

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

*Богословско-полемические
сочинения*

(Opuscula Theologica et Polemica)

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ
ПРИ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ
ГРЕЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
ИНСТИТУТ ИССЛЕДОВАНИЯ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ТОМ 15

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ



ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

*Богословско-полемические
сочинения*

(Opuscula Theologica et Polemica)

Перевод с древнегреческого
Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина



Издательство РХГА
Святая гора Афон · Санкт-Петербург
2014

УДК 271.2-1
ББК 86.372-41
М17

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Русской христианской гуманитарной академии*

В книге использованы материалы работы над проектом,
осуществленным при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда.
Проект № 11-63-00001а/П

Книга издана при поддержке
ООО «АльфаТранс-Логистик» и ЗАО «Телрос»

Прп. Максим Исповедник

М17 Богословско-полемиические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневи́ча. — Свя́тая го́ра Афон; Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014. — 808 с. — (Византийская философия. Т. 15; Smaragdus Philocalias).

ISBN 978-5-88812-654-7

Настоящее издание представляет собой комментированный перевод догматических (христологических) сочинений великого отца Церкви VII в. прп. Максима Исповедника «Opuscula Theologica et Polemica» (Богословско-полемиические сочинения), содержащих его учение, выработанное в полемике с моноэнергизмом и монофелитством.

Для всех интересующихся догматикой Православной Церкви, философскими аспектами ее учения и церковной историей.

УДК 271.2-1
ББК 86.372-41

- © Черноглазов Д. А., пер. с древнегреч., 2014
- © Шуфрин А. М., пер. с древнегреч., 2014
- © Барзах З. А., пер. с лат., 2014
- © Беневи́ч Г. И., сост., предисл., коммент., статья, указ., 2014
- © Поспелов Д. А., издатель, 2014
- © Келья честного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, Катафиги (Святая гора Афон), 2014
- © Русская христианская гуманитарная академия, 2014

ISBN 978-5-88812-654-7

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От составителя</i>	9
Г. И. Беневиц. <i>Богословско-полемические сочинения</i>	
прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства	11
1. О настоящем издании	11
2. <i>Opusc.</i> 1 и проблема соединения <i>Трудностей к Фоме</i> и <i>Трудностей к Иоанну</i>	13
3. Предыстория моноэнергистской унии Кира	16
4. Моноэнергистская уния и реакция на нее св. Софрония	21
5. <i>Псифос</i>	24
6. <i>Письмо</i> 19	27
7. Патриаршество свт. Софрония, вопрос о «Кипрском соборе» – альтернативная история	32
8. «Богомужеское действие» в <i>Трудностях к Фоме</i> в контексте полемики с моноэнергизмом	45
9. Предыстория монофелитства и полемики с ним	56
10. Особенности <i>Экфесиса</i>	65
11. После <i>Экфесиса</i>	70
12. <i>Богословско-полемические сочинения</i> 640–643 гг. — порядок написания и главные темы	79
13. О толковании унитарных формул в <i>opusc.</i> 7, 8 и 20	87
14. Толкование Гефсиманского моления и проблема относительного усвоения	97
15. Новое в позиции прп. Максима после 643 г. — мнения и гипотезы	114
16. <i>Opusc.</i> 16 и вопрос о природной и гномической воле	117
17. Отказ прп. Максима от $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ во Христе. Философско-богословские аспекты	123
18. Альянс с Римом. Диспут с Пирром: историческая реальность и текст	143
19. На пути к Латерану. Исторические события и сочинения прп. Максима 645–648 гг.	155
20. <i>Opusc.</i> 11 и статус Латеранского собора	162

21. Вместо заключения. Проблемное поле в современных обсуждениях <i>Богословско-полемических сочинений</i>	169
<i>Примечания</i>	182
ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК.	
БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ¹	299
<i>Opusc.</i> 1. Марину, преподобнейшему пресвитеру	301
<i>Opusc.</i> 2. Его же [послание] к тому же Марину из сочинения об энергиях и волях. Глава 50	319
<i>Opusc.</i> 3. Его же. Из того же сочинения. Глава 51	323
<i>Opusc.</i> 4. Его же. Георгию, святейшему пресвитеру и игумену, спросившему посредством письма о Христовом таинстве	330
<i>Opusc.</i> 5. Его же	334
<i>Opusc.</i> 6. О словах: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!» (Мф. 26, 39)	336
<i>Opusc.</i> 7. Его же. Догматический томос, отправленный на Кипр диакону Марину	339
<i>Opusc.</i> 8. Копия письма, написанного во святых Максимом святейшему епископу господину Никандру, о двух энергиях во Христе	352
<i>Opusc.</i> 9. Святым отцам, игуменам и монашествующим, и всем православным, живущим на сем христолюбивом острове сицилийцев, смиренный и грешный Максим, недостойный раб	365
<i>Opusc.</i> 10. Святого Максима. Копия письма господину Марину, пресвитеру Кипра	377
<i>Opusc.</i> 11. Его же. Из послания, написанного в Риме	381
<i>Opusc.</i> 12. 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	382
<i>Opusc.</i> 13. Святого Максима. О двух природах Христа	387
<i>Opusc.</i> 14. Максима Исповедника. Различные определения	390
<i>Opusc.</i> 15. Святого Максима. Духовный и догматический	

1. Перевод *opusc.* 1 и 20 — А. М. Шуфрина, *opusc.* 12 — З. А. Барзах, остальные — Д. А. Черноглазова.

томос, доказывающий, что <i>Экфесис</i> василевса Ираклия, воспринятый как нововведение по наущению Сергия, предстоятеля Константинопольского, не согласуется с божественным Писанием и отцами, а согласуется с безбожными еретиками, воображающими в таинстве Христа Бога нашего одновременно и слияние, и разделение. [Послание] написано из Рима святейшему епископу Стефану Дорскому, подданному святому и апостольскому престолу святого града Христа Бога нашего	393
<i>Opusc.</i> 16. Великого Максима Исповедника. О двух волях единого Христа, Бога нашего	411
<i>Opusc.</i> 17. Его же. О терминах, [означающих] разграничение	429
<i>Opusc.</i> 18. Термины, [означающие] единство	431
<i>Opusc.</i> 19. Первая апория диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа константинопольского Павла	432
<i>Opusc.</i> 20. Догматический томос к пресвитеру Марину	440
<i>Opusc.</i> 21. Его же. О качестве, особенности и различии Феодору, диакону в Мазарии [Сицилия]	452
<i>Opusc.</i> 22. Еще [одно творение] божественного Максима	459
<i>Opusc.</i> 23. Того же Максима. Главы о сущности и природе, ипостаси и лице	462
<i>Opusc.</i> 24. Блаженного Максима. О том, что невозможно говорить об одной воле у Христа	467
<i>Opusc.</i> 25. Его же. Десять глав о двух волях Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Обращено к православным	470
<i>Opusc.</i> 26. Из вопросов, заданных ему монахом Феодором	473
<i>Opusc.</i> 27. Различные определения святых и богоносных отцов наших, о двух энергиях Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа	477
<i>Opusc.</i> 3а–с	483
<i>Комментарии</i>	485
ПРИЛОЖЕНИЕ	677
Г. И. Беневиц. Прп. Максим Исповедник в России	679
<i>Примечания</i>	706

<i>Указатель цитат и упоминаемых отрывков из Священного Писания</i>	721
<i>Указатель упоминаемых сочинений прп. Максима Исповедника</i>	725
<i>Предметно-тематический указатель</i>	735
<i>Сравнительная таблица вариантов переводов основных терминов в описании волевого акта у прп. Максима</i>	754
<i>Хронологическая таблица истории монофелитских споров</i>	758
<i>Библиография и список сокращений</i>	763
<i>Именной указатель</i>	779
<i>Summary</i>	801

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Предваряя публикацию аннотированного перевода *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима Исповедника, хотелось бы поблагодарить всех, кто участвовал в работе над этим изданием, и прежде всего Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина за труд над переводом сочинений одного из самых сложных для понимания святых отцов, а также З. А. Барзах, предоставившую свой опубликованный перевод. Кроме того, хотелось бы особо поблагодарить А. М. Шуфрина за обсуждение сложных проблем в толковании мысли прп. Максима. Его вклад в разрешение этих проблем трудно переоценить.

Хотелось бы выразить благодарность ученым, переписка с которыми помогла написанию данной работы: Кристьяну Будиньону, Филиппу Буту, Жан-Клоду Ларше, В. М. Лурье, Ричарду Прайсу и Мареку Янковяку, а также тем, кто так или иначе способствовал ее появлению: В. В. Аверьянову, иерею Александру Коблову, Ф. Г. Беневичу, Д. С. Бирюкову, Дэвиду Брэдшоу, Георгу Варватсулиасу, иеромонахам Кириллу и Мефодию (Зинковским), Миконе Кнежевичу, К. А. Кузнецову, Г. Н. Начинкину, Бронвен Нейл, Б. В. Останину, Е. З. Панченко, В. В. Петрову, Д. А. Поспелову, А. М. Преображенскому, Р. Б. Рудницкому, Джереми Уоллесу, Т. А. Щукину и А. В. Ярцеву.

Хотелось бы обратить внимание читателей на то, что *Богословско-полемические сочинения* прп. Максима — одно из самых сложных произведений святоотеческой письменности, чрезвычайно важное для понимания его христологического учения и учения Церкви в целом. Осмысление этих сочинений, как и всей полемики с монофелитством и моноэнергизмом, далеко от завершения. Хотелось бы не только предоставить перевод этих сочинений прп. Максима читателю, но и познакомить его во вступительной статье и комментариях с различными их толкованиями и разными подходами ко всей полемике, ее истории и сути. Некоторые из обсуждающихся в книге гипотез и толкований взяты из готовящихся к печати работ и переписки со специалистами по прп. Максиму и истории догматических споров. Вникнув в эту проблематику, читатель сможет стать свидетелем

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

живого процесса осмысления наследия прп. Максима Исповедника — процесса, в котором работавшие над книгой отнюдь не собираются ставить точку.

Г. И. Беневич
Санкт-Петербург, 2013 г.

Г. И. БЕНЕВИЧ

БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ
СОЧИНЕНИЯ ПРП. МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА И ЕГО ПОЛЕМИКА ПРОТИВ
МОНОЭНЕРГИЗМА И МОНОФЕЛИТСТВА

1. О НАСТОЯЩЕМ ИЗДАНИИ

Предлагаемые читателю в русском переводе сочинения прп. Максима Исповедника принято называть *Богословско-полемическими сочинениями* (*Opuscula Theologica et Polemica* (далее — *Opusc.*) (CPG 7697)). В той последовательности и в том составе, в котором они представлены в настоящем издании, они были изданы Франсуа Комбефисом и вошли в *Патрологию* аббата Миня (PG 91, 9A–285)¹. Сочинения в этом издании расположены не в хронологическом порядке (к тому же их датировка до сих пор является предметом споров), однако за отдельными сочинениями у патрологов закрепилась нумерация в соответствии с порядком их расположения в *Патрологии* Миня. В частности, открывает *Богословско-полемические сочинения*, посвященные христологической тематике, *opusc. 1* — *Послание пресвитеру Марину* (ок. 645–646 гг.), одно из самых важных в богословском и философском отношении сочинений этого корпуса, достаточно позднее по времени написания. В настоящем издании воспроизводятся порядок и нумерация сочинений, которые встречаются в *Патрологии* Миня, а во вступительной статье и примечаниях приводятся соображения о предположительном времени и месте их написания.

Сочинения, вошедшие в состав *Opusc.*, были написаны прп. Максимом предположительно с 626 по 649 гг.², то есть охватывают основной период его писательской деятельности. Часть этих сочинений относится к полемике прп. Максима с монофизитами³, однако бóльшая часть была написана в период его полемики с моноэнергизмом и монофелитством, так что и сочинения, содержащие критику христологии монофизитов и несториан, в общем контексте *Opusc.* правомерно рассматривать в горизонте этой полемики. Из относящихся к полемике с моноэнергизмом и моно-

фелитством сочинений в настоящее издание не входят: *Письмо* 19, адресованное игумену Пирру, которое было написано в самом начале полемики (его перевод уже опубликован)⁴, те части из *Трудностей к Фоме* (включая *Второе письмо к Фоме*), которые посвящены этой теме (их русский перевод издан⁵, но это сочинение мы будем неоднократно упоминать и обсуждать), *Диспут с Пирром*, который в *Патрологии* Миня выделен в качестве отдельного сочинения (его русский перевод тоже уже издан)⁶ и материалы, относящиеся к полемике прп. Максима и его соратников во время судебных процессов над ними, а также написанные в ссылке (русский перевод этих сочинений также опубликован)⁷. Таким образом, издание русского перевода *Opusc.*, из которых на русский до сих пор переводились лишь несколько сочинений, в совокупности с прежде изданными, позволяет русскому читателю составить представление о ходе полемики прп. Максима с моноэнергизмом и монофелитством. С изданием настоящего перевода *Opusc.* практически все основные сочинения прп. Максима будут доступны в русском переводе, что можно считать важной вехой в изучении в России наследия великого богослова и философа⁸.

К сожалению, не все из этих переводов можно было осуществить на основе критических изданий, поскольку критических изданий многих важнейших сочинений прп. Максима не существует, хотя работа над ними ведется уже много лет⁹. По выходе критических изданий существующие переводы, вероятно, придется уточнять. Это касается и перевода *Богословско-полемических сочинений*, ряд мест которых, как они приведены в *Патрологии* Миня, вызывал серьезные затруднения в понимании не в последнюю очередь из-за возможных ошибок и лакун в рукописи. В виду важности этих сочинений для понимания наследия прп. Максима мы сочли возможным предложить русскому читателю первый опыт их комментированного перевода¹⁰, сознавая его предварительный характер и надеясь, что после появления критического издания работа будет продолжена.

Публикацию перевода важнейших христологических сочинений прп. Максима, написанных в непростой церковно-исторической и политической ситуации, мы предваряем вступительной статьей, в которой попытаемся в общих чертах воссоздать контекст написания этих сочинений, обозреть главные вехи полеми-

ки прп. Максима с моноэнергизмом и монофелитством вплоть до начала суда над ним и предложить понимание основных идей, выраженных в *Богословско-полемических сочинениях* и других связанных с ними сочинениях¹¹.

«В традиции» публикуемых ниже в хронологическом беспорядке сочинений мы начнем не с самого начала полемики против моноэнергизма в 633 г., а с одного характерного, хотя, казалось бы, мало относящегося к этой полемике эпизода из более позднего периода творчества прп. Максима — появления объединенной редакции знаменитых *Трудностей* (*Ambigua*) прп. Максима, в которой написанные прежде *Трудности к Иоанну* (ок. 628–630 гг.) почему-то оказались помещенными после *Трудностей к Фоме* (ок. 634 г.). С этого загадочного эпизода мы и начнем анализ позиции и участия прп. Максима в полемике против моноэнергизма и монофелитства.

2. *OPUSC. 1* И ПРОБЛЕМА СОЕДИНЕНИЯ *ТРУДНОСТЕЙ К ФОМЕ И ТРУДНОСТЕЙ К ИОАННУ*

Вопрос о правомерности «соединения» в одном издании *Трудностей к Фоме и Трудностей к Иоанну* и сквозной нумерации отдельных *Трудностей* не раз обсуждался; научный консенсус и новые аргументы по этому поводу приводятся в статье Йансенса¹² — автора критического издания *Трудностей к Фоме* и *Второго письма к Фоме*¹³, прекрасно ориентирующегося в связанной с этими сочинениями рукописной традиции. Вопрос не является сугубо текстологическим, поскольку если соединение обеих серий *Трудностей* и сквозная нумерация, начиная с более поздних *Трудностей к Фоме*, восходят к прп. Максиму или к кому-то из его окружения и приняты им, то это означает, что именно такой порядок выражает волю автора, и, следовательно, мог иметь для прп. Максима какой-то смысл.

Один из главных аргументов в пользу того, что сам прп. Максим соединил обе серии *Трудностей* в одну книгу, — фраза из *opusc. 1* (датируемого Шервудом 645/646): «Что же касается выражения „единая энергия“, встречающегося в седьмой главе *Трудных мест великого Григория*, то смысл его прозрачен»¹⁴. То есть здесь мы

имеем свидетельство того, что сам прп. Максим говорит о месте из второй по счету *трудности* из *Трудностей к Иоанну*, где употребляется пререкаемое, глядя из будущей полемики вокруг моноэнергизма, выражение «единая энергия»¹⁵, называя *трудность* седьмой, и таким образом сам устанавливает сквозную нумерацию *Трудностей*. Причем начинает он эту нумерацию с написанных позднее *Трудностей к Фоме* (всего трудных мест, толкуемых прп. Максимом в этом письме к Фоме, пять), и только после этого, собирая в единое сочинение *Трудности к Фоме* и *Трудности к Иоанну*, продолжает нумерацию так, что вторая *трудность* из *Трудностей к Иоанну* оказывается в объединенном сочинении седьмой.

На основании этого свидетельства подавляющее число ученых считает, что где-то в период между написанием *Трудностей к Фоме* и *Богословско-полемического сочинения* 1 (то есть между 634 и 645/6) прп. Максим или кто-то из его ближайшего окружения выпустил в свет «соединенную» редакцию *Трудностей* со сквозной нумерацией, в которой первыми оказывались *Трудности к Фоме*¹⁶. И если даже такая редакция принадлежит не прп. Максиму, то использование в *орис.* 1 этой нумерации говорит о том, что он ее принял.

Вместе с тем, как свидетельствует Йансенс¹⁷, существовала рукописная традиция, в которой *Трудности к Фоме* выступают как отдельное сочинение. Более того, как он замечает, в качестве отдельного сочинения, входящего в собрание писем прп. Максима, *Трудности к Фоме* дошли в лучшем всего сохранившихся версиях. По мнению ученого, следует говорить о параллельном существовании обеих рукописных традиций — одной (восходящей к самому прп. Максиму), в которой обе серии *Трудностей* соединены, и другой — тоже, очевидно, прижизненной, — в которой это два разных, самостоятельных, написанных в разное время и разным адресатам сочинения.

Говоря о причинах соединения двух серий *Трудностей* в одну книгу, Йансенс предполагает, что это было сделано «ради полноты»¹⁸. Такое объяснение, хотя оно не исключается, не кажется нам достаточным, не говоря уже о том, что «ради полноты» прп. Максим вполне мог бы ограничиться добавлением *Трудностей*, написанных к Фоме, после *Трудностей*, адресованных Иоанну,

что было бы и исторически более верно; он же сделал нечто противоположное.

Свою гипотезу о причине соединения в последовательности, обратной хронологии написания, *Трудностей к Фоме* и *Иоанну* недавно предложил Адам Купер¹⁹. Однако выдвигаемая им причина²⁰, с одной стороны, сформулирована в слишком общей и неопределенной форме, а с другой — оторвана от конкретики той христологической полемики и церковной ситуации, которая была актуальна для прп. Максима и, с нашей точки зрения, послужила главной причиной соединения двух серий *Трудностей*.

Объяснение соединению *Трудностей* именно в таком порядке следует искать, мы полагаем, в той церковно-исторической ситуации, в какой оно было сделано. Как уже говорилось, прп. Максим упоминает сквозную нумерацию объединенных *Трудностей* в том самом сочинении, направленном на Кипр пресвитеру Марину в разгар антимонофелитской полемики, в котором он, надеясь сделать это через Марину, объясняет жестким диофелитам, видимо, подозревавшим в нем ненадежного соратника и критиковавшим его²¹, смысл употреблявшегося им когда-то в *Трудностях к Иоанну* выражения «единая энергия», которое выглядело для них моноэнергистским²². Возможно, на решение объединить *Трудности* повлияло и то, что на употребление прп. Максимом «моноэнергистской» формулы намекнул в 645 г. в диспуте с ним Пирр, хотя, если верить тексту *Диспута*, он и не назвал его в качестве автора учения об одной энергии-воле Бога и святых, а просто сослался на «знаменитейших отцов»²³. Так что прп. Максиму нужно было дать объяснения, как соотносятся его прежние высказывания с его нынешней позицией. Мы еще будем обсуждать суть этого объяснения, пока же отметим: вполне вероятно, что в той церковно-исторической ситуации, в которой прп. Максим подвергался критике со стороны жестких диофелитов и диоэнергистов за свои прежние «моноэнергистские» выражения, равно как и за более чем благожелательное письмо к одному из главных еретиков-монофелитов Пирру (*ep.* 19, датируемое 633/4), когда и сами моноэнергисты припоминали ему это, прп. Максим или, с его одобрения, кто-то ему близкий мог «присоединить» к содержащим «моноэнергистское» выражение *Трудностям к Иоанну Трудности к Фоме*, в которых²⁴ недвусмысленно толкуется «новое Богому-

жеское действие»²⁵ из *Ареопагитик* в духе диоэнергизма. Поставив это толкование впереди *трудности* из *Трудностей к Иоанну* (в объединенном корпусе она оказывалась седьмой), прп. Максим упреждал обвинения себя в моноэнергизме, как и неверное толкование его мысли.

Вероятнее всего, объединение *Трудностей* произошло, когда прп. Максим захотел засвидетельствовать свое твердое православие, как оно понималось у строгих диоэнергистов, и снять с себя обвинения (имевшие место или возможные) в приверженности моноэнергизму, вписав «моноэнергистскую» формулу ранних *Трудностей* в диоэнергистский контекст более поздних, предположив вторые — первым и тем самым подтвердив то понимание своей более ранней мысли, которое он отстаивал в *opusc.* 1²⁶.

Из этого краткого описания эпизода из истории формирования корпуса текстов прп. Максима видно, насколько трудным было его положение в ходе разгоревшейся полемики и насколько непростым был ход полемики, в которой прп. Максиму приходилось не только полемизировать с моноэнергистами и монофелитами, но и защищаться перед своими же соратниками диоэнергистами и диофелитами, не понимавшими некоторых тонкостей его мистического богословия, развитого, в частности, в *Трудностях к Иоанну* и в более ранних сочинениях, как и причин, по которым на первой стадии моноэнергистского кризиса он похвально отзывался о *Псифосе* и его авторах. Изучая наследие прп. Максима, перипетии его жизни и творчества, необходимо учитывать все эти факторы, влиявшие на формирование его сочинений в том виде, в каком они до нас дошли. Обратимся теперь к истории моноэнергистского кризиса и началу полемики с моноэнергизмом.

3. ПРЕДЫСТОРИЯ МОНОЭНЕРГИСТСКОЙ УНИИ КИРА

Не вдаваясь в подробности церковно-исторических событий, предшествовавших заключению патриархом Александрийским Киrom в 633 г. унии с монофизитами-феодосианами в Египте, о которых неоднократно писали патрологи и историки Церкви, хотелось бы выделить некоторые из них, существенные для понима-

ния хода борьбы св. Софрония и прп. Максима против моноэнергизма.

Важный вопрос, возникающий в связи с началом полемики: почему моноэнергистская уния, заключенная Киrom в Александрии, вызвала такое резкое противодействие со стороны св. Софрония, если, как утверждает В. М. Лурье, «„монофелитский“ и „моноэнергистский“ богословский язык... в эпоху Пятого Вселенского собора приблизился в халкидонитской среде к статусу нормативного»²⁷? Тот же исследователь считает, что особенностью христологической полемики VII в. стало то, что в ее результате победила «периферийная» богословская традиция диоэнергизма, характерная для «провинциальной Палестины» (в первую очередь Леонтия Иерусалимского), к которой он относит и свв. Софрония и Максима²⁸ — достаточно редкое для истории идей явление²⁹. Действительно ли диоэнергизм к началу полемики был «маргинален» в халкидонитской среде, а реакция св. Софрония на унию — неожиданной реакцией представителя «провинциальной» палестинской традиции?

Представляется, что дело обстояло несколько сложнее. Что в халкидонитской среде, а не только у монофизитов и несториан некоторые богословы прибегали к унитарным формулам³⁰ — несомненный факт. Достаточно вспомнить подобного рода выражения не только в так называемой «книжке»-послании (λίβελλος, libellus) патриарха Мины (536–552), адресованной папе Вигилию³¹ (в ее подлинности не сомневались ни сторонники, ни противники моноэнергизма³² вплоть до объявления ее фальшивкой на Шестом Вселенском соборе), но и у свт. Анастасия Антиохийского (559–570; 593–599) (чьи унитарные выражения прп. Максиму впоследствии пришлось объяснять в *opusc.* 20). Вместе с тем, считать, что «моноэнергизм» как форма выражения учения, за исключением «провинциальной Палестины», в остальной части империи (хотя бы в ее восточной части) в халкидонитской среде был привычнее, чем «диоэнергизм», было бы некоторой натяжкой³³. Достаточно вспомнить ряд фактов.

В *Диспуте с Пирром* упоминается, как патриарх Александрийский свт. Иоанн Милостивый († 11.11.620 (или 619)) сумел «вырвать из рук» адресата письмо, направленное патр. Сергием Константинопольским монофизитскому епископу Георгию по прозвищу

Арсан, в котором Сергей просил последнего составить флорилегий (то есть собрание выдержек из авторитетных святых отцов, почитаемых как монофизитами, так и халкидонитами), подтверждающий учение об одном действии Христа, причем в этом письме говорилось и о мотивах просьбы — плане созидания на основе этого учения единства Церкви (то есть унии с монофизитами). Там же сообщается и о реакции свт. Иоанна: «почему и вознамерился из-за него (то есть из-за этого письма — Г. Б.) произвести низложение его»³⁴, чему помешало персидское вторжение в Египет (вскоре после него свт. Иоанн скончался). О чем низложении здесь говорится, не совсем ясно, однако, как отмечает вслед за В. В. Болотовым архим. Кирилл (Говорун), Георгий как монофизит был вне церковной власти свт. Иоанна и в глазах последнего и так был отлучен, так что, вполне возможно, имеется в виду, что захваченное письмо могло служить для него причиной возбуждения дела о низложении патр. Сергия, которое, конечно, без созыва Собора было бы невозможно³⁵. Данный эпизод, если он действительно имел место³⁶, можно считать свидетельством того, что в глазах православного патриарха Александрии уния с монофизитами на основе моноэнергизма была абсолютно неприемлема. Упоминание в этом контексте свт. Иоанна Милостивого особенно важно, поскольку этот святитель высоко почитался св. Софронием и прп. Максимом. Св. Софроний вместе со своим учителем и другом, ярчайшим представителем палестинского монашества прп. Иоанном Мосхом³⁷, как известно, одно время находились в Александрии под покровительством свт. Иоанна, будучи фактически, если верить *Житию* свт. Иоанна, написанному Леонтием Неапольским, его ближайшими сотрудниками и советниками в догматических вопросах³⁸, они же, видимо, были первыми составителями не дошедшего до нас жития этого святителя³⁹. Если свв. Софроний и Иоанн Мосх в самом деле были советниками свт. Иоанна, то не сами ли они и приняли решение о том, как следует отнестись к униональным движениям властей, осуществляемым на почве идеи моноэнергизма? Если это действительно так, то тем более не приходится удивляться реакции св. Софрония на унию Кира. Но даже если это не имело места, само активное участие св. Софрония в полемике против монофизитов в Александрии при свт. Иоанне Милостивом, конечно, сыграло свою роль в

его непримиримом отношении к унии (ниже мы вернемся к этой теме).

Не только такой столп православия, как свт. Иоанн Милостивый (если история про него верна), но и будущий ересиарх Кир, бывший епископом Фасиса (город в Лазике), когда имп. Ираклий, находясь на Кавказе, предложил Киру идею унии с монофизитами на основе моноэнергизма, как известно, поначалу усомнился в обоснованности этого проекта и только после убеждений Ираклия и Сергия принял его и стал его сторонником и проводником. Характерна реакция Кира в письме к Сергию (626 г.)⁴⁰, в котором выражаются сомнения относительно правомерности запрета на выражение «два действия». Запрет появился впервые в повелении (κέλευσις) императора 623 г.⁴¹ архиепископу Кипра Аркадию в связи с делом лидера кипрских монофизитов Павла Одноглазого⁴². Ознакомившись с этим документом, представленным ему Ираклием, Кир не был удовлетворен, но сослался на *Томос* папы Льва архиепископу Константинопольскому Флавиану. В частности он писал Сергию, что, прочтя повеление императора архиеп. Аркадию, «нашедши, что оно запрещает говорить о двух действиях в Господе... после соединения... попытался предложить всечестное послание блаженного Льва, ясно провозглашающее два действия (sic!)»⁴³. На самом деле выражения «два действия» в *Томосе* папы Льва нет, а сказано только, что «каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно»⁴⁴, но Кир, что характерно, понимал это именно как «два действия».

Факт тот, что Кир (а по его реакции можно судить о понимании этого места в *Томосе*, которое было самым естественным) не так уж был готов принять запрет на выражение «две энергии», не без основания полагая, что он противоречит такому авторитетнейшему среди халкидонитов документу, как *Томос* папы Льва. Зная дальнейшее поведение Кира, можно предположить, что противоречить императору он решился не потому, что был так уж тверд в стоянии за православие, а потому, что как церковный политик и неглупый человек хотел оценить, имеет ли новая церковная униональная идеология, предлагаемая ему императором, шансы на успех, достаточно ли она обоснована. В том же письме Сергию Кир сообщает, что в ответ на его сомнения император предложил ему ознакомиться с отношением (ἀναφορά) патр. Сергия по это-

му поводу, в котором разъяснялось, что речь идет об отказе говорить о двух действиях после соединения (то есть Божества и человечества во Христе), поскольку во всех местах Св. Писания, где говорится о действиях Христа, можно «совместить в одно и единственное действие и страстное и бесстрастное, принадлежащее невыразимому домостроительству Господа нашего Иисуса Христа»⁴⁵, с каковым толкованием Кир, как он уверяет, смиренно согласился.

Однако тот факт, что он решил высказать в письме Сергию ход своих сомнений и рассказать об этой перипетии в беседе с императором, говорит о том, что он не был до конца убежден в надежности взятого идеологического курса на этом этапе и хотел получить дополнительные разъяснения. Именно так Сергей и понял назначение его письма⁴⁶, почему в ответном письме Киру не поленился привести еще ряд аргументов, доказывая прочность своей позиции⁴⁷. В частности, он писал, что вопрос об одной или двух энергиях никогда не рассматривался на церковных соборах, из святых отцов выражение «одна энергия» встречается у свт. Кирилла Александрийского и в «книжке» патр. Мины (536–552), адресованной к папе Вигилию (537–555). Что касается *Томаса* папы Льва, то, говорит Сергей, поскольку он был камнем преткновения для монофизитов, то халкидониты не раз писали в его защиту, но ни один из святых отцов, в частности, свт. Евлогий Александрийский, написавший его апологию, не употреблял, толкуя папу Льва, выражения «два действия». Наконец Сергей добавляет к этому, что посылает Киру соответствующие свидетельства из отцов и замечает, что, если бы учение о двух энергиях у отцов где-то встречалось, то, конечно, его нужно было бы принять, поскольку учению отцов нужно следовать не только по духу, но и по букве, но лично ему такие свидетельства неизвестны⁴⁸. Кира, как видно, подобная аргументация убедила, и с этого времени он становится верным сотрудником Сергея и Ираклия в их униональной политике, а в 631 г. оказывается патриархом Александрийским, притом что Ираклий назначает его еще и своим наместником в Египте⁴⁹.

Нас, однако, этот эпизод интересовал не только как важный момент в предыстории моноэнергистской унии 633 г., но и как иллюстрация к тому, что «моноэнергизм» даже одним из его буду-

щих столпов воспринимался поначалу с опаской. Одно дело, что кто-то из отцов употреблял унитарные формулы, и совсем другое — запрет говорить о двух энергиях (что противоречило духу *Томоса* папы Льва) и использование моноэнергизма (то есть явного исповедания «одного действия, а не двух») в целях установления единства с монофизитами и несторианами⁵⁰. Именно это и было тем новым, что насаждалось идеологией Сергия и Ираклия. Не приходится сомневаться, что патр. Сергий сознавал, что он предпринимает нечто рискованное, это видно и по той большой подготовительной работе, которую он вел, собирая свидетельства отцов, вступая в переписку по этому поводу с Феодором Фаранским⁵¹, упомянутым выше монофизитским епископом Арсаном и с тем же Киром Фасидским⁵², как и по тому, что он готов был (как показали дальнейшие события) идти, встречая в церковной среде серьезное сопротивление, на определенные уступки. В конечном счете Сергий и тем более Ираклий не были принципиальными моноэнергистами, для которых это учение и даже такое словоупотребление проистекали бы из продуманной богословско-философской позиции⁵³. Вместе с тем, новая идеология, призванная объединить всех христиан империи и сопредельных стран, была разработана ими задолго до заключения унии в Александрии, и ей придавалось большое значение, что видно хотя бы по тому, что согласие с идеями Сергия и Ираклия со стороны Кира стало для последнего пропуском к получению Александрийской кафедры.

4. МОНОЭНЕРГИСТСКАЯ УНИЯ И РЕАКЦИЯ НА НЕЕ СВ. СОФРОНИЯ

Если не считать не подтвержденного из независимых источников эпизода несостоявшейся полемики свт. Иоанна Милостивого против планов моноэнергистской унии Сергия, вплоть до заключения унии Киром заметного противодействия в Церкви униональной политике не было. Возможно, сыграл свою роль авторитет Ираклия — благочестивого императора, победившего персов, отвоевавшего Иерусалим и возвратившего Животворящий Крест, а также то, что до унии в Александрии вступление Ираклия в обще-

ние с монофизитами в Сирии⁵⁴ и Армении⁵⁵, как и причащение за литургией у несторианского католика в Алеппо и даже повеление императора архиеп. Аркадию Кипрскому относительно Павла Одноглазого, воспрещающее говорить о «двух действиях», воспринимались как имеющие характер не догматический, а политический, да и исходило все это только от императора⁵⁶, хотя за всеми его церковно-политическими инициативами стоял, как потом будет подчеркивать прп. Максим в *Диспуте с Пирром*, патр. Сергий⁵⁷. Как бы то ни было, уния, заключенная 3 июня 633 г. Киром в Александрии, была деянием уже явно церковным⁵⁸, содержащим исповедание одной (хотя и так называемой «Богомужеской»)⁵⁹ энергии. Как известно, это исповедание вызвало резкое противодействие св. Софрония, снискавшего к тому времени большой авторитет, что видно хотя бы по тому, что Кир счел необходимым ознакомить его с соглашением до обнародования (что лишний раз подтверждает: Кир был не уверен, что идея моноэнергизма не вызовет сопротивления в Церкви, и хотел заручиться поддержкой влиятельного св. Софрония, а скорее сделать вид, что советуется с ним и уважает его мнение, надеясь этим ослабить его возможный протест). Вспомним, что св. Софроний был советником по догматическим вопросам у свт. Иоанна Милостивого в той же Александрии, о чем Кир не мог не знать.

Полемика началась с того, что св. Софроний, оказавшись в 633 г. в Александрии, не принял моноэнергистской унии, заключенной в Египте и Ливии Киром, папой Александрии и монофизитами-феодосианами⁶⁰.

С чем была связана такая жесткая реакция св. Софрония? Ответ на этот вопрос не столь тривиален, если иметь в виду, что, с одной стороны, моноэнергисты-халкидониты выдавали унию за заключаемое по икономии соглашение ради спасения братьев и христианского единства, а не как какой-то компромисс в вере. То есть содержание унионального документа рассматривалось не как изложение догмата в его абсолютной формулировке, но как некоторая платформа согласия в вере, достаточная для вступления в литургическое общение. С другой стороны, «унитарные выражения» применительно к энергии действительно в той или иной форме встречались в православной традиции, например, у свт. Анастасия Антиохийского (прп. Максиму придется их объяснять

в *opusc.* 7, 8 и 20). Имея все это в виду, необходимо резкую реакцию св. Софрония объяснить. Одно из таких объяснений предложил английский исследователь Ф. Бут в готовящейся к изданию книге: «Кризис Империи. Учение и инакомыслие в конце поздней античности». В частности, он обращает внимание, что еще до моноэнергистского кризиса в сочинениях прп. Иоанна Мосха и св. Софрония просматривается жесткая линия по отношению к вопросу о допущении к церковным таинствам еретиков и вообще по какому-либо смешению с ними (ниже мы увидим пример такого «смешения» на Кипре в использовании *Трисвятого* в варианте, употреблявшемся и у монофизитов, против чего выступал свт. Иоанн Милостивый, а затем св. Софроний в *Житии св. Иоанна* и в письме на Кипр к архиеп. Аркадию)⁶¹. Таким образом, в среде, которую, вслед за Будиньоном и Бутом, можно назвать средой палестинского монашеского братства, чьими неформальными лидерами были прп. Иоанн Мосх и св. Софроний, преобладало жесткое отношение к тому, чтобы под прикрытием «икономии»⁶², скрывались политико-идеологические цели и мотивы и возникала угроза предать православную веру, иными словами, чтобы Церковь с ее учением ставилась на службу государству. Такова одна из особенностей духовной установки в этой среде, что повлияло на весь дальнейший ход полемики. Вернемся теперь к реакции св. Софрония на унию.

Вот как десять лет спустя характеризует начало событий прп. Максим в *opusc.* 12 (643/4⁶³):

«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 нечестия)⁶⁴, вознеся свой голос в великом плаче, исторг потоки слез, горячо прося его, умоляя и заклиная⁶⁵, пав к ногам его, чтобы он ничего из этого не произносил с амвона против кафолической Церкви Бога, ибо здесь явно присутствуют догматы нечестивого Аполлинария^{66»}⁶⁷.

Несогласие св. Софрония вызвало одно место в седьмой главе из *Девяти глав*, в котором авторы унии ссылались на авторитет Ареопажита (впрочем, искажая текст оригинала): «один и тот же Христос и Сын производил и богоприличное, и человеческое одним

Богомужеским действием, по выражению иже во святых Дионисия»⁶⁸. Нам еще предстоит обсудить это место и его понимание свт. Софронием, прп. Максимом, Киром и Пирром и другими авторами, пока же вернемся к началу спора в Александрии.

Как сообщал о тех событиях папе Гонорию патр. Сергей Константинопольский: «Софроний стал возражать против главы об одном действии и заявлял, что нужно утверждать во всех отношениях два действия во Христе Боге нашем»⁶⁹. Как писал далее Сергей, Софроний не соглашался с доводами Кира, что в данном случае нужно применить икономию, которую применяли святые отцы «ради спасения множества душ... [когда] действовали в духе умеренности и снисхождения». То есть Кир считал, что поскольку выражение «одно действие», как писал и Сергей, «употребляли и некоторые из священных отцов»⁷⁰, то Софроний мог бы не возбуждать полемики по этому вопросу ради привлечения монофизитов к православию. Тем не менее, как далее пишет Сергей папе, Софроний не был удовлетворен ответом Кира, и Кир предоставил разрешить этот спор Сергию, к которому с посланием от Кира и отправился св. Софроний⁷¹.

Прибыв в Константинополь, старец Софроний, по сообщению Сергия папе Гонорию, опять потребовал отказаться от выражения «одна энергия». Вот как об этом говорится в *Диспуте с Пирром*:

«Поскольку Сергей многими способами обнародовал собственный недуг⁷² и навредил большей части Церкви, блаженный Софроний поставил ему на вид с подобающим своему сану смиренномудрием: бросившись ему в ноги и вместо всякой мольбы принося ему [как убеждение] животворные страсти Христа Бога, чтобы тот не возобновлял еретическое высказывание, которое, благо, погасили прежде жившие святые отцы»⁷³»⁷⁴.

5. ПСИФОС

Хотя десять лет спустя после событий 633 г. прп. Максим в письме к иллюстрию Петру писал: «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 кафолической Церкви, и скорбящего о столь великом падении Божественных догматов, ни в коей мере не утешили»⁷⁵, — некоторое утешение св. Софроний тогда в Константинополе все же получил.

Отчасти под его нажимом, но более, вероятно, из опасения разрастания полемики, Сергей написал Киру, «чтобы он, после того как при помощи Божией устроил соединение с теми, которые прежде были в разъединении»⁷⁶, уже не позволял никому проповедовать об одном или двух действиях во Христе Боге нашем, а лучше внушал бы исповедовать... что один и тот же Сын Единородный... действует по Божеству и по человечеству, что всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Бога Слова и Тому же приписывается. И исповедовать так ради того, что выражение „одно действие“, хотя оно и употребляется некоторыми из святых отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств... чего отнюдь нет, и да не будет, равно как и ради того, что соблазняет многих выражение „два действия“, как не употребляющееся ни у кого из божественных... тайноводцев Церкви»⁷⁷. Свое письмо Киру Сергей включил в послание к папе Гонорию, написанное в конце 633 или начале 634 г.⁷⁸

Столкнувшись с сопротивлением св. Софрония, патриарх Константинопольский Сергей предпринял ряд шагов, призванных сохранить то, что было достигнуто его с Киrom униональной политикой, избежав разрастания полемики; вероятно, заручившись поддержкой епископов, бывших в Константинополе, он издал патриарший указ — *Псифос* (Ψήφος)⁷⁹ (август 633)⁸⁰, воспреещающий употребление выражений «одна» или «две энергии»; его изложение и приведено выше в отрывке из письма Сергея Киру. Текст *Псифоса* не сохранился, и представление о нем мы можем составить по этому письму.

Если сравнить слова из злополучной седьмой главы *Девяти глав* Кира с реконструированным текстом *Псифоса*, освещающим ту же проблему, то очевидно, что моноэнергисты сделали существенный шаг назад:

Отрывок из седьмой главы *Девяти глав* Кира:

Один и тот же Христос и Сын производил и богоприличное, и человекоприличное одним Богомужеским действием, по выражению св. Дионисия⁸¹.

Из реконструкции *Псифоса* по письму Сергия к Киру, приводимому в послании к Гонорию:

Один и тот же Сын Единородный... действует по Божеству и по человечеству... (и) всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Бога Слова и Тому же приписывается⁸².

Вместо утверждения о том, что «богоприличное» и «человекоприличное» совершается «одним действием», в *Псифосе* говорится о «нераздельности» богоприличного и человекоприличного действия. Выражение же «всякое богоприличное и человекоприличное действие» подразумевает (хотя об этом прямо и не сказано) два рода действия.

Послание Сергия Гонорию, как, видимо, и изложенный в нем *Псифос*, содержит еще несколько важных мест, непосредственно относящихся к истории зарождения монофелитства, тематика которых будет не раз обсуждаться в *Богословско-полемических сочинениях* прп. Максима, но от их обсуждения мы пока воздержимся и обратимся к ним в 9-й главе в контексте разговора о предыстории монофелитства. До поры до времени в центре полемики (по крайней мере для свв. Софрония и Максима) стоял вопрос об энергиях, вероятно, потому, что уния Кира была моноэнергистской.

В этом отношении *Псифос* особенно важен для истории полемики: изложение содержания этого документа было послано близким патриарху Сергию игуменом Пирром духовному чаду и соратнику старца Софрония монаху Максиму, ответ которого на это послание имеет, в свою очередь, непосредственное отношение к полемике с моноэнергизмом в *Трудностях к Фоме*, которые были написаны, скорее всего, после того как ответ прп. Максима Пирру (ер. 19) достиг Хрисополя и авва Фома мог ознакомиться с ним и задать свой вопрос относительно одного места в *Письме к Гайю*

св. Дионисия, ответом на который и является пятая трудность к Фоме (*amb.* 5). Но обратимся сначала к предварившей *Трудности* к Фоме переписке прп. Максима с Пирром.

6. ПИСЬМО 19

Как видно из послания Сергия Гонорию, *Псифос* повелевал не употреблять ни моно-, ни диоэнергистскую формулу, хотя в послании папе Сергий определенно говорит и о двух естествах во Христе, и о том, что один и тот же Христос «действует и по Божеству, и по человечеству».

Изложение этой веры было направлено архимандритом и игуменом Хрисопольского монастыря⁸³ Пирром прп. Максиму, о чем мы узнаем по сохранившемуся ответному письму прп. Максима (*ep.* 19). Обращение такого влиятельного церковного деятеля, как Пирр (напомним, будущего патриарха), к простому монаху говорит о том, что прп. Максим к тому времени уже получил известность как едва ли не авторитетнейший богословский «эксперт» империи⁸⁴. Вероятно, реакция свт. Софрония, занявшего к тому же патриарший престол, всерьез встревожила Сергия и его соратников, и в этой ситуации церковные деятели Константинополя обратились к авве Максиму, желая заручиться поддержкой человека, который мог бы повлиять на противников курса Сергия и Кира, не дав разгореться полемике; больше всего Сергий и хотел избежать полемики. Такой человек должен был восприниматься среди единомышленников старца Софрония «своим» и вместе с тем должен был быть в глазах Сергия и Пирра достаточно открытым, чтобы идти на диалог с ними.

Сделаем краткое отступление о личности Пирра и его восприятии прп. Максимом. Интересные наблюдения сделал недавно Кристьян Будиньон⁸⁵. Сославшись на исследование Бернара Флюсена⁸⁶, он обратил внимание, что Пирр изначально принадлежал к сообществу палестинских монахов и в свое время играл в нем заметную роль⁸⁷, так что если прп. Максим тоже был палестинского происхождения и принадлежал братству палестинских монахов, разбросанных, как считает Будиньон, по всей империи, эта переписка представляет особый интерес.

Как отмечает Будиньон, Пирр играл важную роль в церковном прославлении Анастасия Персиянина; почитание Анастасия в Палестине, а потом в Константинополе и Риме, одним из инициаторов которого был Пирр, очевидно, способствовало известности последнего. Пирр, весьма вероятно, обращался к прп. Максиму, полагая, что тот воспримет его как «своего», да и ответ ему прп. Максима — более чем уважительный — свидетельствует о том, что, даже если они не были близко знакомы, между ними имели место самые теплые и уважительные отношения, в чем прп. Максиму впоследствии пришлось оправдываться перед христианами на Западе (см. *opus.* 9), имея в виду, что Пирр стал одним из главных ересиархов и хитрым «игроком» на церковно-политическом поле.

Вернемся теперь к богословским аспектам письма Пирра к прп. Максиму. Открытость прп. Максима к их идеям вполне могла предполагаться Сергием и Пирром. Дело в том, что при широкой славе прп. Максима и известности его сочинений вполне вероятно, что они читали его произведения, в частности *Трудности к Иоанну* (ок. 628–630) и *Вопросоответы к Фалассию* (630–633), в которых прп. Максим говорил о «претерпевании обожения» и употреблял (в *Трудностях*) такие выражения, как «одно действие Бога и достойных Его [то есть святых]», приводя вместе с тем в пример совершенного обожения обожение нашей природы во Христе и в этом же контексте толкуя Гефсиманское моление⁸⁸. Пирр во время диспута с прп. Максимом (в 645 г.) в качестве аргумента в пользу «одной воли» Христа сослался на выражение «знаменитейших отцов», что «у Бога и святых одна воля»⁸⁹, а в пользу моноэнергизма высказал соображение, очень похожее на учение прп. Максима о претерпевании обожения и, как следствие этого, — «одной энергии Бога и святых»: «Мы говорим об одном действии не для того, чтобы отрицать человеческое действие, но потому, что в противопоставлении Божественному действию оно в этом смысле именуется претерпеванием»⁹⁰. Все это позволяет предполагать прямое или косвенное знакомство Пирра с сочинениями прп. Максима, на которые он, что вполне естественно, потом в споре с ним опирался.

Вероятно, у Сергия и Пирра были основания предполагать, что они найдут понимание у аввы Максима, и вместе с тем им была, наверное, известна близость аввы Максима к старцу Софронию.

Так что выбор прп. Максима в качестве адресата послания, имеющего целью найти союзника в стане потенциально опасных для их политики оппонентов, был, вероятно, тщательно продуман — в политическом таланте Сергию и Пирру отказать нельзя.

Прп. Максим действительно более чем благожелательно ответил на письмо Пирра, что особенно видно по началу письма (*ep.* 19, датируемого не позднее начала 634 г.), за которое прп. Максиму впоследствии пришлось давать объяснения перед жесткими диофелитами⁹¹. Приведем этот отрывок:

«Святое твое, богоугодный отец, прочитав письмо, узнал я, что ум твой весь просветлен полнотой Духа, и распознал, что он настолько же превосходит естественную сообразительность, насколько достиг Божественной и сверхприродной мудрости. Мне ведь казалось, что я сквозь письмена вижу пред 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, и настолько же освобождающий меня от неведения Божественного учения, насколько мне раньше казалось, что я обладаю знанием о нем. Поэтому, изумившись остроте твоего ума во всем, я лишь возопил теми же словами, какие некогда некая жена закричала ко Господу, потрясенная 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 рождающую благочестивое слово, ибо она по благодати сделалась чревом, вмещающим сверхъестественное Слово по сродству воли с Самим же Словом. И по стойкому твоему расположению, 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 возрастанием 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 ведения ты раскрыл

постановление о Божественном учении, будто богоначертанные скрижали, обретенные и явленные через нового Посредника, нам посланного великого Моисея, иерея иереев и главу над Божественным 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»⁹².

И хотя в самом конце этого отрывка прп. Максим недвусмысленно дает понять, как он относится к моноэнергистской унии, заключенной в Александрии, отказ от положений которой оказался необходимым условием сохранения единства в Церкви, трудно отнести только на счет «икономической» любезности высочайшую похвалу *Псифоса*, о котором он говорит как о «богоначертанных скрижалях», дарованных «новым Посредником», новым «великим Моисеем», и его авторов — Сергия и Пирра.

Не можем мы, однако, утверждать и того, что прп. Максим в это время был еще криптомоноэнергистом и поэтому легко согласился с *Псифосом*. Такое некогда высказывавшееся предположение сегодня отвергается практически всеми исследователями⁹³. О причинах высокой оценки прп. Максимом *Псифоса* можно заключить, исходя не только из эксплицитного отказа от использования выражения «одно действие», но, например, из сравнения отрывка из *Псифоса* и фразы из письма прп. Максима Пирру:

Из реконструкции *Псифоса* по письму Сергия к Киру, приводимому в послании к Гонорию:

Из ер. 19

Один и тот же Сын Единородный... действует по Божеству и по человечеству... (и) всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Бога Слова и Тому же приписывается⁹⁴.

...и Божественное, и человеческое исходило от одного и того же воплотившегося Бога-Слова⁹⁵.

Тем не менее не следует считать, что прп. Максим на этом этапе просто принял *Псифос*. В письме Пирру он впервые сформулировал свою собственную трактовку «Богомужеского действия» (впрочем, не упоминая этого выражения), ту самую, которая потом, совершенно эксплицитно, повторяется в *Трудностях к Фоме* 5; к ней мы обратимся ниже. Пока же, забегая вперед, отметим, что согласно этой трактовке «Богомужность» означает единство Божественного и человеческого действий во Христе, выражавшееся в том, что Божественное (чудотворения) Он совершал по-человечески (посредством плоти), а человеческое (страдания) претерпевал «Божественно» (вольно), что подтверждает и следующая цитата из *ep.* 19:

«Ведь Божественное совершал Он плотски, потому что посредством плоти, не лишенной природного действия, а человеческое — Божественно, потому что по самовластному желанию, а не по внешнему принуждению попустил Себе испытание человеческими страданиями. И не Божественно совершал Божественное, ибо не только Богом был, 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»⁹⁶.

Это единство настолько тесное, что прп. Максим говорит даже о «едином деле (ἑνὸν)» воплотившегося Бога-Слова, «будь то страдание или чудо»⁹⁷. Выражение «единое действие» тем не менее вызывает у прп. Максима сомнение, которое он высказывает, хотя и осторожно, но вместе с тем давая понять Пирру, что вопрос этот для него принципиальный: «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, 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»⁹⁸. Здесь прп. Максим четко обозначает границы иконономии: если выражение «единое действие» имеет смысл, который он лично сочтет еретическим, то он его не примет, почему он и просит Пирра разъяснить его. Как бы то ни было, не приходится сомневаться, что *Псифос*, хотя и с определенными оговорками, прп. Максим принимает.

В принятии *Псифоса* прп. Максимом (важно подчеркнуть, в той интерпретации, которую он ему дал)⁹⁹ нет ничего удивительного, поскольку и предводитель диоэнергистской партии св. Софроний, если верить посланию Сергия Гонорию, получив исповедание патриарха Сергия, отбыл из Константинополя, удовлетворенный этим исповеданием и не порвав общения с Сергием, о чем последний и сообщил папе Гонорию. Главное, что вызвало удовлетворение и св. Софрония, и прп. Максима, — *Псифос* налагал запрет на выражение «одна энергия», которое содержалось в заключенном Кирием униональном соглашении.

7. ПАТРИАРШЕСТВО СВТ. СОФРОНИЯ, ВОПРОС О «КИПРСКОМ СОБОРЕ» — АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ИСТОРИЯ

Прежде чем перейти к анализу полемики с моноэнергизмом в *Трудностях к Фоме*, следует затронуть два весьма спорных, но существенных для понимания истории христологической полемики VII в. вопроса. Первый касается обстоятельств, при которых свт. Софроний стал патриархом. Согласно недавно предложенной Ф. Бутом реконструкции событий, последовавших после того, как св. Софроний добился от патр. Сергия издания *Псифоса*, прежде чем он оказался в Иерусалиме, где был избран патриархом, св. Софроний совершил путешествие в Рим, где взял останки своего учителя и друга прп. Иоанна Мосха и по завещанию последнего отправился с ними в Палестину. Бут пишет об этом следующим образом: «Согласно биографическому прологу, приложенному к *Дугу Духовному* — наиболее вероятным автором которого является Софроний, — перед смертью Мосх призвал к себе возлюбленного ученика и передал ему „Дуг“, завещав не оставлять своих

останков в Риме, но похоронить их на Синае, или, если этому помешают варварские нашествия, в лавре Феодосия близ Иерусалима. Когда Софроний вместе со своими двенадцатью соучениками привез останки Иоанна на Восток и достиг Аскалона, он, поняв, что „тиранические восстания именуемых агарянами“ препятствуют проходу на Синай, пришел в Иерусалим „в начале восьмого индиктиона“, то есть в сентябре 634 г.»¹⁰⁰.

Надо сказать, что до сих пор господствующим мнением в науке было то, что смерть Мосха наступила в 619 г. и тогда же св. Софроний доставил его тело в Палестину. Бут приводит несколько аргументов в пользу передатировки этого события¹⁰¹. Среди прочих — упоминание рейдов сарацин, т. е. арабов, которые в это время начали свое вторжение в империю, завершившееся захватом Палестины и Египта (впрочем, рейды как таковые были и ранее). Есть, правда, еще мнение, что прп. Иоанн Мосх был вместе со св. Софронием в Константинополе и скончался там, и не из первого Рима, а из второго его тело было привезено в Палестину¹⁰², но это мнение менее обоснованно.

Как бы то ни было, близость св. Софрония к Мосху, имевшему большой авторитет в среде палестинского монашества, прибытие в Палестину со святыми останками Мосха в сопровождении двенадцати (число, конечно, имеет сакральное значение) учеников придала св. Софронию еще больший авторитет в кругу монашества Палестины и сделало его избрание патриархом, имевшее затем чрезвычайно важное значение для дальнейшего хода споров вокруг моноэнергизма, практически неизбежным¹⁰³. Даже если перенос тела Мосха, в согласии с традиционной версией, имел место в 619 г., память об этом событии несомненно сохранилась, что опять же делало св. Софрония неоспоримым кандидатом в патриархи.

Как позднее свт. Софроний написал в своем *Соборном послании*, в Иерусалиме он вынужден был подчиниться «великому принуждению и насилию со стороны возлюбленных клириков, благочестивых монахов, благоверных мирян и всех жителей святого града Христа», которые пожелали, чтобы он стал патриархом¹⁰⁴. Патриарший престол после кончины патриарха Модеста был свободен уже в течение двух лет. В действительности еkklesiологическая ситуация в Палестине в это время была еще сложнее. Дело

в том, что еще до избрания свт. Софрония в Иерусалиме императором Ираклием был поставлен (как потом стали говорить диофелиты — вопреки правильной церковной процедуре и под давлением светской власти) местоблюстителем Сергей Яффский, который, по некоторым версиям, после кончины свт. Софрония опять выполнял функции местоблюстителя патриарха, в корне изменив курс свт. Софрония и приняв монофелитство в полном согласии с идеологией Ираклия и Сергия Константинопольского, униональную политику которых он поддерживал изначально, почему и был выдвинут Ираклием¹⁰⁵. Даже если эта версия неточна и Сергия Яффского уже не было в живых (как считает Ф. Бут)¹⁰⁶, оставались епископы, посвященные им и следовавшие его курсу (подробнее мы обсудим это ниже).

Характерно, что Сергей оставался до приезда св. Софрония в Палестину лишь местоблюстителем, что (несмотря на желание Ираклия видеть его патриархом), вероятно, отражает тот факт, что он не пользовался достаточным авторитетом в среде палестинского монашества и клира, чтобы стать патриархом, и что борьба между различными партиями в Палестине началась еще до разразившегося моноэнергистского кризиса¹⁰⁷. По той же, вероятно, причине он не был избран и после кончины свт. Софрония (если был еще жив). В Палестине, как мы увидим, после кончины патриарха фактически образовался раскол между иерархией, восходящей к Сергию Яффскому, или признающими ее, и теми, кто не признавал ее и монофелитский *Экфесис* и находился, в соответствии с заветом свт. Софрония, в общении с Римом¹⁰⁸. Но это все относится к будущему, а пока прибытие св. Софрония в Палестину с мощами прп. Иоанна Мосха (если оно действительно произошло в 634 г.) и занятие им патриаршего престола стало важнейшим церковно-политическим событием этого периода. Сергей Яффский, ушедший в этот период в тень, или, если он не был жив, его последователи, представляли в Палестине ту партию, к которой принадлежал и бывший там когда-то архимандритом в монастыре св. Анастасия Пирр — партию, готовую следовать идеологии императора, или, как в случае с Пирром, формировать идеологию, обслуживающую интересы империи. С приездом св. Софрония и избранием его в патриархи эта партия в Палестине была существенно потеснена, хотя и не прекратила существова-

ние, о чем свидетельствуют дальнейшие события в споре о моноэнергизме.

Второй вопрос, который необходимо затронуть, касается события, сведения о котором дошли из такого ненадежного источника, как сирийский *Псогос* (*Поругание*, написанное в маронитской среде и направленное против прп. Максима)¹⁰⁹, где рассказывается о Кипрском соборе. Согласно *Псогосу*, в нем, помимо архиеп. Аркадия Кипрского, участвовали представители четырех патриархатов — папы Римского, патриархов Константинопольского и Иерусалимского¹¹⁰, а Александрию представлял Кир с пятью епископами; халкидонского патриарха Антиохии тогда не было. Формально собор был созван для рассмотрения употребления в Кипрской церкви добавления к *Трисвятому* «распныйся за ны» (вопрос о чем возбудил свт. Софроний, призвавший Аркадия созвать собор). На этом же соборе, помимо обсуждения добавления к *Трисвятому* (решение собора по этому поводу как раз не приводится), якобы было рассмотрено и осуждено учение «о двух действиях, двух волях и двух умах»¹¹¹ прп. Максима (его на соборе представлял ученик Анастасий)¹¹².

Себастиан Брок, опубликовавший сирийский *Псогос*, предположил, что собор, инициированный свт. Софронием еще до избрания его в патриархи, имел место вскоре после избрания, около 634 г.¹¹³, и что непосредственным следствием собора, на котором рассматривался и вопрос о действиях Христа, было принятие утвержденного императором *Псифоса* (о принятии догматического постановления императором по результатам Кипрского собора в *Псогосе* действительно говорится, хотя, видимо, автор, как полагает и Брок, смешивает в одно *Псифос* и *Экфесис*)¹¹⁴. По мнению Брока, если сведения *Псогоса* соответствуют вообще чему-то реальному, то речь должна идти именно о *Псифосе* (а не об *Экфесисе* (он вместе с другими исследователями датирует его 638 г.)), поскольку в рассказе об этом событии в *Псогосе* сказано, что епископы всех четырех престолов (значит, включая Иерусалимский) поставили подписи под данным указом, а согласия свт. Софрония с *Экфесисом*, где высказано учение об одной воле, по его мнению, быть не могло¹¹⁵; *Псифос* же свт. Софроний, как известно, принял.

Высказанная Броком версия развития событий, которую в целом воспроизводят Говорун¹¹⁶ и Аллен¹¹⁷, принимающие датиров-

ку Кипрского собора 634 г., вызывает некоторые вопросы. Если подобный собор, в котором участвовало сорок шесть представителей всех патриархатов, кроме Антиохийского¹¹⁸, действительно имел место до издания *Псифоса* и привел к его появлению, то почему патр. Сергей, подробно описавший в послании папе Гонорию события, предшествующие появлению *Псифоса*, не упомянул этого важного собора, осудившего диознергизм, что явно было бы в пользу позиции Сергея, тем более что, согласно *Псогосу*, представитель папы участвовал в этом соборе? Почему папа Гонорий в двух своих ответных посланиях в свою очередь не упомянул о соборе, если в нем участвовал его представитель? С другой стороны, если собор был созван после издания *Псифоса*, который, как мы видели, был принят не только свт. Софронием, но и, едва ли не более позитивно, прп. Максимом, каким образом на нем (если датировать собор 634 г.) могла иметь место конфронтация (да и вообще споры) вокруг проблематики одной или двух энергий во Христе?

Имея в виду, что ни один независимый источник не подтверждает того, что на Кипре был созван собор, на котором разразилась полемика вокруг моноэнергизма, что об этом соборе не упоминают не только противники этого учения, но и его сторонники, можно усомниться в том, что такой собор (обсуждавший учение об энергиях и осудивший диознергизм, с чем якобы согласился и свт. Софроний) в самом деле состоялся, и именно по его результатам, а не так, как это описано в послании Сергея Гонорию, был принят *Псифос*. Вместе с тем, спор вокруг добавления к *Трисвятому* между свт. Софронием и Аркадием Кипрским, о котором говорится в *Псогосе*, действительно имел место, как свидетельствует частично сохранившееся в сирийском переводе письмо свт. Софония архиеп. Аркадию.

Уже С. Брок отмечает наличие независимого свидетельства о споре между свт. Софронием и Аркадием относительно прибавки к *Трисвятому* — письма свт. Софония Аркадию, сохранившегося в сирийском переводе¹¹⁹. Он считает, что письмо это было написано свт. Софронием еще до того, как он стал патриархом, а может быть, и до начала полемики с моноэнергизмом, которая в нем не отражена. Однако Мишелин Альбер, опубликовавшая письмо свт. Софония Аркадию, выдвинула иную концепцию и хроноло-

гию событий¹²⁰. Она полагает, что письмо Аркадию было написано уже после принятия *Псифоса* и после *Соборного послания* свт. Софрония, поскольку он не был доволен *Псифосом* и ситуацией догматической неопределенности в Церкви. Как полагает Альбер, письмо о добавлении к *Трисвятому* и предложение Аркадию собрать по этому поводу собор было лишь средством для свт. Софрония собрать представительный собор (выставив его инициатором Аркадия, находившегося в хороших отношениях со всеми кафедрами), чтобы обсудить на нем учение об энергиях и утвердить диоэнергизм. Эта инициатива провалилась, поскольку, в отличие от свт. Софрония, Аркадий был сторонником икономии в отношении к монофизитам, что видно и по использованию в его церкви *Трисвятого* с принятым у монофизитов добавлением, и по тому, что он подчинился повелению Ираклия не говорить о двух действиях Христа. Как следствие, собранный на Кипре собор не позволил свт. Софронию взять верх над сторонниками икономии и моноэнергистами и внедрить в Церкви диоэнергизм. Свою гипотезу Альбер подкрепляет выдержкой из письма следующего после Аркадия архиепископа Кипра Сергия папе Феодору, из которого видно, что Аркадий воздерживался от прямой конфронтации с моноэнергистами и монофелитами, ожидая, что они изменят свои взгляды, хотя всегда оставался верным православному учению и Риму¹²¹.

Эта гипотеза о событиях вокруг «Кипрского собора», который Альбер датирует 634–636, в крайнем случае 637 г.¹²², безусловно, остроумна, содержит ряд полезных наблюдений и не лишена права на существование, хотя не учитывает, как нам кажется, того, что, согласно *Псогосу*, сразу после собора по его результатам был принят подписанный четырьмя патриархами документ, заставивший прп. Максима, оказавшегося в изоляции, надолго, вплоть до арабского завоевания, затвориться в келье¹²³. Таким документом, как справедливо замечает Брок (если следовать этой логике), мог быть только *Псифос*, а не *Экфесис* (которого свт. Софроний, по мнению Брока, не принимал), у Альбер же собор собирается после *Псифоса*, то есть ее гипотеза не стыкуется с рядом сведений из *Псогоса*, так что цельную и внутренне непротиворечивую концепцию событий, увязывающую все известные источники, ей создать не удалось (во всяком случае, ни Сидоров, ни Аллен, ни Гово-

рун этой концепции не повторяют). Из важных наблюдений Альбер следует, впрочем, отметить, что в 32-м параграфе письма свт. Софрония Аркадию говорится, что число в отношении Христа, не разделяя Его, указывает только «на количество действий»¹²⁴. Такое упоминание числа действий, несомненно, примечательно в контексте проблематики полемики с моноэнергизмом, хотя в целом этой полемике письмо не посвящено, из чего Брок и заключает, что оно было написано до ее начала, но Альбер с этим не соглашается, ссылаясь, в частности, на 32-й параграф.

Еще дальше, чем М. Альбер, в придании значения сведениям сирийского *Псогоса* пошли М. Янковяк и Ф. Бут. Так, в недавно защищенной диссертации¹²⁵ и прочитанном на Оксфордской патристической конференции докладе¹²⁶ Янковяк отстаивает мнение, что Кипрский собор имел место незадолго до издания *Экфесиса*, который был издан по его результатам не в 638 г., как считалось до сих пор, а в 636 г.¹²⁷ В отличие от М. Альбер, в этой версии предполагается, что свт. Софроний, как это написано в *Псогосе*, принял под давлением других патриархов и их представителей как постановление Кипрского собора, так и *Экфесис*, считая, что таким образом поддерживается линия *Псифоса*.

Эта гипотеза, радикально пересматривающая весь ход событий, предшествовавший полемике с монофелитством прп. Макасия в союзе в Риме, заслуживает детального изучения в будущем. Ее преимуществом является то, что, в отличие от датировки *Экфесиса* 638 г., издание этого документа делается понятней, поскольку 636 г. — разгар вторжения арабов в Сирию и Палестину, а в 638 г. многие монофизиты, на которых была направлена уния, уже находились под исламским владычеством. Янковяк высказал в пользу этой гипотезы ряд других аргументов. В переписке с нами, после нескольких уточняющих вопросов, М. Янковяк суммировал свои соображения следующим образом, подчеркнув, что не претендует на окончательное решение данного вопроса (наши пояснения в квадратных скобках): «Нынешний научный консенсус основан на нескольких противоречивых предпосылках, что делает его уязвимым. Все связанные с данной темой вопросы могут быть разбиты на две группы: 1) почему дата [принятая для *Экфесиса*] 638/9 невозможна, и 2) почему *Экфесис* может быть эдиктом, изданным только после Кипрского собора, кото-

рый я датирую 636 г. Это лишь суммарное изложение моей диссертации¹²⁸.

[Это изложение Янковяк, впрочем, сделал после нашего вопроса относительно письма прп. Максима Фалассию (начало 640), в котором впервые в сочинениях прп. Максима упоминается, причем критически, *Экфесис*, ниже мы еще будем обсуждать особенности этого письма]. Во-первых, когда Максим узнал об *Экфесисе*? Я не понимаю это письмо так, будто оно говорит, что он узнал об *Экфесисе* в этот момент времени. Когда он говорит: „protulerunt eis dogmaticam chartam nunc ab eis expositam“, это достаточно неопределенно в терминах хронологии. Я, скорее, прочитываю этот текст как начало противостояния Максима *Экфесису*. [Что касается перечисленных выше двух групп вопросов, то] 1) Традиционная датировка *Экфесиса* — концом 638 основана на трех аргументах:

- письме Максима к Фалассию (см. выше)
- упоминании 12-ого индиктиона (638, сентябрь–639, августа) в актах Латеранского собора (см. ниже)
- письме Кира Александрийского Сергию Константинопольскому, включенном в акты Латерана, в котором он принимает *Экфесис*. На самом деле это очень странный текст. Если прочесть его внимательно, то видно, что он говорит не об издании *Экфесиса*, а лишь о копии, которая послана Ираклием экзарху Исааку. Кир явно описывает документ, который он получил как «копию *Экфесиса* всечестной веры, изданного (...) нашим благочестивейшим и Богохранимым господином и великим императором для Исаака... экзарха Италии». Это означает, что *Экфесис* датируется ранее осени 638, когда было написано письмо Кира. Теперь остается объяснить, почему патриарх третьей по значимости Халкидонской кафедры был извещен об *Экфесисе* с помощью копии императорского письма, отправленного третьему лицу. Это само по себе невозможно и, более того, вступает в противоречие с заглавием *Экфесиса*, которое гласит, что императорский эдикт был получен (то есть официально принят) всеми патриархами¹²⁹. Одно из возможных объяснений состоит в том, что *Экфесис* издан значительно раньше, чем было написано письмо Кира, и что патриарх Александрии только подтверждает свою поддержку этого документа. Другой способ объяснить события — принять сообще-

ние в хронике патриарха Никифора о немилости, в которую Кир впал в ссылке. Я склонен датировать этот перерыв в патриаршестве Кира около 636–639. В самом деле, письмо Кира выглядит как заявление о верности человека, у которого очень слабая позиция. Но какое бы объяснение мы ни выбрали, кажется ясным, что Кир пишет о документе, появившемся гораздо раньше, чем осень 638 г.

2) *Экфесис* — эдикт Ираклия, подтверждающий решения Кипрского собора. На мой взгляд, сирийская история жизни Максима представляет достоверную историю первой части полемики. В своей диссертации я нахожу аллюзии к планируемому собору во втором письме Гонория Сергию, датированном 635 г. *Terminus ante quem* этого собора — битва при Ярмук в августе 636 — думаю, что после этой даты путешествие из Иерусалима и в Иерусалим было невозможным. Таким образом, Кипрский собор был, скорее всего, созван в 636 г. Не вижу причин, чтобы отвергать описание этого собора в сирийской истории жизни Максима.

— заглавие *Экфесиса* в актах Латерана говорит, что он был принят всеми патриархами.

— полагаю, что, хотя это заглавие сохранилось только по латыни, можно считать этот текст подлинным.

— „все патриархи“, принявшие *Экфесис* (сирийская история подтверждает и уточняет, что их было четверо), это Сергей Константинопольский, патриарх Александрии (скорее всего это был Георгий, заменивший Кира, а не сам Кир), патриарх Иерусалима и папа (Антиохийская кафедра была вакантна до 639). Папой мог быть только Гонорий, поскольку Северин подписать *Экфесис* отказался. Если это был Гонорий (а это не мог быть другой папа), то дата, даваемая папой Мартином, невозможна: 12-й индиктион начался 1 сентября 638, за 44 дня до смерти Гонория, и невозможно представить, чтобы в VII в. путь от Константинополя до Рима занял меньше 70 дней. Патриархом Иерусалима был Софроний, что согласуется с сирийской историей, где сказано, что компромисс, достигнутый на Кипре, был принят всеми сторонами конфликта, включая Софрония и Максима [Относительно прп. Максима, нам кажется, Янковяк все же неточно излагает данные сирийского *Псогоса*, согласно которому прп. Максим был явно огорчен результатами Кипрского собора, и сам на нем вообще не присут-

ствовал, но прямого отношения к гипотезе Янковяка это не имеет, в любом случае, и согласно *Псогосу* прп. Максим не выступил против постановления собора сразу после него и не порвал общения со свт. Софронием].

— Я не считаю удивительным то, что Софроний и Максим вначале приняли *Экфесис* и что Максим отреагировал [негативно] на него только через несколько лет. Тот же сценарий имел место с *Псифосом*: сначала они оба с некоторыми сомнениями приняли его, а открыто противостояли ему только через год или два. Хронология, которую я предлагаю для *Экфесиса*, предполагает такой же сценарий [здесь Янковяк несколько неточен: по его версии прп. Максим выступил против *Экфесиса* через четыре года после его принятия — слишком долгий период для осознания ереси].

— Даже если предыдущая аргументация отвергается, все равно необходимо объяснить, почему никто не отреагировал на утверждение Гонория об одной воле. Гонорий был на этой стадии в общении с Софронием.

— Я уверен, что Софроний и Максим знали его письмо Сергию.

— Конечно, Максим и Софроний хотели, чтобы их первоначальное принятие *Экфесиса* было забыто. И опять же, сценарий с *Псифосом* похож: из *орис.* 9 известно, как смущен был Максим своим первоначальным принятием *Псифоса* [Здесь автор не вполне справедлив, прп. Максим нигде не признает свое письмо Пирру (*ep.* 19) и принятие *Псифоса* ошибкой, но лишь хвалебные слова в адрес будущих еретиков]. Думаю, это дает разгадку: Максим не мог осудить эдикт, подтверждающий Кипрский собор, поскольку принял его. Он мог осудить только его более позднюю копию; а чтобы сделать это, представить его как оригинальный документ. Вот почему оригинальный *Экфесис* был забыт (вместе с Кипрским собором), а более поздняя его копия, посланная в Рим и представленная апокрисиариям Северина [о которой прп. Максим упоминает в письме Фалассию в начале 640 г.], была представлена в качестве оригинальной.

Все это, конечно, подразумевает, что в ходе полемики с монофелитами имело место немало манипуляций с текстами. Не думаю, что это можно подвергнуть сомнению после работы Ридингера по Латеранскому собору, которую никто не опроверг. Я признаю,

что отождествление *Экфесиса* с эдиктом Ираклия, подписанным по результатам Кипрского собора, гипотетично, но куда менее гипотетично, по-моему, то, что традиционная датировка *Экфесиса* 638/9 не выдерживает критики».

Все эти соображения Янковяка, нам кажется, заслуживают внимания и должны быть всесторонне обсуждены, когда в окончательном варианте будут изданы работы его и Ф. Бута, во многом разделившего его реконструкцию хода событий. Пока что мы не решаемся вынести окончательного суждения касательно этой гипотезы, но хотели бы учесть ее в общем ходе изложения монофелитских споров.

Эту гипотезу разделил, в частности, Ф. Бут, ссылавшийся в переписке с нами главным образом на то, что все сочинения, в которых не упоминается о Кипрском соборе, исходят из диофелитских кругов, а значит, не могут считаться достоверным источником. По версии Бута, более поздняя православная традиция старалась «затушевать» факт подписания свт. Софронием *Экфесиса* (отсюда и более поздняя его датировка). В любом случае, эти доводы требуют дальнейшего исследования, и если свт. Софроний действительно принял *Экфесис* (притом что прп. Максим сохранил с ним общение), то положение прп. Максима в самом начале полемики против монофелитства было еще более затруднительным, чем представлялось ранее.

По мнению Бута, свт. Софроний мог принять *Экфесис*, поскольку по сравнению с *Псифосом* в нем было не так уж много добавлено. Но эту «малость» прп. Максим как раз счел (по версии Янковяка не сразу) весьма важной. Среди возражений, которые эта версия встречает у нас, известная история про посланного свт. Софронием с миссией в Рим еп. Стефана Дорского, с которого он взял слово отстаивать строгость православного учения и убедить римлян, что с ересью на Востоке нужно бороться (*Mansi* X. 896B–C) (об этом пойдет речь ниже). Если бы свт. Софроний принял *Экфесис*, то такое посольство было бы неуместным. Обычно считалось, что Стефан был послан перед смертью свт. Софрония в 638 г., Бут же полагает, что посольство имело место ранее, по его с Янковяком датировке — около 636–637 гг., а после смерти свт. Софрония, по их гипотезе, Стефан отправился в Рим еще раз. Даже если это и так, возникает вопрос, почему Стефан при жизни

и после смерти своего учителя свт. Софрония, якобы принявшего *Экфесис*, настаивал с риском для себя на необходимости борьбы с ним, причем при жизни свт. Софрония он был послан к папе Гонорию, с легатами которого Иерусалимский патриарх только что подписал на Кипре *Экфесис*. Бут отвечает на этот вопрос в том духе, что свт. Софроний принял *Экфесис* под нажимом, желая компромисса, но борьбу продолжил, особенно после арабского завоевания Палестины, осознав пагубность *Экфесиса*. Но почему, если свт. Софроний осознал ее уже в 637 г., прп. Максим начал полемику с *Экфесисом* только в 640 г.? Быть может, прп. Максим был отделен от свт. Софрония в условиях арабского нашествия, или сама эта версия не выдерживает критики? Все эти гипотезы необходимо обсудить после того, как они будут опубликованы в окончательном виде.

К счастью, вопрос о Кипрском соборе (был он или нет, и если был, то чем завершился) не является решающим для понимания *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима, написанных против монофелитов, начиная с 640 г. Есть, впрочем, несколько неоспоримых фактов, имеющих отношение к Кипру и важных для общего контекста споров вокруг моноэнергизма и монофелитства. Во-первых, то, что император Ираклий еще в повелении 623 г. относительно Павла Одноглазого запретил говорить о двух действиях во Христе, и архиеп. Аркадий Кипрский этот запрет, очевидно, соблюдал¹³⁰. Так что для напряженности в отношениях между свт. Софронием и Аркадием Кипрским (по-разному понимавшими допустимую в отношении еретиков икономию) имелись вполне реальные предпосылки, это известно и по истории с добавлением к *Трисвятому*. Во-вторых, известно и то, что в конечном счете прп. Максим будет почитать Аркадия Кипрского одним из столпов православия и называть его святым¹³¹.

Ближайшим сотрудником Аркадия был Марин (диакон, потом пресвитер), к которому прп. Максим будет направлять свои наиболее важные *Богословско-полемические сочинения* разных периодов полемики, в том числе при жизни Аркадия (ум. ок. 643 г.)¹³²; очевидно, настоящим их адресатом являлся Аркадий. Именно на Кипре по благословению архиеп. Аркадия на основе жития, написанного свв. Софронием и Иоанном Мосхом, будет составлено житие свт. Иоанна Милостивого¹³³, в котором весьма высоко

говорилось и о ближайших советниках патриарха — свв. Иоанне Мосхе и Софронии. Следующий епископ Кипра Сергей в мае 643 г. напишет папе Феодору, что Аркадий, пусть даже по икономии хранивший молчание в спорах, был на стороне православия и Рима и завещал ему следовать тем же путем¹³⁴.

Из всего этого можно сделать вывод, что, несмотря на определенную напряженность, которая могла иметь место между свт. Софронием и архиеп. Аркадием на раннем этапе моноэнергистского кризиса, в конечном счете последний рассматривался, возможно, свт. Софронием и уж точно прп. Максимом как важный стратегический союзник, способный к тому же хоть как-то повлиять на церковную политику в Константинополе. О том, что архиеп. Аркадий до самой своей смерти не переставал умолять принявших *Экфесис* отказаться от монофелитства, прп. Максим свидетельствует в *орис.* 12: PL 129, 575B, так что и переписка прп. Максима с Марином наверняка играла важную роль в доведении до Аркадия аргументов в пользу православного учения, которое он, в сущности, разделял. Это следует иметь в виду, обращаясь к соответствующим *Богословско-полемическим сочинениям*.

Если же вернуться к вопросу о начале спора о моноэнергизме, то, как бы ни решался вопрос о «Кипрском соборе», можно предположить, что к раннему периоду полемики, вероятно, еще до принятия *Псифоса*, относится *орис.* 5 прп. Максима, датируемое Шервудом ок. 633 г.¹³⁵, где, как отмечает этот исследователь, прп. Максим выказывает себя сторонником учения о двух энергиях и полемизирует с учением об одной (что было запрещено *Псифосом*, который прп. Максим принял, а значит, скорее всего, *орис.* 5 было написано до него). Прп. Максим, что примечательно, приводит аргументы философско-богословского и отчасти диалектического характера (а не разбирает цитаты из Писания и отцов), сходные по своему типу (но, разумеется, не по содержанию) с аргументами теоретика моноэнергизма Феодора Фаранского в его письме к Сергию¹³⁶. Не исключено, что *орис.* 5 имеет какое-то отношение к полемике вокруг моноэнергизма на Кипре, в которой на ранней стадии споров (и безотносительно к «собору») мог так или иначе принять участие через своего ученика Анастасия прп. Максим, как об этом говорится в *Псогосе*¹³⁷.

Вернемся к сочинениям прп. Максима, датировка которых не

вызывает сомнений, а богословское содержание представляет неоспоримый интерес.

8. «БОГОМУЖЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ» В ТРУДНОСТЯХ К ФОМЕ В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ С МОНОЭНЕРГИЗМОМ¹³⁸

Несмотря на крайне благоприятный отзыв прп. Максима на *Псифос* и письмо к нему Пирра, если Сергей и Пирр надеялись найти в авве Максиме «своего среди чужих» и с его помощью повлиять на старца Софрония и его сторонников с целью выведения унии из-под критики, то они в своих расчетах ошиблись. Хотя *Псифос* всеми был признан и, казалось бы, наступил мир, однако только что избранный патриарх Софроний Иерусалимский в своем *Соборном послании*, направленном Сергию и Гонорию, и его ученик прп. Максим в *Трудностях к Фоме*, написанных в 634 г.¹³⁹, вскоре после издания *Псифоса*, посчитали необходимым сформулировать учение о Божественном и человеческом действиях во Христе таким образом, чтобы преградить путь нарождающейся ереси. Перед прп. Максимом стояла двойная задача: с одной стороны, он, как и свт. Софроний, был уверен в ложности унии Кира, точнее, идеи, выраженной в моноэнергистской 7-й главе *Девяти глав*, с другой — в сочинениях самого прп. Максима, написанных до начала полемики об энергиях, содержались воззрения, которые можно было счесть моноэнергистскими. Таким образом, прп. Максиму необходимо было снова сформулировать некоторые аспекты учения об обожении человеческой природы и ее воли во Христе так, чтобы, сохраняя прежние воззрения, предохранить их от моноэнергистского толкования.

Говоря о произведениях антимонаэнергистской полемики патриарха Софрония и прп. Максима в 634 г., следует в первую очередь отметить, что ни свт. Софроний в *Соборном послании*, ни прп. Максим в *Трудностях к Фоме* не говорят о двух действиях во Христе. Конечно, это можно объяснить соблюдением *Псифоса*, то есть запрета употреблять выражение «две энергии» в ответ на запрет употреблять выражение «одна энергия». Тем не менее остается фактом, что свт. Софроний и прп. Максим считали, что можно быть православным и не исповедовать буквально «две

энергии» — иначе бы они не приняли *Псифос*. Однако запрет на исповедание «одной» (или «единой»¹⁴⁰) энергии Христа со стороны прп. Максима на этом этапе был абсолютным¹⁴¹.

Вместе с тем прп. Максим в *Трудностях к Фоме* не просто отрицает выражение «единая энергия», но стремится ответить на вопрос, на который это неверное с его точки зрения выражение явно или неявно отвечает — вопрос о том, как следует мыслить совершаемое Христом, коль скоро две природы в Его ипостаси соединены нераздельно и Сам Он представляет Собой Единую Ипостась. Ответ на этот вопрос прп. Максим дает в одном месте 4-й *трудности* к Фоме:

«Ибо взаимообменом (ἐπαλλαγή) этих [свойств, то есть божественного и человеческого,] Он ясно подтвердил [наличие] природ, ипостасью которых Он Сам был, и их сущностных действий (οὐσιώδεις ἐνεργείας), или — движений (κινήσεις), для которых Сам Он был неслитным (ἀσύγχυτος) единением (ἑνωσις), не воспринимающим разделения по обоим природам, ипостасью которых Он был, поскольку Он действовал... единично (μοναδικῶς), то есть единообразно (ἐνοειδῶς), посредством каждого из совершаемого Им [дел], неотделимо (ἀχωρίστως) с силою Своего Божества со-выявляя (συνεκφαίνων) и действие собственной плоти»¹⁴².

Прп. Максиму было важно указать не только на наличие у каждой из сущностей, Ипостасью которых был Сын Божий, собственных, не сливающихся в одно (это подчеркивает взятое из Халкидонского ороса ἀσύγχυτος) сущностных действий и движений, но и на то, что Христос действовал «единично», то есть «единообразно»; этим подчеркивается нераздельность двух природ во Христе в их выявлении вовне (на это указывает взятое из того же ороса ἀχωρίστως). Как именно прп. Максим понимает эту «единичность», он раскрыл в пятой *трудности* к Фоме (*amb.* 5). Прежде чем перейти к ней, отметим следующее.

Ни один из вопросов аввы Фомы, обращенный к прп. Максиму напрямую, не связан с полемикой вокруг моноэнергизма и формулой о «Богомужеском действии» из *Ареопагитик*. Даже в пятом вопросе относительно одного места из *Письма 4 к Гайю* Фома не задает вопроса ни о «Богомужеском действии», ни во-

обще о действиях во Христе. Толкуя трудное место из *Письма 4 к Гайю*: «Каким образом, спрашиваешь ты, Иисус, Который превыше всего [тварного], сущностно оказывается в одном ряду со всеми людьми? Ведь в этом случае Он называется человеком даже не потому, что Он — причина людей, но потому, что Он поистине есть именно человек по всецелой сущности»¹⁴³, — прп. Максим вполне мог бы и *не объяснять* содержащееся в этом письме выражение «новое Богомужеское действие». Строго говоря, Фома его об этом не спрашивал. Тем не менее прп. Максим это делает, то есть использует и этот вопрос Фомы, и ряд предыдущих, для того чтобы раскрыть свое понимание действий во Христе. Важно отметить, что прп. Максим уже в это время (в 634 г.) вполне сознательно и не в качестве «реакции» на вопросы, задаваемые Фомой, счел необходимым полемически заострить свое понимание соответствующего места из *Ареопагитик*, не просто давая ему свое толкование (как он это делал, даже не упоминая «Богомужеское действие», толкуя *Псифос* в *ep.* 19), но *противопоставляя* свое понимание пониманию моноэнергистскому.

Скорее всего такое активное вступление прп. Максима в полемику связано с тем, что, помимо 7-й главы *Девяти глав* унии, которая была формально отменена *Псифосом*, противной стороной распространялись ее толкования и оправдания, то есть моноэнергистские толкования «Богомужеского действия» *Ареопагитик*, и именно в этом смысле ни прп. Максим, ни свт. Софроний не могли быть «утешены» *Псифосом*, точнее, той ситуацией, которая возникла после его принятия, о чем прп. Максим напоминает иллюстрию Петру в *opus.* 12 в 643 г. (мы отмечали это выше).

Как бы то ни было, в *amb.* 5 прп. Максим видит точку опоры новой ереси в толковании Киром и его последователями в 7-й главе унионистского акта (*Девяти глав*) выражения Ареопагита «Богомужеское действие» как «одного»¹⁴⁴:

«Если же тропос единения оставляет невредимым логос различия, то стало быть сказанное святым [Ареопагитом] — перифраза, которая подходящим названием двоякого (δίττοῦ) по природе Христа указывает при том и на двоякое действие (τὴν διττὴν ἐνέργειαν) (поскольку от единения никоим обра-

зом не умаляется естеством и качеством сущностный логос соединенных), но не как некоторые, „отрицанием крайностей творя утверждение“¹⁴⁵ некоей середины. Ибо во Христе нет ничего среднего, утверждаемого „отрицанием крайностей“»¹⁴⁶.

О чем здесь идет речь, кто такие эти «некоторые», которые «отрицанием крайностей творя утверждение», и что вообще произошло в полемике свт. Софрония с Киром, — об этом мы узнаем из догматической «статьи» Пирра, оправдывающего своего собрата Кира: «Достопочтенный Софроний напал на один пункт, как извративший посредством перемены одного слова свидетельство богоносного учителя Дионисия... На бумаге, действительно, поставлено вместо слова „новое“ слово „одно“, но такое слово вставлено святейшим Киром не в виде подлога, — да не будет, честное мое слово! — но так, как будто слово „новое“ не иначе могло быть понято, как в смысле „одно“. Ибо, *говорит он, посредством отрицания крайностей сделавши одно утверждение* и его единственно высказавши, что другое... преподавал божественный учитель, как не исповедать одно действие Христа тоже единого?»¹⁴⁷

Вероятно, Пирр ссылается здесь на некий автокомментарий, который сделал Кир к 7-й главе *Девяти глав*, — тот самый, который отвергает прп. Максим. Крайности, о которых идет речь, это действия «только Божественное» и «только человеческое». В самом деле, у Ареопажита сказано о Христе (и прп. Максим ссылается на эти слова, комментируя их):

*«...не как Бог совершая Божественное, — ибо не по-Божески только, отдельно от плоти (ибо не пресущественен только), и не как человек — человеческое, ибо не просто по-человечески, отдельно от Божества (ибо не только человек), но как ставший мужем Бог некоей новой Богомужеской энергией с нами жительства»*¹⁴⁸.

То есть отрицание крайностей, о которых говорит Кир, это «не как Бог, совершая Божественное... и не как человек — человеческое». Речь идет о том, что Христос никогда не совершал Божие *только* как Бог или человеческое *только* как человек. Из этого

двойного отрицания Кир и сделал вывод об одном действии в 7-й главе *Девяти глав*: «Христос и Сын производил и богоприличное и человекоприличное одним Богомужеским действием»¹⁴⁹.

Прп. Максим признает важность этого двойного отрицания у Ареопажита, но не согласен, что из него можно сделать вывод об одном действии:

«„Богомужеским“ (Θεανδρικῆν) же [действие названо] и не как простое (ἀπλῆν), ни как нечто сложное (σύνθετον), то есть [в первом случае] либо как [действие] по природе одного гого Божества, либо же одного, существующего самого по себе, человечества, либо [, во втором случае, как] относящееся к сложной природе, средней между крайними [частями], — но как подобающее „Богу, ставшему мужем“, то есть совершенным образом вочеловечившемуся»¹⁵⁰.

Здесь, как мы видим, прп. Максим перечисляет одну за другой возможные трактовки того, что может означать «одна»: либо одна Божественная энергия, либо одна человеческая, либо нечто сложное (как у человека, например, сложное действие, поскольку природа его сложная — душевно-телесная). Но ничего подобного у Христа нет: у Него не сложная природа (вопреки тому, что считали монофизиты), а две природы, и значит, нельзя говорить об одном действии.

Отвергнув такие трактовки «одной энергии», следующие из двух отрицаний и одного утверждения Кира, прп. Максим все же признает эти отрицания, но наряду с ними делает и два утверждения, говоря, что Христос:

«как Бог был двигателем собственного человечества, а как человек — являлся тем, через что обнаруживается Его Божество, обладая, если можно так сказать, [способностью] страдать божественно, (ибо это [у Него] добровольно), потому что был Он не просто человеком, а по-человечески — чудотворить (ибо [делал это] посредством плоти), потому что являлся не голым Богом»¹⁵¹.

Здесь прп. Максим различает, по сути, два рода Богомужеского действия во Христе: 1) страдания души и тела, которые Он терпел¹⁵² как Бог по Ипостаси¹⁵³, и 2) чудотворения, которые

действием Своей Божественной природы Он совершал посредством плоти.

Что касается последних, то в них плоть Христова являлась проводником Божественного действия, его орудием. Имея в виду такого рода действия (правда, применительно к святым, но понятно, что ко Христу это относится тем более), прп. Максим писал еще в *amb.* 7, что в этом случае Бог по отношению к человеческой природе становится наподобие души в ее отношении к телу¹⁵⁴. Такое понимание обожения позволяло прп. Максиму в *Трудностях к Иоанну* говорить о единой энергии Бога и святых, поскольку обоженная человеческая природа только претерпевает, не имея в себе никаких потенций к его реализации, но будучи всецело движима к ней Богом.

Но если Бог становится в отношении плоти подобием души, как пишет прп. Максим, то в чем ошибка моноэнергистов-униатов? Чем «моноэнергизм» прп. Максима отличался от их моноэнергизма?¹⁵⁵ Прп. Максим, правда, утверждал, что в чудотворящих действиях человеческая природа (душа и тело Христа) не лишается своего природного движения. Но ведь моноэнергисты-униаты не говорили, что такого природного движения у плоти Христовой не было¹⁵⁶. Можно сказать, что учение прп. Максима о едином действии движимой Богом чудотворящей плоти Христовой не расходилось с доктриной моноэнергистов-униатов. Интерпретация прп. Максима, однако, исключает возможность вывести единство даже первого рода Богомужеского действия из единства Ипостаси Сына Божия. Поэтому если «униаты» вкладывали в свою формулу такой смысл (именно так интерпретировал их логику прп. Максим, согласно *Диспуту с Пифром*¹⁵⁷), то, несмотря на сходство с «униатским», Максимова толкование формулы Ареопагита в этом аспекте было в сущности иным.

Как бы то ни было, следует вспомнить, что помимо первого рода Богомужеского действия прп. Максим говорит и о другом роде этого действия — страдании, которое Христос претерпевал «божественно», то есть «добровольно, потому что был Он не просто человеком». О чем здесь идет речь? Что значит, что Христос претерпевал все связанное со страданиями плоти и души — голодом, жаждой, болью, вплоть до крестных мук, «божественно»? Прп.

Максим объясняет это так: «то есть добровольно». Впоследствии в диспуте с Пирром он уточнит, что имел в виду:

«Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас, но... действительно испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (ибо добровольно)»¹⁵⁸.

В том же диспуте прп. Максим приводит иллюстрирующие это утверждение слова свт. Григория Нисского об искушении Христа в пустыне:

«Пробыв сорок дней недоступным [страданию], позже взалкал: ведь Он, когда захотел, дал [человеческой] природе действовать по-своему»¹⁵⁹.

Итак, страдания, ставшие способом (тропосом) существования человеческой природы после грехопадения, у Христа имели место не как у нас (в силу природной необходимости), но добровольно, то есть как обусловленные Его Божественным соизволением. Прп. Максим высказал такое понимание уже в раннем *qu. dub.* 53 (Declerck): «Слова же *всю землю [измерил] горстию* (Ис. 40, 12) означают, что собственную Свою плоть ([ведь] она была земной) Господь сжал со всех сторон так, что не действовали даже естественные, то есть неукоризненные, страсти, [если] Он не отпускал¹⁶⁰». Христос, когда хотел этого, как Бог давал человеческой природе, сущностно Им усвоенной, действовать в соответствии с теми способами проявления, какие свойственны ей после падения, в частности испытывать голод, жажду, боль, нежелание насильственной смерти.

Этот второй род «Богомужеского действия» Христа принципиально отличается от того, которым Он совершал чудотворения. Понимали ли моноэнергисты-униаты различие между двумя родами «Богомужеского действия»? К сожалению, их сочинения, относящиеся к ранней стадии полемики, дошли до нас в отрывках, к тому же, как правило, в документах, вышедших из диоэнергистской среды, так что быть уверенным в том, как они понимали этот вопрос, нельзя. В самом деле, может показаться, что у них это различие было утеряно, поскольку своим учением об одной энергии (в которой сочетаются две) они как бы стерли различие между, с

одной стороны, единым действием двух природ, Божественной и обоженной человеческой в чудотворении, и с другой, — страданиями человеческой природы (как бы необоженной) в Божественной Ипостаси¹⁶¹. Такую интерпретацию можно дать, например, дошедшим до нас отрывкам одного из первых теоретиков моноэнергизма, осужденного на Латеранском и VI Вселенском соборах, Феодора Фаранского: «Поскольку Он [Слово] по высшим соображениям ради некоторого божественного и премудрого домостроительства допускал сон, утомление, голод, жажду, когда хотел, то мы имеем полное право приписать всемогущему и премудрому действию Слова возбуждение и прекращение этих [состояний]; отсюда мы проповедуем одно действие одного и того же Христа»¹⁶². Здесь, если понимать слово «возбуждение» в смысле толчка, который Бог якобы дает этим страданиям, «возбуждая» их, то получится, что этот толчок и сами страдания отождествляются в одном действии. Но это ли имел в виду Феодор или же просто попущение со стороны Божества человеческой природе Христа кратковременно страдать по ветхому тропосу?

У Феодора встречаются и другие моноэнергистские высказывания, которые могут создать впечатление, будто бы он считал, что всякое действие Христа было Божественным в одном и том же смысле. Например, такое: «Все, что рассказывается о Господе Христе, о Боге ли, о душе ли, о теле ли, или о том и о другом, разумю, о теле и душе вместе, делалось единолично и нераздельно, начинаясь и, так сказать, истекая из премудрости и благодати и силы Слова и проходя через посредство разумной души и тела. Поэтому все это есть и называется одним действием целого, как одного и того же Спасителя нашего»¹⁶³. Однако точно ли Феодор, а тем более поздние сторонники моноэнергизма не различали (пусть и не называя это такими именами) совершаемого Христом по тропосу чудотворения и по тропосу страдания, когда человеческие страдания Христа не производились, но лишь попускались Его Божеством? В недавно опубликованной статье Ричард Прайс высказал мнение, подкрепив его рядом цитат, правда, в основном из более позднего периода полемики, что моноэнергисты (по крайней мере некоторые из них) это различие осознавали, пусть и выражали его не так точно, как прп. Максим¹⁶⁴.

Как бы то ни было, именно у прп. Максима и, что характерно,

в полемике с моноэнергизмом со всею четкостью было сформулировано учение о двух родах «Богомужеского действия», в рамках которого утверждается, что, хотя Христос претерпевает страдания не так, как мы, а «божественно», человеческая природа в этих страданиях проявляет то состояние, в котором она пребывает после падения, то есть действуя (а точнее, страдая) «ветхим» тропосом (выражение «божественно» означает, что этот тропос не был для Христа вынужденным). Истинный, «обновленный» обожением тропос бытия человеческой природы в Нем был таков, что если Он не соизволял иного, Его плоть (и даже одежда, которую Он носил, как видно из Евангелия, Лк. 8, 43) была чудотворящей и производила одно действие вместе с Божеством¹⁶⁵.

Таким образом, в *Трудностях к Фоме*, как мы убедились, прп. Максим внес важное уточнение в свою версию «моноэнергизма» периода *Трудностей к Иоанну* — уточнение, вызванное полемикой с моноэнергизмом «униатов»: Бог не только обожил во Христе нашу природу, обновив тропос ее бытия (как утверждали они), но и, когда хотел, предоставлял ей проявлять тот ветхий тропос, который стал ей присущ после падения. Это уточнение, внесенное прп. Максимом в свое прежнее учение, и является, на наш взгляд, главным объяснением, почему он соединил *Трудности к Фоме* с *Трудностями к Иоанну*, предпослав первые вторым, хотя хронологически, как мы уже отмечали, они были написаны позднее¹⁶⁶. Он явно хотел, чтобы *Трудности к Иоанну* (по крайней мере «моноэнергистское» место в *amb. 7*) читались в контексте *Трудностей к Фоме*.

Суммируя выводы из обеих *Трудностей (к Иоанну и к Фоме)* относительно понимания прп. Максимом действий во Христе, можно сказать, что в этих произведениях он утверждает, с одной стороны, единство действий человеческой и Божественной природ, а с другой — что Спаситель в земной жизни претерпевал страдания по человечеству, лишь поскольку Сам как Бог (вместе с Отцом и Духом) этого хотел.

Потому и уподобление отношения Божественной природы к человеческой во Христе отношению души к телу в человеке не является достаточным: душа в человеке — единственный двигатель его тела и поэтому не властна предоставлять телу свободу каких-то его чисто телесных, «неодушевленных», действий (их про-

сто не существует без души), тогда как Христос предоставлял человеческой природе в Нем действовать ее ветхим, необоженным тропосом¹⁶⁷. Когда прп. Максим возражает Киру, что нет какого-то одного рода Богомужеского действия, поскольку нет Богомужеской природы (то есть такой, которая являлась бы природным единством Божества и человечества), он не отрицает, что Богомужеское действие существует, но напротив, исходит из того, что «Богомужеских действий» существует два рода (а не один), и ни один из них не сводим к другому. И хотя даже в халкидонитской редакции (то есть в выражении «*новое* Богомужеское действие») слово «действие» употребляется в единственном числе, прп. Максим отвергал стоявшую за 7-й главой *Девяти глав* Кира трактовку этого выражения Ареопажита как фактически отрицающего два рода Богомужеского действия и потому отвергал в *Трудностях к Фоме* и само выражение «единое Богомужеское действие», что не мешало ему утверждать, что Христос действовал «единично» и «единообразно», то есть всегда при взаимообщении обеих Своих природ, что описывает тропос существования этих природ в единой ипостаси.

Завершая разбор толкования «Богомужеского действия» в *Трудностях к Фоме*, кратко остановимся на различии в толковании этого выражения у прп. Максима и у свт. Софрония Иерусалимского в его *Соборном послании*. Легко заметить, что свт. Софроний, как и прп. Максим в *Трудностях к Фоме*, написанных примерно в то же время, предлагает диоэнергистское прочтение формулы Ареопажита, однако отличное от прочтения прп. Максима, говоря не о двух, а о *трех* характерных для Христа родах действий, из которых лишь последний называет «Богомужеским»: «Из [действий Христа] одни Богоприличны; другие, напротив, человекоприличны; [третьи] же занимают место между [ними], имея [в себе] Богоприличное и человекоприличное в тождестве. Мы утверждаем, что именно в этом [последнем] смысле говорится и об общем <var.: новом> Богомужеском действии, являющемся не „одним“, а разнородным и различающимся, о котором божественно плененный божественным Павлом Богоречивый Дионисий с холма Ареева сказал как об имеющем [в себе] Богоприличное и человекоприличное в тождестве и посредством [своего] изящнейшего и сложного наименования обнаруживающем в

совершенстве каждое действие каждой сущности, то есть природы»¹⁶⁸.

Хотя в таком толковании «Богомужеского действия» свт. Софронием некоторые исследователи находят параллели с учением св. папы Льва Великого¹⁶⁹, более вероятным нам кажется влияние схолий св. Иоанна Скифопольского к соответствующему месту в *Ареопагитиках*. В целом, как ни странно, хотя на св. Иоанна Скифопольского в контексте полемики вокруг моноэнергизма ссылался и свт. Софроний¹⁷⁰, и, позднее, папа Агафон¹⁷¹, однако прямых ссылок на его схолии к 4-му *Посланию к Гайю* у них или у других авторов (как диоэнергистов, так и моноэнергистов) нам обнаружить не удалось. И в *Doctrina Patrum*, и в *Деяниях Латеранского (649 г.) и Константинопольского (681 г.) соборов* приводится диоэнергистский отрывок св. Иоанна Скифопольского из его сочинения *Против Севира*¹⁷², а толкование на 4-ое *Послание к Гайю* на споры VII в. как будто влияния не оказало. Тем не менее, если обратиться к сути толкования св. Иоанном Скифопольским «нового Богомужеского действия» Ареопагита, то при внимательном сравнении окажется, что понимание этого выражения свт. Софронием в *Соборном послании* 634 г.¹⁷³ весьма близко к пониманию, выраженному св. Иоанном Скифопольским в схолиях к *Посланиям* Ареопагита (*SchEP* 536. 1)¹⁷⁴. Оба автора говорят, что Христос иногда действовал только как Бог, иногда только как человек, а иногда и как Бог, и как человек, и это сложное, сплетенное из двух, или «смешанное» (выражение св. Иоанна Скифопольского) действие они называют «Богомужеским»¹⁷⁵. Вполне вероятно, что такое совпадение понимания у свт. Софрония и св. Иоанна связано с влиянием схолий последнего на патриарха Иерусалимского, благо оба богослова могут быть отнесены к одной палестинской традиции¹⁷⁶.

Между тем прп. Максим, как мы видели, дает иное, на наш взгляд стоящее ближе к пониманию самих *Ареопагитик*, толкование «Богомужеского действия» в смысле *двух родов* «Богомужеского действия» во Христе, как мы об этом писали выше¹⁷⁷. Понимания «Богомужеского действия» в смысле *SchEP* 536. 1 св. Иоанна Скифопольского и *Соборного послания* свт. Софрония у прп. Максима, как позднее и у св. папы Мартина, не встречается¹⁷⁸. Тем не менее следует отметить, что толкование предшествующе-

го места из 4-ого послания к Гайю в предыдущей схолии св. Иоанна Скифопольского (*SchEP* 533. 3) намного ближе к той трактовке «Богомужеского действия», которую впоследствии сформулировал прп. Максим¹⁷⁹. Получается, что оба диоэнергистских толкования — свт. Софрония и прп. Максима — восходят к св. Иоанну Скифопольскому, что может служить дополнительным аргументом в пользу связи не только свт. Софрония (что очевидно), но и прп. Максима (независимо от свт. Софрония) с палестинской православной богословской традицией, хотя не исключено и то, что прп. Максим сам осмыслил это выражение в *Ареопагитиках* сходным образом с одним из вариантов толкования его первого схолиаста.

9. ПРЕДЫСТОРИЯ МОНОФЕЛИТСТВА И ПОЛЕМИКИ С НИМ

Вероятнее всего, прп. Максим вступил в полемику с монофелитством не сразу после издания *Экфесиса*, поскольку его первые сочинения против учения об одной воле во Христе были написаны около 640 г.¹⁸⁰ Подобно тому как у *Экфесиса* есть своя предыстория, есть она и у полемики с ним прп. Максима. На этих двух темах мы и остановимся, поскольку они имеют непосредственное отношение к содержанию и основным идеям *Богословско-полемических сочинений*, написанных начиная с 640 г.

Первые исповедания одной воли у Христа в халкидонитской среде в VII в. появились отнюдь не из уст папы Гонория, которого иногда несправедливо считают отцом монофелитства¹⁸¹, а намного раньше — одновременно с первыми заявлениями об одном действии, когда в переписке, связанной с делом Павла Одноглазого, а затем в контексте бесед имп. Ираклия с Киrom патр. Сергей сослался на то, что в известном послании Мины Константинопольского папе Вигилию говорится, что наряду с тем, что у Христа «одно действие», у Него «одна воля»¹⁸². Об этом Сергей и сообщил папе Гонорию в послании 634 г. В контексте того же дела Павла Одноглазого в переписке с патр. Сергием при посредничестве еп. Сергия Макарионы учение об одной воле Христа было подтверждено и обосновано Феодором Фаранским, из соответ-

ствующего письма которого, к сожалению, сохранились лишь отрывки¹⁸³.

В послании Сергия Гонорию мы встречаем хорошо известную, частично повторенную потом в *Экфесисе*¹⁸⁴, аргументацию против исповедания во Христе двух действий, связывающую это исповедание со следующим из него исповеданием двух волей, в свою очередь приводящим к противоборству (достаточно было бы и возможности таковой) двух волей во Христе, что совершенно нечестиво. Приведем этот известный аргумент:

«...равно как соблазняет многих и выражение „два действия“, как не употребляющееся ни у кого из божественных и достославных тайноводцев Церкви, следовать которому притом же значило бы принимать две противоположные одна другой воли (θελήματα), как то [волю] Бога Слова, желавшего совершить спасительное страдание, и [волю] Его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух волящих (θέλοντας) противоположное друг другу, — что нечестиво. Невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе две противоположные одна другой воли (θελήματα). Спасительное учение богоносных отцов ясно внушает, что одушевленная [наделенная] умом плоть Господа никогда не делала своего естественного движения сама по себе и по собственному стремлению (ὀρμής) вопреки мановению (νεύματι) соединенного с ней ипостасно Бога Слова, но совершала движение, когда, какое и сколько хотел (ἐβούλετο) сам Бог Слово»¹⁸⁵.

Мы не станем анализировать этот отрывок, который, вполне вероятно, воспроизводит и аргументацию из *Псифоса*¹⁸⁶, а значит, был известен свт. Софронию и прп. Максиму; он неоднократно уже обсуждался¹⁸⁷. Не входит в нашу задачу и реконструкция генезиса выраженных в нем монофелитских идей¹⁸⁸. Отметим лишь две гипотезы, представляющие интерес для анализа *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима. Франсуа-Мари Летель связал идеи этого ключевого отрывка, частично вошедшего, как он считает, в *Экфесис*, с известным топосом из *Второго слова о Сыне* свт. Григория Богослова¹⁸⁹, который действительно неоднократно обсуждался прп. Максимом в ходе полемики¹⁹⁰, поскольку на него постоянно ссылались монофелиты, так что в его релевант-

ности спору с монофелитами сомневаться не приходится. Вместе с тем, как видно из сравнения двух цитат, отрывков из свт. Григория (ни в *Псифосе*, ни в *Экфесисе* на него прямой ссылки нет) затрагивает лишь часть идей, высказываемых патр. Сергием¹⁹¹, так что в любом случае он не может быть исчерпывающим источником формирования учения монофелитов, а скорее использовался ими (как будет доказывать прп. Максим, — неправомерно) для его подтверждения.

Совершенно другую гипотезу касательно генезиса монофелитства выдвинул недавно В. М. Лурье, который в русле общей концепции о зависимости монофелитов от доминировавшего направления халкидонитского богословия VI в.¹⁹² связал его со спорами вокруг агноитов (ересь, появившаяся в монофизитской среде в VI в. и широко обсуждавшаяся в империи, в том числе халкидонитами), которые, по его мнению, оказали решающее влияние и на формирование монофелитского богословия (что не исключено, хотя требует дальнейшего исследования), и на полемику с ним прп. Максима¹⁹³. При этом, доказывая последнее, Лурье из произведений прп. Максима ссылается только на *opus.* 19 — единственное, где эксплицитно обсуждается вопрос о связи «неведения Христа» с наличием у Него человеческой воли. Мы еще будем обращаться к этому сочинению, здесь же отметим, что Лурье, справедливо привлекая внимание к этой теме, неточно трактовал это сочинение, упустив, что, наряду с темой неведения, ключевым в нем являются темы относительного и сущностного усвоения, неоднократно обсуждаемые прп. Максимом в других сочинениях, то есть весьма важные и для него, как и для всего спора, и только через призму этих тем следует обращаться к вопросу о «неведении». В результате значение «агноитского» фактора в полемике вокруг монофелитства было, нам кажется, в исследовании Лурье преувеличено в ущерб другим важным вопросам, но подробнее на этом мы остановимся ниже.

Как известно, в ответ на послание Сергия папа Гонорий написал свое послание, содержащее ставшие роковыми для репутации Гонория слова об одной воле Христа¹⁹⁴, использованные монофелитами для оправдания изданного ими впоследствии *Экфесиса*. Официальный переход к монофелитству, провозглашающему одну волю во Христе, произойдет в идеологии империи лишь через

четыре года после послания Сергия Гонорию и ответа на него¹⁹⁵. Пока же обе стороны соблюдали *Псифос*, а тематика воли Христа, точнее, Его человеческой воли в центре внимания не была. Тем не менее в тех же *Трудностях к Фоме*, направленных явно против моноэнергистской трактовки *Псифоса*, можно найти учение прп. Максима о вольных страстях Христа, которое имеет прямое отношение к будущей полемике против монофелитства.

В самом деле, в *amb.* 4: PG 91, 1041A–1045C прп. Максим разбирает трудное место из свт. Григория Богослова, которое касается не только «страдательного» аспекта тварной природы, воспринятой Сыном Божиим, как в предыдущей *amb.* 3, но и того специфически человеческого (впрочем, также и ангельского) аспекта тварного, который определяется в терминах «послушания» (или «непослушания»). Поскольку тема послушания имеет прямое отношение и к вопросу о вольных страстях Христовых, и к Гефсиманскому молению, остановимся на этой *трудности* подробнее.

Прп. Максим разбирает отрывок из *Слова 30 (Второго о Сыне)*¹⁹⁶ свт. Григория, где Богослов, отвечая арианам, объясняет, в каком смысле следует понимать слова Апостола о Христе: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил (букв. «истощил», или «опустошил» — ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 6–8), слова, которые ариане и евномииане использовали для доказательства иносущности Сына Божия Отцу, поскольку послушание свойственно только разумной твари.

Именно рассмотрение темы «послушания» в совокупности с темой «страданий» (то есть в первую очередь послушания в принятии страданий) позволяет прп. Максиму подойти в конце *amb.* 4 к тому вопросу о природных действиях, который приводит его к обсуждению «Богомужеского действия» из *Ареопагитик* сначала, без прямого упоминания, в конце *amb.* 4, а потом и, сделав это главной темой, — в *amb.* 5.

Впрочем, нас эта *трудность* будет теперь интересовать не в плане полемики с моноэнергизмом (о чем мы говорили выше), а в перспективе будущей полемики с монофелитством. Свое толкование прп. Максим начинает со слов свт. Григория, что Христос

«как Слово не был ни послушлив, ни непослушлив»¹⁹⁷. К аргументам Богослова о том, что подчинение или неподчинение Богу характеризует разумную тварь, а не Подателя заповедей, прп. Максим прибавляет аргумент, специфический для его философии, развитой, в частности, в *amb.* 1 и *amb.* 23. Разумная тварь, в отличие от Бога, характеризуется движением. Бытие же Божие «по природе — покой (σπάσις)»¹⁹⁸. Следовательно, Христос как Слово Божие и Бог «абсолютно свободен от послушания и преслушания»¹⁹⁹. Понятно, какое значение это имеет в перспективе толкования Гефсиманской молитвы, к которой тема послушания имеет прямое отношение.

Далее прп. Максим толкует слова свт. Григория, объясняющие его понимание «зрака рабия» (Флп. 2, 7), принятого Сыном Божиим. Причем, как можно предположить, авва Фома задавал вопрос по поводу значения выражения свт. Григория «принимает чуждый образ» (μορφοῦται τὸ ἀλλότριον)²⁰⁰. Прп. Максим дает два дополнительных друг другу объяснения этого выражения. Имевшаяся в виду трудность понимания этого места могла относиться, в частности, к тому, почему свт. Григорий называет «зрак рабий» «чуждым», да и вообще почему человек, созданный по образу и подобию Божию, в которого «облекся» Сын Божий, именуется «чуждым образом». Отвечая на эти и сходные вопросы, прп. Максим отмечает, что это выражение подразумевает не только человеческую природу как таковую, но и «чуждую» для безгрешного Сына Божия подверженность страданиям, данную нам в качестве наказания за грехопадение. Наказание постигло всецелую природу, следовательно, Христос, восприняв эту природу, воспринял и нашу (чуждую не только Ему, но и нам, какими мы Им были созданы) подверженность страданиям.

Следующий, продолжающий эту мысль пассаж прп. Максима построен на тонком различии «истощания» (κένωσις) и «снисхождения» (συνκατάβασις). «Истощание», как можно понять, прп. Максим связывает здесь²⁰¹ с фактом восприятия Сыном Божиим человеческой природы (ср. «истощил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2, 7)), а «снисхождение» с тем, что Логос воплощенный стал по этой природе как мы «поистине человеком подверженным страданиям»²⁰². Различие важно, поскольку страда-

ния и смерть не входят в логос нашей природы, а следовательно, необходимо отличить эти свойства, данные ей в наказание и не определяющие ее в ее сущности, от самой человеческой сущности с теми ее идиомами, которые она имела до грехопадения.

Тем не менее Христос воспринял, как вслед за свт. Григорием подчеркивает прп. Максим, «всего меня... вместе со свойственным мне», то есть «всецелую природу вместе с непредосудительными страстями»²⁰³. Далее прп. Максим объясняет смысл восприятия непредосудительных страстей. В общем виде его теория не раз освещалась исследователями²⁰⁴, отметим лишь то, что важно для понимания его мысли в данном месте *amb.* 4. В результате грехопадения Адама и в качестве наказания за него человеческая природа стала страстной и смертной. Сама по себе подверженность страданиям — непредосудительная страстность, но подверженный этой страстности человек, в силу того что его произволение не утверждено в Боге (а таким оно является у всякого необоженного человека), легко впадает в предосудительные страсти, которые навлекают на него еще большее наказание Божие (уже за личные грехи). Таким образом, весь «ветхий Адам» оказывается под «законом греха» (Рим. 7, 23), в порочном кругу непредосудительных и предосудительных страстей.

Смысл принятия Сыном Божиим нашей природы с унаследованной от ветхого Адама непредосудительной страстностью, согласно прп. Максиму, состоит в том, чтобы, 1) «спасти одержимых грехом» (то есть явить полную неподвластность «закону греха», о котором мы сказали выше), но и 2) разрушить (или отменить) тем самым наказание за грех Адама, которое Сын Божий, будучи Сам свят, вольно на Себя принял ради нашего спасения. Он упразднил в Себе это наказание, то есть страстность и смертность нашего естества, сделав нашу плоть причастной Своей Божественной силе, то есть обоженной и, в конечном счете, нетленной. Теперь «тем, кто делом старается почтить благодать», Он сообщает «божественную силу», «содейвающую [в них] непреложность души и нетление тела»²⁰⁵ в тождестве намерения (ὑπόμνης) в отношении того, что по естеству благо»²⁰⁶.

Закончив с первым объяснением слов свт. Григория о принятии Словом Божиим «чуждого образа», прп. Максим переходит ко второму, которое, как он пишет, «узнал от одного свято-

го, премудрого и в слове, и в жизни»²⁰⁷. Кого он имеет в виду, сказать трудно, факт тот, что именно в этом толковании прп. Максим приходит к той трактовке двух родов «Богомужеского действия» (не называя его этим именем), о которой мы подробно говорили в предыдущей главе, разбирая *Трудности к Фоме* в контексте полемики с моноэнергизмом. Проследим теперь, как прп. Максим подойдет к вопросу о двух родах «Богомужеского действия», давая второе объяснение принятия Сыном Божиим «чуждого образа».

Если в первом объяснении «чуждость» понималась как данная человеку в наказание за грех подверженность страданиям, которую принял Сын Божий, то во втором «чуждость» принимаемого «зрака» связывается с послушанием. Слово Божие по Божеству не просто «свободно от послушания и преслушания», как прп. Максим написал в начале *amb.* 4, Его Божественной природе «*чуждо* послушание, равно как и подчинение». Поэтому облечение в «чуждый зрак» здесь толкуется уже не просто как облечение в страстность (хотя этот аспект, конечно, не отменяется), но — более глубоко, как исполнение Сыном Божиим, воспринявшим страстную плоть, в самой сердцевине этой «страстности», послушания и подчинения «ради нас, преступивших заповедь». Адам пал через преслушание, поэтому, чтобы спасти его, как можно понять прп. Максима, необходимо было не только *не впасть в грех* противления Божией воле из-за страстности плоти и тем самым разрушить «закон греха» (таково первое объяснение), но и *исполнить послушание* или, как выразился свт. Григорий Богослов, «делом воздать честь послушанию»²⁰⁸ (которое пограл Адам) и «испытать его в страдании».

Речь не только о вольном принятии Сыном Божиим Креста, но и о всяком страдании, которое Он претерпел вольно (ἐκούσιως), «воздавая честь послушанию» и «испытывая его в страдании», хотя понятно, что в первую очередь речь о вольных страстях Христовых. Прп. Максим специально останавливается на смысле этого выражения свт. Григория. Сын Божий снисходит к нам, принимает нашу *подверженность* страданиям, но, более того, вольно принимает и сами страдания (которые как Владыка твари Он мог бы и не испытать): голод, жажду, борение перед лицом смерти, плач — все, что свойственно природе ветхого Адама (кроме греха). Этим, по словам прп. Максима, Он доказывает «деятельное

расположение» и «снисхождение» к нам, то есть, как можно понять, опираясь на другие места из его сочинений, принимает это не по природной необходимости и не в наказание за грехи, как мы, но вольно, то есть по-божески.

Смысл вольного принятия Христом страданий — победа над дьяволом и дарование нам плодов этой победы: «Ибо Тот, кто по естеству пребыл Владыкой, сделался ради меня, — по естеству раба, — рабом, чтобы соделать [меня] владыкой над тем, кто обманом тиранически стал господствовать надо мной, и для сего надлежащее рабу владычественно совершая, то есть относящееся к плоти — по-божески... страстью уничтожив тление и смертью устроив негибнущую жизнь; а приличествующее Владыке творя рабски, то есть относящееся к божеству — плотски, являя неизреченное истощание, страстную плотию обожив весь род, оземлевившийся тлением»²⁰⁹.

Сразу после этого отрывка прп. Максим и говорит об удостоверении через взаимообмен божественного и человеческого наличия во Христе двух природ с их сущностными энергиями — пассаж, который мы уже разбирали²¹⁰. В завершение *amb.* 4 прп. Максим дает свою интерпретацию словам свт. Григория о том, что Христос «испытывает» наше послушание «в страдании». Это «испытание» он понимает не только в смысле претерпевания Христом страданий ради нашего спасения, но и в смысле «опытного познания» воплотившимся Богом, «сколько должно с нас взыскивать и сколько нам извинять»²¹¹. Впрочем, эта мысль также принадлежит свт. Григорию, который видит в этом «испытании» Христом на Себе наших страданий проявление человеколюбия Божия, поскольку Христос как Судия, сам вставший на наше место, не будет, как ясно из контекста *amb.* 4, требовать от нас и осуждать нас за то, что было в силах лишь Ему²¹².

В целом, говоря о богословии прп. Максима в преддверии начала полемики с монофелитами, важно подчеркнуть то значение, которое он в это время придавал теме послушания Христова, совершенного Им по человечеству (т. к. в Своем Божестве Он превыше послушания и непослушания), но особым, отличным от нашего, Владычным образом. И хотя в *Трудностях к Фоме* еще не обсуждается учение о волях во Христе, в отличие от темы природных действий, но учение о послушании Христа и его месте в домостро-

тельстве имеет прямое отношение к будущей полемике с монофелитами, доктрина которых, как ее понял прп. Максим, фактически не оставляет места вольным страстям Христовым (Его послушанию по человечеству), делая человечество Христа лишь безвольным орудием Божества²¹³.

Вместе с тем, весьма характерно и то, что в *Трудностях к Фоме*, отведя столько места теме послушания и вольных страстей Христовых, прп. Максим не затрагивает нигде вопроса о волях во Христе, а говорит в этом контексте только о природных действиях. Как замечает Дусе, учение о человеческой природной воле Христа (в отличие от Божественной) не было до определенного момента разработано прп. Максимом, и поэтому он говорил о послушании Христа по человечеству в других терминах²¹⁴.

Факт тот, что в полемике с моноэнергизмом, которая не прекращалась и после издания *Псифоса*, ни свт. Софроний, ни прп. Максим в период от *Псифоса* до *Экфесиса* не писали, говоря об энергиях Божества и человечества Христа, ни о Его двух волях²¹⁵, ни просто о Божественной и человеческой²¹⁶ воле Христа так, как они писали о Божественной и человеческой энергии. Впоследствии же, когда учение о волях, характеризующих природы, уже будет прп. Максимом в деталях разработано, он напрямую (ссылаясь на то же место у ап. Павла — Флп. 2, 8) свяжет тему послушания, в частности проявленного в Гефсимании, с учением о двух природных волях: «став ради нас подобным нам, Спаситель сказал Богу и Отцу, как приличествует человеку (ἀνθρώποει): „Да будет не Моя воля, а Твоя“; ведь Он, будучи по природе Богом, и как человек имеет желание²¹⁷, заключающееся в исполнении Отческой воли. Вот почему, согласно обеим [природам], из которых, в которых и которыми была Его ипостась, Он признается как по природе способный и желать и осуществлять наше спасение, а именно, [как Бог] Он благоволил [чтобы совершилось это спасение] вместе с Отцом и Св. Духом, а [как человек] Он ради этого [спасения] был послушен Отцу даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2, 8), и посредством плоти Сам совершил великое таинство домостроительства по отношению к нам»²¹⁸.

Возвращаясь к периоду между *Псифосом* и *Экфесисом*, следует отметить, что у свт. Софрония и у прп. Максима в относящихся к этому времени сочинениях нам не удалось обнаружить обсужде-

ния приведенного выше аргумента патр. Сергия (вошедшего, как считает большинство исследователей, в *Псифос*)²¹⁹, против исповедания двух энергий, что они якобы вводят двух волящих противоположное. Причина отсутствия ответа на этот аргумент, вообще его обсуждения в этот период — загадка²²⁰. Не исключено, что прп. Максим и свт. Софроний не хотели вступать в прямую полемику с Сергием и нарушать установившийся в Церкви шаткий мир. В самом деле, хотя в *Соборном послании* свт. Софрония и есть прямая критика учения об одном действии Христа²²¹, но ведь и *Псифос* содержал аргумент против исповедания одного действия: «выражение „одно действие“... странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств»²²². Полемика с *Псифосом* (а ею бы являлся ответ на аргумент против двух энергий) стала бы действительно нарушением заключенного мира. Это ли было причиной молчания прп. Максима и свт. Софрония, или нечто иное²²³, — трудно сказать. Факт тот, что ответы на эти или сходные доводы, выдвинутые в полемике вокруг моноэнергизма, прп. Максим даст позднее, в 640-ые гг., когда окончательно сформулирует свое учение о двух природных волях Христа, так же характеризующих две Его природы, как и их две энергии.

10. ОСОБЕННОСТИ ЭКФЕСИСА

В отличие от *Псифоса*, который был издан патриархом и лишь позднее утвержден повелением императора, *Экфесис* (Ἐκθέσις), хотя его авторство и принадлежало Сергию, был издан, согласно традиционной версии, в самый разгар вторжения арабов-мусульман в Палестину²²⁴ и Сирию самим имп. Ираклием и лишь позднее получил церковное подтверждение сначала патр. Сергием перед его смертью (декабрь 638 г.), а потом — новым патриархом Пирром (20 декабря 638 — 29 июня 641; 9 января — 1 июня 654). Говорун приводит мнение Фидаса (Pheidas), что *Экфесис* был одобрен всеми пятью патриархами — Гонорием, папой Римский, Сергием Константинопольским, Киrom Александрийским, Македонием Антиохийским и Сергием Иерусалимским (имеется в виду Сергей, еп. Яффский, который, поставленный некогда имп. Ира-

клием, исполнял функции местоблюстителя Иерусалимского патриарха и управлял Иерусалимским патриархатом после кончины свт. Софрония в 638 г.)²²⁵.

Как уже было отмечено, Янковяк и Бут оспаривают эту версию, полагая, что *Экфесис* был подписан еще в 636 г. патр. Софронием, а Сергей Яффский отошел от дел или умер еще до того, как старец Софроний стал патриархом Иерусалимским, так что после смерти свт. Софрония следует говорить не о Сергии Яффском, а лишь о представлявших его идейную линию епископах²²⁶. В любом случае с момента своего издания *Экфесис*, вывешенный в притворе Святой Софии, стал главным идеологическим документом империи, содержащим официальное исповедание, обязательное для всех православных.

Часть *Экфесиса*, посвященная спорным вопросам энергий, почти дословно повторяла соответствующее место из послания Сергия Гонорию (вероятно, вошедшее в *Псифос*)²²⁷ и, помимо запрета на исповедание как одного, так и двух действий, содержала аргумент о том, что наличие двух действий во Христе непременно введет две воли и двух волящих, к тому же — противоположное, что означает конфликт воли (в предыдущей главе мы приводили этот отрывок, частично повторенный в *Экфесисе*). К этому аргументу был прибавлен другой, на котором следует особо остановиться, поскольку прп. Максим в *Богословско-полемических сочинениях* будет неоднократно его обсуждать:

«Ибо если даже гнусный Несторий, разделяя Божественное воплощение Господа и вводя двух сынов, не осмеливался говорить о двух волях (θέληματα), а напротив, прославлял тождество воли (ταὐτοβουλίαν) двух измышленных им лиц, то каким образом возможно для исповедующих правую веру и прославляющих Единого Сына, Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, принимать в Нем две и такие противоположные воли? Итак, последуя во всем и в этом святым отцам, мы исповедуем одну волю (θέλημα) Господа Иисуса Христа, истинного Бога, такую, что ни в один момент Его наделенная умом одушевленная плоть не совершала природного движения отдельно и по собственному побуждению (ὀρμηῆς) вопреки мановению (νεύματι) соединенного с ней ипостасно Бога

Слова, но совершала движение, когда, какое и сколько хотел (ἡβούλετο) сам Бог Слово»²²⁸.

Окончание этого пассажа почти дословно повторяет соответствующее место из послания Сергия к Гонорию, в свою очередь, вероятно, вошедшее в *Псифос*²²⁹. Если последнее верно, то текст *Псифоса* был как бы искусно «расшит»²³⁰ и в него была сделана вставка относительно Нестория, учение которого по этой части как будто ставилось в упрек диоэнергистам и диофелитам, а далее шло исповедание одной воли, толкованием которой и оказывалась та часть этого отрывка, которая уже была в *Псифосе*. Получалось так, что те, кто принял *Псифос*, должны были, по идее, принять и учение об одной воле, коль скоро оно понимается в том толковании, которое ей дает уже принятый всеми *Псифос*.

В хитроумии патр. Сергию и тем, кто ему помогал составлять этот документ (наверное, среди них был будущий патриарх Пирр), никак нельзя отказать, если иметь к тому же в виду, что фраза об одной воле была уже начертана папой Гонорием²³¹, как и принято и одобрено им было все остальное, что содержало послание Сергия. Таким образом, почти все части этого ключевого отрывка из *Экфесиса*, за исключением разве что довода относительно Нестория, казавшегося неотразимым, были уже так или иначе апробированы.

Уместно будет вспомнить, что в *Соборном послании* свт. Софрония определенно говорится о том, что «по временам Тот же самый [воплотившийся Бог] изволял (ἐβουόλητο) страдать и совершать и действовать по-человечески... а не когда природные и плотские движения желали (ἤθελον) природно двигаться к [осуществлению] действия»²³². Да и прп. Максим, конечно, не допускал, что во Христе может существовать человеческая воля, которая хотя бы потенциально могла вступить в противоречие с Божией. Возможно, оба святых потому и не вступали в полемику с соответствующим пассажем из *Псифоса*, где говорилось о том, что нечестиво исповедовать во Христе две противоборствующие воли или что Его плоть не могла двигаться вопреки воле Божества.

Тем не менее в *Экфесисе* утверждалось уже нечто большее, а именно — одна воля во Христе, что исключало не только две спо-

собные вступать в противоречие воли, но и вообще две воли²³³. В свою очередь это означало, что послушания Христа по человечеству Божией воле, о котором прп. Максим неоднократно до этого писал, быть не могло. А ведь именно это послушание, совершенное для нас во исправление греха Адама, послушание вплоть до смерти крестной (см. Флп. 2, 8), составляло для прп. Максима сердцевину икономии нашего спасения, как мы могли в этом убедиться, разбирая в предыдущей главе соответствующие места в *Трудностях к Фоме* 4. Так что вступление прп. Максима в полемику с монофелитами диктовалось не просто тем, что формула «одна воля» повторяла соответствующие еретические формулы Аполлинария, монофизитов и даже несториан, но в первую очередь, мы полагаем, тем, что исповедание одной воли во Христе, к которому принуждал *Экфесис*, исключало важнейший аспект сотериологии в учении прп. Максима.

Если теперь вернуться к аргументу, добавленному в *Экфесисе* (по сравнению с *посланием к Гонорию и Псифосом*) относительно Нестория, что даже он «не осмеливался говорить о двух волях (θελήματα), а напротив, прославлял тождество воли (ταὐτοβουλίαν) двух измышленных им лиц», то надо отметить, что об учении Нестория по этому поводу диофелиты были прекрасно осведомлены. Так, свт. Софроний писал в своем *Соборном послании*: «Мы... не говорим, как пустоголовый Несторий, что соединение [Божества и человечества во Христе] относительное (σχετικήν) или по равной чести или тождеству воли (ταὐτοβουλίαν), неся чепуху о схождении [согласии] (σύμβασιν) в порыве (ρόλῃ) и тождественности (ταὐτότητι) воли (θελημάτων)»²³⁴.

Впоследствии, как мы увидим, прп. Максим будет проводить четкое различие между таким «схождением» или «согласием» воли, которое исповедовал Несторий, и совершенным единением человеческой воли с Божественной во Христе²³⁵, настаивая на том, что в Нем такое единение в обожении (без упразднения человеческой воли) имело место не в силу морального единства Иисуса-человека с Логосом (как у Нестория), но в силу ипостасного единения человеческой природы с Божественной в ипостаси Логоса воплощенного.

С другой стороны, прп. Максим будет неоднократно использовать в *Богословско-полемических сочинениях* этот аргумент из мо-

нофелитского *Экфесиса* в полемических целях, показывая, что монофелитство по крайней мере в одном из смыслов «одной воли» равносильно несторианству (что однажды и было подтверждено на практике причащением имп. Ираклия с несторианским католиком Ишоьявом II)²³⁶. Разумеется, сами монофелиты из халкидонитов не имели в виду, когда ссылались на Нестория в *Экфесисе*, что их учение об одной воле такое же, как у Нестория, но поскольку халкидониты, в отличие от монофизитов, сохраняли учение о двух природах, было вполне логично заподозрить их в несторианском понимании «одной воли». Если же они не согласятся на это, то, как будет доказывать прп. Максим, для них останется альтернатива монофелитства монофизитского, когда одной воле соответствует одна сложная природа, или даже аполлинарианства, когда Логос как Бог всецело управляет Своею не имеющей собственной воли плотью (но у Аполлинария это соответствовало отсутствию у Христа человеческого ума, замещенного Логосом).

Таким образом, добавив в *Экфесис* аргумент о Нестории, казавшийся неотразимым, монофелиты, не сознавая того, сами задали те параметры, в которых с ними будет полемизировать прп. Максим, когда в разгар полемики будет уже прямо говорить, что монофелиты выбрали себе в «святые отцы», которым они последуют и на которых ссылаются в *Экфесисе* как на учивших об одной воле, всех перечисленных выше еретиков, причем первым в этом списке будет даже не Аполлинарий, а Несторий²³⁷.

В этой же острой фазе полемики прп. Максим будет говорить, что *Экфесис* по сути является не только монофелитским, но и моноэнергистским, хотя в нем воспроизведен формальный запрет на исповедание одной энергии, взятый из *Псифоса*. В самом деле, если в *Псифосе* запреты на исповедания одной и двух энергий уравнивали друг друга, то в *Экфесисе* это равновесие было нарушено. Ведь аргументом для запрета на две энергии было то, что они вводят две воли, противоборствующие друг с другом, то есть было установлено жесткое соотношение между энергиями и волями (но что во Христе есть две воли единенные, еще не отрицалось). Теперь же, в ситуации, когда воля провозглашалась одна, в соответствии с этим соотношением получалось, что и энергия во Христе одна, таким образом *Экфесис* как бы нарушал свой же запрет на исповедание одной энергии. Все эти аргумен-

ты прп. Максим выскажет позднее²³⁸. Обратимся пока к тому, как разворачивались события после принятия *Экфесиса* в их хронологической последовательности.

11. ПОСЛЕ ЭКФЕСИСА

Вероятно, первой известной нам реакцией прп. Максима на *Экфесис* является его сохранившееся только в латинском переводе Анастасия Библиотекаря письмо к игумену Фалассию, в котором прп. Максим рассказывает о церковно-политических событиях, происшедших в Константинополе в связи с утверждением нового папы Римского Северина (28.V.640–2.VIII.640). На самих этих событиях мы остановимся ниже, пока же отметим, что изложение сути учения *Экфесиса*, принятия которого потребовали от римских апокрисиариев как условия утверждения Северина (от чего они уклонились), выглядит довольно странно, поскольку в нем отсутствует упоминание об «одной воле». Вот соответствующий отрывок из письма:

«Ими [авторами *Экфесиса* — Г. Б.] была изложена причина естественных действий (*facendarum*), свершающихся во Христе-Боге, 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 же»²³⁹.

Такое изложение сути «догматической хартии» (то есть *Экфесиса*), которая была предложена на подписание Северину и о которой сообщает прп. Максим, 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 во-

ле, а на утверждении одного действующего в качестве причины действий, вместо признания таковыми причинами двух природ (Божественной и человеческой) — представляется неясным. Тем более это вызывает вопросы, если иметь в виду, что выражение «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 же»²⁴⁰ мало чем отличается от исповедания из реконструкции *Псифоса* по письму Сергия Киру из послания к Гонорию: «Один и тот же Сын Единородный... действует по Божеству и по человечеству... (и) всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от Одного и Того же воплощенного Бога Слова и Тому же приписывается»²⁴¹ или из *ер. 19* Пирра, одобренного прп. Максимом: «и Божественное, и человеческое исходило от Одного и Того же воплотившегося Бога-Слова»²⁴².

Нельзя исключить и то, что письмо прп. Максима дошло до нас не целиком, и в утраченной части как раз и содержалась его первая реакция на учение об «одной воле». Если все же изложение *Экфесиса* дошло в письме целиком, его следует как-то объяснить. Одна из возможных гипотез состоит в следующем. Как известно, *Псифос*, признававшийся православными, запрещал выражения «одно» или «два действия». Не исключено, что прп. Максим делает акцент в изложении новой ереси на вопросе о причине действий, так как считает, что утверждение о том, что таковой причиной является ипостась Христа — и есть главное заблуждение, а не утверждение об одной воле. Как мы покажем ниже, прп. Максим и после 640 г. (как минимум до 643 г.) находил возможным православно истолковывать встречающееся у святых отцов выражение «одно действие» и считал его вполне употребимым и даже необходимым, а вот то, что причиной действий (а затем и воля) является ипостась, — всегда категорически отвергал²⁴³. С другой стороны, выражение «одна воля» в *Экфесисе* появляется в контексте обоснования неправильности выражения «два действия», так что вполне вероятно, что поначалу акцент в восприятии *Экфесиса* действительно был не на учении о воле, а на проблематике действий и их причин.

Такое мнение, в частности, высказал М. Янковяк, который в своей диссертации предложил недавно гипотезу, радикально пе-

решающую роль в ходе событий, связанных с началом полемики с монофелитством, и, среди прочего, обратил внимание на первую реакцию прп. Максима на *Экфесис* в письме к Фалассию²⁴⁴. Согласно этой гипотезе, полемика вокруг монофелитства началась не сразу после издания *Экфесиса* (Янковяк датирует его не 638 г., как это делали прежде, а 636 г.), а позднее — в 640 г. Он считает, что начало полемики связано не с изданием *Экфесиса*, а с изданием его разъяснения и обоснования патр. Пирром, в котором тот дал толкование известного места из *Слова 30* Григория Богослова²⁴⁵ (с этим толкованием в дальнейшем будет неоднократно полемизировать прп. Максим, ниже мы обсудим эти толкования), также Пирр сослался в нем на «одну волю» из послания папы Гонория к Сергию, а может, и на унитарные выражения свт. Анастасия Антиохийского, которые прп. Максим объяснил позднее в *opusc.* 20²⁴⁶. Отсутствие немедленной отрицательной реакции свт. Софрония на *Экфесис* (Янковяк, как и Бут, считает, что тот вполне мог подписать его на Кипрском соборе, как это следует из *Псогоса*) объясняется тем, что тема «воль» во Христе свт. Софрония вообще не интересовала, а те немногие места в его сочинениях, в частности в *Соборном послании*²⁴⁷, где она затрагивается, не говорят об определенности в вопросе учения о волях во Христе и понимании значения этой темы²⁴⁸. В отношении же действий во Христе *Экфесис*, как полагают Янковяк и Бут, ничего нового по сравнению с *Псифосом* не содержит, а учение о двух волях во Христе к тому времени не было общепризнанным (не только свт. Софроний, но и прп. Максим эксплицитно его не высказывали, поэтому последний сформировал свое отношение к данному вопросу постепенно).

Не будем вдаваться в подробный анализ этой гипотезы — это дело будущих исследований. Отметим лишь несколько возникающих в связи с ней вопросов. Почему прп. Максим называет в письме к Фалассию содержание *Экфесиса* «новой ересью»²⁴⁹? Почему апокрисиарии Северина говорят византийцам: «мы заверяем вас в том, что сообщим все, что вами предложено, и покажем саму хартию [имеется в виду *Экфесис*] тому, кто будет рукоположен в папы»²⁵⁰, если этой «ереси» (самому *Экфесису*) уже четыре года? Как получилось, что прп. Максиму в переписке с Аркадием Кипрским через Марина не пришлось отвечать на самый неу-

добный вопрос — почему свт. Софроний подписал *Экфесис*, и прп. Максим оставался после этого с ним в общении, то есть фактически принимал его в течение столь длительного времени?

Как бы то ни было, в одном пункте соображения, высказанные Янковяком, представляются безусловно заслуживающими внимания. Действительно, богословская полемика прп. Максима в его первых *Богословско-полемических сочинениях*, написанных против монофелитов в 640–641 гг. (начиная уже с *opusc.* 4), нацелена, судя по всему, не прямо против *Экфесиса*, который он не упоминает, а против идей, которые были высказаны в поддержку *Экфесиса* патр. Пирром в его не дошедших до нас посланиях 640–641 гг.; впрочем, и это может иметь вполне понятное объяснение: император Ираклий был жив до начала 641 г., и вступать в полемику с императорским указом для прп. Максима было явно менее удобно, чем с его оправданием патриархом Пирром, притом что и Пирра прп. Максим не упоминает в этих сочинениях, а полемику ведет не с людьми и постановлениями, а с богословскими учениями, еще надеясь на этом этапе переубедить монофелитов, а главное, заручиться поддержкой влиятельных в Церкви лиц, того же Аркадия Кипрского, которого содержащее открытые выпады против *Экфесиса* письмо поставило бы в неудобное положение.

Есть еще один момент, имеющий большое значение для истории полемики с монофелитами, касающийся миссии Стефана, еп. Дорского. Как известно из материалов Латеранского собора 649 г., свт. Софроний послал палестинского епископа Стефана Дорского в Рим как своего представителя, напутствовав его искать опоры в борьбе с ересью, распространившейся на востоке империи, в Риме, где хранят православие²⁵¹. В 649 г. во время второй сессии Латеранского собора епископ Стефан Дорский подал собору прошение, в котором описал, как «жестокие волны» обрушивались на православную веру на Востоке, по мере того как патриархи Константинополя один за другим распространяли ереси моноэнергизма и монофелитства. Он вспоминал, как престарелый патриарх Иерусалима послал его в Рим, с тем чтобы сообщить папе об опасных, угрожающих вере догматических нововведениях, взяв с него на месте Распятия Христова клятву, чтобы он, «пройдя как можно быстрее от одного конца земли до другого, достиг апостольского престола, там где основания (κρηλίδες) благочестивых

догматов, и дал знать священнейшим людям там — не единожды и не дважды, но снова и снова — все, что было приведено в движение здесь ради *акривии* (точности — δι' ἀκριβείας) [в вопросах веры]. И чтобы он не преставал умолять и просить их до тех пор, пока с апостольской мудростью они не вынесут суд ради победоносной цели и не произнесут окончательное каноническое опровержение чуждых догматов»²⁵².

Здесь мы видим очень важное понятие *акривии*, которое свт. Софроний, точнее, передающий его мысль еп. Стефан, очевидно, противопоставлял «икономии», ставшей главным лозунгом униатов. Согласно гипотезе Янковяка²⁵³ и разделившего ее Бута, свт. Софроний отправил Стефана с миссией в Рим в 636 г. или чуть позднее, то есть при жизни Гонория. Но первая его миссия не увенчалась успехом (о последнем свидетельствуют слова Стефана на Латеранском соборе)²⁵⁴. Вторая же поездка Стефана в Рим приходится на более поздний период (возможно, на 640 или 641 гг.), когда его обращение встретило поддержку Рима.

Нет сомнений, что о духовном завещании свт. Софрония, как и о миссии Стефана Дорского, было известно и прп. Максиму, который после смерти свт. Софрония становился главным богословом того неформального братства²⁵⁵, о котором мы говорили выше. От прп. Иоанна Мосха и свт. Софрония главная ответственность за борьбу за православие теперь перешла в пределах этого сообщества, к которому, конечно, принадлежал и еп. Стефан Дорский (сам он был бесстрашным и упорным борцом, но, кажется, не крупным богословом)²⁵⁶, к прп. Максиму. В Палестине оппозиция учению свт. Софрония сформировалась, вероятно, еще при его жизни, а после его смерти монофелиты, многие из которых были обязаны рукоположением Сергию Яффскому, оказались более влиятельны, чем последователи свт. Софрония, так что Стефан Дорский, который будет послан папой Феодором в качестве апостольского викария из Рима в Палестину в 646 г., потерпит поражение в обращении Палестины к православию²⁵⁷. К этому эпизоду мы еще вернемся²⁵⁸.

Итак, по мнению большинства исследователей, новая фаза полемики прп. Максима с униатами Сергием, Пирром и их единомышленниками начинается примерно с 640 г.²⁵⁹ В этот и два следующих года прп. Максим написал несколько произведений, на-

правленных против принявшей форму антидиофелитства²⁶⁰ унионистской идеологии церковно-политических властей империи. Ниже мы скажем о том, что было характерно для этой фазы (закончившейся около 643 г.), и чем она отличалась от последующих. Пока же опишем кратко обстоятельства включения прп. Максима в полемику на ее новом этапе.

Начало антидиофелитства как вероучения, навязываемого христианам империи, положило издание императором Ираклием *Экфесиса*, подготовленного патр. Сергием и его ближайшим сотрудником Пирром²⁶¹ в продолжение их униональной политики в отношении монофизитов²⁶². В этом документе не только запрещалось, как и в *Псифосе*, говорить о двух и/или одной энергии, но и провозглашалась одна воля во Христе, а выражение «две воли» фактически объявлялось нечестивым, то есть запрещалось²⁶³.

Это означало, что было нарушено установленное *Псифосом* равновесие, в рамках которого прп. Максим мог выражать единомыслие со своим будущим оппонентом Пирром, как мы видели из письма Максима к нему (*ер.* 19). Теперь, когда был издан *Экфесис*, утверждающий одну волю во Христе и отвергающий две, мир с теми, кто стоит на этих позициях, стал невозможен.

В самом деле, с одной стороны *Экфесис*, как и *Псифос*, запрещал говорить не только о «двух», но и об «одной» энергии, чтобы не давать повода думать, будто во Христе одна природа (Сергий здесь, видимо, воспроизводил и как будто разделял аргумент свт. Софрония, что энергия — характеристика природы)²⁶⁴. С другой стороны, запрещение выражения «две воли», сопровождаемое провозглашением одной, подразумевало, что воля у Христа не природная и не результат перихорисиса двух природных волей, но *воля Ипостаси*²⁶⁵. Это и было содержательным ядром ереси монофелитства, как ее понял прп. Максим и с которой в дальнейшем он в союзе с Римом будет вести борьбу²⁶⁶.

Можно только предполагать, почему именно в 640 г. (а не сразу по издании *Экфесиса*) прп. Максим принялся так активно с ним полемизировать. Выше мы уже высказали несколько гипотез, здесь же кратко остановимся на некоторых важных церковно-политических событиях этого времени. В 640 г. получил, наконец, императорское утверждение папа Северин, чему предшествовал ряд драматических событий. После смерти папы Гонория

(12 октября 638 г.) Северин был избран в Риме почти сразу, однако власти в Константинополе в качестве условия его утверждения попытались навязать апокрисиариям²⁶⁷ папы признание *Экфесиса*. Апокрисиарии отказывались от этого, ссылаясь на то, что не имеют полномочий подписывать вероучительные документы. После долгой проволочки, дипломатических маневров со стороны апокрисиариев и насилия со стороны Константинополя²⁶⁸ папа Северин в 640 г. был утвержден, причем его представителям удалось добиться этого без подписания *Экфесиса*²⁶⁹, и в дальнейшем, в течение четырех месяцев правления папы, вопрос об *Экфесисе* перед ним больше не ставился, хотя формального разрыва между Римской и Константинопольской кафедрами, видимо, не произошло²⁷⁰.

В конце 640 г. после смерти папы Северина был избран и получил утверждение императора новый папа — Иоанн IV (24 дек. 640—12 окт. 642), который сразу по избрании, еще до смерти Ираклия, созвал собор, провозгласивший учение о двух волях и осудивший отрицающих его, в частности Сергия, Кира и Пирра²⁷¹.

Этот же папа Иоанн написал первую апологию в защиту папы Гонория, точнее, его выражения «одна воля», употребленного в *Первом послании Сергию*. Апология была направлена уже сыновьям Ираклия — Константину III и Ираклону. Основная идея защиты Гонория папой Иоанном состоит в том, что под выражением «одна воля» он имел в виду природную человеческую волю Христа, свободную от греха, т. е. то, что в этой природной человеческой воле у Христа не было борьбы (характерной для людей после грехопадения) между духом и плотью, так что она была внутренне единой²⁷². То есть папа Иоанн настаивал на том, что «одна воля» в послании Гонория прилагается не к ипостаси Христа, а к Его человеческой воле. В этом контексте, кстати сказать, было эксплицитно заявлено, что воля принадлежит природе и что говорить об одной воле уже в отношении Христа — значит смешивать природы, что противоречило бы *Томосу* св. папы Льва и провозглашало бы одну природу во Христе²⁷³. Прп. Максим, как мы увидим, обращаясь к *орисс.* 20, изберет несколько иную линию защиты папы Гонория. Янковьяк заходит так далеко, что говорит о некоторой полемике между позициями прп. Максима и папы Иоанна IV²⁷⁴. Не менее интересно его мнение, что на прп. Максима

повлияла защита *Экфесиса* патр. Пирром, точнее, ответ Пирра на послание папы Иоанна императорам, поскольку с аргументами из этого ответа он будет спорить в подавляющем большинстве своих сочинений, написанных в 640–641 гг.

«Диофелитство» Рима не следует рассматривать как нечто само собой разумеющееся. В самом деле, папа Гонорий, как известно, принял послание Сергия и *Псифос* и сам изрек формулу об одной воле (как бы ее ни понимать). Тем не менее для Рима, где *Томос* св. папы Льва оставался главным вероучительным документом в вопросе христологии, фактический запрет на две энергии, проистекавший из *Экфесиса* (по логике *Экфесиса*, учение о двух энергиях отвергалось на основе учения о недопустимости двух волей — в *Псифосе* это были воли противоположные, а теперь — любые, вслед за чем провозглашалась одна воля), был абсолютно неприемлем, так как входил в противоречие с самыми основами христологии Римской Церкви. Так что, хотя учение о двух волях до этого не было еще догматизировано в Риме, а лишь иногда выражалось его богословами (одним из них был сам св. папа Лев)²⁷⁵, теперь в противостоянии антидиофелитству и антидиоэнергизму Константинополя в Риме пришли к эксплицитному диофелитству, подкрепляющему традиционный латинский диоэнергизм.

Тем временем в Константинополе умер император Ираклий, и началась борьба за власть между его наследниками. Когда к власти на несколько месяцев пришел Константин III, папа Иоанн «обратился с приветствием к Константину и жалобой на те тревоги в церковной жизни западных областей, которые были вызваны посланиями Пирра в оправдание монофелитства. Упомянув о том, что Пирр указывал на солидарность с Сергием папы Гонория, папа представил краткий обзор истории вопроса, защищал православный образ мыслей Гонория и настоятельно просил императора сделать распоряжение, чтобы текст *Экфесиса* (*charta*) был снят со стен храма св. Софии»²⁷⁶. В Риме ждали, что хартия с *Экфесисом* будет снята, и не торопились рвать отношений с Константинополем. Этого, однако, не произошло: после смерти Константина III (25 мая 641 г.) и недолгого правления пятнадцатилетнего Ираклона с его матерью, второй женой Ираклия, Мартиной (май–сентябрь 641 г.) к власти в Константинополе пришли люди, провозгласившие императором его одиннадцатилетне-

го сына от первого брака Константа и поддерживающие *Экфесис*. Одним из их лидеров, как духовным, так и политическим (император еще не был самостоятельным), стал новый патриарх Павел (1 окт. 641–27 дек. 653), сменивший Пирра (отстраненного по чисто политическим мотивам как близкого союзника Мартины), но в конечном счете подтвердивший преемственность его идеологическому курсу²⁷⁷. Сам Пирр был отправлен в ссылку в Северную Африку (октябрь 641 г.), сохранив авторитет в монофелитской среде — и у патр. Павла, и тем более у поддерживавшего, видимо, с ним связь патриарха Александрийского Кира, который, по мнению Янковяка, умер только 21 марта 642 г.²⁷⁸

Мы остановились на этих подробностях прежде всего затем, чтобы отметить, что в Константинополе в это время еще имели силу и могли прийти к власти люди, готовые изменить идеологический курс и дистанцироваться от *Экфесиса*, да и в других частях империи, в частности в Палестине, на Кипре и в Северной Африке, развернулась серьезная полемика и церковно-политическая борьба, происходившая к тому же на фоне новых военных успехов арабов-мусульман²⁷⁹. Понятно, что активное включение в полемику прп. Максима в это время связано с описанными церковно-политическими процессами²⁸⁰. Не обо всех адресатах сочинений прп. Максима этого периода нам известно; в частности, представляет интерес, хотя точно это установить затруднительно, имел ли он в это время сторонников в столице империи²⁸¹. Зато определенно можно сказать, что прп. Максим имел таких сторонников на Кипре, куда были направлены важные сочинения этого периода — *opusc.* 7; 19 и 20, адресованные диакону, а затем пресвитеру Марину, близкому сотруднику архиеп. Аркадия²⁸², который не прекращал общения ни с церковными властями в Константинополе, ни с прп. Максимом, и был, судя по всему, своего рода посредником между двумя партиями, сам придерживаясь позиции, близкой к утверждаемой *Псифосом*²⁸³. Писал прп. Максим в этот период, возможно, и монахам, проживавшим не так далеко от столицы, в частности пресвитеру и бывшему игумену монастыря св. Георгия в Кизике (см. *opusc.* 4)²⁸⁴. Но прежде чем обратиться к этим и другим сочинениям первого периода полемики с монофелитами (о его особенностях, и почему мы отделяем его от следующего, пойдет речь дальше), необходимо хотя бы в общих чертах сказать

о главных вехах и темах этой полемики, как они могут быть реконструированы, исходя из написанных в этот период *Opusc.*

12. БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ
640–643 ГГ. — ПОРЯДОК НАПИСАНИЯ
И ГЛАВНЫЕ ТЕМЫ

Точной датировки большинства *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима нет. Занимавшиеся этой проблемой исследователи обычно дают для времени их написания большой разброс и порой сильно расходятся друг с другом²⁸⁵. Дело осложняется тем, что отсутствует критическое издание корпуса *Opusc.* Все это, в свою очередь, затрудняет восстановление хода полемики прп. Максима с монофелитами, а значит, и понимание его сочинений.

Не претендуя на окончательное разрешение этой проблемы, хотелось бы высказать некоторые соображения, которые позволили бы уточнить если не время написания тех или иных *Богословско-полемических сочинений*, то по крайней мере последовательность их появления, которая соответствует основным вехам полемики прп. Максима с монофелитами.

Общий принцип, которым мы будем пользоваться, выдвигая свою гипотезу о датировке сочинений и последовательности их написания, состоит в том, что в ходе полемики вопросы, которые разрешал прп. Максим, все более усложнялись, так что в более поздних произведениях зачастую можно найти повторение ответов (как мы увидим, они были порой несколько иными) на вопросы, разрешавшиеся в более ранних (особенно в этом отношении характерны такие объемные сочинения, как *Диспут с Пирром*), но само появление новой проблематики в *Opusc.* происходило постепенно, так что можно попытаться проследить, как это происходило. Помогут нам в этом не только сами сочинения прп. Максима, но и почерпнутые из других источников сведения о богословском и церковно-политическом контексте их написания.

Первая задача, которую в этой полемике должен был решить прп. Максим, была связана с тем, что в его собственном богословии, как и в предшествующей святоотеческой традиции, практически отсутствовало — именно в качестве догмата, поскольку эта

тема еще не проблематизировалась — учение о человеческой (наряду с Божественной) природной воле во Христе (или о воле человеческой природы). Без этого положения, ставшего основанием всей полемики прп. Максима с монофелитами, дальнейший спор был бы невозможен, так что сочинения, в которых прп. Максим его вводит, противостоя учению монофелитов об одной воле во Христе, следует, очевидно, считать в этой полемике самыми ранними. Определенно таким сочинением является *opusc.* 4: PG 91, 56–61, с меньшей вероятностью, — *opusc.* 24: PG 91, 268–269²⁸⁶, и еще с меньшей — *opusc.* 25: PG 91, 269–273²⁸⁷. Не будем здесь разбирать эти произведения²⁸⁸, отметим лишь, что уже в *opusc.* 4 прп. Максим начинает полемику с монофелитским толкованием известного топоса *Второго слова о Сыне* свт. Григория Богослова²⁸⁹, который стал для монофелитов источником, якобы подтверждающим отсутствие особой человеческой воли во Христе. Прп. Максим опровергает их, используя учение о перихорисисе и обожении нашей природы во Христе, исключаящее противоборство волей²⁹⁰, но предполагающее наличие в Нем человеческой воли. Что касается учения о человеческой природной воле, то, появившись у прп. Максима в *opusc.* 4 в 640 г. в чисто богословском контексте, оно получит всестороннюю философскую разработку вместе с другими понятиями, характеризующими волевой акт, лишь в *opusc.* 1 (ок. 645/46 гг.), однако уже в *opusc.* 16: PG 91, 184–212 (ок. 643–644 гг.) будут сформулированы некоторые существенные моменты учения о природной воле, на чем мы остановимся ниже.

Введя понятие человеческой природной воли во Христе, прп. Максим мог приступить к решению второй задачи — толкованию ключевого для всей полемики с монофелитами места Евангелий, Гефсиманского моления, которое имплицитно затрагивалось уже в послании Сергия Гонорию²⁹¹. В *Экфесисе* это же толкование, утверждающее, что во Христе не могло быть противоборствующих волей, стало аргументом в пользу отрицания у Него любых двух (а не только противоборствующих) волей и утверждения одной. В *opusc.* 6 — вероятно, первом пространном толковании Гефсиманского моления в *Богословско-полемических сочинениях* — прп. Максим соединил свое толкование известного топоса из *Второго слова о Сыне* свт. Григория (уже затронутого им в

opusc. 4) с раскрытием учения о двух волях во Христе и характере их взаимодействия во время моления в Гефсимании²⁹². В этом сочинении прп. Максим продолжает одну из важных тем *Трудностей к Иоанну* 7 и говорит о всецелой сращенности человеческой воли во Христе с Божественной в силу ипостасного единства двух природ²⁹³; эта тема развивается в контексте учения о перихорисисе в других *Opusc.*²⁹⁴ В *opusc.* 6 (его можно датировать 640–641 гг., но в любом случае — после *opusc.* 4²⁹⁵) вводятся практически все понятия, в которых прп. Максим будет говорить далее о Гефсиманском молении. Разработанное им прежде, в частности, в *Трудностях к Иоанну* 7 и *Трудностях к Фоме* 4, учение о послушании Христа по человечеству Божественной воле, единой у Него с Отцом и Духом, и соответствующее толкование Флп. 2, 8 изложено прп. Максимом в *opusc.* 6: PG 91, 68D уже на языке учения о двух волях.

Экзегеза Гефсиманского моления, более подробная, чем в *opusc.* 6, вместе с пространным толкованием ключевого для полемики топоса из свт. Григория Богослова встречается далее в *opusc.* 7: PG 91, 69–89, направленном на Кипр диакону Марину. Судя по более детальной разработке этой тематики, как справедливо замечает Ф.-М. Летель, *opusc.* 7 было написано после *opusc.* 6²⁹⁶. Поместить *opusc.* 7 в порядке написания после *opusc.* 6, мы полагаем, следует и еще по одной причине — в этом сочинении появляется новая тема, которая не обсуждалась в предыдущих *Богословско-полемических сочинениях*: прп. Максим разбирает в нем те выражения святых отцов, относящиеся к теме энергий во Христе, которые выше мы назвали «унитарными». В *opusc.* 7 в контексте полемики с антидиоэнергизмом *Экфесиса* он дает толкование «Богомужеской энергии» Ареопагита и выражения «одна энергия, родственная (συγγενῆ) и явленная посредством обоих» свт. Кирилла Александрийского^{297,298}. Можно предположить, что на оба эти выражения ссылались защитники *Экфесиса*. Если вспомнить, что некогда имп. Ираклий в особом повелении запретил архиеп. Аркадию Кипрскому употреблять выражение «две энергии» и что спор вокруг этой тематики был актуален для Кипра (как можно догадаться даже из ненадежных сведений о «Кипрском соборе»), разъяснение прп. Максима по этому поводу, направленное на Кипр, отнюдь не случайно. Подробнее мы остановимся на

этих толкованиях (прп. Максим отстаивает в них не только учение о двух природных энергиях, но и необходимость унитарных выражений как передающих их единство) в следующей главе, здесь же отметим, что задачу толкования унитарных выражений (наряду с отстаиванием двух природных волей и природных энергий) прп. Максим решает и в написанном, вероятно, в то же время, что и *opusc.* 7, или чуть раньше, *opusc.* 8²⁹⁹. Оба сочинения можно датировать 640–641 гг., но в любом случае после *opusc.* 4 и 6.

В сочинениях этого периода прп. Максим уже определенно противопоставляет исповедание двух природных волей во Христе неверному учению об «одной воле» Христа, понимаемой то ли как воля природы, то ли как воля ипостаси, — такая воля отделяла бы Его от Отца и Духа; этот аргумент появляется уже в *opusc.* 24³⁰⁰, если мы верно, вслед за Шервудом, считаем его ранним в этой серии *Opusc.*, датируя 640 г. К этому же периоду, возможно, следует причислить *opusc.* 14: PG 91, 149B–153B, содержащее определения различных понятий христологии³⁰¹, в том числе определения природной и гномической воли (θέλημα φυσικόν и θέλημα γνομικόν)³⁰², различение которых явно связано с антимонофелитской полемикой, хотя еще не эксплицировано. Это же различие применительно к антимонофелитской полемике встречается в *opusc.* 7³⁰³ и будет встречаться во многих написанных позднее сочинениях. Так что определенно сказать о месте *opusc.* 14 в корпусе *Opusc.* не представляется возможным — оно могло быть написано и ранее *opusc.* 7, и позднее³⁰⁴.

Следующая задача, которую прп. Максиму пришлось решать в полемике с антидиофелитами (напомним, что они отрицали, по сути, и «две энергии») — толкование еще не обсуждавшихся в *opusc.* 7 и 8 унитарных выражений свт. Анастасия Антиохийского, относящихся к одной и двум энергиям Христа, и православная интерпретация фразы об одной воле в первом послании патр. Сергия папы Гонория. Эти задачи прп. Максим решает в *opusc.* 20: PG 91, 228–244 — догматическом *томосе*, направленном пресвитеру Марину на Кипр, в конце которого прп. Максим высоко оценивает позицию, занятую в текущей полемике архиеп. Аркадием Кипрским. Можно предположить, что последний через Марину отозвался позитивно на посланное прежде *opusc.* 7 (адресованное Марину, который был тогда диаконом), и вместе с Марином они

задали ряд вопросов относительно аргументов, очевидно, выдвигавшихся в полемике с монофелитами (о фразе папы Гонория и об истолковании двух мест из свт. Анастасия Антиохийского, в том числе из его изъяснения все того же ключевого топоса свт. Григория Богослова, о котором шла речь в *opusc.* 4, 6 и 7). На эти вопросы прп. Максим и отвечает в *opusc.* 20.

Шервуд датирует это сочинение 640 г., хотя допускает и более позднее его написание, не позднее мая 643 г.³⁰⁵, однако он, как и Ларше³⁰⁶, не говорит об очередности написания *opusc.* 20, 7 и 8. Нам кажется, что можно с высокой степенью вероятности говорить об *opusc.* 20 как о самом позднем из трех сочинений. Такое мнение уже высказал Батреллос³⁰⁷, который привел в пользу него следующий довод: в *opusc.* 7 прп. Максим в качестве единственных унитарных выражений, встречающихся у отцов, разбирает выражение из *Ареопагитик* и свт. Кирилла (PG 91, 88B–C), а в *opusc.* 20 он уже знает о соответствующих выражениях у свт. Анастасия. К соображению Батреллоса можно добавить следующее: как видно из *Догматического томоса пресвитеру Марину*, об этих унитарных выражениях свт. Анастасия он узнал от вопрошающего его Марина, за которым стоял архиеп. Аркадий, сами же Марин и Аркадий, весьма вероятно, воспроизводят аргументы монофелитской партии, имевшие хождение в Константинополе, общение с которым они не прерывали; через них, вероятно, прп. Максим получал последние известия о новых богословских веяниях в столице, в частности, об аргументах в пользу господствовавшей идеологии (как мы увидим и по *opusc.* 19). Батреллос датирует *opusc.* 20 между 642 и 643 гг., но для нас, повторим, важна не точная датировка (возможно, это сочинение было написано и раньше, в 641 г.)³⁰⁸, а последовательность написания *Богословско-полемических сочинений*, позволяющая проследить развитие мысли прп. Максима и ход полемики вокруг монофелитства³⁰⁹.

Подробнее мы будем анализировать содержание *opusc.* 20 в следующих главах, здесь же отметим, что, помимо перечисленных, прп. Максим впервые в *Opusc.* эксплицитно затрагивает в нем тему «относительного усвоения»³¹⁰, разрабатываемую им далее в ряде сочинений, из которых самые важные — *opusc.* 19, *disp. Pyrr.* и *opusc.* 1. Судя по имеющимся сведениям из монофелитских источников и по выражениям самого прп. Максима, в

монофелитском стане после критики *Экфесиса* со стороны диофелитов возникло учение о том, что у Христа, особенно в момент Гефсиманского моления, человеческая воля как отличная от Божией проявляется, но лишь в смысле «усвоения», что моление о Чаше Он произносит как бы от нашего лица, что оно не является выражением Его собственной (имеющейся у Него в силу восприятия нашей природы) человеческой воли. Трудно сказать, когда такое мнение в Константинополе было озвучено впервые, но до *орис.* 20: PG 91, 237A–C прп. Максим его эксплицитно не обсуждает³¹¹. В свою очередь среди монофелитов эту точку зрения высказывал патр. Константинопольский Павел, о чем косвенно свидетельствуют его собственные заявления³¹², и уже прямо одна из апорий, которые выдвинул его диакон Феодор и на которые прп. Максим будет отвечать в *орис.* 19 (ок. 642–643 гг.). Об относительном усвоении нашей воли Христом говорит в *Диспуте с Пирром* и Пирр³¹³, причем, как можно понять, Пирр ссылается на бывшего на момент диспута в Константинополе патриархом Павла, а прп. Максим иронически замечает, что сам же Пирр и руководил его образованием. Как бы то ни было, можно считать, что с интронизацией Павла, то есть с 641 г. или чуть раньше, это учение уже было распространено в Константинополе и закрепилось там. В *орис.* 20, очевидно, отвечая на это новое по сравнению с *Экфесисом* 638 г. учение, прп. Максим закладывает основы своего, отличного от монофелитского, учения об относительном усвоении применительно к Гефсиманскому молению и развивает эту тему в *орис.* 19, проводя четкое различие между усвоением относительным и сущностным, или природным, на чем мы остановимся ниже. Наличие новой темы — относительного усвоения, тщательно разобрать в которой прп. Максим настоятельно советует своему адресату³¹⁴, темы, которая до этого эксплицитно не обсуждалась в *Орис.* и, вероятно, стала новой в ходе самой полемики,шний раз доказывает, что *орис.* 20 написано позднее, чем два других сочинения, в которых обсуждаются унитарные выражения.

Следующим после *орис.* 20, скорее всего, появилось *орис.* 19: PG 91, 216–228, которое прп. Максим написал в ответ на апории диакона и синодикария патр. Павла ритора Феодора Византийца; их прп. Максиму переслал все тот же кипрский пресви-

тер Марин³¹⁵ (очевидно, с ведома или по прямому указанию своего архиепископа)³¹⁶. Подробнее мы остановимся на этом весьма важном в истории полемики с монофелитством сочинении отдельно, здесь же отметим, что в нем, наряду с темой относительного усвоения, появившейся в *opusc.* 20, появляется связанная с ней (по мнению Феодора) тема «неведения Христа». Первая апория Феодора основана на тезисе о том, что человеческая воля (пример ее проявления — моление о Чаше) должна усваиваться Христу в том же смысле, что и неведение, а последнее проявлялось Христом лишь по относительному усвоению, как было выяснено Церковью во время полемики с осужденной ересью агноитов. Итак, в *opusc.* 19 помимо темы относительного усвоения, которая была поднята в *opusc.* 20, появляется новая тема — неведения Христа по человечеству. Эта тема станет весьма важной в ходе полемики, поскольку, например, в *Диспуте с Пирром* прп. Максим будет отвергать наличие у Христа $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$, ссылаясь на то, что сомнения и колебания, характерные для $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$, связаны с неведением, чего во Христе быть не могло³¹⁷. В. М. Лурье считает, что полемика с агноитами — один из важнейших факторов как возникновения монофелитской христологии, так и ответа прп. Максима на нее³¹⁸. Нам еще предстоит обсуждать вторую часть этого утверждения подробнее, пока же отметим, что вместе с новой для корпуса *Opusc.* темой неведения Христа по плоти, которую ввел диакон Феодор, прп. Максим в *opusc.* 19 в ответ на ту же апорию Феодора продолжает развивать учение об относительном усвоении, вводя, наряду с уже существовавшим в святоотеческой традиции понятием относительного усвоения, понятие усвоения сущностного, впервые различив их между собой³¹⁹. Появление нового понятия, как и ответ на новый вопрос — о связи между волей и неведением, однозначно свидетельствуют о том, что *opusc.* 19 было написано после *opusc.* 20, вероятно, в 642–643 гг.³²⁰.

В этом же сочинении прп. Максим опровергает Феодора, отрицавшего, что у отцов вообще можно встретить учение о природных волях во Христе. Это утверждение Феодора лишний раз свидетельствует о том, что понятие воли человеческой природы, которого в эксплицитном виде не было у прп. Максима в его христологии до начала полемики с монофелитами, звучало как нов-

шество. Прп. Максиму удается привести несколько примеров из святых отцов, опровергающих выпад Феодора, но эти примеры сами по себе еще не говорят, что у отцов до прп. Максима было разработано *учение* о человеческой природной воле Христа (Феодор, впрочем, и не спрашивал об учении, но лишь о выражении), так что прп. Максиму придется приложить немало усилий, чтобы его сформулировать и обосновать. Здесь же следует отметить, что в *орис.* 19 он обозначает пределы снисхождения, на которое можно было тогда пойти в полемике с монофелитами³²¹. Прп. Максим не настаивает на том, чтобы они в обязательном порядке исповедовали, что воля во Христе две (в самом деле, буквально такое исповедание у отцов практически не встречалось), то есть не настаивает, чтобы воли счислялись. Более того, не требует даже того, чтобы оппоненты исповедовали, что воли во Христе природные, коль скоро им это выражение «режет слух»³²²; единственное, чего он тогда требовал от оппонентов — это признание во Христе Божественной и человеческой воли. Очевидно, что, проявляя икономию, он еще считал в тот период, что при таком исповедании можно прийти с оппонентами к согласию, поскольку впоследствии они поймут, что воли эти, которые они таким образом признают, — природные. Подобная снисходительность прп. Максима (возможно, он проявлял ее, надеясь, что новый патриарх Константинопольский Павел, сменивший Пирра, постепенно откажется от идеологической линии последнего)³²³ похожа на ту, которую свт. Софроний Иерусалимский проявил после издания *Псифоса*, когда он согласился не говорить о двух действиях во Христе, но при этом говорил о божественном и человеческом действии. Однако на этот раз в Константинополе исповедание, устраивающее обе стороны, принять не захотели (ведь прп. Максим по сути требовал отмены *Экфесиса*, счислявшего воли и утверждавшего одну), и, начиная с 643–644 гг., полемика вошла в свою острую фазу, отличительной особенностью которой в богословии прп. Максима будет требование исповедания как двух природных волей, так и двух природных энергий во Христе (первым богословским³²⁴ сочинением этой фазы полемики станет *орис.* 16) и отрицание правильности хоть в каком-либо смысле говорить об одной энергии, чего не было в сочинениях 640–643 гг. О произведениях следующего периода мы будем говорить отдельно, а пока об-

ратимся к самым существенным моментам первого периода полемики с монофелитами, в которых они и отличаются от произведений следующей, острой фазы полемики.

13. О ТОЛКОВАНИИ УНИТАРНЫХ ФОРМУЛ В *OPUSC.* 7, 8 И 20³²⁵

Как было отмечено выше, на первой стадии полемики с *Экфесисом*, в котором «одна воля» являлась косвенным обоснованием неправильности исповедания двух энергий, прп. Максиму пришлось не только доказывать существование человеческой природной воли у Христа наряду с Божественной, но и объяснять, в каком смысле следует понимать унитарные выражения отцов, в первую очередь те, в которых встречается или подразумевается «одна энергия». Возвращаясь к «Богомужескому действию» Ареопагита (которое он толковал в *amb.* 5³²⁶, а теперь в *opusc.* 7³²⁷ и *opusc.* 8³²⁸), прп. Максим отмечает, что это выражение указывает на единство двух действий во Христе: «[Христос] сплел вместе Свою Божественную и мужескую природную энергию, ибо ни одна из них не существует [в Нем] отдельно от другой, но обе, будучи сращенными, познаются одна в другой и одна посредством другой, по причине нерасторжимого единства»³²⁹. Из этого отрывка видно, что прп. Максим в этот период ставит целью утверждение наличия во Христе не только двух энергий, но и их единства. Еще яснее это видно из его обсуждения в *opusc.* 7, и особенно *opusc.* 8, выражения свт. Кирилла Александрийского «единая родственная энергия».

В *opusc.* 8 мысль разворачивается следующим образом. Первая часть (PG 91, 97D–100A) содержит ожидаемое в контексте полемики с монофелитами отрицание того, что во Христе воля/энергия одна. Обосновывается это тем, что такая воля/энергия могла бы быть либо только человеческой, либо только Божественной, либо ипостасной. В любом из трех случаев с богословской точки зрения получается абсурд; поэтому обязательно «исповедовать у Одного и Того же [Христа] две природные воли и [две] сущностные энергии» (*opusc.* 8: PG 91, 97C). Казалось бы, мы встречаем здесь стандартные аргументы, которые потом не раз высказыва-

лись, в том числе и самим прп. Максимом, в полемике с монофелитством/моноэнергизмом.

Однако тут же, буквально в следующем предложении (100В–С), прп. Максим пишет, что «мы ни в коем случае не отрицаем [выражения] святых отцов о них (я имею в виду энергии), указывающие на единичность (μοναδικάς)» — речь идет об унитарных выражениях свт. Кирилла Александрийского и Ареопажита, поскольку они выражают единство в смысле единения (ἕνωσις) и всецелой сращенности (συμφυῖα) природных энергий друг с другом.

Наконец, сочетая первое утверждение со вторым и толкуя выражение свт. Кирилла «μία συγγενὴς ἐνέργεια (единая родственная энергия)»³³⁰, прп. Максим пишет: «Кто... не приветствует в равной степени и те и другие [то есть выражения «одна» и «две энергии»], и не согласует должным образом одни из них с единением (ἕνωσει), а другие с природным различием (διαφορᾷ) — тот, как и подобает, неизбежно впадает в [ересь] — или разделения, или смешения — а вернее, собственно говоря, сам ввергает себя в нее и отторгается от истинного общения и исповедания святых отцов»³³¹.

В чуть более позднем *opusc.* 20, толкуя выражение «одна энергия» св. патриарха Анастасия Антиохийского и других отцов, прп. Максим пишет: «Этот — и иной, какой ни есть, признанный, то есть божественный — отец мыслит... что у Христа и одна энергия, и две; первое — обращая внимание на соединение соответствующих природе энергий (как, конечно, и природ), а второе — на их сущностное различие»^{332, 333}.

При этом прп. Максим объясняет единство действий во Христе их перихорисисом, то есть взаимопроникновением энергий Божества и человечества, отвергая возможность понимать «одну энергию» как какую-то одну из природных или как энергию некой общей «Богочеловеческой природы». Так, толкуя «одну энергию» у св. патриарха Анастасия, прп. Максим поясняет: «Этот учитель сказал об одной энергии, чтобы ничто Божественное или человеческое не исполнялось раздельно, но производилось одним и тем же [деятелем] вместе сращенно (συμφυῖς) и единенно (ἡνωμένως), соответственно уникальному взаимопроникновению (περιχώρησιν) — хотя, конечно, он не сказал тем самым, что у Него одна сущностная энергия в смысле природной особенности

(ιδιότηα); точно так же, как и того, что в силу самой единичности одного лица (πρὸς ὅλου), у Него одна сущность и природа, не причастная ни одной из тех, из которых она сложена»³³⁴. Взаимопроникновение подразумевает «сращенность» и «единенность» двух природных действий, настолько тесную, что св. патриарх Анастасий (как его понимает прп. Максим) называет ее «одной энергией»³³⁵. Это энергия не ипостаси и не какой-то одной сущности (природы), она образована уникальным взаимопроникновением двух природ и их энергий в одной ипостаси³³⁶, и ею же производится единый результат (ἀποτέλεσμα), дело (ἔργον), деяние (πρᾶξις), на эти энергии указывающий и их обнаруживающий³³⁷.

Обратимся теперь к толкованию прп. Максимом выражения «одна воля» в послании папы Гонория к патр. Сергию, наличие которого стало одним из важных аргументов монофелитской партии. Вероятно, уже после папы Иоанна, выступившего в защиту папы Гонория (ему принадлежит сочинение, которое так и называется: «*Apologia pro Honorio Papa*»)³³⁸, прп. Максим в *opusc.* 20, полемизируя с анти-диофелитами, также защищал папу Гонория, стараясь лишить противников возможности сослаться на него.

Православность папы Гонория прп. Максим на протяжении своей жизни защищал не однажды. Впрочем, первая из сохранившихся апологий папы Гонория (вторая часть *opusc.* 20)³³⁹ — не апология в собственном смысле, но разъяснение, адресованное кипрскому пресвитеру Марину. Закончив толкование выражения «одна энергия» свт. Анастасия, прп. Максим переходит к Гонорию: «Что же до папы римлян Гонория, то, думаю, тем, что в послании, написанном Сергию, он употреблял выражение „одна воля“, он не отказывался, а скорее соглашался признать у Христа двоицу волю, присущих природам, то есть как подобало ее составил» (*opusc.* 20, PG 91, 237C). Далее прп. Максим приводит аргументы в пользу своего тезиса, на некоторых из которых мы остановимся чуть ниже. Здесь же отметим, что главным в его толковании мысли Гонория было подчеркнуть два момента — во-первых, что зачатие Христа по плоти не предшествовало никакой греховной и страстной воли³⁴⁰, а во-вторых, что Гонорий делал главный акцент на отсутствии во Христе греховной воли, противящейся Божией, поскольку зачатый без греха по одной воле Божией³⁴¹ Христос не мог иметь никакой воли, противной Богу.

В частности, приводя слова Гонория: «Ведь Спасителем не была воспринята, говорит он, плоть, растлившаяся от греха и противоборствующая закону Его ума», — прп. Максим пишет: «Сказавший это ведь явно здесь указывает не на то, что у Него не было человеческой природной воли, но на то именно, что как человек Он не приобрел ни какой-либо противоестественной энергии соответственно телу (посредством членов его), ни тем более — соответственно душе — противное, то есть противоречащее логосу, движение воли (в точности как мы), „поскольку Он был рожден и вне закона человеческой природы“. И далее он показывает еще яснее, что смысл сказанного им был в том, чтобы исключить у Спасителя одну лишь страстную, но не природную волю»³⁴².

Развивая эту мысль, прп. Максим пишет, объясняя не только слова Гонория об одной воле, ставшие предметом пререкания³⁴³, но и общую мысль того места из его послания, где эта фраза встречается: «Смысл сказанного им был в том, чтобы исключить у Спасителя одну лишь страстную, но не природную волю. И что на самом деле Он, с одной стороны, и в природной Своей человеческой воле сходил(ся) (συνέβαινε) с Отческой, Божественной, никакого отличия не имея, обусловленного противодействием ей, но на собственном примере уча нас добровольно подчинять свою, а с другой — представлял Отческую для нас, чтобы и мы, тщательно подражая, смогли, отложив свою, посредством всяческого усердия исполнить Божественную»³⁴⁴. Заключительные слова толкования прп. Максимом мысли папы Гонория соответствуют тому месту из послания последнего, где дается объяснение известных мест в Евангелиях (тех самых, которые толковал свт. Григорий Богослов во *Втором Слове о Сыне*)³⁴⁵: «Хотя и написано: „пришел не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца“ (ср. Ин. 6, 18) и „не как Я хочу, но как Ты хочешь, Отче“ (ср. Мф. 26, 39) и прочее тому подобное: но это говорится не о воле различной, а о домостроительстве воспринятого человечества. Это сказано ради нас, которым Учитель благочестия дал пример, чтобы мы *следовали по стопам Его* (ср. 1 Пет. 2, 21), научая учеников, чтобы не по своей воле поступал каждый из нас, но предпочитал бы во всем волю Господа»³⁴⁶. Так прп. Максим, используя выражение «сходящаяся воля», толкует слова папы Гонория в смысле того, что им самим будет названо «относи-

тельным усвоением»³⁴⁷. Христос в Гефсимании подает нам пример в схождении с волей Божией, то есть добровольного ей подчинения.

Истолковав это место в послании Гонория, прп. Максим предупреждает, что монофелиты не имеют никакого права считать этого папу своим: «Опасно держащимся противного мнения привносить в принадлежащие ему слова то, чего он в действительности не написал, и пытаться сделать письмо этого мужа прикрытием собственного мнения (как не наилучшего), перетолковывая эти вещи по-другому, вопреки тому, что он имел в виду. Ведь он защитником на суде имеет свое слово, отражающее всякий клеветнический выпад»³⁴⁸.

Иными словами, прп. Максим утверждал, что текст послания Гонория Сергию красноречиво свидетельствует в пользу толкования, какое предлагает он, а не монофелиты. Прп. Максим выдвигает и другие аргументы в пользу такого, не отрицающего человеческой воли и энергии во Христе, понимания мысли Гонория, в частности свидетельство римского пресвитера Анастасия, общавшегося в Риме с секретарем Гонория Иоанном, который участвовал в составлении послания Гонория и засвидетельствовал Анастасию именно такое понимание его самим Гонорием³⁴⁹.

Не будем обсуждать здесь, насколько корректно прп. Максим толкует Гонория³⁵⁰ и вызвана ли защита его послания исключительно необходимостью выступить единым фронтом с Римом и выбить «аргумент Гонория» из рук еретиков или же еще и уверенностью в его православности (сказать наверняка об этом нельзя)³⁵¹, куда важнее для нас то, на чем прп. Максим в тот период делал акцент в *своем* толковании. Здесь, как и в толковании унитарных выражений свт. Анастасия, Ареопагита и свт. Кирилла, прп. Максим подчеркивает всецелое схождение и единенность человеческой воли или энергии с Божественной волей или энергией. Именно в этом смысле он не только допускает, как мы видели, выражение «одна энергия», но и настаивает в *opusc.* 7 и 8 на том, что это выражение следует приветствовать и употреблять наряду со свидетельствующими о двух энергиях во Христе. В этом же контексте он оправдывал выражение «одна воля» папы Гонория.

Может возникнуть вопрос: насколько правомерно называть эту энергию «одной», не является ли подобное словоупотребле-

ние насилием над языком и здравым смыслом? Считая такую постановку вопроса чисто грамматической или «лингвофилософской», папа Гонорий в том же послании патриарху Сергию отклонил ее как неуместную в богословии: «А как нужно говорить или мыслить, должны ли происходить одно или два действия ради дел (τὰ ἔργα) Божества и человечества, это нас не касается, мы предоставляем это грамматикам», и далее: «Никто не увлечет философией и пустой лестью учеников рыбаков, следующих учению их»³⁵². Папа счел достаточным исповедать во Христе два естества и их «делá», а о числе последних предоставлял спорить философам и грамматикам. Одному из бесспорно заслуживающих имя философа, прп. Максиму, впоследствии и пришлось защищать послание Гонория.

Впрочем, философия была неотделима у прп. Максима от богословия, и, толкуя выражение папы Гонория «одна воля», он в основание положил все же соображение чисто богословское: «Выражением „единая воля“ он [Гонорий], думаю, показывает, что одна лишь Божественная воля предшествовала Его рождению по плоти, а словами: „нет несходства воли“ — что не было противной или противоборствующей, но целиком сходящаяся и единенная (τὸ συμβαῖνον δι' ὅλου καὶ ἡνωμένον)»³⁵³. Последнее уточнение о «*целиком сходящейся и единенной*» человеческой воле во Христе особенно существенно. Мы уже приводили слова прп. Максима о том, что Христос «в природной Своей человеческой воле *сходил-ся* (συνέβαινε) с Отческой, Божественной»³⁵⁴, но там речь шла о примере, который Христос подает *нам*, здесь же прп. Максим добавляет, что Его человеческая воля была «*целиком сходящаяся*» и, что особенно важно, «*единенная*».

Как же прп. Максим понимает «всецелое сходство»³⁵⁵ и «единение»? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно иметь в виду, что в *орисс.* 20 он³⁵⁶ говорит не о двух, а о трех типах соотношений между человеческой волей и Божественной. Так, он пишет о человеческой воле: «Если она формируется и движется естественно, то пребывает если не в единении (τὸ ἡνωμένον), то все же в схождении (τὸ συμβαῖνον)³⁵⁷, а не в разладе с Богом. Ведь в природе нет никакого основания как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего»³⁵⁸. Из этой фразы видно, что прп. Максим различает три способа, каким может

проявляться человеческая воля: естественный (природный), когда она в согласии с Богом, противоестественный, когда она с Ним в разладе, и сверхъестественный, когда имеет место «единение» и «всецелое схождение» человеческой воли и Божественной. Понятно, что последнему способу соответствует совершенное обожение человеческой природы, в силу которого обновляется тропос ее существования. Прп. Максим прямо об этом пишет: «Не быть в разладе не достаточно для единения (ἕνωσιν), ибо все, что ни есть естественного, то есть безупречного, не противно Богу, но и не является непременно с Ним единым. А обожненное... во всех отношениях и непременно является единым (ἡνωμένον)» (Ibid. PG 91, 236A–B).

Как же все-таки прп. Максим понимает выражение «одна воля» Гонория³⁵⁹? Если следовать тексту *opusc.* 20 буквально, то получится, что под этим выражением он понимает одну Божественную волю, которая предшествовала Воплощению. Так, он пишет: «если коротко, то выражением „единая воля“ он, думаю, показывает, что одна лишь Божественная воля предшествовала Его рождению по плоти»³⁶⁰. Именно так слова прп. Максима поняли, например, Батреллос и Янковяк³⁶¹. При этом обоим исследователям (особенно Батреллосу) такое толкование представляется натянутым и неудачным, не говоря уже о том, что папа Иоанн IV, как мы уже отмечали, толковал «одну волю» у Гонория как волю человеческую, почему Янковяк говорит даже о том, что толкование прп. Максима неявно полемически отталкивается от толкования папы Иоанна.

На самом деле толкование прп. Максима куда тоньше, чем показалось этим исследователям. Он действительно переносит в нем акцент с человеческой воли на Божию. Однако если расширить контекст его толкования слов Гонория, то выражение «одна воля» последнего, нам кажется, понимается им как Божественная воля (она предшествовала Воплощению; тут Батреллос прав), с которой всецело сходится и единится воля человеческая (а этого Батреллос и Янковяк не учли). В самом деле, как пишет прп. Максим (возьмем теперь все предложение целиком), «выражением „единая воля“ он, думаю, показывает, что одна лишь Божественная воля предшествовала Его рождению по плоти, а словами: „нет несходства воли“ — что не было противной или проти-

воборствующей, но целиком сходящаяся [с этой Божественной волей] и единенная (τὸ συμβαῖνον δι' ὅλου καὶ ἡνωμένον) [человеческая воля]»³⁶². То же, что человеческая воля Христа ни по духу, ни по плоти не могла войти в греховное противоречие с Божией, непосредственно связано с тем, что Христос был зачат без греха и человеческая природа в Нем изначально была обожена.

Что касается соотношения толкования прп. Максима с толкованием папы Иоанна, то здесь стоит обратить внимание на несколько существенных деталей. В *opusc.* 20 прп. Максим, говоря о позиции Рима, ссылается не на послание папы Иоанна, а на слова секретаря папы Гонория, которого тоже зовут Иоанн. При этом толкование Гонория в этих словах секретаря папы (приводимое прп. Максимом со слов встречавшегося с ним аввы Анастасия) в одном существенном моменте отличается от толкования папы Иоанна, известного по его *Апологии папы Гонория*. В последнем речь идет буквально о невозможности в человеческой воле Христа противоречия между волей плоти и духа (или ума)³⁶³, а у прп. Максима, как он толкует Гонория³⁶⁴ и как излагает слова секретаря папы — об отсутствии в человеческой природе и воле Христа греха. Это видно из следующих слов прп. Максима: «конечно — не отмену, то есть отвержение природной воли Спасителя, соответствующей человеческому началу в Нем, но отнятие и совершенное избавление от воли, порицаемой и соответствующей нам... [исповедали в Риме], так как хотели показать, что воспринятая Им плоть чиста от всякого греха — согласно Преданию священнейших речений и отеческих учений» (*opusc.* 20: PG 91, 245A). Прп. Максим настаивал именно на этом, допуская, однако, как мы увидим, разбирая его толкования Гефсиманского моления, что «воля плоти» во Христе могла домостроительно проявляться в Нем и по ветхому тропосу (в частности, в уклонении от смерти), тогда как дух (или ум) Его, следуя Божественной воле, устремлялся против страха смерти. Как бы то ни было, дав позиции Рима свою интерпретацию³⁶⁵, прп. Максим «вписал» его толкование в свое, не скрыв и определенного отличия: «в силу такого рода своих суждений они [римляне] оказываются в чем-то вторящими только что высказанным моим ничтожеством и как бы скрепляющими сказанное в защиту Гонория своей печатью»³⁶⁶.

Подводя итог разбору унитарных выражений, толкуемых прп.

Максимом в *орис.* 7, 8 и 20, можно сказать, что под «одной энергией», встречающейся у святых отцов, он понимает то, что энергии двух природ во Христе выявляются сращенно и единенно в силу их взаимопроникновения, а под «одной волей» папы Гонория — Божественную волю, с которой Его человеческая воля «всцело сходится и единится» в силу ее обожения. При этом такое всецелое схождение соответствует сверхъестественному (то есть необратимому, в отличие от просто согласия) единению человеческой воли и Божественной, которое, очевидно, соответствует первому из двух родов «Богомужеского действия» Христа³⁶⁷.

Следует при этом отметить, что если относительно энергий прп. Максим в этот период признает и даже считает необходимым использование выражений: «две» и «одна»³⁶⁸ (причем и то, и другое), то применительно к волям он говорит о двух волях во Христе, а под «одной волей» у папы Гонория предпочитает понимать одну волю Божию (а не сплетение двух воль)³⁶⁹, впрочем, и тут добавляя, что человеческая воля во Христе с Божией всецело сходится и единится. Таким образом, в толковании прп. Максимом унитарных выражений, относящихся к энергии и воле, в *орис.* 7, 8 и 20 имеет место некоторая асимметрия, обусловленная, очевидно, тем, что он вел полемику с *Экфесисом*: в ответ на запрет говорить «одна» или «две» энергии прп. Максим исповедует «и одна, и две», а в ответ на утверждение «одна воля» говорит «не одна, а две», но такие, что человеческая с Божественной во всецелом схождении и единении. Прп. Максим подчеркивает эту асимметрию, ссылаясь на отцов: «необходимо сознать и [следующее]: относительно природ и природных энергий мы, помимо выражений, указывающих на двойственность, находим у святых отцов и такие, которые указывают на единичность: „одна природа Бога Слова воплощенная“, „Богомужеская энергия“, „родственная и посредством обоих явленная“; относительно же природных воль, насколько мне известно, вообще невозможно найти ни одного выражения, указывающего на единичность, но только такие, которые наречиями или числительными обозначают двойственность»³⁷⁰. Далее он отвергает, ссылаясь на такое отсутствие выражения «одна воля» у отцов, саму возможность постановки вопроса о ней, что означало бы нарушение церковной традиции³⁷¹.

Тем не менее позднее прп. Максим в *opusc.* 20 приводит пример унитарного выражения, употребленного отцами в отношении воли³⁷², которое толкует в том же смысле, что и «одну волю» у Гонория³⁷³. Но главным, конечно, является признание прп. Максимом выражения Гонория православным в том толковании, которое сам же ему дает, положив в нем за основу, как мы видели, не человеческую волю, как это сделал папа Иоанн, а волю Божественную, с которой единится и совершенно сходится человеческая. Из этого отличия от толкования папы Иоанна видно, что прп. Максим не просто солидаризировался с Римом в своей защите папы Гонория, но проводил в этой защите самостоятельную линию, которая вытекала из его собственной богословской позиции. По мнению А. М. Шуфрина, высказанному в переписке с нами, в таком толковании видна верность мысли прп. Максима по отношению к его же учению, высказанному в *amb.* 7: PG 91, 1076C³⁷⁴, где применительно к обожению говорится об одной энергии Бога и святых, вернее одного только Бога, что прп. Максим должен был прилагать и к волям, тем более говоря о Христе, поскольку волю он мыслил как вид энергии.

Кроме проблемы единения природных энергий и воли, прп. Максим рассматривает в *opusc.* 20 еще одну тему, связанную с другим — по видимости, чисто человеческим — родом действия Христа. Говоря о страданиях и страстях Христа, он использует различие, соответствующее укориженным и неукориженным страстям: «Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание, а в другом бесчестие; и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы»³⁷⁵. Очевидно, что под «наказанием» здесь имеется в виду проявление человеческой природы в ветхом тропе ее существования, то есть в страстях и страданиях, которые, как мы видели, прп. Максим тоже отнес в *Трудностях к Фоме* 5 к роду «Богомужеского действия» (хотя и иному, чем чудотворения) на том основании, что Христос их претерпевал не вынужденно, а лишь когда Сам как Бог (вместе с Отцом и Духом) того хотел. Итак, делая в *opusc.* 20 главный акцент на теме единства во Христе человеческой природной энергии и воли и Божественной, прп. Максим, вместе с тем, продолжает разрабатывать тему вольно претерпеваемых Христом страданий. Возникает вопрос,

как понимает прп. Максим состояние человеческой воли в попускаемом Богом ветхом тропосе существования нашей природы, в частности, перед лицом смерти, саму угрозу которой Он по человечеству испытал не как мы испытываем угрозу смерти, а добровольно в определенный момент Своей земной жизни³⁷⁶. Здесь мы подходим к ключевому для полемики вокруг монофелитства евангельскому эпизоду — Гефсиманскому молению, толкование которого и стало для прп. Максима одним из главных доводов в пользу диофелитства, тогда как для его противников, как ни парадоксально, то же моление оказалось одним из главных аргументов в пользу их учения.

14. ТОЛКОВАНИЕ ГЕФСИМАНСКОГО МОЛЕНИЯ И ПРОБЛЕМА ОТНОСИТЕЛЬНОГО УСВОЕНИЯ

Гефсиманскому молению в интерпретации прп. Максима посвящено множество работ³⁷⁷. Вместе с тем, до сих пор, нам кажется, недостаточно внимания было уделено некоторым ключевым вопросам толкования им этого эпизода Евангелий с учетом изменения того контекста и тех задач, которые прп. Максим решал в тех или иных его толкованиях, постепенно раскрывая и уточняя свое понимание³⁷⁸. Чтобы оценить всю остроту проблематики, связанной с меняющимся контекстом и разными задачами, которые решал прп. Максим, обращаясь к Гефсиманскому молению, достаточно привести один пример. В *amb.* 7: PG 91, 1076B, еще задолго до начала полемики с монофелитами, прп. Максим, говоря о том, что в состоянии обожения самовластие совершенно уступлено Божией воле, приводит в пример знаменитые евангельские слова «не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39) и ссылается на этот эпизод, в котором, по его словам, Христос «в Себе запечатляет (или „изображает“) свойственное нам (ἐν ἑαυτῷ τυπῶν τὸ ἡμέτερον)»³⁷⁹. То есть то уступание человеческого самовластия Богу, которое является условием состояния обожения у святых (именно о нем говорится в этом месте *amb.* 7), Христос в пример нам «запечатлел» в Гефсимании.

При этом толкование выражения прп. Максима «запечатляет свойственное нам» у исследователей расходится. Так, Дусе

утверждает, что оно свидетельствует об усвоении Христом нашего, но не о том усвоении, которое в церковной традиции получит название «относительного», а о том, что в той же традиции получит название «сущностного», то есть о проявлении человеческой воли в ее отличии от Божией и подчинении ей³⁸⁰. «Относительное усвоение», говорит Дусе, касается только укоризненного (имея в виду противление). В отличие от такого понимания, А. М. Шуфрин в схолии к этому месту высказывает мнение, что прп. Максим, по всей вероятности, использует здесь выражение из *Слова 30* свт. Григория Богослова³⁸¹, которое и в дальнейшем послужило основанием теории так называемого «относительного усвоения», более известного по отрывку из *Изложения православной веры* прп. Иоанна Дамаскина³⁸². При этом Шуфрин, очевидно, исходит из того, что в толковании Гефсиманского моления (правда, не в том месте, где он говорит о запечатлении и усвоении свойственного нам) свт. Григорий действительно говорит об изображении Христом нашей непокорности и прп. Максим это хорошо знал (соответствующие места из свт. Григория мы обсудим ниже)³⁸³.

Впрочем, постановка вопроса о том, какой род «усвоения» имел в виду прп. Максим (а именно так ставит вопрос Дусе), является анахронизмом, поскольку само различие между «относительным» и «сущностным» усвоением будет проведено прп. Максимом в самом ходе полемики вокруг монофелитского *Экфесиса* много позднее написания *Трудностей к Иоанну*³⁸⁴. Как мы увидим, заслуга прп. Максима и состоит в том, что он покажет, что наряду с относительным усвоением, о котором говорили монофелиты и которое, следуя свт. Григорию Богослову, признавал прп. Максим, в Гефсимании Христом было явлено и сущностное усвоение человеческой воли, и отличит одно усвоение от другого. Но окончательно это учение он сформулирует только в *opusc. 19*, то есть почти через пятнадцать лет после написания *amb. 7*. Так что в *Трудностях к Иоанну* эта тема у него еще просто не проблематизирована, как отсутствует и развернутое толкование Гефсиманского моления. Факт тот, что в контексте полемики с монофелитами тема «усвоения», особенно применительно к толкованию Гефсиманского моления, становится одной из важнейших, почему и необходимо ее внимательно рассмотреть.

В самом деле, в разгар полемики вокруг *Экфесиса* диакон Константинопольского патриарха Павла Феодор, как видно из *opusc.* 19, утверждал, что проявление человеческой воли у Христа (вероятно, он имел в виду прежде всего эпизод в Гефсимании) следует понимать «по усвоению» (κατ'οἰκεῖωσιν)³⁸⁵, подразумевая тот тип усвоения, который прп. Максим будет называть «относительным» (монофелиты различения двух видов усвоения, похоже, не проводили и под «усвоением» имели в виду относительное)³⁸⁶. В целом же, как мы уже упоминали, после критики *Экфесиса* со стороны диофелитов монофелиты стали не вовсе отвергать у Христа человеческую волю, но признавали ее «по усвоению», относя этот момент явления Христом нашей воли в первую очередь к Гефсиманскому молению³⁸⁷.

При этом они ссылались на известные слова свт. Григория Богослова, сказанные им в контексте полемики с неоарианами, которые толковали как свидетельство, во-первых, того, что у Христа воля одна и эта воля Божия, а во-вторых, того, что если и можно говорить о двух волях во Христе, то человеческая воля, о которой идет речь в Гефсиманской молитве, не была Его собственной, но принадлежит подобному нам человеку, которого Христос по усвоению «изображает». Так что и неведение этого человека, не знающего, что Богу возможно, а что нет, и его непокорность Божией воле, которые можно вычитать из Гефсиманской молитвы, конечно, принадлежат не Самому Христу, но этому «изображаемому» Им человеку³⁸⁸.

Итак, в значении темы «усвоения» в полемике вокруг монофелитства не приходится сомневаться, тем более существенно исследовать, как формировалось учение прп. Максима, которое послужило ответом на соответствующее учение монофелитов, имевшее, как мы только что увидели, два измерения — отрицание природной человеческой воли во Христе (и соответственно двух волей) и утверждение воли «по усвоению», в частности, в Гефсимании. Оба измерения необходимо учитывать и при анализе ответа на монофелитское учение прп. Максима.

Сразу следует сказать, что понимание прп. Максимом в *amb.* 7 слов Христа «не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39) в смысле «изображения свойственного нам», т. е. усвоения (как бы его ни понимать) вовсе не означает отсутствия у Него человеческой во-

ли. Хотя прп. Максим в этот период не использовал понятия природной человеческой воли в приложении к христологии, толкуя это место, он, пусть и косвенно (поскольку говорится главным образом о святых, а о Христе лишь в этом контексте), утверждает, что в состоянии обожения самовластие не отменяется, но неколебимо устанавливается в соответствии с природой и Божией волей (что Христос и показывает в Гефсимании)³⁸⁹. Самовластие же в понимании прп. Максима, в котором он следует блаж. Диадоху Фотикийскому, эквивалентно воле³⁹⁰. В отличие от этого, Феодор, исходя из того, что укоризненные страсти, например неведение, непокорность, оставленность, святые отцы считают усвоенными Христом лишь относительно (то есть лишь «изображенными» Им нашими непокорностью, неведением и т. д.), утверждал, что по тому же принципу (или логосу), то есть в том же смысле, следует понимать и волю, которая при этом проявляется. Непосредственно о Гефсиманской молитве он не говорит, но не приходится сомневаться, что в этом контексте она подразумевается. В сжатом виде аргумент Феодора звучит так: «если, стыдясь подобной нелепости [приписывания Христу реального неведения], они говорят о неведении по усвоению, равно как и об оставлении (ἐγκατάλειψιν) [на Кресте] и непокорности (ἀνυποταξίαν) [в Гефсимании], то пусть они по тому же тропосу говорят и о воле. Ведь отцы поставили неведение в один ряд с волей, сохранив для него тот же логос (или „смысл“)»³⁹¹.

Аргументация диакона Феодора, на первый взгляд, особенно если иметь в виду, что и сам прп. Максим в *amb.* 7 фактически прилагал к Гефсиманской молитве теорию «усвоения», весьма сильная. Не случайно пресвитер Марин, очевидно, по благословению архиеп. Аркадия Кипрского, переслал апории Феодора прп. Максиму — ответ на этот сложный вопрос был насущен для всех заинтересованных сторон. Интересно, что тема относительного усвоения имплицитно присутствует у прп. Максима уже в первом его полемическом трактате против монофелитов — *opusc.* 4 (ок. 640 г.). Здесь он, вполне в духе традиционного понимания подобных трудных мест Писания, например, свт. Григорием Богословом, говорит, в каком смысле можно прилагать ко Христу «непокорность» (он еще не ссылается на Гефсиманское моление, но не приходится сомневаться, что речь о нем) — ее следует понимать как непо-

корность «в отношении того, что относится к нам»³⁹². Прп. Максим ссылается при этом на свт. Григория Богослова, близко пересказывая его известные слова: «из-за этого о Христе и говорится, что Он „непокорен“ в отношении того, что относится к нам»³⁹³, пока Он силой вочеловечения нас от этого противоборства не освободит»³⁹⁴. В сущности речь идет именно об относительном усвоении нашей непокорности, тем не менее само понятие «усвоения» прп. Максим здесь не употребляет, и в чем оно состоит и как его следует понимать, не говорит, очевидно, не рассчитывая встретить в этом пункте затруднений у своих адресатов.

Вместе с тем (и это является новым для слуха многих) он говорит о том, что у Христа была природная человеческая воля³⁹⁵ и что, в отличие от нашего, Его воление не имело никакого противоборства, то есть колебания и борьбы между двумя решениями³⁹⁶. Итак, прп. Максим настаивает на наличии природной человеческой воли во Христе, коль скоро Он истинно воспринял нашу природу; как и на том, что, в силу бессеменного зачатия и взаимопроникновения Божества и человечества в единой ипостаси Сына Божия, Христос никакого греха совершить не мог, а значит, ни о каком противоречии человеческой воли во Христе Божией воле или даже о его возможности говорить нельзя.

Следующим шагом в *opus*. 6 прп. Максим приступает непосредственно к толкованию Гефсиманского моления, причем в заглавие этого сочинения вынесены слова Христа о пронесении Чаши: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!» (Мф. 26, 39). Очевидно, они уже тогда являлись для монофелитов (а прп. Максим в этом сочинении, адресат которого неизвестен, обращается к монофелитам) главным аргументом в пользу того, что слова Гефсиманского моления, в которых выражено уклонение от Чаши, не могут свидетельствовать о наличии человеческой воли во Христе, так как Христос не мог противоречить воле Отца. Во всяком случае, свое толкование этой фразы и всего Гефсиманского моления прп. Максим начинает с тезиса (включающего вырванную из контекста цитату из свт. Григория Богослова), который он вкладывает в уста монофелита: «Если слова „Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!“... ты понимаешь как сказанные человеком, „не таким, какого разумею мы в Спасителе (Его хотение (θέλειν), как всецело обоженное, не противно Богу), но подобно-

го нам, потому что человеческая воля (θελήματος) не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией³⁹⁷, как говорит божественный Григорий...»³⁹⁸

Из этого пассажа (скорее всего воспроизводящего тезис монофелитов) можно заключить, что они, ссылаясь на моление о Чаше, отрицали, что у Христа была человеческая воля, считая, очевидно, что это моление о миновании Креста произнесено от лица «человека, подобного нам». Как замечает Ларше³⁹⁹, настоящее место *opusc. 6* может служить свидетельством понимания монофелитами Сергием и Пирром Гефсиманского моления, в котором они, не желая допустить противоречия воле во Христе и трактуя их различие как условие подобного противоречия, не признавали, что слова о пронесении Чаши исходили от человека, «какого мы разумеем в Спасителе», но считали, что они исходили от человека, «подобного нам», что трактовали в смысле относительного усвоения⁴⁰⁰.

Ларше, однако, не обращает внимания, что и сам прп. Максим некогда (*amb. 7*) фактически соотносил Гефсиманское моление с тем, что позже получило название «усвоения», а в *opusc. 4: PG 91, 60B*, как мы отметили, «непокорность» в приложении ко Христу соотнес с *нашей* непокорностью (а значит, с «относительным усвоением», еще не названным так по имени). Интересно, что в своем первом толковании Гефсиманского моления в полемике с монофелитами, то есть в *opusc. 6*, прп. Максим вообще не обсуждает тему усвоения и связанную с ней тему «непокорности», вместо этого он переносит весь акцент на доказательство из того же Гефсиманского моления и той же цитаты из свт. Григория наличия во Христе человеческой воли. Прп. Максим доказывает это, говоря о том, что моление о Чаше вызывает сжатие (συστολή)⁴⁰¹ перед лицом смерти (такое сжатие, в отличие от непокорности, не являются грехом — это не сообщается, но подразумевается), а дальнейшие слова Христа «но не как Я хочу, но воля Твоя да будет» (Мф. 26, 39; Лк. 22, 42) свидетельствуют о том, что человеческая воля во Христе пребывает во всецелом сращении (συμφυῖα) и полном схождении (σύννευσις) с Божественной волей⁴⁰². Это подтверждается и словами свт. Григория в приводимой монофелитами цитате: «Его хотение (θέλειν), как всецело обоженное, не противно Богу»⁴⁰³, из чего явно следует, что че-

ловеческую волю (всцело обоженную) во Христе свт. Григорий признавал.

Так в *opusc.* 6 прп. Максим решает задачу доказательства на основании слов Евангелий и свидетельства авторитетнейшего святого отца наличия у Христа человеческой воли, которая проявилась вначале в сжати перед угрозой смерти, а потом как всецело сходящаяся с Божией. При этом его первое толкование Гефсиманского моления обходит вопрос о «непокорности» Христа и связанную с ним тему относительного усвоения, исходя из конечного свидетельства о сращенности человеческой воли во Христе с Божией в Мф. 26, 39 и Лк. 22, 42, а по поводу предшествовавшей этому молитвы о миновании Чаши прп. Максим говорит лишь о «сжати» перед смертной угрозой.

Итак, на основании того, что он называет «сжатием», и проявленного затем полного схождения человеческой воли с Божией, прп. Максим утверждает необходимость исповедовать «у двойного по природе [Христа] две воли (θελήσεις) и энергии, сущие по природе, и что ни в том, ни в другом отношении⁴⁰⁴ у Него нет никакого противоборства, но в то же время есть природное различие во всех [вещах], из каковых, в каковых и каковыми Он был по природе»⁴⁰⁵. Далее⁴⁰⁶ прп. Максим убедительно отвергает возможность трактовать евангельские слова «не Моя воля, но воля Твоя да будет» как сказанные Христом по Его Божеству (такое толкование встречалось у некоторых отцов, хотя другими и оспаривалось)⁴⁰⁷ и прилагает к Гефсиманскому молению известные слова ап. Павла о послушании (Флп. 2, 8), которое подразумевает наличие во Христе и человеческой воли.

Следующим сочинением, где толкуется Гефсиманское моление, был догматический томос, направленный на Кипр диакону Марину, — *opusc.* 7. В его первой части прп. Максим приводит теоретические доводы в пользу наличия у Христа человеческой энергии и воли, возражая против тезиса *Экфесиса*, что наличие двух энергий означало бы наличие двух противоречащих друг другу волей. Прп. Максим настаивает на том, что природа, поскольку она создана Богом, не может сама по себе обладать противящейся Богу волей. Даже «намерение (ὑπόμνη) и все, что относится к намерению» (речь, видимо, обо всех этапах волевого акта), «когда оно сходится с логосом природы», не вступает в противоречие с Бо-

жией волей⁴⁰⁸. Только намерение и гномический выбор, противный логосу природы, отделяет нас от Бога и друг от друга⁴⁰⁹.

После этой теоретической преамбулы прп. Максим переходит к толкованию Евангелия, где моление о миновании Чаши понимается как свидетельство наличия у Христа человеческой природы и ее воли, что подтверждается «посредством явленного Им ради нас домостроительного уклонения (παραιτήσεως) от смерти, из-за которого [Иисус] сказал: „Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!“ (Мф. 26, 39), — дабы показать немощь Своей плоти, а также то, что видящим [Его] Он представлялся плотью не как ложное видение, обманывающее чувства, но и поистине был человеком — об этом и свидетельствует природная воля, которой обусловлено [проявленное] по домостроительству уклонение»⁴¹⁰.

Как видим, в этом толковании, как и в *opusc.* 6, речь идет не о противлении и не о связанном с ним относительном усвоении. Главная цель прп. Максима — доказать наличие у Христа человеческой природной воли, домостроительно явленной Христом в Гефсимании. Как и в *opusc.* 6, прп. Максим различает в *opusc.* 7 два момента в Гефсиманском молении — в первом (здесь это именуется уклонением от Чаши, там называлось «сжатием» перед угрозой смерти)⁴¹¹ домостроительно является и подтверждается наша природа и ее воля (в их отличии от Божественной и во свидетельство немощи плоти), во втором — то, что человеческая природа во Христе и ее воля — обожены, и в качестве таковой эта воля всецело согласна с Божественной. При этом в *opusc.* 7 прп. Максим делает еще одно уточнение, описывая переход от проявления человеческой воли во Христе в ветхом тропосе к явлению ее же в состоянии всецелого единения. Он говорит, что «окончательное решение (ἐλίκρισις τελεῖως)⁴¹² Он принял, исходя только из Отеческой воли; согласно этому [решению] Он, как человек, и сказал: „Но не Моя, а Твоя воля да будет“»⁴¹³. Вместе с тем при наличии понятия об «окончательном решении» прп. Максим не дает оснований считать, что у Христа было колебание в выборе между двумя решениями (послушания и непослушания воле Отчей) или хотя бы возможность такого колебания, то есть противления воле Божией (в *opusc.* 4: PG 91, 60, как мы видели, возможность такого противления он отвергал)⁴¹⁴.

Статус слов об уклонении от Чаши, помимо того, что это домо-

строительное проявление нашей немощи для подтверждения наличия у Христа человеческой природы и ее воли, остается не до конца ясен. Следует ли это уклонение понимать как противление? Монофелиты в принципе не отрицали, что у Христа могла по попущению проявляться немощь плоти, в частности, в уклонении от Чаши; отрицали они, как правило, возможность называть это проявлением воли. Они считали, очевидно, что, если назвать подобное уклонение волей, оно станет сознательным противлением, чего во Христе не могло быть. Именно на этом основании они говорили, что в таком случае нельзя считать, что здесь проявлялась воля человека, «которого мы разумеем во Христе», ибо Христос свят и противления проявить не мог. Отсюда делался вывод, что это проявление воли «человека, подобного нам» (оба выражения из *Слова 30* свт. Григория Богослова), то есть его следует мыслить «по усвоению» (а значит, как напечатленное Христом *наше* противление). Прп. Максим непосредственно с точкой зрения монофелитов в спор не вступает, но всячески доказывает наличие человеческой воли во Христе, проявляемой домостроительно в Гефсимании сначала по ветхому тропосу, а потом по обновленному. Впрочем, как и монофелиты и как он сам в *amb.* 7, прп. Максим говорит об учительной роли Гефсиманского моления, замечая, что в словах «не Моя, а Твоя воля да будет» Христос «подает нам образец и пример, чтобы мы отрекались от нашей воли ради совершенного исполнения [воли] Божественной, пусть даже мы видим, что из-за этого нам грозит смерть»⁴¹⁵. Но в отличие от монофелитов прп. Максим считал, что Гефсиманская молитва не только учит послушанию Богу даже до смерти, но и свидетельствует о реальности во Христе человеческой природы и ее воли.

Единственное, чего мы еще узнаем о соотношении двух проявлений человеческой воли в Гефсимании — в ветхом тропосе и в обновленном — это то, что, согласно прп. Максиму, Христос сначала, домостроительно проявив природную волю, уклонился от смерти, а «затем устремился против нее [смерти] посредством совершенного схождения с волей Отеческой»⁴¹⁶. Иными словами, прп. Максим дает понять, что «окончательное решение», о котором он говорил выше, состоящее в следовании воле Отчей — принять Чашу, имело место при всецелом схождении человеческой воли во Христе с волей Божией. Дусе высказал в связи с этим ме-

стом мнение, что, согласно прп. Максиму, нельзя говорить о противоречии (contradiction) человеческой воли Христа воле Божией (даже в первоначальном уклонении от Чаши), а следует говорить об отличии (или инаковости, *altérité*) человеческой воли от Божией и о борении (хотя и не в противоречии) в человеческой воле Христа⁴¹⁷. С первой частью его утверждения нельзя не согласиться, что же касается второго, то такой способ выражения, как «внутренняя борьба в человеческой воле Христа»⁴¹⁸, у самого прп. Максима не встречается⁴¹⁹. Судя по тексту *opusc.* 7, можно сказать, что он говорит о борении Христа со страхом смерти, вольно испытанным Христом, который препобеждается Его обоженным человеческим самовластием.

Как бы то ни было, в перечисленных выше толкованиях Гефсиманского моления не говорится, что уклонение от Чаши или «сжатие» перед лицом смерти является противоречием воле Отчей. Более того, прп. Максим специально подчеркивает в *opusc.* 7, что «[человеческое] воление (θέλειν) у Спасителя... не было ни в каком отношении противно Богу»⁴²⁰. Причем он говорит это, ссылаясь на слова свт. Григория Богослова об обожении человеческой воли во Христе, и именно в этом контексте (подчеркивая, что у Христа не было гномической воли)⁴²¹ утверждает отсутствие в каком-либо отношении противления Богу: «великий богослов Григорий во *Втором слове о Сыне*... говорит [следующее]: „Его воление, как всецело обоженное, не противно Богу“⁴²². Итак, согласно этому Божественному учителю, воление (θέλειν) у Спасителя было человеческое; оно не было ни в каком отношении противно Богу, ибо оно было отнюдь не гномическим, а, в собственном смысле, природным, всегда запечатляемое Его сущностным Божеством и движимое к исполнению домостроительства»⁴²³.

Ясно при этом, что уклонение от смерти было таким же моментом в исполнении домостроительства — необходимым для явления подлинности восприятия нашей природы вместе с ее волей, как и следующий момент, соответствующий «окончательному решению» в Гефсиманском молении. Итак, поскольку уклонение от Чаши совершалось по Божией воле, предоставившей человеческой плоти Христа испытать естественное для ветхого троса «сжатие» и уклонение от смерти, то никакого противоречия с Божией волей в таком уклонении не было и быть не могло.

Что касается понимания прп. Максимом того, как именно происходило претерпевание Христом по плоти сжатия перед лицом смерти, то можно предположить, что он это понимал так же, как и свт. Иоанн Златоуст, на которого и ссылается с одной поправкой, о чем будет сказано ниже. Вот это толкование Златоуста, которое дважды в разных *Богословско-полемиических сочинениях* приводит прп. Максим: «Ведь [слова] „не как Я хочу, но как Ты“ (Мф. 26, 39) выражают не что иное, как то, что Он поистине был облечен плотью, которая боится смерти, потому что ей свойственно бояться смерти, уклоняться от нее и предаваться скорби. Он иногда оставляет Свою плоть одинокой и лишенной Своей [Божественной] энергии, чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность и в ее [человеческой] природе, а иногда прикрывает ее, чтобы ты знал, что Он был не простой человек. Это могли бы подумать тогда, если бы Он постоянно показывал действия человеческие; равно как если бы Он постоянно совершал свойственное Божеству, не поверили бы [учению о] домостроительстве»⁴²⁴. То есть в Гефсимании во время моления о Чаше, как его понимает Златоуст и, вероятно, вслед за ним прп. Максим, имело место временное «лишение» человеческой плоти действия Божественной энергии, которое сменилось «покрытием» ею плоти⁴²⁵. Именно в первом состоянии Христос по человеческой плоти испытал вольное «сжатие» перед угрозой смерти.

Вернемся к *opusc.* 7. В отличие от темы противления в молении о миновании Чаши, тема усвоения, хотя и подспудно, в этом сочинении в конечном счете появляется: «Он является [нам и] как человек — будучи, в то же время, по природе Богом — когда домостроительно желает, чтобы „чаша миновала Его“, и... запечатляет [в Себе] присущее нам (τὸ ἡμέτερον)... ради того, чтобы изгнать из человеческой природы всякое сжатие перед [лицом] смерти и чтобы закалить⁴²⁶ нас и воздвигнуть мужественно на борьбу против нее, то есть смерти»⁴²⁷. Такие выражения, как «домостроительно» и «запечатляет [в Себе] присущее нам» — явные признаки учения об усвоении⁴²⁸. Но в данном сочинении прп. Максимом оно еще не развивается, и остается не до конца ясным, о каком усвоении идет речь, поскольку в этом контексте не обсуждается тема «противления» в молении о Чаше, хотя, как мы помним, в толковании монофелитами Гефсиманского моления

эти темы были центральными. Так что реальной «встречи» аргументаций прп. Максима и монофелитов еще не произошло — он использует термины, характерные для понятия «усвоения», однако ни само понятие, ни характер описанного выше усвоения еще не обсуждает.

По-настоящему на главное положение монофелитов в толковании Гефсиманского моления прп. Максим ответил в *opusc.* 20⁴²⁹, где прямо обратился к вопросу о том, в каком смысле следует говорить по отношению ко Христу об укоризненных страстях, в частности о противлении. Сначала прп. Максим отвергает, что укоризненные страсти могут прилагаться к обоженной во Христе человеческой природе (что он неоднократно повторял и раньше), потом, не останавливаясь на этом, добавляет, что эти страсти, в том числе и противление Божией воле, *могут* прилагаться ко Христу, но лишь в смысле сострадательного усвоения, суть которого здесь же и раскрывает: «Что же касается того, чтобы как наиболее подобает природе приспособить, в свою очередь, каждое из качеств, которые в нас стали предметом порицания⁴³⁰, как то противоборство или противостояние, и все, что попадает из этого перечня... то отнюдь не положено среди них быть соответствующему Христу человечеству. Ведь если качества эти выглядят не естественно, но противно природе и разуму даже в нас, то как можно хотя бы даже посредством мысли или, лучше скажу, домысла, их привязать к Нему? Разве что усвоением (ἀλλ' οἰκειώσει), через сочувствие (δι' οἴκτου), „как ко Главе всего тела“⁴³¹; так же, как к врачу — страдания и страсти⁴³² больного, пока не освободит нас от них вочеловечившийся ради нас Бог — не иначе как совершенно за нас расходуя и из нас изгоняя силою соответствующего Ему обладания телом»⁴³³.

Здесь прп. Максим во многом повторяет высказанную им со ссылкой на свт. Григория Богослова в *opusc.* 4 мысль, что «о Христе говорится, что Он „непокорен“ в отношении того, что относится к нам, пока Он силой вочеловечения нас от этого противоборства не освободит»⁴³⁴. Но в *opusc.* 4 еще не вводилось понятие «усвоение», теперь же прп. Максим (вероятно, следуя традиции свт. Евлогия Александрийского и отвечая на аргументы монофелитов)⁴³⁵ его употребляет, уточняя и смысл: укоризненные страсти усваиваются Христом не как свойственные Его обоженному

человечеству, которому они совершенно чужды, но из сострадания к нам. Но каким образом следует понимать «сострадание», и какое все это имеет отношение к Гефсиманскому молению и учению о двух волях во Христе?

Прежде всего надо сказать о мысли прп. Максима, идущей сразу за приведенным отрывком из *opusculi* 20 и поясняющим его. Здесь различаются укоризненные и неукоризненные страсти — последние (болезни, страдания, естественные в ветхом тропосе страсти) прп. Максим называет наказанием. Тление и смерть — наказание за укоризненные страсти, таков приговор относительно нашей природы, который пришел отменить Христос. Именно в этом контексте прп. Максим говорит о том, что Христос «узнавался» как «один из нас», то есть как такой же человек, как и мы (точнее, как *один* из нас), усваивая себе нашу непокорность — недвусмысленный отсыл⁴³⁶ к Гефсиманскому молению: «Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание (ἐπίτιμία)⁴³⁷, а в другом бесчестие (ἀτιμία)⁴³⁸; и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы. Итак, то [неукоризненные страсти] Он как человек ради нас по Собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это [то есть укоризненные страсти], в свою очередь, как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву [тропосу], чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь воск или солнце испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетленными по обетованию»⁴³⁹.

Здесь прп. Максим уже явно дает понять, что он признает приложимость понятия усвоения к Гефсиманскому молению, на чем настаивали монофелиты, исходившие из восходящей к свт. Григорию Богослову традиции, знавшие, конечно, и свт. Евлогия. Он, очевидно, имеет в виду, что Христос, доказывая реальность воспринятой Им от нас природы с сущностно воспринятыми с нею неукоризненными страстями, допускает претерпеть страх перед угрозой смерти (неукоризненную страсть). У нас неукоризненными страстям по большей части (хотя и не всегда, как подчеркивает в другом месте, ссылаясь на свт. Григория Богослова, прп. Максим)⁴⁴⁰ сопутствуют страсти укоризненные, то есть грех. На-

пример, страх смерти порождает противление Божией воле, в свою очередь тление плоти является наказанием за прародительский грех. Укоризненные и неукоризненные страсти связаны друг с другом хотя и не необходимой, но по большей части имеющей место связью. В любом случае наказание тлением и смертью является в силу этой связи приговором для всей нашей природы, Христос же пришел приговор отменить — с одной стороны, вольно претерпев неукоризненные страсти, с другой — показав в Себе нашу природу свободной от укоризненных, а в конечном счете и от неукоризненных страстей.

Но что же, собственно, значит сострадательное усвоение наших укоризненных страстей Христом? Значит ли оно, что Христос из сострадания к нам реально проявил хоть какое-то противление Божией воле, когда молился о миновании Чаши? Уже в *opusc.* 4 прп. Максим однозначно сказал, что не только греха, но и возможности греха во Христе не было. А поскольку противление Божией воле есть грех, то никакого реального противления Божией воле сострадательное усвоение нашего противления означать не может. Как же его тогда понимать, ведь речь идет не просто о том, что Христос в Гефсимании допустил Себе вольно испытать страх смерти («сжатие») и уклонение от нее, и то и другое — страсти *неукоризненные*, а мы пытаемся понять, в каком смысле *укоризненные* страсти были сострадательно усвоены Христом в молении о Чаше. Ответа на этот вопрос прп. Максим не дает, но совокупность его высказываний о совершенном Христом в Гефсимании позволяет сделать по этому поводу следующее предположение⁴⁴¹.

В самом деле, прп. Максим говорит, что сострадательное усвоение применительно к Гефсимании означает, что Христос «узнаваем, [исходя из моления о Чаше] как один из нас и по нашему непорочному нраву [тропосу]»⁴⁴². Из этого можно сделать вывод, что, хотя Христос никоим образом не вступил в противоречие с Божией волей и не мог вступить, то есть для Него была исключена даже возможность колебания в принятии решения, следовать или нет Божией воле о принятии Креста, допустив Себе вольно испытать «сжатие» перед лицом смерти, Христос произнес при этом такие слова (речь, очевидно, о словах: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39)), которые (если считать, что они произнесены таким человеком, как мы, то есть одним из нас)

могут быть истолкованы (и прп. Максим именно такое толкование имеет в виду) как означающие, что он — этот человек — противится воле Божией⁴⁴³.

Сам Христос таким человеком не был (Его человеческое воление не было гномическим и не могло даже в возможности противиться Богу), но, во-первых, во свидетельство реальности принятия Им нашей природы и во исполнение домостроительства Он допустил как Бог в Гефсимании Себе по человечеству испытать «сжатие» перед угрозой смерти (неукоризненную страсть), а во-вторых (что для Него непосредственно не вытекало из этой страсти, поскольку она была для Него вольной), из сострадания к человеку и ради научения его, что и при смертельной опасности следует подчиняться Божией воле, принял на Себя образ такого человека как один из нас («узнаваемый по непокорному нраву»), чтобы утвердить нас в исполнении Божией воли и перед лицом смерти. В качестве такого человека, «подобного нам», Христос, произнося соответствующие слова, сначала напечатлел в Себе наше противление, а затем переход от противления к подчинению Божией воле⁴⁴⁴.

В этом, очевидно, смысл слов свт. Григория Богослова о том, что Христос усваивает Себе нашу «непокорность» в их толковании прп. Максимом как сострадательного усвоения. Их не следует понимать в том смысле, что Он становится непокорен Сам, но нельзя их понимать и так, что Христос в Гефсимании «изобразил» человека, подобного нам, не будучи таковым ни в каком отношении, как фактически утверждали монофелиты, которые отрицали, что уклонение от смерти и следующая за этим решимость в принятии Креста могут свидетельствовать о наличии во Христе природной человеческой воли. В отличие от них, прп. Максим настаивал, что у Христа была не другая, а такая же, как и у нас, человеческая природа. То есть хотя сжатие перед угрозой смерти Он испытал вольно, но это сжатие было в основе своей таким же, какое испытывают сострастные Ему люди, то есть природным, и свидетельствует о наличии во Христе и общей с нами человеческой природы, и ее воли — сначала в ее отличии от Божией, а потом (при сохранении различия) — во всецелом единении с ней. Вместе с тем прп. Максим говорит и о другом, сострадательном усвоении укоризненной страсти противления, которое, как

мы отметили, не было противлением Христа и даже возможностью такового, но было сострадательным усвоением противления Богу человека, подобного нам, каковым Христос не был, но какового Он «изобразил», вместе с тем «изобразив» и его подчинение Божией воле (переход из состояния непокорности к состоянию подчинения).

Такое понимание Гефсиманского моления окончательно закрепляется с помощью различения, которое прп. Максим проводит в *opusc.* 19: PG 91, 220В между сущностным усвоением и усвоением относительным. Этот термин отсутствует в *opusc.* 20, но фактически прп. Максим использует это различие, когда говорит об усвоении укоризненных страстей по состраданию. В *opusc.* 19 он не обращается к толкованию Гефсиманского моления, но лишь возражает диакону Феодору, который, как мы писали, стремился подвести проявление человеческой воли под ту же категорию усвоения укоризненных страстей, что и неведение и непокорность (наверняка имея в виду Гефсиманскую молитву, хотя прямо он об этом не говорит), но прп. Максим категорически возражает против этого, настаивая на сущностном усвоении воли.

Чуть позднее, в *opusc.* 16, прп. Максим снова обращается к толкованию Гефсиманского моления, уже прямо опровергая учение монофелитов (вероятно, к тому времени уже окончательно сформулированное), что лишь в Гефсимании Христос показал по отношению к усвоению человеческую волю⁴⁴⁵. Споря с этим, прп. Максим употребляет терминологию, которую свт. Григорий Богослов употреблял в отношении относительного усвоения, но применяет ее, видимо, и к усвоению сущностному, в отношении которого нельзя говорить о противлении: «Он не противился во все, а сказал „если возможно“ и „не как Я хочу, но как Ты“, и сочетал со сжатием сильное и решительное движение против смерти. Ведь посредством природного борения (ἀγωνίας) по отношению к малому [промежутку времени] Он в действительности запечатлел в Себе присущее нам, дабы и нас от этого [борения] освободить, и [истинность] природы собственной плоти подтвердить, и домостроительство явить для всех чистым от ложных образов (φαντασίας); кроме того, Он одновременно показал и сильнейший порыв против смерти, и полное сращение и единение Своей человеческой воли со Своей собственной и Отеческой — [показал

тем], что решил [или определил — ἐλκρίναι] таким образом и сказал „не Моя воля, но Твоя да будет“»⁴⁴⁶.

Утверждение о том, что слова Гефсиманского моления не выражают противления, не противоречат тому, что в других местах — в *opusc.* 4, 20 и 19 — прп. Максим в связи с ними говорит о противлении. В данном месте *opusc.* 16 он говорит о *сущностном* усвоении, т. е. о том, что Христос, по Своему человечеству и состоянию Своей человеческой воли, никоим образом Божией воле не противился, даже когда позволял проявляться ей в ветхом тропосе, запечатляя в Себе наше⁴⁴⁷. Это не отменяет того, о чем говорилось выше, что эти же слова о пронесении Чаши, если их понимать как сказанные одним из подобных нам (а Христос произнес из сострадания такие слова, что их можно так понять, да и следует так понимать), то в них заключается противление, которое переходит в подчинение-уступание Божией воле, о чем прп. Максим говорил уже в *amb.* 7.

Итак, одна и та же формула «запечатлел в Себе присущее нам» может у прп. Максима означать и относительное усвоение укоризненной страсти (например, непокорность), а может и вольное проявление страсти неукоризненной, проявляющейся во Христе по причине усвоения-восприятия Им нашей природы и ее природной воли, которой Он попускал на совершенно определенный Им же «отмеренный» отрезок времени проявляться в ветхом тропосе в плотской немощи. Таким образом, прп. Максим расширяет смысл святоотеческого понятия «усвоения», воспринятого им у свт. Григория, включая в его горизонт не только относительное усвоение, но и сущностное⁴⁴⁸. Можно считать, что к этому времени, около 643–644 гг., учение прп. Максима о Гефсиманском молении было в основных моментах разработано, как и весь необходимый для его описания богословский аппарат⁴⁴⁹.

Само же понятие относительного усвоения будет востребовано им (помимо *Диспута с Пирром*, где он подтвердит неправильность приложения человеческой воли ко Христу в смысле относительного усвоения)⁴⁵⁰ еще один раз — в *opusc.* 1: PG 91, 29C–D, где, отвечая на обвинения в том, что он, отрицающий ныне преднамеренный выбор (προαίρεσις) у Христа, прежде писал о нем в *Thal.* 42, прп. Максим говорит, что προαίρεσις в этом контексте следует понимать либо в смысле природной воли, либо как «наш

собственный преднамеренный выбор, присущий воплощенному Богу по усвоению (кат' οἰκεῖωσιν)». Речь во втором случае, очевидно, идет об *относительном* усвоении, поскольку человеческая воля (которую в ранних сочинениях прп. Максим, следуя терминологии некоторых отцов, называет προαίρεσις или даже ὑπόμνη) была усвоена Христом *сущностно*. Так что можно сказать, что, отрицая возможность у Христа колебания в принятии решения в толковании Гефсиманского моления, прп. Максим вместе с тем допускал приложение к пониманию этого эпизода относительно усвоенного процесса выбора, то есть «изображения» Христом *нашего* процесса выбора между следованием нашей (человеческой) воле и воле Божией, в котором у нас, но не у Христа, есть возможность противления Богу.

Итак, анализ толкования Гефсиманского моления прп. Максимом от *amb.* 7 до *opusc.* 1 (примерно с 630 по 646 г.) показывает, что преподобный остался верен изначальному пониманию, когда весь эпизод рассматривался в рамках «усвоения», но углубил и уточнил его, выделив и подчеркнув в ходе полемики с монофелитами в толковании этого эпизода те моменты, которые связаны со свидетельством реальности во Христе человеческой воли, проявляемой как в тропосе всецелого схождения с Божией волей и единения с нею, так и в ветхом тропосе — вольно проявленного сжатия перед смертью и уклонения от нее. В споре с монофелитами акцент был сделан на последнем и на переходе от одного тропоса к другому, но от самой концепции усвоения прп. Максим не отказался, что позволило ему во всей полноте ответить на аргументы монофелитов, делавших ставку именно на нее.

15. НОВОЕ В ПОЗИЦИИ ПРП. МАКСИМА ПОСЛЕ 643 Г. — МНЕНИЯ И ГИПОТЕЗЫ

Как мы уже говорили, в произведениях прп. Максима начиная примерно с 643 г. всякое упоминание «одной энергии» во Христе в положительном ключе исчезает, и вообще в его подходе к полемике происходят заметные изменения⁴⁵¹. Достаточно привести следующий пример. В *opusc.* 20 прп. Максим, обсуждая выражение «одна энергия» св. патриарха Анастасия, говорил, что

оно указывает на нераздельное единство и взаимопроникновение двух энергий, их перихорисис, а также на общий результат их действия⁴⁵², и настаивал на том, что это предохраняет от разделения действий во Христе⁴⁵³. В *Диспуте с Пирром*⁴⁵⁴ же, когда Пирр говорит, что понимает одно действие «не в смысле природы [и ее энергии], но по образу соединения (ἐνὼσέως τρόπῳ) (340D)», — похоже на то, что утверждал прп. Максим в *opusc.* 20, а также в *opusc.* 7 и 8⁴⁵⁵, — он неожиданно заявляет, что так говорить неправильно, то есть отвергает правильность выражения «одна энергия» даже при толковании ее в смысле образа соединения⁴⁵⁶ и/или результата действия⁴⁵⁷.

Вероятно, еще до диспута с Пирром, в 643 г.⁴⁵⁸, когда стало ясно, что власти в Константинополе не откажутся от исповедания одной воли⁴⁵⁹, прп. Максим становится на позицию жесткого диоэнергизма, то есть не признает выражения «одна энергия», а тем более «одна воля» православным ни в каком смысле. Происходит, на первый взгляд, радикальная смена позиции, и даже как будто «измена» прп. Максимом своим прежним взглядам. Характер этой перемены требует анализа и объяснения. Из выдвинутых в последнее время объяснений хотелось бы остановиться на двух. Первое, церковно-политическое, предложено Д. Батреллосом⁴⁶⁰, который более других заострил вопрос о смене позиции прп. Максима⁴⁶¹. Второе объяснение, богословское, принадлежит В. М. Лурье⁴⁶², который иначе описывает и суть изменений в позиции прп. Максима, на чем мы остановимся ниже.

Батреллос полагает, что, объединившись со строгими диофелитами на Западе, прп. Максим встал на позиции жесткого диоэнергизма по церковно-политическим мотивам. Вот что он пишет: «Можно предположить, что в Италии и Сицилии распространились жесткие диофелитство и диоэнергизм, которые не допускали осторожного Максимова принятия выражения „одна энергия“. Этот диоэнергизм и диофелитство и нашли выражение в анафематствовании Латеранским собором тех, кто исповедует одновременно одну и две энергии и воли⁴⁶³. Если гипотеза верна, то прп. Максим должен был встать перед выбором: либо объединиться с позицией жесткого диофелитства, которая была характерна для Запада, имевшего решимость и обладавшего церковной властью, чтобы противостоять монофелитству, или же придер-

живаться своей прежней открытости по отношению к выражению „одна энергия“ и таким образом ставить под удар единство антимонафелитского лагеря наряду со своей личной репутацией и репутацией своей христологии. Вряд ли для него было трудно принять решение»⁴⁶⁴.

Объяснение Батреллоса основано в первую очередь на *opusc.* 9 (ок. 646–648 гг.) — сочинении, адресованном сицилийским монахам и православному народу Сицилии и являющемся по своему характеру апологетическим. В этом письме прп. Максим отвечает сицилийским православным на адресованное ему обвинение (основанное на его раннем письме Пирру (*ep.* 19) и послании Марину (скорее всего, *opusc.* 20 и/или *opusc.* 7, но сам он говорит, о каком-то подложном сочинении)) в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли. Мы еще обратимся к этому сочинению, где прп. Максим дает объяснения своим прежним писаниям, из-за которых его обвиняли в двусмысленности, и призывает к миру среди единомышленников. Кроме того, прп. Максим подтверждает в нем свои диофелитские и диоэнергистские позиции и отвергает обвинения в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли.

Гипотеза Батреллоса, согласно которой прп. Максим, начиная с определенного момента, стал жестким диоэнергистом по тактическим соображениям, чтобы выступить против еретиков единым фронтом с Римом, выглядит вполне обоснованной. Однако переход на более жесткие позиции после 643 г., возможно, обусловлен ясностью в том, что от учения об одной воле, которое в контексте *Экфесиса* служило аргументом против двух энергий, монофелиты не откажутся. Так что прп. Максим мог ужесточить свою позицию не только из стремления выступить с Западом единым фронтом, но и ввиду вступления всей полемики в острую фазу, когда стало ясно, что церковные власти в Константинополе уступать не станут⁴⁶⁵.

Кроме того, существует еще и гипотеза В. М. Лурье относительно богословско-философских причин новых тенденций в полемике прп. Максима с монофелитами. В любом случае, соображения Батреллоса о церковно-политических и полемических мотивах перемены позиции прп. Максимом должны быть дополнены рассмотрением ее богословских импликаций.

16. *OPUSC. 16* И ВОПРОС О ПРИРОДНОЙ
И ГНОМИЧЕСКОЙ ВОЛЕ

В контексте вопросов, поставленных в предыдущей главе, самым важным для нас является обширное богословско-полемическое сочинение, написанное непосредственно перед диспутом с Пирром (состоялся в 645 г.) — *opusc. 16: О двух волях единого Христа, Бога нашего*⁴⁶⁶ — весьма важное сочинение богословско-философского содержания, написанное после *opusc. 19* и до диспута и уступающее по объему только тексту *Диспута*. При обращении к *opusc. 16* можно прояснить, появилось ли в богословии прп. Максима нечто новое после *opusc. 19*, и если да, что именно. Это особенно важно, потому что, согласно гипотезе Лурье, под натиском аргументов монофелитов, содержащихся в *opusc. 19* (то есть диакона Феодора), прп. Максиму пришлось сформулировать существенные моменты своего богословия иначе, чем прежде⁴⁶⁷.

Ларше, вслед за Шервудом, датирует *opusc. 16* «после 643 г.»⁴⁶⁸, но можно с большой вероятностью сказать, что сочинение написано до диспута с Пирром, состоявшегося в 645 г., и после *opusc. 19*, датируемого тем же Шервудом «после 642 г.»⁴⁶⁹. Так что условно можно отнести *opusc. 16* к 644 г., настаивая не столько на точной дате, сколько на месте этого сочинения в *Богословско-полемических сочинениях* прп. Максима.

В отличие от Батреллоса, усмотревшего новизну позиции прп. Максима в полном отказе от унитарных формул, Лурье делает акцент на том известном факте, что во время полемики с монофелитами прп. Максим отказывается от приложения ко Христу $\gamma\nu\omega\mu\eta$ (гномической воли) и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\varsigma$, которые прежде он, вероятно, следуя определенной традиции⁴⁷⁰, считал возможным в отношении Христа употреблять. Причем это изменение в богословии прп. Максима Лурье относит не к самому началу полемики вокруг *Экфесиса*, а к середине 640-х гг.⁴⁷¹. Связывает же Лурье эту перемену в позиции прп. Максима в отношении приложения ко Христу $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\varsigma$ с аргументацией диакона Феодора в *opusc. 19*, которую Лурье, в свою очередь, связал с необходимостью для прп. Максима избежать обвинений в признании «неведения» у Христа — осужденной ереси агноитов⁴⁷².

Не будем здесь воспроизводить аргументацию Лурье, который,

по нашему мнению, допустил ошибку в переводе главного тезиса Феодора, из-за чего возникло неверное понимание сути полемики в *opusc.* 19 (мы останавливаемся на этом в примечании к переводу данного сочинения)⁴⁷³. Отметим лишь следующее: тезис о том, что у Христа человеческое воление «не было ни в каком отношении противно Богу, ибо оно было отнюдь не гномическим, а, в собственном смысле, природным, всегда запечатляемое Его сущностным Божеством и движимое к исполнению домостроительства»⁴⁷⁴, встречается до *opusc.* 19 в таком относительно раннем сочинении периода полемики с монофелитами, как *opusc.* 7⁴⁷⁵, написанном, мы полагаем, не только до *opusc.* 19 (в чем сомнений нет), но и до *opusc.* 20⁴⁷⁶. К тому же в еще более раннем, наверное, *opusc.* 14 даются определения природной воле и гномической, намеренно различные друг с другом⁴⁷⁷ (впрочем, без эксплицированного приложения к христологической полемике, но в ее контексте). Анализ *Богословско-полемических сочинений* с учетом порядка их написания не позволяет признать, что прп. Максим сформулировал свое положение о том, что у Христа человеческая воля была природной, а не гномической, только после *opusc.* 19 под давлением аргументов диакона Феодора. Причину этого следует искать в чем-то другом.

Обращаясь к этому вопросу, нужно иметь в виду, что о гномической воле в ходе полемики с монофелитами речь возникала в разных контекстах, которые не следует смешивать друг с другом. С одной стороны, сами монофелиты на довольно ранней стадии полемики стали противопоставлять учению о двух волях во Христе учение об одной воле, которую называли «гномической» (θέλημα γνωμικόν) или «произволительной» (θέλημα προαιρετικόν)⁴⁷⁸ (в другом переводе: «преднамеренно выбирающей»)⁴⁷⁹.

По крайней мере в одном месте *Диспута с Пирром* экс-патриарх Пирр, один из главных идеологов монофелитства, именно так именует единую волю Христа, исповедуемую *Экфесисом*⁴⁸⁰. В *opusc.* 16 различение природной и гномической воли первый раз вводится непосредственно перед рассуждением прп. Максима о том, что нельзя смешивать, как это делают монофелиты, желание как природную способность, желание как акт и предмет желания (желанное)⁴⁸¹. Вероятно, он возражает здесь монофелитам, которые на основании того, что у единой ипостаси Христа всегда был

один предмет желания (два предмета желания означали бы разделение и противоречие)⁴⁸², делали вывод об одной воле (или желании) единого Христа (при этом монофелиты имели в виду, вероятно, волю «гномическую»)⁴⁸³. Предваряя это рассуждение, прп. Максим впервые говорит в *opusc.* 16 (но не вообще впервые в своих сочинениях!) о различии природной воли и гномической. Монофелиты, очевидно, считали, что единому выбору единого Христа (который они и называли гномическим), т. е. тому, что у Него всегда была единая цель, соответствует одна (гномическая или производительная) воля, а прп. Максим, проводя различение гномической воли и природной, вероятно, хочет сказать (прямо он этого еще не делает), что из единства желаемого вовсе не обязательно следует, что и желание одно, так как природная воля или желание не тождественны с желанным⁴⁸⁴. Далее он приводит свой известный аргумент, исходящий из совершенно иной перспективы: раз природ во Христе две, то и воль две⁴⁸⁵, подразумевая, что единство человеческой воли с Божественной (а значит, и единство цели) обеспечивается благодаря обожению человеческой воли в ипостаси Сына Божия, а не как-либо иначе (о чем он уже неоднократно говорил в других *Богословско-полемических сочинениях*).

Наряду с так понимаемой одной «гномической» или «производительной» волей Христа, спор с учением о которой начинает, хотя и не развертывает в полную силу прп. Максим в *opusc.* 16⁴⁸⁶ (даже не называя еще оспариваемую им волю «гномической»), в ходе полемики с монофелитами он обсуждает и другую «гномическую волю» — прилагаемую ко Христу по Его человечеству. Монофелиты такой воли у Христа не исповедовали (коль скоро они вообще не исповедовали двух воль), однако для прп. Максима отрицание наличия такой «гномической воли» у человечества Христа при одновременном исповедании у Него природной человеческой воли стало важной составляющей его полемики. Впервые эксплицитное отрицание у Христа гномической воли встречается в *opusc.* 7 в отношении человеческой природы Христа, которая, по словам прп. Максима, обладала не гномической волей, могущей войти в противоречие с Божией, а волей природной⁴⁸⁷, которая не противоречит воле Бога как созданная Им, а во Христе была обожена, напечатлена и движима Его Божественной волей, так что не только не была гномической, но и не могла ею стать.

В *opusc.* 16 прп. Максим расширяет догматический контекст, в котором развертывает мысль об отсутствии во Христе по Его человечеству гномической воли. На этот раз он сопоставляет свое христологическое учение с учением Нестория. В самом деле, уже *Экфесис* содержит упрек в адрес диофелитов со ссылкой на учение Нестория: «Ибо если даже гнусный Несторий, разделяя Божественное воплощение Господа и вводя двух сынов, не осмеливался говорить о двух волях (θελήματα), а напротив, прославлял тождество воли (ταὐτοβουλίαν) двух измышленных им лиц, то каким образом возможно для исповедующих правую веру и прославляющих Единого Сына, Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, принимать в Нем две и такие противоположные воли?»⁴⁸⁸

Прп. Максим, разумеется, разделял характерное для всех «неохалкидонитов» понимание, что у Нестория единение двух природ во Христе мыслилось как относительное, то есть единение двух «лиц». О таком единении (в отличие от единства двух природ в одной ипостаси Логоса воплощенного) он писал в *opusc.* 14: «Относительное единство (σχετικὴ ἑνωσις) — это единство, сводящее различные намерения (γνώμας) в одну волю (θέλημα)»⁴⁸⁹. Соответственно, прп. Максиму, чтобы, утверждая две воли во Христе, отличить свое учение от учения Нестория, было необходимо, сохраняя за каждой из природ природную волю, настаивать на отсутствии у человеческой природы (впрочем, он говорит то же самое и о Божественной) во Христе «личной воли», чтобы соединение природ во Христе не оказалось образующимся по несторианскому типу (как его формулирует прп. Максим) относительного единства двух сходящихся личных воль⁴⁹⁰.

Таким образом, отталкиваясь от этого аргумента сторонников *Экфесиса*, прп. Максим, очевидно, и приходит в *opusc.* 14: PG 91, 153A, а затем и в *opusc.* 7: PG 91, 81D⁴⁹¹ и еще более эксплицитно в *opusc.* 16: PG 91, 185D к различению природной воли (θέλημα φυσικόν) и гномической воли (θέλημα γνωμικόν), из которых первую, как видно из ее именования, он приписал природе, а вторая стала характеризовать у него лицо или ипостась (причем тварной природы в необоженном состоянии). Так что, поскольку человеческая природа Христа была воспринята в ипостась Логоса и всецело обожена, то и о гномической воле, которая находилась бы лишь в некоем намеренном схождении и согласии с Божествен-

ной волей⁴⁹², в отношении этой природы говорить, согласно прп. Максиму, нельзя.

Такою нам представляется логика полемики прп. Максима с аргументом *Экфесиса* со ссылкой на Нестория. Эта логика, очевидно, постепенно привела прп. Максима к отказу от приложения к человеческой природе Христа $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ и гномической воли, а затем и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\varsigma$, которые у прп. Максима будут характеризовать тварные ипостаси, причем в необоженном состоянии (поскольку в обоженном, точнее, в состоянии святых по воскресении, $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\varsigma$ уже нет)⁴⁹³. Свидетельством того, что отмежевание от учения Нестория послужило формированию учения прп. Максима о различении природной и гномической воли, является *орис.* 16, где, с одной стороны, видимо, впервые с начала полемики против *Экфесиса*, прп. Максим эксплицитно стал полемизировать с несторианской христологической моделью в ее применении к учению о волях⁴⁹⁴, а с другой — наиболее ясно и последовательно с начала полемики провел различие между природной и гномической волей, утверждая первую и отвергая вторую применительно к человеческой природе во Христе.

Так, дав определение природной воле: «способность стремления к тому, что сообразно природе»⁴⁹⁵ — и отличив от нее гномическую, которая характеризует ипостась: «[гномическая воля] — это самопроизвольный порыв ($\alpha\upsilon\theta\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\omicron\rho\mu\eta$), склоняющийся к одной из двух [возможностей]. Она является определяющей (или: отделяющей — $\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\iota\omicron\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) не для природы, но, поистине, для лица и ипостаси»⁴⁹⁶, — прп. Максим тут же, в следующем предложении привел пример учения Нестория, которое ставил диофелитам в упрек монофелитский *Экфесис*. Прп. Максим дал объяснение его учения в своих терминах, говоря, что у Нестория вместо единения человеческой воли с божественной в силу обожения в одной ипостаси имело место единство намерений (или двух «гноми»): «исповедавший разделение ($\delta\iota\pi\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) человекопоклонник Несторий, распознав это [то есть что определяющим для ипостаси, каковой он почитал человеческую природу Христа, является именно гномическая воля], нечестиво провозгласил единство намерений ($\gamma\upsilon\omega\mu\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\nu$), дабы утвердить одну ипостась через другую; дабы, по его учению, был сохранен простой человек, который посредством некоего намерения ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) и самопроизволь-

ного движения к Богу Слову, как говорит [Несторий], совершил [с Ним] единение; исходя из этого [единения, Несторий] и утверждает тождество воли (ταὐτοβουλίαν), или, вернее сказать, множество воли (πολυβουλίαν). По мере каждого движения гномической воли [эта ипостась], согласно Несторию, постепенно движется от несовершенного к совершенному, устремляясь и прорываясь вперед — но отнюдь не [соединяется с Ним] от самого неизреченного зачатия, когда Божество Слова совершенно, со всеми Своими [особенностями], соединилось в одну и ту же ипостась с целой нашей природой и всеми ее [особенностями]»⁴⁹⁷.

Сразу после этого в качестве альтернативы учению Нестория прп. Максим и формулирует свое учение (в *opusc.* 16 он ссылается на некоего благочестивого монаха, но скорее всего говорит о собственном учении)⁴⁹⁸, в котором во Христе признаются природные воли и отвергаются гномические: «Так вот, чтобы ясно указать на совершенство природы у воплощенного Бога и опровергнуть противоположное [мнение], упомянутый монах природную волю у Спасителя утверждал, а гномическую отрицал»⁴⁹⁹.

Итак, мы полагаем, нет оснований принимать гипотезу Лурье об отказе прп. Максима от признания гномической воли во Христе под давлением аргументов диакона Феодора из *opusc.* 19, где последний говорит, что человеческую волю Христа и Его «неведение» следует понимать в одном и том же смысле. Помимо всех высказанных выше доводов можно привести и тот, что если бы тема неведения и ссылка на ересь агноитов действительно играли такую важную роль в отказе прп. Максима от признания у Христа гномической воли, как об этом говорит Лурье, то в *opusc.* 16, написанном уже после *opusc.* 19, тема неведения в этом контексте с высокой степенью вероятности должна была бы прозвучать, но прп. Максим о ней ни разу не говорит. Эта тема в связи с отказом от признания во Христе «гноми» действительно появляется, но позднее, в *Диспуте с Пирром*, где прп. Максим говорит, что выбор альтернатив, который предполагает гномический выбор, подразумевает неведение, которого у Христа по причине всецелого обожения в Нем человеческой природы быть не могло⁵⁰⁰. Но это еще одна причина отказа от «гноми» во Христе по сравнению с той, о которой мы говорили, разбирая соответствующие места из *opusc.* 16. К тому же в православной (да и монофизитской) среде

традиционно считалось, что у Нестория для Христа по Его человечеству было характерно неведение⁵⁰¹, так что общая установка прп. Максима на отказ от «гноми» у Христа, возникшая, как мы старались показать, в контексте «несторианского аргумента» *Ἐκφῆσις*, не противоречит, а вполне согласуется с «агноитским аргументом», хотя второй, вероятно, был все же производным по сравнению с «несторианским». Это не мешало ему в более поздней полемике прп. Максима, скажем, в *орис.* 1, выйти на первое место — оба аргумента тесно связаны друг с другом. Не стоит сбрасывать со счетов и тот мотив, который мы вычленили, анализируя начало *орис.* 16, — различение гномической и природной воли позволяет показать, что единство предмета желания (желанного) у Христа еще вовсе не обязательно означает, что у Него одна воля, поскольку нет однозначного соответствия между единством желанного и желанием как природной способностью. Этот аргумент будет существенен в полемике прп. Максима с учением об одной гномической воле Христа позднее, в *орис.* 1, где будет представлена особая теория волевого акта, в которой природная воля будет различена с преднамеренным выбором (προαίρεσις) и намерением (γνώμη).

В конечном счете, в *Диспуте с Пирром* и в поздних сочинениях периода полемики с монофелитами прп. Максим будет отвергать возможность приложения ко Христу «гномической воли», как называли ее монофелиты⁵⁰², как и преднамеренного выбора, к чему бы во Христе, по их мнению, они ни прилагались⁵⁰³, идет ли речь об «ипостасной воле», или о воле какой-либо из природ, или о некоей воле «природы Христа», образованной из двух⁵⁰⁴. В следующей главе этот вопрос будет рассмотрен нами подробнее.

17. ОТКАЗ ПРП. МАКСИМА ОТ ΓΝΩΜΗ И ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ ВО ХРИСТЕ. ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ

Утверждение об отсутствии гномической воли и произволения во Христе в сочинениях прп. Максима периода полемики с монофелитами, как и его учение о природной воле и волевом акте в целом, в последние годы снова и снова привлекает внимание исследователей⁵⁰⁵. В нашу задачу не входит обзор и разбор всех работ,

посвященных этой теме. Многие из них только готовятся к печати и в окончательном виде нам неизвестны. Тем не менее хотелось бы обратиться к ряду вопросов, поднятых в исследованиях последнего времени, так или иначе затрагивающих эту тему и имеющих прямое отношение к пониманию *Богословско-полемических сочинений*.

Самый острый из этих вопросов поставлен в статье Стинберга: «Если „гноми“ была отнята от ипостаси воплощенного Христа, то отвечает ли Он определению „подобный нам во всех отношениях“ из Халкидонского ороса? Если воплощенный Господь отнял от Своей личности внутреннее расположение (*disposition*), общее для всех людей, начиная с Адама, которое активно борется с правильным использованием воли, то может ли Он считаться „истинным человеком“ в том смысле, в каком являются людьми другие люди?»⁵⁰⁶ Тот же автор ставит и сотериологический вопрос, ссылаясь на знаменитую формулу свт. Григория Богослова — «что не воспринято, то и не уврачевано» (*ep.* 101): если у Христа не было гномической воли, а именно эта воля, кажется, является в нас тем, что требует уврачевания, то как Христос может быть Спасителем?⁵⁰⁷ При этом Стинберг, ссылаясь на то, что в более ранних трудах прп. Максим прилагает *γνώμη* и *προαίρεσις* ко Христу, предлагает отнестись к утверждениям в поздних сочинениях прп. Максима с учетом их полемического характера и считает, что *γνώμη* и *προαίρεσις* ко Христу в определенном смысле могут и должны быть приложены (хотя и не пишет подробно, в каком именно).

Этот же вопрос, формулируя его более точно, повторяет Ян МакФарланд, говоря о человеческой природе Христа: «кажется, что защита единосущия Христа с человеческим родом ниспровергается сходу, поскольку значение солидарности Иисуса с нами вследствие обладания природной волей, очевидно, подрывается при отрицании того, что Его воля отмечена теми чертами, связанными с выбором, которые мы склонны считать самыми центральными для человеческой свободы»⁵⁰⁸. Тем не менее МакФарланд, в отличие от Стинберга, считает, что отказ от приложения ко Христу гномической воли имеет глубокий, непреходящий смысл, подчеркивая самым названием своей статьи «Willing Is Not Choosing (Воление — это не выбирание)»⁵⁰⁹ различие между действием

природной воли и процессом выбора, подразумевающим неведение, колебание и так далее и характерным для человека в его греховном состоянии.

Такое различие во мнениях исследователей, или по крайней мере различие в акцентах при понимании наследия прп. Максима требует пристального внимания к данной теме, тем более что в докладе на упомянутой в прим. 505 Белградской конференции известный специалист в области философии поздней античности и Византии Дэвид Брэдшоу снова вернулся к этим вопросам и вновь предложил считать отказ прп. Максима от приложения *προαίρεσις* ко Христу — данью полемике. Обратимся к ходу мысли Брэдшоу подробнее. В начале пассажа, посвященного этой тематике⁵¹⁰, он описывает известные аргументы прп. Максима в пользу отказа от *γνώμη* и *προαίρεσις* у Христа, заявляя, что он был обусловлен ходом полемики, в которой сместилось и само понимание *γνώμη*: «Под давлением своего спора с монофелитами Максим предложил... более узкое [чем в других своих сочинениях — Г. Б.] понимание трех ключевых терминов — гномическая воля, *γνώμη* и *προαίρεσις*. В *Диспуте с Пирром* он определяет *γνώμη* как „какое-нибудь хотение (*θέλησις*), относительно придерживающееся настоящего, или мнимого блага“, которое „судит о противоположностях, отыскивает неведомое и совещается о неясном“⁵¹¹. *Γνώμη* здесь не расположение [как в некоторых других его сочинениях — Г. Б.], но скорее акт, подобный *βούλησις* и *προαίρεσις* (или, возможно, имея в виду широту описания, именование всего акта, стадиями которого являются *βούλησις* и *προαίρεσις*). Приписать в этом смысле *γνώμη* Христу — значит сделать Его, согласно Максиму, „просто человеком, обдумывающим, как это делаем мы, не ведающим и сомневающимся и имеющим противоположное“⁵¹², что подразумевало бы, что Он грешен, поскольку не имеет ясного знания блага. *Γνώμη*, а тем более гномическая воля, не должна таким образом ни в коем случае приписываться Христу. В другом месте Максим усиливает и расширяет это положение, утверждая, что *προαίρεσις* — это тоже по необходимости выбор между добром и злом и в отношении Христа он должен отвергаться⁵¹³».

Далее Брэдшоу высказывает мнение, что «эти утверждения основаны на ином понимании *γνώμη* и *προαίρεσις*, чем те, которые Максим предлагает, когда использует эти термины не поле-

мически». Парадоксальным образом в качестве примера неpoleмического использования γνώμη он приводит *opus.* 1, которое, конечно же, было написано в poleмическом контексте — в самый разгар подготовки Латеранского собора⁵¹⁴. Но обратимся к Брэдшоу: «Γνώμη, как она определяется в *opus.* 1 — это устойчивая склонность (standing inclination) или состояние характера (state of character), сформированное через суждение и взвешивание (= прикидку) (judgment and deliberation). В свою очередь, прикидка — это просто „стремление (desire), исследующее (inquisitive — zētikēn) то, что в нашей власти“⁵¹⁵. Имея в виду, что прикидка подразумевает состояние неопределенности относительно того, что следует делать, она не подразумевает неведение блага, ибо предметом прикидки может быть выбор между двумя различными путями, каждый из которых хорош. Аналогично и προαίρεσις (преднамеренный выбор), понимаемый как стремление, основанное на прикидке и суждении, — необязательно выбор между добром и злом, но это может быть выбором между разными благами (goods). Как отметил Д. Батреллос, кажется, что Максим был мотивирован к отрицанию гномической воли, γνώμη и προαίρεσις у Христа тем, что монофелиты выбрали эти термины для описания приписываемой ими Христу одной воли, а Максим решил не дать им этой возможности⁵¹⁶».

Наконец, напомнив со ссылкой на Батреллоса, что в сочинениях до начала полемики с монофелитами прп. Максим свободно прилагал ко Христу γνώμη и προαίρεσις, Брэдшоу переходит к главному утверждению о возможности приложения προαίρεσις ко Христу со ссылкой на толкование Гефсиманского моления: «Несмотря на этот акт poleмического преувеличения (exuberance), кажется, что он в действительности не хотел отрицать προαίρεσις у Христа в широком смысле выбора (choice) между благами, что было бы совершенно невероятным, имея в виду требования (exigencies) человеческой жизни. В частности, то, что человеческая воля во Христе осуществляет προαίρεσις, понимаемый как выбор (choice) между благами, похоже, подразумевалось в толковании Максимом Гефсиманского моления: для Максима эта молитва выражает движение внутри (within) человеческой воли Христа, в котором человеческая воля, „движимая и формируемая“ (moved and shaped) божественной волей, приходит к принятию блага Ча-

ши, предлагаемой Отцом, вместо (rather than) блага продолжения земной жизни»⁵¹⁷.

Как видим, Брэдшоу приходит к выводу о том, что отказ от приложения проαίρεσις ко Христу у прп. Максима был обусловлен нуждами полемики и не имеет абсолютного характера. Конечно, коль скоро и прп. Максим действительно прилагал γνῶμην и проαίρεσις ко Христу до начала полемики, утверждать, что не существует таких контекстов и такого понимания этих терминов, в которых они могут быть приложимы к описанию характера воления во Христе, было бы неверно. Тем не менее остается существенный вопрос, как применительно к Гефсиманскому молению следует понимать «выбор» между благом продолжения земной жизни и благом принятия предлагаемой Отцом Чаши, как об этом говорит Брэдшоу, притом что прп. Максим эксплицитно отрицает наличие гномической воли и преднамеренного выбора (проαίρεσις) у Христа?

Если обратиться к ранним сочинениям прп. Максима, на которые ссылаются Стинберг и Брэдшоу, где ко Христу прилагается γνῶμην и проαίρεσις (соответственно — *or. dom.* 135–138 и *Thal.* 42.18–34), можно заметить следующее. В отрывке из *Толкования на молитву Господню* прп. Максим не только прилагает γνῶμην ко Христу, но и говорит об избрании смерти за людей вместо жизни (речь не идет буквально о Гефсиманском молении, но вполне вероятно, что оно подразумевается): «Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает... тем, что, став Человеком, Оно сохранило волю (γνῶμην) свободной от страстей и несклонной к бунту, не поколебавшейся в своей естественной основе против самих распинателей, а наоборот, избравшей вместо жизни смерть за них (αἰρουμένην ἀντὶ ζωῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν θάνατον). Из этого человеколюбивого расположения (διαθέσει) Страждущего [к распинателям] и видно, что Он добровольно (ἐκούσιον) пострадал»⁵¹⁸. Брэдшоу, вероятно, имеет в виду это место из относительно раннего сочинения прп. Максима, говоря, что во Христе человеческая воля «приходит к принятию блага Чаши, предлагаемой Отцом, вместо [его rather than = ἀντὶ — Г. Б.] блага продолжения земной жизни», трактуя это как выбор между двумя благами.

Открытым, однако, остается вопрос, следует ли трактовать уче-

ние прп. Максима о Гефсиманском молении в том смысле, что в какой-то момент жизни Христос действительно совершил выбор между сохранением жизни и тем, чтобы, исполняя волю Отчую, идти на смерть. Отрицать это — означало бы отрицать самовластность человеческой воли Христа, которую прп. Максим всегда отстаивал⁵¹⁹. К тому же прп. Максим вполне определенно говорит об «окончательном решении», состоявшем в принятии в Гефсимании Христом воли Отчей⁵²⁰. Вместе с тем в сочинениях периода полемики с монофелитами прп. Максим, безусловно, отвергал во Христе гномическую или выбирающую волю, как и преднамеренный выбор. Каким образом в таком случае следует понимать осуществленный Христом в Гефсимании выбор при отсутствии у Него выбирающей воли и преднамеренного выбора?

Ответ на этот вопрос следует искать в понимании прп. Максимом гномической воли и преднамеренного выбора. И то и другое у него тесно связано с неведением истинного блага, что обуславливает колебание в принятии решения и создает возможность греха. Во Христе такого колебания быть не могло в силу принадлежности Его человеческой природы ипостаси Божественного Логоса. В то же время это не отменяет акта принятия Им решения в Гефсимании — согласия с волей Отчей, бывшей и Его собственной Божественной волей, в принятии Креста. Процесс принятия этого решения был у Христа иным, чем бывает процесс принятия решений в тварных и необоженных человеческих ипостасях, для которых характерно колебание, сомнение, взвешивание (прикидка), как это подробно описывает прп. Максим в *Диспуте с Пирром* и *орис.* 1. По удачному выражению А. М. Шуфрина, можно было бы сказать, что Христос осуществил *выбор без выбора*, происходящего в том модусе реализации человеческого самовластия (как высшей составляющей природной воли)⁵²¹, который называется гномической (образующейся в тварной ипостаси) волей и преднамеренным выбором⁵²².

Тем не менее, несмотря на то что процесс принятия решения у Христа был иной, чем у нас, и осуществлялся исходя из Божественной воли, движущей и напечатлевающей Его волю человеческую, этот процесс имел место, и происходил он при переходе от состояния добровольно попущенного «сжатия» и уклонения от смерти к состоянию решимости в принятии Креста. Сам пере-

ход от «сжатия» к принятию окончательного решения (ἐπικρίσις τελείως) не являлся у Христа допускающим возможность греха процессом *выбирания*, подобным нашему⁵²³. Именно такое толкование Гефсиманского моления мы встречаем в разобранных выше *богословско-полемических сочинениях* (в частности, *opusc.* 4, 6, 7, 20 и 16), в которых (особенно это относится к *opusc.* 20 и 19) к тому же, в отличие от более ранних сочинений прп. Максима, проведено различие между относительным и сущностным усвоением нашей воли, что и позволяет более четко отличить собственное для Христа «решение» и относительно усвоенный Им, но не собственный для Него наш процесс *выбирания*⁵²⁴.

Если теперь вернуться к приведенному выше отрывку из *Толкования на молитву Господню*, то, очевидно, понятие о воле (γνώμη), избравшей (αἰρουμένην) вместо сохранения жизни смерть за спасение людей не следует составлять, основываясь на том смысле γνώμη, который встречается в написанном значительно позднее *Диспуте с Пирром* (см. выше анализ Брэдшоу), то есть в смысле, близком с гномической волей и преднамеренным выбором, характерными для тварных необоженных ипостасей. До начала полемики с монофелитами у прп. Максима вообще не было проведено различия между γνώμη и гномической волей с одной стороны и природной волей с другой, так что когда А. И. Сидоров, как в приведенном выше отрывке, переводит γνώμη неопределенным словом «воля» (без уточнения, о какой воле идет речь и как она соотносится с природой и ипостасью), то это в известной мере оправдано⁵²⁵.

Тем не менее уже и в ранних сочинениях можно найти признаки различия прп. Максимом γνώμη и θέλημα. Это видно, например, из отрывка из знаменитого *Послания кубикularioю Иоанну о любви*, где говорится, что любовь «убеждает волю (γνώμην) двигаться соответственно природе, ничуть не восставая против логоса природы. Ибо благодаря этому мы все можем обладать как одной природой, так и одной волей (γνώμην) и одним желанием (θέλημα) с Богом и друг с другом, если избираем себе за основу закон благодати, посредством которого намеренно (γνωμικῶς) обновляем закон природы»⁵²⁶. Если бы γνώμη и θέλημα были для прп. Максима тождественны, он вряд ли бы стал перечислять их в одном ряду. Можно только догадываться, какие смысловые оттен-

ки он вносил в эти термины, поскольку эксплицитно прп. Максим об этом нигде не говорит, но, судя по употребленному в том же предложении слову $\gamma\upsilon\omega\mu\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$, можно предположить, что уже и в ранних сочинениях он вкладывал в $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ смысл, подчеркивающий сознательно принятую направленность воли, которая благодаря любви может быть у нас той же, что у Бога, и единой — через это — друг с другом.

В целом же, как считает МакФарланд, анализируя соответствующие места из относительно ранних сочинений прп. Максима, где используется понятие $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ (в частности *ep.* 2), «ранний Максим более или менее приравнивает $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ к воле и понимает падение как событие, в котором воля приходит в разногласие с природой⁵²⁷. Процесс же искупления состоит в том, чтобы воля (следовало бы добавить: через обожение. — Г. Б.) могла войти в обновленное согласие с природой, что приводит к единству с Божественной волей»⁵²⁸.

В самом деле, и в *Толковании на молитву Господню*, говоря о миссии Христа и том состоянии, которое в Нем нам даруется, прп. Максим использует понятия $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ (воля) и природа ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), утверждая, что Христос «примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом. И при этом мы не имеем больше воли ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$), противящейся логосу природы ($\tau\acute{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \tau\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$), но как по природе, так и по воле ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) остаемся не подверженными изменениям ($\alpha\upsilon\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\tau\omicron\upsilon\varsigma$)»⁵²⁹. Соответственно, состояние исцеления этого разделения видится прп. Максиму таким, что разногласие в $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ прекращается, а вместо этого, как мы видели по отрывку из *ep.* 2, создается единство всех людей в $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ и $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ друг с другом и с Богом. Очевидно, $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ Христа, о которой прп. Максим говорит в *or. dom.* 135–138, и есть та самая, в которой едины все спасаемые, поскольку все они (как и Христос по Его человечеству) хотят того же, чего хочет Бог, имеют одну и ту же направленность воли⁵³⁰. Такой, коротко говоря, была, вероятно, концепция $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ в ранних сочинениях прп. Максима.

Итак, приложение к человечеству Христа $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ в ранних произведениях прп. Максима может служить свидетельством того, что он и прежде признавал наличие волевого начала у Христа по Его человеческой природе, хотя еще его не называл природной волей и не отличал от воли гномической, как в сочинениях перио-

да полемики с монофелитами. Более того, как мы видим, он мыслил по преимуществу в понятиях воля (γνώμη) / природа, а не в понятиях природная воля / гномическая воля, как в поздних произведениях⁵³¹. Имея это в виду, нельзя, мы полагаем, из ранних сочинений делать вывод относительно приложимости в учении прп. Максима (взятом в его целом) ко Христу γνώμη и προαίρεσις, если под последними иметь в виду то, что прп. Максим вкладывал в них во время полемики с монофелитами. Сомнений же в приложимости ко Христу γνώμη и προαίρεσις так, как прп. Максим их понимал до полемики с монофелитами, быть не может. У Стинберга и Брэдшоу, нам кажется, нет полной ясности в этом вопросе, в частности, Брэдшоу пишет: «Аналогично и προαίρεσις (преднамеренный выбор), понимаемый просто как стремление, основанное на прикидке и суждении, — необязательно выбор между добром и злом, но вместо этого может быть выбором между разными благами (goods)», а потому такой προαίρεσις прикладывает ко Христу. Но если προαίρεσις предполагает прикидку, то это уже *выбирание*, и приписывать его Христу неверно. Не говоря о том, что, строго говоря, между добром и злом вообще никто не выбирает, согласно прп. Максиму, поскольку προαίρεσις касается истинного и мнимого блага, а не добра и зла.

В *opus.* 1 прп. Максиму пришлось отвечать, почему, если сейчас он отвергает προαίρεσις у Христа, он прилагал его ко Христу в *Thal.* 42. Как объясняет свою мысль прп. Максим, προαίρεσις в этом контексте следует понимать либо в смысле относительно-го усвоения, т. е. не в собственном смысле, а как если бы Христос был по человечеству «человеком, подобным нам», который в Гефсимании находится в процессе выбора между следованием Своей воле и подчинением воле Божией, либо — в смысле человеческой природной воли (которая, по прп. Максиму, во Христе была обожена)⁵³².

Стоит, впрочем, иметь в виду, что обозначение волевого начала Христа по человечеству терминами γνώμη и προαίρεσις, как это делал прп. Максим в ранних сочинениях, следуя определенной традиции, восходящей, вероятно, к свт. Григорию Нисскому⁵³³, имело целью подчеркнуть в этом волевом начале то, что отвечает за направленность воли, которая во Христе была неизменно благой, а в необоженном человеке переменчива, но в любом случае отно-

сится к сфере самовластия⁵³⁴. В этом контексте *προαίρεσις* вполне уместно переводить как произволение⁵³⁵, как это делает, например, А. И. Сидоров (а в сочинениях периода полемики с монофелитами это же слово уместно переводить иначе, например, как переводит А. М. Шуфрин — «преднамеренный выбор» или «выбирание», поскольку значение его уже иное).

То, что во Христе направленность воли была неизменно благой, не отменяло ее самовластности не только по Божеству, но и по человечеству (хотя человеческое самовластие и было во Христе обоженным). В ситуации жаркой полемики (а в *opusc.* 1 ему приходилось не только полемизировать с монофелитами, но, вероятно, и отвечать на обвинения в непоследовательности со стороны жестких диофелитов)⁵³⁶ прп. Максим не стал упоминать о самовластии, которое, очевидно, подразумевалось, когда в *Thal.* 42 он прилагал ко Христу по человечеству произволение (*προαίρεσις*), но в других сочинениях полемики с монофелитами о самовластности как неотъемлемой характеристике природной воли⁵³⁷ или же о человеческом «самовластном волении» во Христе⁵³⁸ говорится со всею ясностью⁵³⁹.

Итак, в *Thal.* 42 прп. Максим эксплицитно приписывал Христу по Его человечеству *προαίρεσις* и говорил о неизменно благом произволении человеческой природы Христа, противопоставляя его оказавшемуся тленным произволению Адама: «Вследствие страстного начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом, не ведая намеренно избранного греха (*ὑνωμικὴν ἀμαρτίαν*) благодаря неколебимости произволения (*διὰ τὴν ἀτρεψίαν τῆς προαίρεσέως*). Этой неколебимостью произволения [Господь] исправил страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть) началом преображения к нетлению. Итак, как через одного человека, добровольно (*ἐκούσίως*) отвратившего свое произволение (*προαίρεσιν*) от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего [Свое] произволение (*προαίρεσιν*) от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление»⁵⁴⁰. При этом неколебимость произволения Христа по человечеству, целиком (а значит, вместе с Его волей) воспринятому в ипостась Логоса, прп. Максим, вероятнее всего, в согласии с традицией понимал как происходящую по обожению⁵⁴¹.

Позднее, в период полемики с монофелитами, он был вынужден объяснять, почему наличие человеческой воли, разумной и самовластной, в самом процессе принятия решения в Гефсимании не может привести к разногласию с Божественной волей, несмотря даже на временное ее проявление по ветхому тропосу в сжатии и уклонении (на чем он еще не останавливался в приведенных выше отрывках из *or. dom.* 135–138 и *Thal.* 42.22–34). Тогда-то ему и пришлось говорить о том, что сам процесс принятия решения у Христа был иным, чем он бывает у нас — в нем отсутствовало *выбирание*, которое он описал теперь с помощью понятий намерения (ὑπόμνη) (то есть того или иного расположения или устойчивых склонностей, которые природная воля получает в тварных ипостасях в качестве их «личностных» характеристик)⁵⁴², гномической воли и преднамеренного выбора (προαίρεσις), и отличил их от природной воли. Таким образом, первоначальные представления о неизменно благом произволении во Христе (как в *Thal.* 42.18–34) и о ὑπόμνη, избравшей (αἰρουμένην) вместо сохранения жизни смерть за людей (как в *or. dom.* 135–138), были переосмыслены в новых понятиях, в которых обоженной во Христе стала человеческая природная воля (а не как раньше — произволение), а понимаемые по-новому ὑπόμνη, гномическая воля и преднамеренный выбор как обусловленные грехопадением прародителей модусы реализации природной воли, хотя и стали признаваться по относительному усвоению в отношении Христа, по природному (то есть в собственном смысле) отрицались, поскольку обожение человеческой воли во Христе исключало их возможность. Терминология изменилась, но существо учения прп. Максима осталось прежним, углубившись, впрочем, за счет более детального анализа Гефсиманского моления.

Наконец, необходимо попробовать дать ответ на вопрос, поставленный в начале этой главы: каким образом при отсутствии гномической воли и преднамеренного выбора, характерных для тварных необоженных ипостасей, следует понимать спасительную миссию Христа, имея в виду формулу свт. Григория Богослова: «что не воспринято, то и не уврачевано»? Как мы отметили выше, Стинберг, чтобы разрешить эту проблему, предложил признать наличие ὑπόμνη у Христа, ссылаясь при этом на ранние сочинения прп. Максима, утверждая, что отказ от исповедания

υνώμη у Христа в более поздний период не является абсолютным, то есть не характеризует его учение в целом. Такое решение было бы выходом, если бы сама υνώμη понималась в том смысле, в каком прп. Максим употреблял это понятие в своих сочинениях до начала полемики с монофелитами. Но это значило бы не ответить на поставленный выше вопрос, а уклониться от него, вернувшись к богословию прп. Максима до начала полемики.

Нас же интересует, каким образом можно помыслить спасительную миссию Христа с учетом регулятивной для христологии формулы свт. Григория Богослова применительно к сочинениям периода полемики с монофелитами и в рамках того понимания υνώμη, гномической воли и преднамеренного выбора, которое сформировалось у прп. Максима в этот, поздний период, когда он отвергал υνώμη и προαίρεσις у Христа. В самом деле, если Христос не воспринял какой-то из способностей человеческой природы, то не все в этой природе спасено. Именно таково требование формулы свт. Григория, выработанной в полемике с Аполлинарием, когда необходимо было отстоять наличие у Христа человеческого ума — из человеческой природы должно быть воспринято все.

Впрочем, υνώμη и προαίρεσις, как они поняты прп. Максимом в период полемики с монофелитами, в отличие от разумной способности или природной воли, и не являются способностями (или силами) человеческой природы. В том и состоит особенность его поздних произведений в отличие от ранних, где υνώμη и προαίρεσις являются обозначением волевого начала в человеческой природе Христа, что в более поздний период они стали пониматься совсем по-другому. Так что и такие, встречающиеся у него фразы, как: «человек... животное по природе преднамеренно выбирающее» и «всякий, кто по природе способен к преднамеренному выбору, восприимчив к противоположным возможностям»⁵⁴³ — не следует понимать в том смысле, что преднамеренный выбор — какая-то способность человеческой природы, в противном случае отрицать ее у воспринявшего всю нашу природу Христа было бы нельзя, и прп. Максим противоречил бы самому себе. Речь в этих фразах идет о состоянии природы в необоженных человеческих ипостасях после грехопадения (то есть такой, какой мы ее обычно знаем)⁵⁴⁴. Что это именно так, видно из

дальнейших его слов о действии преднамеренного выбора, которое «имеет *ныне* силу закона природы», отменяющегося в состоянии воскресения святых (или, что для прп. Максима то же самое, обожения)⁵⁴⁵, где нет преднамеренного выбора⁵⁴⁶.

Выше мы неоднократно отмечали, что в период полемики с монофелитами прп. Максим стал учить, что гномическая воля, как и преднамеренный выбор, характеризуют не природу, а ипостась. В частности он писал: «[гномическая воля] — это самопроизвольный порыв (αὐθαίρετος ὀρμή), склоняющийся к одной из двух [возможностей]. Она является определяющей (ἀφοριεπικόν) не для природы, но, поистине, для лица и ипостаси»⁵⁴⁷. Но следует ли из этого то, что гномическая воля — это какая-то сила или способность тварной необоженной человеческой ипостаси? Сказать так было бы столь же неверно, как и утверждать, что они являются силами природы, поскольку у ипостасей нет каких-то своих способностей, но они так или иначе используют природные силы и способности, именно этот способ пользования характеризует ту или иную ипостась⁵⁴⁸, почему прп. Максим и говорит, что гномическая воля является для ипостаси определяющей.

Брэдшоу кратко суммирует учение прп. Максима об основных понятиях, характеризующих волевой акт: «Максим объясняет различие между природной и гномической волей посредством аналогии со способностью говорить, которая принадлежит природе, и тем, *как* человек говорит, что принадлежит ипостаси»⁵⁴⁹. Он определяет гномическую волю как „самопроизвольное (αὐθαίρετος) устремление (ὀρμή) и движение (κίνησις) способности суждения (τοῦ λογισμοῦ) к одному или к другому (ἐφ' ἐκάτερα)“⁵⁵⁰. Как видно из этого определения, гномическая воля — это не способность, что было бы избыточным (redundant), имея в виду роль, уже приписываемую природной воле, но скорее это акт, возможный благодаря природной воле»⁵⁵¹. МакФарланд, в свою очередь, пишет, что «гномическая воля [у Максима] — это не отдельная способность, наряду с природной волей; это просто имя для обозначения того, как происходит воление... Гномическая воля относится к модусу, в котором природная воля репрезентирована (instantiated) человеческой ипостасью прежде ее эсхатологического преображения в состояние непосредственного соответствия Божественной воле»⁵⁵².

При некоторых различиях в этих толкованиях (в которые мы не будем вдаваться), они сходятся в том, что гномическая воля в учении прп. Максима не является способностью или силой человеческой природы и тем более способностью ипостаси (аналогичное понимание относится и к преднамеренному выбору), но лишь характеризует способ существования (или проявления) природы в ипостаси, способ пользования природой, и таким образом характеризует ипостась. А раз так, то отсутствие гномической воли и преднамеренного выбора у Христа ни в коем случае не может грозить неполнотой восприятия Христом человеческой природы, то есть этот случай не подпадает под нарушение регулятивного принципа «что не воспринято, то и не уврачевано», а значит, опасаться на этот счет нет оснований.

Все это, конечно, еще не является ответом на вопрос о том, как именно следует понимать спасительную миссию Христа при восприятии нашей природы применительно к воле, но по сравнению с поставленным выше это уже другой вопрос. В нашу задачу не входит подробное его обсуждение, поскольку в *Богословско-полемических сочинениях* (в отличие от других сочинений прп. Максима) вопросы сотериологии почти не затрагиваются. Отметим лишь несколько моментов.

В *Диспуте с Пирром* прп. Максим напрямую связывает восприятие Христом нашей природы вместе с ее волей, наделенной самовластностью, с нашим спасением и вспоминает формулу свт. Григория Богослова: «что не воспринято, то и не исцелено»⁵⁵³. Исцеление, по прп. Максиму, было необходимо потому, что наша воля была при грехопадении поражена первой. Таков смысл употребляемого им слова *πρωτοπῆς*, взятого из знаменитого послания свт. Григория Богослова *К Кледонию, против Аполлинария 1*, где говорится о первопострадавшем в нас уме⁵⁵⁴. Само понятие о первопораженном или первопострадавшем органе происходит из врачебной лексики, на нее и ссылается свт. Григорий, — например, оно часто встречается у Галена. Итак, неисцеленность самовластного воления (т. е. такого воления, которое может (пока оно не обожено) счесть наилучшим не истинное Благо, а нечто вместо него, и устремиться к этому ложному «наилучшему» благу), согласно *Диспуту с Пирром* является источником в нас греха и в первую очередь требует исцеления. Таким образом, прп. Максим

(или, во всяком случае, его последователь, излагавший диспут) вполне отдавал себе отчет в требовании формулы свт. Григория и даже использовал ее в полемике с монофелитами.

Кроме того, говоря о сотериологическом аспекте учения прп. Максима о волях во Христе, следует снова вспомнить, что, с одной стороны, уже в *amb.* 7 (затем это неоднократно повторяется в *Opusc.*) он отводит важное место учительному аспекту Гефсиманской молитвы, то есть примеру, который Христос подал, из сострадания к нам усвоив по относительно усвоению наше противление и показав, что следует подчинять свою волю — Божией, вольно уступив самовластие Богу⁵⁵⁵. С другой стороны, в *opusc.* 1 прп. Максим описал состояние совершенного обожения как такое, в котором отсутствует гномическая воля и преднамеренный выбор⁵⁵⁶, в этом состоянии уже невозможна перемена от добродетели к пороку, то есть изменчивость в том, что относится к зависящим от нас вещам (именно в отношении них проявляется гномическая воля)⁵⁵⁷.

Таким образом, если во Христе наличие гномической воли прп. Максим отвергает, то и у святых в состоянии всецелого обожения (где уже нет неведения и невозможны перемены от благо-бытия к зло-бытию, но Богом даруется присно-благое-бытие) человеческая воля становится обоженной и единенной с Божией, каковой она является с момента Воплощения у Христа. Так осуществляется всецелая причастность святых Телу Христову, неотъемлемыми членами которого они являются⁵⁵⁸. Не Христос, по прп. Максиму, усваивает наши гномические воли (что было бы и невозможно), но обоженным во Христе даруется выход из состояния колебания, сомнения и неуверенности в исходе дела — всего того, чем отмечен наш выбор, то есть процесс обычного человеческого *выбирания*.

Надо сказать, что учение прп. Максима об отсутствии гномической воли в состоянии обожения, притом что гномическая воля у него характеризует ипостась, вызывает вопрос, не является ли такое отсутствие стиранием некоей характеристической черты ипостаси так, что спасение оказывается уничтожением ее важнейшего нравственного аспекта, при котором «спасается» не личность, а лишь очередной представитель природы (индивид)? Этот важный вопрос, уточнив его постановку, мы рассмотрим ниже, в гла-

ве 21, посвященной актуальным проблемам, обсуждаемым в связи с *Opusc.*

Здесь же хотелось бы еще отметить, что если в период полемики с монофелитами прп. Максим стал говорить об отсутствии $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ в состоянии обожения у святых, то до начала полемики состояние обожения он описывал несколько иначе, говоря, в частности, что произволение во святых становится неколебимым по причине обожения⁵⁵⁹. То есть $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (в том смысле, какой они имели в тот период) не отрицались тогда ни в отношении Христа, ни в отношении святых, но говорилось лишь о том, что они становятся неколебимы во Благе. При этом не следует забывать, что прп. Максим в ранний период исповедовал учение о «единой энергии Бога и святых» в состоянии обожения, и именно в рамках этого учения, то есть исходя из совершенного обожения волевого начала у святых (когда самовластие всецело уступлено Божией воле), он говорил о неколебимых во Благе $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Так что отличия в существе учения в ранних и поздних сочинениях прп. Максима нет.

Возвращаясь к различиям в способах формулировать это учение, можно сказать, что утверждение произволения в Боге у святых в состоянии обожения, встречающееся у прп. Максима до полемики с монофелитами, было им, вероятно, воспринято от свт. Григория Нисского, который высказал, в частности, такую мысль: «поскольку порок не имеет свойства быть вне произволения ($\epsilon\tilde{\xi}\omega\tau\eta\varsigma\ \pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$), то, когда все произволение ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) в Боге ($\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \Theta\epsilon\tilde{\omega}$), тогда порок придет в совершенное уничтожение, потому что не останется ему вместилища»⁵⁶⁰. При всем сходстве в данном пункте учений прп. Максима до полемики с монофелитами и свт. Григория Нисского, как отмечал уже П. Шервуд, эти учения не следует отождествлять, поскольку у свт. Григория обращение к Благу предполагает отвращение от зла, то есть определенный опыт его, и в этом смысле $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, утвержденный в Боге, несет на себе печать избрания Блага по сравнению со злом⁵⁶¹. У прп. Максима, в отличие от этого, уже и в относительно ранний период, как это видно из анализа Шервудом *amb.* 7, устремление ко Благу и бытие в нем не предполагало никакого сравнения его со злом — Благо абсолютно, его желание естественно вложено в нашу природу. Тем не менее само приложение термина $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$

ко святым в состоянии обожения у прп. Максима и у свт. Григория в этот период было общим. Так что в дальнейшем в период полемики с монофелитами прп. Максиму пришлось провести более четкое (уже и на уровне терминологическом) «смещение» своего учения по сравнению с учением свт. Григория (хотя прямо он об этом не говорит)⁵⁶², содержательно различив между собой *προαίρεσις* (который прп. Максим в поздних работах отрицал и у Христа, и у святых в состоянии обожения-воскресения) и самовластие (*αὐτεξουσίον*), которое прп. Максим признавал и у Христа (и по Божеству, и по человечеству), и у святых (хотя у них оно и было, как он писал уже в *amb.* 7, целиком уступлено Богу, но «прекрасно властвовало»)⁵⁶³.

В заключение настоящей главы, посвященной отказу прп. Максима от приложения ко Христу и к святым в состоянии воскресения *γνώμη* и *προαίρεσις*, хотелось бы упомянуть о примечательной параллели к этому учению в неоплатонической мысли V–VI вв. Речь, скорее всего, идет не о заимствовании прп. Максимом у неоплатоников (содержательные отличия, как мы увидим, сохраняются)⁵⁶⁴, а о некоторых параллелях (при наличии общих источников в античной философии), которые тем интереснее, что позволяют лучше понять сходства и отличия учения прп. Максима не только по сравнению с предыдущей православной традицией (тем же свт. Григорием Нисским), но и с языческой философской мыслью поздней античности.

Исследователи уже не раз отмечали, что само различие между природной волей и преднамеренным выбором, которое проводит прп. Максим, скорее всего, восходит к различию между понятиями *προαίρεσις* и *βούλησις* (желание) у Аристотеля⁵⁶⁵; в патристической традиции оно встречается у Немесия Эмесского⁵⁶⁶ (он повторяет в этом пункте Аристотеля), на которого в своем учении о волевом акте во многом опирается прп. Максим⁵⁶⁷, в частности, когда, пользуясь этим различием, отвергает *προαίρεσις* во Христе или говорит об отсутствии *προαίρεσις* у святых в воскресении.

Однако еще задолго до прп. Максима это различие было использовано Проклом. В трактате *О промысле*, в полемике с механиком Феодором, который придерживался детерминистского учения и утверждал, что свободой, которую он отождествлял

с «зависящим от нас» (ἐφ' ἡμῖν), обладает только Властитель (προτάτης) всех сущих, а в нашем мире все им определено, Прокл делает несколько важных утверждений, проливающих свет на его понимание того, что зависит и что не зависит от нас. Для начала он обращается к сделанному Аристотелем различению, которое встречается и у Немесия: «древние всегда принимают выражение „зависящее от нас“ как относящееся к действию выбора... Они не отождествляют выбор (προαίρεσις) и желание (βούλησις): они говорят, что желание всегда обращено к благу, в то время как выбор может быть обращен на вещи благие и дурные»⁵⁶⁸.

Сделав это различие, Прокл, который практически приравнивает сферу προαίρεσις к сфере зависящего от нас⁵⁶⁹, утверждает далее, что богам преднамеренный выбор (προαίρεσις)⁵⁷⁰ не свойственен, у них есть только желание (βούλησις), устремленное к Благу⁵⁷¹. Соответственно, было бы ошибкой считать, как делает оппонент Прокла, что зависящим от нас, понимаемым как ничем не детерминированная свобода, обладают боги, а в нашем мире все предопределено. Это понятие, как и προαίρεσις, следует правильно употреблять. Если у богов нет преднамеренного выбора, но лишь благая воля (желание — βούλησις), то человек, как находящийся на границе духовного (умного) и материального мира, в той мере, в какой он именно таков, вовлечен в процесс выбора. Это не выбор между добром и злом, т. к. никто, как подчеркивает Прокл, не выбирает зло⁵⁷², но выбор дурного совершается душою по неведению истинного блага. Здесь можно вспомнить, что и прп. Максим в *Диспуте с Пирром* дает определение γνῶμη: «намерение есть не что иное, как какое-нибудь воление (θέλησις), относительно придерживающееся или настоящего, или мнимого блага»⁵⁷³. Сходное понимание находим и у Прокла для προαίρεσις⁵⁷⁴. В этом определении важно упоминание, наряду с настоящим, мнимого блага.

Человек может ошибаться, и возможность ошибки заложена как в только что приведенном определении γνῶμη прп. Максима, так и в понятии προαίρεσις у Прокла. Душа по природе, говорит Прокл, имеет внутреннюю любовь к истинному Благу, но она не знает, в чем оно заключается, и зачастую совершает ошибку. Коль скоро προαίρεσις (точнее, совершенный нами выбор) заслуживает порицания или похвалы, προαἰρετικόν, наша способность выбора

принадлежит сфере, где возможна ошибка, которой не бывает ни у богов, ни у неразумных существ. В этом особенность положения человека в иерархии существ, которой оперируют неоплатоники. Προαίρεσις, говорит Прокл, принципиально двойственен: если мы движемся к лучшему, мы ведем себя как умные существа, если к худшему (принимая его за лучшее) — как существа чувственные⁵⁷⁵. Если бы мы могли жить только в соответствии с желанием ума, мы жили бы в соответствии с Благом и были бы подлинно свободны и богоподобны⁵⁷⁶. Но такова жизнь богов и душ, уподобившихся им. Что касается обычных людей, то для них характерно пребывание в сфере зависящего от нас выбора. От нас же в полной мере зависит только то, что относится к нашей душе, то есть к сфере προαίρεσις⁵⁷⁷.

Как отмечают историки философии, эта тенденция — противопоставления желания (βούλησις) и преднамеренного выбора (προαίρεσις) — прослеживается в неоплатонизме начиная с Ямвлиха, который, в частности, писал: «божественное желание (θεία βούλησις) блага превосходит жизнь по преднамеренному выбору (τῆς προαίρετικῆς ὑπερέχει ζωῆς)»⁵⁷⁸. Итак, уже у Ямвлиха желание характеризует жизнь богов (и ума), а προαίρεσις — жизнь души в теле. Прокл продолжает и развивает эту традицию.

Наконец, ученик Аммония (ученика Прокла) Иоанн Филопон — этот крупный представитель позднего неоплатонизма и Александрийской школы комментирования Аристотеля, философские сочинения которого, по некоторым гипотезам, были знакомы прп. Максиму⁵⁷⁹ — использовал различие βούλησις–προαίρεσις, говоря о силах души человека: «практические силы души — это желание и преднамеренный выбор (βούλησις καὶ προαίρεσις). Желание направлено только к благу, тогда как преднамеренный выбор альтернативен (или амбивалентен — ἐπαμφότερίζει). Желание (βούλησις) принадлежит разумной душе как таковой и самой по себе, а преднамеренный выбор (προαίρεσις) души сплетен (συνπλεγυμένης) с неразумностью (τῇ ἀλογίᾳ). И когда душа пребывает вне области становления, она действует только в соответствии с желанием, поскольку она только во благе; а когда она оказывается в области становления, с ней сплетаются неразумные способности (или силы)... тогда-то она, будучи переплетенной с неразумной душой, имеет преднамеренный выбор, поскольку он

происходит иногда от неразумия, а иногда от разума и предпочитает одно другому»⁵⁸⁰. При этом в *in de anim.* 2.2, 241.7–9 Филон говорит, что ум является практическим только «от своего отношения к телу, вот почему после своего освобождения от тела он является исключительно созерцательным».

При всем отличии в оттенках учений перечисленных выше авторов, представляющих неоплатоническую традицию, все они ставят наличие проαίρεσις в прямую связь с реальностью бытия человека в этом мире, утверждая за желанием (βούλησις) иерархически более высокое место. Именно βούλησις (воля ума, его стремление к Благу и только к нему) характерна для божеств, а для человека в той мере, в какой он является созерцателем, то есть «умом», а не сплетается с неразумными силами, телесным и материальным⁵⁸¹.

Концепция отсутствия проαίρεσις у Христа, как и отсутствия проαίρεσις у святых в состоянии обожения-воскресения, которую в полемике с монофелитами выдвинул прп. Максим, в большой степени сходна с этим учением неоплатоников, если только заменить «желание» неоплатоников (βούλησις) на «природную волю» (θέλημα). Разница состоит в том, что неоплатоники не предполагали возможности жизни на земле человека, который бы с рождения не имел и не мог иметь проαίρεσις, каковым мыслил прп. Максим Христа (впрочем, это был не просто человек, а воплощенный Бог, так что речь должна идти об отсутствии у неоплатоников учения о Воплощении во всем его характерном для христиан сотериологическом смысле). Что касается отсутствия проαίρεσις у святых в состоянии обожения-воскресения, о котором учил прп. Максим, то состояние обожения и устремленность к одному лишь Благу без возможности ошибки при его выборе — то общее, что мы находим в понимании божественной жизни как у неоплатоников (согласно которым этой жизни могут быть причастны и души людей, отделившиеся от материального и плотского и устремленные к Единому), так и у прп. Максима⁵⁸².

После углубления в ряд теоретических вопросов, поднимавшихся в период обострения споров с монофелитами (начиная с 644 г.), необходимо вернуться теперь к истории самой полемики, вошедшей в острую фазу, когда прп. Максим со своими соратниками в союзе с Римом перешел в стратегическое наступление на официальную идеологию империи, каковой было монофелит-

ство, что увенчалось созывом в 649 г. Латеранского собора. В этих достаточно известных событиях нас будут интересовать те аспекты, которые помогут понять контекст и содержание *Богословско-полемических сочинений*.

18. АЛЬЯНС С РИМОМ. ДИСПУТ С ПИРРОМ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ТЕКСТ

Следующим после первого строго диоэнергистского и диофелитского *opusc.* 16 (644 г.?) было направленное на Кипр пресвитеру Марину *opusc.* 10, которое датируется 645 г. и, видимо, было написано прп. Максимом в Карфагене⁵⁸³ до диспута с Пирром, состоявшегося в июле того же года там же. Обстоятельства написания *opusc.* 10, в котором прп. Максим защищает от критики два момента из *Соборного послания* папы Феодора патр. Павлу, не раз обсуждались, поскольку одним из этих положений было исповедание, что «Святой Дух исходит и от Сына» (ἐκ τοῦ ἐκ τοῦ Υἱοῦ)⁵⁸⁴. У будущих полемистов это сочинение прп. Максима стало одним из аргументов как в пользу *Filioque*, так и против его более позднего латинского толкования — тщательно изученная церковными историками тема, на которой мы не будем останавливаться⁵⁸⁵. Важнее для нас сам факт защиты прп. Максимом (а большинство исследователей считает *opusc.* 10 написанным им, хотя есть и иные мнения)⁵⁸⁶ воззрений папы Римского в период, когда Рим стал главным стратегическим союзником прп. Максима и его соратников в борьбе против ереси в Константинополе.

Уже то, что папа Феодор был палестинского происхождения⁵⁸⁷ (греческий язык был для него родным; не исключено, что он и до того, как стать папой, имел тесные связи с рассеянным по всему Средиземноморью палестинским монашеским братством), многое объясняет в дальнейших связях прп. Максима с Римским престолом и в том влиянии, которое он оказал на этот престол в период понтификата папы Феодора (впрочем, и при папе Иоанне IV эти связи уже были достаточно тесными). В свою очередь, особая активность, которую проявит Римский престол в отношении Палестины, о чем нам еще предстоит говорить в связи с *opusc.* 15, была, очевидно, связана не только с инициативами посланного

в Рим свт. Софронием Иерусалимским Стефана Дорского и деятельностью нашедших пристанище в Риме палестинских монахов, но и с понятной заинтересованностью в Палестине папы Феодора⁵⁸⁸. Здесь же следует отметить, что в *opusc.* 10 у прп. Максима впервые встречается полемика с христологией Феодора Фаранского, которого с этого момента он будет называть одним из главных идеологов монофелитства и моноэнергизма⁵⁸⁹.

Как считают церковные историки, инициатива в обострении отношений между диофелитским Западом (к которому принадлежал находившийся в Карфагене прп. Максим) и властями в Константинополе принадлежала Риму. Именно папа Феодор, несмотря на то что патр. Павел в своем *Соборном послании* (зима-весна 643 г.) обошел тему воль, в ответном послании настаивал на осуждении *Экфесиса*, как и Сергия, Пирра и Кира, ставя под сомнение каноничность патр. Павла в том случае, если Пирр не будет осужден. В самом деле, если Пирр не еретик, то на каком основании он смещен? В Константинополе долгое время не отвечали на эти вопросы, которые, судя по всему, становились все более настойчивыми⁵⁹⁰. Наконец в мае 645 г. патр. Павел дал ответ на требования Рима в своем послании папе Феодору; это послание сохранилось в составе *Деяний Латеранского собора*⁵⁹¹. Фактически патр. Павел, очевидно отражая общее мнение церковных и гражданских властей в Константинополе, подтвердил верность исповеданию *Экфесиса*, усилив некоторые из его аргументов⁵⁹².

Через два месяца после написания послания патр. Павла, в июле 645 г., в Карфагене под патронажем префекта Григория был организован диспут прп. Максима с экс-патриархом Пирром, закончившийся публичным отречением Пирра от монофелитства и моноэнергизма (именно в такой очередности рассматривались эти учения во время диспута) и его согласием принести покаяние Римскому папе. Это отречение, как и последовавшие после этого диспута соборы в Западной Африке, осуждавшие монофелитство, ознаменовали собой окончательный разрыв с Константинополем, сначала в церковном, а вскоре, когда префект Григорий, под чьим покровительством все это происходило, объявил себя императором, и в политическом отношении.

Не приходится сомневаться в тесной взаимосвязи всех этих событий, начиная с диспута с Пирром и кончая мятежом префек-

та Григория. Исходя из этого следует подходить и к самому диспуту, который был в такой же степени политическим событием, как и церковным (не зря он проходил под покровительством Григория). Можно только догадываться, насколько прп. Максим был посвящен в политические планы Григория поднять мятеж против властей в Константинополе; на судебном процессе над ним он это категорически отвергал⁵⁹³. Однако трудно себе представить, что бы, бросая вызов властям в Константинополе самим фактом диспута и последующими соборами, прп. Максим, а тем более Григорий хотя бы в общих чертах не представляли церковно-политических последствий этих действий. Что касается Григория, то на фоне сокрушительных поражений юного императора Константа от арабов-мусульман он, весьма вероятно, рассматривал себя спасителем отечества, тем более что арабы вплотную подошли в 645 г. к границам Западной Африки — области, находившейся под его началом, и противостояние им под флагом истинной веры должно было стать альтернативой провальной политике императора-еретика на Востоке. То, что в Константинополе исповедали ересь, как под влиянием прп. Максима и Рима наверняка считал префект Григорий, придавало его политическим притязаниям дополнительные основания, и потому организованный им вместе с прп. Максимом диспут, вполне вероятно, с самого начала играл и церковно-догматическую, и идеологическую роль. М. Янковяк заходит так далеко, что выдвигает предположение о существовании еще перед началом диспута с Пирром полномасштабного проекта по созданию православной империи со столицей в Африке и во главе с «императором» Григорием, проекта, в котором участвовал папа Феодор и свою роль должен был сыграть покающийся Пирр в качестве альтернативного, точнее истинного патриарха Константинополя⁵⁹⁴. Насколько верна гипотеза о политическом аспекте событий, начало которым положил диспут с Пирром, мы сказать точно не можем. Что же касается прп. Максима, то не приходится сомневаться, что главной для него в событиях 645 г., как и в последующих событиях, была борьба с ересью.

Не менее интересны и мотивы Пирра, согласившегося принять участие в диспуте. Было бы наивно думать, что этот крупный церковный деятель и политик, недавно занимавший кафедру в столице империи, пошел на диспут, желая отстаивать на нем моно-

фелитство, а потом, проиграв в честном споре, искренне покаяться. Даже в том варианте *Диспута с Пирром*, который дошел до нас (ниже мы остановимся на вопросе о его достоверности), Пирр выглядит как человек, который заранее решил уступить в споре, чтобы потом совершить то, что он совершил — отправиться в Рим, принести покаяние и получить взамен признание в качестве единственного законного патриарха Константинополя (и на том основании, что Павел лишил его кафедры неканонично, и на том, что Павел — еретик). Вполне вероятно, все это было заранее оговорено между участниками диспута (прп. Максим, конечно, знал содержание послания папы Феодора патр. Павлу, где признание каноничности последнего было поставлено в прямую зависимость от осуждения монофелитства, от чего Павел, как стало ясно к июлю 645 г., отказался), диспута, который, таким образом, должен был стать чем-то вроде показательного суда над неправым учением.

Во время диспута Пирр зачастую занимал далеко не самую сильную позицию⁵⁹⁵ или вовсе уклонялся от спора, признавая свое поражение. Например, проиграв спор о монофелитстве, он заранее «сдал» моноэнергизм, не желая его отстаивать, и лишь прп. Максим, ссылаясь на необходимость прояснить вопрос до конца и ради переубеждения легковверных, принудил его к дальнейшему ведению «спора»⁵⁹⁶. Самое яркое доказательство того, что Пирр не был настроен на настоящую полемику, — то, что он даже не упомянул о своей переписке с прп. Максимом о высокой похвале аввы Максима в адрес *Псифоса*, легшего позднее в основание *Экфесиса*. Все эти соображения не позволяют принять выраженную в *Диспуте* позицию Пирра в качестве подлинного и искренне исповедуемого им учения. По крайней мере, было бы опрометчиво восстанавливать учение монофелитов, да и самого Пирра, исключительно по *Диспуту*.

Однако и учение, и аргументацию прп. Максима, какой она была на диспуте 645 г., как уже начали понимать некоторые исследователи, восстанавливать по дошедшему до нас тексту *Диспута с Пирром* также следует с большой осторожностью. Как заметил Жак Норе, вполне вероятно, что текст *Диспута* был составлен уже после 655 г. и даже позднее⁵⁹⁷, то есть уже после процесса над прп. Максимом, чуть позже, чем было составлено *Изложение пре-*

ния, а может быть, и *Диспут в Визии*. Остается открытым вопрос, насколько текст *Диспута* соответствует тому, что реально происходило и говорилось в 645 г., да и авторство *Диспута* в его конечной редакции — вопрос открытый; неизвестно, принадлежит ли оно прп. Максиму или его ученикам. Все это затрудняет анализ данного сочинения и понимание его места по отношению к *Богословско-полемиическим сочинениям* прп. Максима⁵⁹⁸.

Исходя из всего этого, как и из того, что его содержание уже не раз исследовалось, а отдельные моменты анализировались нами выше, мы лишь кратко остановимся на тех аспектах *Диспута*, которые имеют отношение к наиболее важному для понимания *Богословско-полемиических сочинений* вопросу об изменениях в способе выражения своего учения прп. Максимом. При этом мы, следуя в этом большинству ученых, примем, что *Диспут* отражает позицию прп. Максима в 645 г., но еще и еще раз подчеркиваем всю условность такого предположения, как и выводов, из него следующих⁵⁹⁹.

Исторические обстоятельства диспута хорошо известны⁶⁰⁰. Под патронажем префекта Карфагена Григория, в присутствии африканских епископов и народа в 645 г. состоялся диспут между экс-патриархом Константинополя Пирром, который и в изгнании оставался влиятельным лицом (по крайней мере среди своих)⁶⁰¹ и одним из столпов монофелитства, и монахом Максимом, который к тому времени давно уже был духовным предводителем в борьбе с монофелитством⁶⁰². Не будем анализировать диспут в подробностях, остановимся (с учетом всех оговорок касательно датировки и авторства этого текста) лишь на том, что непосредственно связано с вопросом о новом и неизменном в позиции прп. Максима по сравнению с его сочинениями 640–643 гг. и более ранними.

Начнем (следуя ходу *Диспута*) с опровержения прп. Максимом монофелитства⁶⁰³. Здесь можно заметить определенный сдвиг в толковании выражения «единая воля» папы Гонория в сторону его толкования в Риме. Так, если в *орис.* 20 прп. Максим делал акцент на том, что Христос был зачат без греха по одной воле Божией (именно в этом смысле он понимал «одну волю» у Гонория, добавляя, что с этой Божией волей и всецело сходится и единится у Христа воля человеческая)⁶⁰⁴, откуда выводил, что Христос не мог иметь воли, противной Богу, то в *Диспуте* он (или тот, кто состав-

лял этот текст), опять же не подвергая сомнению православность Гонория⁶⁰⁵, «подраивняет» свое понимание под то, которое давали в Риме. Ссылаясь на толкование секретаря Гонория аввы Иоанна, изложенное им от имени папы Иоанна IV в письме императору Константину III⁶⁰⁶, прп. Максим говорит, что под «единой волей» Гонорий имел в виду исключительно человеческую волю Христа, «единой» же ее называл на основании невозможности во Христе противоборства человеческого духа и плоти⁶⁰⁷, повторяя в этом *Апологию Гонория* папы Иоанна⁶⁰⁸.

Характерно, что и выражение свт. Кирилла Александрийского «единая соприпродная (или родственная — συγγενῆ) энергия», которое он прежде понимал в смысле единения во Христе человеческого действия с Божественным⁶⁰⁹, прп. Максим (или тот, кто составлял текст *Диспута*)⁶¹⁰ понимает теперь иначе, а именно так, что и по Воплощении у Сына осталось Божественное действие *единое с Отцом* (к которому, правда, прибавилось — но прп. Максим уже не говорит, что «сраслось» с ним — человеческое действие)⁶¹¹. Таким образом, прп. Максим в этот период, как заметил Батреллос⁶¹², фактически отказывается от прежнего своего понимания этого выражения свт. Кирилла как унитарного. Впрочем, отсутствие учения о «сращении» мы находим только в *Диспуте с Пирром*, написанном, быть может, и не самим прп. Максимом, и скорее всего после 656 г., а вот в датированном 646–647 гг. *оруск.* 9 мы находим все то же учение о сращении: «Божественной энергией [Он делал] Божественное, а человеческой человеческое, но не отдельно, а во взаимной общности и сращении [этих энергий]»⁶¹³.

Как бы то ни было, особенностью богословия прп. Максима в *Диспуте* является то, что в полемике с Пирром он не пользуется прежним способом описания обожения человеческой воли во Христе. Как мы не однажды уже убеждались, он делал это, говоря о сверхъестественном «единении», всецелом «схождении» и «сращении» человеческой воли с Божественной. Такая терминология используется прп. Максимом и в примыкавшем по времени к диспуту с Пирром *оруск.* 16⁶¹⁴, написанном до диспута. Тем примечательнее, что в тексте *Диспута* мы этих выражений не находим. Тем более интересно понять, как он при этом выражает стержневую для своего богословия идею необратимости обоже-

ния, содержащуюся в не востребуемой им в *Диспуте* метафоре «сращенности».

«Помогает» прп. Максиму выразить эту идею в *Диспуте* сам Пирр. Потерпев неудачу с предложением понимать «одну волю» как сложную Богочеловеческую, он предложил другое толкование, исходя из не проясненного им понятия единения: «Те люди [авторы *Экфесиса*] сказали это [то есть что воля у Христа одна] не по злему умыслу или из какого-нибудь коварства, но желая выявить предельное единение (ἑνωσιν)»⁶¹⁵.

Казалось бы, Пирр сделал, наконец, правильный ход. В самом деле, хотя прп. Максим заметил, что подобным стремлением выразить предельное единение могут воспользоваться монофизиты, он не отменил саму идею, но задал Пирру вопрос, проверяя, что тот имеет в виду: «Как они хотят назвать эту одну волю? Ведь они по справедливости должны дать ей наименование»⁶¹⁶. И тут Пирр, который уже не мог ответить: «как сложную», произнес другое роковое слово: «они называют ее гномической (γνώμικόν)».

Прп. Максим знал, как это видно из другого места *Диспута* (329D–332A), что авторы *Экфесиса* (Сергий и Пирр) рассматривали «одну» волю (наряду с другими, допускавшимися ими ее толкованиями) как *гномическую*, то есть выбирающую самый целесообразный способ действия из различных возможностей. Так что в *Диспуте*, как до этого в *орис.* 7 и более развернуто в *орис.* 16, о чем мы уже писали выше, прп. Максим решительно отвергает приложение этого понятия к христологии. В отличие от своих ранних произведений, написанных до полемики с монофелитами, где прп. Максим употреблял γνώμη и близкое к нему понятие «преднамеренного выбора» (προαίρεσις) применительно ко Христу, теперь он перестает говорить даже о непреложной γνώμη или προαίρεσις на том основании, что оба эти понятия будут у него связываться исключительно с тварными необоженными ипостасями, поскольку те могут приносить в природное воление рассмотрение различных возможностей, взвешивание, сомнение — все то, что предполагает неведение. У Христа, по прп. Максиму, все это исключено⁶¹⁷, о чем он прямо говорит Пирру: «Применительно к человечеству Господа, которое осуществлялось не просто так, подобно нам, но — Божественно... нельзя говорить о намерении (γνώμη)»⁶¹⁸.

Именно различие природной воли (θέλημα) и «гноми», а также отрицание «гноми» у Христа, является для прп. Максима средством выражения невозможности для человеческой воли Христа прийти в противоречие с Божией. Таким образом достигалась та же цель, что и выражениями «всецелое схождение», «сращенность» и «единенность». Как видим, хотя прп. Максим, если судить по *Диспуту*, изменил терминологию, но догматическое содержание его веры осталось прежним. Впрочем, о смене терминологии в 645 г. говорить рискованно, учитывая более позднее происхождение текста *Диспута* (после 655 г., о чем мы говорили выше). По крайней мере в *opusc.* 3, которое датируется 645–646 гг., прп. Максим употребляет понятие сращенности в отношении человеческой воли Христа: «Если же оно [т. е. человеческое воление] было обожено, то обожено, очевидно, по причине сращенности (συμφύῳ) с обоживающим»⁶¹⁹. Таким образом, учитывая, что понятие сращенности встречается и до прошедшего в 645 г. диспута с Пирром — в *opusc.* 16, и после — в *opusc.* 3 и *opusc.* 9 (646–647 гг.), речь не может идти о смене в этот период (второй фазы полемики с монофелитами) терминологии, но максимум о том, что одна и та же идея обожения человеческой воли во Христе и ее единенности с Божией могла выражаться по-разному — метафорой «сращенности» и учением об отсутствии во Христе гномической воли и преднамеренного выбора (позитивный и негативный способ выражения одного и того же учения дополняют друг друга, наметки чего встречаются уже в *opusc.* 7, где присутствуют оба)⁶²⁰.

При этом, как мы уже отмечали, разбирая учение прп. Максима о Гефсиманском молении, было бы упрощением утверждать, что процесс воления, каким его знаем мы, то есть с рассмотрением альтернатив перед принятием решения, не имеет ко Христу никакого отношения. Уже в *opusc.* 20 и 19, а после диспута с Пирром в *opusc.* 1 (645–646 гг.) прп. Максим разрабатывает понятие относительного усвоения, и, в частности (в *opusc.* 1), говорит об относительном усвоении Христом преднамеренного выбора (προαίρεσις)⁶²¹. Это понятие относительного усвоения и позволяет прп. Максиму включить в горизонт разговора о волях во Христе проблему Гефсиманского борения⁶²².

В *Диспуте* вопрос об усвоении первым затрагивает Пирр, вы-

двигая тезис, что человеческая природная воля была усвоена Христом «относительно»⁶²³. Прп. Максим возражает на это, что она была усвоена «сущностно»⁶²⁴, то есть как необходимо присущая усвоенной нашей природе; что же касается «относительного усвоения», то о нем прп. Максим говорит, что оно такое, «по которому мы дружески усваиваем относящееся друг к другу... сами ничего этого не делая и не претерпевая»⁶²⁵.

Понятие «относительного усвоения» позволило прп. Максиму уже в *орисц.* 20 показать, что просьба Христа о «пронесении Чаши» не свидетельствует о возможности для Его человеческой воли прийти в противоречие с Божией. К диспуту с Пирром прп. Максим пришел, таким образом, с уже сформулированным в *орисц.* 20 и 19 учением об «относительном усвоении» Христом нашей «непокорности». Именно это позволило ему, с одной стороны, отметить утверждение Пирра, что наша *природная* воля была усвоена Христом лишь «относительно», а с другой — отрицать у Христа $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ⁶²⁶, не опасаясь тем самым дать основание для вывода, что какая-то часть нашей *природы* не «воспринята» Христом и, следовательно, по известному выражению свт. Григория Богослова, не исцелена. Христос усвоил и наш тропос противления (в котором проявляется «гноми»), но лишь в том смысле, в каком врач «усваивает» болезнь, то есть только относительно⁶²⁷. Более того, отсутствие во Христе «гноми» задает парадигму нашего обожения, то есть подразумевает «деактивацию» гномической воли в ипостасях святых. Именно такой смысл в свете *Диспута* приобретает сказанное в *Трудностях к Иоанну* 7 о «единой энергии Бога и святых». Как замечает В. М. Лурье: «Мысль Максима о „единой энергии“ обоженных и Бога следует прояснить так: человек использует свое „самовластие“ (свободу) так, чтобы отказаться от своей гномической воли в пользу воли Божией — которая есть природная энергия Бога, действующая в соединении с природной энергией человека. На обоженном человеке буквально сбываются слова апостола Павла: „уже не я живу, но живет во мне Христос“ (Гал. 2, 20). Подобно Христу, он продолжает совершать поступки, соответствующие человеческой природе, однако при этом в нем действует не его гномическая воля, а воля Божия, соединенная не с гномической, а с природной волей человеческой»⁶²⁸.

Итак, результатом первой части *Диспута*, в которой прп. Максим опровергал монофелитство, можно считать признание Пирром двух (но не образующих одну сложную) природных волей во Христе и отсутствия у Него какой-либо ипостасной воли. Признав это, Пирр отказался даже касаться вопроса о моноэнергизме, сославшись на то, что теперь, когда он понял, что применительно ко Христу речь может идти только о природных волях (а значит, и действиях), может взять назад все, что он раньше говорил об одном действии⁶²⁹.

Из этого признания Пирра (и из его дальнейшей аргументации, развернуть которую, ради познания истины и научения на этом примере «легковерных людей», его заставляет прп. Максим) видно, что единство действия во Христе Пирр понимал не как образующееся в результате единения человеческого природного действия с Божественным (как до 642 г. толковал выражение «одно действие» у отцов прп. Максим), а как вытекающее из единства Ипостаси (исходя из того, что у Одного действующего не может быть более одного рода действия)⁶³⁰.

Прп. Максим с легкостью опровергает это обоснование единства действия во Христе единством Его Ипостаси, применяя аргументацию, сходную с той, к какой он прибегал в первой части диспута. При этом понятным становится и то, почему он отверг предложение Пирра говорить об одном действии «по образу соединения»⁶³¹, — выражение, которое, как заметил Батреллос, напоминает некоторые выражения самого прп. Максима до 642 г. Дело тут не только в том, что прп. Максим по церковно-политическим причинам перешел на позиции жесткого диоэнергизма⁶³². Не менее важно то, что Пирр, по его признанию, считал это «единение», как мы говорили, следствием единства Ипостаси (действующего Субъекта). Этот аргумент прп. Максим опровергает, подобно тому как он отверг подобный аргумент («ради совершенного соединения») в пользу выражения «одна воля»⁶³³; а именно опровергает выражение «одно действие по образу соединения», понимаемое как «одно действие одного Христа», обращая внимание на то, что у «одного Христа» одно (природное) действие с Отцом (которое было и до соединения, то есть Воплощения), и одно действие (природное) с нами⁶³⁴, а следовательно — два природных действия, а не одно.

В этой аргументации дает о себе знать то, что в *Диспуте* позиция прп. Максима сформулирована как позиция безальтернативного (не терпящего абсолютно никаких унитарных выражений) диоэнергизма. Проиллюстрировать этот, новый для прп. Максима безальтернативный диоэнергизм можно, сравнивая трактовку «Богомужеского» действия, которую прп. Максим давал в *Трудностях к Фоме* 5 в 634 г., с тем, как трактуется это действие в *Диспуте*. В *Трудностях* прп. Максим подчеркивал, что Христос ничего не делал только как Бог или только как человек, что человеческое Он совершал по-Божески, а Божественное действие проявлялось Его плотью. Именно эти два рода действий: совершаемое по-Божески человеческое и проявляемое через плоть Божественное, прп. Максим называл «Богомужескими». В *Диспуте* же он повторяет, что «при отрицании крайних начал» (то есть того, что Христос не совершает ничего только как Бог или только как человек) «не образуется ничего среднего»⁶³⁵, но при этом он уже не говорит о том, что Христос совершает человеческое по-Божески, а Божественное через плоть и что именно это называется «Богомужеским действием», но подчеркивает, что у Христа одно — Божественное — действие с Отцом, а другое — с нами⁶³⁶.

Однако чуть выше, толкуя Ареопагита, прп. Максим, как и в *Трудностях к Фоме*, говорит о взаимопроникновении природ и «неизреченном единении»⁶³⁷ действий; с другой стороны, он и прежде говорил о двух природных действиях (одно из которых общее у Христа с Отцом, а другое с нами). Казалось бы, речь идет лишь о смещении акцентов, а не о радикальном изменении парадигмы. Чтобы заметить это изменение, надо принять во внимание предысторию трактовки прп. Максимом формулы Ареопагита.

В *Трудностях к Фоме*, поскольку спор шел о главе 7 *Девяти глав* Кира, толковавшем «Богомужеское действие» Ареопагита как одно, прп. Максим отвергал именно такое («унитарное») толкование, показывая, что у Ареопагита речь на самом деле идет о *двух* несводимых друг к другу родах «Богомужеского» действия: примерами одного являются чудотворения, другого — страдания.

В произведениях 640–642 гг. (*орисс.* 7, 8 и 20) прп. Максим сосредоточен на отстаивании уже не того, что выражение Ареопагита не унитарно, а того, что даже унитарные формулы при правильном их понимании не исключают (вопреки сторонникам *Экфеси-*

са) возможность говорить о двух энергиях и волях. При этом прп. Максим считает не только возможным, но и необходимым «сращенность» и «единенность» двух природных энергий Христа характеризовать словом «одна» и оправдывать «одну волю» папы Гонория, толкуя ее как Божию, с которой единится человеческая. Это коррелирует с теорией обожения, разработанной им ранее, в частности в *Трудностях к Иоанну*, где, говоря об «одной энергии Бога и святых», прп. Максим усматривает того же рода единство между человеческой и Божественной волями Христа.

Итак, повторим, в 640–642 гг. прп. Максим признает унитарные формулы и даже считает их необходимой частью православного исповедания. Иначе обстоит дело в *Диспуте*. Здесь он ни эксплицитно, ни имплицитно не возвращается к своему представлению о двух родах «Богомужеского» действия⁶³⁸. Диоэнергизм прп. Максима основывается теперь на отрицании мыслимости в качестве «одного» природных (то есть Божественного и человеческого) действий (иначе его главные доводы в споре с Пирром не имели бы силы). Именно исходя из такой постановки вопроса он отвергает любую унитарность. Вполне ожидаемо, что смена позиции прп. Максима проявляется и в том, что святоотеческие унитарные формулы он теперь трактует, как мы видели, не так, как делал это в сочинениях до 643 г.

Косвенным показателем произошедшей перемены является и заключительная часть *Диспута*, начинающаяся с предложения Пирра говорить об «одном действии» во Христе на том основании, что человеческое действие, в отличие от Божественного, которое движет всем творением, является не действием, а претерпеванием⁶³⁹. Этот аргумент интересен тем, что не кто иной, как прп. Максим, в *Трудностях к Иоанну* 7 утверждал: «Все, что возникло, претерпевает движение, не будучи самодвижным»⁶⁴⁰. Как это ни удивительно, прп. Максиму удастся убедить Пирра в ошибочности и этого, последнего его довода в пользу «моноэнергизма»⁶⁴¹. Хотя прп. Максим признает, что отцы, говоря о движении нашей природы (единственным источником которого является Бог), действительно утверждали, что она не самодвижна⁶⁴², и в этом смысле именовали человеческое движение «претерпеванием» (прп. Максим и теперь не отказывается от этого утверждения⁶⁴³), однако те же отцы, имея в виду нечто «отличительное,

выявляющее единообразие во всех [ипостасях] одного вида», называли это движение «действием». И поэтому, чтобы не ставить под вопрос единосущия Христа нам, необходимо говорить, что у Него было человеческое действие, коль скоро и о всех людях говорят, что их природа обладает одним и тем же действием⁶⁴⁴. Удовлетворенный этими свидетельствами отцов, Пирр с готовностью сдается⁶⁴⁵.

Итак, в ходе полемики с Пирром, как она отображена в *Диспуте*, прп. Максим показывает себя диофелитом и диоэнергистом уже в новом смысле, исходя из абсолютной немыслимости единства двух природных волей и/или энергий, Божественной и человеческой, как «одной» воли и/или энергии, и, соответственно, отвергая все унитарные формулы как еретические, безотносительно вкладываемого в них смысла. С другой стороны, как мы убедились, суть учения о единении во Христе человеческой воли с Божией, общая для христологии прп. Максима и его теории обожения, не исчезла из его богословия, но нашла свое выражение в утверждении об отсутствии во Христе «гноми»⁶⁴⁶. *Диспут с Пирром* в этом отношении является наиболее характерным текстом, поскольку в нем отсутствует даже имеющееся в других сочинениях прп. Максима, написанных до и после 645 г., понятие о «сращенности» человеческой воли и энергии с Божественными волей и энергией. Тем не менее и в *Диспуте* характерное для прп. Максима учение об обожении (притом что его авторство, время написания и соотношение с реально имевшем место диспутом под вопросом) выражено с помощью этой, ставшей действительно новой для истории православного богословия, концепции об отсутствии у Христа «гноми» (причем как в отношении природ, так и в отношении ипостаси).

19. НА ПУТИ К ЛАТЕРАНУ. ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ И СОЧИНЕНИЯ ПРП. МАКСИМА 645–648 ГГ.

Церковно-политические последствия публичного диспута прп. Максима с Пирром, несомненно, оказавшего огромное впечатление на присутствовавших на нем африканских епископов, хорошо известны: «В начале 646 г., быть может, по инициативе прп.

Максима⁶⁴⁷, состоялись Соборы в Нумидии, Бизацене и Мавритании, а несколько позднее в области Карфагена, на которых с полным единодушием монофелитство было признано ересью. От имени африканской Церкви было составлено послание к патриарху Павлу с требованием отречься от ереси и возвратиться к исповеданию истинной веры, утвержденной на пяти Вселенских соборах⁶⁴⁸. Другое послание было обращено к императору с настойчивой просьбой заставить патриарха отречься от еретических заблуждений⁶⁴⁹. <...> Одновременно с тем африканские епископы обратились к папе Феодору с посланием, в котором оповещали его о принятых ими на Соборах постановлениях и... просили его проявить свой верховный авторитет и побудить Павла отречься от своих заблуждений и, в случае упорства, отсечь его „как больной член от святого тела Церкви Христовой“⁶⁵⁰»⁶⁵¹.

Пирр же, как ему посоветовал прп. Максим еще во время *Диспуты*, когда он признал свои заблуждения, отправился принести покаяние в Рим. Неизвестно, замечает Ларше, отправился ли с ним прп. Максим⁶⁵², однако точно можно сказать, что в 646 г. прп. Максим был в Риме и тесно общался там с Пирром⁶⁵³. Что касается покаяния Пирра, то вот как описывает его историк: «Пирр представил папе Феодору исповедание веры, в котором отрекался от прежних своих заблуждений. <...> В базилике св. Петра, в присутствии клира и народа, папа принял Пирра в церковное общение и, признавая в нем патриарха Константинопольской кафедры⁶⁵⁴, предоставил ему епископский трон близ главного алтаря»⁶⁵⁵.

В свою очередь префект Григорий, воспользовавшийся обвинениями властей Константинополя в ереси и поддержанный населением Африки, провозгласил себя императором⁶⁵⁶. Жизнь Григория закончилась трагически: не успев распространить свои претензии на престол за пределы Африки, он в 647 г. погиб в сражении против вторгшихся в его провинцию арабов-мусульман⁶⁵⁷. Во время суда над прп. Максимом в 655 г. его обвинили в том, что он вдохновил (сославшись на мистическое видение) Григория на восстание⁶⁵⁸, но прп. Максим категорически это отрицал. Захват Африки арабами-мусульманами привел к тому, что палестинские монахи, находившие до этого приют в окрестностях Карфагена, переселились в Италию. Многие из них осели в Риме, что в конечном счете сделало возможным активнейшее участие этих мона-

хов, в первую очередь прп. Максима, в подготовке Латеранского собора 649 г.

Богословская работа по окончательному формулированию диофелитского учения, легшего в основание решений Латеранского собора, видна в направленных на Кипр пресвитеру Марину сочинениях прп. Максима, которые датируются 645–646 гг. Это *opusc.* 1–3, где он продолжает обоснование отсутствия у Христа гномической воли при наличии двух природных и говорит (в *opusc.* 2 и 3) об отличии православного учения, как он его понимает, от христологических учений, с одной стороны, Севира Антиохийского, с другой — Нестория.

Самое важное из этих трех сочинений, не случайно открывающих в издании Ф. Комбефиса свод *Богословско-полемических сочинений*, — *opusc.* 1. В нем прп. Максим дает окончательную философскую разработку учения о природной воле и волевом акте, проводя различие между тем, что в нем связано с природной способностью, и тем, что обусловлено характером существования нашей природы в необоженных ипостасях. Это позволяет прп. Максиму со всей ясностью сказать как о наличии природной человеческой воли у Христа, так и о том, почему оно не приводит и *не может* приводить в Нем к противоречию с Божественной волей (чего более всего опасались монофелиты). К некоторым идеям этого сочинения мы уже обращались, некоторые из них подробно обсуждаются в комментариях, а о вызывающих больше всего споров у современных исследователей будет сказано в главе 21.

Пока отметим, что в этом сочинении прп. Максим полемизирует не только с монофелитами. Ему приходится объяснять, каким образом учение, формулируемое им, соотносится с его идеями, высказанными до начала полемики с моноэнергизмом и монофелитством⁶⁵⁹. Вероятно, уже тогда среди жестких диофелитов на Западе находились критики, которые обвиняли его в непоследовательности. Возможно, эта критика раздавалась и из лагеря монофелитов, использовавших его прежние высказывания для критики его нынешних идей. Это можно видеть и по *Диспуту с Пирром*, где Пирр припоминает прп. Максиму (не называя того по имени) его учение о единой энергии-воле Бога и святых, которое распространяет на Христа. Наличие этого неудобного для прп. Максима вопроса в *Диспуте* служит косвенным свидетель-

ством того, что его текст достаточно хорошо отражает имевший место спор, а также и то, что Пирру было разрешено задавать (не переходя на личности)⁶⁶⁰ трудные богословские вопросы, которых и прп. Максим в этот период не избегал, стараясь со всею ясностью сформулировать свое учение, чем, конечно, лишь упрочивал свой авторитет. Для этого авторитета, впрочем, вскоре возникла новая угроза.

Пирр, возможно, под влиянием поражения мятежа Григория⁶⁶¹ (в этом случае — в 647 г.), а может, по какой-то другой причине (в этом случае, возможно, еще в 646 г.)⁶⁶², посетив Равенну и заручившись покровительством экзарха Равенны Платона, публично отрекся от принесенного им в Риме покаяния в ереси монофелитства, ссылаясь на то, что оно было вынужденным, и вернулся к прежнему исповеданию. Папа Феодор в ответ торжественно отлучил Пирра. Осудив его «на своем соборе в базилике св. Петра, он спустился в пещерный храм, где была гробница апостола, и, обмакнув перо в чашу с кровью Христовой, подписал грамоту отлучения»⁶⁶³. Вероятно, уже после этого папа Феодор написал свое послание Павлу, требуя от него отречения от монофелитства, а получив отказ, не просто его анафематствовал (то есть отлучил от Церкви), но и низложил⁶⁶⁴.

Не прошли бесследно эти бурные события и для прп. Максима. То, что Пирр, обманувший доверие папы, стараниями прп. Максима приехал в Рим и что прп. Максим в Риме общался с Пирром, для некоторых на Западе бросило тень на его репутацию. Вспомнили, в частности, что он когда-то написал письмо, перевозносившее Сергия и Пирра (*ep.* 19). Как бы то ни было, уже после отречения Пирра⁶⁶⁵ прп. Максиму пришлось давать объяснения относительно этого письма Пирру и ряда мест в своих посланиях Марину (видимо, речь идет об *opusc.* 7 и/или 20), где прп. Максим, как казалось его обвинителям, высказал неправославное учение, признавая одну и две, то есть три воли во Христе.

Ответом на это обвинение послужило послание прп. Максима игуменам, монахам и православному народу Сицилии (*opusc.* 9)⁶⁶⁶, в котором прп. Максим ответил на все пункты обвинения, призывая к миру и единству в борьбе с ересью. Что касается обвинений по поводу письма Пирру (*ep.* 19), то чрезмерно вежливый тон этого письма прп. Максим отнес за счет желания склонить Пирра к

правильной вере. Что касается догматического содержания этого письма Пирру, прп. Максим в *орисц.* 9 твердо заявил, что в нем нет высказываний, которые были бы неверными, и что он не разделял обнаружившихся впоследствии заблуждений Пирра.

Отвечая относительно посланий к Марину, прп. Максим отверг обвинение в том, что он якобы учил об одной и еще о двух, то есть в сумме — о трех волях и энергиях во Христе. В *орисц.* 7 и 20 прп. Максим действительно писал о двух энергиях и волях, и помимо этого утверждал необходимость приложения к энергиям унитарных выражений (таких как «одна энергия» свт. Анастасия Антиохийского) и оправдывал выражение «одна воля» папы Гонория, видимо, толкуя его в духе *amb.* 7: PG 91, 1076C. Однако о трех энергиях и волях прп. Максим никогда не говорил и уверенно рассеял подозрение сицилийцев на этот счет.

Тем не менее это подозрение со стороны жестких диофелитов, равно как и стремление прп. Максима к единству с христианами на Западе в ситуации развернувшейся борьбы с ересью, могло только подкрепить его решение держаться жесткого диофелитства и диоэнергизма и не возвращаться к оправданию унитарных формул⁶⁶⁷, хотя это решение, как мы говорили, было принято прп. Максимом, вероятно, еще в 643 г., то есть до всех обвинений в его адрес.

Так или иначе, прп. Максиму, несомненно, удалось убедить христиан на Западе в том, что он разделяет с ними одну веру и не имеет ничего общего с Пирром. Начиная с 646 г. и, видимо, до 651–652 гг. прп. Максим пребывал в Риме⁶⁶⁸, проживая в одном из греческих монастырей и играя все большую роль в церковно-политической жизни при папе Феодоре, а затем при св. папе Мартине, и активно участвуя в борьбе Римского престола с ересью монофелитства по всей империи.

Убедиться в этом можно по одному из самых обширных сочинений прп. Максима этого периода, — *орисц.* 15, являющемуся догматическим и духовным *томосом*, написанным в Риме около 646–647 гг. для Стефана, еп. Дорского, направленного папой Феодором в качестве апостольского викария в Палестину. Не будем подробно останавливаться на этой миссии, о которой написано достаточно много⁶⁶⁹. Для понимания контекста создания этого сочинения прп. Максима важно знать, что Стефану папой Феодором бы-

ло поручено отвоевывать для православия Палестину, в которой после кончины свт. Софрония взяли верх монофелиты. Особенно это касалось епископата, восходившего к Сергию Яффскому, который получил от патр. Павла Константинопольского подтверждение своего сомнительного в каноническом отношении рукоположения, разумеется, при безоговорочном признании *Экфесиса*. Сочинение, направленное прп. Максимом еп. Стефану, было призвано доказать еретичность *Экфесиса* и исповедуемого в нем учения. При этом был составлен обширный флорилегий из святоотеческих цитат, подтверждающих учение диофелитства и диоэнергизма, и из цитат еретиков, иллюстрирующих то, что они исповедовали учение об одной воле и энергии во Христе. Флорилегий был впоследствии использован на Латеранском и Шестом Вселенском соборах. Характерно, что прп. Максим уже не обращается в нем к толкованию унитарных формул святых отцов, относящихся к энергии и воле, но сосредоточивается на доказательстве их учения о *двух* энергиях и волях, то есть пишет с позиции жесткого диофелитства и диоэнергизма, характерного для христиан на Западе.

Но вернемся к церковно-политическим событиям. В ответ на отлучение и низложение его папой Феодором Павел Константинопольский сочинил и склонил юного императора Константа издать в 647 г. (не раньше сентября) или в 648 г. (не позже августа) от своего имени императорский указ — *Типос (Образец)*, отменявший *Экфесис* и повелевавший снять его со стен св. Софии. В сущности это был ответ Павла и юного императора на обращенный к ним призыв Африканских соборов. В *Типосе* под угрозой суровых наказаний⁶⁷⁰ запрещалось спорить как о двух волях и действиях во Христе, так и об одной, хотя лично каждому разрешалось придерживаться любого из этих исповеданий⁶⁷¹. Павел, вероятно, надеялся, что таким политическим решением, уступающим требованию папы Феодора и западного епископата отменить *Экфесис* и устанавливающим к тому же своего рода «свободу вероисповедания», он сможет прекратить догматические споры и тем самым восстановить единство империи, сохраняя при этом преемственность в идеологическом курсе, проводившемся в Византии со времен императора Ираклия⁶⁷². Указ был послан папе Феодору, но тот, не успев ответить на него, скончался⁶⁷³.

Из материалов процесса над прп. Максимом⁶⁷⁴ известно о посольстве, которое было отправлено от императора Константа к папе Феодору с повелением принять *Типос*, вероятно, вскоре после его издания. Посланник отбыл с дарами, так что можно предположить, что император и патр. Павел еще не получили в это время отказа Рима принять *Типос* и питали надежды на мирное решение конфликта⁶⁷⁵. Неизвестно, принял ли папа это посольство, но точно известно, что посланец императора Григорий, сын Фотина, посетил келью прп. Максима в Риме и что между ними состоялся разговор. В ходе этого разговора прп. Максим объяснил Григорию, почему нельзя принять *Типос*: запрет на споры о волях и энергиях вместе с погашением лжи погашает и истину. Кроме того, прп. Максим отверг претензии императора, защитником которых выказал себя Григорий, отдавать какие-либо указания, касающиеся вероисповедания⁶⁷⁶. Само посещение Григорием прп. Максима свидетельствует о том, что в Константинополе были прекрасно осведомлены о той ведущей роли, которую играл прп. Максим в Риме.

По мнению Янковяка, примерно к этому времени относится прибытие в Константинополь папского апокрисиария Анастасия, одного из сподвижников прп. Максима⁶⁷⁷, который, будучи самоотверженным борцом за православие, стал активно агитировать против *Типоса*. По мнению того же исследователя, к этому времени относится и первая ссылка Анастасия в Трапезунт, куда он был вскоре отправлен по приказу императора. В ссылку были отправлены и два его единомышленника и ученика из влиятельных и богатых граждан столицы — братья Феодор и Евпрепий, дети Плутина, царского поставщика хлебных припасов⁶⁷⁸. Таким образом начались гонения на диофелитов. Видимо, к этому же времени относится запрет на служение литургии и разрушение алтаря в храме во дворце Платидии (резиденции папских апокрисиариев в Константинополе) — дело доселе неслыханное⁶⁷⁹. Понятно, что после этого отношения между Константинополем и Римом были непоправимо испорчены.

После кончины папы Феодора следующим папой в начале июля 649 г. был избран — не испрашивая на то императорских санкций (которые все равно нельзя было получить, не признав *Типос*) — Мартин, который и должен был ответить на *Типос*. Совершив по-

ставление папы без санкции императора⁶⁸⁰, Рим вошел в фазу жесткого противостояния Константинополю, не только догматического, но и политического. Позиция Запада перед лицом властей Константинополя должна была в этой ситуации выглядеть максимально твердой и весомой. Это понимал и св. папа Мартин (бывший апокрисиарий папы Феодора, не понаслышке знавший, что из себя представляют власти Константинополя), и прп. Максим, чью роль как вдохновителя созыва и активнейшего деятеля Латеранского собора признает большинство ученых⁶⁸¹.

20. *OPUSC.* 11 И СТАТУС ЛАТЕРАНСКОГО СОБОРА⁶⁸²

Не будем подробно останавливаться на хорошо изученных событиях, связанных с Латеранским собором, открытым св. папой Мартином 5 октября 649 г., и на *Деяниях* этого Собора⁶⁸³. Необходимо, однако, сказать о том, что поможет понять единственное дошедшее до нас богословско-полемическое сочинение из тех, что были написаны прп. Максимом после Латеранского собора, в 649 г. — *opusc.* 11. К сожалению, до нас дошел лишь небольшой отрывок из *opusc.* 11, но и из него видно, что сочинение было написано по следам Собора в Риме вскоре после него.

По мнению Бронвен Нейл⁶⁸⁴, подготовка к Собору началась при папе Феодоре, поскольку он был созван в октябре 649 г., через три месяца после избрания св. папы Мартина. Собор анафематствовал *Экфесис*, *Типос* и лично Сергия, Кира, Феодора Фаранского, Пирра, а также занимавшего тогда место патриарха Константинополя Павла. Кроме того, Собор и св. папа Мартин обратились к юному императору Константу с настоятельным призывом отменить *Типос* и встать на православные позиции. Сам император при этом осужден не был. Собор (как впоследствии во время процессов над прп. Максим) пытался отделить императора от еретиков-иерархов, возлагая главную ответственность за *Типос* на них. Кроме того, Собор выразил протест относительно разрушения храма в папской резиденции дома Галлы Плацидии в Константинополе.

В деятельности Собора принимало участие немало греческих монахов, одни из которых были насельниками греческих мона-

стырей (некоторые из них были основаны монахами из Палестины) в Италии, другие оказались на Западе, бежав от арабов-мусульман из Палестины, Африки и Ливии. Подпись прп. Максима появляется в *Libellus* Собора, как и подпись двух его подвижников⁶⁸⁵ — Анастасия-апокрисиария и Анастасия-монаха⁶⁸⁶. Впрочем, прп. Максим, хотя многие исследователи называют его одним из главных вдохновителей и богословских экспертов Собора, держался, судя по всему, в тени; по крайней мере среди выступавших его имени нет. Тем не менее, поскольку основные материалы Собора написаны на греческом и лишь потом переведены на латынь⁶⁸⁷, не приходится сомневаться, что прп. Максим принял деятельное участие в их составлении. Ридингер предположил, что Собор был созван, собственно, не для дискуссии и всестороннего рассмотрения вопроса о ереси, а для того чтобы подтвердить латинскую версию уже подготовленных и переведенных с греческого деяний, написанных во времена понтификата папы Феодора (который и сам был греком). По мнению Ридингера, эти материалы составлены прп. Максимом. Как бы то ни было, на Соборе действительно не было обсуждения или дискуссий с выражением различных точек зрения, как впоследствии на VI Вселенском соборе.

Доказанным считается и то, что цитаты из отцов, подтверждающие православную точку зрения, и цитаты из осуждаемых еретиков, приведенные на шестой сессии Собора, собрал прп. Максим — впервые они появились в его *Tomus Spiritualis* (*opusc.* 15)⁶⁸⁸. Как замечает Нейл, скорее всего и обширный флорилегий из 123 цитат, поддерживающих диофелитскую позицию, а также сорока двух цитат, свидетельствующих о еретичности монофелитов, во многом (по крайней мере в части греческих источников) составлен прп. Максимом⁶⁸⁹. Латеран, без сомнения, был его детищем.

Особое отношение прп. Максима к Собору видно из послания, написанного им вскоре по завершении Собора (*opusc.* 11), где он перечисляет Латеранский собор в одном ряду с пятью Вселенскими, восхваляя одновременно Римскую Церковь: «[Все] пределы ойкумены и [все люди], по всей земле искренне и православно исповедующие Господа, пристально взирают, словно на солнце вечного света, на святейшую Церковь римлян, на ее веру и исповедание, воспринимая источаемое ею сияние отеческих и святых

догматов, согласно тому, как искренне и всеблагочестиво постановили *шесть святых боговдохновенных и почитаемых Соборов*, и громогласнейше возвещая Символ веры»⁶⁹⁰.

В связи с этим местом, особенно фразой, выделенной нами курсивом, возникает интересный вопрос из сферы еkkлесиологии. Так, Ларше замечает, ссылаясь на него, что «преподобный Максим рассматривает этот Собор [т. е. Латеран] как VI Вселенский собор, равный тем пяти, которые установили опоры православной веры»⁶⁹¹. Мы не будем касаться тем первенства Римской кафедры и папской непогрешимости, которые также всплывают в этом послании⁶⁹² и которые подробно разбирает Ларше, полемизируя с учеными-католиками, выводящими из этого послания прп. Максима, что он верил в примат Рима в современной католической интерпретации. В связи с постановкой вопроса о значении Латерана для прп. Максима нас интересует не расхождение Ларше с учеными-католиками, а то, с чем он, судя по приведенной цитате, с ними согласился, а именно с их мнением, что для прп. Максима Латеранский собор был VI Вселенским.

Вот что пишет по этому поводу Ж.-М. Гарриг, с которым по вопросу отношения прп. Максима к римскому примату полемизирует Ларше: «Латеранский собор 649 г. в глазах Максима обладал той же ценностью, что и первые пять Вселенских соборов. Это показывает, что, по его мнению, в исключительных обстоятельствах Собор, проходящий на вселенском уровне... и собирающийся вокруг Римского папы — хранителя исповедания апостола Петра, при необходимости может обладать статусом Вселенского собора, даже если Восточные патриархи отказались принять в нем участие и не признали его»⁶⁹³. Вероятно, для Гаррига подобное утверждение со ссылкой на прп. Максима Исповедника имеет далеко идущую апологетическую цель — не только утверждения теории римского примата, но и оправдания практики Рима, сложившейся после прекращения литургического общения между ним и кафедрами Востока, созывать «Вселенские соборы» (без участия Восточных патриархов) исключительно по инициативе Римского папы. Нас, впрочем, интересует не поздняя практика Рима, а факт перечисления прп. Максимом Латеранского собора в ряду пяти Вселенских. Контекст *opusc.* 11 не позволяет сомневаться, что для прп. Максима Латеранский собор обладал таким же авторитетом,

как пять Вселенских соборов. На первый взгляд утверждение Гаррига безупречно, однако есть в нем один спорный нюанс.

Как мы отметили выше, на Соборе не проводилось никакой дискуссии, его постановления были приготовлены заранее; касательно же стоящей за утверждением Гаррига (хотя и не высказанной им) посылки, будто на Собор были приглашены Восточные патриархи, возникает вопрос: откуда известно об их приглашении (Гарриг свой источник не указывает)? Участвовали в Соборе только западные епископы (причем главным образом из Италии и окрестных островов)⁶⁹⁴ — за исключением Стефана Дорского, посланного в свое время в Рим свт. Софронием Иерусалимским в качестве своего личного представителя⁶⁹⁵, но давно уже не имевшего этого статуса.

Мы обращаем внимание на эти факты потому, что, если верить тексту *Диспута*, отвечая за четыре года до Собора Пирру, утверждавшему, что *Экфесис* был подтвержден на соборе, собранном в Константинополе и претендовавшем на то, чтобы его решения были обязательны для всех христиан империи, прп. Максим возражал: «Удивляюсь я, как ты именуешь Собором то, что состоялось не по законам и соборным канонам или правилам, ведь не было ни окружного послания с согласия патриархов, ни определенного места или дня встречи. Не было ни обвиняемого, ни обвинителя. У собравшихся не было сопроводительных писем — ни у епископов от митрополитов, ни у митрополитов от патриархов. Ни посланий, ни местоблюстителей не было послано от других патриархатов. Так кто же, кто еще в своем уме, позволит называть Собором то, что наполнило всю землю соблазнами и раздорами?»⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷

Ларше комментирует этот отрывок следующим образом: «Максим подчеркивает здесь, что решения по вопросам вероучения, являвшимся объектом противоречивых суждений, были приняты Соборами по принципу коллегиальности и что законность Соборов зависит от согласия, которое дает на их проведение и на их решения собрание епископов, митрополитов и патриархов»⁶⁹⁸. Если применить этот критерий к Латеранскому собору, получится противоречие, поскольку на нем выносились постановления по спорному вопросу, но при этом никакой дискуссии, как и согласия патриархов-монофелитов на проведение Собора, не было. Как же

тогда прп. Максим, не вступая в противоречие с собою, мог считать его VI Вселенским? Или он применял разные критерии к своим противникам и к своим единомышленникам?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к тем материалам из «Документов из ссылки»⁶⁹⁹, которые свидетельствуют о понижении прп. Максимом значения Латеранского собора, после того как он был арестован и находился под судом или в ссылке. В документе, называемом *Диспут в Визии*⁷⁰⁰ и составленном, по мнению Нейл⁷⁰¹, прп. Максимом вместе с его ближайшим соратником Анастасием-учеником либо кем-то из других сподвижников прп. Максима в 656–657 гг., мы находим следующий эпизод. Когда епископ Феодосий, посланный склонить прп. Максима вступить в общение с Константинопольской Церковью, заявляет, что не решается говорить о двух действиях во Христе, так как отцы такого не говорили, «авва Максим тотчас взял книгу Деяний на святом апостольском Соборе в Риме, [и] показал отцов, ясно говорящих о двух волях и действиях Спасителя нашего и Бога Иисуса Христа»⁷⁰². Так, следовательно, называли Собор в кругу ближайших сподвижников прп. Максима. Именование «святой апостольский Собор», встречающееся в *Диспуте в Визии*, в точности совпадает с тем, как Латеранский собор именуется в его собственных *Деяниях*⁷⁰³, в подготовке которых, как помним, участвовал прп. Максим. Как утверждает Янковяк, именование собора «апостольским» уникально, никогда прежде соборы так не называли и никогда не будут так называть⁷⁰⁴. «Святым» и «апостольским» Собор именуется и в письме из ссылки ученика прп. Максима Анастасия-апокрисиария Феодосию Гангрскому, где он просит прислать ему кодекс канонических постановлений Собора⁷⁰⁵. Основание для именования Собора «апостольским» организаторы Латерана скорее всего видели в апостольском происхождении созвавшей Собор кафедры Петра, т. е. Рима, где проходил Собор. Мотивом же для такого именования, очевидно, было желание придать Собору особый, возможно, даже уникальный статус.

Такое самоназвание Латеранского собора соответствует тому, что в глазах его организаторов (включая, не в последнюю очередь, прп. Максима и его учеников) он имел вселенский авторитет, хотя многие условия, необходимые для того, чтобы собор был Вселенским, о которых прп. Максим говорил в диспуте с Пирром,⁷⁰⁶

на Латеранском соборе соблюдены не были. К ним относится и не писанное, но вошедшее в церковную традицию в Византии правило: все Вселенские соборы собирались императорами⁷⁰⁷. Латеранский же собор не только не был собран императором, но и анафематствовал изданный им *Типос*!

Отношение прп. Максима к вопросу о санкции императора как необходимому условию вселенского статуса собора видно из другого места *Диспута в Визии*. Когда епископ Феодосий на доводы прп. Максима, сославшегося на Латеранский собор, возражает: «Не имеет силы собор Римский, так как он был без царского приказа», прп. Максим отвечает, ссылаясь на множество примеров, что значение соборов определяется не фактом созыва их императорами, а тем, была ли на них исповедана правая вера⁷⁰⁸. К этому доводу прп. Максим, впрочем, добавляет ссылку на каноны, делающие созыв Римского собора легитимным: «Как ведает господин мой и других учит, канон повелел дважды в году бывать соборам⁷⁰⁹ в каждой епархии, не сделав никакого упоминания о царском приказе для охранения спасительной нашей веры и исправления всего, что относится к Божественной сущности Церкви»⁷¹⁰. Как нетрудно заметить, прп. Максим подводит в своем ответе епископу Феодосию Латеранский собор под понятие поместного собора (Римской Церкви), каковой по канонам можно созвать и без императорской санкции.

Подытоживая, можно сказать, что Латеранский собор в глазах прп. Максима и его сподвижников имел уникальный статус: *это был святой апостольский Собор с авторитетом Вселенского, созванный по канонам поместного*⁷¹¹. Такой статус подразумевал, что значимость этого Собора не меньше, чем у предыдущих Вселенских, т. е. что все его решения точно так же нормативны на все времена и для всей христианской ойкумены. С другой стороны, подводя Латеранский собор под правило о созыве *поместных* соборов, прп. Максим лишал почвы попытки властей объявить его незаконным.

Итак, прп. Максим нигде прямо не называет Латеранский собор «вселенским» — вероятно, из-за отсутствия у него таких признаков Вселенского собора, как созванность императором и участие всех архиереев империи; однако не называет его прп. Максим, сколько нам известно, и «поместным». Перечисляя Латеран

в одном ряду с пятью Вселенскими (в вышеприведенной цитате из *opusc.* 11), прп. Максим называет их все «святыми», не употребляя эпитета «вселенский», но отмечая лишь то, что их объединяет. Дело, возможно, не столько в том, что прп. Максим считал созыв собора *папой* не менее значительным фактом, чем созыв его императором (звание которого для прп. Максима не имело никакого церковного значения)⁷¹², сколько в том, что Латеранский собор был, как и каждый из Вселенских, посвящен опровержению новой ереси, тогда как прерогатива поместного собора в догматических вопросах ограничивалась с точки зрения церковного сознания того времени защитой определений, уже вынесенных Вселенскими соборами⁷¹³. Исходил прп. Максим из этих соображений или нет, в его глазах Латеранский собор выразил истинную веру, и, следовательно, его анафемы имели силу, как и анафемы любого Вселенского собора, безотносительно территориальных границ⁷¹⁴.

Более того, решения Латерана в глазах прп. Максима имели такой авторитет, что и сама Римская Церковь не могла их отменить, т. е. нарушение ею, в лице ее предстоятеля, постановлений Латеранского собора — возможность чего прп. Максим, очевидно, не веря в непогрешимость Рима, допускал — означало бы не отмену провозглашенных им анафем, а подпадание под них самого Рима (на том же основании, на каком могла бы подпасть под них любая другая поместная Церковь)⁷¹⁵.

На этом можно завершить обзор историко-церковного и богословского контекста написания *Opusc.* и их основных тем и богословской проблематики, отметив, что эти сочинения прерываются в начале последнего периода борьбы прп. Максима и его соратников за утверждение православного учения, который следует изучать уже по другим источникам. Сведения об этом периоде, как и об истории утверждения в Церкви диофелитства на Шестом Вселенском соборе (680–681 гг.), и о характере и истории рецепции в Церкви наследия прп. Максима, можно почерпнуть в других исследованиях⁷¹⁶.

Хотелось бы во избежание иллюзии (надеемся, она не возникла), что содержание *Opusc.* прп. Максима совершенно понятно и относительно него давно установилось общее мнение (хотя бы в среде причисляющих себя к православной традиции), указать

лишь на несколько проблем, поставленных и широко обсуждаемых в последнее время в связи с этими сочинениями патрологами и богословами.

21. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ В СОВРЕМЕННЫХ ОБСУЖДЕНИЯХ БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Выше мы уже затрагивали ряд спорных вопросов, связанных с исследованием *Opusc.*, полемикой с монофелитами и пониманием учения прп. Максима. Перечислим кратко самые существенные из них. История полемики с моноэнергизмом и монофелитством, участие в ней свт. Софрония и прп. Максима, датировка и последовательность написания *Богословско-полемических сочинений*, не говоря уже о соотношении официальной (греческой) и альтернативной (сирийской) версии жизни прп. Максима — все это вопросы, на которые нет окончательного ответа. В последнее время было высказано несколько новых гипотез о ходе полемики и участии в ней прп. Максима⁷¹⁷, которые мы выше кратко описали. Отсутствие критического издания *Богословско-полемических сочинений*, определенности относительно времени написания, авторства и источников *Диспута с Пирром* еще больше затрудняет решение перечисленных вопросов.

Однако помимо проблем фактологических, не меньший интерес представляют вопросы герменевтические, связанные с пониманием наследия прп. Максима и сути полемики между диофелитами и монофелитами. Что касается второй темы, то выше мы уже обратили внимание на опубликованную недавно и готовящуюся к печати работы Ричарда Прайса, которые заставляют задуматься о сложившемся (особенно среди православных исследователей) понимании учения моноэнергистов и монофелитов в христологических спорах VII в. Что касается позиции самого прп. Максима, то, имея в виду его общепризнанный авторитет крупнейшего православного богослова и философа, осуществившего богословско-философский «синтез» церковного учения, каким оно сложилось к VII в., и во многом определившего его будущее, «посредника между Востоком и Западом», не приходится удивляться, что

изучение и интерпретация его мысли, в том числе выраженной в *Орисс.*, остается важной задачей патрологических исследований. Играет толкование мысли прп. Максима заметную роль у и тех современных христианских богословов, которые разворачивают свою мысль с опорой на церковную традицию. Как мы могли убедиться на примере различных подходов к вопросу об отказе прп. Максима от $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\sigma\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ у Христа⁷¹⁸, у исследователей и богословов (в том числе и у православных) нет по этому поводу единого мнения. Разные подходы к наследию прп. Максима оказывают влияние и на современные богословские споры.

Свидетельство последнего — полемика вокруг понимания его учения, в последние годы развернувшаяся между Ж.-К. Ларше и его сторонниками с одной стороны, и митр. Иоанном (Зизиуласом) и его последователями — с другой. Так, на прошедшей в октябре 2012 г. в Белграде конференции, посвященной прп. Максиму, Зизиулас выступил с критикой понимания прп. Максима Ларше, отвечая, в свою очередь, на критику «персонализма» Зизиуласа и Яннараса со стороны Ларше⁷¹⁹. Наиболее существенные моменты этой критики: 1. противопоставление Зизиуласом ипостаси природе, которого нет у прп. Максима (р. 243–244); 2. уничтожение природы и фактическое приравнивание ее к необходимости (точка зрения Пирра, а не прп. Максима!) и даже ко греху, чего нет у прп. Максима, у которого Ларше находит позитивное видение природы — начала волевого и энергийного (р. 245); 3. приписывание ипостаси в противовес природе сугубо позитивного значения, едва ли не тождественного с благодатью, чего нет у прп. Максима, зато есть у русских и французских философов-персоналистов (р. 243); 4. фактическое отождествление ипостаси с понятием «способа существования» ($\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$) у Зизиуласа, что далеко не исчерпывает понимание ипостаси у прп. Максима, у которого $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$ это способ существования ипостасированной природы, а понятие существования не относится только к ипостаси, как у Зизиуласа, но означает природу в ее конкретном ипостасированном существовании (р. 248–250); 5. понимание Зизиуласом учения прп. Максима о логосах как о личной связи-отношении разумной ипостаси с Логосом; согласно Ларше, помимо собственного логоса, которому должен соответствовать человек, логоса, делающего его особенным и уникаль-

ным индивидом, существует множество логосов общих — родовых и природных, характеризующих его бытие, и у прп. Максима в отличие от Зизиуласа их соотношение сбалансировано, сами же божественные логосы принадлежат всему Божеству, а не только к Логосу (р. 246–247); 6. в христологии отнесение «обновления» (или «новоустройства») к так называемому «способу существования ипостаси», как это делает Зизиулас, а не к обновлению способа существования природ (τρόπος ὑλάρξεως) во Христе и обоженных (р. 250–255); 7. отнесение свободы и воли к ипостаси и противопоставление ипостаси как начала свободы, начала духовного — природе как началу необходимости, лишенному свободы, чего нет у прп. Максима (р. 258–259); 8. разделение и противопоставление у Зизиуласа и Яннараса понятий ипостась, лицо и индивид, которые у прп. Максима и других отцов, согласно Ларше, используются тождественно и прилагаются не только к разумным тварям, но и вообще ко всем (р. 260–262); 9. определение богословами-персоналистами «лица» как существа в отношении к другим, в общении; Ларше в этом понятии у отцов видит подчеркивание самостоятельного, индивидуального и особого бытия; уникальность и незаменимость человека определяется не его отношениями с другими, но его уникальным логосом в мысли и воле Божией (р. 262–265); 10. утверждение персоналистов, что именно ипостась (а не природа с ее способностями и энергиями) делает возможным общность и общение (р. 266–267); 11. отсутствующее у отцов противопоставления индивида, характеризующегося своими биологическими, психологическими и социальными особенностями, ипостаси (р. 267–268); 12. представление о «личности» как об идеале, к достижению которого следует стремиться, выходя из состояния «индивида» (р. 268); 13. учение о том, что именно такая «личность» обладает свободой; согласно Ларше, ссылающемуся на прп. Максима (*disp. Pyrr.*: PG 91, 304C; 308A–312A), истинная свобода связана с волей, относящейся к природе, а не к ипостаси, характеризующейся в необоженном состоянии колебаниями намерения и произволения (р. 269–270); 14. представление, что любовь (как и свобода) есть нечто принадлежащее ипостаси; на самом деле, ипостась может лишь открыть или не открыть способность, вложенную в природу (р. 270); 15. ложное представление о борьбе между личностью и природой; нельзя

говорить отдельно об онтологии личности, не говоря о природе этой личности (р. 271–272); 16. представление персоналистов об индивиде как о чем-то негативном, низком, чего нет у отцов; на самом деле, это понятие прилагается отцами даже к Лицам Троицы (р. 272–274); 17. неверная перспектива на все ключевые понятия отцов — ипостась, сущность, индивид, природа, которые различаются (в отдельных случаях различаются и понятия индивид и лицо), но не противопоставляются друг другу так, будто одно выше или ниже другого (р. 274–275). В целом Ларше считает неудачной и неоправданной попытку спроецировать проблематику современной философии, в частности, философии экзистенциализма, особенно Хайдеггера на святоотеческий дискурс (р. 275). Однако ведь современная философия содержит вопросы, которыми задается современный человек, и сколь бы ни была неудачна попытка Зизиуласа и Яннараса, это не отменяет необходимости дать ответы на эти вопросы или показать, в чем их ошибочность; к сожалению, такой цели Ларше не ставит.

Наиболее существенна в контексте нашего издания критика Ларше, направленная против учения богословов-персоналистов об обожении. В этой критике он повторяет основные положения своей критики учения об обожении как «усыновлении» католических исследователей прп. Максима (школы Ж.-М. Гийу (J.-M. Le Guillou). Ларше критикует Зизиуласа за отождествление понятий усыновления и обожения и за понимание обожения не через причастие божественным энергиям, а через непосредственное усвоение способа существования Сына Божия в Его отношении к Отцу помимо причастия Божественных энергий в Теле Христовом. В полемике с этим учением Ларше ссылается на свое понимание усыновления и обожения в учении прп. Максима (р. 376–381). Так, толкуя *Мистагогию* (*myst.* 24: PG 91, 709C), Ларше утверждает, что усыновление (не только Богу Отцу, но и Богу Сыну, и Св. Духу)⁷²⁰ является условием обожения, а не тождественно ему. Причем и то, и другое, хотя каждое по-своему, подразумевает новую жизнь по благодати не только ипостаси, но и природы⁷²¹.

Пolemика эта продолжается, и Ларше, как он нам сообщил, собирается вскоре опубликовать свой ответ на положения доклада Зизиуласа в Белграде, в котором последний во многом солида-

ризировался в своем понимании христологии прп. Максима и его учения о природе и ипостаси с рядом известных католических ученых и богословов второй половины XX в.⁷²², в первую очередь с Ж.-М. Гарригом, противопоставив их трактовки пониманию Ларше⁷²³. Мы не можем здесь останавливаться на всех деталях этого спора⁷²⁴, поскольку он еще не закончился, и мы не располагаем всеми необходимыми для его анализа материалами. Интерпретация наследия прп. Максима и, не в последнюю очередь, его *Богословско-полемических сочинений* стоит в центре понимания соотношения природы и ипостаси, природной воли и вклада ипостаси в акт воления, которые являются предметом спора между Ларше и Зизиуласом, а до этого были предметом полемики Ларше с католическими богословами, с позицией которых в целом солидаризируется сейчас Зизиулас⁷²⁵.

Не менее интересны и вопросы толкования философского аспекта учения прп. Максима, выраженного в *Богословско-полемических сочинениях*. Речь в первую очередь идет о его учении о природной воле и волевом акте, выраженном в *opusc. 1* и в *Диспуте с Пирром*. После работ, в которых выявлялась оригинальность учения прп. Максима, его вклад в историю философии и корни в античной философии⁷²⁶, появились соображения известного историка философии, специалиста по этическим учениям Ричарда Сорабжи, в которых оригинальность мысли прп. Максима оспаривается⁷²⁷, а пальма первенства в учении о воле отдается блаж. Августину. Сорабжи, впрочем, признает влияние учения прп. Максима о воле и волевом акте на средневековую схоластику, высказывая при этом мнение о сильной его зависимости от стоиков⁷²⁸. Тем не менее Дэвид Брэдшоу в своем недавнем докладе на конференции по прп. Максиму в Белграде подверг убедительной критике мнение Сорабжи о влиянии на прп. Максима стоического учения об οἰκείωσις.

Вместе с тем Брэдшоу высказал в своем докладе несколько новых идей по интерпретации учения прп. Максима о воле и волевом акте. Мы не можем подробно останавливаться на них, отметим лишь, что предложение Брэдшоу рассматривать природную человеческую волю у прп. Максима как способность (δύναμις) в отношении природной энергии, что признает и сам Брэдшоу, у прп. Максима не находит буквального подтверждения. В буду-

щем предстоит оценить, насколько эта и другие идеи по интерпретации учения прп. Максима о волевом акте, предложенные Брэдшоу, верны. Одна из них, особенно существенная для понимания *Opusc.*, — о возможности приложения *προαίρεσις* к человеческой природе Христа, — была нами достаточно подробно рассмотрена⁷²⁹.

Учение прп. Максима о природной воле и волевом акте продолжает оставаться в центре внимания патрологов и историков философии. В этом контексте хотелось бы обратить внимание на несколько моментов, которые до сих пор, кажется, не попадали в поле зрения исследователей. Что касается истоков учения прп. Максима о воле и волевом акте, то, как было отмечено выше, здесь, помимо хорошо известных исследователям параллельных мест у Аристотеля и Немесия (мы их отмечаем в комментариях к *opusc.* 1), важно проводимое Оригеном различие (несомненно, известное прп. Максиму) между волей как общей для всех людей способностью и тем или иным ее использованием, которое зависит от нас⁷³⁰.

В контексте обсуждения темы отказа прп. Максима от приложения *γνώμη* и *προαίρεσις* ко Христу существенными нам представляются параллели в неоплатонической мысли (у Ямвлиха, Прокла и Филопона), где, в развитие учения Аристотеля о различии между *βούλησις* и *προαίρεσις*, стали утверждать об отсутствии *προαίρεσις* у богов и уподобившихся богам душ⁷³¹. Трудно сказать, имело ли место прямое влияние неоплатонической мысли на новое по сравнению с более ранними произведениями прп. Максима⁷³² описание состояния обожения нашей природы во Христе и у святых, но определенный параллелизм с терминологией неоплатоников, несомненно, наблюдается. В будущем предстоит глубже разобраться, можно ли говорить не только о параллелизме в терминологии, но и о сходстве идей (на первый взгляд оно есть).

Если говорить об описании волевого акта у прп. Максима в *opusc.* 1, то здесь хотелось бы подчеркнуть одну прежде не отмеченную деталь, позволяющую лучше понять особенность его мысли, ее методологию. В наиболее полном описании всех стадий волевого акта у прп. Максима выделяются двенадцать «элементов», начиная с исходного обладания разумной природой и ее во-

лей и заканчивая упокоением от устремленного к предмету движения в пользовании им: 1) обладающая способностью разумного стремления природа (φύσις); 2) воление = стремление (θέλησις = ὄρεξις); 3) помышление (λογισμός); 4) хотение (βούλησις); 5) поиск (ζήτησις); 6) предусмотрение (σκέψις); 7) прикидка (βουλή); 8) решение (κρίσις); 9) преднамеренный выбор (προαίρεσις); 10) побуждение (ὁρμή); 11) использование (χρήσις); 12) упокоение (ἀνάταυσις)⁷³³. Поскольку и у самого прп. Максима, и тем более у авторов, от которых он зависит, в частности у Аристотеля и Немесия, встречаются и другие описания стадий волевого акта, этот, можно сказать, результирующий и самый полный способ его описания представляется вовсе не случайным, то есть прп. Максим не случайно разбил волевой акт именно на двенадцать частей.

Анализ арифмологии, то есть символической трактовки чисел прп. Максима по другим его сочинениям показывает, что число 12 играет в ней особую роль, характеризуя материальный мир, наше обыденное его восприятие и пребывание в нем⁷³⁴. Из соответствующих отрывков из аскетико-экзегетических сочинений прп. Максима, где дается трактовка числа 12, видно: в них это число не только соотносится с нашим миром, но в них говорится и о том, что конечная задача подвижника состоит в том, чтобы выйти за пределы естества и времени, основных параметров «мира сего». В свою очередь такая постановка вопроса может быть соотнесена с христологическим учением прп. Максима, согласно которому воление во Христе (Который, конечно, не был ограничен обычным, после грехопадения, человеческим существованием) не описывалось схемой нашего волевого акта, состоящего из 12 «шагов», того самого акта, который, по прп. Максиму, соответствует нашей ограниченности миром в его тварной, пространственно-временной и чувственно-видовой реальности.

Другой особенностью этого описания стадий волевого акта является то, что они связаны друг с другом в некоей непрерывной последовательности, в которой каждое звено словно бы происходит из предыдущего и ложится в основание последующего. Весь волевой акт предстает в виде движения, начинающегося с исходного «покоя» или потенциального состояния человеческой природы, обладающей волей, далее происходит переход к волению-

стремлению, определяющему себе предмет хотения, и заканчивается упокоением в отношении достигнутой цели. Что отправной точкой движения является обладающая волей «природа» (разумеется, принадлежащая той или иной ипостаси), видно по следующему предложению, где, говоря об акте воления в обратном порядке, прп. Максим приходит именно к природе: «и никто не стремится осмысленно, не будучи разумен (то есть наделен мыслью) *по природе*»⁷³⁵. Эти наблюдения позволяют говорить о глубокой внутренней связи между ранними аскетическими и созерцательными сочинениями прп. Максима и его поздними христологическими сочинениями, написанными в контексте полемики с монофелитами. Внутренняя связь между ранними и поздними сочинениями прп. Максима, как нам кажется, еще недостаточно изучена, и здесь исследователей ожидает немало неожиданных открытий. Особенно это относится к учению прп. Максима об обожении, которое является «стержнем» и сквозной темой всего его учения, — аскетического, созерцательного, мистического и догматического.

Одна из самых интересных тем, способная связать ранние богословско-философские сочинения прп. Максима и его *Богословско-догматические сочинения*, — тема соотношения промысла Божия, понимаемого как разновидность Божественной воли, с волей человека. В *Богословско-полемических сочинениях* тема промысла непосредственно не присутствует. Она подробно обсуждается в *Трудностях к Иоанну* и *Вопросоответах к Фалассию*, но с нее начинается и *Диспут в Визии*, передающий беседу прп. Максима с еп. Феодосием в ссылке в период полемики с монофелитством, так что до конца жизни она остается для прп. Максима актуальной. Поскольку промысел — это воля Божия, то обожение святых, предание ими своей воли воле Божией непосредственно связано с исполнением в них Божия промысла. На глубокую внутреннюю связь между учением прп. Максима о промысле Божиим и обожении с одной стороны и его учением о воле, раскрытом в полемике с монофелитами, с другой, недавно указали сразу несколько авторов⁷³⁶, хотя до сих пор она не разработана в деталях. В нашей вступительной статье, как и в комментариях к *Opusc.*, мы не стали углубляться в эту тему, но обращаемся к ней подробнее в другом исследовании⁷³⁷. К ней же примыкает и известная тема о

человеческой свободе и ее соотношении с волей Божией, здесь не рассмотренная, но широко обсуждаемая в контексте *Богословско-полемических сочинений* и других работ прп. Максима⁷³⁸.

Наконец, хотелось бы затронуть еще одну тему, связанную с учением прп. Максима: об отсутствии *ὑπόμνη* и *προαίρεσις* у святых. В главе 17 мы уже упоминали о вопросе, который может в этой связи возникнуть. В самом деле, учение прп. Максима об отсутствии гномической воли в состоянии обожения, притом что гномическая воля характеризует у него ипостась, вызывает вопрос, не является ли такое отсутствие стиранием некоей характеристической черты ипостаси так, что спасение оказывается уничтожением ее важнейшего нравственного аспекта, при котором спасается уже не «личность» (употребим здесь это слово в «квази-персоналистском» смысле), а лишь очередной, пусть и имеющий свои физические (возможно, и психические) особенности представитель природы (индивид)? Более того, не является ли упразднение гномической воли в обожении стиранием различия между человеческой личностью и Богом?

После тоталитаризма, пережитого в XX веке народами, многие из которых исторически были православными, этот вопрос не кажется лишним. В самом деле, у прп. Максима встречаются высказывания, которые вполне можно понять в том духе, что Церковь стремится к упразднению нравственных различий между людьми, к тому единомыслию и единонавию, которое (пусть и при другом представлении о Благе) характерно для тоталитарного общества⁷³⁹.

Не случайно В. В. Петров в своем толковании учения прп. Максима, в частности его понятия «тропос существования», пишет: «о тропосе существования можно говорить не только в аспекте онтологии, но и в аспекте сотериологии (для земной жизни характерна множественность тропосов, для жизни будущего века — единство тропоса), этики и пр.»⁷⁴⁰. При этом Петров ссылается и на других отцов и учителей Церкви, говоривших о «единонавии» или «единообразии» (монотропии) жизни как конечной цели церковной пайдеи, окончательно достигаемой в жизни будущего века⁷⁴¹.

Словно в противовес такому толкованию наследия прп. Максима некоторые современные апологеты православной традиции

(особенно живущие на Западе) пытаются дать ему и православному учению в целом иное, «персоналистическое» толкование. Так, архим. Иоанн Пантелеимон (Мануссакис) на конференции в Белграде в развитие идей Зизиуласа⁷⁴² предложил свою трактовку эсхатологического учения прп. Максима, согласно которой сохранение уникальности человеческой личности обеспечивается тем, что гномическая воля некоторым образом сохраняется и в эсхатоне⁷⁴³. Мануссакис полемически заостряет свой тезис: «можно легко предсказать, какая будет принята [исследователем] точка зрения по отношению к гномической воле: если различение тварного/нетварного [с его точки зрения] упраздняется ради некоего эсхатологического панентеизма (ср. 1 Кор. 15, 28), то ὑνώμη и личность (person) — препятствия в этом процессе обожения, и они должны тоже быть преодолены. Если же, с другой стороны, это различие некоторым образом остается, то нельзя обойтись без ὑνώμη»⁷⁴⁴.

В качестве аргумента в пользу сохранения ὑνώμη, даже гномической воли у спасенных в эсхатоне Мануссакис ссылается на одно из мест из *opusculi* 1 прп. Максима, которое как раз посвящено тому, чтобы показать, что различие между обоженными и Богом, с одной стороны, и между самими обоженными, — с другой сохраняется. Предваряя цитату из прп. Максима, Мануссакис утверждает: «В ней он совершенно ясно говорит, что гномическая воля сохранится, ибо он подчеркивает, что в Царствии Божиим не будет тождества Божественной воли с волей святых, ни воли святых друг с другом, но лишь согласие (convergence) (σύμβασις) в том, чего они будут желать». Далее следует цитата:

«Если же в отношении способа (тропоса), характеризующего движение, воление не одно у всех людей, то ни в коем случае не будет во всем одним воление Бога и спасаемых, как показалось некоторым, даже если предмет воления у Бога и святых один — спасение спасаемых, изначально являющееся божественной целью. Оно [спасение] ведь — конечная цель, задуманная прежде всех веков, по отношению к которой произойдет совпадение⁷⁴⁵ (σύμβασις) в волении спасаемых друг с другом и спасающего их Бога... Ведь если спасительна по природе воля Божья, а спасаема по природе человеческая, не может быть никогда одним и тем же по природе спасающее и по природе спасаемое, хотя и одна у обо-

их цель — спасение всего, Богом предложенное, а святыми избранное»⁷⁴⁶.

Из этой цитаты действительно видно, что, согласно прп. Максиму, у каждого из святых свой особый способ или тропос, характеризующий его движение в Боге. Поэтому и в слова В. В. Петрова, что для жизни будущего века характерно «единство тропоса», как и в его понимание слов отцов и учителей Церкви о «монотропии» («единонавии» и «единообразии») в эсхатоне требуется, если говорить об учении, выраженном в поздних сочинениях прп. Максима, как минимум внести существенные уточнения. О каком именно тропосе как едином для всех может идти речь? Мы обратимся к этому вопросу ниже. Возвращаясь к тезису Мануссакиса, следует сказать, что из приведенной выше цитаты видно и то, что, хотя прп. Максим различает воление Бога и спасаемых, но относительно наличия у каждого из спасаемых своей гномической воли в состоянии обожения в этом отрывке ничего не сказано, тем более «совершенно ясно». Более того, Мануссакис не потрудился объяснить, как согласовать его утверждение о наличии гномической воли у святых в Царствии Божием с эксплицитным утверждением прп. Максима об отсутствии в нем у святых преднамеренного выбора; поскольку там «нет уже двусмысленности в том, что существует, то действовать будет только стремление ума... невыразимо достигшее единственного, какое доступно посвященным, наслаждения тем, что является предметом стремления по природе»⁷⁴⁷.

Если задаться теперь вопросом, что же, собственно, Мануссакис имеет в виду, говоря о сохранении гномических волей у людей в Царствии Божием, неужели он, вопреки тому, что прямым текстом говорит прп. Максим, считает, что для святых там возможен процесс выбора с характерными для него колебаниями и сомнениями, что бывает при неведении, то можно с облегчением заметить, что все-таки ничего подобного Мануссакис в виду не имеет. В конце своего доклада он с помощью сравнения описывает то, что он понимает под сохранением личных особенностей: «Даже если в конце времен мы все будем говорить одно и то же, а именно: „да будет воля Твоя“, как мы теперь все говорим „Аминь!“ в литургическом прообразовании эсхатона, этот унисон не упраздняет различия, ибо „то, *как* мы говорим, принадлежит ипостаси»⁷⁴⁸, так что нам позволяется произносить наши молит-

вы и наше „Аминь“ не только на наших языках и с нашими особенностями, но и с характерными для каждого из нас акцентами (with our distinct accents)»⁷⁴⁹. Оставив на совести Мануссакиса утверждение, что в Царствии Божиим служение неизреченному Богу будет совершаться на каких-то «наших» (видимо, разных) «языках», отметим, что в целом речь у него идет всего лишь о сохранении индивидуальных особенностей, включая то, что можно было бы назвать индивидуальным «стилем» или «нравом», но не о гномических отличиях в отношении исполнения воли Божией, характерных для мира после падения, когда «один [человек] в большей степени следует тому, что [присуще] по природе, а другой этому не следует» (*opusc.* 10: PG 91, 137B).

Заметим, что прп. Максим, когда он говорит о различии между людьми, сохраняемом и в Царствии Божиим, делает акцент (воспользуемся этим выражением Мануссакиса) вовсе не на сохранении индивидуального стиля поведения, говорения или нрава, а совсем на ином — на мере и характере любви святых к Богу, которые у каждого из них свои. Именно в соответствии с ними они и движутся в Боге, именно ими и определяется особый тропос, который у каждого святого свой: «каждый [из святых] настолько сверх природной меры причастится [Божества], насколько изошел желанием (ἐπόθησε)... Если же, насколько кто изошел желанием, настолько причастится желанного [в этом состоит момент различия], то в отношении логоса природы воление у всех окажется одним [в этом — момент тождества], а в отношении тропоса движения — разным»⁷⁵⁰.

МакФарланд в данном контексте высказывает следующее соображение: «Обоженная воля не может грешить, поскольку она утверждена в Боге; но поскольку Божественное бытие бесконечно богато и божественная воля для каждого разумного существа уникальна, то что конкретно означает послушание Божией воле, будет различным для каждого человека — и открытие того, что она значит... в обожении не столько завершается, сколько делается возможным»⁷⁵¹.

Итак, нет никакого основания отказываться от учения прп. Максима о деактивации гномической воли и проαίρεσις (в том смысле, в каком они понимаются в поздних сочинениях прп. Максима) в эсхатоне, которая соответствует состоянию обожения. Но и ес-

ли говорить о человеческой воле в целом (то есть не только о воле гномической), то условием обожения является уступание человеком воли Богу, о чем прп. Максим писал уже в ранних сочинениях⁷⁵². Все святые уступают свою человеческую волю Божией, в состоянии обожения они свободны от выбора не только между греховной и не-греховной (естественной) человеческой волей, но и между волей естественной для человеческой природы после грехопадения (например, желанием не умирать) и волей Божией, всецело движимые последней. Таким образом, сама возможность выбора (в любом его варианте) оказывается в состоянии обожения деактивированной. В нем уже нет гномической воли и *προαίρεσις*, то есть «выбирания» (в этом отношении все святые одинаковы, тропос существования природы в их ипостасях — один и тот же — сыновний⁷⁵³), но исполнение Божией воли у каждого из них происходит уже и в этой жизни по-своему, и эта личная особенность, согласно прп. Максиму, не исчезает и в эсхатоне, как это видно из приведенного места из *opusc.* 1: PG 91, 21D.

Существенным здесь является и порядок — предание своей воли Богу (общее для всех святых) предшествует обретению того тропоса, которым характеризуется движение в Боге данной ипостаси. Человек не выбирает свой образ существования в Боге (как об этом говорит Зизиулас)⁷⁵⁴, а уступает свое самовластие Богу из любви к Нему, в свою очередь обретая в меру этой любви тот уникальный образ-тропос, каким Божия воля исполняется именно в нем⁷⁵⁵.

Таким образом, если в таких ранних произведениях, как *Мистагогия*, прп. Максим подчеркивал в первую очередь момент преодоления в Церкви гномических греховных разделений⁷⁵⁶, возникающих при «себя-любивой» и «тиранической» плененности⁷⁵⁷ человека своими ипостасными особенностями⁷⁵⁸, то в результате полемики с монофелитами он сформулировал учение об обожении таким образом, чтобы, наряду с утверждением о предании самовластия Богу всеми святыми, признать за ними (при деактивации гномической воли) личный тропос (или способ), каким в каждом из них осуществляется обожение или движение в Боге. Так что представлять Царство Божие или Церковь как тоталитарное общество, где все «монотропны» и имеют одинаковый образ существования, на основании учения прп. Максима никак нельзя.

Разные тропосы жизни святых в Боге, однако, обеспечиваются не их разными и будто бы сохраняющимися в эсхатоне гномическими волями, как это утверждает Мануссакис⁷⁵⁹, и не сделанным человеком гномическим выбором своего образа существования в Боге, как это, судя по всему, считает Зизиулас⁷⁶⁰, но волей Божией, исполняемой в каждом из святых уникальным образом.

ПРИМЕЧАНИЯ

Во вступительной статье использованы результаты моей работы над проектом «Палестинская православная философско-богословская традиция VI–IX вв.», осуществленным при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 11-63-00001а/П.

- 1 Кроме того, в данное издание мы включили три отрывка, впервые опубликованные С. Л. Епифановичем (*Епифанович 1917*, 62–63, по. XVII), которые в рукописной традиции примыкают к *opusc.* 3 (*Sherwood 1952*, р. 53–54, по. 83–85; *Larchet 1998*, р. 16–17). Епифанович высказал мнение, что автором этих отрывков был прп. Иоанн Дамаскин, и указал соответствующие места у Дамаскина (*Епифанович 1917*, с. VIII), но Шервуд допускает, что это Дамаскин зависит от прп. Максима. Винкельман тоже включает эти отрывки в число сочинений прп. Максима, указывая, впрочем, параллельные места у Дамаскина (*Winkelmann 2001*, р. 116, по. 95).
- 2 *Larchet 1998*, р. 17.
- 3 Они представляют собой небольшую часть сочинений прп. Максима, направленных против монофизитов, самые пространные из которых вошли в собрание его писем, прежде всего *epp.* 12, 13 и 15 (см. русский перевод: *Максим Исповедник 2007b*).
- 4 *Максим Исповедник 2007b*, с. 206–209.
- 5 *Максим Исповедник 2006*.
- 6 См. *Максим Исповедник 2004*. Иногда *Диспут с Пирром* называют Богословско-полемиическим сочинением 28 (*opusc.* 28), в *Патрологии* Миня он идет сразу после *opusc.* 27, последним из *Opusc.* Отметим, что время от времени в настоящем исследовании мы будем ссылаться на слова прп. Максима или Пирра в *Диспуте с Пирром*, не всегда оговаривая того, что текст этого диспута не является дословным протоколом и что авторство дошедшей до нас редакции может не принадлежать прп. Максиму, хотя формально *Диспут*

ПРИМЕЧАНИЯ

числится среди его сочинений (*opusc.* 28), в отличие, к примеру, от *Диспута в Визии*. Это следует иметь в виду, обращаясь к этому сочинению, о котором можно с уверенностью сказать лишь то, что оно отражает достаточно поздний взгляд диофелитов на историю и суть полемики и несет печать самой острой фазы полемики с монофелитами. Вероятное время появления окончательной редакции *Диспута* — 656–657 гг., после первых процессов против прп. Максима (Noret 1999).

- 7 См. последнее издание: *Максим Исповедник 2012* и более ранее в: *Максим Исповедник 2007а*. В настоящее время планируется осуществить перевод этих сочинений по критическому изданию.
- 8 В приложении мы приводим краткий обзор истории переводов сочинений и исследований о прп. Максиме на Руси и в России за последнее тысячелетие.
- 9 В Католическом университете Лувена над критическим изданием *Богословско-полемических сочинений* и *Писем* прп. Максима работает доктор Базиль Маркесинис (Basile Markesinis).
- 10 Библиографию по истории переводов и изучению *Богословско-полемических сочинений* см. в *Кнеžević 2012*, с. 110–115. В работе над настоящим изданием мы учитывали французский перевод Э. Понсуа (*Maxime Confesseur 1998*), но это издание, хотя и снабженное содержательной вступительной статьей Ж.-К. Ларше, носит популярный характер, а перевод Понсуа не очень аккуратен. Мы обращались также к английскому переводу нескольких *Богословско-полемических сочинений* (Louth 1996, где переведены и прокомментированы *opusc.* 3 и 7), а в ряде случаев к новогреческому переводу Сакалеса (*Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ 1995*) и итальянскому переводу Б. Ангелиса (*Massimo Confessore 2007*) (это издание, в котором почти отсутствуют комментарии, можно, как и французское, считать популярным). Итальянский перевод отличается тем, что произведения прп. Максима в нем расположены не в том порядке, что в *Патрологии* Миня, а в соответствии с приблизительной хронологией, предложенной П. Шервудом. Ангелис, однако, не всегда учитывал поправки к этой хронологии, предложенные Ларше, Батреллосом и другими. В отличие от Ангелиса, мы сочли попытку расположить *Opusc.* в хронологическом порядке преждевременной, создающей иллюзию знания там, где его нет. Это можно будет сделать не раньше, чем выйдет критическое издание.
- 11 В настоящей статье мы воспользуемся написанным вместе с А. М. Шуфриным исследованием: Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин. «Дело

Максима» в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 13–154, существенно дополняя и перерабатывая его. Наиболее важные исправления отмечены нами в примечаниях.

Мы постарались учесть работы последних лет, из которых хотелось бы выделить статьи Яна Макфарланда (Ian A. McFarland) по диофелитскому учению прп. Максима (*McFarland 2005; McFarland 2007*), исследования архим. Кирилла (Говоруна) (*Hovorun 2008*) и Полин Аллен (*Allen 2009*), на которые будем неоднократно ссылаться. Важной вехой в осмыслении истории и содержания христологической полемики VII в. в отечественной патрологии были главы, посвященные этой теме, в монографии В. М. Лурье (*Лурье 2006*), частично учтенные нами в работе 2007 г. В настоящей вступительной статье и комментариях к переводу *Богословско-полемических сочинений* мы полнее учитываем это исследование и вступаем с ним по ряду существенных пунктов в диалог.

Из последних исследований следует упомянуть диссертацию Марека Янковяка: *Jankowiak 2009* и готовящуюся к печати монографию Филиппа Бута: *Booth 2013*. Оба автора (чьи идеи весьма близки) любезно поделились с нами своими работами, и мы имели возможность обсуждать их с ними в переписке. Гипотезы, выдвинутые в этих сочинениях, для которых применительно к интересующей нас проблематике характерно доверие к сирийскому *Псогосу* по части изложения хода событий (оба автора называют его, на наш взгляд некорректно, сирийским *Житием*), весьма оригинальны и спорны по ряду моментов, связанных с полемикой вокруг моноэнергизма и монофелитства. Многие из них требуют дальнейшей проверки, тем не менее этим молодым ученым удалось завоевать определенное признание в научных кругах, в том числе у таких специалистов, как П. Аллен и Б. Нейл, которые пригласили их написать статью, посвященную ходу полемики в составленном Аллен и Нейл Оксфордском руководстве по прп. Максиму Исповеднику: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. При этом Бронвен Нейл до сих пор была сторонницей скорее константинопольского происхождения прп. Максима, а *Псогос* считала полезным лишь в качестве источника сведений по периоду 630–640 гг. (*Neil 2001*). Следует также упомянуть работы последнего времени, написанные английским католическим патрологом Ричардом Прайсом (одна из них опубликована — *Price 2010*, другая — предисловие к английскому изданию *Деяний Латеранского Собора* — готовится к печати, с ее теоретической частью автор любезно нас ознакомил), в которых максимально отда-

ПРИМЕЧАНИЯ

ется должное монофелитской позиции и по-новому ставится ряд вопросов о существовании полемики с моноэнергизмом и монофелитством.

Кроме перечисленных сочинений мы частично учли материалы недавно прошедшей в Белграде конференции по прп. Максиму: *International Symposium on Saint Maximus the Confessor (Belgrade, October 18–21, 2012)*. Прочитанные на этой конференции доклады доступны в Интернете, начиная с записи: <http://www.youtube.com/watch?v=Vgyei-Jzoh4>. Материалы конференции (они включают и некоторые непрочитанные доклады) были недавно изданы усилиями факультета православного богословия Белградского университета и издательства Себастиан Пресс (см. *Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013*).

- 12 *Janssens 2003*.
- 13 *Maximus Confessor 2000*.
- 14 *opusc.* 1: PG 91, 22A8–10, пер. А. М. Шуфрина.
- 15 *amb.* 7: «...Так, чтобы было единое, даже только одно во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога, как [пришедшего] приличествующим Благому [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными как целыми» (PG 91, 1076C10–13; здесь и далее все цитаты из *amb.* 7 приводятся в переводе А. М. Шуфрина).
- 16 *Трудности к Фоме и к Иоанну* рассматривались издателями сочинений прп. Максима в XVII в. Томасом Гейлом и Франсуа Комбеффисом как два разных сочинения, направленные разным адресатам и написанные в разные периоды жизни прп. Максима. Однако уже Франц Олер, издавший *Трудности* в 1857 г. в Галле (по иной рукописи, нежели Гейл), считал, что эти два сочинения — две части одного большого труда. После переиздания труда Олера аббатом Минем в PG 91 название *Ambiguorum liber* стало общепринятым для объединенного сочинения из *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* (см. *Janssens 2003*, р. 286).
- 17 *Janssens 2003*, р. 284–285.
- 18 «For the sake of completeness» (Ibid, р. 284).
- 19 *Cooper 2005*, р. 131.
- 20 Вот его формулировка: «Можно с достаточной уверенностью предположить, что Максим поместил *Ambigua ad Thomam* перед более пространными *Ambigua ad Iohannem*, поскольку они с догматической точностью полагают *lex credendi* [закон веры. — Г. Б.], изначальная историческая форма которого нашла выражение в теопасхитском шибболете — *Unus ex Trinitate passus est* [Один из Тро-

- ицы пострадал. — Г. Б.]. Здесь отличительный знак всего богословствования» (Ibid).
- 21 Подробнее об этой коллизии в отношениях прп. Максима с жесткими диофелитами см. *Bathrellos 2004*, p. 198–199.
 - 22 *opusc.* 1: PG 91, 33A–B.
 - 23 См. *disp. Pyrr.*: PG 91, 292B.
 - 24 См. *amb.* 5.
 - 25 PG 3, 1072B–C. Мы отказались от привычного перевода выражения Ареопагита θεανδρική ἐνέργεια «Богомужнее действие», чтобы сдвинуть внимание в его восприятии со слова «муж» в смысле «супруг» (в оригинале он в виду не имеется, а в современном русском «-мужнее» по главному смыслу именно его и подразумевает) на смысл, «подчеркивающий совершенно определенную мужественность Христа». Именно так охарактеризовал это выражение В. М. Лурье, когда писал о его происхождении (*Лурье 2002*, с. 303), добавив: «этим заявлялось совершенство воспринятого Им [Христом] человечества — которое, как известно, предполагает и определенность пола». Лурье использует выражение: «Богомужное действие» (Там же, с. 304), но оно, нам кажется, недостаточно отстраняет внимание от коннотации «супружества» и не подводит его к нужному смыслу. Дополнительный аргумент в пользу выбранного варианта перевода см. в прим. 329. Следует, конечно, иметь в виду, что в *Opusc.* прп. Максим решает иные задачи, чем решал введший это выражение Ареопагит. Для прп. Максима «мужское» это, в первую очередь, природное человеческое, как это видно, например, из следующего места: «Ведь посредством сочетания частей слова он явственно провозгласил [две энергии]: Божественную и мужескую (ἀνδρικήν), то есть человеческую (ἀνθρωπίνην)» (*opusc.* 7: PG 91, 85A). Но и из этой фразы видно, что, если бы мы перевели ἀνδρική как «человеческая», было бы невозможно отразить ту работу с терминами (и их смыслами), которую произвел прп. Максим.
 - 26 Как мы покажем, такое понимание следует из контекста *amb.* 7, так что прп. Максим не «переписывает прошлое», встраивая его в несвойственный оному контекст, а просто устраняет те предположки неправильного истолкования своей прежней мысли, из-за которых они оказались соблазнительны для обвинявших его в непоследовательности братьев.
 - 27 *Лурье 2006*, с. 309. Филипп Бут не заходит так далеко и критикует как подложные некоторые свидетельства в пользу моноэнергизма и монофелитства среди халкидонитов, на которые, подкре-

ПРИМЕЧАНИЯ

пляя свой тезис, ссылается Лурье, основываясь на публикации С. Брока. Этот же автор (Ф. Бут) обращает внимание на полемику Батреллоса с Утманом (обосновывающим халкидонитские истоки монофелитства и моноэнергизма). Действительно, Батреллос приводит места из *Леонтьевского корпуса*, которые можно считать диоэнергистскими, однако, как отмечает Бут, ни одно из этих мест не является эксплицитно диоэнергистским. Сам исследователь склоняется к тому, что «Официальное продвижение одного действия при Ираклии представляет собой не столько новшество, сколько кристаллизацию богословских дискуссий бывших до этого в Халкидонской Церкви в течение по крайней мере столетия» (*Booth 2013*, р. 148). Иными словами, в отличие от Лурье, он не считает, что моноэнергизм как форма выражения учения был доминирующим среди халкидонитов, а в отличие от Батреллоса, не считает, что таковым был диоэнергизм и что моноэнергизм был характерен главным образом для монофизитов. Истина посередине: у халкидонитов имелись моноэнергистские и диоэнергистские тенденции, а вот склонение на одну сторону — моноэнергизма — было уже делом политическим, инспирированным Ираклием и Сергием ради униональных целей. Такой взгляд представляется наиболее взвешенным.

- 28 Следует отметить, что сами свв. Софроний и Максим на Леонтия Иерусалимского в полемике с моноэнергизмом ни разу не ссылаются, а цитаты из него не встречаются ни в одном из известных диоэнергистских флорилегиев. Из палестинских богословов свт. Софроний ссылается, кажется, только на св. Иоанна Скифопольского. Сообщение об этом в: Photius, *bibliot. cod.* 231 (ed. Henry) 3.66. На отношении богословия последнего к учениям свв. Софрония и Максима мы еще остановимся.
- 29 Лурье 2006, с. 309–310.
- 30 Под «унитарными» мы будем иметь в виду выражения, в которых в той или иной форме говорится о едином или одном действии или воле во Христе.
- 31 Максим Исповедник 2004, с. 264, прим. 90.
- 32 Батреллос приводит аргументы в пользу того, что прп. Максим сомневался в его подлинности (*Bathrellos 2004*, р. 90, п. 171), однако эти аргументы либо недостаточно убедительны, либо следуют из неверного понимания текста. Например, он ссылается на то, что в *Диспуте в Визии* прп. Максим говорит, что «книжка» была написана после Пятого Вселенского собора, тогда как Мина умер еще до него, т. е. получается, что прп. Максим намекает на то, что Мина

не ее автор. Однако в тексте *Диспута в Визии* (PG 90, 148B) не сказано, о каком соборе идет речь, контекст же таков, что речь идет о соборе Халкидонском: «Вы не принимаете, но отвергаете всех учителей, бывших после святого в Халкидоне собора, боровшихся против мерзостной ереси Севира. И разве я могу принять книгу Мины, явившуюся после собора, в которой он явно защищает Севира, и Аполлинария, и Македония, и Ария, и всякую ересь, и своими догматами обвиняет собор, а вернее — совершенно отвергает?» (пер. М. Д. Муретова по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 182; в переводе Аллен и Нейл: «книгу Мины, жившего после собора» (*Maximus Confessor 2002*, р. 91)). Понятно, что речь идет о Халкидонском соборе, сомнений в подлинности книжки Мины прп. Максим здесь не выражает, а отвергает ее по существу как противоречащую Халкидону.

- 33 У монофизитов он к этому времени был принят практически везде (*Hovorun 2008*, р. 51).
- 34 *disp. Pyrr.*: PG 91, 333A (в переводе Д. Е. Афиногенова «его» разъясняется как «Арсана» (*Максим Исповедник 2004*, с. 209), однако в комментарии к этому месту из *Диспута* даются и другие трактовки данного эпизода: Стратос полагает, что свт. Иоанн собирался отлучить Арсана, который был не монофизитом, а епископом-халкидонитом, подчинявшимся Иоанну, будто бы на Арсана последний разозлился за переписку с Сергием через его голову (эта версия не подтверждается текстом *Диспута*, где не только говорится, что он был монофизит, но и то, что отлучению помешало персидское вторжение — отлучить своего епископа много времени не нужно), Дитен же придерживается версии, которую мы находим у Болотова и Говоруна, что речь идет о патр. Сергии (*Максим Исповедник 2004*, с. 280, прим. 111)).
- 35 *Hovorun 2008*, р. 59.
- 36 Сомнения может вызвать отсутствие этого эпизода в житии свт. Иоанна, составленном Леонтием, еп. Неапольским по просьбе архиеп. Аркадия I Кипрского в 641–642 гг., но отсутствие упоминания о нем в период, когда и сам прп. Максим оправдывал в письме к Марину на Кипр (см. *opusc.* 20) не только диоэнергистские, но и унитарные формулы, можно легко объяснить, не говоря о том, что автор жития и его заказчик могли просто не хотеть касаться острой тематики. Другой причиной его отсутствия может быть то, что Леонтий писал житие свт. Иоанна на основе первого варианта, написанного св. Софронием, составившего его вместе с прп. Иоанном Мосхом (*Allen 2009*, р. 18) при жизни патр. Сергия и нахо-

ПРИМЕЧАНИЯ

дась с ним в литургическом общении, так что упоминать этот эпизод было просто неудобно.

Впрочем, не следует забывать, что история про свт. Иоанна Милостивого исходит из диоэнергистских источников, и достоверность ее или отдельных ее деталей может вызывать сомнения, особенно имея в виду, что *Диспут с Пирром* в его последней редакции, как считает Норе, был написан после 655 г., намного позже, чем он происходил (645 г.), и более чем через 20 лет после заключения Унии Киром (Noret 1999). Описанные же события переписки с Арсаном могут относиться к 617 г., так что можно только предполагать, насколько достоверно они переданы через столько лет. Янковяк высказывает мнение, что хотя детали переписки патр. Сергия с монофизитским епископом Арсаном, особенно описание реакции на нее свт. Иоанна Милостивого, могут отклоняться от исторической действительности в сторону риторического преувеличения (имеется в первую очередь в виду подробность о том, что свт. Иоанн хотел за это низвергнуть Сергия), но сам факт подобной переписки и отрицательное отношение к униональной деятельности халкидонитов в Александрии, описанные в *Диспуте с Пирром*, у Янковяка сомнений не вызывает (Jankowiak 2009, p. 24–26).

- 37 В виде отступления здесь можно отметить, ссылаясь на новейшее исследование Ф. Бута (Booth 2013), что в рукописной традиции *Луга Духовного*, автором которого был прп. Иоанн Мосх, последний иногда именуется по имени Евкрат (Εὐκρατῆς), это же имя упоминается в Письме VIII прп. Максима, направленном в 632 г. — «монаху Софронию, именуемому Евкратом» (πρὸς Σωφρόνιον μονάχοντα τὸν ἐπὶ κληρὸν Εὐκρατῆν), однако и в пространной версии жития свт. Иоанна Милостивого, написанного Леонтием еп. Неапольским, о свв. Иоанне Мосхе и Софронии говорится как о Евкратидах (οἱ Εὐκρατάδες). В этом контексте Бут отмечает, что, будучи уже в Карфагене, в письме, датируемом 641 г. (то есть после смерти свв. Иоанна Мосха и Софрония), прп. Максим ссылается на то, что он находился там со св. Софронием вместе с «блаженными рабами Божиими и отцами нашими, именуемыми Евкратидами (οἱ εὐλογημένοι δοῦλοι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατέρες ἡμῶν, οἱ ἐπὶ κληρὸν Εὐκρατάδες), которые, как можно догадаться, были учениками и последователями этих выдающихся палестинских монахов — свв. Мосха и Софрония. Таким образом, вслед за Бутом (см. Booth 2013, p. 114–115) и Будиньоном (см. Boudignon 2007, p. 245–274) мы можем говорить о братстве палестинских монахов, к которому принадлежал и прп. Максим и духовными лидерами которого являлись сна-

чала прп. Иоанн Мосх и св. Софроний, а потом, после их смерти, таковым стал прп. Максим, а в Палестине — Стефан, еп. Дорский, о котором нам еще не раз предстоит говорить.

- 38 *Allen 2009*, р. 18. Как отмечает Ф. Бут, «представляется весьма интересным, что в позднем *Житии* [Иоанна Милостивого] Леонтия Неапольского (ок. 641–642), которое считается продолжением *Жития*, написанного Мосхом и Софронием, эта пара представлена как самые доверенные советники патриарха и участники догматических споров. В одной из глав *Жития* говорится, что „Ради этого знаменитого и всебожественного мужа Бог послал ему Иоанна и Софрония, которые были богомудрыми (θεοσοφοὺς) и имели не забывающую никогда память (ἀεὶ μνήστους). Они были воистину полезными советниками“, и далее Леонтий продолжает: „и он слушал их неуклонно как отцов и почитал их как всечестных и мужественных воинов благочестия. Они положились в вере на Св. Духа и Всепастыря, они объявили непрестанную войну североанам и другим нечистым еретикам в провинции и как добрые пастыри вызволили из зубов еретиков много деревень и еще более церквей и монастырей... И за это всесвятой патриарх выказывал им особые почести“» (*Booth 2013*, р. 42–43).

Не исключено, что какое-то время в Александрии еще во времена свт. Иоанна пробыл и прп. Максим, по крайней мере, если считать, вслед за многими современными исследователями, что он был палестинского происхождения, а философское образование получил не в Константинополе, а в Александрии, переселившись туда после персидского вторжения в Палестину в 613–614 гг. (*Boudignon 2004*).

- 39 *Духовицкий 2010*, с. 501.
- 40 См. об этом письме в *Allen 2009*, р. 26–27. Как следует из послания Сергия Гонорию, Кир написал это письмо Сергию по приказу императора после того, как выразил сомнение, как правильно исповедовать учение об энергиях Христа (*Allen 2009*, р. 184).
- 41 Янковяк датирует повеление 625 г. (*Jankowiak 2009*, р. 36).
- 42 *Ibid.* Павел после бесед с императором не согласился присоединиться к господствующей Церкви, несмотря на готовность императора и патриарха предложить унию на основе моноэнергизма. Павел в ответ не захотел отказаться от осуждения формулы «две природы», то есть постановлений Халкидона. В результате он был отправлен на Кипр под надзор архиеп. Аркадия, которому, очевидно, вменялось продолжать усилия по склонению монофизитов к унии, для чего и воспрещалось употреблять выражение «две

ПРИМЕЧАНИЯ

- энергии». Если бы выражение «одна энергия» было господствующим, такой запрет был бы излишним.
- 43 Суг. *ep. 1 ad Serg.* (ed. Allen), p. 160–162 (пер. *Деяния 1996*, Т. IV, с. 186).
- 44 *Деяния 1996*, Т. IV, с. 234.
- 45 Суг. *ep. 1 ad Serg.* (ed. Allen), p. 162.
- 46 Рассказывая об этом эпизоде в послании к папе Гонорию, Сергей сформулировал суть письма Кира еще жестче: «он не знал точно, следует ли учить об одном или двух действиях Христа», и вопрошал именно об этом (*Allen 2009*, p. 184).
- 47 Как отмечает Говорун, согласно одному из источников (*Synodicon Vetus* п. 128), перед отправкой письма Киру Сергей собрал в Константинополе собор из находившихся там епископов («синодос эндимуса»), поддержавших его ответ Киру (*Hovorun 2008*, p. 63), однако в достоверности этих сведений можно усомниться, т. к. в послании Сергея Гонорию, подробно рассказывая эту историю (см. *Allen 2009*, p. 184), Сергей о таковом соборе не упоминает, а ведь если бы он состоялся, это было бы дополнительным аргументом, подкрепляющим позицию Сергея.
- 48 *Serg. ep. 1 ad. Cyr.* (ed. Allen), p. 164. Сергей тут явно проявляет определенную смекалку, рассчитывая, что собеседник его поймет. Он делает акцент на том, что *буквально* такого выражения у отцов нет, а вот унитарные формулы в их буквальном выражении встречаются, то есть преимущество в этом отношении на стороне моноэнергизма.
- 49 Кир носил титул августала, то есть префекта Египта (*Allen 2009*, p. 25).
- 50 В 630 г., вероятно, в Алеппо (Сирия) состоялись успешные переговоры императора Ираклия с несторианским католикосом Ишо-явом II, закончившиеся тем, что Ираклий причастился за литургией, которую отслужил католикос, что символизировало общность веры. Как считают исследователи, согласие в вере было достигнуто на основе моноэнергизма, поскольку в несторианской христологической модели единство двух природ во Христе обеспечивалось посредством единства их действия (*Hovorun 2008*, p. 64).
- 51 О переписке Сергея с Феодором Фаранским см. *disp. Pyrr.*: PG 91, 332C. Сергей обратился к Феодору в связи с делом Павла Одноглазого и предложенной ему императором моноэнергистской унии, спрашивая Феодора о правомерности моноэнергистской формулы и ее употребления у патр. Мины. Феодор поддержал Сергея, и его письмо при посредничестве Сергея Макарионы, епископа Ар-

- синойского, было отправлено императору (см. перевод выдержек из этого письма с богословскими аргументами в пользу моноэнергизма в *Деяния 1996*, Т. IV, с. 189–190).
- 52 То есть с лицами, занимающими не самое высокое положение в церковной иерархии, представляющими отдаленные епархии, а порой, как в случае с Арсаном, и вовсе с монофизитами. По всему видно, что Сергей для осуществления своей идеи руководствовался главным образом соображениями практической пользы, а не поиском истины, что и неудивительно.
- 53 Как считает Говорун: «Моноэнергизм не был задуман в качестве нового, самодостаточного учения, но был скорее более широким толкованием православной веры, направленным на то, чтобы привести к примирению группы инакомыслящих (dissident groups), иными словами, церковной икономией (οἰκονομία)» (*Hovorun 2008*, р. 60). Следует, однако, уточнить его утверждение: «Позднее это первоначальное разумное основание, допущенное по икономии, стало точным учением (ἀκριβεία), запрещающим приписывать Христу две энергии или воли» (*Ibid*). Как мы видели, имп. Ираклий уже в 623 г. в повелении архиеп. Аркадию Кипрскому запретил говорить о «двух энергиях». А *Девять глав* Александрийской унии, строго говоря, такого запрета не содержали, *Псифос* же, принятый Сергием в 634 г., как и *Экфесис* (638 г.) запрещал в равной степени говорить и об «одной энергии», и о «двух». Строгий запрет в *Экфесисе* был лишь на две воли и в пользу одной, да и то в *Типосе* (647/648) этот запрет был фактически снят, а запрещалось спорить уже и об одной, и о двух волях. Так что в течение всего моноэнергистского кризиса церковные власти в Константинополе поочередно то ужесточали, то ослабляли политику насаждения формул, направленных против исповедания, которое мешало бы им проводить униональную политику.
- 54 Уния в Сирии с сирийским монофизитским патриархом Анастасием была заключена в 616 г., но из-за скорой смерти Анастасия просуществовала недолго (*Allen 2009*, р. 24), новая уния была заключена между Ираклием и монофизитским патриархом Антиохии Афанасием в промежутке 626–634 гг. и тоже длилась недолго (*Ibid*, р. 26). В то же время Ф. Бут говорит о буквально победоносном шествии униональной политики Ираклия, охватывающей новые и новые области (*Booth 2013*, р. 156–157).
- 55 Армяне вступили в унию с Византией под давлением Ираклия в 633 г. (*Allen 2009*, р. 25).
- 56 Ср. *Hovorun 2008*, р. 66–67.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 57 *disp. Pyrr.*: PG 91, 332C.
- 58 Что не отменяло и ее политического аспекта. Вспомним, что Кир был наместником Ираклия в Египте, так что все его деяния были церковно-политическими.
- 59 Впрочем, Сергей, получив сообщение об унии от Кира, в ответном письме без всяких обиняков, «цитируя» соответствующее место в *Девяти главах*, говорит о ней просто как об «одной энергии» (*Serg. ep. 2 ad Cyr.* (ed. Allen), p. 178), не называя ее «Богомужеской».
- 60 С их стороны в унию вступили далеко не все; в частности, от нее уклонился монофизитский патриарх Александрии Вениамин (ок. 626–665), который скрылся в Верхнем Египте, где вскоре Кир начал репрессии против монофизитов, не пожелавших присоединиться к унии. При этом, как подчеркивает Говорун, Вениамин по ряду моментов был в своей христологии ближе к халкидонитам, чем многие другие монофизиты, и сам подвергался критике со стороны своих (*Hovorun 2008*, p. 50–51). Вместе с тем он отстаивал учение об одной природе, одной ипостаси и одной энергии Христа, будучи в этом отношении последовательнее моноэнергистов-халкидонитов, которые не отказывались от учения о двух природах и требовали от монофизитов их исповедания, как и признания Халкидона и возгласения на литургии имени папы Льва (см. *Serg. ep. ad. Hon.* (ed. Allen), p. 189) «в обмен» на принятие моноэнергизма.

В этом контексте следует обратить внимание на недавнее исследование Ларисона (*Larison 2011*; диссертация опубликована позднее в виде монографии, но она нам недоступна). Автор, анализируя идеологически значимые тексты, имевшие хождение при дворе Ираклия, в частности поэмы Георгия Писиды, полемизирует с традиционной точкой зрения на униональную политику Ираклия как на некий компромисс с монофизитами. Ларисон утверждает, что при дворе Ираклия царила жесткая антимонафизитская идеология, а унию Кира с монофизитами следует рассматривать не как компромисс с ними, а как навязывание стоявшими у власти халкидонитами своего учения, которое к тому времени и было моноэнергистским. Думается, что говорить об убежденности в моноэнергизме Ираклия и Сергия все же нельзя, хотя бы на основании принятия ими *Псифоса*, в котором на выражение «одна энергия» накладывался запрет. Нельзя, вероятно, говорить и об отсутствии «политики пряника» со стороны Константинополя в отношении монофизитов, как это видно из истории с монофизитскими мо-

нахинями, описанной в *ер.* 12 прп. Максима (см. прим. 280), из-за строгости в отношении которых (они, бежав от персов и, получив прибежище в Карфагене, распространяли монофизитскую пропаганду, за что были отправлены в православные монастыри) был снят префект Карфагена Георгий. Так что полностью согласиться с мнением Ларисона мы не можем, точнее было бы сказать, что в отношении монофизитов власти Константинополя применяли политику кнута и пряника поочередно; это касается как силовых методов, так и вероучения — любыми средствами их старались подчинить господствующей Церкви. Ларисон прав в том, что за так называемой церковной икономией в отношении к монофизитам просматриваются вполне очевидные политические цели.

61 *Booth 2013*, p. 165.

62 То же самое отношение унаследовал и прп. Максим, как показывает недавнее исследование: *Ohme 2008*. Как отмечает вслед за Х. Оме Ф. Бут, моноэнергисты в своих униональных идеях могли опираться на идеи трактата свт. Евлогия Александрийского (581–608) об икономии (он дошел в *Phot. biblot.* (ed. Henry) 4.111–113 под названием: «Слово обличительное по поводу состоявшегося объединения феоdosиан и гайянитов») (*Booth 2013*, p. 164). См. анализ этого трактата в статье Д. Шабанова «Учение о церковной икономии в трактате свт. Евлогия, Патриарха Александрийского (581–608)»: <http://www.bogoslov.ru/text/1598312.html> (или: *Шабанов 2012*). Вопрос в том, действительно ли, как это считают Оме и Бут, учение свт. Евлогия легко подвести под случай унии Кира. Ясно, какой именно вариант икономии могли иметь в виду моноэнергисты — «икомомия в словах, когда одну и ту же богословскую мысль можно выразить различными формулировками» (цитата из статьи Шабанова). Противники же унии, очевидно, считали, что она является не выражением той же богословской мысли другими словами, а ее искажением, т. е. отступлением от веры, что свт. Евлогий считал в любом случае недопустимым, да и не приводящим к устойчивому согласию. Впоследствии, как мы увидим, прп. Максим будет допускать унитарные выражения в отношении энергий Христа, но всегда наряду с исповеданием двух природных энергий. С этой точки зрения соответствующую главу из унии Кира следовало дополнить или истолковать в соответствующем диоэнергистском смысле, что сделано не было.

63 *Sherwood 1952*, p. 52, # 76.

64 *Девять глав* унионального пакта с монофизитами-феодосианами (греческое название документа — *Πληροφορία — Удостоверение*),

ПРИМЕЧАНИЯ

заклученного патр. Александрийским Киром в 633 г. (текст и английский перевод в: *Allen 2009*, p. 169–174).

- 65 Эти подробности дали повод Шервуду (*Sherwood 1952*, p. 28, # 19) поставить вопрос, не был ли прп. Максим в это время вместе со свт. Софронием в Александрии, на что можно возразить, что в *Диспуте с Пирром* (PG 91, 333В) прп. Максим описывает не менее выразительно (хотя очень похоже), как свт. Софроний «бросился в ноги [патр. Сергия]» и умолял его отказаться от еретического высказывания из *Девяти глав*. Это «детальное» описание, однако, не может служить доказательством того, что прп. Максим был тогда со св. Софронием в Константинополе (гипотеза, которую, кажется, никто не выдвигает). В другом месте Шервуд замечает, что описание поведения св. Софрония — вполне традиционное и не обязательно свидетельствует о пребывании прп. Максима с ним в Александрии (*Sherwood 1952*, p. 52).
- 66 Ср. у Аполлинария: «Ибо един Христос, движимый единственной Божеской волей — в силу того что мы признаем у Него и одну энергию, которая происходит от одной Его природы в различных чудесах и претепеваниях. Ведь Он и является, и считается воплощенным Богом» (*Lietzmann 1905*. Fg. 108, p. 233; цит. прп. Максимом в: *opusc.* 15: PG 91, 169С). Прп. Максим, следуя в этом, видимо, св. Софронию, в *Богословско-полемических сочинениях* сопоставлял моноэнергизм, а особенно монофелитство с учением Аполлинария, который (впрочем, на других основаниях — замещения во Христе человеческого ума Логосом) учил об одной воле и одном действии во Христе. Опровержение ереси Аполлинария, в том числе обличение противоречий, возникающих в этом учении применительно к проблеме «воли Христа», см. у свт. Григория Нисского в *Антирритиках против Аполлинария*. Там же встречается развернутое «диофелитское» толкование Гефсиманского моления. О полемике с «монофелитством» Аполлинария см. *Беневиз 2009а*, с. 369–378. Моноэнергизм и монофелитство, разумеется, никаким аполлинарианством (по существу своего учения) не были, поскольку ум во Христе не отрицали и об одном действии и воле говорили в ином смысле.
- 67 PL 129, 575C–D, пер. с лат. З. А. Барзах, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 261–262.
- 68 *Allen 2009*, p. 172, пер. с измен. цит. по изд.: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 188.
- 69 *Serg. ep. ad Hon.* (ed. Allen), p. 186.
- 70 Он имел в виду в первую очередь послание Мины, патриарха Кон-

стантинополя, папе Вигилию и известные слова из 4-го послания св. Дионисия Ареопагита о «Богомужеском действии», о чем речь впереди.

- 71 Serg. *ep. ad Hon.* (ed. Allen), p. 186–188.
- 72 Прп. Максим дает понять, что уния с феодосианами в Александрии была не единственным проявлением «моноэнергистской ереси» патр. Сергия и его соратников. В *Диспуте с Пирром* (PG 91, 332C–333B) приводятся и другие примеры проявления этой ереси, имевшие место до унии.
- 73 Речь, очевидно, о ереси Аполлинария, опровержение которой подразумевало для св. Софрония и прп. Максима и опровержение «моноэнергизма».
- 74 *disp. Pyrr.*: PG 91, 333B, пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2004*, с. 213.
- 75 *opusc.* 12: PL 129, 575D, пер. З. А. Барзах, цит. по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 262.
- 76 То есть с монофизитами.
- 77 Serg. *ep. ad Hon.* (ed. Allen), p. 188, пер. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 174–175. Мы помним, что в письме Киру Сергей оговаривает, что если бы выражение «два действия» было найдено у кого-то из отцов, его использование следовало бы признать не только позволительным, но и обязательным, так как «не по духу только необходимо следовать учению святых отцов, но и употреблять те же самые выражения, которые употребляли они, и нового ничего совершенно не вводить» (Там же, с. 171). Как он сообщает Гонорию, вопрос о наличии у отцов выражения «два действия» Сергей задал и прибывшему в Константинополь св. Софронию, и, как пишет Сергей, «он [св. Софроний] не был в состоянии предъявить соответствующие цитаты» (Там же, с. 174). Как отмечает Полин Аллен, ссылаясь на Библиотеку Фотия, в конце 634 г., уже после *Соборного послания*, свт. Софроний составил обширный флорилегий, содержащий более 600 цитат из отцов, в поддержку своей позиции (Allen 2009, p. 32; p. 189, n. 41). Возможно, в послании Гонорию Сергей имеет в виду, что св. Софроний не сумел найти это выражение, тогда как выражение «одна энергия» у отцов встречается. Богословская смелость св. Софрония, видимо, в том и состояла, что он и без буквального выражения «два действия», встречая у отцов свидетельства о Божественном и человеческом действии во Христе, не колеблясь, говорил о «двух действиях», то есть не рабствовал букве и не прикрывался ею для своих целей, как это делал Сергей. Сергей же, в свою очередь, и в послании Гонорию (Serg. *ep.*

ПРИМЕЧАНИЯ

ad Hon. (ed. Allen), p. 190) и вместе с Ираклием позднее в *Экфесисе* (638 г.) (*Ecth.* (ed. Allen), p. 214) не уставал повторять, что выражение «две энергии» никто из святых отцов не произносил. Очевидно, вплоть до этого времени диозэнергисты так и не сумели предъявить цитату из отцов с такими словами, которая их оппонентам показалась бы убедительной.

- 78 *Allen 2009*, p. 30.
- 79 *Hovorin 2008*, p. 70. Вскоре император, отсутствовавший в столице во время издания патриаршего *Псифоса*, издал свое повеление (κένευσις), утверждающее его, о чем Сергей сообщил в письме Горнорию.
- 80 Датировка по *Allen 2009*, p. 29.
- 81 *Allen 2009*, p. 172, пер. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 188.
- 82 *Serg. ep. ad Hon.* (ed. Allen), p. 188, пер. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 174–175.
- 83 Здесь, согласно традиционной версии его жития, некогда подвизался прп. Максим (в некоторых источниках он фигурирует как «Максим из Хрисополя»), однако эта традиционная версия была оспорена Будиньоном (*Boudignon 2004*, p. 11–43).
- 84 Прп. Максим находился в это время в Африке, хотя, возможно, и в Александрии со св. Софронием, но в любом случае далеко от Константинополя, так что письмо к нему Пирра свидетельствует и об известности аввы Максима, и о том, что Пирр, который не мог рассчитывать на быстрый ответ, имел в виду не сиюминутные цели. Многие исследователи считают, что письмо Пирра монаху Максиму было инициировано Сергием.
- 85 *Boudignon 2004*, p. 29–30 и *Boudignon 2007*, p. 245–274.
- 86 *Flusin 1992*, p. 384–389.
- 87 До того как по указанию имп. Ираклия Пирр стал архимандритом в Хрисопольском монастыре в Константинополе, он был архимандритом и игуменом одного из палестинских монастырей — монастыря св. Анастасия. С его деятельностью в Палестине связан важный эпизод церковной истории первой половины VII в. Именно под началом игумена Пирра в Палестине подвизался обратившийся в христианство бывший маг, ставший впоследствии православным святым преподобномученик Анастасий Персиянин [Магундат] († 628) (память 22 и 24 янв.). Этот перс имел свою школу магии и был известным чародеем, который обратился в христианство под влиянием Животворящего Креста, захваченного персами в Иерусалиме, а потом отданного византийцам. Он участвовал в походе Шахина в Малую Азию, потом принял крещение в Иеру-

салиме, где обратился с просьбой о крещении к Илии, пресвитеру храма Вознесения Господня. Со временем он постригся и стал монахом в монастыре св. Анастасия в четырех милях от Иерусалима, где игуменом как раз и был архимандрит Пирр. Под его началом Анастасий проходил монашеский подвиг, выучил греческий язык и стал настоящим монахом. Впоследствии в Кесарии Палестинской он, увидев, что персы собирались совершить обряд языческого жертвоприношения, попытался их обратить, ссылаясь на то, в частности, что и сам когда-то был магом и язычником, однако был схвачен и принял мученическую смерть. Через 10 лет после кончины св. Анастасия его мощи перенесли в Кесарию Палестинскую, затем — в Константинополь, а глава святого была перенесена в Рим позднее, вероятно, при папе Феодоре или свт. Мартине (т. е. при жизни прп. Максима и Пирра при поддержке папы Феодора).

Как считает Будиньон, одной из причин возвышения Пирра и его перевода игуменом в столичный монастырь было то, что Ираклий во время своего посещения Иерусалима мог заручиться поддержкой Пирра в своих униональных устремлениях. То есть задолго до того, как Пирр стал ближайшим сотрудником патриарха Сергия, он познакомился с Ираклием и поддержал его церковную политику, направленную на укрепление империи через новую единую идеологию. Прославление Анастасия Персиянина (Персия была главным «контрагентом» Византии на политической арене), в котором важную роль играл Пирр, как нельзя лучше вписывалось в идеологию императора Ираклия (мечтавшего после победы над персами об их обращении в христианство, что должно было навсегда скрепить их союз с Византией), так что Пирр во всех отношениях оказался для него «нужным человеком».

- 88 В *amb.* 7 прп. Максим указывает как на пример претерпевания Божественного действия в обожении Гефсиманское моление Христа, с которым сравнивает слова ап. Павла, подчеркивая их сходство: «Сам в Себе запечатляющий свойственное нам Спаситель говорит [в прощении] к Отцу: „Обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты“ (Мф. 26, 39). И после Него божественный Павел, как бы отрицая самого себя и не сознавая более, имеет ли он еще собственную жизнь: „живу же не ктому аз, но живет во мне Христос“ (Гал. 2, 20)» (PG 91, 1076B). Чуть ниже прп. Максим пишет об обоженом как о «воспринявшем Божественное действие, вернее же — ставшем в обожении Богом и тем более получающем удовольствия от исступления, [становясь] вне того, что при нем как природно су-

ПРИМЕЧАНИЯ

ществует, так и [в качестве такового] мыслится, за счет благодати Духа, одержавшей над ним победу и показавшей его имеющим одного только Бога действующим [в нем] так, чтобы было единое, даже только одно, во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога, как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными» (Ibid, PG 91, 1076C). Из текстуальной близости обоих мест легко сделать вывод, что и по отношению ко Христу, в Котором воля была обожена, разумеется, не меньше, чем у ап. Павла, тем более можно сказать об «одном действии» Его Божества и человечества. По крайней мере, такой вывод мог сделать Пирр, и, как видно из его слов в диспуте с прп. Максимом (645), он действительно считал, что выражение «одна воля Бога и святых» может быть основанием для принятия выражения об «одном действии» во Христе (*disp. Pyrr.*: PG 91, 292B).

89 *disp. Pyrr.*: PG 91, 292B, пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по: *Максим Исповедник 2004*, с. 153. Уже в более раннем, чем *Трудности*, письме 2 (*О любви*, к Иоанну Кубикуларию [624–625]) прп. Максим говорит о единстве воли Бога и обоживаемого, не оговаривая, однако, что это воля *только Бога*: «Ведь совершеннейшее дело любви и предел соответствующего ей действия — посредством удерживающей [вместе] взаимной передачи подготовить к подобию друг другу свойства и именованья тех, кто связаны в соответствии с [любовью,] и Богом делать человека, а человеком провозглашать Бога, и проявляться за счет единого и неразличимого хотения (βοῦλευσις) и движения обоих, в соответствии с [их общей] волей (θέλημα), как мы находим [это] у Авраама и остальных святых» (*ep.* 2: PG 91, 401B).

90 PG 91, 349C, цит. по.: *Максим Исповедник 2004*, с. 233.

91 Апологию своей переписки с Пирром — самого факта и характера этой переписки, в которой прп. Максим чрезвычайно высоко отзывался о *Псифосе*, Сергии и самом Пирре и их богословских взглядах, прп. Максим составил в *орис.* 9: PG 91, 129A–132C. Ларше датирует это сочинение 646 или 647 гг., в любом случае оно было написано до Латеранского собора 649 г. (*Larchet 1998*, p. 97). В этот период, после того как Пирр, сначала покайся, отказался от своего покаяния и вернулся в стан монофелитов, диофелиты на Западе, очевидно, вменили в вину прп. Максиму то, что он переписывался с ним и выступил ходатаем его прощения Римским папой после диспута в Карфагене. В *орис.* 9 (см. перевод в настоящем издании) прп. Максим, умалчивая о своих похвалах *Псифо-*

су и Сергию, сосредотачивается на письме Пирра и своем ответе (ер. 19). Он говорит, что воспринял письмо Пирра не как окончательное исповедание веры, а как рассуждение и вопрошание и, со всей необходимой в таких случаях вежливостью и похвалами адресату, дабы он лучше воспринял написанное, старался внушить ему верное учение, каковым в *opusc.* 9 он называет диоэнергизм. К этому он добавляет, что, если кому-то похвалы в адрес Пирра режут слух, он готов их отринуть после всего того, что этот человек совершил. Заметим, однако, что от собственных богословских взглядов того периода прп. Максим в *opusc.* 9 ни в малейшей степени не отрывается.

92 *Ер.* 19 (Письмо 19. Пирру, святейшему пресвитеру и игумену): PG 91, 589В–592С, пер. Е. Начинкина цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 206–207.

93 Этот вопрос специально рассматривается в статьях: *Doucet 1983; Doucet 1985.*

94 Цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 174–175.

95 *Ер.* 19: PG 91, 593А, пер. Е. Начинкина, цит. по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 207.

96 PG 91, 593А, пер. Е. Начинкина, цит. по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 207.

97 Там же.

98 PG 91, 596В, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 208.

99 Структурно *ер.* 19 глубоко продумана. В первой части прп. Максим хвалит как *Псифос*, так и его авторов, во второй дает ему свое толкование, а затем замечает, что именно в таком смысле, совпадающем с учением святых отцов, он с ним согласен и такую веру будет блюсти: «такую вот, значит, обнаружил я пронизывающую 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» (PG 91, 593С); и только после этого прп. Максим задает «неудобные вопросы» о смысле выражения «единое действие» и тому подобное. Такая структура письма позволит в будущем прп. Максиму с чистой совестью отместить обвинения жестких диофелитов в том, что на том этапе он разделял заблуждения Пирра. Похвалы *Псифосу*, высказанные в этом письме, неотделимы от того толкования, которое прп. Максим ему дает.

100 *Booth 2013*, p. 174.

101 *Ibid*, n. 162.

- 102 *Follieri 1988*.
- 103 У каждой из сторон начавшегося конфликта, таким образом, был свой «сакральный аргумент». Архимандрит Пирр стал инициатором культа св. Анастасия Персиянина, чьи мощи он доставил из Палестины в Константинополь, а свт. Софроний способствовал распространению почитания прп. Иоанна Мосха, доставив его мощи и захоронив их в лавре св. Феодосия, где они вместе с Мосхом когда-то подвизались. Кроме того, свт. Софроний привез в Палестину главное сочинение Мосха — *Луг Духовный*, содержащее образцы монашеского делания. Перенос тела Мосха в сопровождении двенадцати учеников можно сравнить с вхождением Иисуса Навина, исполняющего завет Моисея, в землю Палестины. В любом случае он имел сакральное значение, которое было тогда ясно всем причастным библейской и монашеской традиции. Здесь уместно будет вспомнить и о переносе главы св. Анастасия Персиянина из Палестины в Рим, который будет совершен позднее, при папе Феодоре или свт. Мартине («ответ» палестинско-римской диофелитской партии монофелитам в Константинополе). В Латеранском соборе приняли участие представители одного из монастырей, находящихся в Италии, который имел особые связи с Палестиной, особенно с монастырем св. Феодосия. Именно сюда палестинские монахи перенесли главу св. мученика Анастасия Персиянина, и отсюда его почитание было перенесено в Англию св. Феодором Тарским, испытывавшим влияние круга свт. Софрония и прп. Максима (см. *Booth 2013*, p. 223).
- 104 *Sophron. ep. Synod.*: PG 87, 3149B–C.
- 105 *Larchet 1998b*, p. 154, n. 108; *Hovorun 2008*, p. 74.
- 106 *Booth 2013*, p. 142, n. 4; 176. Он полагает, что Сергей Яффский умер до приезда свт. Софрония. Мнения, что Сергей был избран только после смерти свт. Софрония, придерживаются: *Winkelmann 2001*, S. 101f. no. 74, 260, *Levy-Rubin 2001*, p. 29.
- 107 На Латеранском соборе Стефан Дорский впоследствии скажет о хиротониях, осуществленных Сергием Яффским, подчеркивая, что сам Сергей «воспринял местоблюстительство Иерусалимского престола (τὴν τοιοῦτην τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις θρόνου λαβὼν) после ухода персов не в церковном порядке (ἀκολουθία), но от светской власти (ἀπὸ κοσμικῆς ἐξουσίας) [намек на Ираклия — Г. Б.] и рукоположил несколько епископов в противоречие канонам в качестве викарных при Иерусалимском престоле» (*Riedinger 1989*, S. 46). Такое незаконное в глазах остальных епископов положение этих, поставленных Сергием Яффским, потребовало от них впо-

- следствии искать канонического подтверждения, за которым они и обратились к монофелитскому патриарху Павлу (641–653), разделив с ним, естественно, и его веру, без чего такое подтверждение было бы невозможно.
- 108 *Levy-Rubin 2001*, p. 293.
- 109 Впрочем, греческое *Житие* прп. Максима в настоящее время считается большинством ученых тоже ненадежным (см. *Neil 2001*).
- 110 *Псогос* утверждает, что, помимо его автора Григория (Георгия) Решайнского и двух его учеников, Иерусалимская кафедра была представлена делегацией из восьми епископов, подчиненных свт. Софронию (*Максим Исповедник 2004*, с. 327).
- 111 Что касается «двух волей», то это как будто бы анахронизм, поскольку прп. Максим в это время такого учения эксплицитно не исповедовал, хотя обвинение подобного рода можно представить — ведь *Псифос* уже содержит полемику с возможностью конфликта волей во Христе у диознергистов. Что касается «двух умов», то это было стандартное обвинение маронитов против диофелитов (что Христос имеет два волевых центра и потому в Нем возможно разделение), в период предполагаемого собора оно, скорее всего, не должно было еще выдвигаться. Однако и тут можно подозревать за этим обвинением нечто иное, а именно, что прп. Максим — с точки зрения его осуждавших — не учитывает обожения человеческого ума во Христе. Точно сказать, что эти (или подобного рода) обвинения не могли быть выдвинуты против прп. Максима в это время, мы не можем.
- 112 *Brock 1973*, p. 315–317; пер. А. В. Муравьева в: *Максим Исповедник 2004*, с. 325–327.
- 113 *Brock 1973*, p. 324. В другом месте той же работы Брок дает для времени проведения собора менее определенный промежуток: 634–638 гг. (*Ibid*, p. 334). Надо отметить, что Ларше (см. *Larchet 1996*, p. 8–12) и Батреллос (*Bathrellos 2004*, p. 65) вообще отказываются принимать сведения сирийского *Псогоса* всерьез. Между тем, некоторые сведения из него, например, как мы увидим ниже, полемика свт. Софрония с Аркадием Кипрским о добавлении к *Трисвятому*, получили подтверждение из независимых источников, а значит, отвергать сведения *Псогоса* полностью было бы неправильно.
- 114 *Brock 1973*, p. 324.
- 115 *Ibid*. В предисловии к изданию переводов творений прп. Максима в 1993 г. А. И. Сидоров в своем разборе вопроса о «Кипрском соборе», в исторической реальности которого он не сомневается,

ПРИМЕЧАНИЯ

пишет, что на момент собора свт. Софроний и прп. Максим еще не получили *Псифоса* (Максим Исповедник 1993, Кн. I, с. 48), однако не задается вопросом, каким образом до получения *Псифоса* свт. Софроний мог быть патриархом, если, согласно посланию Сергия к Гонорию, он отплыл из Константинополя только после того, как получил письменное заверение Сергия, содержание которого, очевидно, совпадало с *Псифосом*, и лишь потом был выбран патриархом (см. Serg. *ep. ad Honor* (ed. Allen), p. 192). В 2004 г. в предисловии к изданию избранных творений прп. Максима А. И. Сидоров в корне поменял (не указав на это) свое отношение к *Псифосу*. Он отказался как от версии палестинского происхождения прп. Максима, которую принимал прежде, так и от признания достоверности сообщений *Псогоса* о Кипрском соборе (Сидоров 2004, с. 46, 57).

116 *Hovorun 2008*, p. 61–62.

117 *Allen 2009*, p. 29.

118 Брок высказывает мнение, что Ираклий специально оставил его вакантным, поскольку вел в Сирии униональную политику, в результате которой монофизитский патриарх Антиохии должен был бы стать главой всех христиан Сирии (*Brock 1973*, p. 322–323).

119 *Brock 1973*, p. 322.

120 *Albert & Schönborn 1978*, p. 170–176.

121 *Mansi X. 913E*. Надо сказать, что Сергей Кипрский проделал обратную эволюцию: начав как ярый сторонник диофелитства и противник *Экфесуса*, он позднее «потерпел кораблекрушение» (т. е. вступил в общение с монофелитами), см. *Neil 1998*, p. 166.

122 *Albert & Schönborn 1978*, p. 176.

123 *Максим Исповедник 2004*, с. 328.

124 *Albert & Schönborn 1978*, p. 180.

125 *Jankowiak 2009*, p. 149–160.

126 *Jankowiak 2013*.

127 *Jankowiak 2009*, 157ff.

128 *Jankowiak 2009*, p. 155–160.

129 *Riedinger 1989*, S. 157.

130 См. дополнительные аргументы в пользу этого в: *Hovorun 2008*, p. 62.

131 *opusc. 12*: PL 129, 575B; *opusc. 20*: PG 91, 244B–C.

132 В частности, *opusc. 1*; 2; 3; 10 (645/646); *opusc. 7* (640–641), *opusc. 20* (ок. 641–642?) и *opusc. 19* (ок. 642–643?).

133 Можно вспомнить, что свт. Иоанн Милостивый следил за тем, чтобы *Трисвятое* пелось без введенного монофизитом Петром

- Гнафевсом прибавления «распныйся за ны», о чем упоминается в его житии, первый вариант которого был составлен прп. Иоанном Мосхом и св. Софронием (см. *Луховицкий 2010*).
- 134 *Mansi X. 913E*; ср. *Hovorun 2008*, р. 62. Сергей пойдет намного дальше Аркадия и открыто провозгласит монофелитство ересью (ACO 2.1.60–62). Письмо Сергия к папе Феодору содержится в актах Латеранского собора (*Riedinger 1989*, S. 60–64), его содержание проливает свет на некоторые процессы в период 640–643 гг.: «До сих пор, пока они [монофелиты] прибегали к определенного рода икономии (οἰκονομία τινά), мы молчали, думая, что они изменят свои учения на лучшее. Так думал и наш божественный Аркадий, ныне [почитаемый] во святых, следовавший вашему православному учению, которому и мы молимся всеми нашими силами, следуя по его стопам, соглашаясь с вашим православным и богодухновенным учением, всесвятые господа наши и отцы» [*Riedinger 1989*, S. 62]. Эти слова Сергия проливают свет на позицию Аркадия, который, очевидно, сохранял общение с Константинополем, воздерживался от прямой конфронтации и в то же время сохранял общение с Римом, возможно, более симпатизируя учению дифелитов, почему его ближайший помощник и принимал послания от прп. Максима, а сам прп. Максим считал его православным. Из письма видно и то, что до 643 г. (письмо датируется маем этого года) окончательная антимонафелитская позиция на Кипре не была принята, а надежды на изменение позиции Константинополя, видимо, сохранялись. В этом контексте следует понимать и переписку прп. Максима с Марином, о которой мы будем писать ниже и в которой вплоть до *opusc. 19* можно заметить моменты икономии в отношении монофелитов, т. е. такие формулировки вероучения, которые, не искажая его, вместе с тем могли быть приемлемы для оппонентов (если б они сами приняли православную позицию). В сирийском *Псогосе 23* принятие «учения Максима» на Кипре связывается с арабским завоеванием Кипра, однако Кипр был захвачен арабами-мусульманами только в 648 г., да и вообще прямой связи между вероисповеданием и арабскими завоеваниями не было — так, в Палестине под арабским владычеством господствовало (хотя и не тотально) монофелитство.
- 135 *Sherwood 1952*, р. 37, п. 40. К тому же 633 г. мы, вслед за Ларше (*Larchet 1998*, р. 22), относим и *opusc. 21*, адресованное Феодору, диакону в Мазарии (Сицилия). Это сочинение, называемое, «О качестве (ποιότητος), особенности (ιδιότητος) и различии (διαφορᾶς)», посвящено по преимуществу полемике с монофизитской христоло-

ПРИМЕЧАНИЯ

гией Севира Антиохийского, однако в нем утверждается и то, что наличие у Христа природных особенностей и природных качеств, соответствующих Божеству и человечеству (против чего Сефир не возражал), означает наличие в Нем двух природ (это признавали, в отличие от Севира, и халкидониты-моноэнергисты) и различия энергий, соответствующих каждой из природ. Прп. Максим настаивает на необходимости «признания различия... не только по природному качеству, но и по неоднородности сущности, дабы одновременно признать различие и природ, и природных качеств, иначе говоря, сущностей и энергий» (*opusc.* 21: PG 91, 253B). Тематика энергий не стоит в центре этого сочинения, а упоминается вскользь, так что можно допустить, что оно написано либо в самом начале полемики, либо даже до нее. Но жесткое соотнесение различия природ с их различными качествами и различием энергий будет характерно для всей последующей полемики и позиции прп. Максима в ней.

136 *Деяния 1996*, Т. IV, с. 189–190.

137 *Максим Исповедник 2004*, с. 327.

138 В данной главе (за исключением ее последней трети) мы в наибольшей степени следуем анализу этого вопроса в совместной с А. М. Шуфриным работе «Дело Максима» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 21–28), внося, однако, несколько поправок, самые существенные из которых отмечаем особо.

139 Ларше (*Larchet 1998*, р. 47) высказывает гипотезу, что пресвитер Фома обратился к прп. Максиму по просьбе монахов Хрисопольского монастыря, и, соглашаясь с Гарригом, утверждает, что это произошло уже после издания *Псифоса* и написания прп. Максимом письма Пирру (*ep.* 19).

140 Греч. числительное εἷς (μία, ἕν) имеет оба этих значения; мы позволим себе передавать его, в зависимости от контекста используя то или другое из них.

141 Так будет не всегда. В период 640–642 гг. прп. Максим будет принимать выражение «одно действие», встречающееся у свв. Кирилла Александрийского и Анастасия Антиохийского (подробнее см.: Беневиц Г. И., Шуфрин А. М. «Дело Максима» в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 33–46). Однако с 643 г. прп. Максим перейдет на позиции жесткого диоэнергизма, исключаяющего правильность выражения «одна» или «единая» энергия. Соответствующие места у святых отцов будут толковаться им в диоэнергистском смысле, на этом мы остановимся ниже.

142 *amb.* 4: PG 91, 1044D.

- 143 Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Neil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова, цит. по: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 775.
- 144 Ради этого Кир прибег даже к принятой у монофизитов редакции текста *письма 4* Ареопагита, откуда взято это выражение, в которой, в отличие от каноничной для халкидонитов редакции, говорится не о «новом» (или, как вариант, «общем»), но буквально об «одном» («Богомужеском действии» Христа).

Выражение «Богомужеское действие» здесь и в дальнейшем мы даем в кавычках, поскольку оно употребляется не как термин, а как цитата. Слово «действие» иногда может использоваться как термин, иногда — как часть цитаты; отсюда разница в расстановке кавычек.
- 145 Цитата из: Pyrr., *tomus dogmaticus*: ACO 2.1.152. 37–38.
- 146 *amb.* 5: PG 91, 1056D (ed. Janssens 218–224), пер. архим. Нектария (Яшунского) по: *Максим Исповедник 2004*, с. 34.
- 147 Цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 191. Ср. Pyrr. *tomus dogmaticus*: ACO 2.1.152. *Догматический томос* Пирра, очевидно, более поздний, чем *Трудности к Фоме* прп. Максима, но это не мешает ему отражать суть полемики, которая началась значительно раньше.
- 148 Dion. Ar., *ep.* 4, пер. Г. М. Прохорова, цит. по: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 777–778. Здесь можно не без оснований усмотреть скрытую полемику с *Томосом папы Льва Флавиану*: «Каждое из двух естеств [в лат. forma, в греч. μορφή, что в данном случае означает сущность, естество] в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, а другое подлежит страданию» (цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 121).
- 149 Цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 188.
- 150 *amb.* 5: PG 91, 1057A.
- 151 Ibid, 1056A–B; (ed. Janssens 192–196), пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм. по: *Максим Исповедник 2004*, с. 33.
- 152 Отметим, что всякое движение тварной природы для прп. Максима является, строго говоря, претерпеванием, или страданием (πάθος), а не действием (ἐνέργεια): «Ведь все, что пришло в бытие, претерпевает движение, так как самодвижением, или само [действующим] motionением, не является» (*amb.* 7: PG 91, 1073B; почти дословно повторено в *disp. Pyrr.*: PG 91, 352A–B).
- 153 В другой главе *Трудностей к Фоме 2* прп. Максим поясняет, что Божественная природа Христа Его страданиям не причастна.
- 154 «...Всецелый Бог, цельными причастуемый... становится подоб-

ПРИМЕЧАНИЯ

ем души в [ее] отношении к телу для души (и посредством души — для тела)» (PG 91, 1088C).

- 155 Чтобы почувствовать остроту вопроса, достаточно привести слова Макария Антиохийского (осужденного VI Вселенским собором), суммировавшего в своем исповедании ересь моноэнергизма: «Подобно тому как наше тело управляется, и украшается, и приводится в порядок разумною и мыслящею душою, так и в Господе Христе весь человеческий состав его, управляемый всегда и во всем Божеством Самого Слова, приводился в движение Богом» (цит. по изд.: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 88).
- 156 Например, один из первых теоретиков моноэнергизма (как его понимали унииаты) Феодор Фаранский писал: «Все, что ни рассказывается божественного или человеческого о Спасителе нашем Христе в спасительном домостроительстве первоначально, так сказать, получало толчок и начало от Божественного, а потом довершалось телом при посредстве духовной и разумной души — скажешь ли о какой-либо чудодейственной силе *или о каком-либо естественном движении человека*, например, желании пищи, сне, утомлении, получении неприятностей, скорби, печали, которые и называются страданиями по привычке, из снисхождения к названиям, собственно же происходят из *естественного движения посредством одушевленного и чувственного животного*» (цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 190).
- 157 См. слова прп. Максима: «Я нашел в твоих сочинениях утверждение об одном действии во Христе, поскольку Он един» (PG 91, 333D). Впрочем, если *Диспут* в окончательном виде был написан после 655 г. (см. *Noret 1999*), то эти «слова Максима» относятся к позднему периоду полемики. Как отмечает Ф. Бут, имея в виду Батреллоса и Говоруна (*Bathrellos 2004*, р. 80–82; *Hovorun 2008*, р. 150), «оба они рассматривают позицию Пирра во время диспута так, будто он сам его сочинил» (*Booth 2013*, р. 215). Бут высказал серьезные сомнения в том, что Пирр придерживался учения об одной ипостасной энергии Христа, считая, что такое мнение могло быть у моноэнергистов разве что на ранней стадии полемики (ср. *Price 2010*). Впрочем, прп. Максим полемизировал с пониманием «единой энергии» как ипостасной задолго до диспута с Пирром (скажем, в *opusc.* 7: PG 91, 85B). Относительно действительной позиции моноэнергистов в начале полемики, да и позднее, можно как минимум сказать, что она была неопределенной, что не в последнюю очередь было связано с тем, что моноэнергизм Сергия, Кира и Пирра появился не как учение, а как идеология.

158 *disp. Pyrr.*: PG 91, 300A.

159 Эти слова свт. Григория Нисского (*beat.* 4: PG 44, 1237A) прп. Максим приводит в *disp. Pyrr.*: PG 91, 352B. После прп. Максима эту мысль повторяет прп. Иоанн Дамаскин: «Разумеется, наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно, а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все — добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер» (*Joann. Dam. exp. fid.* 3.20, цит. по: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 277). Весьма ярко, хотя, возможно, и слишком «физиологично», эту мысль выразил Феодор Абу-Курра: «Когда вечный Сын захотел голодать, Он позволил силе воздуха воздействовать на Его плоть... Он голодал по собственному свободному желанию, а не по естественной необходимости, и очевидное доказательство этому то, что, оставаясь в течение сорока дней не вкушавшим пищи, Он после [этого] взалкал. Ведь если бы воздух властвовал над Его плотью, так же как над каждой нашей, не прошло бы и одного дня, или двух, или трех, как Он взалкал бы, как мы наблюдаем это у себя. Однако когда Он возжелал, то предоставил природе действовать и проявлять то, что ей надлежит, точно так же Он добровольно принял смерть» (*ep. ad arm.*: PG 97, 1520A–B, пер. Ф. Г. Беневича). Ту же мысль можно встретить и у западных отцов. Ср. у свт. Илария Пиктавийского: «Божественные животворящие силы, переполнявшие тело Христа, препобеждали все слабости человеческой природы. Все акты уничижения Христа, как, например, голод и смерть, были Его добровольными состояниями не в том смысле, что, восприняв добровольно природу человека, Он добровольно взял на Себя и последствия воплощения, то есть слабости тварного существа, а в том, что в обычном состоянии Он был недоступен этим слабостям и испытывал их тогда, когда в целях обновления человека попускал их обнаружение. Так как Христос не только человек, но и Бог, то Он не нуждался в пище. И во время поста Он не испытывал голода» («О Святой Троице в 12-ти книгах», из 10-й книги, пер. по: *Попов 1968*, с. 164–165). Свт. Софроний посвятил теме вольности претерпевания Христом человеческих страданий большой отрывок из *Соборного послания* (см. *Sophr. ep. syn.* 2.3.13 (ed. Allen), p. 106; в русском переводе: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 152), где говорит, в частности, что во Христе (в отличие от нас) ни одно естественное и теле-

ПРИМЕЧАНИЯ

сное движение или побуждение не выступало инициатором действия, но все происходило с соизволения Божества. Как отмечает Говорун, свт. Софроний говорит в этом контексте о Христе как «хозяине-распорядителе (ταξιάρχης) и, более того, повелителе-раздавателя (πρόταρις) Своих человеческих страданий и деяний» (*Novorip* 2008, р. 138). Так что роль Божества в совершаемом Христом по человечеству им никак не преуменьшалась. К этой теме мы вернемся при обсуждении *Экфесиса*.

160 По замечанию А. М. Шуфрина, пока не «разжимал горсть» (точная метафора).

161 Именно так их учение было понято нами в статье «Дело Максима» (см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 24–25), в настоящий момент мы склонны к более осторожному суждению — выражения некоторых моноэнергистов неаккуратны и двусмысленны, особенно на ранней стадии возникновения «моноэнергизма» VII в., но утверждать наверняка, что они смешивали два рода «Богомужеских действий», пожалуй, у нас оснований недостаточно. В любом случае, именно полемика с ними прп. Максима позволила с полной ясностью выкристаллизовать православное учение по этому вопросу.

162 Цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 189.

163 Там же.

164 *Price 2010*, р. 221–232. Собственно, он приводит только две цитаты из моноэнергистов. Первая из *Экфесиса* (ACO 2.1.160.26–29) (та часть *Экфесиса*, которая входила в *Псифос*, одобренный и свв. Софронием и Максимом, так что она не показательна как выражение собственно моноэнергизма). Более веский аргумент — цитата из слова моноэнергиста Макария Антиохийского на Шестом Вселенском соборе: «от одного и того же Христа и Бога нашего новым образом происходит всякое действие, приличное Богу и приличное человеку. Ибо воплотившийся Бог Слово не совершает ни божеского как Бог, ни человеческого как человек, а (совершает) некоторое новое богомужеское действие» (ACO 2.1.222.17–21, пер. по *Деяния 1996*, IV, с. 88), но это уже 680/1 гг., а не начало полемики (ниже мы еще вернемся к Макарию Антиохийскому). Цитаты из *Девяти глав* Кира и ее толкования Киrom и Пирром, как и цитаты из Феодора Фаранского Прайс в этой статье не разбирает. Как бы то ни было, он считает, что расхождение между моноэнергизмом и диоэнергизмом было чисто терминологическим, а по существу учения не различались. Сам автор — видный английский католический патролог, специалист по истории Вселенских соборов

V–VII вв. — подчеркивает различие своего видения от излагаемого в книгах Батреллоса и Говоруна. Как нам стало известно, Полин Аллен в статье для готовящегося к изданию Оксфордского руководства по прп. Максиму собирается проанализировать аргументы Прайса, что будет особенно интересно, поскольку сам Прайс высказал мнение, что подход к данному вопросу зависит от церковной принадлежности исследователей (подчеркивая, что это именно восточно-православные авторы настаивают на различии моноэнергизма и диоэнергизма); П. Аллен, в любом случае, к таким авторам не относится. Между тем, Ф. Бут выразил свое согласие с Прайсом, усматривая различие между моноэнергистами и диоэнергистами исключительно в отношении к икономии и акривии, а не в существе учения (*Booth 2013*, p. 163). Возвращаясь к аргументу Прайса, ссылающегося на Макария Антиохийского, позиция поседнего может быть уточнена исходя из изложения учения «мягкого монофелитства» сирийцем Константином Апамейским в ходе 16-ого деяния Шестого Вселенского Собора (*Деяния 1996*. Т. IV, с. 211–213). Константин предложил свое учение в качестве примиряющего обе стороны (как он считал). В частности, он исповедал две природы во Христе и два свойства (то есть идиомы), соответствующих каждой природе. Далее, он сказал, что в этом контексте можно говорить и о двух действиях во Христе. Более того, он допустил даже и то, что такое свойство человеческой плоти Христа, как способность испытывать жажду или голод и соответственно желание есть и пить, можно назвать человеческой волей или волением во Христе (*АСО 2.696,19–698,15*). Вместе с тем, поскольку под человеческой волей во Христе Константин понимал только такие плотские желания (которые имеются не только у людей, но и у животных), не включая в это понятие волю разумной составляющей человеческой души (волю ума), то тот же Константин отрицал наличие человеческой воли у Христа по Воскресении, ведь для этого состояния уже не свойственно желание есть, пить и испытывать другие плотские желания и стремления. На вопрос отцов Собора, разделяет ли это учение Макарий Антиохийский, Константин ответил, что сам слышал от него именно это учение (*Деяния 1996*. Т. IV, с. 212). Нет оснований не доверять в этом пункте Константину, а следовательно получается, что и в «мягком» монофелитстве и моноэнергизме не признается воля и действие разумной души Христа, но признаются лишь «животные» воля и действие. Впрочем, все эти вопросы требуют дальнейшего изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 165 «Богомужеское» действие, относящееся ко второму роду, тоже, разумеется, является «единым», но в ином смысле, чем относящееся к первому, то есть не потому, что в страдании Христа Божество будто бы «страдает», следуя за человечеством (что было бы точной инверсией по отношению к тому, что происходит в первом роде Богомужеского действия), но потому, что Бог как бы бездействует, кенотически отступая и тем самым оставляя усвоенное и обоженное Им человечество страдать в соответствии с тропосом страдания, возникшим как следствие греха Адама.
- 166 См. гл. 2 настоящего предисловия.
- 167 Интересно в этом отношении одно место во *Втором письме к Фоме*, которое прп. Максим написал Фоме в ответ на недоумения, оставшиеся у того после первого письма (то есть *Трудностей к Фоме* 1–5). Текст *Второго письма* сохранился лишь в отрывках, но и в них можно найти несколько ценных мест. В частности, Фома просит уточнить, как следует понимать аналогию: Бог двигал плоть во Христе, подобно тому как душа двигает тело, если иметь в виду мысль свт. Григория Богослова, что во Христе Его человеческая душа является посредником между Словом и телом (см. Greg. Naz. or. 38.13). Фома спрашивает: следует ли всякое движение, совершаемое Христом, считать одним и при этом — Божественным? Прп. Максим хвалит своего адресата за мудрый вопрос, который позволяет ему, что важно в контексте моноэнергистского кризиса, лишний раз подчеркнуть, что в воспринятой природе полностью сохраняются ее природные движения, без чего нельзя было бы говорить об истинном восприятии нашей природы. В этом же контексте прп. Максим категорически отвергает учение об одной энергии во Христе, которой приписываются и чудеса, совершаемые посредством плоти, и страдания самой плоти (см. *ep. 2 Thom.* 3, ed. Janssens). Заметим, что во *Втором письме к Фоме* прп. Максим еще не говорит ни о двух энергиях, ни о двух волях, так что следует, по-видимому, согласиться с Йансенсом в том, что оно было написано вскоре после первого, а не через шесть лет, в 640-м году, как первоначально считал Ларше (см. *Maximi Confessoris, Amb. ad Thom.* 2002. р. XXIII). В рецензии на критическое издание Йансенса Ларше согласился с его доводами относительно датировки.
- 168 PG 87с, 3177 В–С, пер. А. М. Шуфрина.
- 169 *Schönborn* 1972, р. 212–217.
- 170 Свт. Софроний упомянул св. Иоанна Скифопольского в антимонофелитском флорилегии, приложенном к его знаменитому *Соборному посланию*. Флорилегий не сохранился, но сведения о нем

- имеются у свт. Фотия, согласно которому «иже во святых Иоанн, епископ Скифополя, премудро и вдохновенно выступил в защиту Халкидонского Собора» (Photius, *bibliot. cod.* 231 (ed. Henry), 3.66).
- 171 Папа Агафон писал о св. Иоанне Скифопольским как об одном из почитаемых святых отцов, защищавших учение о двух природах и двух действиях во Христе (см. *Mansi* XI. 270), и в этом контексте его имя прозвучало на VI Вселенском Соборе.
- 172 Его перевод в: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 130. Отрывок содержит эксплицитное исповедание «двух действий, божественного и человеческого», но вопрос о «Богомужеском действии» в нем не затрагивается.
- 173 *АСО* 2.2. 456. 12–15.
- 174 Перевод отрывка из этой схолии: «Он не сказал «богомужниково», — образуя от «богомужника», но — «богомужескую» энергию, то есть соплетенную энергию Бога и мужа. Откуда и Бога он назвал «ставшим мужем», а не мужа — Богом. Ныне же только смешанную энергию он назвал «богомужеской». Ибо только как Бог Он действовал, когда на расстоянии исцелил сына сотника, а только как человек, хотя и был Богом, когда ел и скорбел. Смешанным же образом Он совершал чудеса, — помазанием сотворяя слепым глаза и прикосновением останавливая кровоточивой кровотечение» (Joan. Scyth. *SchEP* 536. 1 (*Rorem-Lamoreaux* 1998), пер. Г. М. Прохорова, цит. с изм. по изд.: *Дионисий Ареопagit, Максим Исповедник 2002*, с. 779).
- 175 Представляется, что эта концепция в свою очередь восходит к так называемой «Формуле единения», которую в свое время (в 433 г.) подписали александрийцы во главе со свт. Кириллом с антиохийцами в результате споров вокруг Нестория: «Мы знаем, что богословы одни из евангельских и апостольских речений считают общими, как относящиеся к единому Лицу, другие же различают, как относящиеся к двум естествам; богоприличные относят к Божеству Христа, уничижительные к его человечеству» (*АСО* 1.1.4: 8f., пер. цит. по изд.: *Флоровский 1992*, с. 15–16 с изм.). Это место из «Формулы единения» более соответствует богословию антиохийцев и воспроизводит часть из постановления их «малого собора», созванного в качестве альтернативы Ефесскому (признанному впоследствии Третьим Вселенским) собору 431 г. (подробнее в: *Беневиз 2009b*, с. 560–561). Как отмечает Полин Аллен, свт. Софроний в своем учении, высказанном в данном месте *Соборного послания*, почти дословно следует свт. Кириллу Александрийскому

ПРИМЕЧАНИЯ

(письмо Акакию Мелитинскому, гл. 16), который, в свою очередь, лишь слегка перефразирует «Формулу единения» (см. *Allen 2009*, р. 113, п. 77). Аллен, однако, не указывает еще и на параллель со св. Иоанном Скифопольским, сомневаться в которой не приходится и релевантность которой в контексте толкования «Богомужеского действия» (чего, разумеется, нет у свт. Кирилла) сомнений не вызывает. Вместе с тем, параллели с антиохийским богословием в *Соборном послании* очень интересны. Так, свт. Софроний, как отмечает Аллен, иногда почти дословно цитирует (ссылаясь на «богомудрых [отцов], увенчанных Христом и от Бога получивших дар» (*Деяния 1996*, Т. IV, с. 153)), не называя его по имени, Феодорита Кирского (*Allen 2009*, р. 113, п. 74, 75, 76) (речь идет о произведении Феодорита *Изложение правой веры*, которое приписывалось св. Иустину Философу (PG 6, 1225В–С)). Очевидно, богословие антиохийцев оказалось востребованным, когда стало необходимым подчеркивать наличие действий каждой из природ, о чем они говорили вполне определенно.

- 176 О схолии св. Иоанна Скифопольского и учении свт. Софрония см. в: *Hovorun 2008*, р. 114–115. Говорун предполагает, что имел место спор в толковании соответствующего пассажа в *Ареопагитиках* между Севиром (толковавшим его по-моноэнергистски) и св. Иоанном Скифопольским, что весьма вероятно, однако не привлекает внимания к различиям в толковании «Богомужеского действия» у прп. Максима и свт. Софрония и к двум разным толкованиям этого выражения у св. Иоанна Скифопольского. Верно, впрочем, и то, что, как отмечает этот исследователь, свт. Софроний в других местах *Соборного послания* говорит об общении действий во Христе в духе св. папы Льва, то есть подчеркивая их неотделимость друг от друга (см. *Hovorun 2008*, р. 122). Есть у свт. Софрония и развернутое учение о том, что все страдания и действия Христа по человечеству происходили лишь с соизволения Его Божества (*Ibid*, р. 138).
- 177 В «Деле Максима» мы несколько иначе трактовали весь вопрос об особенностях понимания «Богомужеского действия» у прп. Максима и свт. Софрония (см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 27, прим. 37), стремясь подчеркнуть не отличия, а общее. Здесь эта тема пересмотрена с учетом схолий св. Иоанна Скифопольского как возможного контекста для них обоих, притом что они восприняли из них разное.
- 178 О последнем см. *Hovorun 2008*, р. 115. Говорун ссылается на АСО 2.1.148.32–151.5. Приводимый им пассаж из св. папы Мартина чрез-

вычайно напоминает учение о «новом Богомужеском действии», точнее о двух родах «Богомужеского действия» прп. Максима из *Трудностей к Фоме*.

- 179 Ср. перевод отрывка этой схолии: «Он говорит, что Христос не как Бог совершал божественное, потому что — вместе с плотью, а не чистой божественностью, хотя и — божественное. Так же и человеческое Он совершал *не* как человек, ибо божественною властью, когда хотел, давал иногда плоти осуществлять (*букв.: действовать*) свое, однако же человеческое» (Joan. Scyth. *SchEP* 533. 3, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 777).
- 180 См. напр.: *Larchet 1996*, р. 17. Шервуд допускает, что *opusc.* 4, первое сочинение, относящееся к антимонофелитской полемике, было написано до 640 г. (он указывает промежуток 634–640 гг.), но Ларше оспаривает мнение Шервуда (*Larchet 1998*, р. 27), и его доводы кажутся нам убедительными, ср. *Louth 1996*, р. 15.
- 181 В частности, Батреллос пишет: «С практической точки зрения несомненно, что Гонорий внес вклад в продвижение монофелитства. В то время как Сергей в первом послании не ссылаясь на „одну волю“, в *Экфесисе* он это делает, восприняв выражение Гонория» (*Bathrellos 2004*, р. 78). На самом деле Сергей в послании к Гонорию уже ссылаясь на «книжку», направленную патр. Миной папе Вигилию, где говорится об одной энергии и одной воле и приводятся в пользу этого учения свидетельства отцов, так что не Гонорий первым произнес «роковую» фразу, а Сергей подбросил ему ее.
- 182 См. свидетельство об этом в: *Serg. ep. ad Honor.* (ed. Allen), р. 184.
- 183 В частности, в отрывке шестом читаем: «Божественная воля, которая есть воля самого Христа, ибо у Него воля одна, и именно божественная» (*ACO 2.1.122.3–4*, пер. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 190).
- 184 *Ekthes.* (ed. Allen), р. 214.
- 185 *Serg. ep. ad Honor.* (ed. Allen), р. 190, пер. с небольшими изм. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 175.
- 186 Точный текст *Псифоса* неизвестен, но большинство исследователей считают, что этот отрывок из послания к Гонорию (*Mansi X. 533C8–533E10*; *ACO 2.2.542–544*) составляет его часть (*Mansi XI. 993E10–996B7*) (см. *Sherwood 1952*, р. 37–39; *Léthel 1979*, р. 37; *Do-ucet 1983*, р. 58; *Winkelmann 2001*, S. 74; *Allen 2009*, р. 31). Впрочем, Батреллос недавно снова поднял вопрос о том, входила ли часть, где затрагивается тема «воль», в текст *Псифоса*, напомнив, что Грумель (*Grumel 1928*, р. 13) так не считал. Батреллос высказал не-

ПРИМЕЧАНИЯ

сколько аргументов «за» и «против» этого (*Bathrellos 2004*, p. 72, п. 64). Из аргументов «против» самый существенный — тот, что прп. Максим не упомянул эту тему в письме Пирру (*ep. 19*), который присылал ему текст *Псифоса*, из аргументов «за» — тот факт, что в *Диспуте с Пирром* прп. Максим говорит о *Псифосе* как об анафематствующем учащих о двух волях (PG 91, 305A) (конечно, анафемы на две воли в этом отрывке нет, но, оглядываясь на него после *Экфесиса*, его вполне можно так прочесть). Батреллос замечает, что точно установить, как обстоит дело, невозможно. Имея в виду, что большинство ученых все же считают, что место про воли в *Псифосе* входило, мы примем это в качестве рабочей гипотезы, выдвинув дополнительные аргументы в пользу того, почему и прп. Максим, и свт. Софроний не вступили на этом этапе в полемику по этому вопросу (см. гл. 9, прим. 220 и текст).

- 187 См., напр., *Léthel 1979*, p. 37–46; *Doucet 1983*, p. 58–59. Обычно, обращаясь к этому отрывку, отмечают, что 1) воля в нем однозначно соотнесена с волящим субъектом, так что подразумевается, что две воли непременно вводят и двух волящих; 2) наличие двух энергий во Христе влечет не просто наличие двух воль, но двух конфликтующих воль (то есть различие на природном уровне влечет конфликт на моральном); 3) в этом отрывке в контекст полемики вводится тема вольности страстей Христовых, характера этих вольных страстей, и в связи с этим, подспудно, — Гефсиманского моления; 4) уже в этом отрывке задействован ряд понятий (воля, волящий, стремление, манование), которые будут потом широко обсуждаться прп. Максимом.
- 188 Недавно обзор гипотез касательно возникновения монофелитства у халкидонитов в VII в. сделал Батреллос (*Bathrellos 2004*, p. 89–97). Однако этот исследователь не принимает ни одну из гипотез, отвергнув, в частности, и ту, что монофелитство у халкидонитов возникло как продолжение неохалкидонитского богословия VI в. В конечном счете он не находит ничего лучшего, как повторить слова еп. Каллиста Уэра, что монофелитство было возрожденным аполлинарианством (*Ibid*, p. 96). Вполне годное для полемики и действительно употреблявшееся диофелитами обвинение монофелитов в возрождении ереси Аполлинария, конечно, не может служить объяснением богословско-философских источников этого учения (ср. *Price 2010*).
- 189 Gr. Naz. *de filio*. 2. or. 30.12. 6–12, приведем для сравнения ее перевод: «В-седьмых, считай речение, что Сын сошел с небеси, не да творит волю Свою, но Пославшаго (Ин. 6, 18). Если бы сие сказано

было не Самим Снисшедшим, то мы ответили бы, что слова эти произнесены от лица человека, не какого разумею мы в Спасителе (Его хотение, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией. Ибо так понимаем и слова: „Отче, аще возможно, да мимо идет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но да превозможет воля Твоя“ (Мф. 26, 39); да и невероятно, чтоб Христос не знал, что возможно, и что нет и чтоб стал противопоставлять одну волю другой. Но поскольку это речь Восприявшего (что значит слово „снисшедый“), а не воспринятого, то дадим следующий ответ: это говорится не потому, что собственная воля Сына действительно есть отличная от воли Отца, но потому, что нет такой воли, и смысл, заключающийся в словах, таков: „не да творю волю Мою; потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, но есть только воля общая и Мне и Тебе. Как Божество у Нас одно, так и воля одна“» (пер. цит. по: Григорий Богослов. Т. 1, с. 436).

- 190 В частности, этот отрывок обсуждался в: *opusc.* 4: PG 91, 61A–B; *opusc.* 6: PG 91, 65B; *opusc.* 7: PG 91, 81C; *opusc.* 1: PG 91, 48B; *opusc.* 15: PG 91, 161A; *disp. Pyrr.*: PG 91, 316C–D.
- 191 Например, не вдаваясь в тонкости интерпретаций, легко заметить, что, даже говоря формально, в нем нет речи ни о том, что две энергии вводят две воли, ни что две воли вводят двух волящих, к тому же — волящих противоположное.
- 192 Ср. аргументы Батреллоса против такой зависимости в: *Bathrellos 2004*, р. 89–97; однако Батреллос упускает фактор полемики с агноитами, на который обращает внимание Лурье (см. ниже).
- 193 *Лурье 2006*, с. 169–176.
- 194 *АСО 2.2.551.14–16*.
- 195 Здесь мы излагаем традиционную версию, с которой расходится версия Янковяка-Бута.
- 196 «Ибо, как Слово, Он не был ни послушлив, ни непослушлив, поскольку то и другое свойственно подчиненным и второстепенным, и одно — добронравным, а другое — достойным наказания. Но, как *зрак раба*, Он снисходит к сорабам и рабам и принимает чуждый образ, неся в Себе всего меня вместе со всем мне свойственным, чтобы истребить Собой худшее, подобно тому, как огонь истребляет воск, или солнце — земной пар, и чтобы я приобщился свойственному Ему через сорастворение. Посему Он на деле воздает честь послушанию, и испытывает его в страдании (Евр. 5, 8). Потому что недостаточно [Ему] бывает одного расположения,

ПРИМЕЧАНИЯ

как и нам его недостаточно, если мы не сопровождаем его делами. Ибо дело становится доказательством расположения. Но, может быть, не менее важно предположить и то, что Он подвергает испытанию наше послушание и все, что нам принадлежит, измеряет Своими страданиями, [в чем и состоит] искусство [Его] человеколюбия, — дабы на Себе узнать, что для нас возможно, и сколько должно с нас взыскивать, и сколько нам извинять, если со страданиями будет нам зачтена и наша немощь» (Gr. Naz., *or.* 30.6, пер. цит. по: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 68).

- 197 Ibid.
- 198 PG 91, 1041C.
- 199 PG 91, 1041B.
- 200 Ibid.
- 201 В *amb.* 3: PG 91, 1037D–1040D он такого различия не проводил, поэтому там, говоря об «истощании», прп. Максим связывал его с тем, что Сын Божий по плоти стал подвержен страданиям. Зато в *amb.* 2: PG 91, 1036D–1039D кеносис соотносился именно с фактом восприятия нашей природы.
- 202 PG 91, 1041D.
- 203 PG 91, 1044A.
- 204 Вопрос об «адамовом наследии» рассматривается, в частности, Ж.-К. Ларше: *Ларше 2004*, с. 108–161.
- 205 Речь, очевидно, о состоянии воскресения.
- 206 PG 91, 1044A, пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм. по: *Максим Исповедник 2006*, с. 23.
- 207 PG 91, 1044B.
- 208 Gr. Naz., *or.* 30.6, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 68. Ср. сказанное апостолом о Христе в Флп. 2, 8: «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной».
- 209 PG 91, 1044 С, пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм. по *Максим Исповедник 2006*, с. 23–24.
- 210 PG 91, 1044D, см. текст у прим. 142.
- 211 Gr. Naz., *or.* 30.6, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 68.
- 212 Здесь мы не будем останавливаться на том, каким образом это испытание Христом нашего послушания через принятие страдания проводит границу между тем, что с нас взыскивается, и тем, что нам прощается. Эта тема затронута подробнее при разборе *opus.* 20.
- 213 Если все же оставлять концепцию послушания Сына Отцу, то в рамках монофелитской модели получится, что послушание воле Отца приписывается Логосу, коль скоро воля принадлежит Ему,

- Логосу, который в таком случае становится подчиненным Отцу, не единосущным Ему, то есть тварью, а это противоречит учению свт. Григория Богослова о том, что как Бог Христос был выше послушания и непослушания.
- 214 Ссылаясь на *lib. ascet.*: PG 90, 921b, *amb.* 7: PG 91, 1076; *Thal.* 61: PG 90, 636B–C и *Thal.* 63: PG 90, 669B–C и некоторые другие сочинения, Дусе в споре с Летелем убедительно показывает, что и до появления монофелитства прп. Максим, пусть и не так эксплицитно, учил о подчинении Христа по человечеству Божией воле как о важном аспекте домостроительства. Новым в период монофелитских споров стало не это, а эксплицитное связывание этого подчинения (или послушания) с учением о человеческой воле в рамках исповедания прп. Максимом диофелитства (*Doucet 1985*, p. 144–146).
- 215 В отличие от запрета на исповедание числа энергий, формального запрета на исповедание числа волей до 638 г. не было.
- 216 О Божественной воле Христа, единой у Него с Отцом и Духом, эти святые отцы, разумеется, писали неоднократно.
- 217 Или: «воление» (θέλησις).
- 218 *Opusc.* 6: PG 91, 68C–D, здесь и далее перевод *Богословско-полемических сочинений*, кроме 1-го и 20-го, переведенных А. М. Шуфринным, и 12-го, переведенного З. А. Барзах, в остальных случаях — Д. А. Черноглазова, дается по настоящему изданию.
- 219 См. аргументы «за» и «против» этого в прим. 186.
- 220 Учитывая версию большинства ученых (см. прим. 186), мы решили рассмотреть самый трудный для понимания хода полемики вариант и обсудить мотивы, по которым прп. Максим и свт. Софроний не стали (если принять этот вариант) возражать на этот аргумент, исходя из того, что он был им известен. Известен он мог быть им не только из *Псифоса*, точного текста которого мы не знаем и где его могло не быть, но, например, из бесед св. Софрония с патр. Сергием, ведь, высказав его папе Гонорию, что видно из послания к нему, Сергий, скорее всего, высказывал его до этого и авве Софронию, с которым спорил в Константинополе до принятия *Псифоса*. От свт. Софрония он мог стать известен и прп. Максиму. Одним словом, вероятность того, что этот главный аргумент моноэнергистов против двух энергий из послания Сергия к Гонорию, даже если он не вошел в *Псифос*, мог стать известен прп. Максиму и свт. Софронию, весьма велика. Тем интереснее подумывать, почему они тогда сразу же на него не отреагировали.
- 221 См. его ответ моноэнергистам: «мы не называем этого действия их

ПРИМЕЧАНИЯ

[то есть двух природ] единым и единственным или существенным и естественным и совершенно неотличимым (ἀταράλλακτον)» (Sophr. *ep. syn.* 2.3.10 (ed. Allen), p. 102, пер. с измен. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 151).

222 Serg. *ep. ad Hon.* (ed. Allen), p. 188, пер. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 174–175.

223 Что касается позиции прп. Максима (а не свт. Софрония), А. М. Шуфрин в беседе с нами сделал иное предположение (опять же, исходя из гипотезы, что прп. Максим этот аргумент знал). Поскольку в *amb.* 7: PG 91, 1076D прп. Максим, с одной стороны, говорит об одной энергии Бога и достойных Его, а с другой, — именно в этом контексте, ссылаясь на Гефсиманское моление, говорит о том, что в состоянии обожения святых имеет место уступание самовластия человека Богу без утраты этого самовластия, что Христос и запечатлел в Гефсимании, то можно сказать, что единая энергия в состоянии обожения человеческой природы (которое, конечно, изначально было у Христа) сочеталось с имплицитным исповеданием прп. Максимом двух волей во Христе, одну из которых он в *amb.* 7: PG 91, 1076B–C соотносил с самовластием, не называя ее прямо «волей» (ср. слова прп. Максима из *Диспута с Пирром*: «блаженный Диадох Фотикийский определил самовластие как желание (θέλησιν)» (*disp. Pyrr.* PG 91, 301C, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 169). Таким образом, еще до начала полемики с моноэнергизмом прп. Максим имплицитно говорил об одной энергии, характеризующей состояние обожения нашей природы во святых, тем более во Христе, притом что во святых оно имеет место при совершенной уступленности самовластия или самовластного воления Богу (ср. ту же мысль в *Вопросах и недоумениях*, где говорится о совершенном обожении и состоянии человеческой воли в нем: «Это [произойдет] тогда, когда мы всецело уступим Богу (τῷ θεῷ παραχωρήσωμεν) самовластное воление (или: „свободную волю“ (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα)» (*qu. dub.* 22). Имея все это в виду, можно сказать, что для прп. Максима в рамках его учения, каким оно сложилось в *Трудностях к Иоанну*, концепция одной, а не двух энергий в состоянии обожения нашей природы (каковым оно было и во Христе) сочеталась с имплицитным учением о двух Его волях, притом что человеческая воля = самовластие была всецело обожена. А раз так, то запрет *Псифоса* на исповедание двух энергий во Христе, которые бы влекли за собой две противоборствующие воли, не входил в противоречие с учением прп. Максима об одной энергии и двух во-

лях (при совершенном обожении человеческой), поскольку он сам исповедовал не две противоречащие (или даже сходящиеся, но не единенные) воли, а совершенную вольную подчиненность человеческой воли воле Божественной и ее неколебимость в состоянии обожения. Следовательно, прп. Максим мог с чистой совестью полемический выпад *Псифоса* (если, конечно, *Псифос* его содержал) против исповедующих две энергии, а потому и две противные друг другу воли, никак не принимать на свой счет, а значит, и молчание его в этом случае было не тактическим, а вполне соответствовало его учению. Когда же в *Экфесисе* появилось добавление о необходимости исповедовать одну волю, ситуация изменилась, поскольку это уже явно расходилось с учением прп. Максима, выраженным в *amb. 7*: PG 91, 1076, подразумевающим наличие во Христе *двух* волей и обожение человеческой воли Божией. В новом контексте — принуждения к исповеданию одной воли — вступление прп. Максима в полемику с аргументами *Экфесиса*, в том числе и теми, которые были прежде изложены в *Псифосе* (в новом контексте они читались как запрет на исповедание двух волей вообще, а не только противоположных), так же органично вытекало из его взглядов, выраженных в *amb. 7*, как и то, что до этого он не вступал в полемику с *Псифосом* по вопросу о двух волях.

224 Вероятно, накануне захвата Иерусалима в 638 г.

225 См. *Hovorun 2008*, p. 74.

226 См. *Booth 2013*, p. 176. В любом случае, вероятно, оппозиция учению свт. Софрония сформировалась в Палестине еще при его жизни (как это видно, например из *Псогоса* палестинского епископа Георгия Решайнского), а после его смерти монофелиты оказались более влиятельны, чем последователи свт. Софрония (см. подробнее об экклесиологической ситуации в Палестине в: *Levy-Rubin 2001*, p. 283–300).

227 Аргументы «за» и «против» см. в прим. 186.

228 *Ekth.* (ed. Allen), p. 214 = *Mansi X*. 991.

229 См. текст к прим. 185.

230 Из него была убрана одна фраза: «Невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе две противоположные одна другой воли (θελήματα)», а на ее место встал весь новый текст с аргументом о Нестории и исповедании одной воли.

231 *ACO 2.2.550.16–19*. На полемике вокруг этого места из послания Гонория Сергию мы остановимся ниже.

232 *Sophr. ep. syn. 2.3.13* (ed. Allen), p. 106.

233 На Шестом Вселенском соборе монофелит Макарий Антиохий-

ПРИМЕЧАНИЯ

- ский скажет, что он отвергает не только две *противоположные* воли во Христе, но и две *одинаковые* (Деяния 1996, Т. IV, с. 88).
- 234 Sophr. *ep. syn.* 2.3.5 (ed. Allen), p. 94.
- 235 Так, в *opusc.* 20 он будет различать прородную волю, которая движется естественно, то есть в соответствии с логосом природы, и пребывает еще не в единении, но в согласии (или: «схождении» — *συμφαῖνον*), а не в разладе с Богом (см. *opusc.* 20: PG 91, 236C), от воли совершенно единенной и обоженной (ср. *Ibid*, 244A).
- 236 Селезнев 2005, с. 50. О «несторианском» толковании монофелитства см., например, в: *opusc.* 2: PG 91, 41A–45B; *opusc.* 15: PG 91, 176A; 180A; *disp. Pyrr.*: PG 91, 313B. Парадокс в том, что на монофелитском соборе 662 г. прп. Максим будет обвинен Константином из Перги в ереси несторианства (Jankowiak 2009, p. 358–359) и далее монофелиты будут обвинять «максимитов» именно в несторианстве.
- 237 «[Экфесис] и сам свидетельствует, провозглашая, что даже нечестивый Несторий не осмелился признать две воли, но исповедовал „тождество воли“ (*ταὐτοβουλίαν*), то есть одну волю у вымышляемых им двух лиц; так вот, если, согласно [Экфесису], Несторий проповедует не две, а одну волю, и ее же — Аполлинарий и все [следующие] за ними [обоими] нечестивцы, а также все они — одну энергию, как показала [наша] речь; то тем, что он проповедует, он, бесспорно, показывает, что мы, согласно святым отцам говорящие о двух [волях и энергиях] — конечно же, инакомыслящие, а сам он, говоря об одной [воле и энергии], единоклубен с Несторием, Аполлинарием и их последователями; [он показывает], что божественных [отцов] он, как я уже показал, отвергает, а нечестивых [еретиков] своими отцами называет!» (*opusc.* 15: PG 91, 180A–B).
- 238 См. подробнее *opusc.* 15: PG 91, 173C–D. Это сочинение датируется 645–646 гг.
- 239 Отрывок из т. н. «Письма А», см.: *Mansi* X. 677A–678C (PL 129, 583D–586B), пер. З. А. Барзах в нашей редакции по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 256. 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 referend.*

- 240 Пер. З. А. Барзах по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 256.
- 241 Цит. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 174–175.
- 242 *ер.* 19: PG 91, 593A, пер. Е. Начинкина, цит. по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 207.
- 243 Такое объяснение мы дали в: *Максим Исповедник 2007b*, с. 256.
- 244 См. *Jankowiak 2009*, р. 150–191, особенно р. 169; *Jankowiak 2013*.
- 245 *Gr. Naz. de filio*. 2. *or.* 30.12. 6–12.
- 246 Письмо Пирра датируется 640 г.
- 247 Это АСО 2.2.450.8–10 (*Allen 2009*, р. 107); АСО 2.2.450.14–17.
- 248 К наблюдениям Янковяка можно добавить, что, в отличие от прп. Максима, который уделил в своих сочинениях место толкованию Гефсиманского моления и теме послушания Христа по человечеству и до полемики с моноэнергизмом, и в период с 633 по 639 г. (то есть до полемики с монофелитством), у свт. Софрония, насколько нам известно, эти темы не разрабатываются, а его *Соборное послание* сосредоточено на теме наличия у природ Христа соответствующих природных энергий.
- 249 *ер. A ad Thal.*: 585A.
- 250 *Ibid*, пер. З. А. Барзах по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 255, курсив наш.
- 251 *Mansi X*. 896BC.
- 252 *Riedinger 1989*, S. 40–42. Согласно традиционной версии, Стефан был отправлен в Рим свт. Софронием в конце 638 г., Если Стефан явился в Рим уже после смерти Гонория, то непонятно, почему его миссия не увенчалась успехом, ведь следующий папа, Северин, отказался от подписания *Экфесиса*. Однако и версия Янковяка, как мы отметили выше, вызывает определенные вопросы: непонятно, как мог свт. Софроний отправить Стефана в Рим к Гонорию, чтобы просить отказаться от *Экфесиса*, вскоре после Кипрского собора, на котором он сам же с легатами Гонория (по версии Янковяка) подписал *Экфесис*. Аргумент, что ситуация после битвы при Ярмук в империи радикально изменилась и подтолкнула свт. Софрония к решительным мерам, не вполне убедителен. Интересно, что в сохранившихся проповедях свт. Софрония, произнесенных после 636 г., мы не находим мнения, что захват арабами Палестины и Иерусалима — результат принятия еретического *Экфесиса*. Но свидетельствует ли это о том, что свт. Софроний, подписавший по версии Янковяка-Бута *Экфесис*, замалчивал эту тему, или о том, что *Экфесис* был принят все же позднее, как это считается традиционно? Что прп. Максима побудило выступить против *Экфесиса* арабское вторжение, сказано в сирийском *Псогосе*,

ПРИМЕЧАНИЯ

но сам же Янковяк замечает, что таким выступлением прп. Максима было, видимо, только письмо к Фалассию 640 г., написанное много лет спустя после битвы при Ярмуке и даже через несколько лет после захвата Иерусалима. Существенной для прп. Максима была, очевидно, позиция, занятая Римом и, в частности, папой Северином, а затем — Иоанном, осудившим *Экфесис*. Его выступление против *Экфесиса* совпадает с выступлением Рима, и в дальнейшем изменения в подходах прп. Максима к полемике с ересью в большой степени коррелируют с позицией, занятой в этой полемике Римом.

- 253 *Jankowiak 2009*, p. 162.
- 254 *Riedinger 1989*, S. 40–42, *Booth 2013*, p. 179.
- 255 Многие его члены принадлежали к палестинскому монашеству, рассеянному после персидского нашествия, но это братство имело свои центры не только в Палестине (где их оплотом были Лавры св. Феодосия и св. Саввы), но и в Северной Африке (в частности, в Карфагене), и в окрестностях Рима (см. *Andia 2000*).
- 256 Что видно, например, по *opusc.* 15 — догматическому томосу, содержащему аргументы против *Экфесиса*, написанному для Стефана по просьбе прп. Максима.
- 257 Надо сказать, что миссии Стефана и его конкретным действиям будут противостоять не только монофелиты, но и многие диофелиты, которые, очевидно, воспримут его действия канонически неверными (см. подробнее *Jankowiak 2009*, p. 237). Стефану удастся заручиться поддержкой лишь двух сельских епископов.
- 258 Именно в этом контексте прп. Максим напишет обращенное к Стефану сочинение, опровергающее *Экфесис* — *opusc.* 15. Об эклезиологической ситуации в Палестине см. подробнее в: *Levy-Rubin 2001*, p. 283–300, о палестинском монашестве в Риме в VII–VIII веков в: *Andia 2000*, p. 285.
- 259 См. напр.: *Larchet 1996*, p. 17.
- 260 Так мы будем именовать более важное для прп. Максима отрицание двух волей во Христе — фактически главное новшество монофелитского *Экфесиса*.
- 261 Издание *Экфесиса* императором придавало ему статус более высокий, чем статус изданного патриархом *Псифоса*. Впрочем, по версии, которую выдвинул позднее прп. Максим, император снял с себя ответственность за *Экфесис*, переложив ее на церковные власти. В адресованном папе Иоанну IV письме он, по словам прп. Максима, писал: «Когда я вернулся с Востока, [Сергий] попросил меня подписать и издать его» (*rm*, 9). Как бы то ни было, *Экфе-*

сис не был отменен при жизни Ираклия и в деяниях Латеранского собора фигурирует как *Экфесис* Ираклия. *Экфесис* был одобрен через месяц после своего издания на Константинопольском соборе, проведенном в 638 г. патриархом Сергием. После своего вступления на кафедру Пирр созвал следующий собор, который его утвердил (*Mansi* X. 674D–680A, 999–1003). Такова принятая среди церковных историков версия, которую в настоящее время пытаются оспорить Янковяк и Бут (*Jankowiak* 2009, p. 155–161; *Booth* 2013, p. 190f). В задачи нашей вступительной статьи не входит выяснение этого вопроса.

- 262 Каковы были действительные цели и причины издания *Экфесиса* в 638 г., как замечает Говорун, не вполне понятно, ни одна из существующих гипотез его до конца не убеждает (*Hovorun* 2008, p. 74–75). Выше мы приводили версию Янковяка-Бута, которая лучше справляется с этой проблемой. Нам важнее не то, зачем *Экфесис* в этот момент был издан имп. Ираклием с подачи патр. Сергия (вероятно, имел место целый комплекс причин), сколько то, как его воспринял прп. Максим. Не приходится сомневаться, что в ситуации захвата Иерусалима арабами-мусульманами и поддержки *Экфесиса* всеми восточными патриархатами, включая Иерусалимский, уклонение от правой веры рассматривалось прп. Максимом как почти тотальная апостасия, наказанием за которую в частности и было нашествие арабов (см. подробнее *Benevich* 2011, p. 335–344 и вариант статьи по-русски: <http://www.bogoslov.ru/text/1371847.html>).
- 263 См. АСО 2.1.160.4–29 и сравнение с ересью Нестория, которая фактически объявлялась исповеданием лучшим, чем диофелитство. Тот факт, что в 647–648 гг. император Константин под влиянием патр. Павла издал *Типос*, который отменял *Экфесис*, отменяя при этом запрет на «две воли», является неоспоримым доказательством, что *Экфесис* это выражение фактически запрещал.
- 264 См. отрывок из письма Сергия к Гонорию, вошедший в *Экфесис*: «выражение „одно действие“, хотя оно и употребляется некоторыми из святых отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств» (*Serg. ep. ad Hon.* (ed. Allen), p. 188, пер. по: *Деяния* 1996, Т. IV, с. 174).
- 265 Именно так, то есть единством субъекта, обосновывается единство воли в *Экфесисе*.
- 266 Следует отметить, что, хотя тезис «ни одна, ни две энергии, но одна воля» появляется в первом послании папы Гонория патри-

ПРИМЕЧАНИЯ

арху Сергию, Гонорий в своем втором послании Сергию этот тезис уже не выдвигает, а придерживается позиции *Псифоса*: «Мы не должны утверждать ни одного, ни двух действий», к чему добавляет формулу св. папы Льва: «То и другое естество... действовало и производило каждое в общении с другим» (*Деяния 1996*, Т. IV, с. 195). Итак, если Сергей сдвинулся от *Псифоса* в сторону антидиофелитства (для обоснования которого он воспользовался формулой Гонория), то Гонорий, напротив, отказался от своей же формулы «одна воля» и попытался увязать *Псифос* с традиционным римским богословием. Не исключено, что в Римской Церкви еще при жизни Гонория ему указали на соблазнительность и даже ошибочность выражения в первом послании Сергию, и во втором он воздержался от его повторения. Тем не менее открытым является вопрос, подписал ли Гонорий *Экфесис* (Янковяк и Бут уверены, что подписал, Говорун тоже так считает). Если в *Послании Гонория Сергию* контекст еще позволяет разные толкования этого выражения (что мы и находим впоследствии у прп. Максима и папы Иоанна IV), то в *Экфесисе* это выражение употреблено однозначно, и подписание его Гонорием означало бы однозначное свидетельство в пользу того, что в том же (монофелитском) смысле Гонорий употреблял его и в *Послании Сергию*. Так что мы опять встречаемся в загадкой — имея в виду, что во всех апологиях Гонория 640-х гг. упоминается не факт подписания им *Экфесиса*, а лишь его *Первое Послание Сергию*, где это выражение употреблено. Либо мы имеем дело (как считают Янковяк и Бут) с сознательным замалчиванием этого факта диофелитами, в том числе прп. Максимом (вплоть до Шестого Вселенского собора, осудившего Гонория как одного из ересиархов), либо все же Гонорий *Экфесис* не подписывал (в том случае если *Экфесис* был принят незадолго до его смерти в 638 г., т. к. принятие его в 636 г. исключало бы такое непослушание Гонория императору, о котором мы бы ничего не знали).

- 267 Апокрисиарий исполнял примерно те же функции, что теперь поверенный в делах.
- 268 В частности, экзарх императора в Италии опечатал, а потом разграбил папскую сокровищницу и дворец.
- 269 Прп. Максим был в курсе всех этих событий, что видно по его письму игумену Фалассию Ливийскому, это *Письмо А* (ер. А), *Mansi X. 677A–678C*, сохранившееся только в латинском переводе Анастасия Библиотекаря (см. русский перевод в: *Максим Исповедник 2007b*, с. 253–256), датированном ок. 640 г., в котором он подробно

передает историю утверждения папы Северина. Как замечает Ларше (*Ларше 2004*, с. 172), это письмо, «несомненно, содержит первые критические высказывания прп. Максима против *Экфесиса*». В письме прп. Максим высоко оценивает действия апокрисиариев (как их дипломатическое искусство, так и твердость в вере) и снимает с них какое-либо подозрение в поддержке *Экфесиса*.

- 270 *Meyendorff 1989*, р. 363. Впрочем, Мейендорф, нам кажется, несправедлив и неточен, когда пишет о папах этого времени: «Their protests... did not entail severance of communion with the see of Constantinople: the Roman bishops of the seventh century lacked the energy and steadfastness of their predecessors» (*Ibid*, р. 363). Если папа Северин и не порвал с Константинополем, трудно упрекать его за это, имея в виду, что его правление продлилось всего четыре месяца, а до утверждения его императором он и его апокрисиарии мужественно держались в сложнейшей ситуации. Следующий же папа Иоанн IV (640–642) отверг *Экфесис*, а отношения с Константинополем не порвал, так как новый император определенно обещал его отменить (о чем мы скажем ниже). Твердую политику в отношении еретиков в Константинополе вел и следующий папа Феодор (642–649), осудивший ересь и порвавший общение с Константинополем; правда, не сразу, но промедление было связано с тем, что патр. Павел в своем соборном послании после занятия кафедры не упомянул о спорных учениях об одной или двух волях (*Jankowiak 2009*, р. 208), а ему наследовал св. мученик папа Мартин. Так что упрекать пап VII в. в слабости в отношении власти по меньшей мере некорректно (особенно если сравнивать их с патриархами Константинополя и Александрии того же периода).
- 271 *Mansi X*. 607–610; *Hovorun 2008*, р. 80.
- 272 В частности, толкуя Гонория, папа Иоанн писал, что мы рождены от греха Адама и имеем две противоположные воли — духа и плоти, а Христос от прародительского греха был свободен. Поэтому «в действии Своей плоти, то есть человечества, Он не имел двух противоположных волей, а воля Его плоти не была противоположна воле Его духа». Вслед за этим папа Иоанн провозглашал: «мы исповедуем одну волю в действии Его святого человечества» (PL 129, 563A–D).
- 273 Сохранилось три списка этого письма (ни один из них не является оригиналом), в том числе обратный перевод с греческого на латынь Анастасия Библиотекаря (PL 80, 602C–607C) (подробнее см. *Jankowiak 2009*, р. 187–191).

ПРИМЕЧАНИЯ

- 274 *Jankowiak 2013*. На самом деле Янковяк, с нашей точки зрения, не совсем точно понял прп. Максима. Что касается полемики с папой Иоанном, то здесь дело обстоит сложнее, поскольку прп. Максим предлагает разные толкования выражения папы Гонория, в том числе и отличное от того, что дали в Риме, хотя прямо об этом не пишет (*opusc.* 20: PG 91, 240A–C), но чуть ниже, ссылаясь на секретаря папы Иоанна, приводит и толкование, которое сам считает отчасти совпадающим со своим (*Ibid*, 241B–C). Этот вопрос мы обсуждаем ниже.
- 275 В Римской Церкви имелись уже авторитетные примеры исповедания двух волей во Христе. В частности, св. папа Лев, толкуя вольное принятие Креста в Гефсимании, писал: «*Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior* (Итак, воля более низкая уступает воле более высокой)» (Leo. *orat.* 56.2: PL 54, 327B). Учение о двух волях во Христе можно найти и у блаж. Августина (*August. en. in ps.* 93.19 (CCSL 39.1319)), который, в частности, пишет о Гефсиманском молении: «Он проявил человеческую волю, бывшую в Нем, но если бы Он продолжил настаивать на этой воле, Он проявил бы порочность сердца». В этом же отрывке Августин излагает, не называя его этим именем, и учение об «относительном усвоении».
- 276 Цит. по: Кулаковский 2004, Т. III, с. 147. Кулаковский ссылается на *Mansi X*. 682–686. Далее, ссылаясь на *Mansi X*. 703, он пишет: «Преемник Иоанна, папа Феодор, в письме к патриарху Павлу строго упрекал его за неисполнение этого обещания» (Там же). Кроме того, он отмечает, что патриарх Евтихий «приводит ответ имп. Константина папе Иоанну, в котором он дает полное удовлетворение папе и заявляет, что *Экфесис* уже сожжен. Письмо это не застало в живых Иоанна и было передано папе Феодору» (Там же, прим. 1). И хотя Кулаковский говорит, что «подлинность этого документа сомнительна», в диофелитских кругах поддерживалось мнение, что император Константин III был православным; в *Диспуте с Пирром* прп. Максим даже называет его святым (*disp. Pyrr.*: PG 91, 239A), каковыми в контексте полемики он называл всех, кто исповедовал правую веру. Современные историки, опираясь на ряд новонайденных документов, склоняются ко мнению, что рассказ Евтихия нельзя считать до конца достоверным, но и они признают, что в Константинополе был период, когда перед лицом критики Рима пытались отойти от позиции жесткого монофелитства, а в Риме, в свою очередь, проявляли определенную сдержанность и не рвали отношений с Константинополем (*Jankowiak 2009*, р. 207–208).

277 Впрочем, поначалу, как считает Янковяк, патр. Павел и новые светские власти в Константинополе хотели всячески смягчить разногласия с Римом. В адрес папы Иоанна IV в 642 г. было направлено три послания — от имени нового императора, от патр. Павла и (что было делом исключительным) от избравших его епископов. Текст посланий не сохранился, но об их содержании можно составить впечатление по ответным посланиям, которые написал позднее новый папа Феодор. Судя по этому ответу, как отмечает Янковяк, в Константинополе в начальный период правления имп. Константа и патр. Павла стремились к примирению с Римом и давали понять, что не настаивают на монофелитстве. Впрочем, и эксплицитного отказа от *Экфесиса* в этих письмах не было (*Jankowiak 2009*, р. 208). Позднее патр. Павел занял более определенную позицию защиты *Экфесиса*, но лишь после того, как на него начал оказывать нажим Рим. Факт тот, что в конце 642 или в 643 г. папа Феодор принял соборное послание патр. Павла, не порвав с ним отношений, поскольку в этом послании не было исповедания одной воли. Впрочем, не было там и отречения от *Экфесиса* и осуждения патр. Пирра, чего папа Феодор потребовал от патр. Павла в ответном письме, однако на это ни новый император, ни новый патриарх не пошли (*Ibid*, р. 209).

Все это следует иметь в виду, читая *Богословско-полемические сочинения* прп. Максима 642–643 гг., в которых, особенно в конце *opusc. 19* (*opusc. 19*: PG 91, 225C), где разбираются апории дикона патр. Павла Феодора, можно найти предложения по тому «догматическому минимуму», который прп. Максим по икономии считал достаточным для прекращения полемики — принятие в Константинополе учения о Божественной и человеческой воле во Христе без указания их числа и без определения этих волей как природных. Это предложение, видимо, не было принято. Не исключено, что здесь свою роль сыграла политика папы Феодора, который требовал от Константинополя однозначного осуждения *Экфесиса* и его авторов, особенно Пирра. Уже в конце 643 — начале 644 г., когда были написаны *opusc. 12*, направленное иллюстрию Петру, и *opusc. 16*, прп. Максим занимает куда более жесткую позицию, видимо, следуя в этом отношении политике Рима.

278 *Jankowiak 2009*, р. 201.

279 Вспомним, что Иерусалим уже пал, Александрия была сдана в конце 641 г., а окончательно — в 646 г., после безуспешной попытки ее отвоевать.

- 280 Говоря о непосредственном участии в церковной политике прп. Максима, следует упомянуть, что в 641 г. он писал близкому ему при дворе Иоанну кубикulario, прося посодействовать возвращению карфагенского префекта Георгия, когда того по требованию Мартины (второй жены покойного императора Ираклия) сняли и отозвали в Константинополь (см. *ер.* 12). Стоит упомянуть об обстоятельствах этого дела. Спасаясь от арабского завоевания, в Северную Африку прибыло большое число христиан-монофизитов, в первую очередь монахов и монахинь. Префект Георгий распорядился всех по-христиански принять, им дали кров и все необходимое и позволили вести монашескую жизнь. Однако, оказавшись среди православных, они стали вести монофизитскую пропаганду, видимо, весьма агрессивную. Префект, действуя в согласии с епископатом и получив на это санкцию императора Константина III, стал требовать от еретиков отречения от заблуждения под угрозой изгнания и конфискации имущества. Злоупотребившие милосердием Георгия монофизитские монахини были отправлены в православные монастыри. Когда к власти ненадолго пришла Мартина, делавшая ставку на унию с монофизитами, она, узнав об этих событиях, направила Георгию указ, запрещающий эти действия и требовавший восстановления монофизитских монастырей. Указ Мартины вызвал возмущение у православного населения Африки, и Георгий, не считая его правильным, объявил послание подложным, за что и был отозван в Константинополь (*Кулаковский 2004*, Т. III, с. 164–165). Прп. Максим, который был духовно близок к Георгию (см. его письмо к нему — *ер.* 1), видимо, одобрял его действия, а в своих письмах к кубикulario Иоанну, желая, вероятно, через него повлиять на двор, показывал всю пагубность этой ереси и отличие ее от православия. Эту полемику прп. Максима с монофизитами и сторонниками унии следует иметь в виду, т. к. в 641 г. она была для него не менее актуальной, чем полемика с новой ересью. Монофизитское присутствие было весьма существенным фактором церковно-политической жизни Византийской империи во многих местах, с которыми в этот период был связан прп. Максим: это и Александрия, куда были направлены многие его письма, и Северная Африка, где он проживал, и Кипр (вспомним дело предводителя кипрских монофизитов Павла Одноглазого).
- 281 Вопрос о наличии православных в Константинополе во время господства там еретиков темен, нам не приходилось встречать исследований на эту тему. Можно лишь предполагать, что они там

были. Православным оказался прибывший из Константинополя на место префекта Георгия Григорий. С 641 г. в Константинополе находился и бывший духовный ученик свт. Софрония и прп. Максима префект Георгий. Трудно представить, чтобы он придерживался иных взглядов на ересь, нежели прп. Максим. При этом, как пишет Кулаковский, Георгий, вернувшись в Константинополь, получил пост магистра армии. В дальнейшем он был обвинен в заговоре против императора Константа, подготовленного другим высокопоставленным военным — Мануилом. Оба вместе с их сторонниками были казнены примерно в 648 г. (Кулаковский 2004, Т. III, с. 163–165). Неизвестно, имела ли партия Мануила–Георгия религиозную окраску, но исключать это нельзя. Как бы то ни было, можно предполагать, что сведения о судьбе Георгия дошли до прп. Максима до Латеранского собора (649) и вряд ли оставили его равнодушным.

- 282 Напомним, что Аркадий не разрывал общения с Константинополем и не вступал в открытое противостояние с ним, однако, как свидетельствует сменивший его на Кипрской кафедре в 643 г. архиеп. Сергей, да и сам прп. Максим, был противником *Экфесиса* и всячески старался убедить церковные власти в Константинополе отказаться от него (подробнее см. прим. 132–134 и текст к ним).
- 283 Но не *Экфесисом*, отменить который он, по словам прп. Максима, умолял церковные власти в столице (см. *opusc.* 12: PL 129, 575B).
- 284 В этом монастыре, как традиционно считалось, прп. Максим одно время сам подвизался (об этом Георгии см. *Larchet 1998*, р. 25). Ф. Бут в рамках своей критики греческого *Жития* не согласен с причислением Георгия к константинопольцам, считая, что его местонахождением была либо Апамея (Сирия), либо Палестина (*Booth 2013*, р. 198, п. 300). Зато Янковяк и Бут считают, что письмо, на которое откликнулся прп. Максим в *Письме А Фалассию*, пришло к нему из Константинополя (*Jankowiak 2009*, р. 17of), значит, и по их версии связи прп. Максима со сторонниками в Константинополе сохранялись.
- 285 См., в частности, датировки в: *Sherwood 1952*, р. 59–60; *Léthel 1979*; *Larchet 1998*; *Winkelmann 2001*. Мы также используем соображения, высказанные о датировке сочинений прп. Максима Батреллосом (*Bathrellos 2004*).
- 286 Согласно Шервуду, это сочинение было написано ок. 640 г., вскоре после издания *Экфесиса*, и является одной из первых реакций на него (*Sherwood 1952*, р. 63); по мнению А. Череза-Гастальдо, оно относится к 646–647 гг., то есть написано одновременно с *opusc.* 15

ПРИМЕЧАНИЯ

(см. *Larchet 1998*, p. 40). Аргументацию см. в примечаниях к данному сочинению.

- 287 Шервуд (*Sherwood 1952*, p. 44), а за ним Ларше (*Larchet 1998*, p. 43) датируют это сочинение 640 г.; нам кажется, что не исключена и его более поздняя датировка (643 г. и позднее), поскольку в сочинении ставится вопрос о необходимости различения понятий «природная воля», «преднамеренный выбор» и «намерение» (что более характерно для сочинений прп. Максима после 643 г., хотя различение природной воли и гномической действительно встречается уже в *opusc.* 7, см. об этом ниже). Поскольку сочинение короткое, более точная датировка на основании намеченного различения этих понятий затруднена. Сам прп. Максим их определения не дает, но призывает своих адресатов задуматься над этим. В целом было бы соблазнительно решить, что прп. Максим вел полемику методически аккуратно, сначала дав определения всем понятиям, изучив соответствующие пассажи из святых отцов, а затем перейдя к рассмотрению отдельных богословских проблем, но уверенности, что в ситуации, весьма далекой от академического спора, дело обстояло именно так, у нас нет.
- 288 Некоторые их темы будут обсуждаться ниже, кроме того, они затрагиваются в примечаниях к публикуемому ниже переводу.
- 289 *Gr. Naz. de filio. 2. or. 30.12.6* (перевод см. в прим. 189). Прп. Максим обсуждает этот отрывок в: *opusc.* 4: PG 91, 61A–B.
- 290 Точнее, допускающее его только в смысле относительного усвоения, о чем мы скажем ниже.
- 291 Так, отвергая исповедание двух энергий во Христе, Сергей утверждал, что следовать такому исповеданию «значило бы принимать две противоположные одна другой воли (θελήματα), как то [волю] Бога Слова, желавшего совершить спасительное страдание, и [волю] Его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух волящих (θέλοντας) противоположного друг другу, — что нечестиво. Невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе две противоположные одна другой воли (θελήματα)» (*Serg. ep. ad Honor.* (ed. Allen), p. 190, пер. по: *Деяния 1996*, Т. IV, с. 175).
- 292 *opusc.* 6: PG 91, 65A–68A.
- 293 *opusc.* 6: PG 91, 65B; 68C.
- 294 См., напр., *opusc.* 7: PG 91, 81D; 88A; *opusc.* 8: PG 91, 96D; 100C–D о сращении воли и энергий во Христе.
- 295 Ф.-М. Летель не без оснований считает, что до *opusc.* 7 (*Léthel 1979*, p. 86, п. 47).

- 296 *Léthel* 1979, p. 86, n. 47.
- 297 Свт. Кирилл использует это выражение в *Толковании на Евангелие от Иоанна* (Суг. Al., in *Joann.* 6, 53: 4. 2. ed. Pusey, I. 530); PG 73, 577C–D, говоря об исцелении Христом дочери начальника синагоги (Лк. 8, 49–56) и сына вдовицы (Лк. 7, 11–15).
- 298 См. *opusc.* 7: PG 91, 85A–85C; ср. *opusc.* 8: PG 91, 100B–C.
- 299 Шервуд датирует *opusc.* 8 — 640 г., а *opusc.* 7 — 640–642 гг., но скорее ближе к 642 (см. *Sherwood* 1952, p. 43; 51). Как мы покажем, говоря о следующем сочинении — *opusc.* 20, оно было написано позднее *opusc.* 7, так что если удастся более определенно сказать о времени написания *opusc.* 20 (а для этого есть некоторые данные, о которых мы скажем), то можно и более определенно датировать *opusc.* 7 и 8. Нам представляется, что это скорее 640–641 гг., чем 642. В любом случае, эти сочинения были написаны после *opusc.* 6, и нам важнее последовательность в развитии мысли прп. Максима, чем точная датировка сочинений.
- 300 См. «[назовешь] ипостасной? Тогда опять [получится, что] ты отчуждаешь Сына от Отца и, вводя три воли (θελήσεις), являешь их не согласными между собой, равно как и ипостаси» (*opusc.* 24: PG 91, 269A); ср. «Если же это [воля не природная, а] ипостасная, то она будет отличительной чертой (χαρακτηριστικόν) только Его ипостаси; и по этой [воле] Он не будет приобщен ни к Отцу, ни к нам, поскольку по ипостаси Он от крайностей отделяется и отграничивается (χωρίζεται)» (*opusc.* 8: PG 91, 100B).
- 301 Большинство из них относятся к полемике с монофизитами и несторианами и отчасти заимствованы у Леонтия Византийского. Эта часть вообще могла быть более ранней, а относящееся к полемике с монофелитами прибавлено к ней позднее.
- 302 PG 91, 153A.
- 303 Здесь, кажется, впервые у прп. Максима (если только это предположение не является более поздней вставкой, о чем не говорит, кажется, никто из исследователей) утверждается, что воление у Христа было природным, а не гномическим: «Воление (θέλειν) у Спасителя было человеческое; оно не было ни в каком отношении противно Богу, ибо оно было отнюдь не гномическим, а, в собственном смысле, природным» (*opusc.* 7: PG 91, 81 C–D). В «Деле Максима» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 50, прим. 101) мы некритически воспроизвели утверждение Шервуда о том, что в *opusc.* 7 прп. Максим еще говорит о гномической воле у Христа, а отказывается от этого только в *opusc.* 16 (см. об этом в нашем переводе работы Шервуда в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 471, прим. 197). В

ПРИМЕЧАНИЯ

действительности то место, на которое ссылается Шервуд в *opusc.* 7: PG 91, 80A, не может служить однозначным свидетельством того, что прп. Максим прилагал в это время понятие гномической воли к человеческой природе Христа, а приведенное выше (опять же, если оно подлинное) — *opusc.* 7: PG 91, 81C–D явно свидетельствует об обратном. К тому же склоняет и указанное место в написанном ранее *opusc.* 14: PG 91, 153A, хотя следует признать, что одно из важнейших христологических положений более поздних полемических сочинений прп. Максима — об отсутствии гномической воли у Христа — в этот, ранний период полемики с монофелитами если и встречается, то не занимает такого важного места, как в более поздних сочинениях, начиная с *opusc.* 16, особенно в *Диспуте с Пурром* и в *opusc.* 1.

- 304 Ср. *Sherwood 1952*, p. 43. Тем более это можно сказать об *opusc.* 26: PG 91, 276–280 (по Шервуду, ок. 640 г., см. *Sherwood 1952*, p. 45) и *opusc.* 27: PG 91, 280–285 (640–646 гг.). Атрибуция этих сочинений (они представляют собой флорилегии и собрание различных определений, релевантных проблематике полемики), как и время их написания, весьма неопределенны, гипотезы, существующие на этот счет, обсуждаются нами в примечаниях к ним.
- 305 *Sherwood 1952*, p. 41–42. 29 мая 643 г. помечено письмо следующего после Аркадия архиепиеп. Кипра Сергия папе Феодору (*Mansi X.* 916C–E); вероятно, Аркадий скончался весной 643 г. По сообщению Д. А. Поспелова в Ватиканской библиотеке имеются рукописи неизданных сочинений Аркадия Кипрского (Vat. Gr. 729, 143 — 144, 146) XIV в. Если эти сочинения подлинные, их изучение может дать дополнительные сведения о личности и образе мыслей архиеп. Аркадия, который считается также автором *Жития* прп. Симеона Столпника (Младшего), подвизавшегося в Сирии в VI в.
- 306 *Larchet 1998*, p. 27.
- 307 *Bathrellos 2004*, p. 198.
- 308 Толкование выражения «одна воля» у Гонория в сочинении папы Иоанна *Apologia pro Honorio Papa* было написано, вероятно, весной в 641 г. (см. *Mansi X.* 682ff) и адресовано Константину III (ум. 25 мая 641 г.) (*Sherwood 1952*, p. 42). Нельзя исключить, что прп. Максим писал свою апологию Гонория в *opusc.* 20 как альтернативную по отношению к апологии папы Иоанна, как считает Янковяк (*Jankowiak 2013*), который датирует это сочинение 641 г. Вполне вероятно, что все рассматриваемые нами выше антимонофелитские сочинения: *opusc.* 4, 6, 8, 7, 20 — были написаны в течение 640–641 гг.

- 309 В работе «Дело Максима» главу, посвященную *opusc.* 7 и 8, мы поместили после главы, посвященной *opusc.* 20 (*Максим Исповедник 2007а*, с. 33–46), что может создать впечатление, что эти сочинения написаны после *opusc.* 20. Однако тогда мы еще не ставили вопрос о порядке написания сочинений, а датировку восприняли от Шервуда и Ларше. В настоящем издании этот вопрос уже специально проблематизируется. Ср. также замечание Винкельмана в: *Winkelmann 2001*, S. 90.
- 310 Имплицитно он говорит о нем уже в *opusc.* 4: PG 91, 61B, где цитирует отрывок из *Greg. Naz. or.* 30.5.9, в котором речь идет о том, что впоследствии стали называть «относительным усвоением» наших укоризненных страстей; в данном месте *opusc.* 4 речь идет конкретно о «непокорности». Подробнее мы остановимся на этом месте в гл. 14.
- 311 Ниже, в главе 14, мы подробно обсуждаем, как прп. Максим подходил к теме раскрытия учения об относительном усвоении в связи с Гефсиманским молением.
- 312 Батреллос пишет, что, согласно Павлу, «Христос в Гефсимании просто выразил нашу природу, которая хочет жить и не желает умирать» (*Bathrellos 2004*, р. 83 со ссылкой на *ACO* 2.1.202.10–12). Забегая вперед, отметим, что для прп. Максима этим дело не ограничивалось, т. к. Христос выказал еще и Свою человеческую волю всецело единенной с Божественной.
- 313 *disp. Pyrr.*: PG 91, 304A.
- 314 «Надо, стало быть, прежде всего одобрить рвение и труд старающегося о таковых предметах ради благочестия, но побуждать к более тщательному попечению о словах отцов, из-за хулителей прекрасного, от чрезмерного недоумия не уступающих даже того, что при всем желании им невозможно ухватить» (*opusc.* 20: PG 91, 237C).
- 315 *opusc.* 19: PG 91, 217A–B.
- 316 Упоминания о нем нет, так что мы можем только догадываться, кто это был, Аркадий или сменивший его весной 643 г. Сергей.
- 317 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308D.
- 318 *Дурье 2006*, с. 169–176.
- 319 *opusc.* 19: PG 91, 220B–C.
- 320 Шервуд датирует это сочинение 642 г. или позднее (*Sherwood 1952*, р. 51), основываясь на том, что Павел стал патриархом только в октябре 641 г. (см. *Ibid*, р. 52). Отметим, что Ангелис (*Massimo Confessore 2007*, р. 7) располагает сочинения прп. Максима периода полемики с монофелитами в следующем порядке: *opusc.* 4,

ПРИМЕЧАНИЯ

20, 14, 8, 24, 25, 26, 6, 7, 19, 16, 12, 27, 1, 2, 3, 10, 9, 15, 11. Наиболее существенным отичием от предлагаемого нами порядка является то, что *opusc.* 20 рассматривается им как одно из самых ранних.

321 *opusc.* 19: PG 91, 225C.

322 Ср. слова Пирра в *disp Pyrr.* PG 91, 301A.

323 На то же поначалу надеялись и в Риме, основываясь на примирительных посланиях имп. Константа II и соборном послании патр. Павла, обошедшего вопрос о волях, и надеясь, очевидно, что смещение Пирра может привести к новой церковной политике (*Jankowiak 2009*, p. 207–208).

324 Но еще до этого чисто богословского сочинения он напишет важное церковно-политическое сочинение — *opusc.* 12, письмо к илюстрию Петру по поводу смещенного экс-патриарха Пирра.

325 В настоящем анализе мы следуем основной линии разбора вопроса в «Деле Максима» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 33–41), но в ряде моментов уточняем и дополняем этот разбор.

326 PG 91, 1056A–1060C, = 184–296 (Janssens).

327 PG 91, 84D–85B.

328 PG 91, 100B–101A.

329 *opusc.* 8: PG 91, 100D. Употребление Д. А. Черноглазовым слова «мужеская» в переводе данного предложения можно рассматривать как дополнительный аргумент в пользу выбранного нами способа перевода выражения Ареопагита: «Богомужеская энергия».

330 PG 73, 577C–D.

331 *opusc.* 8: PG 91, 105A.

332 Ibid.

333 Как видно из этого и других мест *Богословско-полемических сочинений*, написанных после 640 г., в отличие от *Трудностей к Фоме*, написанных до издания *Экфесиса*, прп. Максим в этот период уже не соблюдает запрет (наложенный *Псифосом* и дословно повторенный *Экфесисом*) на использование выражений «одна» и «две» энергии, но говорит: две (энергии), и более того — одна (подробнее см. ниже); то есть вместо фактически утверждаемого *Экфесисом* «ни две, ни одна», прп. Максим в этот период, можно сказать, исповедует «и две, и одна», где «одна», разумеется, не упраздняет двух, а как раз и означает их сращенное единство.

334 Ibid. PG 91, 232A. Слова прп. Максима можно сравнить со словами патриарха Сергия из послания папе Гонорию: «Единородный Сын Божий, который есть истинный Бог и вместе человек, один равно действует и по Божеству, и по человечеству, и от одного и того же воплощенного Бога... происходит нераздельно и неразлуч-

но вечное божественное и человеческое действие» (*Деяния 1996*, Т. IV, с. 176). Разница если и есть, то едва уловимая, и состоит она не в различии в числе действий (более того, Сергей не говорит: «одно», хотя слово «действие» у него в единственном числе, а прп. Максим считает выражение «одно действие» у свт. Анастасия православным), а в том, что прп. Максим говорит о взаимопроникновении природных энергий как гарантии их «сращенности», а Сергей о «способе единения», подразумевающим наличие двух энергий, не говорит.

- 335 По мнению А. И. Сидорова, посвятившего особую статью «единому действию» у св. патриарха Анастасия, «толкование Максима Исповедника... полностью соответствует взглядам самого патриарха» (*Сидоров 1989*, с. 30). В другой своей работе А. И. Сидоров, более других отечественных ученых потрудившийся над исследованием исторического контекста христологической полемики прп. Максима, высказывает предположение, что традиция, в которой, с одной стороны, подчеркивается различие природных действий во Христе, а с другой — их единство, восходит к свт. Ефрему Антиохийскому (†545), писавшему в защиту Халкидонского вероопределения. У него встречается выражение «две энергии», но он же, судя по пересказу св. патриарха Фотия, писал и об их единстве: «Христос не совершал раздельно [действий,] свойственных Божеству и свойственных человечеству, но единый и тот же самый Он в ипостасном единении осуществлял все: как божественное, так и человеческое». Как пишет Сидоров, «таким образом, он подчеркивал, с одной стороны, различие природных действий, а с другой — их единство» (см.: *Сидоров 2003*, с. 360–361). Впрочем, вывод А. И. Сидорова, что свт. Ефрем подчеркивал единство действий, представляется нам не вполне корректным. В приведенных в пересказе св. патриарха Фотия словах свт. Ефрема речь идет только о единстве действующателя (очевидное возражение монофизитам, обвинявшим халкидонитов в несторианстве), а не о единстве действий.

- 336 Ср. написанное прп. Максимом о выражении свт. Анастасия: «Ясное ясного ведь разъяснил этот отец свою мысль посредством свойственных ему выражений, сказав, что одна энергия у Христа не сущностная, чтобы не могло быть привнесено в Его части слияние и смешение; и не ипостасная вовсе, чтобы не могло у Него произойти разобщения и разделения с полюсами — говорю о безначальном Отце и непорочной Матери Его» (*opusc. 20*, PG 91, 232C–D).

ПРИМЕЧАНИЯ

- 337 *opusc.* 20, PG 91, 229C.
- 338 *Mansi* X. 682–686 = PL 129, 561–566. Апология, вошедшая в послание папы Иоанна имп. Ираклию, была написана, вероятно, в январе 641 г. (Ираклий скончался 11 февр. 641 г., Иоанн стал папой 24 дек. 640 г.).
- 339 О датировке этого сочинения см. в предыдущей главе. В другой раз прп. Максим будет защищать Гонория в 645 г., что отражено в *Диспуте с Пирром* (PG 91, 329A), где даст его словам совсем другую трактовку, согласующуюся с новой позицией, которую сам тогда займет; это новое толкование будет повторять толкование папы Иоанна IV (*Максим Исповедник 2004*, с. 272, прим. 99).
- 340 Ср.: «Не на основании ведь отрицания человеческой и природной воли Спасителя он это (то есть про одну волю — Г. Б.) говорил, а к тому, что воля плоти и страстный помысел отнюдь не были предпосылкой Его непорочного зачатия и нетленного рождения» (*opusc.* 20: PG 91, 237).
- 341 *opusc.* 20: PG 91, 244A.
- 342 *Ibid.* PG 91, 241A–C.
- 343 Вот это место из послания папы Гонория, взятое в более широком контексте: «Мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю, ибо ясно, наше естество принято Божеством, не греховное, не то, которое повреждено после падения, а естество, созданное прежде грехопадения... Спасителем воспринято... не согрешившее естество, противоявляющее закону ума. [...] В Спасителе не было иного закона в членах, или воли различной или противоречащей, поскольку Он и родился превыше закона естества человеческого» (*Деяния 1996*, Т. IV, с. 177 с изменениями).
- 344 *opusc.* 20: PG 91, 241C.
- 345 *Gr. Naz. de filio.* 2. *or.* 30.12.6–12.
- 346 *Нонор. ep. 1 ad Serg.* (ed. Allen), р. 198, пер. по *Деяния 1996*, Т. IV, с. 177.
- 347 Подробнее см. в главе 14, посвященной толкованиям Гефсиманского моления.
- 348 *opusc.* 20: PG 91, 244B.
- 349 *opusc.* 20: PG 91, 244C–245A; ср. *Максим Исповедник 2004*, с. 272, прим. 99.
- 350 Отметим лишь, что недавно Ричард Прайс без ссылок на прп. Максима во многом повторил его толкование (*Price 2010*). Напротив, Батреллос, который с нашей точки зрения не понял до конца толкования прп. Максима, считает это толкование неудачным и натянутым (*Bathrellos 2004*, р. 79; ср. *Jankowiak 2013*).

- 351 Ответ исследователей на эти вопросы сильно зависит от их профессиональной принадлежности. Так, большинство ученых римо-католиков старается доказать православность Гонория и, соответственно, адекватность его понимания прп. Максимом (см. обзор у Батреллоса в: *Bathrellos 2004*, р. 77–79), большинство же православных исследователей склоняется к мнению, что Гонорий был еретиком, справедливо осужденным VI Вселенским собором, а защита его прп. Максимом была обусловлена солидарностью с Римом и церковно-политическими мотивами (*Ibid*). Как бы то ни было, прп. Максим почитал папу Гонория православным. Как отмечает Ларше, в *Диспуте с Пирром* он предваряет имя Гонория титулом «иже во святых», как и имя папы Иоанна IV; это упоминание, которое фигурирует в критическом издании: *Doucet 1972*, р. 584, отсутствует в тексте PG 91, 328B (*Ларше 2004*, с. 167). Как замечает Ларше, переписчики уничтожили его после осуждения Гонория на VI Вселенском соборе. Русский перевод *Диспута*, сделанный Афиногеновым (*Максим Исповедник 2004*), следует не прп. Максиму (то есть критическому изданию), а переписчикам, хотя в аппарате этого издания альтернативное чтение указано. Если правы Янковяк и Бут, утверждающие, что Гонорий подписал *Экфесис*, толкование «одной воли» в послании Гонория Сергию следует однозначно трактовать как монофелитское. Но прп. Максим нигде не признавал этого подписания *Экфесиса* Гонорием, так что в рамках того дискурса, который остался после прп. Максима (другой вопрос, не является ли он «лакировкой истории»), контекст *Экфесиса* релевантным контекстом толкования выражения Гонория для прп. Максима не был. Поскольку мы не располагаем подлинниками посланий Пирра в защиту *Экфесиса*, где могли быть упомянуты те, кто его подписал, вопрос остается открытым. Факт тот, что и апология Гонория папы Иоанна не содержит сведений о подписавших *Экфесис*, а весь спор идет вокруг толкования *Первого послания Гонория Сергию*, так что на основании сочинений диофелитов этого периода полемики утверждать то, что Гонорий подписал *Экфесис*, нельзя. Осудившие Гонория отцы VI Вселенского собора уже не сомневались в его монофелитстве в духе *Экфесиса*, а к сочинениям прп. Максима и папы Иоанна в его защиту вообще не обращались, на что легаты папы Агафона тоже не возражали.
- 352 *Деяния 1996*, Т. IV, с. 178–179. Перевод приводится с небольшими изменениями. Как мы видим из приведенной цитаты, папа Гонорий считал нужным воздерживаться от выражений «одна» и «две энергии», в первом случае, как он объясняет в своем послании,

ПРИМЕЧАНИЯ

чтобы не показаться монофизитом, во втором — несторианином; выражение «одна воля» таких опасений у него, видимо, не вызывало (остается только догадываться почему). Впрочем, в своем втором послании в Константинополь Гонорий уже не употребляет и этого выражения (*Деяния 1996*, Т. IV, с. 195). При этом во втором послании папа опять настаивает на том, что нельзя говорить: «одно» и «два действия», но можно, что «то и другое естество... действовали и производили каждое в общении с другим. <...> Божественное естество производило то, что естественно Богу, а человеческое совершало свойственное плоти, нераздельно и неслитно» (Там же).

353 *opusc.* 20: PG 91, 244A.

354 *Ibid.* PG 91, 241C.

355 Глагол συμβαίνειν, который мы в данном случае переводим как «сходиться», имеет и другие значения: «совпадать», «соответствовать», «согласовываться». Мы взяли такое его значение (впрочем, наиболее употребительное), которое подходило бы для всех мест, где это слово и его производные встречаются в *opusc.* 20.

356 Не в контексте толкования Гонория, а разбирая одно место из полемики свт. Анастасия Антиохийского с Иоанном Филопоном.

357 Прп. Максим употребляет форму глагола, переведенного нами выше как «сходиться», но речь идет о схождении без единения, которое он в данном тексте отличает от схождения с единением. Несколько искусственное словоупотребление (естественнее было бы сказать: «В согласии, а не в разладе с Богом») обусловлено тем, что указанный глагол является здесь ключевым термином, и поэтому все его формы должны переводиться так, чтобы не терялась из виду тождественность обозначаемого ими понятия.

358 *Ibid.* PG 91, 236C.

359 Следующий далее разбор толкования прп. Максимом формулы Гонория отличается от того, что был сделан мной с А. М. Шуфриным в «Деле Максима» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 38–40); в ряде моментов он был исправлен и дополнен в ходе нового совместного обсуждения.

360 *opusc.* 20: PG 91, 244A.

361 *Bathrellos 2004*, p. 79; *Jankowiak 2013*.

362 *opusc.* 20: PG 91, 244A.

363 Ср.: «в действии Своей плоти, то есть человечества, Он не имел двух противоположных волей, а воля Его плоти не была противоположна воле Его духа» (PL 129, 563A).

- 364 Ср.: «Он не приобрел ни — соответственно телу (посредством членов его) — какой-либо противоестественной энергии, ни, тем более, — соответственно душе — противное, то есть противоречащее логосу, движение воли» (*opusc.* 20: PG 91, 241B).
- 365 Характерно, что в *Диспуте с Пирром* в уста прп. Максима влагается толкование Гонория (*disp. Pyrr.*: PG 91, 329A), которое практически совпадает с толкованием папы Иоанна (PL 129, 563A–D), т. е. отличается и от толкования прп. Максима в *opusc.* 20, и от толкования секретаря Гонория Иоанна, которое приводится в *opusc.* 20. Это можно объяснить либо сменой позиции прп. Максима, либо тем, что текст *Диспута с Пирром* был составлен не им самим (см. гл. 18 вступительной статьи).
- 366 *opusc.* 20: PG 91, 245A.
- 367 По мнению А. М. Шуфрина, в рамках понимания прп. Максимом обожения на тот момент это означало прекращение природного действия, то есть своего рода деактивацию человеческой энергии, ее переход в латентное состояние, но не аннигиляцию — см. схолии {53a} и {54} к *amb.* 7 (к Иоанну) в: *Максим Исповедник 2007a*. Именно так понимает прп. Максим в этом произведении (написанном до 630 г.) слова Христа в Гефсимании, которые позже станут классическим местом диофелитской аргументации: «Не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39; см.: PG 91, 1076B). Тезис прп. Максима о единой энергии Бога и святых из *amb.* 7, скорее всего, и стоит поэтому за выражением «целиком сходящаяся и единенная», которое он употребляет, говоря о человеческой воле во Христе в ее отношении к Божественной в *opusc.* 20. Она не просто «сходится» с Божественной, но энергийно *едина* с ней, оставаясь по своему сущностному происхождению отличной. К этому соображению Шуфрина следует добавить уточнение, что и в *amb.* 7, толкуя состояние обожения святых, прп. Максим оговаривает, что «самовластие... [хотя оно] вольно и целиком уступлено (ἐκχωρηθέντος) Богу... прекрасно властвует» даже и в этом состоянии обожения и всецелого единения с Божией волей (PG 91, 1076A–B). Нет оснований считать, что в этот период он отрицал самовластие человеческой природы и у Христа.
- 368 Говоря о позиции прп. Максима в период написания *opusc.* 20 и других сочинений, в которых он давал свое толкование унитарным формулам отцов, следует отметить, что он проводил границу между правильным и неправильным исповеданием не по тому, употребляются или нет унитарные выражения (ведь их употребляли и отцы Церкви), а по тому, какой в них вкладывается смысл.

ПРИМЕЧАНИЯ

Напомним, что в период полемики с *Девятью главами* Кира прп. Максим, напротив, исключал возможность принять выражения «одно Богомужеское действие» в каком-либо смысле. В первый период полемики с *Экфесисом* (640–643) он, как видим, находил подобные выражения отцов вполне приемлемыми при условии, что «одна» энергия исповедуется еще и как единство «двух» (что прежде и предлагали униаты), и даже считает такое исповедание необходимым. То есть теперь он отвергает не унитарные формулы, относящиеся к энергии, а толкование, трактующее «одну» энергию во Христе как *только* одну, а именно либо ипостасную, либо сложную природную (но никак не две, как они сохраняются в обожении, — несмотря на их «единение» и «схождение».

- 369 Ср. как он говорит об энергиях: «[Христос] сплел вместе Свою Божественную и мужескую природную энергию» (*opusc.* 8: PG 91, 100D).
- 370 *opusc.* 7: PG 91, 88D. В «Деле Максима» мы не обратили внимания на эту асимметрию (*Максим Исповедник 2007а*, с. 39–41).
- 371 *opusc.* 7: PG 91, 89А.
- 372 Он приводит отрывок из трактата свт. Афанасия Великого (на самом деле — Пс.-Афанасия) *Против Аполлинария*: «Рожден от жены, восстановив Себе природу [форму] от первого создания человека, имея доказательством плоть без плотских волений и человеческих помыслов, в образе новизны; ведь одно только воление Божества, поскольку и вся природа — Божества» (*opusc.* 20: PG 91, 240В).
- 373 Следует помнить, что монофелиты на этом этапе в принципе отвергали существование у Христа природной человеческой воли (см., напр., *opusc.* 19: PG 91, 217Aff), говорить им о единении воли в перихорисисе (т. е. предлагать такую трактовку единой воли) было просто бессмысленно. А ведь большинство сочинений, где толкуются унитарные формулы, были направлены на Кипр и являлись частью диалога-спора (через Аркадия Кипрского) с идеологами в Константинополе. Отметим, однако, что позднее в *Диспуте с Пирром* прп. Максим (после того как тот — не без сопротивления — согласится признать человеческую природную волю во Христе) отвергнет предложение последнего говорить об одной (из-за совершенного соединения) сложной воле (*disp. Pyrr.*: PG 91, 295А–С), но Пирр будет говорить о сложении воли, будто бы из двух возникает нечто третье (сложное), понятие же о совершенном единении человеческой воли с Божественной прп. Максима не подразумевает никакого сложения, так что это предложение он

сразу отвергает. Далее Пирр подходит к другому пониманию единства воли, сформулировать которое прп. Максим ему и помогает: воля в смысле взаимообмена (ἀντίδοσις), то есть в смысле перихорисиса (см. Ibid, 297A). Но такой взаимообмен, замечает прп. Максим, в любом случае подразумевает наличие двух волей. Пирр, однако, не предлагает прп. Максиму, что было бы логичным, признать две природные воли, которые единятся через взаимообмен, а вместо этого (в ответ на учение о взаимообмене) настаивает на своем понимании, в котором нет места волю попущенному проявлению человеческой воли Христа, говоря: «разве плоть двигалась не по мановению соединившегося с нею Слова?» (Ibid, 297B — здесь Пирр повторяет, даже усиливает, мысль из *Ἐκφρασις* — *Ekth.* (ed. Allen), p. 214 = *Mansi* X. 991.), на что прп. Максим, ссылаясь на Гефсиманское моление, и отвечает, что во Христе имело место добровольное (со стороны Божества) проявление человеческой воли как таковой (то есть не по мановению Божества, если под последним понимать движущую силу). Таким образом, мы не можем точно сказать, что бы ответил прп. Максим на предложение мыслить во Христе две природные воли, единящиеся в одну через взаимообмен. Если верить *Диспуту с Пирром*, в учении монофелитов такого понимания их единения (исходящего в любом случае из наличия у Христа двух природных волей) не было (ср., однако, отличное мнение Прайса в: *Price* 2010). Сам прп. Максим если и не исповедал буквально такой формулы (возможно, не желая нарушать традицию), то, по всей вероятности, именно так учение о единении двух волей понимал. Так что учение о перихорисисе энергий во Христе имело у него коррелят в виде учения о перихорисисе воли. Впрочем, в *Диспуте с Пирром* он уклоняется даже и от того, чтобы согласится с Пирром, что у Христа было одно действие «по образу соединения» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 340D), занимая более жесткую позицию, чем в период 640–643 гг. и требуя исповедания двух энергий (подробнее мы остановимся на этой теме в гл. 15 и 18). Сложность анализа данной проблематики связана еще и с тем, что *Диспут с Пирром*, вероятнее всего, был составлен после 655 г. и неясно, действительно ли он отражает позицию прп. Максима в 645 г., занятую им во время диспута с Пирром.

374 Прп. Максим говорит о состоянии обожения как о таком, в котором «единое, даже только одно, во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога, как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными» (*amb.* 7: PG 91, 1076C).

ПРИМЕЧАНИЯ

- 375 *opusc.* 20: PG 91, 237B.
- 376 Как именно такое поупущение мыслилось прп. Максимом, можно увидеть из цитаты свт. Иоанна Златоуста, толкующей как раз эпизод Гефсиманского моления и в которой об этом сказано ясно: «Он иногда оставляет Свою плоть одинокой и лишенной Своей [Божественной] энергии, чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность и в ее [человеческой] природе» (Joann. Chrys., *contra anom.*, *homilia* 7: PG 48, 765, цитируется в *opusc.* 24: PG 91, 268B).
- 377 Из работ последнего времени, в которых есть ссылки на предыдущие исследования, см. *Bathrellos 2004*, р. 140–147 и пространную статью иеромонаха (ныне игумена) Дионисия (Шленова), посвященную Гефсиманскому молению в свете христологии прп. Максима: *Шленов 2004*, с. 339–378. См. также *Davidson 2005*, предисловие Ангелиса к: *Massimo Confessore 2007* и статью *Lafontaine 2003*, не учтенную ни Шленовым, ни Батреллосом, и весьма полезное издание выборок толкований Гефсиманского моления у святых отцов, включая прп. Максима, в: *Congourdeau 1996*; переводы из прп. Максима: *Ibid*, р. 26–34, переводы и анализ см. также в: *Ceresa-Gastaldo 1985*. Из более поздних работ тема Гефсиманского моления у прп. Максима затрагивается в статьях: *McFarland 2005* и *2007* и в докладах на конференции по прп. Максиму в Белграде 2012 г., к которым мы обращаемся в гл. 17 в контексте вопроса о различении природной и гномической воли и в гл. 21, говоря о современной полемике вокруг учения прп. Максима о гномической воле.
- 378 Отсутствие такого подхода отчасти объясняется отсутствием обоснованной хронологии сочинений прп. Максима первого периода полемики с *Экфесисом*, принцип организации которой был предложен в предыдущей главе.
- 379 Пер. А. М. Шуфрина по *Максим Исповедник 2007a*, с. 251.
- 380 *Dioceset 1985*, р. 141–142.
- 381 Greg. Naz., *or.* 30 (= О богословии 4; = О Сыне 2) 5.16–27 (ed. Vagbel), где содержатся слова, что Христос «в лице Своем изображает нас» и что Он «усваивает» наше неразумие, греховность и другие такого рода страсти.
- 382 Joann. Dam., *exp. fid.* 3.24–25. Здесь, впрочем, не о Гефсиманской молитве, а о вопле «оставленности» Христа на Кресте (Мф. 27, 46) сказано, в частности: «Посему Он молился, таким образом, как усвоивший Себе наше лице. <...> Должно знать, что усвоение бывает двоякое: одно — естественное и существенное, а другое — личное и относительное. Естественное и существенное — то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество

наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытав то, что принадлежит нашему естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому нисколько не относящиеся. Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами. Вот что означает изречение: *быв по нас клятва* (Гал. 3, 13)» (пер. А. А. Бронзова под ред. Д. Е. Афиногенова).

- 383 Как заметил Шуфрин в переписке с нами, Дусе не прав, говоря, что в *amb.* 7 прп. Максим имеет в виду природное усвоение. Целью прп. Максима в *amb.* 7 не было сказать что-либо о том, что происходило на самом деле в Гефсиманском молении с Христом. Христологию прп. Максим вообще в данной *трудности* непосредственно не рассматривает, интересуется его в ней лишь то, как становятся святыми. И это, говорит прп. Максим, Христос запечатлел. А именно — уступание святыми их (прежде) непокорной воли Богу. Во Христе же, по прп. Максиму, непокорности никогда на самом деле не было.
- 384 Впрочем, в предисловии к *Вопросоответам к Фалассию* прп. Максим говорит о том, что зло не существует ни в чем из сущего по природному усвоению (кат' οἰκεῖωσιν φύσικῃν) (*Thal. epist.* 215), но само различие природного и относительного усвоения проводится им позднее. Из христианских авторов выражение «природное усвоение» можно найти, например, у Евсевия Кесарийского (*Euseb. praep. evang.* 4.3.8.6 (ed. Mras)).
- 385 *opusc.* 19: PG 91, 216B. Ниже мы более точно сформулируем позицию диакона Феодора, пока же говорим о ней в «общих чертах».
- 386 Это видно из слов Пирра: *disp. Pyrr.* PG 91, 304B.
- 387 Так, около 644 г. прп. Максим писал о мнении монофелитов: «Ведь то утверждение, будто Он явил Себя имеющим две воли только во время спасительного страдания, когда Он в действительности запечатлел в Себе присущее нам и, как человек, уклонялся от смерти, — это, как мне представляется, [пустое] заявление, никак не обоснованное» (*opusc.* 16: PG 91, 196C).
- 388 Вот отрывок из свт. Григория Богослова, который монофелиты использовали для такого толкования: «В-седьмых, считай речение, что Сын сошел с небеси, не да творит волю Свою, но По-

ПРИМЕЧАНИЯ

славшаго (Ин. 6, 38). Если бы сие сказано было не Самим Снисшедшим, то мы ответили бы, что слова сии произнесены от лица человека, не какого разумею мы в Спасителе (Его хотение, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией. Ибо так понимаем и слова: „Отче, аще возможно, да мимо идет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но да превозможет воля Твоя“ (Мф. 26, 39); да и невероятно, чтоб Христос не знал, что возможно и что нет, и чтоб стал противопоставлять одну волю другой. Но поскольку *это* речь Восприявшего (что значит слово: „снисшедый“), а не воспринятого; то дадим следующий ответ: это говорится не потому, что собственная воля Сына действительно есть отличная от воли Отца, но потому, что нет такой воли, и смысл заключающийся в словах таков: „не да творю волю Мою; потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, но есть только воля общая и Мне и Тебе. Как Божество у Нас одно, так и воля одна“» (Gr. Naz. *de filio*. 2. or. 30.12.6–12, пер. цит. по: Григорий Богослов 1994, Т. 1, с. 436)».

389 *amb*. 7: PG 91, 1076B.

390 Ср. «блаженный Диадох Фотикийский определил самовластие как желание (θέλησιν)» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 301C, пер. Д. Е. Афиногенова по: Максим Исповедник 2004, с. 169).

391 *opusc.* 19: PG 91, 216B.

392 *opusc.* 4: PG 91, 60B.

393 Ср. у свт. Григория Богослова: «Посему доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотолѣ и Христос единственно по мне называется непокорным (ἕως μὲν οὖν ἀνυπότακτος ἐγὼ καὶ στασιώδης, τῇ τε ἀρνήσει τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς πάθεσιν, ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται» (Greg. Naz. *de filio*. or. 3.5.9, пер. по: Григорий Богослов 1994, Т. 1, с. 431).

394 *opusc.* 4: PG 91, 60B.

395 *opusc.* 4: PG 91, 60C.

396 *Ibid*, 60A.

397 Greg. Naz. or. 30.12. Следует отметить, что в *Диспуте с Пирром* (*disp. Pyrr.*: PG 91, 316C) отрывок из данного пассажа свт. Григория вложен в уста Пирра, который ссылается на него, чтобы доказать учение об одной воле, так что действительно есть основания считать (как это и делает Летель (см. *Léthel* 1979, p. 29ff)), что для вождей монофелитов патр. Сергия и Пирра данный пассаж свт. Григория был одним из важнейших святоотеческих источников, на которые они опирались. Это видно и по тому, как часто прп. Максим обра-

- щается к нему, опровергая их мнение и находя в нем подтверждение своего учения.
- 398 *opusc.* 6: PG 91, 65A–B.
- 399 *Larchet 1998*, p. 44–45.
- 400 Об относительном усвоении человеческой воли у Христа согласно монофелитам см. признание Пирра в: *disp. Pyrr.*: 91, 304A–B.
- 401 *opusc.* 6: PG 91, 65A. О вариантах перевода συστολή см. прим. 206 к переводу *Opusc.*
- 402 *Ibid.* PG 91, 65B.
- 403 *Greg. Naz. or.* 30.12.
- 404 Т. е. в отношении воли и энергии.
- 405 *opusc.* 6: PG 91, 68A.
- 406 *Ibid.* PG 91, 68A–C.
- 407 О толкованиях Гефсиманского моления в христианской традиции до прп. Максима см. в: *Шленов 2004*, с. 342–349 и (с учетом трактовок нехалкидонитов) у Батреллоса: *Bathrellos 2004*, p. 140–145.
- 408 *opusc.* 7: PG 91, 80A.
- 409 *Ibid.* PG 91, 80B.
- 410 *Ibid.* PG 91, 80C–D.
- 411 Ниже в *opusc.* 7 прп. Максим будет употреблять и слово «сжатие».
- 412 Ср. в более позднем сочинении: «Он одновременно показал и сильнейший порыв против смерти, и полное сращение и единение Своей человеческой воли со Своей собственной и Отеческой — [показал тем], что решил (ἐλκρίναι) таким образом и сказал: „не Моя воля, но Твоя да будет“» (*opusc.* 16: PG 91, 197A). Как видно из этого сравнения, прп. Максим говорит о некотором акте «решения» (ἐλίκρισις), совершенном Христом в Гефсимании по человечеству.
- 413 *opusc.* 7: PG 91, 80D.
- 414 Здесь же стоит отметить, что мнения исследователей относительно того, как задействуется воля человеческой природы Христа в уклонении от смерти, расходятся. Так, по наблюдению Батреллоса, Дусе, вслед за фон Бальтазаром, считает, что это уклонение имело место на уровне разумном, поскольку в *opusc.* 19, 224C прп. Максим использует термин βούλησις, относящийся к области разумного, при описании желания Христа избежать смерти. Однако, как замечает Батреллос, в данном месте прп. Максим лишь цитирует свт. Григория Нисского. В отличие от этих авторов, Батреллос считает, что у прп. Максима желание Христа избежать смерти в своей основе является выражением «инстинктивной склонности к жизни и отвращения от боли и смерти» (*Bathrellos 2004*,

р. 145, п. 273). Батреллос полагает, таким образом, что в уклонении от смерти проявился тот аспект человеческой воли, который прп. Максим называет «жизненно важным» (то есть стремление к поддержанию жизни), а в принятии Креста — разумный. Открытым в толковании Батреллоса является вопрос о состоянии «разумной» составляющей человеческой воли в момент «сжатия», т. е. о состоянии самовластия Христа. Прп. Максим не вдается в такие подробности, хотя в *Диспуте с Пирром* и говорит, что *робость*, которую допустил испытать Себе по человечеству Христос, не была от «предательства помыслов» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 297D), а значит, ум этой робостью (δειλία) охвачен не был. Ясно, что никакого противления Божией воле ни о конечном принятии Чаши, ни, что не менее важно, о домостроительно претерпеваемом сжатии перед угрозой смерти у Христа по Его человеческому самовластию, а значит, по уму и разуму, в Гефсимании быть не могло.

415 Ibid. PG 91, 80D. Ср. в послании Гонория о заключительных словах Гефсиманского моления: «Это сказано ради нас, которым Учитель благочестия дал пример, чтобы мы *следовали по стопам Его* (ср. 1 Пет. 2, 21), научая учеников, чтобы не по своей воле поступал каждый из нас, но предпочитал бы во всем волю Господа» (Нонор. *ep. 1 ad Serg.* (ed. Allen), р. 198, пер. по *Деяния 1996*, Т. IV, с. 177).

416 *opusc.* 7: PG 91, 81B. Вариант перевода этого места Лаутом «he willed to entreat that he be spared from death (Он хотел умолять, чтобы Его пощадили и не предали смерти)» (*Louth 1996*, р. 185) представляется неверным. Формально говоря, оригинал допускает и такой перевод: «а затем устремлялся против нее [воли, уклоняющейся от смерти]», но Дусе, нам кажется, справедливо критикует такое встречающееся у Бальтазара понимание. В качестве аргумента Дусе ссылается на место из этого же сочинения, встречающееся чуть ниже: «ради того чтобы изгнать из человеческой природы всякое сжатие перед [лицом] смерти и чтобы закалить нас и воздвигнуть мужественно на борьбу против нее, то есть смерти» (*opusc.* 7: PG 91, 84C) (*Ducet 1985*, р. 136, п. 75). Таким образом и борение Христа применительно к Гефсимании (по крайней мере то борение, о котором говорится в контексте *opusc.* 7) следует понимать как борение с внушающей страх смертью (ср. *opusc.* 16: PG 91, 196D, где говорится о «сильном и решительном движении против смерти», что равносильно устремлению против смерти в *opusc.* 7).

417 *Doucet 1985*, р. 135–139.

418 Так называется один из разделов в статье Дусе (*Ibid*, р. 135). Впрочем, о пребывании Христа в борении прп. Максим определенно

говорит, например в *amb.* 4: PG 91, 1044A–C, цитируя свт. Григория Богослова. При этом борение у свт. Григория и у прп. Максима вслед за ним относится к неукоризненным страстям (ср. *Шленов* 2004, с. 368).

- 419 Позднее прп. Максим действительно скажет в связи с Гефсиманией о «природном борении» (ἀγωνία), явно имея в виду слова о борении из Лк. 22, 44 (*opusc.* 16: PG 91, 196D). Однако контекст этого места из *opusc.* 16 указывает на то, что борение имело место не «внутри воли Христа», как выразился Дусе, а против смерти: «Он не противился вовсе, а сказал „если возможно“ и „не как Я хочу, но как Ты“, и [в то же время] сочетал со сжатием сильное и решительное движение против смерти» (Ibid). Вместе с тем, если говорить об относительном усвоении нашего противления Христом (о чем подробнее далее), то здесь можно было бы сказать, что Христос изобразил такого человека, который сначала противится Божией воле, а потом преодолевает это противление (т. е. побеждает его), подчиняя свою волю Божией. Так что можно было бы сказать об относительном усвоении Христом нашего «борения», но прп. Максим прямо об этом не говорит, подчеркивая природный (а значит неукоризненный) характер «борения».
- 420 *opusc.* 7: PG 91, 81C–D.
- 421 Этот важный аспект учения прп. Максима мы будем разбирать позднее, сейчас же отметим, что если это не более поздняя вставка, то мы имеем здесь дело с первым эксплицитным отрицанием у Христа «гномической воли», которое, однако, никак подробно не раскрывается и не толкуется. Такое объяснение будет дано только в *opusc.* 16 (см. гл. 16).
- 422 Greg. Naz. *or.* 30.12.
- 423 *opusc.* 7: PG 91, 81C–D.
- 424 Joann. Chrys. *contr. anomeos, homilia* 7: PG 48, 765.46–766.20, пер. с существенными изменениями по: *Иоанн Златоуст*, Т. I, Кн. 1, с. 376, цитируется у прп. Максима в *opusc.* 24: PG 91, 268B–C и *opusc.* 15: PG 91, 164C–D.
- 425 Вероятно, именно временное лишение плоти Христовой Божественного действия в понимании прп. Максимом Златоуста обусловило в Гефсимании испытанное Христом «сжатие» перед лицом смерти и уклонение от нее.
- 426 Или: «вооружить».
- 427 *opusc.* 7: PG 91, 84B–C.
- 428 Ср. Greg. Naz., *orat.* 30. 5.22: τυλοῖ τὸ ἡμέτερον.
- 429 Янковяк справедливо считает это сочинение ключевым (*Jankowiak*

ПРИМЕЧАНИЯ

2013)), но не уделяет должного внимания тому, что прп. Максим постепенно подходил к выраженному в нем учению в предшествовавших сочинениях полемики с монофелитами.

430 То есть укоризненные страсти.

431 Greg. Naz. *or.* 30. 5.7. Это место из свт. Григория, как и следующее за ним (Greg. Naz. *or.* 30. 5.16–27), послужило источником разработки понятия относительного усвоения. В виду важности этих мест приведем их русский перевод: «Как за меня назван „клятвой“ (Гал. 3, 13) Разрешающий мою клятву; и „грехом“ (2 Кор. 5, 21) — Тот, „Который берет на Себя грех мира“ (Ин. 1, 29); и Адам из ветхого делается новым; так и мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своей непокорностью. Поэтому до тех пор, пока я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, до тех пор и Христос, единственно по мне, называется непокорным» (пер. Григорий Богослов 1994, Т. 1, с. 431). И далее: «Такое же, кажется мне, значение имеют слова: *Боже, Боже Мой, внемли Мне, для чего Ты оставил Меня* (Пс. 21, 1)? Ибо не Сам он оставлен или Отцом, или собственным Божеством... но (как говорил уже я) в лице Своем изображает нас (ἐν ἑαυτῷ δέ, ὅτερ εἶλον, τυλοῖ τὸ ἡμέτερον). Мы были прежде оставлены и презренны, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно этому усваивает (οἰκεῖοῦμενος) Он Себе и наше неразумие, и нашу греховность, как видно из продолжения псалма, потому что двадцать первый псалом явно относится ко Христу» (Greg. Naz. *or.* 30. 5.20–27, пер. по: Григорий Богослов 1994, Т. 1, с. 431).

432 В оригинале одно слово: λάθη.

433 *opusc.* 20: PG 91, 237A–B.

434 *opusc.* 4: PG 91, 60B.

435 Свт. Евлогий Александрийский († ок. 608 г.), развивая известную мысль свт. Григория Богослова, изложил учение о том, что некоторые слова Христа и о Христе в Новом Завете следует понимать истинно и в собственном смысле, а некоторые другие относительно (τὰ μὲν ἀληθῶς καὶ κυρίως...τὰ δὲ κατὰ ἀναφοράν) (Phot. *biblioth.* 230.268a.12). При этом к словам, которые нужно понимать относительно, следует причислять те, в которых выражается наша непокорность и неведение (τὸ ἀνυλότακτον ἡμῶν καὶ τὴν ἄγνοϊαν), каковы Христос произносит «в качестве Главы тела [человечества]», то есть от нашего лица, «по несказанному человеколюбию усваивая (οἰκεῖοῦμενον) наше в качестве Своего» (Ibid, 230.268a. 18–22). «Человеколюбие» свт. Евлогия в контексте учения об усвоении аналогично «состраданию» прп. Максима.

- 436 О том, что слова Гефсиманской молитвы являются примером сострадательного усвоения, прп. Максим говорит напрямую чуть ниже, толкуя слова папы Гонория в *opusc.* 20: PG 91, 240C–D.
- 437 Это неукоризненные страсти — чувство голода, жажды, болезнь, смертность и т. д. Об источниках понятия неукоризненных страстей см. прим. 377 в переводе *Opusc.*
- 438 Это укоризненные страсти — противление Богу и всякого рода греховные страсти.
- 439 *opusc.* 20: PG 91, 237B. Конец этого отрывка почти дословно передает слова свт. Григория Богослова (Gr. Naz., *or.* 30.6: PG 36, 109C), которые прп. Максим толковал в *amb.* 4.
- 440 *opusc.* 20: PG 91, 236B.
- 441 Излагаемое ниже понимание сострадательного усвоения сформировалось в обсуждении этой темы с А. М. Шуфриным, оно отличается от изложенного в написанной с ним же статье «Дело Максима» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 51–52), его пришлось во многом переосмыслить.
- 442 *opusc.* 20: PG 91, 237B.
- 443 По мысли А. М. Шуфрина, высказанной в переписке с нами, из утверждаемого прп. Максимом в *opusc.* 20 понимания первой части Гефсиманского моления как выражения непокорности следует (безотносительно того, сознавал ли это следствие сам прп. Максим) невозможность понимания слов Христа «Отче Мой, если возможно» ни как выражения допущения человеком, подобным нам, которого Иисус «изображает» (тулої), не-всемогущества Бога, ни как выражения незнания человеком, подобным нам, которого Иисус «изображает», Божией воли, то есть речь именно о противлении Божией воле человека, подобного нам, сострадательно «изображаемого» Христом.
- 444 На уровне энергий, как мы заметили, разбирая использование прп. Максимом цитаты из Златоуста, это «изображение» Христом нашей непокорности сопровождалось домостроительным лишением, а затем покрытием плоти Христа Божественной энергией. При этом, надо признать, прп. Максим эксплицитно не связывает одно с другим какой-либо причинноследственной связью.
- 445 «Ведь то утверждение, будто Он явил Себя имеющим две воли только во время спасительного страдания, когда Он в действительности запечатлел в Себе присущее нам и, как человек, уклонялся от смерти, — это, как мне представляется, [пустое] заявление, никак не обоснованное» (*opusc.* 16: PG 91, 196C).
- 446 *opusc.* 16: PG 91, 196D–197A.

ПРИМЕЧАНИЯ

447 *opus.* 7: PG 91, 84B–C.

448 Как отмечено в примечаниях к *Диспуту с Пирром* (Максим Исповедник 2004, с. 249–250, прим. 38), в разработке понятия сущностного усвоения прп. Максим развивает некоторые идеи свт. Кирилла Александрийского, хотя, надо подчеркнуть, сама пара: сущностное усвоение / относительное усвоение — у прп. Максима появляется, видимо, впервые, да и то, как мы видели, далеко не сразу.

449 Некоторые аспекты своего учения, относящиеся к философским вопросам полемики с монофелитами, прп. Максим будет разрабатывать и позднее, о чем нам еще предстоит сказать. Здесь же следует упомянуть о тезисе Ричарда Прайса о месте прп. Максима. По его мнению, монофелиты не отрицали — поскольку это было в традиции — попущенного Божеством естественного стремления Христа по Его человечеству к еде, сну и т. д., как и вольного отвращения от смерти в Гефсимании. В редких случаях они могли даже называть это и волей, но чаще называли стремлением. Но при этом 1) они подчеркивали полный контроль Божества над ним и потому категорически возражали против учения о *двух* волях, а под одной имели в виду всецелую подчиненность человеческих стремлений Христа Божеству. Ничего отличного от традиционного православного учения в такой трактовке, по мнению Прайса, не было; 2) они говорили и об относительном усвоении укоризненных страстей (что тоже было в традиции). По мнению этого исследователя, о «ереси» монофелитства, если под таковой иметь в виду отклонение от православной традиции, говорить нельзя. При этом Прайс считает, что ни в православной традиции, ни у монофелитов, ни у диофелитов (кроме прп. Максима) не было разработано учения о разумной, не инстинктивной человеческой воле Христа. Именно это учение прп. Максим привнес в православную традицию, а после него оно закрепилось в ней не через отцов VI Вселенского собора (которые, как считает Прайс, не поняли и не исповедали его, но повторяли старую традицию, лишь используя при этом понятие «воли» и говоря о *двух* волях), а через прп. Иоанна Дамаскина, воспринявшего учение прп. Максима (Price 2010, p. 231–232). Мы не можем вдаваться в анализ этой точки зрения применительно к истории христианского богословия (вскоре в Оксфордском руководстве по прп. Максиму появится ответ П. Аллен на эту реконструкцию Прайса), но отметим следующее. Говоря о том, что прп. Максим сумел при анализе Гефсиманского моления подчеркнуть роль разумной человеческой воли в при-

нятии Креста, что до него с такою ясностью никто не делал (строго говоря, все же у него были предшественники и на Востоке, и на Западе, скажем, свт. Григорий Нисский (см. прим. 66), свт. Кирилл Александрийский (*thesaur.* PG 75, 397A–B) и св. папа Лев Великий (см. прим. 275)), Прайс не совсем ясно выразил учение прп. Максима о том, что эта воля единенная и обоженная и что она никогда не вступала в противоречие с Божией и не могла в него вступить, так что принятие Креста не является у него результатом решения автономного человеческого разума (Прайс, который ссылается в этой статье на Летеля, а не на Дусе или Ларше, говорит, что по прп. Максиму «в Гефсимании человеческая воля вольно и по собственному импульсу приняла [крестные] страдания» (*Ibid.*, р. 231)), но это было обусловлено принадлежностью его обоженной человеческой природы ипостаси Логоса. Это видно, например, из следующего отрывка: «слова „не как Я хочу“ — совершенно устраняя противоборство, знаменует сращение человеческой воли Спасителя с Его Божественной и Отеческой волей, ибо Слово всецело во всей природе осуществилось (οὐσιώσθη) и [Своим] осуществлением (οὐσιωθέντος) всю ее обожило» (*opusc.* 6: PG 91, 68C). Так что учение прп. Максима подчеркивает, что человеческая воля Христа всегда подчинялась Божией, была напечатлена и движима ею (в этом пункте отличие учения прп. Максима от версии «монофелитства» Прайса не столь велико), что и вправду не отменяло для прп. Максима того, что она была самовластной и разумной, а не только «жизненно важной», имеющей стремление к поддержанию жизни, проявление чего по ветхому тропосу иногда и на строго определенные промежутки времени попускалось Богом. В любом случае, в отличие от монофелитов (и, возможно, некоторых диофелитов), у прп. Максима действительно «жизненно важные» стремления контролировались не непосредственно Божеством, а посредством обоженного (и напечатлеваемого Божественной волей) человеческого разума. Что касается учения об относительном усвоении, то прп. Максим, как мы видели, от него не отказался, но углубил и развил, сочетав с учением об усвоении сущностном. В переписке с нами Прайс согласился с высказанным выше замечанием об ошибочности трактовки Летеля и сказал, что ссылка на него в его статье 2010 г., которая была для него лишь подступом к данной теме, не означает, что он и сейчас согласен по данному вопросу с Летелем, а не с Дусе. Он поделился с нами следующей своей работой по данной теме — отрывком из предисловия к *Деяниям Латеранского собора 649 г.* (*Acts of the Lateran*

ПРИМЕЧАНИЯ

Synod of 649), которые должны быть изданы в этом году в Liverpool University Press (см. *Price 2013*), где учение о всецелой обоженности человеческой воли во Христе подчеркивается наряду с ее самовластием в духе понимания этого вопроса у прп. Иоанна Дамаскина (*Expositio fidei* 62 (III. 18), 71-2, in *Schriften*, ed. B. Kotter, III, 160). При этом от главного своего утверждения — о близости учения прп. Максима к учению наиболее «продвинутых» из монофелитов (таких, например, как патр. Павел Константинопольский) Прайс не отказывается. На особенностях учения патр. Павла, как и на толковании его Прайсом, мы остановимся ниже в гл. 18 (см. прим. 547).

450 *disp. Pyrr.*: PG 91, 304B.

451 Эта перемена происходит не позднее 643 г. На нее указывает письмо прп. Максима экзарху Африки Петру Сиятельному (*opusc.* 12), попросившему совета аввы Максима, как ему обращаться с посланным в Африку экспатриархом Пирром, который по-прежнему пользовался большим уважением церковных властей Константинополя (настолько, что новый патриарх Павел и его епископы именовали его «святейшим»). В ответ на вопрос экзарха, который был не только военным администратором, но и своего рода блюстителем религиозного благочестия во вверенной ему области (о Петре см. в предисловии Ларше в: *Максим Исповедник 2007b*, с. 59), прп. Максим весьма жестко писал, что Пирр — еретик, недавно анафематствованный в Риме, и поэтому именовать его «святейшим» или «преподобным» нельзя. Богословская позиция Пирра и Сергия, таким образом, прямо названа здесь прп. Максимом еретической. С этого времени прп. Максим ведет полемику с *Экфесисом*, прямо обличая и этот документ.

452 *opusc.* 20: PG 91, 229B–233B.

453 *Ibid*, 232D.

454 Здесь мы будем следовать представлению большинства исследователей, что *Диспут* отражает позицию прп. Максима в 645 г., когда проходил диспут с Пирром, однако в главе, посвященной тексту *Диспута* и истории диспута с Пирром, мы уточним ряд моментов. Как будет видно, выводы, которые можно сделать, если считать, что текст *Диспута* отражает позицию прп. Максима в 645 г., заметно отличаются от тех, которые можно сделать, если вслед за Жаком Норе (*Noret 1999*) считать, что *Диспут* написан позднее (после 656 г.), тем более если он записан не самим прп. Максимом. Элементы ужесточения позиции прп. Максима и некоторого смещения им акцентов в полемике можно заметить и в других сочи-

нениях 644–646 гг., так что с рядом уточнений и оговорок гипотезу о происшедших в этой области сдвигах можно принять. По ходу нашего анализа *Богословско-полемических сочинений*, особенно в главе 18, мы будем ее неоднократно уточнять.

- 455 Прп. Максим принимал выражение свт. Кирилла «одна соприродная энергия» и отождествлял «Богомужеское действие» Ареопажита с «тропосом» (или образом) соединения (*amb.* 5 [к Фоме]: PG 91, 1056D [= 217–223, Janssens]), а «одну энергию» — с образом икономии (*opusc.* 7: PG 91, 88B, 108B) или «логосом единения» (*opusc.* 8: PG 91, 108C; *opusc.* 20: PG 91, 232B–C) (последнее выражение гораздо сильнее, чем «тропос единения»).
- 456 *disp. Pyrr.*: PG 91, 340D–341A.
- 457 Ibid, 341B–D.
- 458 В этом году епископ Кипра Сергей в письме папе Феодору, которого называет «вселенским патриархом» (ACO 2.1.60.31), от имени «священного синода» Кипрской Церкви (1.62.34–35; непонятно, идет ли речь об имевшем место соборе или о наличном составе епископов) заявил, что «анафематствует письменно и устно» (1.62.15–16) тех, кто выдвигает догматы, «отрицающие исповедание папы Льва и святых отцов» (1.62.11), и призывает принять против них всяческие меры (1.62.24–25). Напомним, что прп. Максим был связан с Церковью Кипра через пресвитера Марина. Ван Дитен считает, что, возможно, именно прп. Максим со Стефаном Дорским подвигли Сергея Кипрского написать папе Феодору (*Dieten* 1972, S. 82). В любом случае мы должны констатировать, что если предшественник Сергея Аркадий Кипрский не разрывал отношений с Константинополем, а лишь перешел от поддержки политики Ираклия-Сергия в период *Псифоса* к увещеванию отказаться от *Экфесиса* (пытаясь посредничать между диофелитами и монофелитами), то Сергей Кипрский занял более жесткую позицию, отрывто объявив монофелитов еретиками.
- 459 На этот период приходится серия безрезультатных попыток избранного в ноябре 642 г. папы Феодора убедить Константинопольского патриарха Павла отказаться от исповедания Сергея и Пирра. Послания папы Феодора церковным и гражданским властям в Константинополе писались зимой-весной 643 г., но не дали результата (*Hovorun* 2008, p. 81; *Jankowiak* 2009, p. 206–214). В частности, письмо к юному императору содержало требование либо перестать почитать Пирра, отказавшись и от его учения, либо признать, что его смещение было незаконным (естественно, папа Феодор ожидал первого решения). Второе письмо, направленное

ПРИМЕЧАНИЯ

патр. Павлу, развивало эту же тему — требование осуждения Пирра и монофелитского учения, при этом предлагалось либо осудить Пирра заочно в Константинополе при участии апокрисиариев папы, либо прислать Пирра в Рим, где его дело разбиралось бы самим Римским папой. В этом письме папа излагал и свое исповедание веры (поскольку он недавно был интронизован), содержащее несколько пунктов, которые потом (ок. 645 г.) пришлось разъяснять прп. Максиму в *opusc.* 10 (один из них содержал первое у римских пап исповедание об исхождении Св. Духа и от Сына, ставшее впоследствии пререкаемым вопросом о *Filioque*).

- 460 *Bathrellos 2004*. Работа Батреллоса, как отметил в рецензии на нее Ж.-К. Ларше (*Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Vol. 101, 2006, p. 202–205), далеко не безупречна. Тем не менее некоторые наблюдения и выводы Батреллоса точны и уже не позволяют так легко отмахнуться от вопроса об определенных этапах становления богословия прп. Максима, как хотелось бы, например, тому же Ларше (который, к сожалению, не отметил эти позитивные моменты).
- 461 Мы используем некоторые его наблюдения (*Bathrellos 2004*, p. 198–199).
- 462 *Лурье 2006*, с. 396–398. Лурье, к сожалению, не обратил внимания на гипотезу Батреллоса, просто повторив негативную оценку его сочинения Ларше (Там же, с. 525).
- 463 Канон 13 Латеранского собора. См.: *АСО* 1.376.1–10.
- 464 *Bathrellos 2004*, p. 201.
- 465 Следует иметь в виду, что отрицательный ответ на требование отказать от *Экфесуса* патр. Павел дал только весной 645 г. в послании к папе Феодору (*Jankowiak 2009*, p. 215). Верно, впрочем, и то, что и император не предпринял никаких действий по отмене *Экфесуса*, который по-прежнему был вывешен в притворе Св. Софии, а посольство папы Феодора, в которое входил будущий папа Мартин I, было прекрасно осведомлено о взятом в Константинополе курсе.
- 466 Неясно, принадлежит ли название этого сочинения самому прп. Максиму или оно усвоено ему позднее.
- 467 *Лурье 2006*, с. 323–328.
- 468 *Larchet 1998*, p. 58; *Sherwood 1952*, p. 51.
- 469 *Sherwood 1952*, p. 51.
- 470 Лурье считает, что прп. Максим в этом отношении следовал традиции богословов-халкидонитов VI в. и вслед за ними исповедовал у Христа одну «гноми», причем божественную (*Лурье 2006*, с. 325). В этом случае получается, что его ранняя христология бы-

ла монофелитской. Но это не подтверждается, как нам кажется, ни текстами прп. Максима, ни тем, что он выступил против монофелитства (ср. критику Дусе мнения Летеля о «монофелитстве» ранних сочинений прп. Максима в: *Doucet 1983*). Лурье упустил тот момент, что, говоря о произволении или «гноми» у Христа в *Thal.* 42 и в *or. dom.* 135–138, прп. Максим имеет в виду произволение и «гноми» Христа по Его человечеству. В этом отношении, нам кажется, прп. Максим следует не традиции богословов VI в., которых имеет в виду Лурье, а свт. Григорию Нисскому (см. Gr. Nyssen. *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.1. (Leiden 1958) 198.14–16). Впрочем, здесь можно отметить, что и к Божественному Логосу непреложно благая проαίρεσις неоднократно прилагается свт. Григорием Нисским в *Большом огласительном слове*, например, в таком контексте: «Посему если Слово живет, будучи самой жизнью, то, конечно, имеет силу произволения (προαίρετικὴν), потому что ничто не имеющее произволения (ἀπροαίρετον) не принадлежит к числу живых... Необходимо также признавать, что произволение Слова, на все имея силу, не имеет наклонности ни к чему худому (πρὸς οὐδὲν τῶν κακῶν τὴν ῥολὴν ἔχειν), потому что всякое стремление (ὁρμή) ко злу чуждо естеству Божию. Напротив того, что есть доброго, всего того хочет (βοῦλεσθαι), а чего хочет, то, без сомнения, для Него возможно; возможного же не оставляет Оно неисполнимым, но всякое произволение сделать доброе приводит в действительность... Итак, все есть дело Слова живого и существующего (ὕφεστώτος), потому что Оно Слово Божие, — Слова, свободно избирающего (προαίρουμένου), потому что живет, Слова, могущего все, что ни избирает (ἐληται), Слова, избирающего (αἰρουμένου), без сомнения, доброе, премудрое и что только лучшее по значению» (Gr. Nyss. *or. cat. magn.* 1.45-74 (ed. J. Srawley), пер. с изменениями по: *Григорий Нисский 2006*, Т. 1, с. 11). В трактате против Аполлинария наличие у Христа произволения служит для свт. Григория аргументом в пользу наличия у Него человеческого ума (οὐδὲ μὴ ὄντος οὐδ' ἂν ἡ προαίρεσις εἴη — если нет ума, не может быть и произволения (Greg. Nyss. *contr. Apoll.* 3.1.213.1)). Здесь же следует вспомнить, что в *opusc.* 1: PG 91, 29D прп. Максим переинтерпретировал проαίρεσις в приложении ко Христу у святых отцов в смысле либо природной воли, либо относительного усвоения нашего произволения (в данном случае мы делаем акцент на первом толковании). Параллельно с этим мы встречаем в антимонафелитском флорилегии, составленном прп. Максимом или его уче-

ПРИМЕЧАНИЯ

никами, определение *природной воли*, якобы взятое у свт. Григория Нисского, которое на самом деле у последнего является определением *προαίρεσις* (*opusc.* 26: PG 91, 277B; ср. Greg. Nyss. *contr. Apoll.*: PG 45, 1217C = 3.1.198.5). Таким образом, прп. Максим или его ученики задним числом проинтерпретировали определение *προαίρεσις*, данное в христологическом контексте у свт. Григория Нисского, в смысле природной воли. В этом же смысле, вероятно, прп. Максим истолковал в *opusc.* 1: PG 91, 29D и свое использование этого понятия в *Thal.* 42.18–34. Насколько такое толкование оправдано, а насколько является данью полемике и обусловлено ею — вопрос, требующий особого рассмотрения (в главе 17 мы касаемся этой темы). В любом случае поздняя интерпретация *προαίρεσις* в смысле природной воли в *opusc.* 26 говорит о том, что в кругу прп. Максима соответствующий пассаж свт. Григория из трактата против Аполлинария прекрасно знали. Нет сомнений, что знал его и прп. Максим, который, вероятно, следовал свт. Григорию в *Thal.* 42, когда говорил о *προαίρεσις* у Христа (подробнее о концепции свободы у свт. Григория Нисского, где разбирается и использование им *προαίρεσις*, см. в: *Harrison 1992*).

471 *Лурье 2006*, с. 396.

472 См. *Лурье 2006*, с. 323–328.

473 См. прим. 693 к переводу *Opusc.* в настоящем издании. Наше собственное понимание основной проблематики, связанной с первой апорией диакона Феодора, мы изложили в главе 14, посвященной Гефсиманскому молению, и в примечаниях к переводу этого сочинения.

474 *opusc.* 7: PG 91, 81C–D.

475 Лурье, очевидно, некритически последовал мнению Шервуда, который написал, что понятие *ὑπόμνη* прилагается прп. Максимом ко Христу еще в «*or. dom.*: PG 90, 877D = *or. dom.* 135–138 (ed. P. van Deun) (что справедливо — Г. Б.) и *opusc.* 7: PG 91, 80A (что неверно — Г. Б.), написанных (соответственно — Г. Б.) где-то в 628–630 и в 642 гг. Но уже в *opusc.* 16 (643 г. или немного позднее) позиция Максима меняется (*opusc.* 16, 192A, 193A), а результирующая позиция видна из *Диспута с Пирром* (*opusc.* 28: PG 91, 308C) (645 г.) или из *opusc.* 1 (645–646) (*opusc.* 1: PG 91, 17C)» (пер. по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 471). Шервуд, правильно указавший на факт смены отношения прп. Максима к приложению *ὑπόμνη* ко Христу (добавим, что в *Thal.* 42.18–34 прилагается ко Христу и *προαίρεσις*), ошибся, однако, относительно *opusc.* 7, т. к. в этом сочинении (если мы не имеем дело с более поздней вставкой, но Шервуд такой

возможности не оговаривает) прп. Максим утверждает, что человеческое воление во Христе было не гномическим (допускающим противление), а природным. К сожалению, в «Деле Максима» мы с А. М. Шуфриным, следуя за Шервудом, допустили ту же ошибку, что и Лурье (*Максим Исповедник 2007а*, с. 50, прим. 101), и теперь ее исправляем. Ту же ошибку вслед за Шервудом, прямо ссылаясь на него, сделал и Стинберг в своей небольшой, но весьма провокационной статье, в которой заявляет, что в конечном счете, сопоставляя ранние и поздние сочинения прп. Максима, можно говорить о наличии у Христа гномической воли, которая у Него просто не склонялась ко греху: *Steenberg 2006* (ссылку на Шервуда см. в: *Steenberg 2006*, р. 241, п. 15). При этом единственное «доказательство», которое приводит Стинберг — все то же место из *opusc. 7: PG 91, 80A*, на которое ссылается Шервуд (где говорится вовсе не то, что именно у Христа была гномическая воля, а то, что гномическая воля — речь о человеке вообще — может и не противоречить логосу природы), при этом он, как и Шервуд, игнорирует *opusc. 7: PG 91, 81C–D*, где сказано, что гномической воли у Христа не было, как и *opusc. 14: PG 91, 153A*, где прп. Максим, возможно, впервые дает определение гномической воле и отличает ее от природной. Ту же ошибку недавно повторил Пол Блоуверс, утверждая, что ὑνώμη прилагается прп. Максимом ко Христу вплоть до 642 г. (*Blowers 2012*, р. 47).

- 476 См. о последовательности написания *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима в главе 12 настоящей статьи.
- 477 *opusc. 14: PG 91, 153A*. К тому же в *opusc. 25*, которое Ларше вслед за Шервудом датирует началом полемики с монофелитами (ок. 640 г.) (*Larchet 1998*, р. 43), мы встречаем призыв к тому, чтобы отдать отчет в понятии гномической воли, намерения (ὑνώμη) и других смежных с ними: «Кроме того, [следует уяснить себе], что такое преднамеренный выбор (προαίρεσις) и что такое намерение (ὑνώμη), что такое гномическая воля, а что — избирающая» (*opusc. 25: 91, 273C–D*).
- 478 *disp. Pyrr.: PG 91, 312D*.
- 479 *opusc. 1: PG 91, 12B*.
- 480 *disp. Pyrr.: PG 91, 308B*.
- 481 *opusc. 16: PG 91, 185D–188A*.
- 482 Ср. аргумент, который встречается уже в послании патр. Сергия папе Гонорию, а потом повторяется в *Псифосе* и *Экфесисе*. Там сказано, что учить о двух энергиях во Христе — «значило бы принимать две противоположные одна другой воли (θελήματα), как

ПРИМЕЧАНИЯ

то [волю] Бога Слова, желавшего совершить спасительное страдание, и [волю] Его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух волящих (θέλοντας) противоположного друг другу, — что нечестиво» (Serg. *ep. ad Honor.* (ed. Allen), p. 190, пер. с небольшими изм. по: *Деяния 1996*, Т. IV. с. 175).

483 В *opusc.* 16 еще не воспроизводится эксплицитно точка зрения монофелитов по этому поводу, которая, однако, воспроизводится в *Диспуте с Пирром*, так что знал к тому времени прп. Максим терминологию монофелитов или нет, сказать точно нельзя.

484 В *opusc.* 20: PG 91, 232 прп. Максим уже проводил аналогичное рассуждение в толковании свт. Анастасия Антиохийского применительно к энергии: различия между природными энергиями (которых две) и единым делом, совершаемым Христом. При этом он категорически отвергает возможность приложения ко Христу единой энергии (в смысле энергии Его ипостаси) на основании одного дела, совершаемого Им (Ibid, 232D). Пол Блоуверс недавно отметил, что прп. Иоанн Дамаскин (что характерно, уже после отрицания прп. Максимом ὑνῶμη у Христа и в Боге в целом), с одной стороны, всецело разделяя и повторяя учение прп. Максима, вместе с тем допускает в определенном смысле приложение ὑνῶμη и к Троице, и ко Христу: «Только что отвергнув гномическую волю во Христе, он может сказать и то, что в Троице, тем не менее, одна ὑνῶμη, укорененная в каждой из трех божественных ипостасей, но без различения [у Лиц — Г. Б.] в направленности к объекту их воления. И далее Иоанн прилагает этот принцип к христологии. Если ὑνῶμη может быть понята в узком смысле расположенности к общей цели или объекту воления (τὸ θελητόν), то можно реабилитировать присутствие гномической воли, разделяемой двумя природными волями, Божественной и человеческой, в сложной ипостаси Христа (Joann. Dam. *exp. fid.* 2.22 = PG 94, 948B–C)» (Blowers 2012, p. 48). Блоуверс имеет в виду следующие слова Дамаскина о Троице: «ведь намерение разделяется вместе с ипостасями, кроме святого и простого, и несложного нераздельного Божества» и о Христе: «А так как одна ипостась и один Хотящий, то один также и предмет хотения или выражаемая намерением воля, так как человеческое Его хотение, разумеется, следует божественному» (пер. по: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 221).

485 *opusc.* 16: PG 91, 189A.

486 Полемика с этим аргументом монофелитов, как и с самим приложением ко Христу «гномической воли», займет большую часть

- более позднего *opusc.* 1, о чем нам еще предстоит неоднократно говорить.
- 487 *opusc.* 7: PG 91, 81C–D.
- 488 *Ekth.* (ed. Allen), p. 214= *Mansi* X, 991. Сам Несторий, как известно, энергично отрицал, что исповедует учение о «двух сынах» (см. *Селезнев 2005*, с. 77), однако ответ на вопрос о характере взаимодействия во Христе воли Божества и воли человечества (а Несторий признавал и ту, и другую) оставался в его христологии, как минимум, двусмысленным (см. подробнее в нашей статье о Нестории в *Антология 2009*. Т. 1). Характерным для его учения было то, что современный исследователь, при этом весьма позитивно настроенный в отношении учения Нестория, назвал «возрастанием послушания человечества Христа» в ходе Его жизни (*Daly 1983*, p. 147–152) — вещь совершенно невозможная для прп. Максима.
- 489 *opusc.* 14: PG 91, 152C. Ср. «Единство по отношению (κατὰ σχέσιν) — у намерений (γνώμῳν), [сводящее их] в одну волю» (*opusc.* 18: PG 91, 213B). Ларше датирует это сочинение, в котором встречается это определение, 626–633 гг., т. е. до начала полемики с моноэнергистами (*Larchet 1998*, p. 20), однако это представляется не столь очевидным. Подробнее наши соображения о датировке *opusc.* 18 см. в прим. 684 к переводу *Opusc.*
- 490 Вспомним, что свт. Софроний писал в *Соборном послании*: «Мы... не говорим, как пустоголовый Несторий, что соединение [Божества и человечества во Христе] относительное (σχετικὴν) или по равной чести или тождеству воли (ταὐτοβουλίαν), неся чепуху о схождении (или: согласии — σύμβασιν) в порыве (ρόλῃ) и тождественности (ταὐτότητι) воли (θελήμάτων)» (*Sophr. ep. syn.* 2.3.5 (ed. Allen), p. 94). Обратим внимание, что здесь для описания способа «схождения воли» по Несторию еще не используется понятие гномической воли, которое мы встречаем у прп. Максима, хотя в целом описание им учения Нестория в *opusc.* 16 весьма близко к этому описанию свт. Софрония (см. далее). Важно, что свт. Софроний использует понятие «схождение», которое прп. Максим использует для относительного единения, отличая его от «единения» и «всецелого схождения» (см. *opusc.* 20: PG 91, 236C и следующее примечание). В более позднем *opusc.* 15 прп. Максим характеризует позицию Нестория так: «порочный Несторий... в [трактате], названном им „Ясное посвящение“, во Втором слове этого трактата, коварно пишет: „Мы сохраняем природы без слияния, ибо они соединены не по сущности, а по намерению (γνώμη); по-

ПРИМЕЧАНИЯ

тому мы и видим, что у этих [природ] одна воля, одна энергия и одно могущество (δεσποτεία)“» (*opusc.* 15.: PG 91, 176A). Подлинность этого отрывка из Нестория, приводимого, кажется, только прп. Максимом, вызывает сомнения, но он вполне характеризует то, как прп. Максим понимает и толкует Нестория.

491 За то, что данное место не является более поздней вставкой, косвенно говорит и другое место того же сочинения прп. Максима: «[Спаситель] — ни просто Бог, ни просто человек, ни отдельно Бог, действующий бестелесно, ни отдельно человек, поступающий согласно [своему] намерению, а Бог воплотившийся и ради нас совершенно вочеловечившийся, действующий одновременно и по-Божии, и по-человечески» (*opusc.* 7: PG 91, 85C).

492 А не в единстве обоживаемого с обоживающим. В более поздних, чем *opusc.* 7, сочинениях прп. Максим проводит четкое различие между «схождением» или «согласием» воли, которое исповедовал Несторий, и совершенным единением человеческой воли с Божественной во Христе, настаивая на том, что в Нем такое единение в обожении (без упразднения человеческой воли) имело место не в силу морального единства Иисуса-человека с Логосом (как у Нестория), а в силу ипостасного единения человеческой природы с Божественной в ипостаси Логоса воплощенного. Но уже и в *opusc.* 20 он, как мы отмечали выше, различает природную волю, которая движется естественно, то есть в соответствии с логосом природы, и пребывает еще не в единении, но в согласии (или: «схождении» — συμβαῖνον), а не в разладе с Богом (*opusc.* 20: PG 91, 236C), от воли совершенно единенной и обоженной (ср. *Ibid.* 244A). Очевидно, несторианская модель, как ее понимает прп. Максим, и предусматривает такое «схождение», о котором он уже в *opusc.* 7 написал, что оно не противоречит Божией воле, если «гноми» соответствует логосу природы: «не противоречит ему и намерение (ὑπόμνη), и все, что относится к намерению — только когда оно сходится с логосом природы» (*opusc.* 7: PG 91, 80A). Но такое «схождение» прп. Максим совершенно эксплицитно отличает от всецелого схождения и единения человеческой воли с Божией во Христе, чего не учел Стинберг, ссылаясь на это место в своем «доказательстве» наличия у Христа гномической воли, якобы признаваемого прп. Максимом даже в сороковые годы VII в. (*Steenberg 2006*, p. 241, п. 15).

493 *opusc.* 1: PG 91, 24C.

494 Потом он будет повторять эти аргументы неоднократно (см. развернутую полемику с Несторием, конечно, не столько метящую

- в него, сколько являющуюся доводом против монофелитов, в
opusc. 2: PG 91, 41A–45B).
- 495 *opusc.* 16: PG 91, 192B.
- 496 *opusc.* 16: PG 91, 192B–C.
- 497 *opusc.* 16: PG 91, 192C–D.
- 498 Об этом говорит, в частности, то, что утверждение об отсутствии
 гномической воли у Христа было им сделано в *opusc.* 7, а само раз-
 личие природной и гномической воли (определенных сходно,
 но не тождественно, с определениями в *opusc.* 16) было проведено
 уже в *opusc.* 14 (напомним, что даже с точки зрения Шервуда и Ан-
 гелиса *opusc.* 14 и 7 были написаны прежде *opusc.* 19).
- 499 *opusc.* 16: PG 91, 192D–193A.
- 500 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308D.
- 501 *Bathrellos* 2004, p. 154.
- 502 См. *disp. Pyrr.*: PG 91, 308B (об именовании воли гномической) и
ibid, 308–313A, где отвергается возможность приложения «гноми-
 ческой воли» ко Христу.
- 503 Нужно отметить, что в последнее время среди исследователей
 прп. Максима появилась устойчивая тенденция к тому, чтобы счи-
 тать его отказ от гномической воли во Христе обусловленным ис-
 ключительно мотивами полемики. При этом высказывается мнe-
 ние, что учение прп. Максима полнее и точнее отражено в его бо-
 лее ранних произведениях, где он использует в приложении ко
 Христу понятие о непреложном произволении или «гноми», что
 является в этих произведениях важным элементом его сотерио-
 логии. Такие мнения выражают в частности Батреллос (*Bathrellos*
 2004, p. 151–152) и Стинберг (*Steenberg* 2006). А Дэвид Брэдшоу в
 своем докладе на международной конференции, посвященной бо-
 гословию прп. Максима, в Белграде (18–21 окт. 2012 г.) повторил
 это мнение, сославшись, в частности, на Батреллоса и на то, что
 у таких святых отцов, как свв. Афанасий Александрийский, Ва-
 силий Великий и Григорий Нисский, можно найти представле-
 ние о «выборе» у Бога и приложение к Нему понятия *προαίρεσις*
 (он ссылается на: Athan., *contr. arian.*: PG 26, 453C; Basil., *Hexa-*
em. I.7: PG 29, 17C; Greg. Nyss. *de an. et. res.*: PG 46, 124B; Idem, *cat.*
magn. 1: PG 45, 13D) (*Bradshaw* 2013, p. 156), так что отказ прп. Мак-
 сима от этого понятия в его христологической полемике отклоня-
 ется от этой традиции и является данью самой полемике (по мнe-
 нию Брэдшоу, столкнувшись с использованием гномической или
 произвольной воли у монофелитов, прп. Максим в пику им
 стал говорить, что у Христа такой воли нет). Принимать всерьез,

согласно этим авторам, этот отказ прп. Максима нельзя, а следует, как предлагает Стинберг, считать аутентичным учением прп. Максима то, где он прилагал непреложное произволение (как в *Thal.* 42) или «гноми», как в *or. dom.* 135–150 ко Христу по Его человечеству, что, согласно Стинбергу, сразу поможет разрешить и вопрос о том, как может Христос спасти нас, если Он не воспринял гномической человеческой воли, ведь «что не воспринято, то и не уврачевано» (*Gr. Naz. ep.* 101). Если произволение у Христа по человечеству было, то сам этот вопрос снимается. Мы обращаемся к этой теме ниже, в главах 17 и 21, здесь же хотелось бы отметить, что прп. Максим отрицает какой бы то ни было «выбор» в Боге уже в *Thal.* 44, на что обращает внимание А. М. Шуфрин в схолии 12 к *amb.* 7 (*Максим Исповедник 2007а*, с. 309). В той же схолии Шуфрин отмечает, что об отсутствии «выбора» в Боге учил уже Плотин (*enp.* 6.8), так что в этом пункте прп. Максим оказывается в русле неоплатонической традиции. Впрочем, как мы увидим ниже, приложение προαίρεσις к Богу у некоторых отцов, например у свт. Григория Нисского, вовсе не обязательно подразумевает, что они учили, что к Богу приложимо «выбирание» (см. прим. 535). См. также нашу статью *Беневиг 2014*, где разбирается соответствующая проблематика применительно к *Thesaurus* св. Кирилла Александрийского.

- 504 Вот аргументация прп. Максима: «если преднамеренный выбор Христов соответствует природе, то мы не только признаем их [монофелитов]... дерзко и необдуманно делающими природу Христа иной — средней между Божеством и тварью, но и осмеем как безумно делающих Христа восприимчивым по природе к противоположностям соответственно преднамеренному выбору, словно простого человека, в согласии с Несторием. Если же выбор Его (согласно им) противен природе, обойду молчанием это богохульство, чтобы как-то нечаянно не осквернить язык опровержениями против них. Ведь утверждая, что у Христа есть выбирающая воля, они определенно намекнули на то, что ипостась Христа способна в соответствии с природой двигаться и против природы. Таков ведь, как я уже сказал, преднамеренный выбор. А если выбор Христов характеризует Его ипостась, то они Его отделили — соответственно этой „Его воле“ — как разнящегося прикидкой и намерением от Отца и Духа. Ведь наблюдаемое в Сыне как особенность ипостаси никак не может быть общим по ипостаси Отцу и Духу» (*opusc.* 1: PG 91, 29B–C). При этом следует отметить, что учение об одной ипостасной воле у Христа прп. Максим оспаривает уже на

ранней стадии полемики с монофелитами (еще не называя ее гномической или произвольной — возможно, на этой стадии полемики он еще не знал во всей полноте употребляемой монофелитами терминологии, которая к тому же менялась). Наряду с отрицанием у Христа одной ипостасной энергии (см., напр., *opusc.* 7: PG 91, 85B; 88A; *opusc.* 8: PG 91, 108C–D; 109A; *opusc.* 20: 232D), он не менее определенно, аргументируя аналогичным образом, уже в *opusc.* 8, а может, и ранее (если *opusc.* 24 и 25 были написаны прежде *opusc.* 8), говорит о невозможности приложения ко Христу одной ипостасной воли, которая, если была бы к Нему приложена, отделила бы Его по воле от Отца и Св. Духа, что разделило бы Св. Троицу (*opusc.* 8: PG 91, 100B). Этот аргумент неоднократно встречается у прп. Максима и в других сочинениях (напр., *opusc.* 24: 269A; *opusc.* 25: PG 91, 272B). Так что уже применительно к этой проблематике прп. Максиму пришлось провести четкое различие между планами природным и ипостасным, подчеркивая, что Божественная природная воля во Христе была единой у Него с Отцом и Св. Духом, а ипостасная воля к Нему неприменима. Как видно из приведенного отрывка из *opusc.* 1: PG 91, 29B–C, прп. Максим использует тот же аргумент против учения об одной гномической воле, если понимать ее как ипостасную, что он приводил с самого начала полемики, еще не называя эту волю «гномической». В *opusc.* 1 он, очевидно, учел то, что монофелиты, например тот же Пирр (*disp. Pyrr.*: PG 91, 308D), называли свою «одну волю» гномической.

- 505 Помимо неоднократно упоминавшихся работ Батреллоса, Шленова, Говоруна и Лурье, укажем несколько статей последнего времени, посвященных этим темам: *Sorabji 2004* (Сорабжи, в отличие от большинства других авторов, отрицает оригинальный вклад прп. Максима с историю учения о воле); *Steenberg 2006*; *McFarland 2005*; *2007*. На недавно прошедшей в Белграде конференции по прп. Максиму Исповеднику этой теме или смежным с ней было посвящено несколько докладов. Среди наиболее важных докладов: *David Bradshaw*. St. Maximus the Confessor on the Will; *Demetrius Barthelelos*. Saint Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom (*Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013*, p. 143–157); *John Panteleimon Manoussakis*. The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will (*Ibid*, p. 159–180). Митр. Иоанн (Зизиулас) выступил на конференции с докладом, в котором попытался ответить на критику со стороны Ж.-К. Ларше относительно его понимания учения

ПРИМЕЧАНИЯ

прп. Максима об ипостаси, природе и природной и гномической воле: *Metropolitan John Zizioulas. Person and Nature in Saint Maximus' Ontology* (Ibid, p. 85–114). Наконец, в готовящемся в настоящее время к публикации Оксфордском руководстве по прп. Максиму есть несколько пока недоступных нам статей по интересующим нас темам. Это, помимо статьи *Ian A. McFarland. The Theology of the Will* (в которой этот автор, очевидно, суммирует свои предыдущие статьи по данной теме); статья *Raymond J. Laird: Gnomê in John Chrysostom*, в которой автор излагает свою диссертацию, посвященную учению о «гноми» у Златоуста, которого он считает предтечей прп. Максима в разработке данной тематики; *Philip Rousseau. Maximus, „Chalcedonianism“, and the Human Will.*

506 *Steenberg 2006*, p. 239.

507 Ibid, 237–239.

508 МакФарланд ссылается на подобную постановку вопроса у *Schwager 1986*, p. 157–158 (см. *McFarland 2007*, p. 8).

509 *McFarland 2007*.

510 Ей посвящено приложение к его выступлению: *Bradshaw 2013*, p. 154–157.

511 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308C, 329D, пер. Д. Е. Афиногенова.

512 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308D, пер. Д. Е. Афиногенова с изм.

513 *opusc.* 1: PG 91, 28D–32B, *opusc.* 3: PG 91, 53C, *opusc.* 7: PG 91, 81D. Брэдшоу обсуждает эти пассажи в: *Bradshaw 2013*, p. 155.

514 Не исключено, что последняя редакция *Диспута с Пирром* (хотя сам диспут проходил и раньше написания *opusc.* 1) была выпущена и после этого сочинения (см. *Noret 1999*). К тому же в существующих изданиях *Диспута* не учтен ряд рукописей.

515 *opusc.* 1: PG 91, 16D. «Прикидка» — перевод βουλή, используемый А. М. Шуфиным. Далее мы будем использовать именно его, хотя *deliberation* Брэдшоу необязательно совпадает с ним по смыслу.

516 См. *Bathrellos 2004*, p. 151–152; *Bradshaw 2013*, p. 155. Брэдшоу со ссылкой на Батреллос напоминает здесь, что в сочинениях до начала полемики с монофелитами прп. Максим свободно прилагал ко Христу ὁμολογία и προαίρεσις.

517 *Bradshaw 2013*, p. 155–156. В отличие от Стинберга, который ошибочно приписывал наличие гномической воли Христа у прп. Максима в *opusc.* 7, Брэдшоу подобной ошибки не делает, отмечая в примечаниях это сочинение, наряду с другими из полемики с монофелитами, где прп. Максим отрицает гномическую волю во Христе. К тому же Брэдшоу подробно анализирует содержание понятий, в которых прп. Максим осмысляет волевой акт человека.

- 518 *or. dom.* 135–142, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*,
кн. I. с. 187
- 519 Ср.: «Сам Бог, Который превыше природы, восприняв, имел и
ее [т. е. человеческой природы] природное самовластное воление
(αὐτεξούσιον θέλησιν)» (*opusc.* 15: PG 91, 157A). Кроме этого см. о
свободе Христа по человечеству: *McFarland 2007* и доклад Батрел-
лоса: *Barthrellos 2013*.
- 520 *opusc.* 6: PG 91, 80D и *opusc.* 16: PG 91, 197A.
- 521 Исходя из приводимого определения самовластия блаж. Диодо-
ха Фотикийского: «Самовластие есть воля (θέλησις) разумной ду-
ши», которое с некоторыми вариациями дважды встречается в со-
чинениях прп. Максима (PG 91, 277C и 301C).
- 522 Настоящим рассуждением я обязан А. М. Шуфрину, с которым
обсуждались поднятые в этой главе вопросы.
- 523 Как считает Дусе, на уровне рефлексивного, осознанного желания
человеческой воли Христос, согласно прп. Максиму, никогда и не
желал иного, чем исполнения воли Божией о Чаше (см. схему во-
левого акта в: *Doucet 1985*, р. 185). Однако, насколько правомерно
Дусе прилагает к своему анализу мысли прп. Максима томистские
концепции (см. его ссылки на Фому — *Summa theol.* III, qu. 18, а. 6
в: *Doucet 1985*, р. 137) — вопрос открытый.
- 524 Отсутствие этого различения в более ранних сочинениях могло
сказаться на используемых в них выражениях, которые при не-
правильной трактовке могут толковаться в смысле приписывания
Христу в Гефсимании нашего *выбирания*.
- 525 Как «воля» ὑπόμνη в более ранних сочинениях прп. Максима пе-
реводит и Егор Начинкин, отмечая в примечании: «Точный пере-
вод этого знаменитого термина, как мне кажется, — „сознатель-
ное устремление свободной воли“, причем все четыре слова поч-
ти одинаково важны» (*Максим Исповедник 2007b*, с. 93, прим. 11),
свой же перевод ὑπόμνη словом «воля» Начинкин объясняет сти-
листическими требованиями.
- 526 *ep.* 2: PG 91, 396C–D.
- 527 По замечанию А. М. Шуфрина, важно отметить отличие этой мо-
дели падения: воля приходит в разногласие с природой, — от дру-
гой, которую прп. Максим тоже использует: извращение тропо-
са существования самой природы. Первая модель грубее, так как
создает впечатление, что воля — нечто отдельное от природы,
а не энергетическое проявление (= способ существования) при-
роды.
- 528 *McFarland 2005*, р. 414.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 529 *or. dom.* 148–152, пер. А. И. Сидорова с измен. по: *Максим Исповедник 1993*, кн. I. с. 187.
- 530 Речь не о том, что все святые становятся совершенно одинаковыми и идут к Богу одним путем. Более тщательно прп. Максим будет разрабатывать эту тему в *opusc.* 1: PG 91, 24D–28A, где он отстаивает непреходящее различие между святыми в состоянии обожения и на пути к нему. Единым является то, что во всех них происходит единение человеческой воли с Божией, обожение, но происходит оно по-разному. По мысли А. М. Шуфрина, в *opusc.* 1 прп. Максим поясняет, что надо различать «волю» в смысле предмета желания (желаемого) и «волю» в смысле самого желания (как акта). В первом смысле воля у всех святых одна, а во втором — нет. А вот воля каждого из святых с волей Бога едина не только в первом смысле, но и во втором.
- В *ep.* 2 и вообще в более ранних сочинениях прп. Максим делает главный акцент на единстве, о различиях же говорит применительно к добродетелям, которым делаются причастны святые: «Бог по Своему человеколюбию принимает образ, соответствующий свойству добродетели каждого, и по ней же дозволяет именовать Себя» (*ep.* 2: PG 91, 401A–B, пер. Е. Начинкина по *Максим Исповедник 2007b*, с. 95).
- 531 *McFarland 2005*, p. 415.
- 532 *opusc.* 1: PG 91, 29D–32A.
- 533 Ср. Greg. Nyss. *contr. Apoll.* 3,1.213.1, где, хотя и косвенно (отталкиваясь от отрицания ума во Христе Аполлинарием), проαἰρεσις прилагается к человечеству Христа. Логика свт. Григория Нисского такова: если у Христа нет человеческого ума, то нет и произволения, а лишенное произволения не может сознательно стремиться к благу: «Итак, каким образом сочинитель приписывает неприужденность тому, что лишено произволения (τῷ ἀπροαίρετῳ), в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от произволения (προαίρεσεως), конечно, не заслуживает и похвалы» (пер. по: *Григорий Нисский 2006*, Т. 1, с. 228).
- 534 Так, у свт. Григория Нисского читаем: «душа же, пришедши в бытие таким способом, какой угоден был Сотворшему, по самой власти избирать (κατ' ἐξουσίαν αὐτὴν αἰρεῖσθαι), что ей нравится (τὸ κατὰ γνῶμην), делается тогда тем по силе произволения (ἐκ τῆς προαίρετικῆς δυνάμεως), чем быть пожелала (ἐθέλει)» (Gr. Nyss. *anim. res.* PG 46, 120.32–36, пер. по: *Григорий Нисский 2006*, Т. 1, с. 136). Сходное использование γνῶμη можно найти у свт. Кирил-

- ла Александрийского: «воля (γνώμη) каждого есть властительница избираемых для совершения действий и от нас самих зависит выбор (τὸ ἐλέσθαι) делать что угодно: доброе или злое» (PG 68, 456.53–55), а в недавно защищенной диссертации Рэймонда Лэирда, посвященной понятию γνώμη у Златоуста, и в опубликованной на ее основе монографии (Laird 2012) показано, сколь широко этот автор использует его, и высказывается предположение о возможном влиянии на прп. Максима (в чем у нас уверенности нет, поскольку, как мы видим, это понятие используется и у многих других отцов, для прп. Максима в ранний период более значимых).
- 535 Следует отметить, что произволение (προαίρεσις) у святых отцов необязательно связано с «выбором», тем более с нравственным, но всегда связано с самовластием. Так, свт. Григорий Нисский прилагает понятие произволения к Богу и понимает его как самовластное движение воли, направленное на осуществление желаемого: «устремление Божественного произволения (ὁρμὴ τῆς θείας προαίρεσέως), когда пожелает (ἐθέλει), бывает делом, и хотение (βούλευμα) осуществляется, немедленно обращаясь в естество по власти (ἐξουσία) Всемогущего, которая чего только премудро и художнически пожелает (ἐθέλη), не оставляет изволения (τὸ θέλημα) не приведенным в действие» (Greg. Nyss. *anim. res.*: PG 46, 124.17—21, пер. по: Григорий Нисский 2006, Т. 1, с. 137). К этому можно добавить, что у свт. Григория Нисского произволение (προαίρεσις) и самовластие неотделимы друг от друга: Ср. «по самодержавности и самовластия движение человеческого произволения (κατὰ τὸ αὐτοκράτεῖς τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαίρεσέως ἡ κίνησις)» (Greg. Nyss. *opif. hom.* 185.5).
- 536 Это сочинение направлено пресвитеру Марину на Кипр. Кипрская церковь в это время (645–646 гг.) в лице своего архиепископа Сергия выступала в союзе с Римом и занимала позиции твердого диофелитства.
- 537 См., напр., *opusc.* 26: PG 91, 276C–277A, в частности: «Воля есть природное самовластное движение самодержавного (αὐτοκράτορος) ума, или же ум, движимый к чему-либо самопроизвольно (αὐθαίρετως). Самовластие (αὐτεξουσιότης) есть ум, движимый по природе, или же умное самодержавное движение души» (Ibid, 277C).
- 538 См., напр., *opusc.* 15: PG 91, 157A.
- 539 Здесь уместно обратить внимание на одну апорию, связанную с самовластием человеческой души и соответственно — воли. Комментируя слова прп. Максима: «Ведь все пришедшее в бытие пре-

терпевает движение, так как не является самодвижением» (*amb.* 7: PG 91, 1073B), А. М. Шуфрин в схолии {39} к *amb.* 7 отмечает, что у прп. Максима есть и иная мысль о «самодвижности» человеческой души (см., напр., *cap. theol.* 1.11). Как согласовать эти два положения? И отвечает на эту апорию: «Противоречия с его утверждением, что никакая тварь не самодвижна в этом, как нам представляется, нет, поскольку речь идет не о том, что душа в собственном смысле движет себя сама, а о том, что ею движет только то, что она сама считает наилучшим. Так понимаемое самодвижение тождественно самовластию, присущему человеческой природе и вместе с ней воспринятому Словом (*disp. Pyrr.*: PG 91, 324D–325B)» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 322).

Здесь также уместно отметить, что уже в ранних *Вопросах и недоумениях* и чуть позднее в *Трудностях к Иоанну* прп. Максим упоминает о самовласти и самовластном волеии в весьма важных контекстах, говоря о его уступании святыми Богу как условию обожения. При этом он подчеркивает, что самовластие не уничтожается и в состоянии обожения. Так, в толковании на 1 Кор. 15, 26 — «Последний же враг истребится — смерть» — он пишет: «Это [произойдет] тогда, когда мы всецело уступим Богу (τῷ θεῷ παραχωρήσωμεν) самовластное воление (или: „свободную волю“ (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα)» (*qu. dub.* 22). Подробнее и в контексте Гефсиманского моления как примера (теперь мы можем сказать — относительного усвоения) такого уступания прп. Максим говорит о нем в *amb.* 7: «[если] самовластие (посредством которого, добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено (ἐκχωρηθέντος) Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] — подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо кроме того, чего хочет Бог» (PG 91, 1076A–B, пер. А. М. Шуфрина с изменением цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007а*, с. 251). Немного далее указанного места из *Трудностей к Иоанну* прп. Максим говорит о перихорисисе (проникновении), который со стороны Бога есть сообщение твари Божественного действия (энергии) в ответ на намеренное уступание (ἐκχώρησιν ὑψωμικήν) самовластия Богу со стороны твари (*amb.* 7: PG 91, 1076B–C).

540 *Thal.* 42.22–34, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*, Кн. II, с. 110.

541 Он, конечно, знал слова свт. Григория Богослова: «Его воление, как всецело обоженное, не противно (ὑπεναντίον) Богу» (*Greg. Naz. de filio.* 2. *or.* 30.12.6). В *opusc.* 1 прп. Максим скажет, что «че-

ловеческая часть Бога» «получила в присоединении к Богу-Слову бытие (и) обрела не знающее колебаний, а вернее — устойчивое движение соответственно своему природному стремлению (то есть, попросту, волению), или, сказать точнее, — неподвижное стояние (στάσις ἀκίνητον) в Самом Боге Слове, совершенно обожненное соответственно ни с чем не смешанному ее в Нем осуществлению» (*opusc.* 1: PG 91, 32A).

- 542 «Расположение» и «склонность» в данном контексте суть коррективы к слишком приблизительному, но устоявшемуся варианту перевода ὑπόμνη как «намерения».
- 543 *opusc.* 1: PG 91, 24B. О том, что ὑπόμνη не является способностью природы, см. *Watts 2009*, p. 481–482.
- 544 Прп. Максим в подобных фразах, мы полагаем, следует традиции, восходящей к Аристотелю и воспроизведенной Немесием, в которой преднамеренный выбор является неотъемлемым элементом волевого акта взрослого вменяемого человека (*Arist. EN. III, 4–5*).
- 545 См. обоснование этого тезиса в прим. 142 к *Opusc.* Мы еще обратимся к вопросу о том, почему прп. Максим стал в *opusc.* 1 говорить о воскресении, а не об обожении святых, как о состоянии, в котором нет преднамеренного выбора, ниже, анализируя это сочинение. Забегая вперед, можно сказать, что это связано с церковно-политическими причинами — необходимостью выступить единым фронтом с Римом, так что прп. Максиму пришлось «переинтерпретировать» свои ранние «моноэнергистские» высказывания. Что не воскресение, а обожение является состоянием, в котором нет преднамеренного выбора, видно из того, что прп. Максим говорит не просто о воскресении, а о воскресении святых.
- 546 *opusc.* 1: PG 91, 24C. Поскольку прп. Максим говорит, что «ныне» (в необоженном состоянии) действует закон природы, согласно которому мы совершаем преднамеренный выбор (в той мере, в какой мы разумные вменяемые существа), а в состоянии обожения = воскресения его нет, в рамках учения прп. Максима уже не может возникнуть вопрос (как это заметил в беседе с нами А. М. Шуфрин), было ли у людей состояние, когда преднамеренного выбора «еще» не было, скажем, у прародителей «до» грехопадения. В самом деле, поскольку прп. Максим связывает преднамеренный выбор с неведением, его отсутствие может быть обеспечено лишь совершенным ведением. Но если бы такое ведение у прародителей было, они были бы обожены и не могли бы пасть. Значит, совершенного ведения у них не было. Но тогда и никакого «пробытия» в Раю, как относительно устойчивого и сколько-либо дли-

ПРИМЕЧАНИЯ

тельного состояния, помыслить нельзя, поскольку пребывание в состоянии неведения влечет за собой наличие преднамеренного выбора, что характерно уже для состояния человека после грехопадения. Как учит прп. Максим (по крайней мере тогда, когда рассуждает как философ), Адам пал сразу (ἄμα) по своему созданию (см. соображения Шервуда: в *Максим Исповедник 2007а*, с. 520). Согласно прп. Максиму, он мог бы и не пасть (см. *amb.* 41), но лишь если бы совершилось его обожение (предполагающее уступание самовластия Богу), однако этого не произошло, а вместо этого человек впал в *выбирание*, что и отображает библейский нарратив о грехопадении.

547 *opusc.* 16: PG 91, 192В–С.

548 Здесь уместно было бы отметить, что различие между волей как природной способностью и тем, как мы ею пользуемся, встречается уже у Оригена, причем прп. Максим это место из трактата Оригена «О началах» наверняка хорошо знал, если не в составе этого трактата, то в составе *Филокалии*, составленной свв. Василием Великим и Григорием Богословом, куда оно вошло в известном рассуждении *О самовластии* (Περὶ αὐτεξουσίου; на русский принято переводить: О свободной воле). Толкуя слова ап. Павла, которые он несколько видоизменяет: «и хотение, и деяние — от Бога, τὸ θέλειν δὲ καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν» (см. Флп. 2, 13, в оригинале несколько иначе, более «детерминистски»: «θεὸς... ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας», в синодальном переводе: «Бог производит в вас и хотение, и действие по [Своему] благоволению». См. у Оригена это место в: *Orig., princ.* III.1.19.1–2 = *Orig., philoc.* 21.19.1–2); Ориген задолго до прп. Максима проводит различие, не используя, впрочем, этих терминов, между природной волей и энергией, которые даны нам Богом, и тем, как мы ими пользуемся (χρῶμεθα). Он говорит, что от Бога нам дано воление как способность, характерная для всех людей — «воление вообще, τὸ καθόλου θέλειν» (*Orig., philoc.* 21.19.13), или «в родовом смысле (τὸ γενικόν)» — но вот то, на что употребляется эта способность — для доброго или дурного, в каждом конкретном случае зависит от того, как мы ее используем (*Orig., princ.* III.1.19).

549 *opusc.* 3: PG 91, 48А. Ср. *opusc.* 3: PG 91, 53С и *opusc.* 16: PG 91, 192В–С, где гномическое является определяющим для лица или ипостаси.

550 *opusc.* 14: PG 91, 153А–В.

551 *Bradshaw 2013*, p. 144 — 145.

- 552 *McFarland 2007*, p. 11.
- 553 *disp. Pyrr.*: PG 91, 325A.
- 554 *Gr. Naz. ep.* 101.51.5.
- 555 *amb.* 7: PG 91, 1076f.
- 556 *opusc.* 1: PG 91, 24Cf.
- 557 По-настоящему таковыми являются добродетели и пороки, то есть то, что относится ко внутренней, духовной жизни человека.
- 558 В *amb.* 7 прп. Максим говорит, что таковым является состояние святых уже в этой жизни, точнее, не проводит различия между их жизнью в этой жизни и по воскресении.
- 559 См.: «А у тех, у кого Святой Дух, приняв при рождении [имеется в виду «рождение свыше», которое у большинства лишь в возможности совершается в крещении. — Г. Б.] все их произволение, переместил [его] всецело от земли на небо и путем действительного и истинного познания претворил [их] ум в блаженных лучах Бога и Отца так, чтобы этот ум считался за другого бога и испытал по благодатному причастию то, чем является по сущности (а не испытывает) [Сам] Бог, — у таких [людей] произволение явно стало безгрешным по навыку в добродетели и ведении, ибо они не могут уже отречься от того, что действенно и опытным путем было ими познано» (*Thal.* 6.28–38, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*, Кн. II, с. 37).
- 560 *Greg. Nyss. anim. res.*: PG 46, 101.5–8, пер. по: *Григорий Нисский 2006*, Т. 1, с. 128.
- 561 *Максим Исповедник 2007а*, с. 473–474.
- 562 Прп. Максим, как известно, высоко почитал свт. Григория Нисского и даже по вопросу об апокатастасисе предпочитал не критиковать, а по-новому истолковывать его учение, выводя его из-под критики со стороны радикальных борцов с оригенизмом.
- 563 *amb.* 7: PG 91, 1076B, см. анализ Шервуда в *Максим Исповедник 2007а*, с. 473–475.
- 564 Полностью влияния исключить нельзя. В частности, сочинения Иоанна Филопона прп. Максим мог знать, на чем мы остановимся ниже.
- 565 *Arist. EN.* III, 4.1111b.20–25.
- 566 *Nemes. nat. hom.* 32, ed. B. Einarson.
- 567 Подробнее о параллелях между прп. Максимом, Немесием и Аристотелем см. в примечаниях к *opusc.* 1, в котором разрабатывается учение о волевом акте.
- 568 *Procl. de prov.* 57, p. 68 (ed. Steel). Здесь и далее ссылки на трактат Прокла по изданиям *Proclus 2003* — первая ссылка и *Proclus 2007* —

ПРИМЕЧАНИЯ

вторая ссылка. Ниже мы увидим, что речь у Прокла идет не о выборе между добром и злом (зла как зла никто не выбирает), а о возможной ошибке в выборе блага.

- 569 Ср.: «способность выбора и зависящее от нас, кажется, тождественны» (Procl. *de provid.* 59, р. 69).
- 570 Ср. подступы к теме о соотношении проαίρεσις и ἐφ' ἡμῖν у Прокла и прп. Максима в нашей статье: *Беневиз 2011*.
- 571 Procl. *de provid.* 57, р. 68.
- 572 Ibid.
- 573 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308C, пер. Д. Е. Афиногенова с изм. по: *Максим Исповедник 2004*, с. 175.
- 574 См. Procl. *de provid.* 58, р. 69. Если у Аристотеля βούλησις может быть устремлена как к подлинному, так и к кажущемуся благу (Arist. *EN.* 1113a15–25), то у Прокла βούλησις (как и у прп. Максима природная воля) устремлена к благу (ср. у Платона в *Gorg.* 468C; пер. 505D–E), а вот проαίρεσις у Прокла и γνῶμη и проαίρεσις у прп. Максима придерживаются настоящего или мнимого блага.
- 575 Procl. *de provid.* 60, р. 69.
- 576 Ibid.
- 577 Procl. *de provid.* 61, Р. 70.
- 578 Iambl. *de myster.* 1.12.8–9. Понятие о «божественном желании» имеет большое значение в теургии Ямвлиха. Так, сразу за приведенной цитатой он пишет: «благодаря этому желанию боги, будучи милостивыми и благосклонными, в изобилии изливают свет на теургов, призывая к себе их души, сообщая им единение с собой и приучая их, пусть даже пребывающих в телах, отделяться от тел и обращаться к своему вечному умопостигаемому началу» (Ibid, 9–12 пер. И. Ю. Мельниковой по: *Ямвлих 2004*, с. 43).
- 579 В современной науке философское образование прп. Максима, хотя и с некоторыми оговорками, связывают со Стефаном Александрийским, последним главою Александрийской философской школы (сам Стефан, вероятнее всего, был учеником Филопона, см. *Tollefsen 2008*, р. 15–16). Прп. Максим мог учиться у Стефана в Константинополе, куда, согласно некоторым свидетельствам, Стефан был приглашен императором Ираклием (если только прп. Максим в самом деле жил в Константинополе). Однако если прп. Максим (как следует из Сирийского *Псогоса*) был палестинского происхождения и покинул Палестину после вторжения туда персов, переехав на время в Александрию (см. *Boudignon 2004*), он мог быть в контакте с философами и иметь доступ к библиотеке в Александрии. В любом случае, авва Софроний, будущий

патриарх Иерусалима, с которым прп. Максим был тесно связан, возможно, и до Карфагена, но уж наверняка со времени своего переселения в Карфаген, точно был в хороших отношениях со Стефаном (о философских источниках прп. Максима, которые включали Филопона см.: *Mueller-Jourdan 2005*, р. 44–48). О корнях прп. Максима в Византийской школьной философской традиции см. *Lackner 1962*.

580 Joan. Phil. *in de anim.* 15.5.25–33.

581 Немесий Эмесский, который испытал влияние платонической мысли, также говорит о возможности неколебимого утверждения во Благе в случае удаления от практической деятельности и сосредоточения на одном созерцании. Такая неизменность характерна для состояния обращенных к созерцанию Бога ангелов и уподобляющихся им созерцателей среди людей: «из нематериальных природ (существ), те, которые находятся в среде обитателей земли и по причине общения, какое имеют с людьми, занимаются практической деятельностью, более изменчивы по сравнению с другими; а те (существа), которые, благодаря превосходству природы, приближаются по общению к Богу и в созерцании Его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отдали себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, — остаются неизменными. Хотя они самовластны (αὐτεξούσιοι) вследствие того, что разумны, однако неизменны (ἄτρεστοι) по вышесказанным причинам. И нет ничего удивительного. Ведь и из людей те, которые, ставши созерцателями (θεωρητικοί), отрешили самих себя от деятельности (πρακτῶν), остались неизменными» (*Nemes. nat. hom.* 40.45–56, пер. Ф. С. Владимирского с измен. по *Немесий Эмесский 1996*, с. 177). Однако Немесий, несмотря на то что у него есть различение βούλησις-προαίρεσις, говоря о достижении неизменности в Боге, не связывает напрямую это с отсутствием προαίρεσις, а скорее придерживается близкой свт. Григорию Нисскому терминологии.

582 Прп. Максим характеризует это состояние как такое, в котором «нет... преднамеренного выбора, так как нет уже двусмысленности в том, что существует»; в этом состоянии, говорит он, «действовать будет только стремление ума (у тех, кто по природе к такому стремлению способен), невыразимо достигшее единственного, какое доступно посвященным, наслаждения тем, что является предметом стремления по природе» (*opusc.* 1: PG 91, 24C). «Стремление ума», о котором здесь идет речь, чрезвычай-

ПРИМЕЧАНИЯ

но напоминает то состояние божественной жизни, о котором говорят и неоплатоники. Отличие учения прп. Максима от неоплатонического, возможно, состоит в отношении к состоянию неразумных сил души в обожении, но рассмотрение этой темы выходит за рамки настоящего исследования.

- 583 *opusc.* 10: PG 91, 137B.
- 584 *opusc.* 10: PG 91, 136A.
- 585 Ссылки на соответствующую литературу приведены в комментариях к данному сочинению.
- 586 Проблема атрибуции этого сочинения прп. Максиму связана с тем, что известный текст *Соборного послания* папы Феодора, направленного патриарху Константинопольскому Павлу (PL 129, 577B–578B: *sanctissimi Theodori papae synodica ad Paulum patriarcham Constantinopolitanum*), не содержит положений, которые защищаются в *opusc.* 10, не упоминаются они и ни в одном ответном послании из Константинополя. Из этого можно сделать вывод, что либо *opusc.* 10 — более поздняя фабрикация, либо сохранившийся у Анастасия Библиотекаря текст послания папы дошел до нас не целиком. Именно этого мнения придерживается, например, Янковяк, который не сомневается в подлинности этого сочинения прп. Максима (*Jankowiak 2009*, p. 210).
- 587 *Lib. Pont.*, p. 331 (ed. Duchesne).
- 588 *Jankowiak 2009*, p. 203.
- 589 *opusc.* 10: PG 91, 136C–D. В *Диспуте с Пирром* о Феодоре Фаранском говорится как об одном из важнейших идеологов и лидеров моноэнергизма еще до заключения унии Киром (PG 91, 332–333). Феодор Фаранский был осужден как один из ересиархов на Латеранском соборе (его имя на Соборе прозвучало, впрочем, лишь на второй сессии) и на VI Вселенском соборе.
- 590 Вероятно, до нас не дошли какие-то послания папы Феодора, направленные властям Константинополя после посланий зимы-весны 643 г. и переданные через апокрисиариев папы, однако, судя по посланию патр. Павла мая 645 г., адресованному папе Феодору, в котором говорится о неоправданных оскорблениях и нежелании поддерживать мир со стороны последнего (этих оскорблений в послании 643 г. нет), папа лишь усиливал свое давление на Константинополь (*Jankowiak 2009*, p. 214).
- 591 *Riedinger 1989*, S. 205; *ACO* 2.2. 608.11–22; *ACO* 2.1.200. В частности, Павел писал: «Его [Христа] плоть, наделенная разумной и духовной душой, была через то же неизреченное единство обогащена божественным, ибо она [плоть] обрела божественную и нераз-

личную волю Логоса, соединившего ее с Собой ипостасно, и была ведома и движима им» (АСО 2.1.200.32–34). Ричард Прайс, максимально отдающий должное монофелитской стороне в этом споре, находит, что у патр. Павла есть выражение (речь о словах, что не следует думать, будто бы разумная душа Христа препятствовала страданиям ради спасения мира (АСО 2.1.202.10–14)), которое «намекает на принятие разумной душой страдания», но признает, что оно «нерешительно и неразвито» (Price 2010). В самом деле, эксплицитного признания за разумной душой самовластия, не говоря о признании у человечества Христа воли, мы у патр. Павла не находим, так что даже если он и признавал самовластие души, обоженное и не могущее прийти в противоречие с Божией волей (как считает Прайс), он не решался этого сказать, зато категорически отвергал выражение «две воли» в любом его смысле. В предисловии к готовящемуся в Ливерпуле изданию *Деяний Латеранского Собора* Прайс истолковал это же место у патр. Павла, еще больше сближая его позицию с позицией прп. Максима: «человечество [Христа] было не просто укрощено (tamed), его восстание просто устранено, как во многих предыдущих толкованиях Гефсимании, но оно приняло [крестные] страдания в разумном акте человеческой воли, которая посредством этого стала „одной“ с божественной волей. Это приятие „божественной воли“, которую разделила „разумная и умная душа“ даже в самой Гефсимании, представляет собой продвижение по сравнению с предыдущей традицией» (Price 2013). Насколько подобное толкование адекватно? Если толкование Прайса верно, возникает вопрос, почему же, если патр. Павел именно так понимал этот вопрос, они не смогли найти общий язык с главным богословом другой стороны — прп. Максимом? Неужели препятствием были лишь идеологические причины, различие в терминологии и предубеждение относительно позиции друг друга, или все же Прайс вкладывает слишком много от дифелитского учения (заметим, в новой статье куда больше, чем в первой) в эту далеко не центральную для послания Павла фразу?

Впрочем, как заметил в переписке с нами А. М. Шуфрин, альтернативное толкование, согласно которому патр. Павел понимал этот вопрос принципиально иначе, чем Максим, вызывает, как видно из статьи Прайса, ничуть не меньше затруднений. Если разумная человеческая душа по патр. Павлу начисто лишена стремления (которое прп. Максим назвал „самовластием“), а не просто имела его деактивированным во Христе и во святых в силу обожения (как считал прп. Максим), то как можно объяснить такое вы-

ПРИМЕЧАНИЯ

падение его мысли в этом пункте из всей античной философской и христианской богословской традиции, согласно которой душа по природе стремится к тому, что представляется ей благом?

Как бы то ни было, отказ патр. Павла отречься от монофелитства отнюдь не результат какого-то недоразумения. Батреллос справедливо замечает, что Павел, в отличие от Сергия и Гोनория, писал уже после того, как, начиная с 640 г., стали циркулировать посвященные полемике с монофелитством сочинения прп. Максима, с которыми он вполне мог быть знаком (*Bathrellos 2006*, р. 83). Одно из них — самое примирительное по сформулированным в нем условиям достижения согласия (*opusc.* 19, направленное к пресвитеру Марину) — содержало полемику с секретарем патр. Павла диаконом Феодором и наверняка было доведено архиеп. Аркадием Кипрским до сведения церковных властей в Константинополе. Патр. Павел в своем послании свидетельствует, что имел продолжительные беседы с апокрисиариями Римского папы и вместе с ними обсуждал соответствующие места из святых отцов, но к согласию они, очевидно, не пришли. Так что его разногласие с диофелитами было вполне осознанным, если, конечно, он не был просто заложником царившей в Константинополе «монофелитской традиции» и не повторял старые формулы, имея в виду нечто свое, но и это не отменяет его ответственности за понимание позиции другой стороны в полемике. То же самое можно сказать и о диофелитах. Если у обеих сторон и был шанс найти общий язык, они его не использовали.

592 *Bathrellos 2004*, р. 82–84.

593 *rel. mot.* 2, пер. в: *Максим Исповедник 2007a*, с. 161.

594 *Jankowiak 2009*, р. 235.

595 Например, он подошел к трактовке единой воли в смысле взаимопроникновения (перихорисиса) волю, но почему-то не довел эту мысль до конца (*disp. Pyrr.*: PG 91, 297A). Или — другой пример — почему-то не привел в качестве аргумента тот неоспоримый факт, что прп. Максим и свт. Софроний приняли *Псифос*, а затем в ряде своих сочинений прп. Максим оправдывал употребление не только диоэнергистских и диофелитских, но и унитарных выражений святых отцов, которые теперь стал толковать иначе. Он вроде бы и упомянул об учении раннего прп. Максима (впрочем, не назвав его по имени) о единой воле или энергии Бога и святых (*Ibid*, 292B), но не сумел поставить перед ним вопрос о том, как согласуется это учение с его нынешним диофелитством.

596 *disp. Pyrr.*: PG 91, 333C–D.

- 597 Noret 1999, p. 292–293. Прежде Норе Шервуд датировал *Диспут с Пирром* 646 г., то есть до отречения Пирра, но после самого диспута (Ibid, 292). Главным аргументом Норе служит то, что в *Изложении прения* (6), т. е. описании процесса над прп. Максимом, есть эпизод, когда патриций Троил приходит к прп. Максиму и требует рассказать о диспуте, бывшем с Пирром. Ответ прп. Максима (как, собственно, и вопрос Троила) не предполагает существования на тот момент записанного текста *Диспута*. Прп. Максим излагает его по памяти и не ссылается на существование текста, как он делает в аналогичных случаях. На основании этого Норе приходит к выводу, что *Диспут* был составлен уже после появления *Изложения прения* (т. е. не раньше 656 г.). К аргументам Норе относительно позднего появления *Диспута* Бут прибавляет свое наблюдение, что некоторые его моменты указывают на то, что автор имел в виду существование *Типоса* (принят в 648 г.) с его запретом спорить относительно числа воле во Христе. Такая идея высказывается Пирром и оспаривается прп. Максимом в *Диспуте* (PG 91, 300C); возможно, имелась в виду и более поздняя позиция официального Константинополя 558 г. (Booth 2013, p. 214).
- 598 Ради справедливости следует отметить, что, помимо аргументов в пользу позднего написания *Диспута*, можно привести и аргументы в пользу того, что его текст опирается на реальные протоколы спора, имевшего место в 645 г. В частности обращает на себя внимание, что разработка учения о волевом акте в *Диспуте* куда более сырая, чем в *орис.* 1, датируемом 645–646 гг. (наверняка после диспута в Карфагене). Это может служить косвенным доказательством того, что последняя редакция *Диспута* опиралась на реальные протоколы или память свидетелей, а не на более поздние сочинения прп. Максима. В 655–657 гг., которыми современные исследователи датируют составление этого сочинения, оставалось в живых немало свидетелей диспута, и доказать, что он полностью или большей частью сфабрикован, не так просто.
- 599 Ниже мы приводим анализ главных богословских тем *Диспута*, соответствующих теме нашей вступительной статьи, следуя главным образом написанной вместе с А. М. Шуфринным работе «Дело Максима» (Максим Исповедник 2007а, с. 46–60), внося при этом некоторые изменения и уточнения, самые важные из которых отмечаем в примечаниях.
- 600 См., напр., предисловие Д. А. Поспелова в: Максим Исповедник 2004, с. 112–124. Здесь и далее все переводы из *Диспута с Пирром* принадлежат Д. Е. Афиногенову и даются по этому изданию.

ПРИМЕЧАНИЯ

В этом же издании имеется и обширная библиография, которую, впрочем, необходимо дополнить самой полной на сегодня библиографией по прп. Максиму, составленной Миконей Кнежевичем (*Knežević 2012*).

- 601 Папа Феодор обращал внимание на то, что занявший место Пирра Павел и его клир по-прежнему называют Пирра «святейшим» (см. прим. 451), и требовал, чтобы Павел канонически отстранил Пирра (*Mansi X. 702–708*, в частности 704А и 707С). Поскольку это так и не было сделано, после покаяния Пирра в Риме (646 г.) папа Феодор признал его законным патриархом. Впрочем, вскоре Пирр вновь изменил свою позицию, и папа его торжественно анафематствовал.
- 602 О значении прп. Максима свидетельствует, в частности, обращение к нему экзарха Африки Петра Сиятельного (см.: *opusc. 12*) по вопросу об именовании Пирра «святейшим». Здесь следует отметить, что кроме обличения Пирра, прп. Максим в этом письме указывает и на возможность для Пирра покаяния, которое должно быть принесено в Риме Римскому папе, что после поражения Пирра в диспуте и произошло.

В том же письме прп. Максим, между прочим, замечает: «Занимается лишь напрасной болтовней тот, кто [подобно Пирру] думает, что убеждать следует людей, подобных мне» (см.: *opusc. 12, 144С*); то есть Пирр, наверное, уже тогда стремился вступить в диалог с прп. Максимом. Последний сначала категорически отклонял эту возможность, говоря о том, что Пирр должен принести покаяние в Риме, но позднее он и префект Григорий, видимо, воспользовались этим стремлением Пирра, поэтому вряд ли прав Кулаковский, утверждающий, что «Максим заставил его вступить в публичное состязание» (*Кулаковский 2004*, Т. III, с. 166). Судя по ходу спора, Пирр шел на него добровольно, о чем мы уже писали выше.

- 603 В нашем изложении этой темы в «Деле Максима» был допущен ряд неточностей, которые мы здесь исправляем. В частности, нами ошибочно было приписано прп. Максиму, что в более ранних *Богословско-полемиических сочинениях*, например *opusc. 20*, он допускал выражение «одна воля» применительно ко Христу, толкуя его в смысле сращения волей. О единении человеческой воли с Божией он говорит, но выражение «одна воля» либо вообще отвергает, либо толкует, когда оправдывает это выражение у Гонория, осторожнее — в смысле воли Божией, с которой единится воля человеческая.

- 604 *opusc.* 20: PG 91, 244A.
- 605 Как известно, никакого осуждения Гонория на Западе до признания там решений VI Вселенского собора не было. В комментариях к русскому переводу *Диспута*, как правило, совпадающих с комментариями к немецкому переводу Гвидо Баузенхарта (*Bausenhardt 1992*), ошибочно утверждается, что «Римский собор осудил Гонория как монофелита» (*Максим Исповедник 2004*, с. 270, комм. 96). У Баузенхарта (s. 268, анм. 51) сказано: «В январе 641 года Римский собор осудил монофелитство».
- 606 На самом деле и Иероклону, но о нем умалчивается (см.: *disp. Pyrr.*: PG 91, 329A).
- 607 Ср.: «Мы говорили применительно к Господу об одной воле не у Божества Его и человечества, но только у человечества» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 329A). Характерно, что Прайс в своей защите выражения Гонория дает иное толкование, утверждая, что оно означает: у Христа человеческая воля была в том же безгрешном состоянии, что у Адама, то есть единенной с Божией (*Price 2010*).
- 608 PL 129, 563A.
- 609 См. выше главу, посвященную разбору *opusc.* 7, 8 и 20.
- 610 Впрочем, оснований считать, что прп. Максим не стал по-новому толковать выражение свт. Кирилла Александрийского, а это сделал составитель *Диспута с Пифром*, нет. Достаточно рассмотреть толкование этого выражения свт. Кирилла в подлинном сочинении прп. Максима — *opusc.* 9: PG 91, 125B, где оно понимается отнюдь не в духе его толкования в *opusc.* 7 и 8, а близко к толкованию в *Диспуте*. Таким образом, гипотеза Батреллоса, хотя в ней и не учитывается, что *Диспут* может быть более позднего происхождения и даже составлен не прп. Максимом, все равно не опровергается.
- 611 *disp. Pyrr.*: PG 91, 344B–345C.
- 612 Об изменениях в толкованиях унитарных формул, относящихся к энергиям, и смене позиции прп. Максима в этот период см. *Bathrellos 2004*, р. 198–201. Ниже в настоящей главе мы обращаемся к этой теме подробнее.
- 613 *opusc.* 9: PG 91, 117B.
- 614 *opusc.* 16: PG 91, 197A.
- 615 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308A.
- 616 *disp. Pyrr.*: PG 91, 308B.
- 617 В частности, он обличает Сергия, приписывающего Христу гномическую волю, за то, что тот «представлял Господа не только просто человеком, но и изменчивым и грешным, — раз намере-

ПРИМЕЧАНИЯ

- ние (γνώμη) судит о противоположностях, отыскивает неведомое и совещається о неясном» (*disp. Pyrr*: PG 91, 329 D).
- 618 *disp. Pyrr*: PG 91, 309A.
- 619 *opusc.* 3: PG 91, 48B.
- 620 Здесь мы вносим уточнение в написанное в «Деле Максима», где мы, не учитывая ряд топосов у прп. Максима и специфику происхождения *Диспута с Пирром*, несколько преувеличили масштабы «смены терминологии» и даже смены позиции прп. Максима около 644–645 гг. Впрочем, ниже в этой главе мы возвращаемся к вопросу смены позиции, отмечая то, в чем она реально состояла.
- 621 *opusc.* 1: PG 91, 29C.
- 622 Имеются в виду слова Христа: «Авва Отче! все возможно Тебе; прinesi чашу сию мимо Меня» (Мк. 14, 36).
- 623 *disp. Pyrr*: PG 91, 304B.
- 624 *Ibid*, 304A–305C.
- 625 *Ibid*, 304B.
- 626 *Ibid*, 329A.
- 627 Ср. *opusc.* 20: PG 91 237A–B.
- 628 *Лурье 2006*, с. 402. Точнее, наверное, сказать, что это *человеческая* воля соединена во святых с волей Божией.
- 629 См. *disp. Pyrr.*: PG 91, 333C.
- 630 *Ibid*, 333C–D.
- 631 *Ibid*. PG 91, 340D.
- 632 Гипотезу об этом переходе см.: *Bathrellos 2004*, p. 200–201.
- 633 См. выше в этой же главе и *disp. Pyrr*: PG 91, 308 A.
- 634 См.: *Ibid.*, 340D–341A.
- 635 *disp. Pyrr.*: PG 91, 348A.
- 636 *Ibid*.
- 637 «Новизна [нового «Богомужеского» действия] обозначает новый и неизреченный образ проявления природных действий Христовых, в соответствии с взаимопроникновением друг в друга Христовых природ, и Его человеческое житие, удивительное и невиданное, и неведомое природе сущего, и образ взаимообмена в неизреченном единении» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 345D).
- 638 Это не значит, что он считает его неверным. В конечном счете прп. Максим не отверг ни одного из своих прежних догматических положений. Просто представление о двух родах Богомужеского действия для этого периода им отставлено в сторону как не актуальное для текущих споров.
- 639 *disp. Pyrr.*: PG 91, 349C.
- 640 PG 91, 1073B. Там прп. Максим утверждал это в контексте обосно-

вания им единства энергии Бога и святых; Пирр повторяет его почти буквально, что дает лишний повод предположить знакомство Пирра с этим сочинением прп. Максима.

641 Не столь удивительно, впрочем, если принять во внимание возможные мотивы Пирра примириться с христианами на Западе и вернуть себе уважение, а может, и сан.

642 Нам не удалось найти подобного утверждения у кого-либо из святых отцов, помимо самого прп. Максима.

643 Мы, впрочем, не можем привести ни одного случая отказа прп. Максима от своих прежних утверждений.

644 Эта одинаковость действия всех людей, отличающая их, скажем, от животных, для прп. Максима объясняется тем, что логос человеческой природы отличен от логоса животных. То есть, хотя Бог движет всякой природой, но движет ею по-разному. Сказав о некой природе, что она «претерпевает» действие, мы еще не сказали о том, что она человеческая, но лишь о том, что она тварная.

645 При желании он мог бы возразить, что авва Максим сам *назвал*, тем не менее, движение человеческой природы «претерпеванием», а поэтому и выражение «единое действие» должен признать в контексте обожения приемлемым. Рассмотрим подробнее это место. Опуская несколько фаз полемики, в которых прп. Максим пытается отбиться с помощью риторики (*disp. Pyrr.*: PG 91, 349C–349D; Пирр, вероятно, знакомый с подобными приемами, не принимает его аргументов), перейдем к заключительной части диалога о «претерпевании», в которой Пирр прибегает к аргументации «от отцов»:

«— П. Так что же? Разве отцы не называли человеческое движение претерпеванием [страстью] (πάθος)? — М. Они именовали его многообразно, то есть в зависимости от подразумеваемых значений. — П. Это как? — М. Они называли его и силой, и действием, и различием, и движением, и особенностью, и качеством, и претерпеванием, но не противопоставляя Божественному, а в качестве сохраняющего и неизменного — силой; в качестве отличительного и выявляющего единообразие во всех [ипостасях] одного вида — действием ... как движущееся — претерпеванием. Ведь все, что от Бога и после Бога, претерпевает через то, что движется, поскольку это не самодвижение или самосила. Итак, не по противопоставлению, как сказано, но из-за созидательно заложенного в них Сущностью, составившей вселенную, причинного смысла (λόγος). Поэтому и провозглашая его вместе с Божественным,

ПРИМЕЧАНИЯ

они называли его действием. Ибо сказавший: „Действует каждым из видов с приобщением другого“ [*Томос* св. папы Льва Флавиану], что иное сделал? Или сказавший: „Ибо, пробыв сорок дней недоступным, позже взалкал: ведь Он, когда захотел, дал природе действовать по-своему“ [свт. Григорий Нисский. *de beatud.*, ог. 4. PG 44, 1237A], или говорившие о разных его действиях [у него же: *antirrh. adv. Apol.* 32], или о двойном [в *opusc.* 15 прп. Максим ссылается на свт. Кирилла Иерусалимского, см.: PG 91, 168A], или об одном и другом [что они иное сделали]?».

Это возражение наконец удовлетворяет Пирра и ставит точку в разговоре:

« — П. Поистине, и разыскание о действиях показало одно действие нелепым, когда оно каким бы то ни было образом высказывается применительно ко Христу. Но прошу извинения и за себя, и за прежних. Ибо мы впали в эти нелепые понятия и логические умозаключения по незнанию» (Цитаты даны в переводе Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 230–232; источник: PG 91 349C–352B). Решающим, видимо, для Пирра было привлечение свидетельства отцов. Прп. Максим обращает против Пирра его собственную логику. Да, отцы (то есть прежде всего сам прп. Максим) называли человеческое движение «претерпеванием». Но они же называли его и действием! Правда, уже *не* в качестве движения *как такового*, а только «в качестве отличающего и являющего единообразие во всех [ипостасях] одного вида». В качестве же движения его называли, как следует из слов прп. Максима, все-таки «претерпеванием», в отличие от движения Божества, которое называли «действием» (в качестве движения). Это обстоятельство как бы ускользает от внимания Пирра.

646 Разумеется, прп. Максим никогда и не утверждал наличие у Христа «гноми», способной к колебаниям. Напротив, он саму возможность нашего спасения уже в *Вопросоответах к Фалассию* (630–633) обосновывал тем, что «Господь не ведал моего греха, то есть изменения моего произволения» (*Thal.* 42 в пер. А. И. Сидорова цит. по: *Максим Исповедник 1993*, Кн. II, с. 129). Тем не менее до *Диспута* это не выдвигалось прп. Максимом как доказательство невозможности противоборства воли Христа.

647 Составитель жития прп. Максима приписывает ему инициативу созыва этих соборов.

648 *Mansi* X. 929–931.

649 *Ibid*, 925–927.

650 *Ibid*, 943–949.

- 651 Кулаковский 2004, Т. III, с. 166. См. анализ этих документов и исторического контекста, в котором они были приняты, в: *Jankowiak 2009*, р. 220–227. Янковяк подчеркивает решающую роль в созыве этих соборов палестинских монахов, возглавляемых прп. Максимом.
- 652 *Ларше 2004*, с. 193, прим. 102.
- 653 *rel. mot.* 2: PG 90, 112C.
- 654 Как мы уже отмечали, папа Феодор и прежде настаивал в своих посланиях Павлу на том, что Пирр смещен незаконно и что он может признать Павла патриархом только при условии отречения Павла от ереси Пирра.
- 655 Кулаковский 2004, Т. III, с. 166.
- 656 Ничего необычного для византийской истории. Вспомним, что некогда экзарх Африки Иракий сходным образом провозгласил себя императором: в 610 г. организовал, будучи в Карфагене, морской десант, сверг императора Фоку, объявленного им узурпатором, и занял его место (Кулаковский 2004, Т. III, с. 22–29).
- 657 Несмотря на поражение от арабов (не захвативших, впрочем, тогда еще Африки, но лишь наложивших дань), Африка не признавала власти Константа вплоть до 60-х гг. VII в. (Там же, с. 168).
- 658 Янковяк не сомневается в том, что прп. Максим был его духовным вдохновителем (*Jankowiak 2009*, р. 228).
- 659 В частности, прп. Максиму, как мы не раз отмечали, пришлось объяснять, в каком смысле он прилагал *προαίρεσις* ко Христу в *Thal.* 42 (см. *opusc.* 1: PG 91, 32A). Дает он и новую интерпретацию (*Ibid*, 21D) выражению о единой энергии Бога и святых, которое сам использовал в *amb.* 7.
- 660 Если, конечно, упоминание прп. Максима как автора этой идеи не было вычеркнуто впоследствии редактором.
- 661 Такой версии придерживается, напр., *Haldon 1997*, р. 307.
- 662 Кулаковский придерживается этой версии (Кулаковский 2004, Т. III, с. 168).
- 663 Кулаковский 2004. Там же (со ссылкой на *Lib. Pont.* 332, 127; *Theoph.* 331, 17–24).
- 664 Лат: *depositio*, греч. *καθαίρεσις* (*ACO* 2.1.19.11; 1.18.13).
- 665 Это видно из *opusc.* 9, 132C.
- 666 Прп. Максим, покинув Африку, вероятно, пробыл некоторое время на Сицилии в 646–647 гг.
- 667 В анализе *opusc.* 9 мы следуем Батреллосу (*Bathrellos 2004*, р. 200–201).
- 668 На Сицилии прп. Максим, видимо, пробыл недолго. В датиров-

ПРИМЕЧАНИЯ

ке периода пребывания прп. Максима в Риме мы следуем *Ларше 2004*, с. 201.

669 См., напр., *Jankowiak 2009*, p. 273; *Booth 2013*, p. 221. Об экклезиологической ситуации в Палестине в: *Levy-Rubin 2001*, p. 283–300 и о палестинском монашестве в Риме в VII–VIII вв. в: *Andia 2000*, p. 285.

670 «Епископы и клирики подлежали лишению сана, члены синклита — конфискации имущества, гражданские и военные чины — лишению пояса, то есть отставке, монахи — отлучению, люди простого звания — телесным наказаниям и ссылке на всю жизнь» (*Кулаковский 2004*, Т. III, с. 168).

671 Согласно Ларше, «*Типос* запрещал „оспаривать, обсуждать и ссориться, каким бы то ни было образом, по вопросу о единой воле и единой энергии или двух волях и двух энергиях“ и провозглашал, что „никто не будет обвинен или осужден до сего дня за исповедания одной воли или одной энергии, или двух волей, или двух энергий“» (*Ларше 2004*, с. 194, прим. 104).

672 Эту идеологию мы уже не раз характеризовали как униатскую; первоначально она была направлена на вовлечение византийцами в унию одновременно и несториан (переговоры с которыми вел имп. Ираклий в 628 г.), и монофизитов. Во втором случае, помимо политики в отношении Египта и Сирии (которые к моменту издания *Типоса* были для империи потеряны), имела значение Армения, политический союз с которой был для Византии чрезвычайно важен. Впрочем, о роли армянского фактора в византийской церковной политике существуют разные мнения, на которых мы здесь останавливаться не станем.

Как бы ни решался вопрос о влиянии на византийскую церковную политику «армянского фактора», армяне были ненадежными союзниками Византии и к унии относились весьма сдержанно. Имперские войска, находившиеся в Армении для защиты империи от арабов с северо-востока, испытывали на себе враждебное отношение местного населения, считавшего их еретиками и отказывавшего в церковном общении. В 648–649 гг. католикос Нерсес III собрал собор в Двине (648–649) и осудил Халкидонский собор, таким образом выйдя из унии. Под давлением арабов армяне отложились от империи (*Кулаковский 2004*, Т. III. с. 171; *Meyendorff 1989*, p. 343), так что после 648–649 гг. Византия потеряла сразу и Запад, и Армению, уния с которой, впрочем, была ненадолго возобновлена в 654 г.

673 14 мая 649 г. Промедление в ответе папы было скорее всего обу-

словлено не колебанием в отношении *Типоса*, а желанием сделать ответ как можно более весомым, чему и послужил Латеранский собор, подготовка которого наверняка началась еще при жизни папы Феодора.

674 См. *rel. mot.* 4, пер. в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 163–166.

675 В «Деле Максима» мы датировали это посольство временем после Латерана, но оно, вероятно, все же предшествовало Собору (ср. *Jankowiak 2009*, р. 240–241).

676 Отметим, что асикрит Григорий в беседе с прп. Максимом в Риме и другой представитель власти — патриций Елифаний во время диспута в Визии настаивали на том, что *Типос* не следует рассматривать как догматическое сочинение; по их мнению, это — императорский указ, носящий чисто дисциплинарный (или «икономический») характер и не имеющий никакой иной цели, кроме прекращения споров, вводящих в соблазн «малых сих», и установления мира в Церкви и в империи (которая, к слову сказать, очень нуждалась в мире, поскольку находилась в тяжелейшем военно-политическом положении). Тем не менее и Латеранский собор, и защищавший его позиции прп. Максим отказывались считать *Типос* исключительно дисциплинарным документом, считая, и не без оснований, что он служил сохранению в Константинопольской Церкви ереси монофелитства, которая *Типосом* (как личная вера) так же разрешалась, как и диофелитство. С современной секулярной точки зрения может показаться, что Запад (а вместе с ним и прп. Максим) выступили против «веротерпимости». Следует, однако, иметь в виду, что предстоятели Константинопольской Церкви (патриарх Павел и сменивший его Пирр) были монофелитами (совсем недавно они поддерживали *Экфесис*); поэтому признание *Типоса* означало литургическое общение православных-диофелитов с еретиками-монофелитами, т. е. фактическое покрытие ереси и стирание грани между ней и православием. В Константинополе, вероятно, надеялись, не теряя плодов прежней унионистской идеологии, охватить ею теперь с помощью *Типоса* еще и диофелитский Запад. Этот новый курс униатов и отверг Латеранский собор, решения которого до самой своей смерти отстаивал прп. Максим, отказываясь признать *Типос* просто государственным законом, относящимся к здешней, временной жизни, а не к вечному спасению.

677 *Jankowiak 2009*, р. 241.

678 *сott.* 6, пер. в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 217.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 679 Об этом потом св. папа Мартин сказал как о деянии, на которое не решались до этого никогда никакие еретики (АСО 2.1.18.23–24).
- 680 Епископство свт. Мартина официально в Константинополе признано так и не было: в приказе императора о его аресте в 649 г. свт. Мартин назван не «папой», а «бывшим апокрисиарием» (*Lib. Pont.* 1.337.12, ed. Duchesne). Как пишет О. Р. Бородин, «в обычных условиях сразу после выборов (папы) их участники обращались к императору с просьбой об утверждении результатов» (Бородин 2001, с. 144). Такой порядок, видимо, восходил к новеллам Юстиниана (*Кулаковский 2004*, Т. II, с. 215). О. Иоанн Мейендорф не вполне точен, когда пишет: «The election of St Martin was in itself an act of rebellion against the established imperial order, since the candidate did not receive approval from either the emperor, or the exarch of Ravenna» (*Meyendorff* 1989, p. 365). «Мятежным актом» было не избрание свт. Мартина, а его посвящение без санкции властей. О порядке избрания и утверждения пап императором или экзархом о. Иоанн пишет в другом месте (*Ibid.*, p. 299).
- 681 См., напр.: *Haldon 1997*, p. 309: «Собор [в латеранском дворце]... был на самом деле организован и на нем доминировали Максим и Стефан Дорский с их соратниками... Деяния Собора были также написаны Максимом и его товарищами [на греческом, и только потом переведены на латынь]...».
- 682 Настоящая глава с небольшими изменениями и уточнениями воспроизводит сказанное нами вместе с А. М. Шуфриным в статье «Дело Максима» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 67–74).
- 683 См. *Riedinger 1989*; *Riedinger 1998*. Деяния Латеранского собора выйдут скоро в английском переводе с предисловием и комментариями Ричарда Прайса в издательстве Ливерпульского университета.
- 684 *Maximus Confessor 2002*, p. 19.
- 685 АСО 2.1.57.30, 37, 38 (= № 27, 34, 35).
- 686 Анастасий-апокрисиарий тоже был монахом, но в литературе, посвященной прп. Максиму, принято называть второго Анастасия либо Анастасием-монахом, либо Анастасием-учеником.
- 687 *Reidinger 1982*.
- 688 *Pierres 1940*, p. 12–14.
- 689 *Maximus Confessor 2002*, p. 20.
- 690 *opusc.* 11: PG 91, 137D, пер. по: *Ларше 2004*, с. 196.
- 691 Там же, с. 197; ср. *Jankowiak 2009*, p. 263.
- 692 Особенно в продолжении этого отрывка.
- 693 *Гарриг 1985*, с. 13–14.
- 694 *Jankowiak 2009*, p. 253.

- 695 Св. патриарх Софроний на момент Собора уже давно почил, а новый патриарх Иерусалима не был избран, большинство же епископата было монофелитским, так что Стефан Дорский никоим образом этот епископат не представлял.
- 696 Вероятно, речь идет именно о Вселенских соборах, коль скоро говорится о патриархах во множественном числе.
- 697 *disp. Pyrr*: PG 91, 352C.
- 698 *Ларше 2004*, с. 188.
- 699 Такое название дают Полин Аллен и Бронвен Нейл семи документам, свидетельствующим о жизни и исповедании прп. Максима и его соратников после их ареста.
- 700 Диспут состоялся в августе-сентябре 656 г.
- 701 *Maximus Confessor 2002*, р. 36–37.
- 702 *disp. Biz.* 4, *Maximus Confessor 2002*, р. 96.
- 703 *ACO* 2.1.404.1–2.
- 704 *Jankowiak 2009*, р. 264 (он ссылается на поиск по TLG).
- 705 *ер. Ап.* 10: «Умоляю вас... переслать мне кодекс канонических постановлений святого и апостольского Собора, бывшего в старейшем Риме по священному предначертанию святого мученика, апостольского и верховного папы Мартина».
- В документе, называемом *Нуротмнестикон* (*Воспоминание*, лат.: *Commemoratio*), написанном Феодором Спудеем, одним из истинно православных, поддерживавших св. папу Мартина во время процесса над ним, а затем других гонимых за веру, а в 668 г., уже после кончины св. папы Мартина, прп. Максима и двух Анастасиев, посетивших места их ссылки, мы находим такое свидетельство о Латеранском соборе и св. папе Мартине: «Почил и он сам о Господе, после того как всегда единую и единственную святую католическую и апостольскую славную Церковь Бога нашего соборно осиял священнейшими и истинными догматами и утвердил священные и благочестивейшие догматы как святых и вселенских пяти соборов... так и всех святых и достославных отцов наших и истинных учителей. Те, кои по святой любви пожелают прочесть, найдут это в священных деяниях святого и апостольского и благочестивейшего Собора, собранного им [св. папой Мартином] в Риме» (*сорт.* 8) (оба перевода по: *Максим Исповедник 2007а*).
- 706 Притом что при созыве Вселенских соборов не все из перечисленных прп. Максимом условий всегда действительно соблюдались. Например, на II Вселенском соборе не присутствовали ни папа Римский, ни его легаты. Дискуссии и полемика с инокомыслящи-

ПРИМЕЧАНИЯ

ми тоже имели место не на всех Вселенских соборах (например, из-за отсутствия последних на III Вселенском соборе).

707 Обратим внимание, что подтвердивший *Экфесис* собор, на который ссылался Пирр, как раз был, скорее всего, собран по воле императора Ираклия для подтверждения его же указа. Только в этом отношении он походил на Вселенский. Вероятно, именно поэтому прп. Максим, когда перечисляет в *Диспуте с Пирром*, каких формальных признаков Вселенского не хватало этому собору, тему созыва собора императором не затрагивает.

708 «Если приказы царей дают значение бывшим соборам, а не благочестивая вера, то прими бывшие против еднотелности соборы, так как они происходили по приказу царей. Разумею именно: первый — в Тире, второй — в Антиохии, третий — в Селевкии, четвертый — в Константинополе при Евдоксии арианине, пятый — в Нике Фракийской, шестой — в Сермии, и после этих спустя много времени седьмой — в Ефесе вторично, на котором председательствовал Диоскор. Все эти соборы собирались по приказу царей, и однако же все они были осуждены по причине безбожности утвержденных на них догматов. И почему не отвергаете собор, низложивший Павла Самосатского при святых и блаженных Дионисии папе Римском и Дионисии Александрийском и Григории Чудотворце, председательствовавшем на этом соборе, так как он был не по приказу царя? Какой канон повелевает принимать только те соборы, которые собирались по приказу царя, или вообще всем соборам собираться по приказу царя? Те соборы благочестивый канон Церкви признает святыми и принятыми, которые одобрила правота догматов» (*disp. Biz. 4. Maximus Confessor 2002*, p. 88).

709 Имеется в виду правило 20 Антиохийского собора и правило 19 Халкидонского.

710 *disp. Biz. 4, Maximus Confessor 2002*, p. 88.

711 Янковяк в своей диссертации два года спустя после выхода нашего исследования «Дело Максима» независимо от него пришел к сходным выводам (*Jankowiak 2009*, p. 264).

712 *rel. mot. 4.*

713 Об истории формирования понятия «поместного» собора, определяемого отрицательно — как ущербный и вспомогательный — по отношению к «вселенским», см.: *Sieben 1979*, S. 357–361, 370, 378. Из рассматриваемых автором источников особенно важен, как контекст мысли прп. Максима, опубликованный Бенешевичем анонимный трактат второй половины VI в. о различии между со-

- борами вселенскими и поместными (и те и другие названы «святыми»): *Бенешевиз 1905*, с. 73–79, особ. 78–79.
- 714 С нашими доводами относительно того, что для прп. Максима Латеранский собор имел не формальный статус вселенского, а только его значение было как у Вселенского собора, после обсуждения согласился и Ж.-К. Ларше. Вот что он написал нам в частной переписке: «Je pense que nous pouvons trouver un terrain d'entente en disant que Maxime ne considère le concile du Latran ni comme un concile proprement local ni comme un concile proprement œcuménique, mais comme un concile ayant, à son époque et dans les circonstances où il est placé, la valeur et l'autorité d'un concile œcuménique». Ср. *Sieben 1990*, S. 233.
- 715 *rel. mot. 7; Maximus Confessor 2002*, р. 62–63; при папе Виталиане это действительно произошло.
- 716 См. об этом в нашем «Деле Максима» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 75–152; готовится переиздание всего этого тома, в котором будет существенно переработан и данный раздел); *Hovorun 2008; Allen 2009; Jankowiak 2009; Larison 2011* и *Booth 2013*.
- 717 См. особенно *Jankowiak 2009; Booth 2013*.
- 718 Гл. 17 настоящей вступительной статьи.
- 719 *Larchet 2011*, р. 207–396; рецензия П. Б. Михайлова: <http://www.bogoslov.ru/text/3274925.html>. См. критику понимания Зизиуласом прп. Максима особенно в *Larchet 2011*, р. 244–275. Далее мы тезисно излагаем основные положения этой критики; по техническим причинам ссылки на страницы по *Larchet 2011* даем прямо в тексте. В свою очередь, Зизиулас отвечает на некоторые из обвинений Ларше в своем докладе: *Zizioulas 2013*, особенно в Эпilogue к этому докладу (*Ibid*, р. 106–113), где, однако, помимо подтверждения (пусть в смягченном варианте) своих прежних воззрений, возражает против учения Дусе и Ларше о восприятии в ипостась Логоса общей человеческой природы (*Ibid*, р. 110, п. 65). См. также *Беневиз 2014*, где проводятся определенные параллели между полемикой св. Кирилла Александрийского с арианами и полемикой Ларше в Зизиуласом. В этом контексте обсуждается и вопрос о «намерении» в Боге.
- 720 *Larchet 2011*, р. 376, особенно п. 662 и далее *Ibid*, р. 382.
- 721 Ср. наше понимание соотношения усыновления и обожения в прим. 753.
- 722 Среди них такие известные авторы, как фон Бальтазар, Дальмэ, Риу, Хайнцер и Шёнборн (см. *Zizioulas 2013*, р. 85–86; 93, где Зизиулас сам говорит о своем единстве с католическими авторами и от-

ПРИМЕЧАНИЯ

личии своего подхода от подхода Ларше). Впрочем, в том же докладе (Ibid, p. 94) он все же говорит о каком-то отличии своего подхода от подхода Гаррига и других авторов-католиков, но в чем именно оно состоит, на наш взгляд, Зизиулас не проясняет (он пишет об опасности «денатурализации» личности в их сочинениях, не объясняя что это такое и как он сам его избегает; общие слова относительно равной важности природы и ипостаси, призванные смягчить восприятие его идей, на наш взгляд, эту проблему не решают).

- 723 Выше во вступительной статье к *Opusc.* и в комментариях к ним мы неоднократно отмечаем пункты расхождения между Ларше (он во многом следует М. Дусе) и Ж.-М. Летелем.
- 724 Отметим лишь, что речь идет о таких темах, как различение понятий индивида (ἄτομον) и лица (в понимании Зизиуласа — «личности», πρόσωπον, ὑπόστασις), которое Зизиулас находит у прп. Максима (Zizioulas 2013, p. 90–91), а Ларше отвергает (в пользу Ларше см. определение ἄτομον в *opusc.* 26: PG 91, 276A, однако в *opusc.* 16: PG 91, 201D сказано, что сложное Лицо Христа индивидуальной [вещью] не является, см. наше прим. к этому месту), о критике со стороны Зизиуласа толкования христологии прп. Максима в горизонте (как он полагает) более позднего паламитского учения о соотношения природы, ипостаси и энергий (Ibid, p. 93). Сам Зизиулас, вслед за перечисленными выше католическими богословами, предпочитает толковать христологию прп. Максима, в частности его учение о Гефсиманском молении, в рамках понятий, относящихся к ипостаси и межипостасным отношениям, говоря в этом контексте о Сыновнем *послушании* как о центральном моменте в этих отношениях и о *сыноположении* отождествляемым им с обожением (Ibid, p. 93–94), что Ларше критикует как привнесение морализма в богословие. Как мы могли убедиться, послушание играет важную роль в христологии прп. Максима. При этом у него строго различается единение человеческой воли с Божией по причине обожения человеческой природы в ипостаси Логоса с пониманием послушания в моральном смысле, когда «относительное усвоение» нашей непокорности сменяется усвоением нашего (должного быть у нас) послушания-подчинения Божией воле. Для Самого Христа (т. е. в смысле сущностного усвоения), в том числе и для Его человеческой природы, понятие послушания не должно окрашиваться в моральные тона; его следует понимать исключительно в рамках учения об обожении, совершившемся в ипостаси Сына Божия с момента Воплощения (человеческая воля

напечатлена и движима Божественной, будучи вместе с тем самовластной, но при этом всегда желающей, чтобы исполнялась воля Божия). Именно в этом суть полемики прп. Максима с несторианской христологической моделью. Между тем, Зизиулас толкует Гефсиманское моление так, будто обожение человеческой воли совершилось в самом молении, в акте Сыновнего повиновения Отцу (Ibid, p. 100) — интерпретация Летеля, которая была подвергнута критике Дусе, а затем Ларше. Другая особенность позиции Зизиуласа — то, что он настаивает на значении $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\varsigma$ не только на стадии подвижничества, но и в эсхатологической перспективе. В частности, он говорит в своем докладе: «личностные различия сохраняются в эсхатоне и будут „гипостасировать“ одну человеческую природу, согласно тропосу, „выбранному“ $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ и $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\omicron\varsigma$ в этой жизни каждой личностью. Как это обстоит в случае со Христом, так будет и с людьми: личность определяет наше отношение с нашей природой» (Ibid, p. 103). Из этого пассажа, хотя его сжатость не позволяет точно понять мысль автора, можно заключить, что речь идет о том, что святые совершают выбор в пользу того или иного образа существования — личного тропоса — и именно этот личный выбор определяет специфику их личного существования в эсхатоне. Но соответствует ли это учению прп. Максима? Ниже мы еще коснемся этой темы, разбирая доклад последователя Зизиуласа Иоанна Мануссакиса (см. прим. 752 и текст).

- 725 Эта полемика содержится в его фундаментальной монографии: *Larchet 1996*.
- 726 См. *Gauthier 1954*; *Madden 1982*, содержание этих работ частично отражено в наших комментариях. Следует упомянуть также работу Майкла Фреде, посвященную учению о воле и свободе у Дамаскина, но уделяющую внимание и его предшественнику — прп. Максиму (*Frede 2002*).
- 727 См. *Sorabji 2000*, p. 337–339. См. электронную версию этой работы: <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPREMPM&Volume=0&Issue=0&ArticleID=23>.
- 728 См. *Sorabji 2004*, p. 20–23.
- 729 См. главу 17 настоящей вступительной статьи.
- 730 Orig., *princ.* III.1.19.1–2 = Orig., *philoc.* 21.19.1–2. Подробнее в прим. 548. Ср. эту мысль у прп. Максима, например, в *opusc.* 3: PG 91, 48A.
- 731 См. прим. 568–580 и текст.
- 732 В них прп. Максим следовал скорее терминологии свт. Григория

ПРИМЕЧАНИЯ

Нисского, прилагавшего *γνώμη* (в смысле воли) и *προαίρεσις* (в смысле произволения) ко Христу и ко святым, а *προαίρεσις* даже к Богу (впрочем, *προαίρεσις* к Богу прилагали и многие другие святые отцы, см. прим. 503).

- 733 См.: «Ведь разумное (*λογικόν*) по природе, обладая в качестве природной способности осмысленным (*λογικήν*) стремлением (которое и называют волением (*θέλησιν*) мыслящей души), стремится, помышляет (*λογίζεται*), и, помыслив, хочет. Ведь утверждается про хотение (*βούλησιν*), что это не просто природное, но какое-то определенное, то есть отнесенное к какому-то предмету, воление; и оно хотяще ищет, и ищуще предусматривает (*οκέλλεται*), и предусматривающе прикидывает, и прикидывающе решает, и решающе выбирает, и выбирающе побуждается, и побуждаясь пользуется, и пользуясь упокаивается от устремленного к тому предмету движения» (*opusc.* 1: PG 91, 21D–24A).
- 734 См. подробнее прим. 90 к *Opusc.* Наиболее интересно здесь толкование прп. Максима на 59 псалом, где говорится, что диавол поработил нас времени и веществу, символом которых является число 12 (*exp. Ps. 59.* 38–41). Интересно, что прп. Максим при обсуждении числа 12 не говорит о числе апостолов, но можно, развивая его мысль, сказать, что, если это число символизирует «мир сей», то апостолы были посланы благовествовать во всем этом мире.
- 735 *opusc.* 1: PG 91, 24A.
- 736 См., в частности, *Benevich 2009b*; доклад Бронвен Нейл на 22-м международном конгрессе по византистике в Софии 22–27 августа 2011 г.: Bronwen Neil, *Early Byzantine Notions of Divine Providence* и доклад Д. Батреллоса на конференции в Белграде в 2012 г. (*Barthrellos 2013*).
- 737 О ней идет речь в нашей монографии «Краткое учение о „промысле“ от Платона до Максима Исповедника» (*Беневиц 2013*). Впрочем, и в этой работе исследование соотношения догматического учения, выраженного в *Opusc.*, и учения прп. Максима о промысле далеко не исчерпано.
- 738 *Knežević 2012*, p. 190–193. Из работ последнего времени см. *McFarland 2007* и доклад Батреллоса «St. Maximus the Confessor's contribution(s) to the Notion of Freedom» на Белградской конференции 2012 г. (*Barthrellos 2013*). В рамках обсуждения этой темы поднимаются вопросы об отличии свободы выбора (между альтернативами) от свободы в Боге, обретаемой преданием Ему своего самовластия. Кроме того, обсуждается высказанный в *Диспуте с Пирром* тезис прп. Максима о свободе природной воли

человека. К сказанному Батреллосом можно добавить такое наблюдение. В ранних сочинениях сам прп. Максим пишет о насилии природы (*or. dom.*: PG 90, 904A) и даже о тирании природы (*Ibid*, PG 90, 880B), так что, когда в Пирр говорит в *Диспуте* о том, что называть волю природной — значит лишать ее свободы (*disp. Pyrr*: PG 91, 294B), он, вполне вероятно, ссылается на мысли прп. Максима. Возможно, это еще один пример того, как Пирр в *Диспуте* противопоставляет ранние сочинения прп. Максима более поздним. В любом случае эта тема заслуживает более подробного анализа с привлечением разработанного прп. Максимом понятийного аппарата, в частности — различения «логоса» и «тропоса». Тема человеческой свободы у прп. Максима рассматривается в очень интересной по постановке вопроса и методологии (ее можно определить как герменевтическая), но, к сожалению, доступной нам лишь частично (введение и заключение) диссертации Адриана Уолкера (*Walker 2000*), в которой творение Богом мира из ничего полагается метафизическим основанием человеческой свободы. Согласно прп. Максиму, всемогущество Божие и творение мира из ничего, как доказывает автор, не только не является непреодолимым препятствием для свободы человека, но оказывается (вопреки Марксу, на которого ссылается автор) ее условием. Уолкер предпринял весьма интересную попытку найти точки пересечения между *Ambigua* и *Opusc.* применительно к теме человеческой свободы и Божией воли. Его работа написана с учетом широкого историко-философского контекста и содержит, судя по оглавлению, анализ многих существенных для понимания *Opusc.* проблем, так что остается сожалеть о невозможности с нею ознакомиться, как и о том, что эта интересная работа не упоминается писавшими на ту же тему исследователями прп. Максима. Возможно, причина в том, что работа Уолкера в большей степени философско-богословская, чем патрологическая.

- 739 Так, в *Мистагогии* прп. Максим, описывая состояние людей в Церкви и то, что она совершает в отношении них, говорит: «велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением [в обществе], а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом; Она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ (μορφήν) и наименование — то

ПРИМЕЧАНИЯ

есть быть и называться Христовыми. И еще Она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь (ἁδιαίρετον σχέσιν), которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям (διαφοράς) каждого, возводя всех к всеобщности (καθολικήν) и соединяя их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя; все срастаются и соединяются друг с другом одной простой и нераздельной благодатью и силой веры» (*myst.* 1.36–54, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*, Кн. I, с. 158).

740 *Петров 2008*, с. 38.

741 Он цитирует (Там же) Климента Александрийского: «божественный Логос воспитывает нас «для единомыслия (μονότροπον) спасения посредством веры в Бога» (Clem. Al. *paed.* 1.1.1. 2.4) и свт. Василия Великого: «в воскресении нет ни мужского, ни женского, но есть некая единая и единообразная (μονότροπος) жизнь» (Bas. Caes. *in Ps.* (114): PG 29, 492, 38–39).

742 Высказанных, в частности, в недавно опубликованной статье Зизиуласа «Эсхатология и существование»: *ΙΩΑΝΝΗΣ 2012*; ср. выше замечания о докладе Зизиуласа на Белградской конференции 2012 г. (*Zizioulas 2013*).

743 Доклад Мануссакиса (*Manoussakis 2013*): «Диалектика общности и дружности в понимании воли у прп. Максима» доступен в интернете: http://www.academia.edu/2301351/The_Dialectic_of_Communion_and_Otherness_in_St_Maximus_Understanding_of_the_Will. Доклад интересен, среди прочего, тем, что его автор — философ, специализирующийся на континентальной философии XX в. (Хайдеггер, Марион, Деррида и т. д.). Тема сохранения «дружности» близка ему не только как последователю Зизиуласа, но и в рамках проблематики современной философии.

744 *Manoussakis 2013*, р. 173. Надо сказать, что задолго до Мануссакиса нечто подобное высказывал о. Сергей Булгаков в «Агнце Божиим» (1933), Впрочем, не пытаясь найти такую точку зрения у прп. Максима, а не находя ее и прямо полемизируя с ним (подробнее мы обсуждаем эту тему в Приложении в статье «Прп. Максим Исповедник в России» в разделе «Новоселов, Булгаков, Флоровский и Лосский», текст у прим. 56–76).

745 В переводе Мануссакиса: «will converge» (*Manoussakis 2013*, р. 179).

746 *opusc.* 1: PG 91, 25A–B.

747 *opusc.* 1: PG 91, 24C.

- 748 Здесь Мануссакис цитирует *opusc.* 3: PG 91, 48A. Мануссакис ошибочно указывает: 43A: «расположенность к говорению, которая есть всегда, [относится] к природе, а то, *как* кто-либо говорит — к ипостаси».
- 749 *Manoussakis 2013*, p. 180.
- 750 *opusc.* 1: PG 91, 24C–25A.
- 751 *McFarland 2007*, p. 18.
- 752 См. его толкование на (1 Кор. 15, 26): *Последний же враг истребится — смерть*. «Это [произойдет] тогда, когда мы всецело уступим Богу (τῷ θεῷ παραχωρήσωμεν) самовластное воление (или: „свободную волю“ (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα))» (*qu. dub.* 22).
- 753 Все святые сыны Божии по благодати, получившие усыновление с преданием своей воли воле Божией по тому образу, который явлен нам в Гефсимании Христом. Именно это предание своей воли воле Божией является условием обожения, причастия Божественной жизни, в котором каждый из святых исполняет Божию волю по-своему. Таким образом, все святые — сыны Божии, но каждый по-своему. Таков, нам кажется, в общем виде ответ на вопросы, обсуждаемые в полемике Ларше с Зизиуласом относительно усыновления и обожения (см. текст у прим. 721); единый для всех сыновний тропос существования природы в ипостасях святых не исключает, но является условием для обожения святых, движимых в этом состоянии в Боге различным, характерным для каждого из них образом.
- 754 Ср. высказывание из доклада Зизиуласса: «личностные различия сохраняются в эсхатоне и будут „ипостасировать“ одну человеческую природу, согласно тропосу, „выбранному“ ὑνὼμι и προαίρεσις в этой жизни каждой личностью», подробнее см. прим. 724.
- 755 При этом дело не только в том, что тот или иной святой принадлежит к разному «чину» святости (чинов этих не так много), но в действительно уникальном (даже внутри данного чина) способе и характере исполнения Божией воли. Ср.: «ведь... не будут все... только апостолами, или только пророками, а они, опять-таки, не все или только Петром, или только Моисеем, не одна, а много у Бога и Отца и обителей для святых (Ин. 14, 2)» (*opusc.* 1: PG 91, 25C). Можно сказать, что на более философском языке прп. Максим называет такую «обитель» уникальным тропосом существования человека в Боге.
- 756 В частности, *myst.* 1: 36–54, перевод см. в прим. 737. В этом контексте следует вспомнить и известный топос из *Вопроответов Фалассию*, где речь идет о преодолении по Промыслу Бо-

жию греховного гномического разделения разумных тварей: «Бог через [Свой] Промысел уподобляет частные [существа] целому (πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν) до тех пор, пока не объединит через движение к благобытию их самовольное стремление (τὴν αὐθαίρετον ὁρμὴν) с их естественным, более общим логосом (τῷ γενικωτέρῳ λόγῳ) разумной сущности, и не сделает их тождественно движущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы частные не имели гномического различия по отношению к целому (τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν), но чтобы тот же самый *логос* созерцался у всех, не будучи разделяем (διαιρούμενος) *тропосами* тех, в ком он равно сказывается (τοῖς τῶν καθ' ὧν ἴσως κατηγορεῖται τρόποις), и пока Он не явит действительной обоживающую всех благодать» (*Thal.* 2.12–22, пер. В. В. Петрова по: *Петров 2008*, с. 27). Однако, означают ли слова «не будучи разделяем тропосами» отсутствие различия между характерными для каждой ипостаси тропосами ипостасирования человеческой природы или же то, что Промысл Божий делает спасаемых «созвучными друг другу и целому» и при разных тропосах? Судя по мысли, высказанной в *ep.* 2: PG 91, 397D, где прп. Максим утверждает, что падение вылилось в то, что единая человеческая природа расчленилась на различные тропосы, все же большая вероятность, что и в приведенном отрывке из *Thal.* 2 речь идет о преодолении того же самого разделения. В любом случае, в поздних сочинениях различие в тропосах в эсхатоне совершенно исключает различие греховное — большего или меньшего следования тому, что присуще человеческой природе.

757 См. также *ep.* 2, к кубикulario Иоанну *О любви*.

758 Можно сказать, ложными идентификациями. Это греховное разделение возникает, когда «личность» человека, его мнимое «эго» конституируется при отождествлении себя с теми или иными ипостасными особенностями, например, принадлежностью к мужскому или женскому полу, тому или иному возрасту, сословию, той или иной расе, нации, культуре (*myst.* 1: 36–54), даже (хотя прп. Максим об этом в *Мистагогии* и не говорит) к той или иной религиозной организации, включая церковную с ее порядком и дисциплиной. В тоталитарных сообществах одна или несколько таких особенностей становятся доминирующими (например, класс, нация, религия), символом чего выступает тиран, носитель той или иной идеологии, а воли индивидов подчиняются его воле, образуя «единство в главном» с точки зрения данной тирании.

759 На самом деле, как мы убедились, лишь используя понятие гномической воли для утверждения сохранения «стилистических отличий» между святыми, что в контексте понятийного аппарата поздних сочинений прп. Максима весьма проблематично. Единственное место, которое, кажется, можно попытаться привести в доказательство уместности такого толкования, находим в *opusc.* 10, где прп. Максим как будто связывает индивидуальный тропос обнаружения природной энергии и $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$: «Ведь действует каждый из нас в качестве того, что он есть в первую очередь — то есть в качестве человека, а не кого-либо [отдельного], а тропос энергии обнаруживает, [напротив], в качестве кого-либо, например, Петра или Павла, запечатляемый этим [тропосом] по намерению (κατὰ $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$), будь то по убыванию или по приращению, так или иначе. Потому в тропосе познается различие лиц по деланию, а в логосе — неразличимость природной энергии. Ведь [дело обстоит] не так, будто один наделен энергией или логосом ($\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\eta\varsigma$ ἢ $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) в большей степени, а другой — в меньшей, но все мы в равной мере имеем и логос, и его природную энергию. То, больше или меньше, так или иначе, [например], справедливо или несправедливо — [зависит] от того, что один в большей степени следует тому, что [присуще] по природе, а другой этому не следует» (*opusc.* 10: PG 91, 137A–B). В этом отрывке, однако, прп. Максим совершенно определенно говорит о состоянии людей не в эсхатоне, а в здешней жизни, т. е. о людях необоженных, которые могут «по намерению» (κατὰ $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) в большей или меньшей степени следовать тому, что присуще природе, например, «справедливо или несправедливо» (т. е. могут грешить). Вопрос о связи $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ с морально нейтральными «стилистическими» особенностями человека прп. Максим ни здесь, ни где-либо в другом месте, кажется, не обсуждает. В ранних аскетико-экзегетических сочинениях его интересует вопрос об избавлении от греховного навыка (паразитирующего на индивидуальных особенностях), а не о сохранении личных идиом, в поздних же сочинениях прп. Максим подчеркивает различие тропосов у святых в соответствии с мерой и характером их любви к Богу. Наличие индивидуальных особенностей, нам кажется, он принимает как данность.

760 *Zizioulas 2013*, p. 103.

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК
БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

МАРИНУ, ПРЕПОДОБНЕЙШЕМУ ПРЕСВИТЕРУ

Задавшись целью «войти» в многократно воспетое «содруже- 9а
ство с Богом» (Прем. 7, 14)², ты, богочтимый отче, благомерно³
совершаешь к нему свой бег. Разумом⁴ ты определяешь природу
вещей для возникновения добродетели⁵ [1]⁶; умом же ограничи-
ваешь движение всякого века и времени (этими [двумя]⁷ вносит-
ся более жгучее томление (πόθος) о Боге)⁸ для образования⁹ без-
ошибочного¹⁰ ведения¹¹, ¹². Сопротяженным беспредельности¹³
ты делаешь свое движение в томлении, а непостижимостью пред-
мета томления производишь в себе непостижимое влечение, за-
вершение которого — Сам Бог, становящийся для достойных ис-
полнением их томления, как олицетворенное наслаждение благ¹⁴.
Об одном только опыте его говорится как о «постижении» — яс-
но, что о таком, какой бывает по ту сторону мышления, то есть
о единении¹⁵, поскольку оно не подпадает ни под какой тип ум-
ственного действия. В силу этого твоя жизнь стала олицетворе-
нием¹⁶ [2] смысла¹⁷, а смысл — природой жизни¹⁸. Они дают 12А
очертание нового, поистине соответствующего Христу челове-
ка¹⁹, носящего, успешно подражая Ему, своего Создателя, Бога,
образ и подобие, под которыми теперь надо понимать истину и
благодать²⁰. Первая есть завершение созерцания, вторая — дея-
тельности; противница же первая лжи, вторая — лукавства. По-
этому через следование добродетели к тебе пришло постижение
божественных догматов, удерживаемое обилием ведения и си-
лой доказательства. Распознав в соответствии с ним неточность
в предложенных некоторыми понятиях о воле, ты их отверг, объ-
являющих, что тождественны друг другу воля (θέλημα)²¹, хо- 12В
тение (βούλησις), прикидка (βουλή), преднамеренный выбор
(προαίρεσις), намерение (γνώμη), свобода воли (ἐξουσία), мне-
ние (δόξα), уразумение (φρόνησις), и что они различаются толь-
ко именами²²; и что у Бога и святых будет одна воля²³; и поэтому
утверждающих и настаивающих, что у Христа одна преднамерен-
но выбирающая воля (θέλημα προαίρετικόν)²⁴. Из-за воспитанной
в тебе нищеты духа ты не удовольствовался самим собою для под-

тверждения своего справедливого решения, но благородно удостоил и меня, воспитанного в необразованности²⁵, внести свою лепту в суждение о вещах, уже ведомых тебе. Что я и сделал, пусть и опрометчиво, покоренный наградой послушания. О каждом из этих понятий в их взаимосвязи напишу кратко, как бы в форме определений, не свои выводя слова — ибо как бы я мог, бедный
 12C ими? — но собрав те, над которыми потрудились в отношении тех вещей другие²⁶, чтобы ведать нам, что и в том, и в другом отличаются те вещи друг от друга, то есть и по имени, и по существу.

О природной воле, или волении

Они говорят, что природная воля (θέλημα), или воление (θέλησις)²⁷, — это способность стремления²⁸ к тому, что соответствует природе²⁹, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих³⁰. Ибо сущность, природно охваченная волей, стремится быть, жить и двигаться соответственно чувству и уму, влеко-
 12D мая к полноте бытия, соответствующей ее природе³¹. Природа ведь так устроена, что способна иметь предметом воления самое себя и все, что естественным образом ее составляет³². Стремление ее зависит от смысла³³ ее бытия, в соответствии с которым она существует и возникла. Поэтому другие³⁴, определяя эту волю как природную, говорят, что она есть стремление осмысленное³⁵ и жизненно важное³⁶, а преднамеренный выбор (προαίρεσις) — стремление, прикидывающее, что в нашей власти (ἐφ' ἡμῖν³⁷)³⁸. Итак, воление не есть преднамеренный выбор. В самом деле, если воление — просто некое осмысленное и жизненно важное стремление, то преднамеренный выбор — сочетание стремления (ὄρεξις³⁹), прикидки (βουλή) и решения (κρίσις). Ведь, стремясь, мы сперва прикидываем; прикинув — решаем; решив — выбираем, предпочитая худшему то, что решение признало лучшим. И первое⁴⁰ зависит только от того, что определяется природой; а второе⁴¹ — только от того, что в нашей власти, то есть может произойти при нашем посредстве. Итак, преднамеренный выбор не есть воление.

*О хотении*⁴²

Но преднамеренный выбор не есть и хотение (βούλησις)⁴³. Ведь хо- 13В
 тение — это стремление, фантазирующее как о том, что в нашей,
 так и о том, что не в нашей власти; то есть формируемое только
 мыслью (διανοία)⁴⁴. Фантазирующее же стремление есть действие
 только способности мышления без участия расчета (λόγου), при-
 кидывающего, что в нашей власти; то есть то или иное природ-
 ное воление⁴⁵. А преднамеренный выбор — это стремление, при-
 кидывающее, что в нашей власти (ἐφ' ἡμῖν) сделать⁴⁶. Довольно,
 конечно, было бы и одних этих определений, в общих чертах по-
 казавших различие тех вещей, чтобы остановить споры чрезмер-
 но любящих ученые беседы и — как бы это сказать помягче... —
 бесспорно противоречащих тем, кто прекрасно сведущ. Но 13С
 поскольку пытливые как бы исходят желанием подойти к иско-
 мому с большего числа сторон, скажем и иначе. Разобравшиеся
 в тех вещах говорят: не со всем, с чем сочетается «выбирать»,
 безусловно сочетается «хотеть»⁴⁷. Утверждаем ведь, что хотим
 быть здоровыми, богатыми, бессмертными; однако что выбира-
 ем быть здоровыми, богатыми, бессмертными — не говорим, по-
 скольку хотение распространяется и на возможное, и на невоз-
 можное, а преднамеренный выбор — только на возможное, при-
 чем на то, что может произойти при нашем посредстве⁴⁸. Хотят,
 опять же, определенной цели, а выбирают то, что ей служит⁴⁹.
 Так говорят, что то, чего хотят — это цель (например, здоровье),
 а что этой цели служит — то прикидывают (например, здоровая
 местность). Хотение к преднамеренному выбору относится 16А
 так же, — говорят они, — как то, чего хотят, к тому, что прикиды-
 вают — если и в самом деле мы выбираем только то, что, как мы
 думаем, может произойти при нашем посредстве⁵⁰. Итак, показа-
 но, что преднамеренный выбор — это и не хотение; с другой сто-
 роны, будет показано, что это и не прикидывание (или прикидка).

О прикидке, или прикидывании

Прикидка (βουλή), или прикидывание (βούλευσις)⁵¹, — это, гово- 16В
 рят они, стремление, принимающее форму поиска⁵² чего-то из

того, что в нашей власти (ἐφ' ἡμῖν) сделать. Но решенное на основании прикидки выбрано преднамеренно. Отсюда, конечно, ясно, что прикидывание относится к еще искомому, а преднамеренный выбор — к уже решенному⁵³. И ясно не только из определения, но и из этимологии. Ведь преднамеренно выбранное — это нечто, предпочтенное чему-то другому⁵⁴. Но никто ничего не решает прежде, чем прикинет, и не предпочитает выбрать, не решив. Итак, преднамеренный выбор — это не прикидка (то есть прикидывание).

*О преднамеренном выборе*⁵⁵

Они утверждают, что преднамеренный выбор (προαίρεσις) — это
 16c стремление, прикидывающее, что в нашей власти (ἐφ' ἡμῖν) сделать⁵⁶. Ведь преднамеренный выбор есть нечто составное и со многими примесями — слагаемое из стремления, прикидки, решения. Ибо ни одним из них, рассматриваемым самим по себе, преднамеренный выбор не является: ни одним только стремлением самим по себе, ни прикидкой, ни решением, но — смешанным из них, как наше человеческое существо сложено из души и тела. Так как решенное прежде на основании прикидки, к которому относится преднамеренный выбор, тогда становится таким выбором, точнее — выбранным, когда добавляет к себе стремление. С необходимостью получается, что преднамеренный выбор относится после решения к тому, к чему до решения — прикидка. Ведь выбираем те вещи, о которых прикидываем⁵⁷.

16D О чем прикидываем (περὶ τίνων βουλευόμεθα)⁵⁸

Прикидываем же о том, что в нашей власти (τῶν ἐφ' ἡμῖν) и может происходить при нашем посредстве, и неясно, чем кончится. Сказано «в нашей власти» потому, что прикидываем только о том, что можно сделать (ведь именно это в нашей власти)⁵⁹. А не о не требующей обоснований мудрости⁶⁰. И не о Боге же, и не о происходящем с необходимостью и всегда тем же самым образом, как, например, круговорот времени; и не о том, что хотя и

не всегда имеет место, но всегда подобным образом, как, например, восход и заход солнца; и не о том, что происходит по природе, но не всегда подобным образом, а по большей части, как, например, седина в шестьдесят и пушок на подбородке в двадцать; и не о том, что происходит по природе, но не определяется тем или иным временем, как, например, ливни, засуха, град. По этой причине говорится: «в нашей власти». А «может происходить при нашем посредстве» говорится потому, что прикидываем не обо всем, что в человеческих силах, не о всяком деле. Но и не обо всем даже, что в нашей власти и может произойти при нашем посредстве, а надо прибавить: «и неясно, чем кончится». Ведь когда дело ясно и признано таковым, уже не прикидываем, даже если оно в нашей власти и происходит при нашем посредстве. Показано же, что прикидка касается не цели, но того, что служит цели. Ведь не прикидываем о том, чтобы разбогатеть, а о том, как и посредством чего разбогатеет. Короче говоря, прикидываем только о том, что можно сделать с равным основанием; а «с равным основанием» значит, что можем и это, и противоположное ему. Если бы могли только одно из двух противоположных, оно было бы признано бесспорным, а противоположное невозможным. Ведь о вещах признанных и ясных, или невозможных, или неприемлемых никто не прикидывает. Как, например, когда предлагаются хлеб и камень, никто не прикидывает, какая из каждого получится пища, так как первое в таком качестве признано, а второе явно невозможно. Преднамеренно выбираем, конечно, те же — а именно с равным основанием приемлемые — вещи, о которых и прикидываем.

О намерении

17С

Но преднамеренный выбор не есть и какое-то намерение (γνώμη)⁶¹ (хотя бы так и считало не привыкшее думать большинство), но производится намерением — если в самом деле утверждается, что намерение есть присущее [нам]⁶² стремление к тому, что в нашей власти, из которого исходит преднамеренный выбор; или расположение (διάθεσις)⁶³, бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, о которых сделана (с возбуждением стремления) при-

кидка⁶⁴. Ведь стремление, расположенное к тому, о чем решено на основании прикидки, уже стало намерением, за которым — или, точнее, из которого — следует преднамеренный выбор. И так, намерение относится к преднамеренному выбору, как навык (ἔξις)⁶⁵ к деятельности (ἐνέργεια)⁶⁶.

*О свободе воли*⁶⁷

Но преднамеренный выбор не есть и свобода воли (ἐξουσία)⁶⁸. Ведь преднамеренный выбор — это, как я не раз говорил, стремление, прикидывающее, что в нашей власти сделать; а свобода во-
 17D ли — это данная нам власть делать то, что зависит от нас⁶⁹, или беспрепятственная возможность пользования тем, что в нашей власти⁷⁰, или нерабское стремление к тому, что в нашей власти. Не то же самое, значит, свобода воли и преднамеренный выбор, если и впрямь выбираем мы свободно, но свободу осуществляем⁷¹ не по преднамеренному выбору⁷², и он⁷³ только выбирает из, — а она использует — то, что в нашей власти, и то, что зависит от того, что в нашей власти, а именно — выбор, решение, прикид-
 19A ку. Ведь мы прикидываем, решаем, выбираем, побуждаемся и пользуемся тем, что в нашей власти, свободно⁷⁴.

О мнении

Но преднамеренный выбор не есть и какое-либо мнение (δόξα). Ведь мнение, конечно, двояко — разумное и неразумное⁷⁵, но выбор переменен. Так утверждается, что неразумное мнение (ἄλογον δόξαν) есть простое и непродуманное ведение, как если кто приводит чужое мнение, не ведая его основания — например, говоря, что душа бессмертна и не предлагая убедительного основания
 19B ее бессмертия. А разумное мнение (λογικὴν δόξαν), по их словам, есть ведение, образующееся по завершении размышления, как если кто, до чего додумавшись, и основание этому приводит, как это принято в науке. Ведь это — размышление, проходящее весь путь и действующее пошагово, начиная от посылки и вплоть до вывода. Как если кто задается целью доказать, что душа бес-

смертна, и говорит: «Раз душа самодвижна, а самодвижное приснодвижно, а приснодвижное бессмертно, значит, душа бессмертна». Или еще: «Раз душа не сложена из частей, а несложенное неразложимо, а неразложимое бессмертно, значит, душа бессмертна». Ведь размышлению свойственно мышью бежать⁷⁶ по какому-то пути, ведущему к ведению вещей; а путь оно держит от посылок через умозаключения к выводам⁷⁷, и так создает разумное мнение. И еще: мнение — не только о том, что в нашей, но и о том, что не в нашей власти; а преднамеренный выбор — только из того, что в нашей власти. И мнение называем истинным и ложным, а преднамеренный выбор не называем истинным и ложным, но хорошим и плохим⁷⁸. И мнение об общем, а преднамеренный выбор — единичного; ведь преднамеренный выбор касается того, что можно сделать, а это единичное. Яснее ясного, полагаю, стало, что мнение не есть преднамеренный выбор. Ведь если мнение — это ведение, образующееся по завершении размышления, а преднамеренный выбор — стремление, прикидывающее, что в нашей власти сделать, то выбор не тождественен мнению.

19C

О разумении, или уразумении

19D

Но преднамеренный выбор не есть и разумение (φρόνημα) (или уразумение (φρόνησις)) — если и в самом деле утверждается, что уразумение — это стремление созерцания к разумным и познавательным предметам⁷⁹; или состояние⁸⁰ сопротивления не разумию (ἄνοίας) и высокоумию (ὑπερνοίας)⁸¹, а преднамеренный выбор, как превосходно передано в его определении, — это стремление, прикидывающее, что в нашей власти сделать. А происходит уразумение таким образом, как утверждают: первое движение ума (νοῦ κίνησις) называют «мышлением» (νόησιν), а мышление о чем-то называют «мыслью» (ἐννοίαν); последнее, если задержится и оставит сообразное мыслимому (νοούμενον) впечатление в душе, называется «обдумыванием» (ἐνθύμησις); а обдумывание, если, даже испытав себя, останется при том же, именуется «уразумением» (φρόνησις). Уразумение, расширившись, производит рассуждение (διαλογισμός), названное разбирающимися в таких вещах «внутренним смыслом [логосом]»⁸²; характе-

21A

ризуя его, они говорят, что это движение души, достигающее в ее способности рассуждения (διαλογιστικῶ) наибольшей полноты, какая возможна без озвучивания; от которого, утверждают они, происходит слово [логос], выраженное в языке⁸³. Еще утверждают, что разумение (φρόνημα) — это от уразумения появляющееся у способности разумения ведение постигнутого ею; говорят ведь: «уразумение» (φρόνησιν), «постигаемое разумением» (φρονητόν), «способность разумения» (φρονητικόν), «разумение» (φρόνημα). И «уразумение» — это отношение, а «постигаемое разумением» — разумеемое, «способность разумения» — разумеющее, а «разумение» — от уразумения возникшее у способности разумения ведение постигнутого ею⁸⁴. Стало быть, если с этим дело обстоит так, а с преднамеренным выбором — не так, значит выбор — это не разумение. Итак, ясно, показано, что предложенные понятия между собой не тождественны, вопреки так считающим. Если же, паче чаяния, скажут, что все равно они между собой тождественны, потому что обо всех с равным успехом сказывается в качестве рода стремление или, вернее сказать, способность природы к стремлению⁸⁵, то пусть скажут, что и все виды между собой тождественны — и земные, и пернатые, и водные — потому что обо всех с равным успехом сказывается в качестве более общего родовое понятие «животного», и исчезнет у них устройство вселенной, поскольку оно не будет установлением различных вещей, но только объявлением голых имен.

21D *О том, что не будет у святых после воскресения
во всех отношениях одной у всех и общей с Богом
воли (θέλημα), даже если, как некоторые
говорят, предмет ее у всех будет один⁸⁶*

Стало быть, преднамеренный выбор, добавив к себе бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, побуждение (ὁρμή)⁸⁷ и пользование ими (χρήσις), оказывается пределом нашего осмысленного, сообразного стремлению движения. Ведь разумное (λογικόν) по природе, обладая в качестве природной способности осмысленным (λογικῇ) стремлением (которое и называют волением (θέλησιν) мыслящей души), стремится, помышляет

(λογίζεταί)⁸⁸ и, помыслив, хочет. Ведь утверждается про хотение (βούλησιν), что это не просто природное, но какое-то определенное, то есть отнесенное к какому-то предмету, воление; и оно ^{24A} хотяще ищет, и ищуще предусматривает (σκέπτεταί)⁸⁹, и предусматривающе прикидывает, и прикидывающе решает, и решающе выбирает, и выбирающе побуждается, и побуждаясь пользуется, и пользуясь упокаивается от устремленного к тому предмету движения⁹⁰. Никто ведь не пользуется, не имея прежде побуждения; и никто не побуждается, преднамеренно не выбрав; и никто не выбирает, не решив; и никто не решает, не прикинув; и никто не прикидывает, не предусмотрев; и никто не предусматривает, не поискав; и никто не ищет, не захотев; и никто не хочет, не помыслив; и никто не помышляет, не стремясь; и никто не стремится осмысленно, не будучи разумен (то есть наделен мыслью)⁹¹ по природе⁹². Итак, будучи по природе животным разумным, человек способен к стремлению, помышлению, хотению, поиску, ^{24B} предусмотрению, преднамеренному выбору, побуждению, пользованию.

Если же человек, в числе прочего, и животное по природе преднамеренно выбирающее, а этот выбор — из того, что в нашей власти, и может происходить при нашем посредстве, и неясно, чем кончится; а в нашей власти и логос⁹³ добродетелей (поскольку он является осуществляемым законом действия способностей, согласных с природой), и тропос⁹⁴, соответствующий злоупотреблению теми же способностями (воздвигающий, напротив, противные природе страсти) — если так, то, значит, всякий, кто по природе способен к преднамеренному выбору, восприимчив к противоположным возможностям и способен к решению⁹⁵. А если способен к решению, когда есть противоположные возможности, то всяко способен и к преднамеренному выбору. А если способен к преднамеренному выбору, так как движение в обе стороны в его власти, то не является неколебимым по природе [3]. Стало быть (так как относятся к вещам двусмысленным (ἀμφιβόλων)⁹⁶, поскольку они в нашей власти, и прикидка, и решение, и преднамеренный выбор), ^{24C} когда нет двусмысленности и для всех уже оказалась очевидной не требующая обоснований истина⁹⁷, нет преднамеренного выбора, приходящего в движение из-за промежуточных (то есть в нашей власти находя-

щихся) вещей, потому что нет и решения, вносящего определенность в дилемму, когда из двух противоположностей мы определяем лучшее как то, что более предпочтительно (то есть заслуживает выбора), чем худшее⁹⁸. Если же, по имеющему теперь силу закону природы, нет в таком случае преднамеренного выбора⁹⁹, так как нет уже двусмысленности в том, что существует, то действовать будет только стремление ума (у тех, кто по природе к такому стремлению способен), невыразимо достигшее единственного, какое доступно посвященным, наслаждения тем, что является предметом стремления по природе (к этому наслаждению посредством перечисленных моментов двигалось стремление). «Пресыщение» (κόρος)¹⁰⁰ этим наслаждением есть нарастание до бесконечности самого стремления наслаждающихся (так что каждый настолько сверх природной меры причастится, насколько изошел желанием (ἐλόθησε))¹⁰¹ и непосредственное смешение с тем, что желанно по природе. Если же, насколько кто изошел желанием, настолько причастится желанного, то в отношении логоса¹⁰² природы воление у всех окажется одним, а в отношении тропоса¹⁰³ движения — разным¹⁰⁴. Если же в отношении способа, характеризующего движение, воление не одно у всех людей, то ни в коем случае не будет во всем одним воление Бога и спасаемых, как показалось некоторым, даже если предмет воления у Бога и святых один — спасение спасаемых, изначально являющееся божественной целью¹⁰⁵. Оно ведь — конечная цель, задуманная прежде всех веков, по отношению к которой произойдет совпадение в волении спасаемых друг с другом и спасающего их Бога, так что Он целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно вере каждого, словно в членах, обретая полноту¹⁰⁶. Ведь если спасительна по природе воля Божья, а спасаема по природе человеческая, не может быть никогда одним и тем же по природе спасающее и по природе спасаемое, хотя и одна у обоих цель — спасение всего, Богом предложенное, а святыми выбранное. Но если и по числу будет одной и той же Божественная и человеческая воля, согласно говорящим это, то, поскольку Бог волею установил все века¹⁰⁷, создателем будет и лик святых, действующий той же волею, будь то природной (φυσικῶ), будь то намеревающейся (ὕψικῶ), или попросту — той, по ко-

торой их обыкновенно отождествляют с Богом, что ведь нелепо и, думаю, дело лишь вокруг да около ходящей мысли¹⁰⁸. Ведь пока не будут все создателями, или только апостолами, или только про- роками¹⁰⁹, а они, опять-таки, не все или только Петром, или толь- ко Моисеем, не одна, а много у Бога и Отца и обителей для свя- тых¹¹⁰. И если бы воле, благой по природе¹¹¹, и была тождествен- на (по природному качеству и количеству) подвигнутая к ней (по подражанию) человеческая воля — что, конечно, невообразимо (ибо как может быть по природе причастуемое тождественно по природе причастующему?), — невозможно, чтобы одним во 25D всех отношениях (κατὰ πάντα τρόποις) было намерение (ὑπόμνη) Бога и лика святых, даже если, как я сказал, один у обоих предмет воления — спасение всего, — в отношении к которому имеет ме- сто единение воль¹¹². Но не ведая, кажется, какой нелепый смысл у них получается из того, что они говорят, они необдуманно позво- ляют мышлению пускаться в то, во что не должно. Ведь нет воли, как-либо мыслимой или сказываемой безотносительно, то есть не попадающей под категорию отношения; она — присущее, а не из тех вещей, что сами по себе, так как очевидно, что она наблюдае- ма в другом. Если же воля принадлежит тому, что наблюдаемо в другом, то она всяко есть привходящее, а если привходящее, то характеризующее либо сущность [4], либо ипостась 28A (ведь ни- чего между ними нет ни среднего, что наблюдалось бы само по се- бе, ни нечастного обоим, ни из обоих сложенного). И если ха- рактеризующее сущность, то будут утверждать, что у Бога и свя- тых одна природа; так что из-за того, что воля одна, все претерпят слияние в одну сущность. Ведь с равным основанием о многих утверждаемое как общее им является указанием на сущность, ко- торой они принадлежат. А если характеризующее ипостась, то од- на ипостась будет у Бога и всех святых, так что все будут сплавле- ны в тождество друг другу. Ведь особым образом присущее кому- либо по ипостаси, будучи наблюдаемым без различия в других, всех смешивает друг с другом и делает нераспознаваемым логос как-бытия каждого имярек¹¹³.

28B *О том, что ни в каком смысле нельзя говорить, что у Христа одна воля, посчитать ли ее природной или преднамеренно-выбирающей (как угодно было некоторым)*

Стало быть, если действительно их доводы в этих пунктах оказались слабыми, то и при переходе ко Господу нашему и Богу и Спасителю всего — Христу, и полагая так называемую «Его волю»¹¹⁴ в каком-либо смысле единой, эти доводы никак не смогут оказаться сильными¹¹⁵. Ведь скажи они, что эта «воля Христа» природна, тут же окажутся захворавшими манихейским представлением, как чтящие несуществующую и невозникнувшую единую природу Христа¹¹⁶, являемую соответствующей ей волей; и в то же время — будут уличены в соревновании с Ариевым безумием и Аполлинариевым смешением сущностей, как совершившие отчуждение Христа по сущности от непорочной Его Матери и от Бога-Отца¹¹⁷. Ведь природная воля характеризует сущность, и возразить на это нечего. А если характеризует природу, то ясно, что говорящие это объявляют Христа природой. А если Христос — природа, то по природе Он не Бог, ни даже на самом деле человек, если только не является на самом деле Христом по природе Отец, или Христом по природе Его Мать. А если Христос является по природе Богом, как Он же — по природе Христом, то говорящий так — многобожник, так как чтит как Бога и природу Отца (не являющегося по природе Христом), и иную природу — Христа (являющегося Христом по природе). И итогом плетения такого рода небылиц будет осуждение их за многобожие.

28D Если же скажут, что это воля выбирающая (προαιρετικόν) (ее же называют намеревающейся (ὑποδικόν))¹¹⁸, то, допустим, она будет всячески следовать природе, — во всех обстоятельствах удерживая способ использования практических возможностей, имеющих у Христа, в согласии с логосом природы¹¹⁹. Так¹²⁰ даже и не бесстрастным окажется у них Христос, но способным сдерживать страсти и, вследствие преуспевания, — благим (в чем бы по природе это благо ни состояло). Таков ведь соответствующий природе выбор из имеющихся у выбирающего практических возможностей, лучшее предпочитающий худшему. Или она¹²¹ пойдет против природы и покажет, что способ использования имеющихся у него возможностей стал растлевающе действовать на логос¹²²

природы. Таков ведь противный природе выбор из имеющихся у выбирающего практических возможностей, худшее предпочитающий лучшему. Ведь как либо правильно, либо ошибочно решение, соответствующее прикидыванию имеющихся у выбирающего практических возможностей, — решение, как бы голосом которого является преднамеренный выбор¹²³ — так либо соответствующий природе, в силу полезности, полагается ему логос, либо, напротив, противный природе, в силу бесполезности, тропос, становясь вестником, первый — соответствующего, второй — противного природе преднамеренного выбора.

И если преднамеренный выбор Христов соответствует при-^{29B}роде, то мы не только признаем их опять виновными по тем же пунктам, дерзко и необдуманно делающими природу Христа иной — средней между Божеством и тварью¹²⁴, но и осмеем как безумно делающих Христа восприимчивым по природе к противоположностям соответственно преднамеренному выбору, словно простого человека, в согласии с Несторием¹²⁵. Если же выбор Его (согласно им) противен природе, обойду молчанием это богохульство, чтобы как-то нечаянно не осквернить язык опровержениями против них. Утверждая, что у Христа есть выбирающая (προαἰρετικός) воля, они определенно намекнули на то, что ипостась Христа способна в соответствии с природой двигаться и против природы. Таков ведь, как я уже сказал, преднамеренный выбор. А если выбор Христов характеризует Его ипостась¹²⁶, то они Его отделили — соответственно этой «Его воле» — как раз-^{29C}нящегося прикидкой и намерением от Отца и Духа. Ведь наблюдаемое в Сыне как особенность ипостаси никак не может быть общим по ипостаси Отцу и Духу¹²⁷. Стало быть, те из святых отцов [5], что упоминали о преднамеренном выборе у человечества, соответствующего Христу¹²⁸, имели в виду по существу природную способность стремления (иными словами, природное воление), либо — наш собственный преднамеренный выбор, присущий воплощенному Богу по усвоению (κατ' οἰκείωσιν)¹²⁹. Что^{29D} главным образом и имел в виду, твой раб и ученик в изложенных для святейшего моего господина и учителя Фалассия вопросоответах о трудных местах в Священном Писании назвал преднамеренным выбором¹³⁰ — зная, что если действительно Творец человек человеком стал для нас, то ясно, что выправил нам и неколеби-

32А мость¹³¹ преднамеренного выбора (ἀτρεψίαν τῆς προαίρεσέως)¹³²,
 как мастер¹³³ неколебимости, сущностно принимая в самом
 испытании как власть имеющий те страсти, что мы имеем как на-
 казание, те же — что как бесчестие, человеколюбиво беря на се-
 бя по усвоению¹³⁴. Усвоение последних Он сделал для человече-
 ского рода основанием для бесстрастия в совершении преднаме-
 ренного выбора, а испытание первых¹³⁵ даровал как верный залог
 последующего нетления плоти. Ведь человеческая часть Бога не
 двинулась соответственно преднамеренному выбору, как мы —
 сложенная из прикидки и решения относительно различения про-
 тивоположностей; так что не может она считаться, соответствен-
 но преднамеренному выбору, колеблемой по природе. Но, полу-
 чив в присоединении к Богу-Слову бытие, она обрела не знающее
 колебаний, а вернее — устойчивое движение соответственно сво-
 ему природному стремлению (то есть, попросту, волеию), или,
 сказать точнее, — неподвижное состояние (στάσις ἀκίνητον) в Са-
 мом Боге Слове, совершенно обоженное соответственно ни с чем
 не смешанному ее в Нем осуществлению. Оформляя его природ-
 32В но и приводя в движение [6] — как свое и природное для Его
 души, — Он в самом деле (а не в мечтах) исполнил великое та-
 инство Домостроительства ради нас, не умалив воспринятое со-
 вершенно ни в чем природном, кроме греха, логос которого ре-
 шительно ни в каком из сущих не заложен¹³⁶. Итак, раз нам ста-
 ло ясно различие терминов (благодаря описанию, задающему для
 каждого из них свои границы), не будем смущаться, слыша, как
 из-за смешения вещей, под ними понимаемых, кто-то употребил
 эти термины¹³⁷ неразличенно (если действительно истина для нас
 32С в вещах, а не в названиях), и не посчитаем тождественным не-
 тождественное, но, благочестиво в это веря, исповедуем Христа
 поистине совершенным Богом и поистине совершенным челове-
 ком, тем же самым реально в собственном и подлинном смысле
 (то есть не по одному только названию таковым считающимся).
 Давайте же поэтому возвестим, что у Него две природы, ипоста-
 сью которых Он является (если Он действительно не бесплотен),
 и скажем прямо: две природные воли, согласно [святым] отцам
 (если Он действительно не бездушен¹³⁸ и не безумен), и не отва-
 жимся на новое слово, прибегнуть к которому не позволяет оте-
 ческий авторитет (ведь сказать, что воля Христова — природная,

или выбирающая — одна, принявшим благочестие всерьез страшно не только из-за доказанной нелепости этого, но и потому, 33а что неизвестно ни об одном из святых учителей, чтобы он когда-либо это говорил)¹³⁹; давайте же так поступим, раз мы доподлинно знаем, что преднамеренный выбор отличает способных двигаться в обе стороны (то есть в хорошую и дурную), а это о подлинной сущности и источнике благ, Христе, даже думать — не то что говорить — есть верх всякого нечестия. Вот все, что относится к этому.

Что же касается выражения «единая энергия¹⁴⁰», встречающегося в седьмой главе «Трудных мест великого Григория»¹⁴¹, то смысл его прозрачен. Ведь что у Бога и у святых одна энергия, обоживающая всех святых, я утверждал, описывая ожидаемое состояние святых в будущем (состояние чаемого теперь блаженства)¹⁴², имея в виду: Божия — по сущности (то есть изначально), энергией же святых ставшая по благодати. Добавил же: «вернее, только Божия», так как это результат только Божественного действия [7] — обожение святых по благодати, так как способность к нему по природе в нас не вложена. А к чему в нас нет способности, того мы и не делаем, поскольку деятельность — это природная способность в полноте осуществления.

Итак, деятельность зависит от способности, а способность — от сущности. Ведь и деятельность возникает из способности, и способность — из сущности и в сущности. Есть, как говорят, три связанных между собой момента: способное (δυνάμενον), способность (δύναμις); и в силу способности возможное (δυνάτον). 33б И говорят, что сущность — нечто способное; а то, соответственно чему у нас есть движение можествования, — способность; и то, что у нас по природе получается соответственно способности — в силу нее возможное¹⁴³. Если же получается у нас по природе, то у нас оно соответственно природной способности. Но обожение — не из тех вещей, что по природе получают от нас бытие соответственно способности, так как оно не из того, что в нашей власти; ведь у того, что превышает природу, никакого логоса¹⁴⁴ в природе нет. Значит, обожение — это деятельность, не являющаяся признаком нашей способности (способности к ней у нас по природе нет), но только Божественной способности¹⁴⁵, так как оно — не воздаяние святым за праведные

дела [8], но доказательство щедрости Сотворившего, который любовников (ἐραστάς) прекрасного¹⁴⁶ сделал по положению¹⁴⁷ тем же, чем Сам является, как будет показано, изначально, по природе (соответственно логосам¹⁴⁸, которые Сам знает — так, чтобы возможно было Ему и быть совершенно познанным, и остаться все-
 33D цело непостижимым)¹⁴⁹. Итак, я не отказал тем, кто будет это испытывать, в природной энергии (представив ее упокоившейся от дел, которые ей свойственно по природе совершать, и испыты-
 36A тывающей только наслаждение благами); но указал на сверхсущную силу как единственную, способную производить обожение, и по благодати¹⁵⁰ ставшую принадлежностью обоженных¹⁵¹.

И пусть не подозревает никто, что единой провозглашается этими словами энергия Христа. Ведь не человеком обоженным мы Христа провозглашаем, но Богом совершенно вочеловечившимся; сделавшим явной посредством природно деятельной умно-одушевленной плоти бесконечную силу Своей — в бесконечной степени бесконечно превышающей бесконечность — не-
 36B выразимой Божественности¹⁵²; одного и того же — всецело Богом и подлинно человеком; совершенно каждым из них по природе — того же самого и в самой полной мере; то есть все, что ни свойственно каждой из природ, имеющего без изъяна, кроме греха — у которого никакого логоса¹⁵³ нет¹⁵⁴. Ведь каких природ Он был ипостасью, тех естественно принял в Себя и сущностные логосы¹⁵⁵. Если же принял в Себя сущностные логосы тех, которых был ипостасью, то, разумеется, и плоти имел одушевленную природную энергию, чей сущностный¹⁵⁶ логос заложен в природе. Если же как человек имел природную энергию, чей логос был изначально составной частью природы, то ясно, что имел и как Бог природную энергию, чей логос изначально был логосом проявления сверсущной Божественности. Ведь существуя как совершенный Бог, и Он же — как совершенный человек, Он действовал природно, не разделяясь соответственно каждой из частей, ипостасью которых был.
 36C А если природно действовал, не разделяясь соответственно каждой из частей, в качестве ипостаси которых Он существовал, то ясно, что вместе с природами, ипостасью которых был, имел и входящие в их состав сущностные энергии, которых Он был соединением — действуя для Себя естественно, и теми, которыми действовал, удостоверяя истину тех, будучи из

которых, в которых и — главное — которыми, Он фактически существовал¹⁵⁷.

Итак, из двух природ (Божества и человечества) Христос, Единородное Слово, Сын и Господь славы; по этим природам Он узнается и в качестве им подлинно принадлежащего, как мы верим, существует, имея два природных — то есть каждый из родов, из которых Он был, характеризующих и в их состав входящих — движения. Или, вернее сказать, — имея энергии, частичны- 36D
ми исполнениями которых были действия¹⁵⁸, поочередно Им производящиеся и завершающиеся Им без деления на те, из которых Он был изначально, и без какого-либо слияния их¹⁵⁹. Ведь не допускает деления или слияния не подверженный ни в коем случае переменам и всему существующему обеспечивающий его бытия и как-бытия устойчивость и состав¹⁶⁰.

Пусть это будет кратко сказано ради твоего повеления, освящен- 37A
ный отче, — чтобы было у тебя на случай, если в сказанном паче чаяния окажется что-либо полезное, подсказывающее, как отбиться от болтовни словоохотливых, принявших нестроения момента как [поруку] безнаказанности¹⁶¹. И не отнесись с презрением к твоему бедному рабу, но обогатись Божественным Духом, воздав за податливость твоими крепкими молениями; и да не перестанешь верить твоего раба Христу, великому Богу и Творцу всего, всюю тварью покланяемому во веки со Отцом и Святым Духом. Аминь.

Схолии:

37B

1. Разумом природа вещей для возникновения добродетели определяется в значении выхождения, которое есть всецелое, соответственно добродетели, отрицание природы. Умом же движение всякого века и времени для образования безошибочного единения¹⁶² ограничивается в значении восхождения, которое есть превосходение того, в чем природа (говорю о месте и времени, в которых вещи существуют ипостасно). А восстановление по благодати относительно Того, из Кого, посредством Кого и в Кого (как предела всего) все вещи, происходит в значении Вознесения, которое есть пассивный опыт возносимого, действие же — возносящего.

2. Лицо, оно же ипостась; природа, она же сущность. Ведь сущность — то, что «по образу», то есть логос; а то, что «по подобию», то есть жизнь, — ипостась; вместе взятые они образуют добродетель. Говорят ведь, что добродетель — ипостась мудрости, а мудрость — сущность добродетели. Потому образ поведения созерцателей есть безошибочное проявление мудрости; а смысл созерцания деятелей составляет основание добродетели. Вернейшая же отличительная черта тех и других — неуклонное сосредоточение на том, что подлинно существует¹⁶³.

3. О том, что человек по природе не колебим и почему.

4. О том, что воля — характеристика либо сущности, либо ипостаси, и не что-то среднее между ними, ни общее им, ни сложное из обоих, ни обоим непричастное.

5. О том, что преднамеренный выбор у Христа означает волеие, или природную способность стремления.

6. Зри тайну Домостроительства.

7. На слова «Через Него ведь живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28) или попросту — о сущности, способности¹⁶⁴ и действии.

8. Об обожении. Внял бы этому и ты, Нил, и уразумел, что разумют учителя истины.

OPUSC. 2

ЕГО ЖЕ [ПОСЛАНИЕ] К ТОМУ ЖЕ МАРИНУ. ИЗ
СОЧИНЕНИЯ ОБ ЭНЕРГИЯХ И ВОЛЯХ. ГЛАВА 50¹⁶⁵

О ТОМ, ЧТО СЕВИР КОВАРНО УТВЕРЖДАЕТ, ЧТО ИПО-
СТАСЬ — ТО ЖЕ, ЧТО И ПРИРОДА, ДАБЫ ПОСРЕДСТВОМ
[ВЫРАЖЕНИЯ] «ОДНА ПРИРОДА» ОН МОГ БЫ УТВЕР-
ДИТЬ СЛИЯНИЕ, НО [В ТО ЖЕ ВРЕМЯ] ИЗБЕЖАТЬ ИЗО-
БЛИЧЕНИЯ, ГОВОРЯ, ЧТО ПОД ПРИРОДОЙ ОН РАЗУ-
МЕЛ ИПОСТАСЬ; И НАОБОРОТ, ДАБЫ ОН МОГ БЫ ВВЕ-
СТИ РАЗДЕЛЕНИЕ (ΔΙΑΙΡΕΣΙΝ), ИСПОВЕДУЯ ЕДИНЕНИЕ
ИЗ ИПОСТАСЕЙ, И [В ТО ЖЕ ВРЕМЯ] БУДТО БЫ УКРЫТЬ-
СЯ [ОТ ОБВИНЕНИЙ], ГОВОРЯ, ЧТО ОН УПОТРЕБИЛ
[СЛОВО] «ИПОСТАСИ» ВМЕСТО «ПРИРОДЫ»; А ТАК-
ЖЕ ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ, ОБВИНЯЕМЫЙ В ТОМ, ЧТО ОН
ПОСРЕДСТВОМ [ВЫРАЖЕНИЯ] «ПРОСТОЕ РАЗЛИЧИЕ
(ΔΙΑΦΟΡΑΣ)»¹⁶⁶ УТВЕРЖДАЕТ ИСЧЕЗНОВЕНИЕ ПРИРОД
[ПОСЛЕ ЕДИНЕНИЯ], ОН МОГ БЫ В СВОЕ ОПРАВДАНИЕ
ПРИБЕГНУТЬ К ПОНЯТИЮ ПРОСТОГО РАЗЛИЧИЯ ПО
ПРИРОДНОМУ КАЧЕСТВУ; И ЕЩЕ О ТОМ, ЧТО, ПО- 40В
ДОБНО ТОМУ КАК НЕСТОРИЙ, ГОВОРЯ О ПРОСТОМ ЕДИ-
НЕНИИ, ВВЕЛ НА ДЕЛЕ РАЗДЕЛЕНИЕ, ТАК И СЕВИР, ГО-
ВОРЯ О ПРОСТОМ РАЗЛИЧИИ ПРИРОД, НА ДЕЛЕ УТВЕРЖ-
ДАЕТ СЛИЯНИЕ.

Но, теснимый этими словами и неспособный выдержать испы-
тание истиной, Севир вновь, по обыкновению, прибегает к по-
мощи лжи — он говорит, что в домостроительстве ипостась есть
то же, что и природа, а различие в отношении природного каче-
ства (ἐν ποιότητι) есть то же, что и [различие] действительное (τῇ
πραγματικῇ) и по природе, поскольку каждое качество природно
и считается чем-то действительным (πραῦμα)¹⁶⁷. [Севир гово- 40С
рит это со следующей] целью: если он будет пойман и явственно
изобличен — очевидно, из-за [выражения] «единая сложная при-
рода» — что он исповедует, согласно Мани, видимость¹⁶⁸, соглас-
но Аполлинарию, — слияние¹⁶⁹ и, согласно Евтихию, что после со-

единения [произошло] стяжение (συνείρεσιν) соединенных в одну сущность¹⁷⁰; тогда он, наподобие хамелеона, меняющего окраску, сможет заменить слово и сказать, что, [говоря] «природа», он имел в виду ипостась. Если же он скажет, что единение произошло из ипостасей или лиц, и [тем самым] будет доказано, что он, вслед за Еввионом¹⁷¹, Павлом Самосатским¹⁷² и Несторием, мыслит о разделении и утверждает энергию по благодати¹⁷³, как у пророка Слова, то и тогда ложь послужит ему готовым защитником и он
 41A объявит, что сказал «ипостаси» вместо «природы»¹⁷⁴. Если же он, по причине выражения «простое различие»¹⁷⁵, будет справедливо обвинен в том, что проповедует исчезновение соединенных вещей [после соединения], тогда он в свое оправдание прибегнет к тому, что это различие — будто бы «по природному качеству»¹⁷⁶; он скажет, что различие во Христе после единения — это [различие] природных качеств, а не природ или сущностей¹⁷⁷; [таким образом], с помощью понятия, упраздняющего слияние, то есть [понятия] «различие», этот коварный мудрователь еще более усугубляет слияние, представляя так, будто одна противоположность есть не упразднение другой ([как это следовало бы] по закону природы), а подтверждение¹⁷⁸, что противоречит установлению и закону природы.

В отношении различия он, чтобы ввести в заблуждение слушающих, занимает такую же позицию, какую, как известно, занимал Несторий в отношении единения¹⁷⁹. Ведь как [Несторий], говоря о единении по одному только простому наименованию¹⁸⁰, вводил разделение по энергии¹⁸¹ — так и Севир, исповедуя простое различие после единения, по примыслению полагает существование различающихся [частей]¹⁸², но по энергии при этом утверждает их слияние¹⁸³. Если бы Несторий не мыслил единение как простое [имя]¹⁸⁴, то он сказал бы, что из единения природ совершилась единая сложная ипостась Христа. Также и Севир, если бы не возвещал простое различие, то не отказывался бы признать во Христе после единения нерассекаемое и неразделимое количество¹⁸⁵, ибо он знал, что вместе со всяким различием неизменно вводится и количество, а со всяким количеством сопряжено выражающее его число¹⁸⁶.
 41C Ибо невозможно, чтобы существовало различие без количества, или чтобы было распознано [какое-либо] количество без выражающего его числа. И еще: [Несторий],

предполагая лишь количество природ во Христе, а единство ипостаси по сложению из природ не признавая, как прикрытие совершенного разделения природ выставлял простое наименование «единство» — так и [Сефир], вместо [единства] по ипостаси исповедуя единство только по природе, а количество в отношении природ не признавая, как прикрытие слияния природ выставляет простое различие по природному качеству¹⁸⁷. И еще: Несторий, исповедуя единство природ в отношении одного лишь гномического качества, отрицает одну ипостась, не соглашаясь признать, что произошло действительное истинное схождение по сущности.

Ведь власть (αὐθεντία)¹⁸⁸, достоинство, такого рода во-41D
 ление (θέλησις) — то, в плане чего, как говорил Несторий, существует единение — это, очевидно, движения намерения (γνώμης), а не природы.

[Сефир] же, говоря, что после единения [су-44A
 ществует] простое различие по одному только природному качеству, очевидно, предполагает уничтожение соединенных [вещей], ибо отрицает, что между соединенными [вещами есть] различие по сущности, [закрывающееся] в их природной инаковости. Если коротко сказать о них обоих, то Несторий изобрел единство гномических качеств, [дабы ввести] на деле разделение по природе, а Сефир, напротив, вымыслил различие природных качеств, [дабы ввести] на деле слияние¹⁸⁹. Поистине злая чета беззаконных мужей, неистово рвущихся с противоположных сторон злодейски расторгнуть истину православных догматов! Ибо один, вводя единство гномических качеств, утверждает разделение природ, исходя из его учения никоим образом не соединенных; другой же, говоря, что различие после единения — это только [различие] природных качеств,

точно так же вводит обусловленное сли-44B
 янием изменение (συγκεχυμένην ἄλλοίωσιν) природ, исходя из его учения никоим образом не соединенных — при этом оба не понимают, что они говорят. Ведь если бы они решили не противоречить самим себе, то Несторию, утверждавшему, что произошло единение гномических качеств, следовало бы не разделять природы — единение которых даже изначально он вообще не исповедовал — а в отношении тех [вещей]¹⁹⁰, между которыми, по его словам, произошло единение, признать различие после единения; Севиру же, вводящему различие природных качеств, следовало бы после единения не сливать природы, единение которых

мы ему утверждать не позволим, пока он не признает их различие после единения. Ведь различие соединенных [вещей] усматривается после единения, как бы Несторий [против этого] ни неистовствовал; [равно как усматривается] и единство [вещей], различающихся после единения, как бы Семир против этого ни ополчался, слагая пространную речь в защиту своего лжеучения¹⁹¹.

Если, как полагает Несторий, произошло единение одних только гномических воль, то пусть он их различие после единения и утверждает, бросив говорить о действительном разделении [природ], [по его учению] никоим образом не соединенных¹⁹². Вместе с различием гномических воль он ввел и разницу относительно намерения (τὴν τῆς ὑπόψεως παραλλαγήν), в каковой [разнице] присуще проявляться различию не по природе, а по ипостаси — различию, предполагающему, в связи с различием гномических воль, ослабление и усиление благодати. [Таким образом], человека, с его точки зрения боготворимого постепенно¹⁹³, он представил грешником, ибо он не по всякому тропосу и не во всяком смысле имеет ту же, что и Бог, гномическую волю¹⁹⁴. Ведь различие гномических воль, как я уже сказал, предполагает разницу относительно намерения; а разница относительно намерения влечет за собой уменьшение благодати. Пока это [уменьшение благодати] еще хоть сколько-нибудь присуще [человеческой природе Христа], она не становится совершенно безгрешной по намерению.

Итак, Несторий, не принимая единство (ἐν) по ипостаси из схождения природ, [тем самым] упразднил и единение (ἐνωσιν) гномических воль, не зная, как ответить [на вопрос]: какое вообще единство обнаруживается из единения гномических воль?¹⁹⁵ Ведь он не может утверждать, что это тождество благодати — различие гномических воль после единения явственно указывает на инаковость, в зависимости от ее¹⁹⁶ усиления и ослабления. Ибо если [между какими-либо вещами] произошло схождение, то между ними во всяком случае необходимо признать и различие. И напрасно он вымыслил понятие «тождества воли» (ταὐτοβουλίας), хотя оно и подходит для доказательства разделения лиц. Ведь тождество воли есть единство воль, при котором сохраняется различие [вещей], соединенных по [тождеству воль]; пусть даже вместе с этим усматривается неслитное разделение волящих лиц¹⁹⁷.

ЕГО ЖЕ. ИЗ ТОГО ЖЕ СОЧИНЕНИЯ. ГЛАВА 51

О ТОМ, ЧТО ОТЦЫ, ГОВОРЯ О ДВУХ ВОЛЯХ
ВО ХРИСТЕ, ИМЕЛИ В ВИДУ ПРИРОДНЫЕ
ЗАКОНЫ, А НЕ НАМЕРЕНИЯ.

Однако пусть никто не отвергает суждение, отрицающее дво- 45C
ицу гномических волей¹⁹⁹, обнаружив, что о двух волях говорят
почти все отцы; пусть же и Севиру не следует — исходя из это-
го суждения, пусть не приводит смысл благочестивого [учения]
к [мысли] об одной воле, дабы [таким образом] на смену одному
злу не пришло другое — я имею в виду слияние на смену разде-
лению²⁰⁰. Ибо Божественные отцы признавали во Христе коли-
чество природных волей, а не гномических, правильно назвав во-
лями сущностные и природные законы и логосы соединенных
[природ]. Ведь они, движениями ума распознав [во Христе] от-
нюдь не гномическое стремление некоего человека, а природное
стремление умственно одушевленной плоти, наделенное природ-
ной способностью влечения (ἐφέσεως) к сущему, природно дви-
жимое и запечатляемое Словом²⁰¹ ради исполнения домострои-
тельства, мудро назвали [это стремление] волей. Без такой 45D
[воли] человеческая природа существовать не может — ведь при-
родная воля есть способность стремления к тому, что сообраз-
но природе, и поддержания всех особенностей, сущностно при-
роде присущих²⁰². В связи с этой способностью наделенному 48A
по природе волей (τῷ φύσει θελητικῷ) всегда присуща [природ-
ная] расположенность к волеию (τεφυκέναι θέλειν). Расположен-
ность к волеию и волеие — не одно и то же, равно как [не од-
но и то же] — расположенность к говорению и говорение. Ведь
наделенное речью (λαλητικόν) всегда способно [говорить], но го-
ворит не всегда; поскольку первое [относится] к сущности и со-
держится в логосе природы, а второе [относится] к совещанию
(βουλής)²⁰³ и запечатляется в намерении²⁰⁴ говорящего. Таким
образом, расположенность к говорению, которая есть всегда, [от-
носится] к природе, а то, как кто-либо говорит — к ипостаси. Та-

ким же образом и с волением и расположенностью к волению. Если же расположенность к волению и воление — не одно и то же (ибо первое, как я уже сказал, относится к сущности, а второе — к совещанию волящего), то, следовательно, воплощенное Слово, будучи человеком, имеет расположенность к волению, движи-
 48B мую и запечатляемую Его Божественной волей. Ибо, как говорит великий Григорий, «Его воление, как всецело обоженное, не противно (ὕλεναντίον) Богу»²⁰⁵. Если же оно было обожено, то обожено, очевидно, по причине сращенности (συμφύῳ) с обоживающим; а обоживающее и обоживаемое — это, конечно же, две [вещи], а не одна и по природе та же самая. Если обоживающее и обоживаемое из [числа вещей] соотнесенных (τῶν πρὸς τι) — а [вещам] соотнесенным присуще, несомненно, то, что они предпо-
 лагаются совокупно и мыслятся вместе, одна с другой — то, стало быть, Спаситель, как человек, рожденный по природе, наряду с остальными страстями добровольно запечатляет Себя по-плотски (σαρκικῶς) и сжатием перед лицом смерти (τὴν πρὸς τὸν θάνατον συστολήν)²⁰⁶; тем самым Он являет домостроительство свобод-
 ным от любой призрачности и избавляет природу от тех страданий, на которые она осуждена за грехи²⁰⁷. И еще: умертвив смерть во плоти²⁰⁸, Он выказывает устремление (ὀρμήν), дабы тем самым, с одной стороны, явить, что то, что Он по природе рожден как че-
 48C ловек, в Нем сохраняется, а с другой — чтобы, будучи Богом, показать, что неизреченный и великий замысел Отца²⁰⁹ исполняется во плоти. Ведь не для того, чтобы пострадать, но спасти, Он прежде стал человеком²¹⁰. Потому Он говорит: «Отче... если возможно, да минует Меня чаша сия! (Мф. 26, 39) Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42), показывая вместе со сжатием [перед лицом смерти], что устремление человеческой воли запечатляется и происходит в сращении с [волей] Божественной, согласно сплетению природного логоса с тропосом домостроительства, если действительно Воплощение является доказательством [восприятия человеческой] природы и домостроительства (я говорю и о природном логосе [каждой из] соединенных [природ], и о тропосе единения по ипостаси, притом что логос подтверждает, а тропос обновляет (καίνωτομοῦντος) природы²¹¹, но без изме-
 48D нения и слияния), — но отнюдь не нуждаясь в том, чтобы одно и то же, согласно одному и тому же, сперва упразднилось, а

затем осуществлялось — это было бы нелепо. Итак, как человек Спаситель имел природную волю, запечатляемую Его природной [Божественной] волей, а не восстающую против нее. Ибо никогда ничто природное не восстает против Бога, если оно не является гномическим. В этом случае наблюдается и разделение по лицам, если оно по природе <...>²¹² поскольку следует обращать 49A упрек к Творцу, если Он сотворил нечто противоречащее Самому Себе по природе²¹³.

Как же воплощенное Слово стало поистине человеком, если Оно лишено того, что, в первую очередь, и отличает разумную (λογικήν) природу? Ибо чему не присуще движение стремления по влечению, то, вероятно, лишено любой житнетворной способности. То же, что не имеет по природе житнетворной способности, очевидно, не имеет и какой-либо души, без которой никогда не смогла бы возникнуть и плоть. Так, оказывается, Слово, восприняв простой облик плоти, лишь изобразило домостроительство, а не исполнило его [поистине], по ипостаси воплотившись в природе плоти, умственно и словесно одушевленной — ибо, согласно Севиру, [Слово] не имеет природной воли как человек²¹⁴. Ведь если Оно, как человек, и воистину было лишено природной воли, то оно не стало воистину совершенным человеком; а если Оно не стало воистину совершенным человеком, то и вовсе человеком не стало. Ибо как возможно существование несовершенной природы, у которой нет даже логоса?²¹⁵ 49B

Цель Севира и окружающих его — в том, чтобы изгнать [из Христа человеческую] природу, воспринятую посредством неизреченного единения, указав на какую-либо ее якобы природную неполноту, и [тем самым] утвердить скверное [учение] Мани 49C о видимости, Аполлинария — о слиянии, и Евтихия — о схождении в одну сущность²¹⁶. Помню, когда я жил на острове Кипре²¹⁷, со мной вступили в спор некие лжеепископы из сторонников Севира, и я услышал от них [следующее]: «потому мы не исповедуем, следуя *Томосу* Льва, две энергии, что им сопутствуют и [две] воли, а вместе с [двумя волями] по необходимости предполагается и двоица лиц; не [исповедуем] также и одну [энергию], которая не может рассматриваться как простая. Но, согласно Севиру, мы утверждаем, что одна воля и всяческая Божественная и человеческая энергия исходит от одного и того же воплощенного Бо-

52A га Слова»²¹⁸. Обличая их, можно привести такое пророческое
 речение: «О, о, бегите с севера... Спасайтесь в Сион, живущие в
 дщери Вавилонской» (ср. Зах. 2, 6–7, по LXX). Ибо «север» —
 это поистине учение Севира, место темное и лишенное пребыва-
 ния Божественного света²¹⁹; «дщерь Вавилона» — это нестрой-
 ное учение из ложных догматов, порочно порожденное [Севи-
 ром] от присущего ему порочнейшего состояния; «живут» же в
 ней те, кто отвратились от света познания и не желают, обратив-
 шись [к истине], «спастись в Сион», то есть в Церковь. Ведь если
 рассмотреть учение Севира, то окажется, что оно противоречит и
 богословию, и домостроительству²²⁰. Если, согласно ему, энергиям
 естественно сопутствуют воли, а волям — лица, как следствия
 52B [сопутствуют] причинам, то значит — не говоря уже о том, ка-
 ково [у него] доказательство — и каждому лицу, согласно Севиру,
 очевидно, сопутствует воля, а вместе с [каждой волей], бесспор-
 но, придется предположить соответствующую ей энергию. Ведь
 понятие «[вещей] соотнесенных», подразумевающее нерасто-
 ржимое отношение, приводит к заключению о полной обратимо-
 сти [связи] между соотносимыми [вещами]²²¹.

Таким образом, поскольку [слово] «воля», сказанное просто,
 [без уточнений], является многозначным, [то получается следую-
 щее]: если воли, взаимнообратно предполагаемые вместе с лица-
 ми, — это [воли] природные, то блаженная Единица, согласно Се-
 виру, станет и Троицей природ²²². Если же это [воли] гномиче-
 ские, 52C то окажется, что [Троица] восстает против Самой Себя,
 ибо воли в Ней, как в Троице лиц, не совпадают²²³. Или же, если
 у сверхсущностной Троицы одна воля, то Божество вообще ока-
 жется одноликим и триименным²²⁴.

И еще: если, согласно положению Севира, энергии непременно
 сопутствует воля, а вместе с волей предполагается лицо, то, по не-
 обходимости, когда упраздняется энергия, упраздняется и сопу-
 тствующая ей воля, и предполагаемое вместе с нею лицо. Если же с
 энергией упраздняется воля, а с волей — лицо, то Христос, соглас-
 52D но Севиру, окажется лишенным ипостаси; ибо вместе с энер-
 гией, по причине упраздняемой с нею воли, упраздняется предпо-
 лагаемое вместе с волей лицо²²⁵.

И еще: если, согласно [Севиру], энергиям непременно сопу-
 тствуют воли, а вместе с волями предполагаются лица, и Севир го-

ворит, что всяческая Божественная и человеческая энергия исходит от Одного и Того же воплощенного Бога Слова — то, по 53A его учению, [окажется], что и всяческая воля — то есть воля Божественная и человеческая — непременно производится от Одного и Того же воплощенного Слова, ибо она сопутствует энергиям вместе с лицами, которые также предполагаются в том же количестве; и никакой довод не будет этому противоречить²²⁶!

Таким образом, при упразднении природных энергий Христос окажется, согласно Севиру, лишенным сущности; а при исключении одной [из энергий] Он окажется также лишенным размышления (ᾠουλος)²²⁷ и ипостаси. Если же от Бога Слова производится вся Божественная и человеческая энергия, то Он будет иметь множество размышлений и лиц; или, говоря в более строгом смысле, бесчисленные размышления и лица. Ибо сказавший «всякая энергия» указывает на неисчислимость количества²²⁸.

Таким образом, если [исходить] из обратной [формулировки] 53B Севирова положения²²⁹, то сокрушается его богословское учение, ибо он вводит и Ариево многобожие, и Савеллиево безбожие, и природу Божества, по-эллински восстающую против самой себя²³⁰; если же исходить из прямой [формулировки]²³¹, то, очевидно, ложным оказывается его учение о домостроительстве, ибо он исповедует Одного и Того же Христа, [с одной стороны], лишенного сущности, размышления и ипостаси, а с другой — имеющего бесчисленные размышления и лица. Что может быть нечестивее?

Видите ли вы, куда канон Севира уводит верующих? Ибо тако- 53C вым является всякое учение, не стоящее на незыблемом основании истины. Если ты, милейший, говоришь об одной воле Христа, то как и какой ты ее называешь? Если ты утверждаешь, что это природная воля Христа, то [тем самым] делаешь Его чуждым по природе и Отцу, и Матери — ведь [в этом случае] Он ни с кем из Них не един по сущности, ибо никто из Них не является по природе Христом. И как, говоря такое, он избежит опасности [впасть] в многобожие? Если же [это воля] гномическая, то она будет отличительной чертой одной только Его ипостаси, ибо гномическая [воля] — это то, что определяет [конкретное] лицо. И будет явственно доказано, что [Сын], согласно твоему [учению], имеет другое произволение, нежели Отец и Дух, и противоречит Им. Если же [воля присуща] только Его Божеству, то Божество

53D будет подвержено страстям, ибо [окажется, что] Оно, вопреки природе, влечется к еде и питью. А если [воля присуща] только Его человечеству, то [окажется, что] она по природе не деятельна (δραστήριον). Ибо как [она может быть деятельной], если она человеческая? И будет явственно доказано, что явление чудес было обманом²³².

56A Если воля является по природе общей для обоих, то как может быть общая по природе воля у [вещей], природа которых различна? Если же воля является сложной, поскольку [присуща] целому, то — не говоря уже о том, что это невиданное сказочное измышление, ибо какое может быть у воли сложение? — ты вновь отчуждаешь [Христа] от Отца, ибо сложную волю ты делаешь отличительной чертой одной только сложной ипостаси. Таким образом, приступив [к Севирову учению], слово «искореняет всякое растение», которое «не насадил Отец» (Мф. 15,13), ибо не присуще Ему возделывать чужую ниву.

56B Однако, как кажется, Севир упразднил природную волю человечества во Христе, ибо не знал, что главнейшая и первая особенность всякой разумной природы — это, конечно же, движение стремления. Усмотрев его, отцы отчетливо исповедали во Христе различие природных, а не гномических волей²³³. Ибо они никогда не стали бы утверждать во Христе различие волей гномических, дабы [тем самым] не возвестить, что Он имеет два намерения, два размышления, противоречит Себе, так сказать, из-за раздора помыслов, и потому имеет два лица. Ведь они знают, что из-за одного только этого различия — различия волей гномических — в [человеческой] жизни произошло вторжение греха и наше отдаление от Бога. Зло зиждется ни на чем ином, кроме как на отличии нашей гномической воли от воли Божественной. В соответствии (ἀντίκειμένῃ) с этим различием, конечно же, и предполагается количество и выражающее его число, которое указывает на отвращение нашей гномической воли от Бога²³⁴.

56C Итак, у Нестория и Севира одна цель — мыслить нечестиво, а способы различны. Ведь один [из них]²³⁵, из-за [опасения] слияния, избегает единения по ипостаси и сущностное различие превращает в разделение по лицам; другой²³⁶, из-за [опасения] разделения, не говорит о сущностном различии и единение по ипостаси превращает в природное слияние. Следует же исповедовать

во Христе не слияние и не разделение, а единение различающихся по сущности и различие соединенных по ипостаси, дабы и логос сущностей, и тропос единения возвещался благочестиво. Эти же оба, отторгнув себя [от благочестия] (первый — утверждая единство только гномических качеств, а второй — различие при- 56D родных качеств только после единения), утратили истинное понятие о вещах, первый — дерзновенно приписав таинству [Христа] разделение, второй — слияние.

ЕГО ЖЕ

ГЕОРГИЮ, СВЯТЕЙШЕМУ ПРЕСВИТЕРУ
И ИГУМЕНУ, СПРОСИВШЕМУ ПОСРЕДСТВОМ
ПИСЬМА О ХРИСТОВОМ ТАИНСТВЕ

Богочтимый Отче! Окрылив свой ум Божественным вожделением, возвысив разум усердием и отрешив его от вещества и того, что ему сопутствует, ты не пресыщаешься чтением Священного Писания и способен неустанно, как никто другой, думать о нем с подобающим вниманием. Ведь то, что превышает чувства, не знает пресыщения²³⁸, а то, что превышает разума, не знает какого-либо ограничения; ибо первое по природе выше всякого течения и истечения²³⁹, второе — выше всякого вида²⁴⁰ и образа. Первое, насколько это [нам] позволено, делает возможным явление сокровенного, а второе дает допустимое представление о не имеющем границ (ἀορίστου)²⁴¹, каковое достаточно для восприятия умом, и понятие о Святом Духе. Ведь вплоть до этого и по причине этого совершается посредством явления (δι' ἐκφάνσεως) человеколюбивое снисхождение Того, Кто выше человеков — [снисхождение], благодатью боготворящее тех, которые восходят намерением (γνώμη)²⁴² и, посредством истощания Слова²⁴³, воспринимают Его полноту, тщательно исполняя заповеди²⁴⁴. Исполнением заповедей ты был вознесен до совершенной степени рассудительности и мужества, и потому ты явное целомудренно утесняешь, а тайное праведно утучняешь²⁴⁵, дабы первым показать мертвость Иисуса²⁴⁶, уничтожающую всяческий грех, а во втором показать жизнь, сверхмирно являющую всяческую добродетель. Достигнув таким образом священного делания и созерцания, ты удостоился священного предела — спасения. Дабы уделить его другим и сделать его явным — в подражание Богу — ты пожелал обратиться с честным посланием ко мне, недостойному, хотя я ничтожен и безвестен; [обратиться,] во-первых, для того, чтобы меня своим словом умудрить и образумить, а также и освятить посредством присущей тебе благодати, всем повсюду передаваемой (ведь это

нечто неограниченное, ибо его причина — не имеющее причины Слово); во-вторых же, [ты обратился ко мне] для того, чтобы искусно привести меня к познанию Нового таинства, согласно которому Бог Слово, воплотившийся ради нас и совершенно вочеловечившийся, воспринял человеческий облик; тем же, что [ты задал в письме] вопрос, ты пожелал не научиться основополагающему, ибо ты постиг все блага, а посвятить в более совершенные таинства того, кто не посвящен еще и в меньшие²⁴⁷.

Итак, подивившись твоему благочестивому нраву, я, на- 57D сколько это в моих силах, приступаю к разъяснению и говорю следующее: человечество Спасителя не есть по природе нечто иное, нежели наше [человечество], но, [напротив], тождественно 60A [нашему] по сущности, без каких-либо различий (ἀπαράλλакτον); если, конечно, оно было воспринято из нашей [природы], посредством неизреченного восприятия из девственных непорочных кровей Пречистой Девы и Богоматери. Соединившись с ними наподобие семени²⁴⁸, Слово стало плотью, не прекратив быть по сущности Богом, и сделалось совершенным человеком — таким, как мы, только лишь без греха. Из-за него-то мы постоянно восстаем против Бога и боремся с Ним, исходя из [нашего] воления (θέλημα), которое у нас колеблется между двумя решениями. Он же, [напротив], будучи по природе свободным от всякого греха — Он ведь был не простым человеком, а вочеловечившимся Богом — [так вот], Он не имел [в Себе] никакого противоречия и сохранял нашу природу непорочной и во всех отношениях совершенно незапятнанной. Потому Он и говорит: «Ныне идет 60B князь мира сего, и во Мне не находит ничего» (ср. Ин. 14, 30)²⁴⁹ — то есть того, чем мы искажаем природу и потому являем в [нашей] воле противоборство (ἐναντίωσιν). Из-за этого [противоборства] о Христе и говорится, что Он «непокорен» в отношении того, что относится к нам²⁵⁰, пока силой вочеловечения Он нас от этого противоборства не освободит. Подтверждая истинность [вочеловечения], Он стал всем ради нас и добровольно совершал все за нас, никоим образом не подделав ни нашу сущность, ни какое-либо из ее непреложных природных свойств; если со всеми этими [свойствами] Он обожил и ее, наподобие обожженного железа²⁵¹, и явил всю обоготворенной, ибо совершил с нею полное и совершенное взаимопроникновение (περίχωρήσας)²⁵² посред-

ством единения и стал с ней одним неслиянно в одной и той же ипостаси²⁵³.

60C Таким образом, Его человечество отличается от нашего не по логосу природы, а по причине необыкновенного образа²⁵⁴ рождения — оно тождественно нашему по сущности, но не тождественно по причине бессеменного зачатия, ибо [Его природа] — это [природа] не простого [человека], а по истине Самого Вочеловечившегося ради нас. Равным образом и Его [человеческая] воля, в собственном смысле, по природе тождественна нашей, но запечатляется божественно, [будучи] превыше нашей. Ведь ясно, что семенное и бессеменное зачатие не разделяют природу, а разделение происходит около одной и той же природы²⁵⁵; так же обстоит дело и с [понятиями] рожденности и нерожденности.

60D Ведь если бы случилось так, что Слово, как человек, отличалось бы от нас по природе из-за бессеменного зачатия, то тогда оно, бесспорно, отличалось бы по сущности от Отца из-за рожденности, ибо рожденность и нерожденность — не одно и то же. Тогда бы и мы отличались от древнего Адама и Евы, сотворенных без семени; ведь Адам — это создание Создавшего, а Ева — часть создания.

61A На самом же деле Сын тождествен Отцу по Божеству, ибо Он есть Бог и единосущен Ему; равно как и мы родственны по человечеству и единосущны и Адаму, и Еве, и Самому воплотившемуся ради нас Богу. Ибо как сущность Бога не есть [категория] нерожденности и рожденности (кто бы мог утверждать такое?), так и природа человечества никоим образом не есть [категория] семенности и бессеменности.

Так, великий богослов Григорий никоим образом не указывает на то, что будто бы человечество Спасителя есть по природе нечто отличное от нашего, хотя некоторые так и полагают, исходя из следующих его слов: «...то мы ответили бы, что эти слова произнесены от лица человека, не какого разумеем мы в Спасителе

61B (Его воление, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией»²⁵⁶. [Человечество Спасителя], в собственном смысле, и является, и называется принадлежащим Ему не потому, что оно — другой или из другой природы и сущности, нежели наша, а потому что оно родилось через Него и в Нем, в одной и той же ипостаси,

а не было произведено отдельно, само по себе или посредством самого себя, как у нас. Потому и его собственным семенем стало Слово, которое произвело необыкновенный образ рождения, и человечество Спасителя получило в удел одновременно и бытие по природе, и возникновение по Божеству, дабы таким образом и наше было подтверждено, и то, что превыше нас — удостоверено. 61C
Ведь подобает, чтобы мы [в нашем учении, с одной стороны], во всех отношениях сохраняли и природу, воспринятую Самим воплотившимся и ради нас совершенно вочеловечившимся Богом Словом с ее природными [свойствами] — без каковых это вовсе и не природа, а всего лишь пустой призрак — а [с другой стороны], сберегали бы и единство; [природу] мы сохраним, [утверждая] природное различие, [единство] признаем, [утверждая] ипостасное тождество. Таким образом мы одновременно мудро и благочестиво провозгласим логос домостроительства во всех отношениях и несмесным, и в то же время нераздельным.

Если ты будешь возвещать о Нем православно, то Он, согласно обетованию, прославит тебя и дарует наслаждение Своими [благами], в нынешнем веке — в уповании, а в грядущем — на деле. 61D
Помолись, отче освященный, чтобы их причастился и я; через свое посредничество приведи меня к Тому, Кто зовет и спасает, и Кто в награду за сострадание единокровных друг к другу дарует то, что они будут удостоены славы с Ним и от Него. Ему и слава, и власть с пресвятым Отцом и Его животворным Духом, во веки веков. Аминь.

64А *Утверждающим, что следует говорить об одной энергии Христа по преобладанию» (κατ' ἐπικράτειαν), поскольку якобы Его Божественная [энергия], будучи более деятельной, преобладает над человеческой, должно отвечать так.*

Во-первых, и вы исповедуете две энергии: одна [из них] — преобладающая (я имею в виду Божественную), а другая — обладаемая (то есть человеческая), что присуще вещам соотнесенным (τῶν πρὸς τι). Вещь же соотнесенная непременно предполагает и нечто ей противопоставляемое.

Во-вторых, если вы говорите об [одной] энергии по преобладанию, так как человеческая [энергия], будучи обладаемой, упраздняется, то [тем самым] вы предполагаете для [энергий] уменьшение. Ведь и само преобладающее бесспорно относится к числу претерпевающих, ибо и само оно обладаемо обладае-
64В мым. Ведь и оно, пусть даже и в меньшей степени, но все же бесспорно обладаемо — подобно тому как золото преобладает над серебром или, скажем, медью, с которыми его смешивают, но вместе с тем и «обладаемо», хотя и в меньшей степени, очевидно, в зависимости от количества подмешанного [металла]²⁵⁸.

Утверждающим, что как у орудия и у движущего одна энергия, так и у Божества и у человечества одна энергия.

Если вы имеете в виду орудие природное (φυσικὸν τὸ ὄργανον)²⁵⁹, то по-вашему окажется, что либо Слово сосуществует с плотью во
64С времени (σύγχρονος)²⁶⁰, либо плоть совечна Слову. Ведь если что-либо пользуется природным орудием, то это [орудие] всегда сосуществует с ним во времени, как, например, тело с душой²⁶¹. И тогда нам придется или Божественную природу назвать творением, или тело нетварным. Если же вы имеете в виду орудие рукотворное (τεχνικόν)²⁶², то вы предполагаете [Его человечество]

как [нечто] неодушевленное, отдельно отстоящее и обособленное, которое движется не всегда, а только когда работник пожелает взять его в руки и работать с ним. Следовательно, вы окажетесь либо единомышленниками безумного Нестория, разделяющего и разводящего две природы Бога Христа, сошедшиеся в одну ипостась и одно лицо, либо последователями нечестивого Аполлинария, считающего тело Христа неодушевленным и неразумным.

Говорящим, что у Христа одна сложная энергия

64D

Сложная энергия непременно принадлежит сложной природе. А каждой сложной природе присуще рождение одновременное и невольное — ведь она является тварной; она заключена в своем месте в мироздании и состоит из множества неделимых (ἁτόμων)²⁶³. Итак, если вы говорите об одной сложной энергии у Христа, то вам придется признать, что у Него одна сложная природа, которая через [сложную энергию] и определяется; [а следовательно, признать], что части [этой природы] возникли одновременно, что их схождение было невольным и вынужденным, что эта природа тварна и заключена в своем пространстве и месте; [а значит, признать] и множество Христов, которым такую [природу] можно приписать²⁶⁴. 65A

О СЛОВАХ: «ОТЧЕ, ЕСЛИ ВОЗМОЖНО,
ДА МИНУЕТ МЕНЯ ЧАША СΙΑ!» (МФ. 26, 39)

Если слова «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!», вы-
65B казывающие сжатие (συστολῆς)²⁶⁶ [перед лицом смерти], ты
понимаешь как сказанные человеком, «не таким, какого разуме-
ем мы в Спасителе (Его хотение (θέλειν), как всецело обоженное,
не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая
воля (θελήματος) не всегда следует, но весьма часто противоре-
чит и противоборствует воле Божией»²⁶⁷, как говорит божествен-
ный Григорий, то что, по твоему мнению, означает продолжение
молитвы: «Но не как Я хочу, но воля Твоя да будет» (ср. МФ. 26,
39; Лк. 22, 42)? Сжатие (συστολῆς) или мужество? Полное сходя-
жение (συννεύσεως) или расхождение (διαστάσεως)? То, что [эти
слова выказывают] не противоречие (ἀντιπρώσεως) и не робость
(δειλίας)²⁶⁸, а скорее совершенное сращение (συμφύϊας) и схождение
— это никто из разумных людей оспаривать не станет²⁶⁹.

Если же они означают совершенное сращение и схождение, то
65C от кого, ты полагаешь, оно исходит? От человека, «подобного
нам», или «от такого, какого разумеет мы в Спасителе»? Если от
подобного нам, то толкующее о Нем речение учителя — «потому
что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто проти-
воречит и противоборствует воле Божией» — оказывается оши-
бочным; ибо если что-то чему-то следует, то не противоречит, а
если противоречит, то не следует. Одно, как противное другому,
68A упраздняет и отменяет его. Если же слова «Но не как Я хочу,
но воля Твоя да будет» ты понимаешь как сказанные человеком
не «подобным нам», а «таким, какого разумеет мы в Спасителе»,
то [тем самым] ты исповедуешь полное схождение Его человече-
ской воли (θέλημα) с волей Божественной и Отческой и испове-
дуешь, что у двойного по природе [Христа] две воли (θελήσεις)²⁷⁰
и энергии, сущие по природе, и что ни в том, ни в другом отноше-
нии²⁷¹ у Него нет никакого противоборства, но вместе с тем есть
природное различие во всех [вещах], из каковых, в каковых и ка-
ковыми Он был по природе²⁷².

Если же, теснимый этими соображениями, ты вынужден признать, что слова «Не как Я хочу» не исходят ни от человека, «подобного нам», ни от «такого, какого разумеет мы в Спасителе», но указывают на безначальное Божество Единородного²⁷³, путем отрицания (ἀρνητικῶς) — исключая, что Он желает чего-либо отдельно, вопреки Отцу, то, по необходимости, ты относишь к самому безначальному Божеству и желаемое (τὸ θεληθέν)²⁷⁴ [1], то есть отклонение чаши, если ты говоришь, что отрицание значит упразднение того, что [Единородный] желает чего-либо отдельно, а не отказ от желаемого, ибо невозможно отнести отрицание и к тому, и к другому, то есть: и к тому, что Единородный желает чего-либо отдельно, вопреки Отцу, и к [самому] желаемому. Поскольку же, разумеется, желание (θέλησις) [Спасителя отражает] общую волю (θελήματος) Отца и Сына, то [окажется, что] оно²⁷⁵ упраздняет желаемое Богом, то есть [желание] спасения, ибо это является для Него по природе желанным. Если же невозможно отнести отрицание и к тому, и к другому, то очевидно [следующее]: если ты, дабы утвердить общую волю, относишь [отрицание] к тому, что [Единородный] чего-либо желает отдельно, то ты [тем самым] не упразднишь желаемое, то есть отклонение чаши, и отнесешь его к общему и безначальному Божеству, к которому ты путем отрицания возвел и желание (τὸ θέλειν). Поскольку же об этом нечестиво и помыслить, то, очевидно, отрицание — то есть слова «не как Я хочу», — совершенно устраняя противоборство, знаменует сращение человеческой воли Спасителя с Его Божественной и Отческой волей, ибо Слово всецело во всей природе осуществилось (οὐσιώσει) и [Своим] осуществлением (οὐσιωθέντος) всю ее обожило. Поэтому, став ради нас подобным нам, Спаситель сказал Богу и Отцу, как приличествует человеку (ἀνθρωποπρεπῶς): «Да будет не Моя воля, а Твоя»; ведь Он, будучи по природе Богом, и как человек имеет желание²⁷⁶, заключающееся в исполнении Отческой воли. Вот почему, согласно обеим [природам], из которых, в которых и которыми была Его ипостась²⁷⁷, Он признается как по природе способный и желать, и осуществлять наше спасение, а именно, [как Бог] Он благоволил [чтобы совершилось это спасение,] вместе с Отцом и Св. Духом, а [как человек] Он ради этого [спасения] был послушен Отцу даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2, 8), и посредством пло-

ти Сам совершил великое таинство домостроительства по отношению к нам.

Схолия:

- 69А 1. Что утверждающие, будто слова «не как Я хочу» указывают, путем отрицания, на безначальное Божество Единородного, обозначая, что Он ничего не желает отдельно, вопреки Отцу, вынуждены и желаемое, то есть отклонение чаши, возвести к самому безначальному Божеству.

И что, поскольку невозможно отнести отрицание и к тому, и к другому — и к тому, что Единородный желает чего-либо отдельно, вопреки Отцу, и к желаемому — они возводят его только к тому, что Он желает чего-либо отдельно, но не к желаемому, каким является отклонение чаши, или же наше спасение. Что может быть нелепее? Ведь оказывается, будто Бог желает, чтобы Его миновало то, что является для Него по природе желанным. Ведь слова «Да минует Меня чаша» принадлежат Тому же, что и «Не как Я хочу».

О всесвятой служитель Божий, всемудрый таинник и тайноводец Его таинств! Красоте твоего великого благочестия я подивился не менее, чем восхитился мужеством величайшего рвения. Ведь священным сплетением из обоих качеств ты стяжал совершенство во всех добродетелях. Благодаря первому²⁷⁹ ты стал весь и во всем и всецело Божиим, посредством исполнения Его Божественных заповедей, но [при этом] от крайнего избытка нищеты ты желаешь всецело пребывать²⁸⁰ среди подобных мне, которые, по душевному расположению к вещественному, погрязли в скверне нечистых страстей. Вместе с тем ты, согласно слову²⁸¹, создаешь себе этим надежную [основу] для спасения; ведь нет более прочной 68с [опоры] для созидания и сохранения добродетелей, чем добровольная нищета; ибо она является неколебимой основой Божественных строений в душе, а также становится источником спасения и для всех остальных, кто заботится о благе; поскольку скорее явным примером, чем поучающим увещеванием она ведет к величию добродетели посредством возвышающего уничижения, [ведет] тех, которые мудро направляют к тебе равно и ум, и жизнь. Благодаря же второму, то есть рвению, тебе в полной мере присуще «горение» Духа (ζέσιν τοῦ Πνεύματος)²⁸² и пламя в земле сердца²⁸³, которое «пришел низвести» (Лк. 12, 49) в него добролюбивый и человеколюбивый по природе Логос, истребляющий всякое наше дурное свойство и движение; и [этим пламенем] ты, с одной стороны, испепеляешь тех, которые по обольщению или неразумию влекутся к веществу или к глупости: они совершают дурные дела и произносят ложные речи, а ты изобличаешь их порочность и безрассудство, являя блаженную лампаду, неугасимо горящую в тебе по Божественному ведению и добродетели; а с другой стороны, [этим же пламенем] ты согреваешь скованных стужей от наступившего мрака и холода²⁸⁴, [согреваешь] лучевидным сияни-

72А

ем Божественных слов, совершенно разгоняя и рассеивая мглу и крайний страх обращая в крайнее мужество и силу; им же *просвещаешь ты от гор вечных*²⁸⁵ — я имею в виду, от невещественных, превосходящих всякое знание и силу, [достигаемые] всеми чувствами, то есть от [свято] отеческих речений и догматов — [озаряешь] тех, которые стремятся к свету и которые, испробовав мудрости, уже явственно и хорошо, в своих надеждах, отобразили в себе то, что по природе является вожденным; ты ведешь их к той же [мудрости] на деле и благочестиво приводишь к полному претворению (μεταλοίησιν).

72В Ведь ничто так не отображает дело твоего Божественного священства, как смешанное со страхом Божиим неугасимое рвение и [рожденное] им слово, посеянное в нас, которое одновременно и сплачивает, и возжигает — [слово], которое, мудро направляя нас, побуждает делать то, что предписывает [Слово] по природе Первое ради нашего восхождения к Нему и совершенного восстановления (ἀλοκατάστασιν) посредством благочестивых дел и истинных догматов, а также и ради бегства и отвращения от того, что заставляет нас отклоняться от этого священного восхождения (ἀναβάσεως)²⁸⁶.

72С И что же иное весьма ему препятствует и словно преграждает его — я говорю о восхождении к Слову — как не страшное предательство Слова со стороны тех, которые стали на пути идущих по царскому пути Божественных и отеческих догматов; которые никакого отклонения от двух дорог, злосчастно ведущих в пропасть смещения и в ущелья разделения²⁸⁷, не ведают и никоим образом не желают ведать, [как могли бы ведать] по благодати Всесвятого Духа, мудро ведущего и руководящего поспешающих по молитвам через чистую и православную веру к совершенному *лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12) познанию *великого Бога и Спасителя* всех, *Христа* (Тит. 2, 13) и введению в Его таинство²⁸⁸.

73А Ведь это предательство — искажение благочестивого учения Его и о Нем, [искажение], которое, воспринимая исповедание и учение *инославных*²⁸⁹, предает Его, [ведя] к упразднению Его пресвятой человеческой²⁹⁰ плоти, а скорее — к уничтожению всего домостроительства; и по сравнению с первым [предательством], совершенным, когда Слово пребывало с нами во плоти, это предательство настолько тяжелее, насколько совершеннее стало у всех знание о Его Божестве и насколько яснее — истинное [учение] о Его чело-

вечестве, которое достигло *пределов вселенной* (Рим. 10, 18), ^{73B} громогласно возвещаемое святыми отцами²⁹¹. Ведь все повсюду твердо исповедали и православно веруют, согласно их — я говорю о богосудных отцах — изложению, что один из святой и единосущной Троицы, Единородный Сын, являясь по природе совершенным Богом, стал по желанию (κατὰ θέλησιν) совершенным²⁹² человеком, поистине восприняв единосущную нам плоть от Богоматери и Приснодевы, [плоть] словесно и умственно одушевленную, и, поистине нерасторжимо соединив ее с Собою по ипостаси, является с нею одним, как и прежде; однако Он не является несложным по ипостаси: хотя Он по природе и простой — ибо Он остался Богом и единосущным Отцу, — но при этом ^{73C} и двойной, ибо стал плотью. Двойственность природы [присуща Ему для того], чтобы Он был по сущности родственным [обеим] крайностям (τοῖς ἄκροις)²⁹³ и сохранял природное различие Своих частей; единство лица — чтобы Он имел совершенное тождество в частях и, будучи одним и единственным, обладал отличием от крайностей в отношении лица (προσωπικὴν... διαφοράν); полнота сущностной и природной неразличимости (ἀπαράλλαξις) по отношению к ним (я имею в виду крайности) — чтобы Он был совершенным и в том, и в другом: Тот же Самый одновременно и Бог, и человек. Те, которые нечестиво учат об убывании [свойств], присущих Ему по природе, [тем самым] утверждают, что Он несовершенен и испытал утрату природных [свойств]. Ведь если Он не сохраняет в полноте — за исключением одного лишь греха, согласно святым отцам — особенность (ιδιότης) каждой из природ, из которых и в которых истинно есть воплощенное Слово и по ^{73D} сле единения, то и Бог, во всяком случае, является неполным, если это Бог несовершенный, и человек является неполным, если это человек, испытавший убывание природных [свойств].

Итак, не следует под предлогом будто бы единения, которое ничему не причиняет ущерба, а только лишь связывает вещи в одно по ипостаси, упразднять их существование путем отрицания природной воли и сущностной энергии. Ведь тогда [получится одно из двух]. Или, [в первом случае], мы две сущностные во ^{76A} ли и столько же природных энергий расплавим и отоъем посредством сложения в одну волю и одну энергию, будто в некое целое из частей — что-то сказочное, — и это целое окажется совершен-

но чуждым и лишенным общности и с Отцом, и с нами; поскольку ни Он не имеет сложной по природе воли или энергии, ни мы. Ведь не может быть никакого сложения [вещей], которые в подлежащем, поскольку без подлежащей сущности их существование самих по себе вообще никак не усматривается; ибо помимо этой гнусности они, что уж и вовсе достойно осмеяния, исповедуют (προσπολογούντων), что, по причине природного родства с обоими, [единая энергия] посредством разделения расчленяется и
 76В рассекается [на две части] — верхнюю и нижнюю [1]. Или же, [во втором случае], мы для Божественной природы воплощенного Слова сохраним невредимыми и природную волю, и сущностно присущую [ей] энергию, а у Его человеческой сущности отнимем их и упраздним; и таким образом разрушим сверхприродное единство — ибо не будет того, что можно связать в одну ипостась, поскольку [окажется, что] словесно и умственно одушевленная плоть, иначе [говоря], наша сущность и природа, есть и сохраняется в Слове отнюдь не в полноте. Ибо где и какая может быть природа, если она испытала утрату природных [свойств]?

76С Итак, если бы Господу недоставало этих природных особенностей или каких-либо из них, то Он совсем не был бы ни плотью, ни человеком. Ведь либо пусть они докажут, что Он и без этих особенностей есть человек по природе, или вообще человек; либо, поскольку это совершенно невозможно, то ясно, что воплощенное Слово, лишенное этих природных [особенностей] или каких-либо из них, не стало человеком — ибо как и каким образом [это возможно], если природа не имеет какого-либо недостатка в таких [особенностях]? [И тогда] то, чем Слово, по [их] мнению, очевидно, стало — это что-то другое, совершенно чуждое нашей природе и неизвестное: либо это нечто изначально соединенное по сущности (συνουσιωμένον) со Словом и вместе с Ним сошедшее свыше²⁹⁴ — и в чем же тогда заключалось нисхождение к нам, ибо мы отнюдь не сошлись со Словом, если святая плоть, соединенная [с Ним] по ипостаси, была воспринята не от нас? — либо
 76D всецело видение и всего лишь образ, обманывающий [наши] чувства, а отнюдь не сущность плоти, а значит, не начаток (ἀρχή) нашего рода, объединяющий по благодати все тесто (ср. Рим. 11, 16) и освобождающий²⁹⁵ от всех разделений (διαcretikōn)²⁹⁶, причиной которых стало отступничество ветхого Адама, из-за кото-

рого [наша] природа и была осуждена на смерть. Так что же они отказывают нам в совершенном спасении и исповедании? Что они простирают против нас якобы несокрушимые умозаключения, утверждая, что [две] энергии влекут за собой [две] воли, а [две воли] влекут за собой противоборство, которое, по их мнению, предполагает [двух] волящих противоположное?

Однако, не занимаясь опровержением каждого из их доводов, ^{77А} [спрошу сразу]: Откуда и как они выводят такие мудрования? Я хотел бы только спросить и узнать: неужели сами они, содеявшие такое и создавшие (ἐνεργήσαντες) новое Изложение (ἐκθέσιν) [веры]²⁹⁷, сделали это невольно, и кто тогда применил [к ним] силу? А затем, если они после действия, когда оно уже произошло, приобрели волю, которой прежде не было, то откуда и от кого эта [воля] пришла? И кто принудил иметь волю к уже содеянному, так чтобы оно было содеяно вопреки желанию (παρὰ θέλησιν), и делаемое было бы предпочтено (στερχθῆ) вопреки изволению (παρὰ βούλησιν)? Как же тогда воплощенное Слово, если Оно по природе не желало (ἤθελε), как человек, и не делало (ἐνῆργει) то, что [Ему] по природе [присуще] — [как Оно могло] добровольно, по желанию, воспринимать голод, жажду, боль, тяготы, сон и все остальное? Ибо не только Слово желало и делало это по при- ^{77В} роде — ведь Оно, вместе с Отцом и Духом, имеет природу сверхсущностную и сверхбеспредельную; пусть даже, как говорит великий Григорий, Божественный наставник ниссян, «будучи Богом, Он, имея власть (ἐξουσιαστικῶς)²⁹⁸, когда хотел, давал природе время, чтобы она делала то, что ей присуще»²⁹⁹. Ибо если [Спаситель] желал этого только как Бог, но не как человек, то [получается следующее]: либо Божественное есть по природе тело; либо [Слово], изменив сущность, стало плотью путем утраты Своего Божества; либо Его плоть вообще не была словесно одушевлена³⁰⁰, и [Спаситель] был по плоти совершенно неодушевленным и бессловесным; либо, если она все же была наделена разумной душой, то она была наделена и природной волей. Ведь все по природе словесное³⁰¹ непременно наделено по природе и волей. А если [Спаситель] имел природную волю, как человек, то, конечно же, Он по сущности желал того, что Он Сам, как Бог, создав природу, природно вложил в нее для ее созидания. ^{77С} Ведь пришел Он не для того, чтобы разрушить природу, которую Он Сам, как Бог и

Слово, сотворил; Он пришел, дабы всецело обожить природу, которую Он добровольно, по благоволению Отца и при содействии Духа — соединил с Собою в одной ипостаси, со всеми [свойствами], присущими ей по природе, но без греха.

Итак, будучи по природе Богом, [Спаситель] желал того, что по природе является Божественным и Отеческим. Ведь Он обла-
 80А дал единой волей (συνθελήτης) со Своим Родителем; а будучи по природе человеком, Он же желал того, что по природе является человеческим — сохраняя таким образом домостроительство чистым от всякой призрачности — но [при этом] отнюдь не противоречит воле Отца. Ведь никакое из природных свойств, равно как и вообще сама природа, никоим образом не противоречит первоисточнику [этой] природы. Не противоречит ему и намерение (γνώμη), и все, что относится к намерению — только когда оно сходится с логосом природы³⁰². Ибо если кто-нибудь скажет, что какое-либо из природных свойств противоречит Богу, то вина падет скорее не на природу, а на Бога — [вина в том], что Он будто бы природно вложил в сущие [вещи] вражду, [которая привела] к восстанию и борьбе [вещей] против Бога и между собой.

То, что ничто природное не противостоит Богу, явствует из того, что вещи были созданы Им по рождению (γέννησιν)³⁰³,
 80В и относительно их сущностного состава они не заслуживают от нас никакого нареkania; напротив, обвинения они на себя навлекают, очевидно, по причине их извращения. Ведь по извращению мы становимся, по злоначальному змию, гномически причастны всякому злу, а по рождению мы являемся, по природе, драгоценным Божиим творением. Поэтому, согласно святым отцам, мы не допускаем у Одного и Того же Бога Слова воплощенного никакого убывания ни природных воль, ни энергий, равно как и самих природ; мы православно веруем, что Один и Тот же есть одновременно во всех отношениях совершенный Бог и [совершенный] человек, поскольку Он в совершенной мере имеет, желает и делает и Божественное, и человеческое; поскольку Он, безусловно, имеет в равной мере и Божественную, и человеческую сущность, и волю, и энергию. [Мы так веруем],
 80С дабы не [оказалось, что, вводя] недостаток природных особенностей в отношении каждой из двух [природ], мы неразумно исповедуем убывание, а вернее, со-

вершенное уничтожение³⁰⁴ каждой из двух природ, из которых и в которых Он существует.

То, что [Спаситель] имел волю по природе человеческую, равно как и по сущности Божественную, явственно показывает Само Слово, посредством явленного Им ради нас домостроительного уклонения (παραιτήσεως)³⁰⁵ от смерти, из-за которого [Иисус] сказал: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!» (Мф. 26, 39), — дабы показать немощ Своей плоти, а также то, что видящим [Его] Он представлялся плотью не как ложное видение, обманывающее чувства, но и поистине был человеком — об этом и свидетельствует природная воля, которой обусловлено [про- 80D
явленное] по домостроительству уклонение³⁰⁶.

То же, что [человеческая воля Спасителя] была всецело обожена, сходясь с волей Божественной, от нее и согласно ей движима и запечатляемая, — [это] явствует из того, что окончательное решение Он принял, исходя только из Отеческой воли; согласно этому [решению] Он, как человек, и сказал: «Но не Моя, а Твоя воля да будет». И в этом [Спаситель] подает нам образец и пример, чтобы мы отрекались от нашей воли ради совершенного исполнения [воли] Божественной, пусть даже мы видим, что из-за этого нам грозит смерть. Ибо если Он сказал Отцу «Не Моя воля, а Твоя да будет» не как тот, кто стал по природе человеком, облада- 81A
ет природной, то есть человеческой волей, по домостроительству подчиняет ее и приводит к единению с Отеческой волей, — то ясно, что Он сказал эти [слова] как Бог по природе, и тем самым показал, что Он обладал волей, не тождественной и не равной воле Отца, а другой, по природе отличной, подчиняя которую Он и попросил, чтобы совершилась только [воля] Отеческая. Если же Он имел другую природную волю, нежели [воля] Отца, то ясно, что и сущность Он имел отличавшуюся [от Отеческой]. Ведь, согласно мудрейшему Кириллу, «У одной сущности — и воля одна»³⁰⁷, а если природная воля отлична, то, разумеется, во всяком случае отлична и природа.

Итак, [получается] одно из двух. Или, [в первом случае], Он имел 81B
природную волю как человек и ради нас, по домостроительству, добровольно (θέλων), уклонялся от смерти³⁰⁸, а затем устремлялся против нее [то есть смерти] посредством совершенного схождения с волей Отеческой; или, [в другом случае], не имея природ-

ной воли как человек, Он, как Бог по природе, терпел страдания плоти в собственной сущности, которая по природе испытывала сжатие перед [лицом] смерти и сущностно обладала другой, нежели у Отца, природной волей, о которой [Спаситель] и просил в молитве, чтобы она «не совершилась». И какой это Бог, если Он по природе страшится плотской смерти и потому просит, чтобы его «миновала чаша», и если Он обладает другой природной волей, нежели [воля] Отеческая?

81C Дабы нам изгнать эту нелепость из наших душ, следует при-
 держиваться благочестивого исповедания Отцов. Так, Афанасий
 Великий в своем *Слове о Воплощении и Троице*³⁰⁹ говорит: «Ког-
 да [Спаситель] говорит „Отче, если возможно, да минует [Меня]
 чаша сия; впрочем, пусть не Моя воля будет, а Твоя... Дух бодр
 (прóθυμov); плоть же немощна“ (Мф. 26, 39, 41), то мы полагаем,
 что Он указывает здесь на две воли: первая [из них] — челове-
 ческая, которая есть [воля] плоти, вторая — Божественная. Чело-
 веческая [воля], по причине немощи плоти, уклоняется от стра-
 дания, а Божественная бодра (прóθυμov)³¹⁰»³¹¹. В этом же смысле,
 очевидно, учит и великий богослов Григорий во *Втором слове о*
Сыне — он говорит [следующее]: «Его воление, как всецело обо-
 женное, не противно Богу»³¹². Итак, согласно этому Божествен-
 ному учителю, воление (θέλειν) у Спасителя было человеческое;
 81D оно не было ни в каком отношении противно Богу, ибо оно
 было отнюдь не гномическим, а, в собственном смысле, природ-
 ным, всегда запечатляемое Его сущностным Божеством и движи-
 мое к исполнению домостроительства; [Его воление было] це-
 ликом и полностью обожено схождением и сращением с [волей]
 Отеческой — собственно, по единению, а не по природе оно поистине и стало, и именуется Божественным; ибо тем, что оно обо-
 жено, оно отнюдь не перестало быть тем, что принадлежит [чело-
 веческой] природе³¹³.

Сказав «всецело обоженное», учитель обозначил единение
 Его человеческой воли с волей Божественной и Отеческой и тем
 84A самым совершенно изгнал из Христова таинства всякое про-
 тивоборство и желающих противоположное. Сказав же «Его
 [Спасителя] воля», [Григорий] указал на врожденное движение
 Его человеческой воли и на [ее] сущностное и природное отли-
 чие от Его Отеческой и Божественной [воли], и тем самым вовсе

опроверг слияние вместе с [тем, чтобы считать ее] воображаемой. Ведь зная, что смешение и равноценное ему по нечестию разделение противоборствуют смыслу³¹⁴ домостроительства, сей божественный отец и подобные ему святые учителя Соборной Церкви, в противовес каждому из этих двух [понятий], громко и исповедовали различие и единение. [Они учили], что различие действительно (πραγματικῶς) и в совершенстве пребывает в природном логосе [2], а единение прочно и ипостасно (ὑποστατικῶς) сохраняется в тропосе домостроительства; дабы [мы, исходя из этого], уверились в [истинности] тех вещей, которые, вместе со всеми присущими им природными [свойствами], сущностно пребывают в Одном и Единственном Христе Боге в неразрывном единстве. Ведь как все они исповедовали одну и другую [природу], то есть Божественную и человеческую, и двойную природу (διπλῆν φύσιν)³¹⁵ у Одного и Того же, так они всем явственно провозгласили одну и другую волю, Божественную и человеческую, и две воли; а также одну и другую энергию, Божественную и человеческую, и двойную энергию (διπλῆν ἐνέργειαν)³¹⁶, то есть две [энергии]. Ведь так они отчетливо выразили и численное значение сущностей. Ибо Он, [с одной стороны], является [нам] как человек — будучи, вместе с тем, по природе Богом — когда домостроительно желает, чтобы «чаша миновала Его», и вплоть до этого [желания] запечатляет [в Себе] присущее нам, как наставил нас мудрый Кирилл, ради того чтобы изгнать из человеческой природы всякое сжатие перед [лицом] смерти и чтобы закалить³¹⁷ нас и воздвигнуть мужественно на борьбу против нее, то есть смерти. [С другой же стороны], Он является как Бог — будучи, вместе с тем, по сущности человеком — когда по-отечески желает исполнить домостроительство и сотворить спасение всех нас. Он показывается [нам] и как человек — будучи по природе Богом — когда действует по-человечески и добровольно воспринимает ради нас опыт страданий; [с другой стороны], Он показывается и как Бог — будучи, вместе с тем, по природе человеком — когда действует Божески и природно творит Божественные знамения. Исходя из этих [проявлений] и стало известно, что Один и Тот же есть одновременно и Бог, и человек: сколько было сущностей, из которых и в которых Он существовал, столькими воля-

84B

84C

84D

ми и энергиями Он природно обладал, дабы [тем самым] подтвердить совершенное существование тех [вещей], которыми Он поистине был.

Если же кто-либо, чтобы опровергнуть это учение путем противоречия (ἀντιφατικῶς), выносит на обсуждение [выражение] «Богомужеская (θεανδρική) энергия»³¹⁸ богоявителя Дионисия и [выражение] «родственная (συγγενή)»³¹⁹ и посредством обоих явленная энергия»³²⁰ мудрейшего Кирилла, то пусть знает, что и здесь он не обретет себе мощи против благочестивого исповедания. Ибо [слово] «Богомужеская», употребленное учителем подобающим образом, очевидно, перифрастически обозначает двойную энергию двойного по природе. 85A Ведь посредством сочетания частей слова он явственно провозгласил [две энергии]: Божественную и мужескую, то есть человеческую; а не просто [одну], почему он и не обозначил ее числом [не назвал одной]; пусть даже он и учил о ней единично (μοναδικῶς), обозначая [таким образом] единение природных энергий³²¹. Это [единство] не наносит ущерба их природному различию, равно как и [различию] сущностей не наносит ущерба их неразрывное единство. Ибо, если, согласно утверждающим это, [Спаситель] имел одну энергию и при этом [энергию] «Богомужескую», то [получается одно из двух]. Если воплощенное Слово обладало ею как одной природной энергией, то как одна по природе энергия [может] быть разделена на два? И каким образом [сможет] одна энергия одновременно и свести воедино (συστήσει), и разграничить (ἁφορίσει) различные сущности? [Как она сможет] сделать, чтобы и та и другая обладала сущностной неразличимостью по отношению к однородному и, наоборот, сущностным различием по отношению к инородному? 85B³²² Я уже не говорю о том, что так [Спаситель] лишается природного родства и с Отцом, и с нами, ибо ни [Отец], ни мы врожденной и сущностной «Богомужеской» энергией не обладаем. Если же — [вторая возможность — единая Богомужеская энергия] была ипостасной, то (кроме того, что это новое учение: кто когда-либо говорил, что существует ипостасная энергия? [3]) и такое учение представляет [Спасителя] чуждым Отцу, поскольку, в отличие от Отца, он имеет не природную, а ипостасную энергию. Ведь Слово, очевидно, отличается от Него³²³ по ипостасным особенностям.

Также и [выражение] преподобного Кирилла «одна энергия, 85c
 родственная и явленная посредством обоих» было введено учи-
 телем не ради упразднения сущностного различия природных
 энергий, из которых и в которых существует Один Единственный
 Христос Бог, но ради подтверждения полного³²⁴ единения этих
 энергий³²⁵. Кажется, что, [используя] другие слова, он подражает
 богоявителю Дионисию³²⁶. Чтобы разъяснить, что [Спаситель] —
 ни просто Бог, ни просто человек, ни отдельно Бог, действующий
 бестелесно, ни отдельно человек, поступающий согласно [своему]
 намерению, а Бог воплотившийся и ради нас совершенно вочело-
 вечившийся, действующий одновременно и Божески, и по-чело-
 вечески, — [чтобы разъяснить это, Кирилл] сказал³²⁷, что, воскре-
 сшая мертвых и исцеляя всякую болезнь и немощь, Спаситель, 85d
 очевидно, действовал не только словом и Богоприличными при-
 казаниями, но поспешил привлечь для этих [деяний], словно не-
 кую помощницу (συνεργάτιν), Свою святую плоть, с одной сто-
 роны, творя все это как Бог, Своим всеильным приказанием, а
 с другой — животворя прикосновением святой плоти, соединен-
 ной с Ним по ипостаси, дабы тем самым показать, что и она может
 животворить посредством Его сущностной [человеческой] энер-
 гии, к которой относятся собственно прикосновение, голос и все
 остальное тому подобное. Далее, объяснив [таким образом], что
 природные энергии Христа Бога, состоящего из обеих [природ],
 совершенно сохраняются ([энергия] Божества — во всеильном
 приказании, а [энергия] человечества — в прикосновении), — 88a
 [так вот, объяснив это, учитель] показывает, что эти [энергии]
 всецело соединены путем сращения (συνφιῶν) и взаимопроник-
 новения (περίχωρήσει) одна в другую; так что, по причине едине-
 ния Самого Слова и Его пресвятой плоти, [нам] явлена одна энер-
 гия — [энергия] не природная и не ипостасная (ничего подобного
 учитель не говорил), а родственная [обеим] частям, посредством
 которых — как было сказано, всеильным приказанием и прикос-
 новением руки — она и была явлена³²⁸.

Итак, из священного учения мудрого [Кирилла] явствует [сле-
 дующее]: [с одной стороны], он утверждает, что различие природ-
 ных энергий — равно как и самих природ, к которым они относят-
 ся — сохраняется и после единения, а [с другой стороны], утверж-
 дает и само единение. Различие он утверждает, когда говорит 88b

«всесильное приказание» и «прикосновение»; единение — когда говорит «одна» и «родственная»³²⁹. Этими словами учитель великолепно опровергает любое стяжение или разделение³³⁰ Христова таинства. Те же, которые понимают это не так, а полагают, что «родственная» энергия — это одна энергия Слова и плоти, исповедуют «схождение в одну сущность» (συνουσίωσιν) Евтихия и Аполлинария. Таким образом, нам следует и Логос невредимым сохранять, и тропос Домостроительства неискаженным сберегать, чтобы вредоносная чета — я имею в виду разделение и слияние — не нашла бы [какого-нибудь] тайного хода против истины.

Подобно этому [речению], в [том же] благочестивом смысле, должно толковать и другие выражения святых Отцов, указывающие на единичность (μοναδικάς)³³¹, если таковые [вообще] будут обнаружены. Мы никоим образом не должны воспринимать их как противоречащие [выражениям] святых, указывающим на двойственность (δυϊκάς), следует сознавать, что последние³³² защищают различие против слияния, а первые обороняют единство против разделения. И те, и другие [выражения] мы должны и душой, и устами радостно приветствовать и православно исповедовать³³³. Посредством выражений, которые только кажутся противоречивыми по словесной форме (κατὰ προφοράν), мы должны мудро обратить в бегство тех, которые по смыслу (κατὰ διάνοιαν) [своих учений] противоречат и себе, и друг другу, и истине, и мужественно изгнать их из нашей ограды, то есть из Божией Соборной и Апостольской Церкви; тем, которые по-разбойничьи замышляют передвинуть отеческие пределы, мы ни в коем случае не должны давать проход к православной вере, отражая их каким-либо из благочестивых орудий и догматов, которым присуще приносить им поражение и гибель.

Впрочем, следует сознавать и [следующее]: относительно природ и природных энергий мы, помимо выражений, указывающих на двойственность, находим у святых отцов и такие, которые указывают на единичность: «одна природа Бога Слова воплощенная», «Богомужеская энергия», «родственная и посредством обоих явленная»; относительно же природных волей, насколько мне известно, вообще невозможно найти ни одного выражения, указывающего на единичность, но только такие, которые наречиями или числительными обозначают двойственность³³⁴. Как и

на каком основании мы можем позволить хотя бы даже поставить вопрос, следует ли говорить об одной или о двух волях у Христа Бога, тогда как законодательство и учение отцов предписывает исповедовать и почитать у Него две природные воли, равно как и две природы и две их природные энергии, вплоть до признания их различия?

Теперь, когда я пространно изложил это твоей Богочтимой святости, я прошу тебя, если это было сказано недостойно или продумано плохо, даровать мне прощение и исправление, по добродлюбивому радению и в подражание Отчей милости, и при- 89в
вести меня ко Христу Богу, прославляемому с Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

Схолии:

1. Нелепо, говорит он, разделять одну волю, ибо к этому вынуждает природное родство, и одну половину уделять одной природе, а вторую половину другой, и таким образом отчуждать Христа и от Бога, и от нас, не имеющих сложной воли.

2. Что отцы исповедовали различие и единство, выступая против слияния и равноценного ему разделения.

3. Нил: существует ипостасная [энергия], но это наша [энергия], неразумная. Из-за нее Бог стал человеком, чтобы спасти 89с
человека, избавив от нее всех тех, которые от страха смерти были на всю жизнь обречены на рабство; или же тех, которые, страшась страдания, помышляли о наслаждении; а наслаждение — это мать страдания, виновница тления, сваха и сводница³³⁵ смерти.

КОПИЯ ПИСЬМА, НАПИСАННОГО ВО СВЯТЫХ
МАКСИМОМ СВЯТЕЙШЕМУ ЕПИСКОПУ ГОСПОДИНУ
НИКАНДРУ, О ДВУХ ЭНЕРГИЯХ ВО ХРИСТЕ

О Богочтимый и всеблаженнейший отче! Тогда как сам ты, согласно твоему имени [Νίκανδρος], мужественно (μετὰ τῆς ἀνδρείας) одерживаешь победу (νίκην) над всеми врагами, явно или неявно противоборствующими Божией Соборной и Апостольской Церкви; тогда как ты в уповании уже получил от Бога [даруемый] за Него венец, вечно цветущий дарами и действиями³³⁷ Духа и увядающий, и словно уже руками воспринял блаженнейшее упоение по природе вожденным, по причине совершенного схождения с ним, и потому, очевидно, ты, как никто другой, наслаждаешься Самим Господом — [тогда как все это так], как вообще и каким образом ты соглашаешься приписать эту [победу] — хотя бы в простой речи, не говоря уже о твоих честных и блаженных письменах — [человеку] бессильному и робкому, который и ныне не «научен» подвигнуть деятельные силы ума или помыслы души, словно «персты» некоей «руки», на Божию «брань», на святую «войну» Его и за Него (см. Пс. 143, 1), и таким образом доблестно обратить в бегство восстающих своими речами и учениями против Господа Вседержителя и изгнать их из доброй земли, которая есть Сам Господь Бог наш и православная вера, поистине прочная основа и состав (σύντασις) православных догматов, вечный источник и природа добродетелей? Но ты, в подражание Христу, совершил это, дабы, явственно показав Его уничижение (κένωσιν) до меня, по намерению (ὑπομικῶς) от Него отчужденного, в склонности ко злу, словно в некоей отдаленной от Него стороне, живущего и «постыдные страсти» (Рим. 1, 26), словно свиней (ср. Лк. 15, 13–16), своими делами питающего; и величием снисхождения доказав силу присущих тебе Божественных добродетелей — [так вот, дабы, сделав все это], пробудить во мне стремление к этому³³⁸ и укрепить некое священное и блаженное рвение, заставив меня по возможности сбросить бремя тяготящей меня, помимо всего прочего, лености и нерадения. Потому, вос-

хитившись тобой по причине твоей мудрой заботы и промышлен-
 ния обо мне, нищем, я протяженно и со слезами молил Госпо- 92С
 да Бога нашего даровать мне (хотя я весьма грешен) и всем [лю-
 дям], чтобы ты, благой и добрый пастырь и отец, пребывал с нами
 еще много лет и в Божественных добродетелях; дабы ты — осо-
 бенно теперь, когда истинный исход дел подтвердил пророчество
 Истины по природе и по сущности, и «скорбь, какой не было от
 сотворения мира, и не будет» (ср. Мф. 24, 21), [в наказание] за гре-
 хи охватила всех и повсюду³³⁹ — вселял в нас силу и крепость все-
 сильным посохом исполненных веры (θεοπειθῶν) молитв; пре-
 красно вел и просвещал нас свирелью Богомудрого учения; по-
 средством делания «покоил» нас «на зланных пажитях» вечно
 живого навыка к добродетелям; посредством знания «водил» 92D
 нас «к водам тихим» (Пс. 22, 2) из вечно текущих священных клю-
 чей догматов; надежно «спасал» нас «в место крепкое» (ср. Пс.
 70, 3) и на «высокий загон» (ср. Иез. 34, 14), [то есть] в Соборную
 Церковь и к Господу, согласно [Своему] волению обручившему
 Себе ее Своей животворящей кровью; и мы таким образом бы-
 ли бы избавлены от нападения врагов. Эти [враги], пользуясь под-
 ходящим временем всеобщей смуты и расстройства, замышляют
 расстроить таинство спасительного для всех домостроительства
 Христа Бога, великое и неизреченное, ибо оно природно охваты-
 вает все века и времена, и тех, кто в веках и во времени. [Они 93A
 полагают, будто] святая плоть, умственно и словесно одушев-
 ленная, воспринятая от нас Спасителем по благоволению Отца
 и при содействии Святого Духа, соединенная с Ним в одной ипо-
 стаси, после единения не имеет [свойств], присущих ей по при-
 роде (кроме одного только греха, ибо природе он не [присущ]), а
 скорее, что Само Воплощенное Слово, ради нас вочеловечившее-
 ся, [будто бы] не сохраняет в совершенстве, как у нас, [свойства],
 сущностно отличающие нашу природу, но либо преобразило их
 в [свойства] Своей Божественной природы и тем самым показа-
 ло неполноту Своего Божества, если для совершенства по сущно-
 сти требуется некое прибавление (παρενθήκης), либо сделало так,
 что они и вовсе перестали существовать³⁴⁰, как не вполне хоро-
 шие, и [тем самым] уничтожило созданное Им Самим творе- 93B
 ние — ведь получается, что Он не сотворил это согласно какому-
 либо логосу и мудрости, и потому не соединил с Собою в [одной]

ипостаси. Ибо как [возможно, чтобы] возникшее согласно логосу и мудрости не сохранялось бы в Самом Логосе и Премудрости при нерасторжимом единении? Или, если оно сохраняется и после единения, то как и по какой причине они не исповедуют этого, дабы, посредством этого исповедания, подтвердилось, что Бог по природе стал поистине человеком? Или, быть может, Он изначально не воспринял вместе с природой этой природе по природе присущее, но, восприняв плоть бездушную и неразумную, которая отнюдь не от нас или не является нам единосущной, соединил [ее] с Собою³⁴¹, или вообще не воспринял, а низвел свыше плоть, изначально соединенную с Ним по сущности (συνουσιωμένην)?³⁴² [Тогда получается, что] домостроительство, [совершившееся] ради нас и по отношению к нам, Он лишь изобразил, приблизившись к нам в человеческом образе, но не приобщившись к человеческой природе, дабы спасти весь род от древнего грехопадения и освободить его от [сопряженного] с ним осуждения.

93с

Это и многое другое измышляют те, которые не исповедуют, согласно святым отцам, что природные свойства (только без греха) и сами природы в совершенстве сохраняются во Христе Боге и после единения.

96а

Ведь ни Божественную нетварную природу мы не считаем лишенной существования (ἀνύλαρκτον), воли (ἄθέλητον) и энергии (ἀνενέργητον), ни человеческую, как у нас, тварную сущность не признаем лишенной существования, воли и энергии. И если мы знаем, что ни одна из них не обделена природным существованием, волением и энергией, и если из них (то есть из Божественной природы и человеческой природы), в них и их ипостасью поистине и является один единственный Христос, то, если Тот же Самый есть и по природе воистину Бог, и по природе воистину человек, как возможно, чтобы Он не имел по природе воистину и Божественную волю и энергию, и человеческую волю и энергию? Ведь ни в чем из этого [Спаситель] не был по природе неполным, посредством каковых [вещей]³⁴³ Он подтверждал делами слова и, наоборот, подкреплял словами дела, и [таким образом] становилось известно, что Он и имеет, и желает, и делает и Божественное, и человеческое, и делалось достоверным то, из чего, в чем и чем Он был³⁴⁴. Ведь если будет упразднена природная воля или сущностная энергия, [присущая] Божественной или человеческой сущности, у Того, Кто есть из этих [сущностей], есть

96в

они, и сохраняет [их] в одной ипостаси, то как Он будет человеком или Богом³⁴⁵? И как будет доказано, что Он является по сущности либо тем, либо другим, если Он не сохраняет полностью особенности каждой природы, исключая только грех? Ибо то, что лишилось природных свойств, перестает быть сущностью³⁴⁶ — у него нет существования, ибо нет природного движения. Как гово- 96с
рит великий святой Богоявитель Дионисий, «Ибо не имеющее никакого движения и не существует, и ничего не представляет собой, и вообще никак не имеет места»³⁴⁷. Поэтому, если мы исповедуем [две] природы Христа Бога, я имею в виду Божественную и, как у нас, человеческую, то ради точного подтверждения их существования и истинности нашего исповедания о них нам следует и равночисленные им природные воли почитать, и столько же сущностных энергий исповедовать; [нам] не [следует] уменьшать или вообще отрицать какое-либо из этих [свойств] под предлогом будто бы Божественного единения по ипостаси, сознавая, что единение по ипостаси не наносит вреда никакому из природных [свойств], равно как и самим природам. Хотя [единение], по своей [сути], и сводит эти [природы] воедино, в одну ипостась, оно никоим образом не лишает их существования в двойственном числе согласно [их] природному логосу³⁴⁸. То же касается и природ- 96д
ных особенностей: [единение] и их совершенно соединяет путем взаимного сращения и, согласно преподобному Льву, папе Римскому, не допускает, чтобы какое-либо из них было в каком-либо отношении созерцаемо отдельно от другого или вне взаимосвязи одного с другим, но при этом отнюдь не стирает их сущностное и природное различие, но, [напротив], совершенно его сохраняет³⁴⁹. Ведь, сохраняя [различие], [единение] само сохраняет- 97а
ся и, сберегая, само сберегается. Ибо, очевидно, единение вещей существует до тех пор, пока сохраняется их природное различие; когда же последнее упраздняется, то, разумеется, упраздняется и [единение], совершенно уничтоженное по причине слияния.

Итак, поскольку оно (я говорю о единении) не наносит ущерба ни вещам, ни их различию, но только в соответствии со своим названием делает одним³⁵⁰ (ἐνολοιούσης) [соединяемые вещи], то [вещи], различные по природе, будучи соединенными, непременно сохраняются без убавления и в совершенстве, не претерпев никакого извращения или слияния ни в самих сущностях, ни

в волях, ни в энергиях, ни в каком-либо другом природном [свойстве]. Как же иные используют [единение] как прикрытие для своего — не знаю, как бы выразиться помягче — благомыслия (καλοφροσύνης)³⁵¹ и утверждают, что в нашей, то есть человеческой [сущности] воплощенное Слово по природе было лишено воли и энергии? Ведь тогда воспринятая от нас сущность оказывается в нем поистине бездушной и неразумной (ἄλογου); ибо лишенное энергии является, очевидно, бездвижным и бездушным, а не имеющее никакой разумной воли, конечно же, неразумно и бессмысленно. А если воплощенное Слово по человечеству существовало по природе без этих [вещей]³⁵², то как мы [сможем] верить, что Оно стало человеком? Разве не окажется скорее, что Оно претерпело превращение относительно Божественной природы и по ней же невольно подверглось плотским страстям? [Именно] этими [двумя] способами на Него покусились Арий и Аполлинарий, упразднив природные [свойства]: один учил, что [Спаситель] был лишен души, другой — что лишен разума (что [следует] из того, что Он был лишен энергии и воли), и, [таким образом], они кощунственно считали Его, согласно Самому Себе, творением и созданием. Ведь оба говорили, что Единородный был подвержен страданию (παθητόν) по природе Божества, а не по природе плоти³⁵³; хотя Аполлинарий, в изобилии [питавший] нечестивые [помыслы], объявил еще и полное преложение (μεταβολήν) Его Божества в плоть, посредством лишения [свойств] и превращения³⁵⁴.

Итак, если мы благочестивы, нам следует отвергать подобное исповедание и придерживаться учения святых отцов — согласно им, исповедовать у Одного и Того же две природные воли и [две] сущностные энергии. Ведь если мы скажем, что у Него одна воля и одна энергия, то мы [тем самым], очевидно, признаем, что Он — либо не человек по природе, но только Бог, либо только человек по природе, но не Бог, либо ни человек, ни Бог. Ибо если мы скажем, что эта воля — природная, то она непременно будет или Божественной, или человеческой. Если она Божественная, то [окажется], что Слово, согласно ей, природно желает Божественное, являя Себя не человеком, а только Богом по природе, имеющим одну волю (συνθελητήν) со Своим Родителем — ведь тому, что по природе человеческое, не присуще быть отличаемым по-

средством [чего-либо] по природе Божественного, а тому, что по сущности Божественно, не присуще быть опознаваемым посредством [чего-либо] по сущности человеческого. Соответствующий вывод будет сделан и в том случае, если мы скажем, что это воля по природе человеческая. Если же это [воля не природная, а] ^{100B} ипостасная, то она будет отличительной чертой (χαρακτηριστικόν) только Его ипостаси³⁵⁵; и по этой [воле] Он не будет приобщен ни к Отцу, ни к нам, поскольку по ипостаси Он от крайностей отделяется и отграничивается (χωρίζεται). То же самое можно сказать и об энергиях.

Но, исходя из этого, мы ни в коем случае не отрицаем [выражения] святых отцов о них (имею в виду энергии), указывающие на единичность (μοναδικάς)³⁵⁶: выражение уже упомянутого святого Богоявителя Дионисия «Богомужеская энергия» и выражение мудрого Кирилла «одна энергия, родственная и явленная посредством обоих»³⁵⁷. Они изречены отцами в благочестивом смысле — по причине единения и полного взаимного сраще- ^{100C} ния природных энергий; тогда как [выражения], указывающие на двойственность — по причине их сущностного и природного различия³⁵⁸. Ведь [слово] «Богомужеская» охватывает одновременно и Божественную энергию, и мужескую³⁵⁹. Придумав подобающее выражение, которое, по словесной форме, как я уже сказал, собрало бы [воедино] обе энергии, и употребив его унитарно (μοναδικῶς)³⁶⁰, учитель перифрастически обозначил двойную энергию Двойного по природе. Поскольку выше Дионисий написал «Он соделал Божественное не как Бог»³⁶¹ (ибо Он не был только Богом: Он соделал по природе Божественное, поскольку был Богом по природе, но посредством плоти, соединенной с Ним по ипостаси); и «человеческое [Он соделал] не как человек» (ибо Он не был простым человеком: Он соделал по природе челове- ^{100D} ческое, поскольку был человеком по природе, но по Божией власти, а не побуждаемый к действию, как мы, необходимостью и природным принуждением) — потому [учитель] и сплел вместе Его Божественную и мужескую природную энергию, ибо ни одна из них не существует [во Христе] отдельно от другой, но обе, будучи сращенными, познаются одна в другой и одна посредством другой, по причине нерасторжимого единства; и, собрав обе [энергии] при помощи выражения, указывающего на единичность, воз-

вестил о них перифрастически. Сказав, что Спаситель соделал и Божественное, и человеческое — пусть даже не как Бог и не как человек, ибо, как я уже сказал, Он был не только Богом и не простым человеком — но соделал поистине, [учитель стремился] под-
 101A твердить сущностное различие природных энергий; собрав же их [воедино] и в сжатой форме обозначив их подобающим выражением «Богомужеская энергия», [он желал] указать на их неразрывное единство.

Также и выражение мудрого Кирилла «одна энергия, родственная и явленная посредством обоих» согласуется с величайшим замыслом³⁶² этого великого отца. Ведь и он посредством этого выражения указывает на единение и сращение природных энергий³⁶³. Ибо, желая показать, что, благодаря единению с Богом Словом, и плоть стала Богом, и ее сущностная энергия стала Божественной, действуя превыше человека, но при этом не переставая быть тем,
 101B чем была по природе³⁶⁴; равно как и Само Слово, восприняв [плоть] ради нас, добровольно стало человеком, действуя как человек — [так вот, желая показать это], сей достохвальнейший муж и говорит, что Он исцелял и животворил не только всесильным приказанием (ибо Он был не только Богом), но поспешил, в первую очередь именно для этого, привлечь, словно некую помощницу, Свою святую плоть, и животворил и исцелял посредством ее, [то есть] ее прикосновением и голосом, дабы показать, что она может животворить, поскольку Он соединился с ней и она поистине есть некая-либо иная плоть, а [плоть] Самого по природе все животворящего. Потому [Слово] и «являет посредством обоих» «одну родственную» энергию и Его, и ее (я имею в виду святую
 101C плоть): «одну» — то есть по единению, «родственную» — то есть частям; так что она является одной и той же и во всесильном приказании, и в прикосновении святой плоти, ибо Слово, будучи Богом, очевидно, явило ее посредством обоих. Тем, что Оно животворило и посредством плоти, Оно показало, что и плоть стала всецело животворящей, подобно тому как огонь, жгущий посредством железа, единением с ним и железо являет жгучим, так что жжение присуще по природе [уже] не только огню, но и железу, по причине единения³⁶⁵; так же и Божественная энергия в чудотворениях является по природе не только Его энергией, но и [энергией] святой плоти, по причине [Его] ипостасного единения

с нею³⁶⁶. Ведь, по словам учителя, [Слово] привлекало ее в Божественных [делах] как помощницу, равно как и душа [привлекает] тело для исполнения своих дел. Таким образом, это [выражение] «одна энергия, родственная и явленная посредством обоих», свидетельствующее о единении природных энергий, равно как и выражение «Богомужеская энергия», уже само по себе означает их инородность и двойственность — ведь оно указывает на обе части, из которых и в которых было познаваемо Одно Единственное воплощенное Слово, и относится к обоим, ибо [энергия] явлена посредством обоих, [то есть] всеильного приказания и прикосновения святой плоти. 104A

Совершенно не следует удивляться и [слову] «родственный» — святые отцы употребляли его в отношении [вещей] и единосущных, и разносущных. Например, великий богослов Григорий так говорил о душе в *Надгробном слове* своему брату *Кесарию*: «немногим позже она свергла [с себя] и родственную плоть, с которой она здесь вместе упражнялась в любомудрии»³⁶⁷. Учитель назвал плоть родственной душе по причине [их] единения, а не по природе. Наставляя же о Единородном Сыне в *Слове на святые светлы*, он говорит: «и свидетельствуемый родственным Духом»³⁶⁸ — и тут он [уже] имеет в виду родство по природе, а не по единению. Да и сам мудрый Кирилл, не разбирая, употребляет слово «родственный» в отношении разделенных и по сущности, и по ипостаси. Так, толкуя Евангелие от Иоанна, он говорит об исцелении Божественного крещения: «Оно состоит в некотором родственном отношении (συγγενῶς πὺς ἐχούσης) к обоим упомянутым [вещам]³⁶⁹; ибо Духом оно освящает дух человека, а водой [освящает] тело». Какое же родство по сущности или по ипостаси может быть у Духа Святого и воды с нашим духом и телом? Пусть даже по благодати, посредством священного возрождения, оно и сообщается нам и тем частям, из которых мы состоим. 104B 104C

Но даже и единственное число, как всем ясно, употребляется святыми отцами <...>³⁷⁰ по отношению к [вещам] и единосущным, и разносущным [1]. [В одних случаях] имеется в виду, очевидно, [состояние] единения³⁷¹, например, [в выражениях]: «Один из обоих, и оба посредством одного»³⁷²; «одна ипостась и одна природа Бога Слова воплощенная»³⁷³; «пусть даже то и дру-

104D гое — одно, но не по природе, а по схождению»³⁷⁴. [В других же], напротив, [говорится] о [вещах] единосущных, как, например, [в выражениях]: «Был, и был, и был, но был Един; Свет, и Свет, и Свет, но единый Свет»³⁷⁵; «Один Бог, и одна высшая природа»³⁷⁶, — говорит Григорий Богослов. Итак, выражения святых [отцов], указывающие на единичность или родство, сказанные по причине единения, совершенно не следует воспринимать как опровержение [их же] выражений, указывающих на двойственность и разнородность и сказанных [отцами] по причине различия; равно как и эти последние [выражения не следует воспринимать] как [опровержение] первых.

105A Ведь кто воспринимает их так, а не приветствует в равной степени и те и другие, и не согласует должным образом одни из них с единением, а другие с природным различием — тот, как и подобает, неизбежно впадает в [ересь] — или разделения, или смешения — а вернее, собственно говоря, сам ввергает себя в нее и отторгается от истинного общения и исповедания святых отцов. Ибо пусть даже плоть стала одним со Словом по ипостаси и единением обогатила Его энергию, но она отнюдь не прекратила быть тварной по природе и никоим образом не лишилась неукоризненных (ἀδιαβλήτων) природных страстей³⁷⁷. И если это поистине так, как оно и есть, то [Спаситель] имел и природу, отличную от [природы] Слова, и, очевидно,

105B [соответствующую] природную энергию. Воплощенное Слово имело ее как человек (ибо ему и принадлежала по природе [эта энергия], поскольку [Спаситель] был, подобно нам, наделен плотью и кровью), и, следовательно, Оно имело две природные энергии, равно как и [две] природы: Божественную Отческую и, как у нас, человеческую, посредством чего и подтверждалось, что Один и Тот же есть и Бог, и человек. Ведь кому принадлежали Его природные энергии, тем принадлежали и природы. Как Бог, Он являл Себя исцеляющим и животворящим посредством голоса и прикосновения святой плоти. А то, что Он же по сущности был и человеком, становилось известным, и когда Он [действовал] тем же прикосновением и рукой — препоясавшись полотенцем и умывал ноги ученикам (Ин. 13, 4–5), преломив хлебы, раздал им их (Мф. 14, 19), обмакивал кусок хлеба в блюдо (Мк. 14, 20, Ин. 13, 26), и когда [действовал] голосом — показывал присущую Ему скорбь, [говоря]: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26, 38; Мк. 14,

34), «Душа Моя возмутилась» (Ин. 12, 27), «Так ли не могли 105C
вы один час бодрствовать со Мною?» (Мф. 26, 40), и тому подоб-
ное. Он не отвергал природно присущее каждой из природ, из ко-
торых и в которых Он состоял, но подтверждал [существование]
природ природными энергиями.

Чтобы и [устаами] мудрого Кирилла [нам] было доказано, что
плоть со Словом имела по природе не одну энергию, равно как и
не [одну] природу, хотя плоть и стала Ему родственной, обожен-
ная посредством единения, — послушаем, что [учитель] гово-
рит, толкуя Евангелие от Матфея³⁷⁸, во второй книге исповеда- 105D
ния: «Потому Он говорит, что Он действует в Духе Божиим.
Ведь воистину, не природная энергия плоти и не могущество че-
ловечества обессиливает Сатану и посрамляет Вельзевула. Пусть
кто-нибудь, выступив с речью, научит тебя, если захочет: что пре-
пятствует желающим простираť власть против нечистых духов.
Посмотри, действует ли это³⁷⁹ по природе плоти? Ведь все мы во
плоти, и логос человечества у всех один. Представляется, что одо-
ление духов — не собственное³⁸⁰ (ιδικῶς) дело плоти или челове-
чества, ибо не все одолевают, а скорее достижение действия 108A
(ἐνεργείας) посредством Духа»³⁸¹. Итак, [именно] в силу того, что
Он мыслится как плоть и человек, отец истинно говорит, что сила
против бесов — это дело Духа, а не плоти или человечества. Ибо
является общепризнанным, что тело Господне свято и обладает
всяческим могуществом против всяческих недугов; но оно было и
есть святое не потому, что оно мыслится как просто плоть, сущая
только в своих собственных (ιδίοις)³⁸² определениях³⁸³, а посколь-
ку оно есть храм обитающего в этой [плоти] Бога Слова, освяща-
ющего Свою плоть посредством Своего Духа³⁸⁴.

Таким образом, как говорит сей Божественный муж, «воисти-
ну, не природная энергия плоти и не могущество человечества
обессиливает Сатану» — это делает не природа плоти, ибо 108B
иначе все люди, сущие во плоти, каждый³⁸⁵ согласно логосу чело-
вечества, пожелав делать [это], имели бы силу против духов. На-
ставляя [нас], учитель отчетливо разъяснил, явившись истолко-
вателем собственных слов: [плоть Христова] является святой и
животворящей и обладает могуществом против всяческих недуг-
ов не оттого, что она есть плоть, сущая только в своих собствен-
ных определениях, а оттого, что [Бог Слово в ней] «обитает», что

означает «соединилось [с ней] в одной ипостаси». Так подобает и нам, следуя наставлениям святых [отцов], сберечь невредимым и логос различия, сохраняющий после единения и сами природы, и [свойства], присущие им по сущности, и, безусловно, тропос 108C домостроительства, сохраняющий единообразно (ἐνοεῖδῶς) полное сращение соединенных [частей], а также подобает изгнать из наших [мыслей] любое разделение и слияние.

Если же выражения святых, указывающие на единичность — то есть «Богомужеская [энергия]» и «одна родственная [энергия]» — мы не будем воспринимать и понимать благочестиво, согласно логосу единения, а предположим, что эта [единая энергия] — либо природная, либо ипостасная, то мы, по необходимости, исповедуем, что Христос — это одна природа, никоим образом не причастная ни одной [из природ], из которых Он состоит, ибо ни одна не является по природе Христом. Ведь природа никак не может быть приобщена к другой природе по природе³⁸⁶ — напротив, не 108D будучи причастной [ни одной из них], она по сущности от любой природы отлична. К такому выводу мы придем, если признаем энергию природной; если же [сочтем ее] ипостасной, то [получится, что] мы отчуждаем Его от Отца и Духа по энергии. Ибо 109A [тогда] Сын не будет приобщен к Отцу и Духу ни по одной из отличительных черт Своей ипостаси.

Итак, да не станем помышлять о том, чтобы исповедовать одну энергию, природную или ипостасную, у Самого Слова, воплотившегося и совершенно вочеловечившегося. Ибо никто из святых отцов от Его Божественного сошествия к нам до нынешнего [времени] не предписывал исповедовать у Него природную или ипостасную энергию. [Никто] не [велел исповедовать] буквально и «одну» [энергию], насколько мне известно, кроме божественного Кирилла. Подобно тому, как мы всей душой принимаем [его выражение] — хотя только он его и употребил — как [сказанное] по причине единения, то разве не следует нам радостно принимать выражения почти всех святых отцов, а в частности и Кирил- 109B ла, указывающие на двойственность, как [сказанные] по причине природного различия? [Нам следует понимать их так], дабы, приветствуя и одобряя одно и только Кириллу [принадлежащее] выражение, не привести к ниспровержению и упразднению речений и его, и других святых; как будто никому другому из них,

а только Кириллу вверен точный благочестивый смысл проповеди, причем этот [смысл заключен] не в других его речениях, указывающих на различие, а только в выражении «одна родственная энергия».

Кроме того, как некоторые говорят, что у Христа Бога просто одна энергия? Ибо необходимо, чтобы она принадлежала либо Его частям, либо вообще Ему как целому. Но если она [принадлежит] частям, то она будет поделена, рассекаемая надвое, а претерпевая такое, и вовсе будет расторгнута и, вместе с тем, расторгнет те [вещи], которые по ней соединены. Если же [она принадлежит] целому, то [окажется, что] она способна воспринять (ἔσται δέκτική) противоположные свойства, будучи и смертной и бессмертной, и тварной и нетварной, и ограниченной и неограниченной. А если это так, то Христос по обладанию и лишению³⁸⁷ имел Собственную энергию как сущую и не сущую³⁸⁸, посредством каковой (ибо ею Он подобающим образом действовал) Он был способен воспринять противоположности в одном и том же отношении, а не в отношении одного и другого [Божества и человечества]. Что может быть нечестивее?

То же можно сказать и о воле. Как, согласно мудрому Кириллу, Слово привлекало Свою плоть как помощницу, если она не имела природной энергии? Ведь что не имеет ни природной энергии, ни движения, то, конечно же, мертво и бездушно. И каким образом Оно воспринимало [что-либо] мертвое для содействия (συνέρπειν)? Ведь бездействующее (ἀνενέργητον)³⁸⁹ праздно по причине полной бездвижности. Как Оно показывало, что эта [плоть] способна животворить — как учил, опять-таки, сам Кирилл — посредством своих природных движений, например прикосновения, голоса, ходьбы, если эти [движения] по сущности были не ее или не в ней? Ведь если это были ее [движения] по сущности, то плоть, несомненно, имела природную энергию; ибо и движение рук и ног, и произнесение речи — все это принадлежит ее сущностной энергии. Если же это не ее [движения] по природе, значит, Спаситель не показал, что она способна животворить.

Вот что небольшое из многого я, наученный Вами и подобными Вам богомудрыми святыми, осмелился написать в этом скромном письме, по Вашему священнейшему велению. [Тем самым] дерз-

нул я покуситься на то, что выше [моих] сил, ибо я мал и прост — я не имею ни меткого ума для понимания, ни проворного языка для разъяснения, ни благообразного нрава для изложения прекраснейшего, но скорее всеблагой Бог, покрывающий множество моих грехов, при Вашем посредстве осеняет меня [Своей] благодатью³⁹⁰. Молю же со слезами, словно я пред Вами, повергаясь к Вашим стопам, ^{112В} ибо Дух Святой соделал Вас епископами и спасителями душ, — [молю], чтобы там, где я написал не точно, Вы не сомневались внести добролюбивые исправления, дабы таким образом Вам явить себя скорее Божиими посредниками, нежели подражателями — тем, что [источаемое] на всех Божие просвещение и милость Вы не только сами путем навыка снискали, но и [другим] по достоинству предоставляете. Этого [дара] прошу уделить и моей — убогого и нищего — немощи, чтобы я был защищен от пожирающего все, из-за моих грехов, видимого и невидимого пламени, и вечно покоился, соблюдаемый в росе всесвятой Его православной веры и священной добродетели. Аминь.

112С

Схолия:

1. Вот и разрешилось у тебя недоумение: сказав «Бог, произошедший с восприятием [плоти], одно и одно из двух противоположных», великий [отец] понял «одно» как означающее единение по ипостаси, а не [одну] природу.

СВЯТЫМ ОТЦАМ, ИГУМЕНАМ И МОНАШЕСТВУЮЩИМ,
И ВСЕМ ПРАВОСЛАВНЫМ, ЖИВУЩИМ
НА СЕМ ХРИСТОЛЮБИВОМ ОСТРОВЕ
СИЦИЛИЙЦЕВ, СМирЕННЫЙ И ГРЕШНЫЙ
МАКСИМ, НЕДОСТОЙНЫЙ РАБ.

«Велик мир у любящих закон Твой, и нет им преткновения» (Пс. 112D 118, 165), — рек Богу Богоотец Давид, тем самым объявляя и 113A
возвещая всем стремящимся к спасению, чтобы они, сохраняя в
высшей степени Божественную любовь к предельно вожделен-
ному, благодаря ей ревностно³⁹² стремились бы ко благу мира,
если возможно, и для себя, и для всех. Из-за этого и я, раб ваш,
охотно позаботился о том, чтобы изложить на письме то, о чем
прежде уже заявлял устно, дабы вас, святейшие [отцы], убедить
и удостоверить и, [составив] апологию, уничтожить всякое по-
дозрение в отношении нашего смирения, возникшее у вас по ви-
не других³⁹³. «Ибо не могу снести, — говорит Григорий Бо- 113B
гослов, — чтобы мною соблазнялись некоторые из наблюдающих
тщательно за всеми моими поступками, правильны ли они или
нет... Всего лучше — не полагать другим преткновения или со-
блазна, не погрешая и даже не подавая подозрения, сколько сие
возможно и сколько достанет силы ума; потому что знаем, какое
неизбежное и тяжкое наказание определил „Неложный“ (Тит. 1, 2)
соблазнившим и единого от малых»³⁹⁴.

Итак, объявляю вам, святейшие [отцы], что никогда и никоим
образом не помышлял я о том, чтобы, как утверждают злословя-
щие [на меня], поддерживать противоположные и противоречи-
вые догматы. Ибо я вообще ни исповедовал, ни писал, будто, 113C
по их словам, у Одного и Того же Христа Бога одновременно одна
и две — то есть три! — воли (θελήσεις) и энергии. Ведь одно дру-
гим опровергается — такое учение не имеет основания, исходя
из естественного рассуждения (ἐκ φυσικῶν λογισμῶν), а так- 116A
же и не засвидетельствовано истинными, то есть святыми отца-
ми. Ведь если одна, то как [возможны] две? А если две, то как [воз-
можна] одна? И какая она? И как она называется? И с кем, судя по

ней, воплощенное Слово едино по энергии (ὁμοεργής)³⁹⁵ или же по сущности?

Если они скажут, что [Оно едино по энергии] с Отцом, то тем самым введут двойную Божественную энергию — если они исповедуют вымышленную ими третью энергию, не исключаящую две Его природные энергии, я имею в виду Божественную и человеческую. Ведь если [она их] не исключает, то очевидно, что [наши противники] у [Одного] и Того же почитают две Божеские (θεϊκάς) энергии — природную и ипостасную. Если же их две, то они, конечно же, различны; следовательно, [наши противники] предполагают многобожие, поскольку Божескую энергию в Отце и в Сыне они признают по природе различной, а не тождественной. Однако они учат не только многобожию, но даже и безбожию — ведь они устраивают так, будто Сын не имеет никакой Божеской энергии, поскольку они смешивают природу и ипостась, вместе с особенностями каждой [из них], и признают то же, что и Савеллий, подтверждая, что Сын приобщен к Отцу по обеим (имею в виду природу и ипостась) — что [учению] Соборной Церкви чуждо. Не говоря уже о том, что Отца [они делают] по природе подверженным страстям и воплощенным, или же вочеловечившимся, из-за Его единства по энергии с Сыном, [проявившегося] равным образом в чудесах и в страданиях — если, по их словам, ни в чем ином, как только в чудесах и страданиях Сын действует по той, как уже говорилось, вымышленной ими третьей энергии, по которой, помимо природной Божественной [энергии], Единородное Слово — утверждают они — приобщено к Отцу.

Если же, теснимые этими [доводами], они полагают, что по этой третьей энергии Сын приобщен не к безначальному Отцу, а к пречистой Матери, то тем самым они приписывают Ему две тварные, или же человеческие энергии — опять-таки, природную и ипостасную. [Тем самым] они, очевидно, делают [Сына] чуждым Отцу по каждой из них, и, вместе с Арием, приходят к рассечению (διаторμῇ), по причине совершенного — по обеим энергиям, как они говорят — отторжения Единородного от Отца. В то же время и нас они объявляют по природе не только подверженными страданию, но и чудотворцами, — если говорят, что по этой их третьей энергии (или, как им угодно называть [ее], [энер-

гии] «целого», то есть ипостаси) Христос сохраняет родство с нами. По этой [энергии], как они, вероятно, признают, Он не только добровольно воспринял опыт страданий, но и явил силу чудотворения — что невозможно. Ведь одна и та же энергия, или воля, или вообще природа не может одновременно быть и Божественной, и человеческой; и нетварной, и тварной; и безначальной, и имевшей начало; и сложной, и несложной; так чтобы по одной и той же [энергии] Сын сохранял природное родство и неразличимость по отношению к обоим, то есть к Отцу и к Матери; или чтобы посредством одной и той же [энергии] Он делал бы и то, и другое, я имею в виду и Божественное по природе, и человеческое. До 117B такого и вымышлявшие козлоолений бы не додумались!

Если же невозможно, чтобы одна и та же энергия, или воля, или природа одновременно была по природе и Божественной, и человеческой, или чтобы Сын по одной и той же [энергии] был приобщен к обоим, то есть к Отцу и к Матери, или [посредством одной и той же] делал и то, и другое, то есть и Божественное, и человеческое; а скорее, напротив, подобающим образом (προσφύως), как было сказано, Божественной энергией [Он делал] Божественное, а человеческой человеческое, но не отдельно, а во взаимной общности и сращении [этих энергий] — то, значит, их третья энергия, [существование] которой совершенно не подтверждается никаким Божественным речением ни у кого из отцов, лишена имени, ибо лишена существования³⁹⁶.

Но что же мы уделяем целому, говорят они, если не даем ему, 117C как единому целому по причине единения, единую энергию? Если они высказывают такое, то сами не ведают, что говорят. Ведь полагая, что целое есть нечто иное помимо своих частей, из которых и в которых оно состоит, они утверждают — в форме заявления, а не доказательства, — что к целому следует отнести, как к целому, нечто иное помимо существующего по природе в частях — я имею в виду единую энергию. Так вот, пусть они сперва покажут, что целое имеет иное [отдельное] существование, помимо [существования] своих частей, а уже затем пусть уделяют ему, как целому, иную энергию, помимо сущностных энергий, существующих в частях. Если же они не [уделят] целому иного по природе существования, то, разумеется, пусть не уделяют ему и иной по природе 117D энергии, помимо [энергий] частей. Ведь Христос, будучи по

природе и тем и другим — Тот же Самый по природе и Бог и человек — имеет по природе особенности (τὰ... ἴδια) каждой природы, то есть: Божественную волю и энергию и человеческую волю и энергию, а не одну единственную [энергию], исключаящую две природные энергии, или другую [энергию] помимо двух природных — то есть три энергии и воли.

Таким образом, к Одному Единственному Христу мы относим по природе как обе сущности, так и обе сущностные воли и энергии. Пусть даже, усматривая различие Его частей, мы Его Божеству уделяем Божественное, а Его человечеству, соответственно, человеческое — однако, по причине единения, мы, напротив, особенности каждой из [двух] природ передаем по взаимобмену (κατὰ ἀντίδοσιν) другой [из них]. Потому мы и говорим, что Бог, [ополчаясь] против греха, [сделался] подвержен страданию и [стал] плотью, которая, согласно Григорию Богослову, «была воспринята и стала как помазавшее [ее] и, осмелюсь сказать, богоравной (ὁμόθεον)»³⁹⁷; что [Спаситель] «соделал Божественное не как Бог», ибо посредством плоти, умственно одушевленной и соединенной с Ним по ипостаси, а не только Божеством, как прежде, «и человеческое [соделал] не как человек»³⁹⁸, [то есть] по беспредельно могущественной власти, а не повинаясь необходимости. Ведь страдание [Спасителя] было не наказанием, как у нас, а уничтожением (κένωσις)³⁹⁹ ради нас воплощенного Слова. Итак, к одному и тому же единственному Христу как целому мы в целости относим, [как присущие] по природе, все свойства природ, из которых Он состоит, кроме одного только греха. Потому мы и исповедуем, что Тот же Самый по природе является и подверженным страданию и бесстрастным, и нетварным и тварным, и ограниченным и неограниченным, и земным и небесным, и видимым и умопостигаемым, и вмещаемым и невмещаемым. Если же, теснимые и этими [доводами], они говорят, что результат (ἀποτέλεσμα) двух Его природных энергий — то есть Божье знамение, являемое Спасителем Богом другим [людям], как, например, Воскресение, или Вознесение, или очищение, или какое-либо другое из таких чудотворений — есть одна и та же энергия, то и тут их речь необоснованна, ибо нам известно не одно, а бесчисленное множество Божиих знамений Спасителя, о которых и говорит богословнейший Иоанн: «Если бы писать о том подроб-

но, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25)⁴⁰⁰.

И еще: ни у какого-либо другого из сущих — стоит ли говорить о Самом воплотившемся ради нас Боге Слове, Который превыше всего сущего? — мы не познаем сущностное существование (οὐσιώδη... ὑπαρξιν) исходя из внешних проявлений, а [познаем его] исходя из природных особенностей, которыми он сам в себе определяется, иначе говоря, исходя из природных воли и энергий. Ведь в противном случае они определили бы плотника как существо, творящее из дерева, но отнюдь не разумное и не смертное, познавая природу плотника по стулу или кровати, а не по сущностным особенностям, которые ее составляют; а та- 120D
ковое даже помыслить — невежество! Потому мы и признаем, что один и тот же по природе — поистине и Бог, и человек, исходя не из чего-либо другого, а из врожденных особенностей, определяющих Его одновременно и как Бога, и как человека, то есть, как я уже сказал, исходя из Божественной воли и энергии и Его же человеческой воли и энергии, посредством которых Он и запечатляет то, чем Он был и стал. Ведь как Бог Он добровольно творил чудеса превыше нас, а как человек страдал ради нас; и в Нем не признать чего-либо иного, помимо тех [природ], из которых, в которых и которые Он есть⁴⁰¹, — чего-либо подложного и промежуточного, или же третьего, получившегося [из двух], наподобие того, что бывает у мулов)⁴⁰², как воображают пустословы-еретики, отклонившись от благочестивой проповеди святых отцов; но 121A
напротив: Он есть поистине в собственном смысле те [природы], из которых и в которых Он поистине в собственном смысле есть. Будучи по природе из Божества и человечества, и в Божестве и человечестве, Христос есть по природе Бог и человек — и ничто иное [помимо них].

Как же тогда мудрый Кирилл исповедует, — говорят они, — что для речений о Христе он мыслит некое среднее положение, когда пишет Акакию следующее: «Одни из речений бесспорно приличны Богу, другие, напротив, столь же приличны человеку, а третьи занимают некое среднее положение»?⁴⁰³ Но чем же это поможет им для их учения? Ведь этими [словами] учитель передает от- 121B
нюдь не то, что [Спаситель] — это нечто иное, среднее, [возникшее] по причине превращения или утраты крайностей, я имею в

виду Христова Божества и человечества, или же Его Божественной и человеческой воли и энергии, иначе говоря, промежуточный результат, не приобщенный ни к одной из [двух] природ, из которых Он состоит, или что Он есть некая сложная энергия (согласно их мнению) или обладает ею, — напротив, [учитель имеет в виду], что Он есть в собственном смысле те, из которых Он есть; но именуются эти [части] не отдельно, а вместе, каждая из них — в одном и том же [имени], ибо Христос — один единственный. Об этом свидетельствует сам [Кирилл], когда, оправдываясь за восточных епископов, пишет Акакию следующее: «Антиохийские братья никоим образом не делят на части соединенное — они настаивают только на том, что подразделяются речения о Христе:

121D
 одни приличествуют Его Божеству, другие, напротив, Его человечеству, ибо Тот же Самый есть и Бог, и человек; вместе с тем, говорят они, есть и иные речения, которые некоторым образом являются общими (κοινολογθείας)⁴⁰⁴ и словно обращены и к тому, и к другому (я говорю о Божестве и человечестве). Вот что я имею в виду: одни из речений бесспорно приличны Богу⁴⁰⁵, другие, напротив, столь же приличны человеку⁴⁰⁶, а третьи занимают некое среднее положение, показывая, что Сын Божий есть одновременно и Бог, и человек»⁴⁰⁷. Итак, учитель показал нам: речения, занимающие среднее положение, означают отнюдь не то (как полагают некоторые), что Христос есть что-то иное, помимо тех [природ], из каковых, в каковых и каковые он есть, а то, что один и тот же является по природе одновременно и Богом, и че-

124A
 ловеком. А в доказательство этого учитель приводит [слова] боговдохновенного Писания, говоря так: «Когда [Господь] говорит Филиппу: „сколько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Видевший Меня видел Отца“ (ср. Ин. 14, 9–10) или „Я и Отец — одно“ (Ин. 10, 30), то мы утверждаем, что речение в высшей степени богоприлично. Когда же Он обличает народ иудейский, говоря: „если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы. А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину... Авраам этого не делал“ (Ин. 8, 39–40), то мы говорим, что это сказано прилично человеку. Впрочем, [мы подчеркиваем], что и богоприличные, и человеческие [речения относятся] к одному [и тому

124B
 же] Сыну. К средним же мы уверенно относим такие речения,

как, например, когда блаженный Павел пишет: „Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же“ (Евр. 13, 8); а также „один Бог Отец, из Которого все, и мы из Него; и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им“ (ср. 1 Кор. 8, 6); а также „их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный во веки, аминь“ (Рим. 9, 5). Вот ведь, смотрите: назвав [Его] Иисусом Христом, [апостол] говорит, что „Он вчера и сегодня и во веки Тот же“, и что „Им все“ происходит; и Того, Кто „по плоти из“ иудеев, называет „сущим над всеми Богом, благословенным во веки, аминь“. Так вот, в этих случаях не разделяй речений о Господе, ибо они одновременно означают и богоприличное, и человеческое, но, скорее, отнеси их к Сыну как единому, то есть к Богу Слову воплощенному»⁴⁰⁸. Итак, с помощью этих слов Духа учитель доказал нам, что даже средние речения означают не что-либо иное, в каком-либо отношении [присущее] Христу, но только богоприличное и человеческое вместе. Потому он и наставляет, что их следует относить к Нему нераздельно, ибо Тот же является по природе одновременно и Богом, и человеком — и, как я уже говорил, ничем иным [помимо них].

Но ведь и сам [Кирилл], говорят они, исповедует у Христа одну энергию. Ведь, толкуя святого евангелиста Иоанна, он говорит следующее: «Когда Он воскрешал дочь начальника синагоги, говоря „Девица, встань!“ (Лк. 8, 54), то, как сказано [в Писании], Он „взял ее за руку“ (Лк. 8, 54). [Таким образом], Он животворил, как Бог, всесильным приказанием, но в то же время и прикосновением Своей Собственной плоти, являя посредством обоих одну родственную энергию»⁴⁰⁹. Однако это речение совершенно неприкрыто выражает мысль учителя: [Кирилл] не полагает (как иные могли бы предположить), будто у обеих сущностей, из которых есть один единственный Христос, одна энергия, ибо, как оказывается, он говорит Эрмию: «Действовать подобным образом будут те [вещи], которые получили в удел одну и ту же природу; а у всех тех, у которых логос [способа] существования (τοῦ πῶς εἶναι λόγος)⁴¹⁰ различается, логос энергии также, наверное, не один и тот же; ибо общепризнано, что [вещи], имеющие одну и ту же энергию, имеют одну и ту же сущность»⁴¹¹. Итак, [если верно толкование наших противников], придется, по необходимости, допустить одно из двух: либо то, что учитель противо-

речит сам себе, либо то, что он усматривает во Христе одну природу, равно как и одну энергию; но никак не то, что он исповедует различающиеся природы, которые сходятся воедино в отношении неразличимости энергии — ведь он говорит: «общепризнано, что [вещи], имеющие одну и ту же энергию, имеют одну и ту же сущность»⁴¹². Если же и то, и другое [допущение] нелепо — что [учитель] в разногласии с самим собой, и что он не исповедует различающиеся природы, из которых есть [Христос] — то ясно [следующее]:

125B словами «посредством обоих являет одну родственную энергию» [Кирилл] отнюдь не передает, будто у обеих сущностей или же у состоящего из них Христа одна энергия, но показывает, что сверхсущностное Слово, будучи по природе и Богом, и воплощенным, производит Свою по природе животворящую и Божественную энергию и бестелесно, и посредством тела⁴¹³. Ведь словом «родственная» он обозначил не что иное, как одну и ту же животворящую энергию, проявляющуюся в чудесах посредством

125C обоих, [то есть] всесильного приказания и прикосновения Его святой плоти; подобно тому как огонь, горящий и невещественно, и посредством вещества, проявляет одну и ту же сжигающую силу. Итак, учитель говорит это не ради отрицания человеческой энергии Спасителя — ибо, сказав о прикосновении плоти, он несомненно обозначил человеческую [энергию],

если [способность] прикосновения (ἡ ἀλτκή [δύναμις])⁴¹⁴ есть очевидное доказательство человеческой энергии — и к двум природным [энергиям] не добавляет от себя иную, [третью], но указывает на энергию по природе животворящую, являемую, как уже говорилось, посредством обоих, [то есть] приказания и прикосновения, и исходящую от одного и того же Бога Слова.

Если же, утесненные этими благочестивыми речениями отцов, они приводят письмо Ираклиана к Ахиллию, в котором он, по их предположению, говорит об одной природе Христа как целого, помимо двух [природ], и об одном движении, то пусть они сами его истолкуют. Ведь в письме говорится следующее: «Сама по себе

125D целая природа Господа — одна, и движение — одно, а по отношению (или: «относительно» — κατὰ ἀναφοράν) две; по усвоению (κατ' οἰκείωσιν), движение частей — одно, и природа — одна, а сами по себе — две. Когда я говорю „движение“, я имею в виду энергию и страдание»⁴¹⁵. Так вот, те, которые привлекают это

для подкрепления своих догматов, должны разъяснить словом, что это такое — одна природа и движение Господа [как] целого, и как она называется, и какие из избранных отцов о ней свидетельствуют; каковы «две по отношению»; какова «одна природа, равно как и движение частей по усвоению» и каковы «две сами по себе»; иначе говоря, [каковыми являются] эти три четы Его природ и движений; и кто утверждал, что одно и то же движение означает и то и другое, то есть и энергию, и страдание⁴¹⁶; и если, по их мнению, оно означает и то и другое, то как [возможно, что] Сын не отделен от Отца по всему Своему движению, ибо Он по всему природно подвержен страданию, если движение Бога и Спасителя не обозначает и то и другое, то есть и энергию, и страдание, по любому [природному] тропосу — ведь Божественное бесстрастно, безотносительно и просто, а скорее превосходит простотой всякую простоту. И еще: почему, вместе с тремя сочетаниями движений, они не предполагают двенадцати энергий и страданий, если движение, по их мнению, означает и то и другое? И кто из святых [отцов] исповедовал у Христа природы «по отношению» или «по усвоению»⁴¹⁷?

Пусть они сперва покажут это, исходя из суждений отцов, и только тогда уже будет подтверждено [изложенное] в их догматах предположение. Если же им это не по силам, то пусть они откажутся от этой [ереси] и вместе с нами будут придерживаться исключительно тех благочестивых суждений, [которые происходят] от Богоносных отцов Соборной Церкви и от пяти святых Вселенских Соборов⁴¹⁸: пусть они исповедуют, что один и тот же единственный Господь и Бог Иисус Христос есть и Бог по природе во всех отношениях совершенный, и человек по природе во всех отношениях совершенный, кроме одного только греха. И пусть они, отрицая природное совершенство обеих частей во всех отношениях, не отрицают вместе с тем Его Божественную или человеческую волю и энергию — пусть, [напротив], признают, что сверхсущностное Слово совершенно ни в каком отношении не уменьшило, не изменило, не уничтожило ни то, чем Оно было безначально и беспричинно, ни то, чем Оно стало позже и по причине, то есть наше спасение, но, наоборот, в целости и совершенстве (кроме одного только греха), в Себе и посредством Себя, согласно всему и во всем, сохранило [обе природы], которыми оно

в собственном смысле и является, как я уже сказал, по природному существованию. Потому один и тот же единственный наш Господь Бог по каждой из Его природ, из которых и в которых Он состоит, обладает по природе волей и энергией (θελητικός... καὶ ἐνεργητικός), [направленными] к нашему спасению⁴¹⁹; если, будучи по природе Богом, обладающим самовластием, и Творцом самовластия всех [людей], Он не стал человеком, лишенным ума и непричастным к нашей природной жизни — [к жизни] получивших от Него бытие по творению, но сделался человеком поистине
 128D умным и обладающим по природе волей и энергией, будучи вместе с тем единственным и по природе Богом, Который всецело воспринял меня с моими [свойствами], дабы даровать мне всецело спасение, и всецело упразднил осуждение за грех, ибо «что не воспринято, то не уврачевано; а что соединено с Богом, то спасается»⁴²⁰,
 129A как говорит нареченный по богословию.

Однако, поскольку этими благочестивыми учениями святых отцов мы сокрушаем неразумное сопротивление «склонившихся под чужое ярмо» (2 Кор. 6, 14), то они нападают на нас с другой стороны — дабы совершить на нас нашествие или, вернее, уловить наиболее простодушных, они приводят наши же послания, а именно, как они говорят, написанное нами пресвитеру Марину⁴²¹ и письмо к Пирру⁴²²; и потому следует, удостоверяя вашу святость обо всем, сказать вкратце и об этом: да, мы писали пресвитеру Марину различные [послания] о различных главах Писания,
 129B но никоим образом, [ни в письме к Марину], ни к кому-либо иному, не говорили об этих противоречивых и противоположных догматах — я имею в виду об одной и двух, то есть о вымышляемых ими трех энергиях или волях у одного и того же Христа, которые мы, по их словам, наравне с ними утверждали в этом [письме]. «Ибо если я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником» (Гал. 2, 18), — говорит сосуд избрания. Потому письмо, возвещающее об этом, то есть подложное [письмо], якобы написанное нами Марину, а [на самом деле], бесспорно, чужое и совсем не наше, мы и сами отвергаем, и просим, чтобы равным образом его отвергали все, которые благочестиво исповедуют Господа⁴²³;
 129C дабы [таким образом] лишить противников всякой опоры, ибо они ищут «извинения дел греховных» (Пс. 140, 4) и используют клевету на нас как прикрытие для

своих возражений. Поскольку они не в силах устоять под защитой собственных слов, которые при столкновении с истиной гибнут, то они проникают к наиболее простодушным хитростью, под личиной якобы нашего письма.

[Что же касается] Пирра, то он прежде адресовал нам пространное сочинение, в котором, осыпав нас невесть какими почестями, рассуждал — в форме исследования, а не [окончательного] постановления — об одной и двух энергиях одного и того же, а так-
 же призывал и нас [высказать] суждение и мнение о том и о другом учении. Мы же, как и подобает, в предисловии нашего письма к нему почтили его в ответ, исполняя апостольское наставление: «в почтительности друг друга предупреждайте» (Рим. 12, 10), — говорит божественный Апостол; равно как и Божественное слово велит «любить и благословлять» (Мф. 5, 44) тех, которые придерживаются иного вероучения или излагают нам его в письме. Вместе с тем я заботился о том, чтобы не ожесточить этого мужа, а напротив, смягчить его хвалебными речами, дабы он согласился признать благочестивые догматы, изложенные мною согласно учению святых отцов⁴²⁴. Поэтому в моем послании к нему я написал, что именно так я понимаю изложенное им, побуждая,
 как я уже сказал, и призывая его принять благочестивое учение, которое принесет ему величайшее спасение, если, возлюбив его, он вместе с нами исповедует его, как мы написали; то есть [исповедует] у одного и того же Христа две природные энергии, равно как и [две] природы, соединенные неслитно и нераздельно — Божественную и человеческую, нетварную и тварную; но отнюдь не одну и ту же [природу], как бы она ни называлась. Ибо не [свято]-отеческим, а [напротив], еретическим является учение об одной и той же природе, воле или энергии у одного и того же Господа Бога нашего.

Таково было назначение⁴²⁵ нашей похвалы ему, то есть Пирру — [с помощью нее я] стремился понемногу увести его от противоположного учения и вернуть к правому слову веры. Если же кто-нибудь, заблуждаясь насчет нашей цели, все еще тяготится этой похвалой, не воспринимая, что именно в этом [заключается] смысл нашего домостроительства, то пусть он эту похвалу, как и подобает, опустит и отвергнет — ибо и нам она теперь не мила, а скорее тягостна, по причине полного отступничества этого му-

жа⁴²⁶ — но вместе с нами утвердит силу (δύναμιν) православных догматов.

Таково слово, святые отцы, которым я удостоверяю вас, слагая себе апологию. Вы же будьте мужественны и стойки духом! Не отклоняйтесь ни вправо, ни влево под влиянием враждебных мужей и догматов, но твердо следуйте царскому пути, направляемые Самим сказавшим «Я есмь путь, и истина, и жизнь» (Ин. 14, 6), «единодушные и единомысленные» (ср. Флп. 2, 2); «и Бог мира будет со всеми вами» (ср. Флп. 4, 9), всегда вами благочестиво возвещаемый и благоговейно почитаемый, Который, по окончании вашей блаженной жизни и исповедания здесь, там дарует вам Себя как блаженнейшее наследие и отдохновение, и Которому, вместе с Отцом и Святым Духом, слава, честь, власть, поклонение, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

132D

СВЯТОГО МАКСИМА

КОПИЯ ПИСЬМА ГОСПОДИНУ
МАРИНУ, ПРЕСВИТЕРУ КИПРА

О Богочтимый отче! Божественным законом по-Божии направ- 133В
ляемый, ты презрел закон человеческий, по уничижению⁴²⁸ воз-
высив [мое] смирение и по нищете возвеличив мою совершенную
неискушенность в мысли и в слове, или, точнее говоря, опромет-
чивость — я ведь не стыжусь должным образом говорить о моих
[качествах] и о пороках моего бессилия и тем более охотно рас-
крываю их, чем более [усердно] ты стремился их, по человеколю-
бию, скрыть. Ибо кто когда-либо слово бессловесного так воспри-
нял или мысль безумного ума так одобрил, если не сказать «воз-
величил», как ты — мое [слово и мысли]? Ты не только в высшей
степени почтил меня, по любви обойдя молчанием мою необра-
зованность (что уже послужит величайшей похвалой для невеж-
ды), но и чрезмерно восславил, по благодати приложив почте-
ние, которым ты привык прекраснейшим образом украшать свой
ум. Из этих черт слагается логос и тропос⁴²⁹ истинного бла- 133С
городства, или — что будет точнее и истиннее — родства с Бо-
гом. [Такое слово] не превозносит (ему это не присуще), но ско-
рее внушает скромность; ибо оно, по обыкновению, незыблемо
укрепляет в смирении — преувеличением присущих [благ] оно
еще более обнаруживает их недостаток и являет наготу⁴³⁰; указа-
нием на то, что превыше достоинства, оно заставляет острее чув-
ствовать то, что по достоинству, всякий раз, когда оно, достигнув
глубины души, позволяет неприкровенно созерцать множество
являемых [там пороков]. Испытав это в высшей степени, я, про-
светленный Вашими молитвами, прикоснулся к Божественным
законам, которые логос превышающего ум домостроитель- 133D
ства промыслительно сохраняет и выставляет для подобных мне,
нуждающихся в руководстве⁴³¹.

Немногим ниже. В соборном послании нынешнего святейшего
папы⁴³² [жители] Царицы городов⁴³³ осудили не столь многие гла-

136A вы, как написали Вы, а только две: одна из них — о богословии, в которой, как они указывают, [папа] говорит, что «Святой Дух исходит и от Сына» (ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς); другая — о Божественном воплощении, в которой он пишет, что «как человек Господь лишен праотеческого греха». [Латиняне ответили на это так]: по поводу первой главы они привели согласные [со словами папы] речения латинских⁴³⁴ отцов, а также и [речение] Кирилла Александрийского из написанного им священного толкования на святого евангелиста Иоанна⁴³⁵. Исходя из этих [цитат], они доказали, что они не считают Сына причиной Духа (ведь они признают, что у Сына и Духа одна причина — Отец, у Сына — по рождению, а у Духа — по исхождению), но полагают, что [Дух] исходит через Него (δι' αὐτοῦ προίεναι)⁴³⁶ [то есть Сына], указывая таким образом на соединенность (συναφές) и неизменность (ἀπαράλλακτον) сущности⁴³⁷.

Что же касается второй главы, то тут им вовсе не в чем оправдываться. Ибо что же в этом речении спорного, пусть даже ищущие предлога [для раздора] что-то из упрямства и усматривают? Но они все же дали убедительный ответ, сказав, что «[Спаситель] не имеет ни греха в уме, из-за которого, как представляется, первым пострадал Адам, ни проистекающих от этого [греха] делания и осуществления⁴³⁸ зла посредством тела»⁴³⁹.

Вот как [латиняне оправдались] в том, в чем были обвинены незаслуженно; [константинопольцы] же, напротив, до сих пор никак не оправдались в том, в чем были [обвинены] совершенно справедливо; ибо они не вычеркнули то, что было ими приписано⁴⁴⁰. Дабы избежать уловления легко увлекаемых, я, по Вашему велению, попросил латинян⁴⁴¹ перевести свои [тексты], но, поскольку у них возобладал обычай вести дела и переписку таким образом⁴⁴², то не знаю, согласятся ли они. Кроме того, на чужом языке и наречии они не могут столь точно выразить свои мысли, как на своем собственном, в котором они были воспитаны; равно как и мы [предпочитаем выражать] наши мысли на нашем [языке]. Однако пусть они позаботятся и об этом, ибо клевету противников они познали уже на деле⁴⁴³.

[Пропуск?] Я читал сочинение Феодора Фаранского о сущности и природе, ипостаси и лице, а также и другие главы. В качестве введения оно, быть может, и бесполезно, но в учении о ли-

це и ипостаси он, как представляется, следует не [разъясняющим] эти вопросы канонам, а своему собственному мнению, предполагающему ипостасную энергию. Его-то [наши] противники и выдвигают как наставника и защитника их собственного вероучения, ибо почти весь *Экфесис* они составили из его речений. Ведь в этих [вопросах] и Феодор сделал свое учение темным и неясным, уделив лицу — именно как лицу — энергию, которая является отличительной чертой природы, а отнюдь не тропос осуществления (ἐκβάσεως⁴⁴⁴) этой [энергии], [то есть] как и каковое по качеству [делается]⁴⁴⁵. Исходя из этого [осуществления] и позна- 137A
ется различие между делающим⁴⁴⁶ по природе и вопреки природе. Ведь действует каждый из нас в качестве того, что он есть в первую очередь — то есть в качестве человека, а не кого-либо [отдельного лица], а тропос энергии обнаруживает, [напротив], в качестве кого-либо, например Петра или Павла, запечатляемый этим [тропосом] по намерению, будь то по убыванию или по приращению, так или иначе⁴⁴⁷. Потому в тропосе познается различие лиц по деланию, а в логосе — неразличимость природной энергии. Ведь [дело обстоит] не так, будто один наделен энергией или логосом (ἐνεργῆς ἢ λογικός) в большей степени, а другой — в меньшей, но все мы в равной мере имеем и логос, и его природную энергию. То, больше или меньше, так или иначе, [например] справедливо или несправедливо — [зависит] от того, что один в большей степени следует тому, что [присуще] по природе, а другой этому не следует. Должно тщательно остерегаться тех, которые в ка- 137B
ком-либо отношении отклонились⁴⁴⁸ [от этого учения], ибо они, так сказать, насильственно перемещают пределы вещей и изменяют правила так, как им угодно, словно по приказанию, дабы путем извращения обосновать свои собственные [мнения]⁴⁴⁹.

Что же [касается] присланного [мне] кодекса⁴⁵⁰ (имею в виду главы о душе и об остальном), то я не [успел] внимательно прочитать его, но свое мнение о нем все же объявляю. Спешка от-
правлявшегося [к вам гонца] не позволяла изучить [кодекс] (ведь он прибыл к нашему ничтожеству в Карфаген⁴⁵¹ много дней спустя после того, как достиг Визакии), а также препятствовала и 137C
присущая мне, так сказать, немощь глаз; но поскольку я желал как можно скорее исполнить Ваше приказание по поводу этого [кодекса], я посылаю [ответ]. Попечение о переписывании книги, со-

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

держащей толкование на евангелиста Иоанна, которое сочла нужным Ваша святость, показалось целесообразным и мне, всецело Вашему [рабу]; [книгу должно переписать], чтобы у тех, которые зловредно покушаются изъяснять все так, как им угодно, не было повода напасть на ее автора.

ИЗ ПОСЛАНИЯ, НАПИСАННОГО В РИМЕ

[Все] пределы ойкумены и [все люди], по всей земле искренне и православно исповедующие Господа, пристально взирают, словно на солнце вечного света⁴⁵³, на святейшую Церковь римлян⁴⁵⁴, на ее веру и исповедание, воспринимая источаемое ею сияние отеческих и святых догматов, согласно тому, как искренне и всеблагочестиво постановили шесть святых боговдохновенных и почитаемых Соборов⁴⁵⁵, и громогласнейше возвещая Символ веры. Ведь со времени сошествия к нам воплощенного Бога Слова здешняя⁴⁵⁶ Церковь стала и поныне является опорой и основанием⁴⁵⁷ для всех Церквей христиан по всей земле; ибо ее, согласно тому обетованию Спасителя, «не одолевают врата ада»⁴⁵⁸; она хранит «ключи» (ср. Мф. 16, 18–19) православной веры в Него и исповедания; она открывает благочестиво приходящим единственное истинное по природе благочестие; она закрывает и преграждает все еретические уста, «глаголящие в высоту неправду» (ср. Пс. 72, 8). Ведь то, что и Сам Создатель всяческих и Владыка Господь наш Иисус Христос, и Его ученики и апостолы, и все святые отцы, учителя и мученики, которые своими деяниями и словами, трудом и потом, страданием и кровью и, наконец, мученической смертью принесли себя в жертву во благо соборной, всех нас, верующих в Него, апостольской Церкви — [то, что все они] основали и возвели, [еретики] стремятся — о великодушие и долготерпение Божье! — разрушить двумя словами, без трудов и тягот; упразднить великое, всесветлое, всевоспеваемое таинство православной веры христиан.

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:

573В В вашем славном послании ты соблаговолил сообщить твоему недостойному рабу об игумене Пирре⁴⁶⁰.

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 ведут 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 всей полнотой вселенской Церкви и руководят ею правильно, в соответствии с Божественным законом. Ибо имен-
573С но этим Божественным законом стоит 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.

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 епископстве⁴⁶¹, 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*]⁴⁶². И последо-
573D ватели их насаждают ее в презрении к Божеству.

И далее: А вот еще более гнусный обычай их, как бы родовый признак всех извращенных еретиков — то, что они приписывают невиновным вину в их собственном нечестии. Ибо то здесь, то
574В там шепчут они, что Софроний, который премудро пропове-

додал и провозглашал догматы вселенской Церкви, впал в заблуждение⁴⁶³.

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 веры⁴⁶⁴.

И немного далее: И был у всех общий дом по Божественному согласию и единому сердцу, и были Церкви укреплены в единстве благодати Божией, которая их основала под солнцем, в вере мирной и спокойной⁴⁶⁵. Но те, кто завидовал их согласию и Христа Бога исповеданию, измыслили новый *Экфесис* против истинной веры христиан, словно некую черную тучу, словно рокочущий и грозный шторм или нашествие варваров, и не кто иной подвигнул их, как сам друг всякого мятежа дьявол, он же род людской по- 574C
буждает к раздору.

Затем были изданы постановления в его⁴⁶⁶ пользу и нечестивые сочинения; затем 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 дарами⁴⁶⁷ сделали своим рабом.

И далее: Они убедили этого человека распространять *Экфесис* от своего имени⁴⁶⁸.

И чуть ниже: Он, опубликовав их сочинение, стал ему врагом, и защитником, или, скорее, и покровителем его распространения, и обвинителем; и, обнаруживая, что действует не по собственной инициативе, но вынуждаем ими, создал нечестивейший *Экфесис*, письменно приписывая это себе и ссылаясь на Иоанна⁴⁶⁹, блаженной памяти святейшего папу древнейшего Рима. 575A

И чуть ниже: И так они обличили самих себя в том, что его⁴⁷⁰ явным образом составили те, воспользовавшись своим влиянием⁴⁷¹, 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 разумеют они, несчастные, значение престола апостольского, и, что более всего смеха, или, лучше сказать, более всего плача достойно, как знак дерзости их, не убоаясь и против самого апостольского престола плести козни, и, словно полу-

чив 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.

575B Итак, кто, о славнейший, 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 Аркадий⁴⁷² 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 Северин⁴⁷³? А что тот, кто был после него, святой Иоанн? А разве пребывающий ныне на престоле блаженнейший папа⁴⁷⁴ не употребил все возможное для мольбы?

575C 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 сих истинно блаженных мужей и сохранил за нее им награды в веках. Те же⁴⁷⁵, 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 нечестия)⁴⁷⁶, вознеся свой голос в великом плаче, исторг потоки слез, горячо прося его, умоляя и заклиная, пав к ногам его, чтобы он ничего из этого не проносил с амвона против вселенской Церкви Бога, ибо здесь явно 575D присутствуют догматы нечестивого Аполлинария⁴⁷⁷.

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 кафолической 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, кто осуждает Пирра, анафематствует Римский престол, ^{576a} то есть вселенскую Церковь. Излишне будет говорить, что такой человек анафематствует также и самого себя, если он все еще состоит в общении с Римским престолом и с вселенскою 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 вселенской, 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 ней⁴⁷⁸ или, скорее, к Господу Богу нашему чрез благочестивое исповедание и веру православную, которыми он ^{576b} 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, ведь 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.

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, вязать и решить ^{576c} (Мф. 16, 19)⁴⁷⁹, как и на небе вяжет и решит само Слово, начальствующее над небесными силами⁴⁸⁰.

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

576D определен в качестве судии, 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 в соответствии с волей Бога — чтобы этот человек [Пирр] 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, повинуясь разуму, поспешит к этому, побудите его сделать соответствующее обращение к блаженнейшему папе Римскому; ибо только так по божественному предписанию его⁴⁸¹ он и те, кто вокруг него, будут обузданы во славу Божию и к вящей похвале вашей.

СВЯТОГО МАКСИМА

О ДВУХ ПРИРОДАХ ХРИСТА

1. Арий исповедует три ипостаси, но отрицает Единицу и не на- 145A
зывает Святую Троицу единосущной. Савеллий же исповедует
Единицу, но отрицает Троицу, ибо он говорит, что Отец, Сын и
Святой Дух — Один и Тот же. А Церковь Божия и Единицу испо-
ведует, и Троицу проповедует. Македоний придерживается того
же учения, что и Арий — он полагает, что Святой Дух есть творе-
ние; Церковь же проповедует, что Святой Дух единосущен Отцу и
Сыну, и утверждает, что Он есть Бог⁴⁸³. Равным образом и в отно-
шении Единого (τοῦ ἑνός) из Святой Троицы⁴⁸⁴: Несторий гово-
рит о природном различии, но не исповедует единение, ибо он не
говорит, что произошло [единение] по ипостаси; Евтихий же 145B
исповедует природное единство, но отрицает различие по сущно-
сти и вводит слияние природ. Церковь же исповедует и единство
по ипостаси — по причине нераздельности, и различие по сущно-
сти — по причине неслиянности.

2. Как полному единству может быть присуще и тождество, и
различие (ἐτερότητα)? — Тождество по сущности и различие по
лицам, или наоборот. Так, у Святой Троицы тождество — по сущ-
ности, а различие — по лицам, ибо мы исповедуем одну сущность
и три ипостаси. У человека же, [напротив], тождество — по лицу,
а различие — по сущностям, ибо человек один, но душа у него —
одной сущности, а плоть — другой. Подобным образом и у 145C
Владыки Христа: тождество — по лицу, а различие — по сущно-
стям, ибо лицо, или же ипостась, одно, но Божество — одной сущ-
ности, а человечество — другой. Равно как невозможно испо- 148A
ведовать единство Святой Троицы, а различие не провозгласить,
так совершенно необходимо и у Единого из Святой Троицы про-
поведовать и единство, и различие.

3. Равно как у Святой Троицы единство и различие обозначают-
ся не этими самыми словами, но различие мы исповедуем, когда
говорим о трех ипостасях, а единство — когда признаем одну сущ-

ность, так и у Единого из Святой Троицы: различие мы исповедуем, когда признаем две природы, а единство — когда проповедуем одну сложную ипостась.

148В 4. Равно как Ария мы анафематствуем не за то, что он проповедует у Святой Троицы различие по ипостаси, а за то, что он не говорит о природном единстве; так и Нестория мы анафематствуем не за то, что он признает у Христа природное различие, а за то, что он не говорит о единстве по ипостаси.

5. Равно как Савеллия мы анафематствуем не за то, что он проповедует у Святой Троицы природное единство, а за то, что он не говорит о различии по ипостаси, так и Евтихия мы анафематствуем не за то, что он говорит⁴⁸⁵ о единстве Христа по ипостаси, а за то, что он не признает природного различия.

148С 6. О различии по ипостаси у Святой Троицы и о природном различии у Единого из Святой Троицы не следует говорить как о [постигаемых] чувствами — их следует уразуметь очами ума. Как же [получается], что у Святой Троицы вы провозглашаете три ипостаси по причине различия по ипостаси, а у Единого из Святой Троицы не провозглашаете две природы в одной ипостаси по причине природного различия?

7. Равно как по причине единосущия Святой Троицы ты говоришь об одной сущности, а по причине разноипостасности (ἐτεροούλοσταν) — о трех ипостасях, так по причине разносущности Слова и плоти говори о двух сущностях, а по причине того, что у сущностей не отдельные ипостаси (μὴ ἰδιούλοσταν), говори об одной ипостаси.

148D 8. Равно как в отношении Святой Троицы мы говорим об одной сущности, не предполагая слияния ипостасей, и о трех ипостасях, не предполагая упразднения одной сущности, так и в отношении
149А Единого из Святой Троицы мы говорим об одной ипостаси, не предполагая слияния двух Его природ, и о двух природах, не предполагая разделения одной ипостаси.

9. Тот, кто по причине различия природ не признает у Христа единства по ипостаси — несторианин; тот, кто в единстве по ипостаси не признает природного различия — евтихианин; а тот, кто исповедует у Единого из Святой Троицы и единство по ипостаси, и природное различие — тот придерживается царской и непорочной веры.

БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

10. Итак, кто признает у Христа и различие, и единство, тот ни различие не отрицает, ни единство не разрушает. Ведь и божественный Кирилл анафематствует тех, которые по причине различия отрицают единство по ипостаси; и Вселенский Собор анафематствует тех, которые по причине единства по ипостаси отрицают у Единого из Святой Троицы природное различие.

МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

РАЗЛИЧНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

^{149B} «Природа» и «сущность» — одно и то же⁴⁸⁷, ибо и то и другое есть нечто общее (κοινόν) и универсальное (καθόλου). И то и другое высказывается (κατηγορούμενα) о многих вещах⁴⁸⁸ различным числом и никогда, ни в каком отношении не заключается в одном лице⁴⁸⁹.

Ἐνυλότατον⁴⁹⁰ [нечто] общее в отношении сущности, или же эйдоса, действительно существующее в относящихся к нему индивидуальных [вещах] (ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις), а не созерцаемое простым примыслением⁴⁹¹.

^{149C} Кроме того, Ἐνυλότατον — это также и то, что слагается и существует с чем-то другим, отличным по сущности, составляя с ним одно лицо и производя одну ипостась, и никоим образом не познается само по себе⁴⁹².

«Единосущное» (ὁμοούσιον) — имеющее с чем-то другим одну и ту же сущность, но отличное от него по ипостаси, как обстоит дело с человеком и другими видами. Итак, если что-то тождественно другому по сущности, то оно не тождественно ему и по ипостаси; и если что-то является единым и соединенным с чем-то другим по сущности, то оно не является единым и соединенным с ним и по ипостаси; и если чему-либо присуще отличие от чего-

^{149D} либо другого по ипостаси, то ему присуще единство с ним по сущности.

Итак, сущностное единство (οὐσιώδης ἕνωσις)⁴⁹³ — это такое [единство], которое многие, различные по числу ипостаси сводит в одну и ту же сущность. А сущностное различие (οὐσιώδης διαφορά) — это понятие, согласно которому сущность (иначе говоря, природа) остается не подверженной ни убавлению, ни превращению, ни смешению, ни слиянию, даже когда она сходится в одну ипостась с чем-либо другим, отличным по эйдосу; и вообще никоим образом не выступает за пределы ее собственной по природе природы.

«Ипостась» (ὑπόστασις) и «лицо» (πρόσωπον) — одно и то же; ^{152A} ибо и то и другое есть нечто частное и особенное⁴⁹⁴. И то и другое по [своей] природе заключается в самом себе, а не высказывается о многих [вещах].

«Пребывающее в сущности» (ἐνούσιον)⁴⁹⁵ — нечто, не только имеющее созерцаемую в нем совокупность особенностей, по которой оно распознается как [отличное] от другого, но и в действительности обладающее общей [с другими вещами] сущностью⁴⁹⁶.

«Единоипостасное» (ὁμοῦλότατον) — это то, что сложено с чем-то другим в с одну и ту же ипостась, но различается с ним же по сущности; так обстоит с душой и телом и с другими [вещами], которые, имея различную природу⁴⁹⁷, соединены по ипостаси. Итак, если что-либо, сложенное с другим путем единения, тождественно с ним по ипостаси, то есть стало [вместе] с ним одной ипостасью, то оно отлично от него же по сущности; ^{152B} и если что-либо является единым и соединенным с другим по ипостаси, то оно не едино и не однородно с ним и по сущности; и если чему-либо сложенному с другим присуще отличие от него по сущности, то ему присуще единство с ним по ипостаси⁴⁹⁸.

Итак, ипостасное единство — это такое [единство], которое различные сущности (иначе говоря, природы) сводит и связывает в одно лицо, в одну и ту же ипостась. А ипостасное различие — это такой логос, согласно которому инаковость (ἐτερότης) по совокупности созерцаемых в общей сущности особенностей, отделяющая одно от другого по числу, создает множество индивидуальных [вещей].

Относительное единство (σχετικὴ ἑνωσις) — это единство, ^{152C} сводящее различные намерения (γνώμας) в одну волю (θέλημα). Относительное различие (σχετικὴ διαφορά) — это [душевное] движение, рассекающее общую волю инаковостью намерения⁴⁹⁹.

Относительное единство — это дружеское расположение, или же единомысленное примышление и единомушие волю. Относительное различие — инаковость намерения, или неподобие волю, или разделение расположения (διαθέσεως).

Слитное единство (συγχυτικὴ ἑνωσις) — это сложение из ипостасей в нечто целое⁵⁰⁰, происходящее путем схождения; [сложение], в котором существование его частей в [их природном] виде⁵⁰¹ и образе (σχήματι) после единения совершенно не сохраня-

152D ется, но, [напротив], уничтожено, смешано и неразлично (ἄγνωστον); [сложение], в котором никоим образом не существует никакого различие сошедшихся в нем [ипостасей], которое обозначало бы сущностную особенность [каждой из] них.

Разделение (διαίρεσις) — окончательное рассечение, которое существование каждой вещи располагает отдельно, обособляет и приводит к тому, что оно созерцается само по себе, и по сущности, и по ипостаси.

Особенность (ἰδιον) ипостаси — то, что она видима сама по себе и отличается (διαστέλλεσθαι) от однородных [ипостасей] по числу. Особенность пребывающего в ипостаси (ἐνυποστάτου)⁵⁰² — это 153A либо то, что оно познается в нерасторжимом единстве с чем-то другим, отличным по сущности, либо то, что оно природно, в смысле [действительного] существования (καθ' ὕλην) пребывает в индивидуальных [вещах]⁵⁰³.

Особенность сущности — то, что она по природе о многих высказывается и во многих проявляется. Особенность пребывающего в сущности⁵⁰⁴ — это то, что оно существует в действительности и несет на себе отличительные черты всех личных особенностей.

Способность (δύναμις) — овеществленная (ἐνῦλος)⁵⁰⁵ энергия; энергия — неовещественная (ἄνυλος)⁵⁰⁶ способность⁵⁰⁷. И еще: энергия — результат (ἀποτέλεσμα) природной способности⁵⁰⁸.

Природная воля (θέλημα φυσικόν) — сущностное влечение [чего-либо] к тому, что [является] по природе его составляющим (συστατικῶν)⁵⁰⁹. Гномическая воля (θέλημα γνωμικόν) — самопроизвольное (αὐθαίρετος) устремление (ὁρμή) и движение (κίνησις) способности суждения (τοῦ λογισμοῦ) к одному или к другому (ἐφ' ἑκάτερον)⁵¹⁰.

153B Различие (διαφορά) — понятие, согласно которому присуще сохраняться инаковости обозначаемых [вещей] по отношению друг к другу; кроме того, это понятие указывает на то, *как* существует то, что существует (τοῦ πῶς εἶναι)⁵¹¹.

Тождественность (ταυτότης) — неизменность, согласно которой логос обозначаемого обладает совершенной единичностью, не познаваемой никаким образом⁵¹² различия⁵¹³.

СВЯТОГО МАКСИМА

ДУХОВНЫЙ И ДОГМАТИЧЕСКИЙ ТОМОС, ДОКАЗЫВАЮЩИЙ, ЧТО ЭКФЕСИС ВАСИЛЕВСА ИРАКЛИЯ, ВОСПРИНЯТЫЙ КАК НОВОВВЕДЕНИЕ ПО НАУЩЕНИЮ СЕРГИЯ, ПРЕДСТОЯТЕЛЯ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, НЕ СОГЛАСУЕТСЯ С БОЖЕСТВЕННЫМ⁵¹⁵ ПИСАНИЕМ И ОТЦАМИ, А СОГЛАСУЕТСЯ С БЕЗБОЖНЫМИ ЕРЕТИКАМИ, ВО-
ОБРАЖАЮЩИМИ В ТАИНСТВЕ ХРИСТА БОГА НАШЕГО ОДНОВРЕМЕННО И СЛИЯНИЕ, И РАЗДЕЛЕНИЕ. [ПОСЛАНИЕ] НАПИСАНО ИЗ РИМА СЯТЕЙШЕМУ ЕПИСКОПУ СТЕФАНУ ДОРСКОМУ, ПОДДАННОМУ СЯТОМУ И АПОСТОЛЬСКОМУ ПРЕСТОЛУ СЯТОГО ГРАДА ХРИСТА БОГА НАШЕГО⁵¹⁶.

Уподобив настоящую жизнь ночи, ее движение — жернову, а упокоевание — постели, Господь рассудил, что из пребывающих в том и в другом (то есть в жернове и в постели) один берется, а другой оставляется (ср. Мф. 24, 41; Лк. 17, 34). Берется, вероятно, тот, кто от первого [т. е. от жернова] отрешен посредством созерцания, а от второго — посредством делания; кто по душевному расположению не остается ни в пределах измерений, в которых видится движение видимых вещей, ни в неге страстей, в которых упокоевание⁵¹⁷. Оставляется же тот, кто добровольно коснеет в этом
по причине душевного любострастия и любовеличия⁵¹⁸. О богосианнные и наипрекраснейшие [отцы]! Узнав прежде на деле, а теперь и на словах, что я пребываю вашим рабом, сколь снисходительно пожелали вы в вашем послании так уничижиться пред нищим и убогим; вы, по благодати Божией настолько от земли вознесенные и возвышенные, что вы жизнь вознесли к Слову, а ум к Господу, над земными [вещами] и превыше земных [вещей]; вы, которые по образу приобщаетесь к Прообразу и соединяетесь с Ним, или, выражаясь ближе к истине, доказательство высоты желаете явить в добровольном уничижении вашей возвышенной красоты, дабы преизбытком [самоуничижения] и нас привести к

156C мере сверхбеспредельного Бога Слова, Который кеносисом⁵¹⁹
 по отношению к нам непостижимо явил высоту Своей славы, что-
 бы претворить нас настолько более возвышенными⁵²⁰, насколько
 более уничиженным Он Сам Себя сотворил ради нас во плоти⁵²¹,
 став по природе человеком без превращения и слияния — в выс-
 шей степени человеколюбивый! — без ущерба восприняв все на-
 ши [свойства], дабы не сделать ущербными ни Свою благодать,
 ни наше спасение — [оно было бы ущербным], если бы Он даро-
 вал не целую природу⁵²², поскольку не целую воспринял, и на-
 столько уменьшил бы одну, насколько не воспринял другую; ибо
 «то, что не воспринято, не уврачевано», — говорит великий Гри-
 горий⁵²³. Ибо как воплотившийся ради нас сверхсущностный Бог
 156D Слово, от Святого Духа и Марии, Приснодевы и Богоматери,
 по восприятию плоти, имеющей душу умную и словесную, — [как
 Он], сделавшись и став по природе новым человеком, обновил бы
 ветхого, если бы не воспринял его всецело и в целости, без одного
 только греха, из которого и [проистекает] ветхость; из-за которой
 природа и осуждена на смерть, пожирающую нас настолько, на-
 сколько мы ее испробовали, губительно вкусив от древа отступни-
 чества? Как Он, уничившись, воскресил бы павшего, если бы
 всецело и в целости, от самого зачатия не соединил его с Собою
 по ипостаси, без одного только падения, из-за которого и сокру-
 157A шение, из-за какового и наказание? Таким образом, воспри-
 няв умную и словесную душу вместе с подобающим ей телом, то
 есть [восприняв] совершенного человека — без какого-либо изъ-
 яна — и соединив [его] с Собою по ипостаси, Сам Бог, Который
 превыше природы, восприняв, имел и ее [природы] природное
 самовластное воление (αὐτεξούσιον θέλημα). Если бы, отступив
 от заповеди против воли (но мы отступили не против воли!), мы
 нуждались бы в уврачевании [нашей природы], которое доставил
 бы Сам воплощенный Бог, как подобный восприятием подобно-
 го, то Он все равно, восприняв, имел бы и саму природу, и ее разу-
 мную и жизненную энергию, с помощью которой (о, если бы это-
 го не случилось!) замыслив и совершив грех, мы нуждались бы в
 ее спасении, [заклучавшемся в том, чтобы Бог] путем восприя-
 тия очистил нашу природу от всякой скверны и всецело обожил
 157B бы ее путем воплощения. Ведь если Логос, будучи Богом, соз-
 дал ее сущностно имеющей это, то есть волю и энергию, [волю]

явив самовластной, а [энергию] действующей, то ясно, что Он соединил с Собой природу по ипостаси, [только если] воспринял ее именно такой, какой изначально создал, то есть наделенной по природе волей и энергией; чтобы не [оказалось, что] Он воспринял лишь подверженную страданию природу, но не ее врожденные способности (*δυνάμεις*), и не воспринял природу, а изобразил домостроительство. Ведь невозможно, чтобы наша природа или [природа] иных сущих как-либо существовала или именовалась [таковою], лишенная своих врожденных способностей, которыми каждому присуще сущностно отличаться. Следовательно, наша природа [у Спасителя] не лишена ни воли (ибо [в противном случае] она не была бы человеческой)⁵²⁴, ни энергии (ибо она не бездушна). Если бы [Спаситель] по нашей [природе] 157C был лишен воли и энергии, как мнится некоторым из древних и нынешних еретиков, то Тот, Кто превыше нас, не стал бы всецело как мы, не удостоверяя наше нашими [свойствами] — теми, которые Он Сам, создав человека, изначально сделал его природными отличительными чертами, сотворив его самовластным и наделенным энергией. Вместе с тем, то, что [Спаситель] воспринял способность и к тому и к другому, неоспоримо подтверждает собрание святых Евангелий, когда оно показывает [Бога] Слово как человека, ради нас волящего и действующего (*ἐνεργούντα*). Так, оно гласит: «Около же четвертой стражи ночи подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их» (Мк. 6, 48). Или: «И, отправившись 157D оттуда в пределы Тирские и Сидонские и войдя в дом, не хотел, чтобы кто узнал; но не мог утаиться» (ср. Мк. 7, 24). И еще: «Выйдя оттуда, проходили через Галилею; и Он не хотел, чтобы кто узнал» (Мк. 9, 30); и «На другой день Иисус хотел идти в Галилею» (ср. Ин. 1, 43). И еще: «После сего Иисус ходил по Галилее, ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его» (ср. Ин. 7, 1); и «Где ты хочешь, чтобы мы приготовили тебе пасху?» (ср. Мф. 26, 17); и «дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить» (ср. Мф. 27, 34; Лк. 23, 36; Ин. 19, 30)⁵²⁵. Эти [выражения] — я имею в виду: «хотел миновать их», «хотел выйти», «не хотел ходить», «хотеть есть пасху» и «не хотеть пить уксус» — подтверждают, что у Него была человеческая, как у нас, воля и энергия. То, что Он «хотел» и «не хотел» миновать, или есть, или идти, или пить — это, очевидно, во-

- ление (θέλησις), судя по которому становилось известно, что Он по природе наделен волей; благодаря же тому, что Он отведал, ел, вышел, отправлялся и шел с места на место — благодаря, то есть, энергии⁵²⁶, становилось ясно, что Он наделен энергией; [наделен волей и энергией] согласно тому, что Он впоследствии стал ради нас по природе человеком, а не тому, что Он Сам по Себе безначально был по природе Богом. Ведь в силу того, что Логос был Богом и по природе Сыном Божиим, Ему не было присуще телесно хотеть чего-либо, или есть, или быть ограниченным в пространстве, [совершая] передвижения с места на место, ибо Он повсюду и превыше всего существует в беспредельной беспредельности. Равным образом [Писание] указывает, что [Спаситель] сверхсущностно имел Божественную и Отческую волю и энергию. Так, оно ясно учит: «Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин. 5, 21). Таким образом, и здесь: то, что Он хочет оживлять мертвых, свидетельствует о Его Божеской воле, а само оживление — о Его, в собственном смысле, всеильной энергии. И вообще, что бы еще ни зависело от природы, превосходящей сущее, на эту [Божественную] природу [у Христа] указывает.
- 160C Такими [речениями] Само Слово, через Своих учеников, показывает, что Оно по обеим Своим природам, из которых и в которых состоит, наделено волей и энергией, [обращенными] к нашему спасению. Их же преемники, [жившие] после них, явители Богоявления Слова во плоти, определенные Богом отцы Соборной Церкви, проповедуя равным образом и Божественную, и человеческую природу одного и того же — и не только [природу], но и волю и энергию — громогласно говорят следующее. Наименованный по бессмертию (ἀθάνασις)⁵²⁷ в Слове о воплощении и Троице говорит: «Когда Он говорит „Отче! Если возможно, да минует меня чаша сия. Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет“ (ср. Мф. 26, 39, Лк. 22, 42) и „дух бодр, плоть же немощна“ (Мф. 26, 41), то являет здесь две воли: человеческая, по немощности плоти, уклоняется от страдания, а Божественная бодра⁵²⁸»⁵²⁹. Григорий же, наименованный по богословию, говорит во Втором слове о Сыне: «В-седьмых, считай речение, что Сын „сошел с небеси, не да творит волю Свою, но Пославшего“ (Ин. 6, 18). Если бы это сказано было не о самом Снисшедшем⁵³⁰, то мы ответили
- 160D
- 161A

бы, что слова эти сказаны о человеке⁵³¹, не какого разумею мы в Спасителе (Его хотение, как всецело обоженное, не противно Богу), но о подобном нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией»⁵³². Одноименный же с ним наставник ниссян, а вернее учитель Вселенной, говорит следующее в *Слове о Пасхе*: «Приходит прокаженный, с телом уже острупленным и расслабленным. Как Господь творит его исцеление? Душа хочет, тело касается — и при помощи того и другого недуг уходит. „И тотчас, — го- 161В
 ворит евангелист, — ушла от него проказа“ (Мф. 8, 3)»⁵³³. И еще он говорит в том же Слове: «И вновь: многие тысячи сопровождавших Его в пустыне, когда они были голодны, [Спаситель] отпустить не захотел, а преломил хлебы руками. Видишь ли ты, как Божество является народу посредством обоих, сопутствуя и действующему телу, и устремлению воли, пребывающей в душе?»⁵³⁴. Во втором Слове из сложенных им против нечестивого Евномия [он же говорит]: «Как Господь, примиряя с Собой мир, распределял творимую Им благодать между душой и телом, желая посредством души, а касаясь посредством тела?»⁵³⁵. И еще он говорит в сочинении против Аполлинария: «Поскольку Божественная 161С
 воля — одна, а человеческая — другая, то как от лица человека Он произносит подобающее немощи природы, ибо Он сделал Своими наши страдания; но [затем] Он прибавляет второе речение, желая, чтобы ради спасения мира вопреки человеческому утвердилось высокое и Богоприличное решение. Ведь сказав „не Моя [воля]“, Он этими словами обозначил [волю] человеческую; добавив же „Твоя“, Он указал на единство (συναφές) Своего Божества с Отцом, в каковом нет никакого различия воли по причине общности природы»⁵³⁶. А божественный Иоанн, украсивший престол Царицы [городов]⁵³⁷, в Слове под заглавием «О не пришедших в собрание, и доказательство того, что Сын единосущен Отцу», начинающемся словами: «Опять конные ристания, и опять со- 164А
 брание у нас стало меньше»⁵³⁸, говорит так: «Видишь ли, что [пророки] предсказывали и о младенческом Его возрасте? Спроси же еретика: неужели Бог родеет, уклоняется, колеблется и скорбит? Если он скажет „да“, то отступи от него и считай его наравне с дьяволом или, лучше, ниже самого [дьявола]; ибо и тот не осмелится сказать это. Если же он ответит, что все это недостойно Бо-

га, то скажи: следовательно, Бог и не молится; ибо без этого [т. е. в противном случае], если слова [молитвы] принадлежат Богу, все прочее было бы нелепо. Ведь эти слова выражают не только то, что Он предается скорби, но и две воли, противоположные между собой, одну Сыновнюю, а другую Отчую; ибо сказать: „впрочем, не как Я хочу, но как Ты“ (Мф. 26, 39), значит выразить именно

164B это. А такого и еретики никогда не допускали; но в то время как мы всегда утверждали, что „Я и Отец — одно“ (Ин. 10, 30) [сказано] о силе, они говорят, что это сказано о волении (θελήσεως), утверждая, что у Отца и Сына одно желание (βούλησιν). Но если у Отца и Сына одно желание, то как же Он говорит здесь: „впрочем, не как Я хочу, но как Ты“? Итак, если эти [слова] относились бы к Его Божеству, то было бы некоторое противоречие и много несообразного произошло бы отсюда; а если они относятся к плоти, то сказаны основательно и безукоризненно. Нежелание смерти со стороны плоти не служит к ее осуждению, ибо это присуще [ей] по природе; ведь Христос явил в Себе вполне все свойственное человеческому естеству, кроме греха, так чтобы заградить уста еретиков.

164C Итак, когда Он говорит: „Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия“ и „впрочем не как Я хочу, но как Ты“, то выражает этим не что иное, как то, что Он поистине был облечен плотью, которая боится смерти, потому что ей свойственно бояться смерти, уклоняться от нее и предаваться скорби. Он иногда оставляет Свою плоть одинокой и лишенной Своей [Божественной] энергии, чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность и в ее [человеческой] природе, а иногда прикрывает ее, чтобы ты знал, что Он был не простой человек. Это могли бы подумать тогда, если бы Он постоянно показывал действия человеческие; равно как, если бы Он постоянно совершал свойственное Божеству, не поверили бы [учению о] домостроительстве. Посему Он разнообразит и перемешивает и слова, и дела, чтобы не подать повода к болезни и безумию ни Павла Самосатского, ни Маркиона

164D и Манихея (Μανιχαίου); потому и [здесь] Он и предсказывает будущее, как Бог, и уклоняется от страданий, как человек»⁵³⁹. Поему слушаем и то, чему ясно учит наставник александрийцев Кирилл в двадцать четвертой главе *Сокровищницы*: «Когда представляется, что Он робеет перед смертью, говоря „Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия“, то и тут разумеи, что робеющая пе-

ред смертью плоть, носимая⁵⁴⁰ Богом Словом, была научаема Им более такой робости не испытывать. Ведь Он говорил Отцу: 165A „Впрочем не как Я хочу, но как Ты“. Ибо как Слово и Бог Он смерти не боялся, но стремился довести до конца домостроительство, поскольку такова воля Отца. Присуще же Ему и не хотеть умереть, ибо плоть уклоняется от смерти по природе»⁵⁴¹. Этот же [Кирилл] говорит, толкуя великого евангелиста Иоанна: «Сам Христос говорил об этом⁵⁴², указывая [следующее]: умереть ради всех было для Него и желанно, поскольку это было угодно (βεβουλήσθαι) Божественной природе, и не желанно, по причине страданий на кресте»⁵⁴³. Вот что говорит [Кирилл] относительно плоти, уклоняющейся от смерти. А почитаемый Севериан, епископ Гавал, [толкую] слова «Отче... да минует Меня чаша сия» и «Отче! 165B избавь Меня от часа сего» (Ин. 12, 27), говорит: «Господь заранее преграждает уста еретиков, дабы показать, что Он облачился в это многострадальное тело, которое страшится смерти, трепещет пред насильственной смертью, скорбит и возмущается при мысли о конце жизни. Он говорит: „Душа Моя теперь возмутилась“ (Ин. 12, 27) и „душа Моя скорбит смертельно“ (Мф. 26, 38)» — не „Мое Божество“, ибо Божественное бесстрастно, невозмутимо и бесстрашно. Господь говорит „Дух бодр, плоть же немощна“ (Мф. 26, 41) и таким образом являет две воли — одна из них Божественная, а другая человеческая»⁵⁴⁴.

Однако, полагаю, уже достаточно представлено учение богословов [отцов] о двоиче воли, и о той, и о другой [воле] — и 165C о Божественной, и о человеческой, и о том, что смерть для Спасителя была и желанна, и не желанна; желанна — относительно того, каковым Он был искони, а не желанна — относительно того, каковым Он стал впоследствии⁵⁴⁵. Теперь же нам следует приступить к учению о различии и двоиче энергий, и его также подтверждая в [должном] порядке свидетельствами богоречивых отцов. Уже великий исповедник и учитель Амвросий, архиепископ Медиоланский, во *Втором слове к Грациану* говорит следующее: «Он есть равный [Отцу] в образе Божиим, но меньший в восприятии плоти и в страданиях человеческих. Каким образом одна и та же природа может быть и меньшей, и равной? Как, если она — меньшая, она же творит подобным образом то, что творит Отец? Каким образом одна и та же энергия [происходит] от

- 168A различных сущностей?⁵⁴⁶ Разве может меньшая природа действовать, как бóльшая? Может ли быть одна энергия там, где сущность различна?»⁵⁴⁷ Также и преподобный Кирилл, иерарх Иерусалимский, [говорит об этом] в толковании на евангельское речение, где Господь сотворил из воды вино — [толкование] начинается так: «О, чудо свершилось, и какое чудо! Он сотворил чудо! Один и тот же явил двойную энергию, претерпевая как человек, а действуя как Бог — ибо Он не был одним и другим, пусть даже Он и [действовал] и так, и иначе»⁵⁴⁸. Так и всемогущий и всесвященный Лев, предстоятель великой Церкви Римской, [пишет] в догматическом томосе к во святым Флавиану против злоименных Нестория и Евтихия: «В каждом из двух образов — в общности со вторым — Он действует так, как [этому образу]
- 168B свойственно: Слово делает то, что присуще Слову, а тело совершает то, что присуще телу; Слово [источает] сияние чудес, а тело подвергается унижениям»⁵⁴⁹. Иоанн же, у которого уста златые (χρυσοῦν), или, вернее, Христовы (Χριστοῦ), в Слове на вдову, положившую в сокровищницу две лепты, которое начинается словами «Наименование поста просто»⁵⁵⁰, [говорит так]: В иных [случаях] энергии связанных природ различны — энергия чело-
вечества одна, а мощь Божества другая. Вот что я имею в виду: внизу Он трудится, а сверху блюдет⁵⁵¹ первоосновы; внизу терпит голод, а сверху посылает дожди; внизу робеет, а сверху производит громы; внизу предстает перед судом, а сверху Самого Себя созерцает. Что же касается милости, то [здесь] двойная энер-
гия сходится [воедино]:
- 168C Кто воздаст милостивым сверху, с [престола] Херувимов, Тот же испытывает человеколюбивых, сидя против сокровищницы⁵⁵²»⁵⁵³. Тот же [Иоанн] говорит в *Слове на апостола Фому* против ариан: «Услышав это, я очистил душу от неверия; совлек мысленное сомнение; воспринял уверенность; прикоснулся к телу, радуясь и трепеща; я простер вместе с перстами взор душевный и почувствовал две энергии»⁵⁵⁴. Кроме того, и мудрейший Кирилл, предстоятель Александрийский, [говорит] в тридцать второй главе Сокровищницы: «Ведь мы не станем допускать, будто у Бога и у творения одна природная энергия; чтобы и сотворенное не возвести к Божественной сущности, и исключительность Божественной природы не низвести до места, подобающего рожденным. У каковых [вещей] одна и та

же, без различий (ἀπαρἀλλάκτως) энергия и сила, у таковых по необходимости сохраняется и единство рода»⁵⁵⁵.

Вот что отчетливо [исповедуют] отцы благочестия, которых мы в [нашем] кратком обзоре, теснимые рамками письма, избрали из многих, или, [вернее], из бесчисленных и из всего, говоря словами Писания, «облака свидетелей» (Евр. 12, 1), дабы [с помощью их речений] явственно показать их всецело истинное познание Спасителя Христа. Исходя из этого [познания], отцы, движимые Духом, заповедали святым Церквам почитать как две природы одного и того же, так, у того же, и равночисленные природам воли и энергии, и одну, и другую — и Божественную, и человеческую волю и энергию, указывающие на сущностное различие тех [частей], из которых, в которых и которые есть один и тот же [Спаситель]⁵⁵⁶; каковое [различие] равным образом опровергает [учения] о видимости и о слиянии, а вместе с ними в полной мере и о разделении, ибо оно истинно и явственно показывает, что у одного и того же Бога Слова те части, из которых Он состоит, [пребывают] в неразрывном единстве. Ведь если при полном единстве по ипостаси нет неслитного (ἄσπυχῶς) представления о сущностном различии и самих соединенных [природ], и присущих им по природе [свойств], то не будет четкого представления и о логосе [их] единства⁵⁵⁷. Те же, кто из противного и враждебного нам удела, полагают обратное⁵⁵⁸. Так, нечестивый Аполлинарий в своем сочинении, именуемом «Доказательство Божественного воплощения по подобию человека», [говорит]: «Они не 169B помнят, что эта воля названа [Его] собственной — [принадлежащей] не земному человеку, как они полагают, а Богу, сошедшему с небес»⁵⁵⁹. Этот же безумец в сочинении под названием <...>, [начинающемся словами] «Само явление Бога во плоти»⁵⁶⁰, [пишет]: «Ибо един Христос, движимый единственной Божеской волей — в силу того, что мы признаем у Него и одну энергию, которая происходит от одной Его природы в различных чудесах и претепеваниях. Ведь Он и является, и считается воплощенным Богом». И немногим ниже: «Слова: „Отче! Если возможно, да минует Меня чаша сия! Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет“ отображают не одну волю и другую волю, которые не совпадали бы между собой, но одну и ту же, которая исполняется по Божеству, а от смерти уклоняется по домостроительству — 169D ведь говорив-

ший это был плотоносным (σαρκοφόρος) Богом, никакого различия в волеии (ἐν τῷ θέλειν) не имевшим»⁵⁶¹. А ученик и преемник его нечестия еретик Полемон, [уже] согласно имени враждебный (πολέμιος) истинному слову, в *Антифретики* к святым отцам злона-
 172A равно говорит следующее: «Ведь Христос был Богом Словом; соединившись с совершенной плотью⁵⁶² и став человеком, Он не примешал к Себе подверженный превращению (τρέπτόν) ум, влекомый природной волей к противоположностям, но скорее Сам стал для Себя умом и, [таким образом], сотворил все по Божеской воле, превращению не подверженной. Не одна [воля] Божественная, а другая, согласно Григорию Каппадокийскому, „обоженная“, ибо она подвержена превращению. Ведь то, что может быть обожено, конечно же, может быть и низведено на землю (υεωθῆναι), наподобие первого Адама»⁵⁶³. А в шестом послании из написанных им к Тимофею, его помощнику и коварному сообщнику по нечестию, он [говорит так]: «Говорящий о двух волях Христа — согласно утверждавшим это и прежде, и теперь — либо вводит вместо одного неких двух Христов, отделенных друг от друга не только по природе, но даже и по причине враждебности; либо учит, будто один и тот же противоборствует Сам Себе. Ведь
 172B где двоица, там, конечно же, и разделение»⁵⁶⁴. Также и Феми- стий, приверженец ереси Севира и предводитель зломысленного [учения] агноитов⁵⁶⁵, в сорок пятой главе *Второго слова* из [написанных им] против томоса, посланного василиссе Феодоре⁵⁶⁶ от лица Феодосия⁵⁶⁷, «ересиарха» названных им «еретиками», бого- противно говорит [следующее]: «Ибо несмотря на то, что и свя- той Афанасий сказал, что Христос явил две воли (θελήματα), мы все равно не станем приписывать Ему две воли (θελήσεις), и при этом — согласно твоим умозаклучениям — противоборствующие одна другой; но благочестиво признаем, что одна воля, как [при- надлежащая] одному Еммануилу, движима то по-человечески, то
 172C богоприлично»⁵⁶⁸. Этот же отвратительный еретик в пять- десят второй главе в Третьем слове трактата, в котором он сле- дует за своим союзником по нечестию, [говорит так]: «Я говорю об одном ведении и одной энергии у Еммануила, равно как и об [одной] воле. Разумей [это] так: тот, кто не подвержен превраще- нию (ибо Бог) и пребывает выше всякого страдания, — [тот], под- вигнутый по воле⁵⁶⁹, как прилично человеку, уклоняется от стра-

дания, а как прилично Богу, вновь обретает дерзновение к страданию; [причем] и то и другое — посредством плоти»⁵⁷⁰. Вот что они злонаправно говорят.

Противники же равным образом и этих [еретиков], и истины (я говорю о проповедующих разделение), принуждаемые к тождественному, тому же самому, как у тех, злоучению об одной воле и одной энергии — те, которые исповедовали также и относительное (ἐν σχέσει) гномическое единство — разражаются^{172D} такими речами. Так, зломысленный и вздорный Феодор, разоривший [Церковь] Мопсуэстийскую, говорит во Втором слове своих лжетолкований к чудесам: «Сказав прокаженному „хочу, очистись“ (Мф. 8, 3), Спаситель показал, что [у Него] одна воля, одна энергия, производимые согласно одной и той же власти (ἐξουσίαν); я говорю не о природе, а о благоволении, по которому с Богом Словом соединился человек, который, согласно предведению, родился впоследствии от семени Давида и уже в материнском чреве имел с Ним внутреннюю близость (ἐνδιάθετον... οἰκεῖωσιν)»⁵⁷¹. А порочный Несторий, последователь и преемник его безумия, в [трактате], названном им «Ясное посвящение», во Втором слове этого трактата, коварно пишет: «Мы сохраняем природы без слияния, ибо они соединены не по сущности, а по намерению (ὑνώμῃ); потому мы и видим, что у этих [природ] одна воля, одна энергия и одно могущество (δεσποτεία), являемые в равенстве достоинства. Ибо, восприняв человека, которого^{173B} Он предопределил, Бог Слово был избран им по логосу самовластия, по причине предузнанного расположения»⁵⁷². Этот же безумец пишет в Четвертом слове того же [трактата]: «[Дело обстоит] не так, будто Бог Слово — это один, а человек, в котором Он оказался, — другой. Лицо обоих было одно, и по достоинству, и по чести — лицо, почитаемое всяким творением; ни в каком месте и ни в какое время не разделяемое различием (ἐτερότητι) решения (βουλῆς) и воли»⁵⁷³. Лжедиакон Павел Перс⁵⁷⁴, также принадлежавший к сквернейшей ереси Нестория, в своем сочинении *О суде*, богоборствуя вместе с ними, пишет следующее: «Поскольку не было единства по сущности Бога Слова и того человека, которого Он воспринял, то не было и одной природы; а если не было одной природы, то Христос не есть одна ипостась, имеющая одно лицо. Следовательно, это единство — [единство] по благо-^{173C}

волению, скрепляемое тождеством решения и намерения, дабы и неслитное различие природ было показано, и таинство благоволения единицей решения явлено»⁵⁷⁵.

Как вы видите, о прекраснейшие, исследуя письмена, а прежде них догматы, в наше время у них установилось во всех отношениях согласное и созвучное единство, сплотившееся⁵⁷⁶ за наши грехи против непорочной веры: [Экфесис]⁵⁷⁷ подтверждает, подобно
 173D безумцам, будто у Христа одна воля и одна энергия⁵⁷⁸. Одну волю [Экфесис исповедует], говоря: «Потому, следуя святым отцам во всем, а также и в этом, мы исповедуем у Господа нашего Иисуса Христа одну волю»; а одну энергию — говоря: «Но ведь из него, то есть из [догмата о] сохранении двух энергий, следует то, что [мы стали бы] почитать две воли». Ведь если [Экфесис] определяет, что из энергии следуют воли, то совершенно необходимо [следующее]: поскольку им утверждено вторичное (τοῦ ἐπομένου)⁵⁷⁹, то есть одна воля, то [тем самым] утверждается и исходное (τὸ ἡγουμένον), то есть одна энергия. Вероятно, оттого [Экфесис] и постановил, что из энергии следует воля, что хитроумно
 176A стремился ввести одну энергию вместе с одной волей. Потому и отцами, которым он следует и в этом и во всем, он признал не поистине отцов, а тех, которые отнюдь не [являются] святыми. Ведь никто не станет утверждать, что одну волю [исповедовал], [например], преподобный Афанасий, который, как мы уже показали, открыто провозгласил: «Он являет здесь две воли: одна — человеческая, другая — Божеская»⁵⁸⁰. Не [станут такое утверждать] и о Григории Богослове, сказавшем о человеческой воле Спасителя: «Его воление, как всецело обоженное, не противно Богу»⁵⁸¹. То же и о соименном ему наставнике ниссян, сказавшем: «душа хочет, тело касается»; «и действующему телу, и устремлению воли, пребывающей в душе»; «желая посредством души, а касаясь посредством тела»; «Божественная воля — одна, а человеческая — другая» и
 176B «сказав „не Моя [воля]“, Он этими словами обозначил [волю] человеческую; добавив же „Твоя“, Он указал на единство (συναφές) Своего Божества с Отцом»⁵⁸². То же и об Иоанне Златоусте, учившем: «Ведь эти слова выражают не только то, что Он предается скорби, но и две воли... Итак, если эти [слова] относились бы к Его Божеству, то было бы некоторое противоречие... а если они относятся к плоти, то сказаны осно-

вательно... Нежелание смерти со стороны плоти не служит к ее осуждению, ибо это присуще [ей] по природе; ведь Христос явил в Себе вполне все свойственное человеческому естеству, кроме греха»⁵⁸³. Не [станут такое утверждать] и о Кирилле Александрийском, ясно наставляющем: «такова была воля Отца — довести до конца домостроительство. Присуще же Ему и не хотеть умереть, ибо плоть уклоняется от смерти по природе» и «умереть ради всех было для Него и желанно, поскольку это было угодно (βεβουλήσθαι) Божественной природе, и не желанно, поскольку плоть уклоняется от смерти по природе»⁵⁸⁴. То же и о Севериане, предстоятеле Гавал, свидетельствующем: «таким образом, Он являет две воли — одна из них Божественная, а другая человеческая»⁵⁸⁵. То же и об одной энергии⁵⁸⁶ — [не станут утверждать, что ее признавал] исповедник Амвросий, который разумно проповедовал: «Каким образом одна и та же энергия [происходит] от различных сущностей? Разве может быть одна энергия там, где сущность различна?»⁵⁸⁷ То же и о Кирилле Иерусалимском, наставляющем: «Один и Тот же явил двойную энергию, претерпевая как человек, а действуя как Бог»⁵⁸⁸. То же и о божественном Льве, разумно возвещающем: «Каждый из двух образов — в общности со вторым — действует так, как [ему] свойственно»⁵⁸⁹. Также и о Златоусте, [учившем]: «В иных [случаях] энергии связанных природ различны — [энергии] человечества и Божества... Что же касается милости, то [здесь] двойная энергия сходится [воедино]; и «я почувствовал две энергии»⁵⁹⁰. А равным образом и о Кирилле, священнейшем учителе Александрийском, [писавшем]: «Ведь мы не станем допускать, будто у Бога и у творения одна природная энергия»⁵⁹¹.

Этих [отцов] [*Экфесис*] не признает ни святыми, ни избранными тайноводителями Церкви, но, [напротив], объявляет, что их общепризнанное исповедание о двух волях и энергиях — нечестиво и чуждо христианскому вероучению. Он подтверждает это такими словами: «Равно как выражение „две энергии“ соблазняет многих, ибо оно не говорилось ни одним из святых и избранных [отцов] Церкви, но, кроме того, из этого [выражения] следует, что [мы стали бы] почитать две воли, противоположные одна другой, и таким образом привнесли бы двух волящих противоположное; что нечестиво и чуждо христианскому вероучению»⁵⁹². Вот

как — отчетливо и, как говорится, с открытым лицом, он утверждает, что почитать две воли и равночисленные им энергии (из которых, по их мнению, следуют воли⁵⁹³) — присуще не святым и не избранным тайноводцам Церкви, но скорее нечестивым, ибо это нечестиво и чуждо, как они говорят, христианскому вероучению; ибо это [учение] привносит двух волящих противоположное у тех, кто его проповедует — то есть у движимых Духом отцов, [проповедующих] две воли и равночисленные им энергии. Этим [отцам] [*Экфесис*] не благоволил ни последовать, ни святыми их называть, ни вообще почитать это вместе с ними и согласно им в подтверждение таинства плоти Христа Бога. Но каковы же те [отцы], о которых говорит [*Экфесис*], которым, как он утверждает, принадлежит выражение «одна энергия» и которым он следует и в этом, равно как и во всем, дабы исповедовать одну волю Христа Бога? Как было показано, эти люди известны — это поборники слияния и вожди разделения. Как, например — ибо не лишним будет, ради убедительности, перечислить их вкратце еще раз — нечестивый Аполлинарий, богоборствующий такими речами: «Ибо един Христос, движимый единственной Божеской волей — в силу того что мы признаем у Него и одну энергию» и «никакого различия в волении (ἐν τῷ θέλειν) не имевший»⁵⁹⁴; или враг (πολέμιος) истины Полемон, [утверждавший]: «[Христос] сотворил все по Божеской воле, превращению не подверженной. Не одна [воля] Божественная, а другая, согласно Григорию Каппадокийскому, „обоженная“» и «говорящий о двух волях Христа — согласно утверждавшим⁵⁹⁵ это и прежде, и теперь — либо вводит вместо одного неких двух Христов... либо учит, будто один и тот же противоборствует Сам Себе»⁵⁹⁶; или беззаконный (ἀθέμιτος) Фемистий, [писавший]: «мы признаем, что одна воля, как [принадлежащая] одному Еммануилу, движима то по-человечески, то богоприлично» и «Я говорю об одном ведении и одной энергии у Еммануила, равно как и об [одной] воле»⁵⁹⁷; или пораженный Богом (θεόβληξ) Феодор, [писавший]: «[Спаситель] показал, что [у Него] одна воля, одна энергия, производимые согласно одной и той же власти (ἐξουσία)»⁵⁹⁸; или напрочь пораженный [безумием] Несторий, [говоривший]: «потому мы и видим, что у этих [природ] одна воля, одна энергия и одно могущество (δεσποτεία)»⁵⁹⁹; или Павел, по образу мыслей перс⁶⁰⁰, [утверждав-

ший]: «это единство — [единство] по благоволению, скрепляемое тождеством решения и намерения, [дабы]... и таинство благоволения было единицей⁶⁰¹ решения явлено»⁶⁰². Таких-то безбожников и злодеев [Экфесис] называет святыми отцами! Таких-то признает он избранными тайноводцами Церкви, следуя им и в этом, и во всем [остальном]. Вместе с ними он исповедует у Христа Бога одну волю и энергию, подобно им спутывая и рассекая логос домостроительства.

Если [Экфесис] мыслит подобно противникам, то как он может 180а предполагать, будто мыслит иначе, хотя [на деле] он подменяет суждения противоположными⁶⁰³ и избирает не сущее, предпочитая его сущему? Ведь если судить по истине, а не по несправедливости, то всякому ясно: согласный и единомысленный с какими-либо [людьми] — это не тот, кто говорит то, что те не говорят, а тот, кто почитает то же, что те исповедуют, поскольку несогласию присуще быть отличительной чертой инакомыслия, а согласию — единомыслия. Впрочем, [Экфесис] и сам свидетельствует, провозглашая, что даже нечестивый Несторий не осмелился признать две воли, но исповедовал «тождество воли» (ταὐτοβουλίαν)⁶⁰⁴, то есть одну волю у измышляемых им двух лиц; так вот, если согласно [Экфесису] Несторий проповедует не две, а одну волю, и ее же — Аполлинарий и все [следующие] за ними [обоими] нечестивцы, а также все они — одну энергию, как показала [наша] речь; то тем, что он проповедует, он, бесспорно, показывает, 180в что мы, согласно святым отцам говорящие о двух [волях и энергиях] — конечно же, инакомыслящие, а сам он, говоря об одной [воле и энергии], единомыслен с Несторием, Аполлинарием и их последователями; [он показывает], что божественных [отцов] он, как я уже показал, отвергает, а нечестивых [еретиков] своими отцами называет!

По какой же причине [Экфесис] привнес это против благочестивого исповедания? Если потому, что мы не имеем [истинной] веры, то ложен логос⁶⁰⁵, ибо христианами были и до них все те, которые исповедовали истинное слово; если же мы ее имеем, то 180с следует избегать [их] тропос⁶⁰⁶, ибо, будучи подложным, он привносит излишнее⁶⁰⁷; таким образом они затеяют свой коварный замысел и, не в силах выдвинуть в защиту своих [догматов] ни одно речение ни какого-либо Собора, ни отца, ни писания, утверж-

дают таковое, подделывая благочестивые догматы — [догматы], которые передали нам те, кто изначально были самовидцами и служителями Слова, а затем, один за другим, их ученики и преемники, богодухновенные учителя истины, иначе говоря, пять святых Вселенских Соборов блаженнейших богоносных отцов. Если они передали такое⁶⁰⁸, то где доказательство? Иначе [говоря], где у них [можно найти] подтверждение подобных догматов? Кроме того, поскольку мы почитаем и исповедуем святые Соборы, то ясно, что измышление чего-либо привнесенного — это под-
 180D лог. Если же такое [учение] — не от святых Соборов, то сколь велик их вымысел, укрывающий⁶⁰⁹ бесславное именем всеславнейших! Упоминание о прославленных отцах и Соборах — это
 181A словно приманка для простодушных, дабы они отступились от истины, [приманка], издревле и искони изобретенная инакомыслящими, с одной стороны, ради, как я уже сказал, сокрытия своего собственного [нечестия], а с другой — ради коварного уловления [легко] увлекаемых. Потому ради совершенного искоренения подобных [учений] — я имею в виду измышляющих коварные измышления против веры — соборное решение Халкидонского собрания блаженных отцов прекраснейшим образом постановляет следующее: «Святой и Вселенский Собор постановил: иное вероучение никому не разрешается ни высказывать, ни записывать, ни слагать, ни замышлять, ни учить ему других; если же какие-либо [люди] осмелятся либо сложить иное вероучение, либо обнародовать его, либо учить ему, либо передавать иной символ веры желающим обратиться к познанию истины либо из
 181B эллинства или иудейства, либо из какой-либо ереси — то, если они епископы или клирики, пусть епископы будут отчуждены от епископии, а клирики отчуждены от клира; если же монахи или миряне, то пусть им будет анафема»⁶¹⁰.

Кто же из хотя бы как-то познавших Бога и причастных к сияющей славе Того, от Которого, чрез Которого и к Которому — спасение благочестиво Его исповедующих, пожелал бы отвергнуть православное вероучение, издревле и искони переданное нам почтенными учеными [мужами] и отцами, и предпочесть только что введенное новшество, против которого — равно как и против всякого другого новшества, изобретенного инакомыслящими во-
 181C преки благочестивому образу мыслей — святыми отцами, со-

бравшимися в Халкидоне, было вынесено (как показала [наша] речь) общепринятое соборное постановление о проклятии? Разве только тот, кто пренебрег собственной жизнью, предпочел бы славе Божией отчуждение [от нее]! Потому, о Владыко⁶¹¹, убеждаясь на деле и понимая, что это, совершенно очевидно, преддверие и предвестие уничтожения всяческого благочестия, отрицания истинного познания Единородного, «последнего обмана» (Мф. 27, 64) и последнего зверя (см. Откр. 17), по предсказанию святых мужей, уразумевших это от божественного вдохновения и блаженнейшего озарения, ради ограждения нас, достигших предела веков, — [потому] каждому из нас следует всеми силами сберечь наши сердца от этого привнесенного нововведения, дабы мы не были бы уловлены вместе [с другими], ведя себя беспечно и беззаботно, а не восставая решительно и мужественно против всякого нечестия, говоря словами Писания, «ниспровергая замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия» (2 Кор. 10, 4–5). Так, и Сам Спаситель всяческих, Господь наш и Бог, человеколюбиво защищая нас, говорит: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте» (Мф. 24, 23). [Этимися словами] Он гонит далеко от Своего таинства различные поддельные вероучения и домыслы заблудших⁶¹², ограждает Своих последователей от всяческих чуждых учений, каковыми люди, склонные по нраву к раздорам и спорам, привыкли смущать искренность Его исповедания⁶¹³. [Он говорит это], дабы наш благочестивый и боголюбивый ум, уловленный кем-либо из них, не отпал от истины, увлеченный правдоподобием вымысла, но не убежденный доказательствами из [свято] отеческих речений. «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мф. 26, 41), — вновь по той же причине наставляет нас Слово. [Говоря] о «бодрствовании», Он желает внушить нам трезвение в таких делах, [говоря же] о «молитве» — оказать нам поддержку по благодати. Под «искушением» Он подразумевает здесь то, которое [происходит] от заблуждения, а не то, которое от принуждения; в которое мы вводимы изнутри, а не извне, отклоняясь от прямого и царского пути. Ибо вы идете прямо по этому пути, ведомые по нему Богом, то ведите мудро и таких, как я, [раб] ваш, «хромающих на оба колена» (3 Цар. 18, 21), возводя к свету не заходящему и не дающему тени — [свету] божественнейшего ис-

181D

184A

184B

поведания Слова и [угодных Ему] деяний; [ведите], взирая на посмертное воздаяние, ибо и Божественный закон повелевает, чтобы «сильные», как вы, «носили бремена» «немощих» и «таким образом исполняли закон» (ср. Рим. 15, 1; Гал. 6, 2). Тяжким же бременем — превыше каких-либо других несчастий — является безразличие в употреблении таких слов, случающееся у наиболее неразумных, по причине времен и лиц, или обольщения, или угрозы со стороны льстящих, смущающих или...⁶¹⁴ Итак, не отказывайтесь сострадательно протягивать руку прибегшему к вам, и словом его разумно очищая, и молитвой человеколюбиво укрепляя, приобщая и приводя его к Богу Слову, которому вы православно поклоняетесь и в которого веруете, к Вседержителю вечному, и ныне и в Его страшном явлении; которому с Отцом и Святым Духом честь, могущество, слава, поклонение во веки веков. Аминь.

ВЕЛИКОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

О ДВУХ ВОЛЯХ ЕДИНОГО ХРИСТА, БОГА НАШЕГО

Разными [людьми] искусно изобретены разные образы и виды, ^{184D} одновременно и ради безопасности, и ради украшения; и они стремятся при их помощи обрести внешнюю славу, а сокровенным по неразумию пренебрегают. Тебе же, освященный отче, уже приготовившему ум к невременному житию, довольно для красоты и надежности одной безыскусной добродетели, которая превыше всякого вида и образа; которая настолько украшает в тебе и сокрытое, и для всех очевидное, насколько ты [вожделению] ^{185A} преходящему и мирскому предпочел вожделение неизменное и никакого пресыщения не знающее⁶¹⁶; а вернее, которая настолько являет [тебя] (как и подобает) приближенным к Богу и подобным Ему, насколько она показала [тебя] совершенно отчужденным от вещества и всего вещественного и не подобным ему⁶¹⁷. Потому творящие зло и не в силах уловить тебя. Ведь испытывать что-либо с их стороны не присуще тому, кто по намерению (γνώμη) испытал благо — пусть даже он всецело в их⁶¹⁸ власти — и воспринял полноту вожделения (λόθου), совершенную победу Вожделенного в нем, отдохновение от движения — приснодвижный покой (ἀεκίνητον στάσις), в котором и уничтожается смерть, древле овладевшая природой⁶¹⁹, и [природа] не уступает ей по причине отступничества⁶²⁰. Ведь он уже не подвержен колебаниям, ибо им овладела благодать Духа⁶²¹. ^{185B} Поддерживаемый ею по молитвам, разумно совершающий пути ее, ты по деятельности⁶²² показываешь, сколь многие царские и божественные [пути открыты] для желающих идти по прямой стезе благочестия, а другим указываешь, каковы их отклонения в ту и в другую сторону; ты являешь, какие одним угрожают печали, и какие другим обещаны священные воздаяния, дабы страхом и вожделением побудить их к божественному совершенствованию. Восхитившись твоими деяниями, я, как и подобает, хвалю твой ум; а скорее, поразившись твоим рвением и в том, и в другом [деле], славлю Бо-

185c га, дарующего силу и мудрость, и молю тебя, чтобы ты те же способности использовал и в отношении скудных умом, и делал бы это неустанно (ибо добродетель не ведает усталости — ей под силу совершить всяческие блага), пока ты не вселишь [в них] «ум Христов» (1 Кор. 2, 16) и не научишь «проникать глубины Духа» (ср. 1 Кор. 2, 10), который и всяческую явную мудрость и силу сущих описывает, и изрекаемую в таинстве открывает — тем, которые, как ты, предалися Ему и ничто не сочли ценнее союза с Ним.

Но, поскольку тебя озаряет добродетель из всех самая первая и последняя, как вождь и печать [для всех остальных] — я имею в виду смирение, — то ты пожелал спросить твоего раба и ученика: 185d правильно или неправильно то определение природной воли, которое дал благочестивый монах, сказавший, что это «способность стремления к тому, что сообразно природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих»⁶²³. Я считаю правильным [не только это, но] также и то, что [природная воля] — это одно, а гномическая — другое. [По моему мнению], это не противоречит учению богосудных отцов; пусть даже некоторые и полагают, что это не так, утверждая, будто отцы определяют волю (θέλημα) как воление (θέλησιν) и желаемое (θέληθέν) 188a или предмет воли (θελητόν)⁶²⁴. Я бы охотно спросил их: кто дает такое определение, какой из отцов? Если это так, то что это иное, как не взаимное (διάλληλος) указание, которое не изъясняет логос каждого [понятия, как оно есть] само по себе, а через одно утверждает и выявляет тот же [логос] и у другого? Ведь именно это и означает — воление определять как волю и наоборот, волю как воление. Определяемое взаимнообратно с собственным определением. То, что они называют волю волением, конечно, очевидно, но они не считают это определением воли. Ибо кто тогда смог бы [на что-либо] указать? Ведь согласно утверждающим это [оказалось бы], что βούλησις — определение βούλημα⁶²⁵, κίνησις — определение κίνημα⁶²⁶, а человечество (ἄνθρωπότης) — определение 188b человека. Обозначают ли они означаемое так или иначе, они никоим образом не наносят вред его существованию, независимо от того, является ли указуемое движением или сущностью. И если это так, то существование всех общих (καθολικῶν) и частных (μερικῶν) [понятий], бесспорно, распадется на части, ибо мы во всех случаях пользуемся различными обозначениями. Я гово-

рю это лишь в том случае, если они волю именуют волением, но отнюдь не желаемым и предметом воли. Ибо как возможно, что стремление (ἔφεσις) — то же, что предмет стремления (ἐφετόν)? Ведь если это так, то к чему же [стремление] будет двигаться, если оно, собственно, и есть то, к чему оно движется, и ничем другим, кроме этого, по природе не является? Ведь [на самом деле стремление] есть некое отношение между крайностями — оно соединяет их при помощи себя, а не соответствует им по существованию. Свидетель тому божественный и великий Григорий, который желаемое и рожденное не считает тождественными желанию и рождению, но посредством них, как природных отношений, возводит их к рождающему и волящему. Ведь если он не согласился соотнести желаемое и рожденное с желанием и рождением, хотя оно [желание] является по природе чем-то средним, (как он говорит, «потому что [желаемое] не всегда следует за желанием»⁶²⁷), то как он мог бы сводить их воедино и объявлять одним и тем же?

Кроме того, если они говорят, что воля есть желаемое — а желаемое и предмет воли, по природе — это мы, ибо мы творение Божье — то значит, воля Бога по природе — не что иное как только мы; как и мы, она рождается и умирает; а прежде чем мы появились, Он вообще был лишен всякой воли. Тот же вывод можно сделать и о нас: [окажется, что] нашей собственной и природной [воли] у нас нет, но лишь около нас вымышляется нечто желаемое вовне — сущее или не сущее, доброе или недоброе. Кроме того, желаемое — это одна из внешних вещей (τὶ τῶν ἐκτός); ибо предметом воли и желаемым он именуется не по причине самого себя, а по причине движимого к нему волением. Ведь всякий раз, когда имеющий природное воление не желает ничего из сущего, у него нет никакого предмета воли и ничего желаемого. Каковы же доводы у утверждающих, будто воля есть предмет воли, и заявляющих, будто так говорят святые отцы?

Но пусть это называется так, как они хотят — спор ведь у нас не о различии имен, а о различии благочестивых понятий. Пусть они ответят на такой закономерный вопрос: является ли Божественная воля по природе чем-то другим, нежели воля человеческая, а человеческая чем-то другим, нежели Божественная, притом что они называются и именуются тысячей имен? Пусть они [нас] этому научат и укрепят наш разум, мятущийся пред неведо-

мым. И тогда мы не станем особенно сетовать на то, как они сла-
 гают имена (αὐτῶν ταῖς ὁνοματοθεσίαις), но, возможно, добавим
 кое-что и от себя. Если это по сущности не одна [воля] и другая
 [воля], то ясно, что это по природе одна и та же [воля]. А если это
 так, то, по необходимости, и природа — единая и неразличимая;
 ибо где нет природного различия волей, там вовсе нет и [различия]
 189b по сущности и по природе. Если же это по природе — одна
 [воля] и другая [воля], то [эти воли], безусловно, различны; а если
 они различны, то почему не следует при их количестве признать
 и число? Ведь его отрицание приводит к упразднению и самого
 [различия], и различающихся [вещей] как не сущих. Ибо как и по
 какой причине возможно, что они существуют, но не исчисляются?
 Или же: как [возможно, что] воли по природе существуют, но
 по той же природе не исчисляются, если, разумеется, при этом не
 упраздняется исчисление и самих природ? Что хорошо в отноше-
 нии волей, которые являются для вещей врожденными и составля-
 ющими — тому подобает существовать и в отношении самих ве-
 щей; и пусть они либо упразднят число и для вещей, если оно, по
 их мнению, наносит вред, либо, если оно никоим образом не вре-
 дит, пусть признают [число] и для волей, дабы указать на сущее в
 них врожденное различие, вследствие которого мы пользуемся
 189c [понятием] числа и в отношении сущностей; или пусть они
 покажут, как они, отвергая число, не приводят к полному упразд-
 нению природной человеческой воли Спасителя или к [ее] слия-
 нию [с Божественной волей]⁶²⁸.

Как воплощенное Слово [может быть] совершенным человеком
 без природной воли? То, что [плоть] была обожена единением с
 Богом (равно как [была обожена] и сама природа словесно и ум-
 ственно одушевленной плоти), не лишает ее реального существо-
 вания (ὄντοτήτος)⁶²⁹ по сущности — так же как и железо не лиша-
 ется своего реального существования вследствие полного и все-
 целого смешения (συνανάκρασις) и единения с огнем: когда оно по
 причине единения становится огнем, оно испытывает присущее
 189d огню, но вместе с тем — по собственной природе — имеет вес
 и [способность] рассекать, ибо его собственная природа не испы-
 тала ущерба, и [железо] вовсе не лишилось природной энергии⁶³⁰.
 Несмотря на то, что [железо] существует с огнем в одной и той
 же ипостаси, оно неотделимо (ἀδιασπάτως) действует и согласно

собственной природе — я имею в виду [способность] рассекать и, опять-таки, то, что [присуще ему] по единению, то есть жгучесть. Ведь эта особенность [становится] присуща железу, равно как и огню — [способность] рассекать, по причине их полного взаимопроникновения (περίχωρησιν) и взаимообмена (ἀντίδοσιν); и ничто не мешает нам наименовать или исчислить и его, то есть ^{192A} железа, природу, хотя она и созерцается вместе с огнем, и [его] природную энергию, хотя она и созерцается вместе со жгучестью и никак от нее не отделима (μηδεμίαν... ἔχει διάστασιν), но единообразно с нею и в ней является и познается. Так каково же разумное основание для того, чтобы не исчислять природно присущее природе, то есть волю, и таким образом нечто несовершенное, как у нас, приписывать сверхсовершенному и предсовершенному воплощенному Богу Слову, несмотря на то что Он — по благоволению Отца и при содействии Святого Духа, ради нашего спасения — приобщил к Себе посредством нераздельного (ἀδιάσπαστον) единства все, в равной степени, особенности [человеческой] природы, равно как, в совершенной мере, и саму природу, только без греха, поскольку [грех] присущ не природе, а намерению, [ибо это] извращение и падение души, движимой вопреки разуму и закону?

То, что упомянутый монах уразумел [все] должным образом, ^{192B} становится мне ясно главным образом из того, что он разграничивает волю природную и [волю] гномическую. [Природная воля], по его верному определению, есть способность стремления к тому, что сообразно природе. Ведь всякое, какое бы то ни было, из сущих и, в особенности, разумных [существ] стремится к тому, что сообразно [его] природе, и обладает по сущности, восприняв от Бога способность к этому для поддержания (σύστασιν) самого себя. Ведь если оно не обладает стремлением к тому, что сообразно природе, то — раз его нет — как и откуда, если оно не имеет ни существования, ни движения [, оно будет существовать]? Ведь бессильным может быть только не сущее и лишенное сущности, и у него совершенно нет ни силы в отношении сущих, ни движения. А [гномическая воля] — это самопроизвольный порыв (αὐθαίρετος ὀρμή), склоняющийся к одной из двух [возможностей]. Она ^{192C} является определяющей не для природы, но, поистине, для лица и ипостаси⁶³¹. Исповедавший разделение (διηρημένος) челове-

копоклонник Несторий, распознав это, нечестиво провозгласил единство намерений, дабы утвердить одну ипостась через другую, дабы, по его учению, был сохранен простой человек, который посредством некоего намерения и самопроизвольного порыва к Богу Слову, как говорит [Несторий], совершил [с Ним] единение; исходя из этого [единения, Несторий] и утверждает тождество воли (ταῦτοβουλίαν), или, вернее сказать, множество воли (πολυβουλίαν)⁶³². По мере каждого движения гномической воли [эта ипостась], согласно Несторию, постепенно движется от несовершенного к совершенному, устремляясь и прорываясь вперед — но отнюдь не [соединяется с Ним] от самого неизреченного зачатия, когда Божество Слова совершенно, со всеми Своими 192D [особенностями], соединилось в одну и ту же ипостась с целой нашей природой и всеми ее [особенностями].

Так вот, чтобы ясно указать на совершенство природы у воплощенного Бога и опровергнуть противоположное [мнение], упомянутый монах природную волю у Спасителя утверждал, 193A а гномическую отрицал⁶³³; [таким образом] он не оставил места ни для [учения о] разделении, оттого что [одна воля якобы] восстает в Нем [против другой], ни для [учения о] видимости, оттого что человеческой воли у Него [якобы] нет. Если же кто-нибудь станет утверждать, что две воли у [Спасителя] невозможно понимать иначе, нежели как противоположные (κατ' ἐναντίωσιν) одна другой, то одно из двух: если [они противопоставлены] потому, что различны по сущности, то и я соглашусь с этим; а если потому, что они противоречат (ἀντικείμενα) [одна другой], то это утверждение ложно. Если что-либо отлично [от другого], то оно не обязательно [ему] противоречит. Ведь противоречащее присуще намерению, движимому неразумно (παράλογως)⁶³⁴, а отличное — природе, сохраняемой логосом; первое восстает против природы, второе ее составляет. То есть сущностное отличие служит составлению вещей, сущих в природе, а противоборство (ἐναντίωσις) — их расторжению. Ведь природа не обладает тем, что против природы, и нет никакого логоса у восстающего.

193B И еще: если две воли — в любом случае противоположные и противоречивые, то почему это не всегда и не в любом случае происходит у разумных [существ], разделенных по природе и ипо-

стаси? Случается, что по этим нашим [волям] — пусть даже они и гномические! — мы сходимся и с Богом, и с ангелами, и друг с другом; но по этой причине мы еще не лишаемся ни намерения, ни присущей ему воли⁶³⁵. Ведь если бы мы их [лишились], то, очевидно, [лишились] бы и схождения (συννεύσεως) с другими; пока же у нас это есть, мы обладаем и другими гномическими [особенностями]. Так вот, если дело обстоит так и не наблюдается 193C
 никакого противостояния, но при этом сохраняются — и в смысле существования, и в смысле исчисления — гномические воли, [пребывающие] в дружественном расположении по отношению, — [так вот, если это так], то как у одного и того же воплощенного Бога Слова, совершенно ради нас вочеловечившегося, возможно противоборство (ἐναντίωσις) между природными волями, присущими Ему по сущности? По какой причине они называют эти [воли] противными (ἐναντία) — по причине числа, или по причине самого существования? Если по причине последнего, то пусть они отнимут у плоти и природу, поскольку [получится, что] она противоречит Слову по причине [самого] существования. Ведь у подлежащего, как всем хорошо известно, сила противостояния намного больше, чем у того, что в подлежащем⁶³⁶. Если же по причине одного только числа, то пусть они лишат его и природы, и не исчисляют ни одну из них; а также по той же самой причине пусть откажутся от числа и в отношении трех 193D
 ипостасей единого безначального Божества, дабы и Оно против Себя не восстало⁶³⁷. Но нелепо тому, что не является ничем, ни сущностью, ни качеством, ни чем-либо другим из сущих [вещей], уделять такую силу⁶³⁸. Еще же нелепее сомневаться в самом существовании природной воли и таким образом приводить к ее отрицанию; и это притом, что она является врожденной способностью, самой первой из всех природных особенностей и движений, [сущих] в природе. Ведь по причине одной этой способности мы природно стремимся к тому, чтобы быть, жить, двигаться, мыслить, говорить, чувствовать, вкушать пищу, сон и отдохновение, не испытывать боль, не умирать и вообще обладать всем тем, что составляет природу, и быть лишенными того, что ей вредит. 196A

Благочестивый монах, как мне представляется, поступил надлежащим образом и тогда, когда добавил: «[способность] поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих». Ведь 196B

[сущая] в нас сущностная и врожденная воля — а скорее мы сами, через нее и по ней — поддерживает [их] все, стремится поддерживать и не утратить никакое из них. И, я полагаю, всякий, кто хоть сколько-нибудь заботится об [истинно] сущем, а не о кажущемся, бесспорно согласится, что воплощенный Бог, будучи человеком, имел природную человеческую волю; и что по этой [воле] Он природно желал каждого из перечисленных, дабы мы удостоверились в [существовании] Его умственно и разумно одушевленной плоти — [ведь] если Он стал совершенным человеком, то не был лишен никакой из наших [особенностей], кроме одного только греха, но обладал всеми без исключения, как и мы, природными составляющими нашей сущности, равно как и [составляющими] сущности безначальной и Божественной; посредством этих составляющих Он и показывал, что Он одновременно, поистине, и человек, и Бог, и что после единения Он в совершенной мере сохраняет природное родство и с нами, и с Отцом.

196C

Ведь то утверждение, будто Он явил Себя имеющим две воли только во время спасительного страдания, когда Он в действительности запечатлел в Себе присущее нам и, как человек, уклонялся от смерти, — это, как мне представляется, [пустое] заявление, никак не обоснованное⁶³⁹. Почему только в это время, а не прежде его, и по какой причине? Если Он имел [две воли] тогда, то имел их изначально, с того времени как стал человеком, а не устроил так позже, к случаю. Если же Он не имел [две воли] изначально,

196D

то не [имел их] и во время страдания, но создал только видимость уклонения [от смерти], а вместе с ним и всего остального, посредством чего мы были спасены, а именно: слез, молитвы, печали, скорби, распятия, смерти и погребения. Ведь если упразднить лишь одну из наших природных [особенностей], сохраняющихся у Него, то не останется и остальных. Ибо как [это возможно], что этого одного нет, а остальные есть? И какова причина⁶⁴⁰? И какое противоречие в том, что Он молился и добровольно показывал природную (то есть по плоти) немощь посредством сжатия; что Он не противился вовсе, а сказал «если возможно» и «не как Я хочу, но как Ты», и сочетал со сжатием сильное и решительное движение против смерти. Ведь посредством природного борения (ἀγωνίας) по отношению к малому [промежутку времени]⁶⁴¹ Он

197A

в действительности запечатлел в Себе присущее нам, дабы и

нас от этого [борения] освободить, и [истинность] природы собственной плоти подтвердить, и домостроительство явить для всех чистым от ложных образов (φαντασίας); кроме того, Он одновременно показал и сильнейший порыв против смерти, и полное сращение⁶⁴² и единение Своей человеческой воли со Своей собственной и Отческой — [показал тем], что решил (ἐλκρῖναι) таким образом и сказал: «не Моя воля, но Твоя да будет». С помощью второго Он опроверг разделение, а с помощью первого — слияние.

Если же они говорят это потому, что Он открыто выражает Свою волю (τοῦ θέλειν) ни в какое иное время, но только во время страдания, то пусть скажут то же самое и о Его врожденном разумении (νοήσεως) и [тем самым] объявят Его неразумным — ведь не говорит же Он открыто «Я уразумел»! [То же пусть^{197B} они скажут] и об обонянии, и об остальных наших природных [особенностях], о каковых Он, согласно написанному, не упоминал; или даже о самой душе пусть скажут, что она существовала не прежде, то есть с того времени как Он стал человеком, а [появилась] лишь когда Он упомянул о ней — как сказано [в Писании], Он совершил это незадолго до страдания⁶⁴³. Или пусть скажут, что она была нарочно создана тогда по этому случаю, поскольку Он упоминал о ней не многократно и не с самого начала. Или же, если они этого не утверждают, пусть, согласно великому Афанасию, исповедуют «одновременно и плоть, и одушевленную и разумную плоть Бога Слова»⁶⁴⁴; пусть признают и то, что природная воля Спасителя как человека существовала не только во время страдания, хотя Он только тогда упомянул о ней, но сущностно принадлежала (συνουσιωμένον) Ему по природе как человеку, подобному нам; и пусть они впредь прекратят в неподобающее^{197C} время выдвигать подобные темы и делать подобные выводы. Ведь наше время — это время кровопролития⁶⁴⁵, а не догматов⁶⁴⁶, громких плачей, дабы умиловить Бога, а не умудренных словопрепений, дабы еще больше Его прогневить.

Удивляет меня и [то, что они говорят] об энергии: они учат, что она у Христа одна, как они говорят, исходя из созерцания индивидуальной [вещи] и соотнесения с ней⁶⁴⁷. Я уже не буду говорить о том, что всякая из природных [особенностей] соотносится в первую очередь не с индивидуальной [вещью], а с ее природой и^{197D}

сущностью. Кто бы мог действовать (ἐνεργεῖν) без сил, природно присущих природе? Или как бы он действовал или имел [какую-либо] силу (δύνασθαι), не имея природы? Вот что я желаю спросить. Провозгласили ли они эту [единую энергию] ради упразднения природных энергий, или как-либо [иначе]? Ибо если ради упразднения, то какая, какого рода энергия это вообще будет, тогда как те, [природные] отвергнуты? Ведь равно как если нет природ, то, бесспорно, исчезает и то, что из них [слагается], то есть сложная ипостась, так и если нет природных энергий, то не будет вовсе и никакой другой. И я говорю это не потому, что [будто бы] из природных составляется другая энергия; ибо нет никакого сложения [вещей], пребывающих в подлежащем; поскольку [такое сложение] являет отнюдь не существование их самих по себе, а нечто пустое⁶⁴⁸. 200А

Ведь если, как они говорят, нет тех энергий, которые являются, собственно, природными, то как может существовать вообще не сущее? Ибо кто утверждает ипостасную энергию? Откуда такое учение, и от кого они его восприняли, чтобы преподнести [нам]? Если же случится так, что они это [ипостасную энергию] все же утверждают, исповедуя, что [единая энергия] соотносится именно со сложной ипостасью, воспринимающей противоположные и противоречивые [особенности] — ибо она и смертна и бессмертна, и видима и невидима, и ограничена и не ограничена, и безначальна и имеет начало — то, можно предположить, таковой же будет и энергия. И как же иначе, если не так, по обладанию и лишению⁶⁴⁹? Одно она, будучи таковой, испытает, а другое, не будучи таковой, приведет к существованию как нечто дополнительное (παρὰ τοῦτο). Как же имеющий такую энергию испытает подобное не относительно одного и другого, а относительно одного и того же, ибо это же [произоидет] и с энергией? 200В

Ведь совершенно необходимо, чтобы и действующий пребывал в соответствии со своей энергией, и она с ним. Как [может быть] Богом тот, кто есть Бог по обладанию, а не по природе? Как [может быть] человеком тот, кто является таковым, собственно, по лишению, а не по сущности? Что же это за природа, лишенная энергии, или без природной энергии? Поскольку она никоим образом не лишена существования, постольку не лишена и природной силы. А если бы у нее не было [природной силы], то она была бы обделена и существованием. Ведь

лишенное силы, как совершенно неможное — это только не сущее. Ибо любая из сущих [вещей] имеет составляющее отличие (συστατικὴν διαφοράν), [то есть] врожденное движение, которое воспринимается вместе с родом и создает для подлежащего определение; благодаря этому [определению], собственно, и становится известно, что [вещь] существует и чем она является, обладая неотличимостью по отношению к однородным и отличием по отношению к инородным⁶⁵⁰. Если же это так, то как возможно, чтобы вочеловечившееся Слово сделалось совершенным человеком или вообще человеком, если оно по плоти лишено природной силы? Ведь не может быть человека без природной энергии, равно как и никакой другой природы без ее собственной сущностной [энергии]. Ибо отсутствие такой [энергии] приводит либо к тому, что природа перестает быть природой, либо к тому, что все природы между собой тождественны, и вместо их всех — одна, ибо по отсутствию составляющей они между собой смешиваются и сливаются. [Таким образом], если они не полагают, что Слово по человечеству лишено энергии, то, очевидно, они говорят, что Оно имеет [по Воплощении] врожденную человеческую энергию. Как же иначе? Ведь невозможно действовать без природной энергии, равно как [невозможно] существовать без сущности и природы. Но если действующий имеет двойную природу, то совершенно необходимо, чтобы он имел не только одну врожденную энергию; тогда как существующий (ὕφεστώτα), конечно, имеет [не]⁶⁵¹ одну природу, даже когда у него сложная ипостась. Ведь если по отношению первое, то, бесспорно, по тому же самому отношению и второе — в обоих случаях, как мы видим, это [отношение] одинаково. Энергия возводится к действующему, а природа — к существующему. Итак, если по причине единства и единичности лица они утверждают у действующего одну энергию, то необходимо, чтобы они по этой же причине признали и единую природу существующего, дабы не быть уличенными в том, что они исповедуют относительное единство, говоря о нем в отношении энергий, а не природ⁶⁵². Ведь возможно, чтобы они соединяли их не в ипостась, но только в сущность и природу (то, что касается природных энергий) — ни во что другое, кроме как энергии, в него соединяемые⁶⁵³. Ведь как природное различие [энергий], по их мнению, создает двух действующих, так и врож-

200C

200D

201A

денное расхождение по сущности, бесспорно, приводило бы к выводу о двух самостоятельно существующих. Или пусть они и сущности смешают в одну природу, или пусть и энергиям, равно как и сущностям, сущим природно и исчисляемым, не приписывают разделения. То, что не происходит с энергиями, не может случиться и с природами. Природное различие явствует из их числа, а разделение исключается по причине полного единения. Ведь без сущностной энергии ни о Божественной, ни о человеческой природе невозможно узнать даже то, чем она является, не говоря уже о том, чем она отличается от другой; ибо определение вещи —
 201B это, собственно, логос сущностной силы⁶⁵⁴. Если она упраздняется, то, неизбежно, упраздняется и подлежащее. Потому мы и исповедуем, что эти [две энергии] у воплощенного Слова природно сохраняются (первая самовластно показывается в прикосновении к плоти Божественного, а вторая — в опыте человеческого), дабы вместе с ними исповедовать и природы, которым эти сущностные энергии принадлежат.

201C Кому может быть неясно, что у одной и той же сущности и природы невозможно усмотреть различия по существованию или по природной энергии? Ведь никакая [природа] не отлична от самой себя — это было бы нелепо. В индивидуальной же [вещи] и в лице [такое различие усматривается] бесспорно и неизбежно, если это [лицо] сложное. Ведь мы созерцаем различные природы, из которых оно составлено, и природные движения, с помощью которых оно познается как действующее по природе, подтверждая [тем самым] собственное существование; одно и другое, из которых оно составлено, оно показывает при помощи природной энергии одного и другого. Потому мы и обнаруживаем: обвинения того, кто созерцает ее, то есть индивидуальную [вещь], но при этом добровольно упускает из виду природы, отрицая природные энергии — [его обвинения] в этом [споре] не столько нас
 201D угнетают, сколько нам содействуют. Ведь если индивидуальная [вещь] не всегда сводится к одной природной энергии, равно как и к одной природе (ибо кто мог бы утверждать или доказать [обратное]?), то ясно, что она имеет столько же сущностных движений, сколько у нее природ или же сущностей — никто не сможет на это возразить. Я уж не буду говорить о том, что сложное лицо Христа индивидуальной [вещью], собственно, и не считает-

ся. Ведь оно не имеет отношения к разделению, которое от наиболее общего рода низводилось бы посредством [промежуточных] родов, подначальных один другому, к наиболее частному виду, и описывало бы собственное продвижение⁶⁵⁵. Поэтому, согласно мудрейшему Кириллу, имя «Христос» не имеет значение определения, ибо оно не является видом, о котором говорится в отношении многих [вещей], различных по числу, и оно не указывает на сущность чего-либо⁶⁵⁶; ибо [Христос] есть не индивидуальная [вещь], возводимая к виду или роду или ограничиваемая ими по сущности, но сложная ипостась, которая природное разделение крайностей приводит в себе к совершенному тождеству [по ипостаси] и сводит воедино путем единения своих частей. В случае же если из слов тех [православных], которые — исходя из того, что Господь по плоти не был лишен энергии — исповедуют у Него врожденную и человеческую энергию, [так вот, если из их слов наши противники] выводят, что Он [Господь во плоти?] не был также и безыпостасен (ἀνυπόστατος)⁶⁵⁷, то это значит, что они неверно употребляют понятие «ипостась»⁶⁵⁸. Ведь то, что природа не является безыпостасной (ἀνυπόστατος)⁶⁵⁹, не делает ее ипостасью⁶⁶⁰; равно как и то, что тело не является лишенным формы (ἀσχημάτιστος), не делает всякое тело формой (σχήμα); и то, что рожденное не является нерожденным, и видимое не является невидимым, не делает их рождением и видением [1]⁶⁶¹. И вообще, если о чем-то говорится отрицательно, что оно не является тем, чем не является, то его не делает отношением то, что положительно говорится о созерцаемом около него⁶⁶². И еще: если бы это было так (хотя на самом деле это не так), то это никоим образом не относилось бы к природным энергиям, которые не отвергаются святыми отцами наравне с ипостасями и не разделяют Единого на два, как бы это делали ипостаси⁶⁶³. Ибо кто мог бы показать, что, если очевидно сущностное различие, не правильно будет признать у того же самого и природные энергии? И ради чего, и как, и какой логос это определяет, или [какой] из избранных отцов, чтобы не получилось, что они это [просто] объявляют, [а не доказывают]? Если природные энергии исповедовать не правильно, то и сами природы — тоже. Или как [это возможно]: те — так, а эти — иначе? Если же и то и другое — правильно, то ради чего они восстают против правды и из того, что природа не без-

204A

204B

204C

ыпостасна (ἁνυλότатон), выводят ипостась? Ведь если бы они узнали, что отцы равным образом обличают [во Христе] и ипостаси, и энергии, то и с их стороны не было бы неразумно отвергать их. Но поскольку мы знаем, что энергии-то отцы проповедуют, и Божественную и человеческую, равно как и природы исповедуют, а Божественную или человеческую ипостась — никто, никоим образом и ни в каком отношении, кроме одного только разделителя и человекопоклонника Нестория; то почему же, если учение святых [отцов] для них не презренно, они мудрствуют таким образом против него, ради упразднения природных энергий? Кому же другому присуще было подобным образом делать такие выводы, кроме как Севиру, мудрователю и безумцу, который, по причине очевидности истины, и собственное учение быстро опровергает, и над благочестивым верх не одерживает, хотя и замышляет бесстыдные уловки в своих бессмысленных мудрованиях?

204D

205A

Ведь если то, что природа не является безыпостасной (ἁνυλό-отатон) [2], делает ее ипостасью, то из этого несомненно следует: то, что ипостась не является безсущностной (ἁνούσιον)⁶⁶⁴, показывает, что она есть сущность. Что же касается говорящих такое, — то разве не вносят они разделение в логос богословия посредством природ, равночисленных ипостасям, если не безсущностные (ἁνούσιои) ипостаси, по их мнению, всегда являются сущностями⁶⁶⁵? Не вносят ли они слияние в домостроительство⁶⁶⁶ посредством единичности природы из-за единства ипостаси? Ведь если они не будут противоречить себе, то во вред себе признают и такое⁶⁶⁷. Тем же, которые исповедуют природные энергии, даже такие их выводы идут на пользу, ибо они всеми способами обретают для себя истину согласно преданию святых [отцов], по которому то, что природа не безыпостасна (ἁνυλόтатон), делает ее не ипостасью, а воипостасной (ἐνυλόтатон), дабы она не воспринималась одним только примышлением как привходящее [свойство], а созерцалась бы как вид, [существующий] в действительности⁶⁶⁸. Также и то, что ипостась не является безсущностной (ἁноύσιον), показывает не то, что она есть сущность, а то, что она восущностна (ἐνούσιον), дабы мы познавали ее не как простую особенность, но, собственно, вместе с тем, в чем эта особенность [пребывает]⁶⁶⁹. Равно как в том случае воипостасное (ἐνυλόтатон) означает ἐνύларктон⁶⁷⁰, а ἐνύларктон есть причаст-

205B

ное к сущностному и природному существованию (ὕληρξεως); так и в этом случае ἐνεργόν или ἐνεργητικόν⁶⁷¹ означает, собственно, ἐνδύναμον⁶⁷²; а ἐνδύναμον — имеющее сущностную и природную силу. Поэтому исповедовать, что природы у Христа не безыпостасны (ἀνυποστάτους) и не бездеятельны (ἀνενεργήτους) — значит не выводить [новые] ипостаси или действующих, а православно исповедовать у этих [природ] сущностное и природное существование и энергии; ради подтверждения и удостоверения истинности воплощенного Бога Слова, из них и в них (имею в виду природы) сущего и по ним действующего в неразрывном единстве. 205C

По какой же причине они, словами «всякую Божественную и человеческую энергию»⁶⁷³ относящие к одному и тому же бесчисленные энергии — ибо [слово] «всякую» предполагает, 208A что мы мыслим не одну, не две и не три, а неисчислимое множество [энергий], — никакого разделения в этом не усматривают; но — неизвестно как и почему — выводят это [разделение] (вместе с [двумя] действующими) из [учения] тех, которые, согласно Божественным отцам, исповедуют две природные [энергии]? Если многие и различные по природе [энергии] не разделяют и не рассекают одного и того же на многих действующих, то как это [могут сделать] две? Кто скорее может сетовать, что обвинения [противника] безосновательны? Если бы они не относили к одному и тому же те [энергии], которые срослись между собою в полном взаимопроникновении, которые сохраняются в Нем, [пребывая] в неразрывном единстве, и приводят- 208B ся Им в движение согласно одному и другому, но единообразно (ἐνοεῖδῶς)⁶⁷⁴, и с помощью которых Он и силу чудес божественно являл, будучи Богом, и опыт страданий добровольно ради нас принимал, будучи по природе человеком — [так вот, если бы они не относили их к одному и тому же], то их обвинения не были бы столь несообразны. На самом же деле, поскольку они говорят иначе — [говорят], что они [принадлежат] одному и тому же [Христу], и возводят их к одному и тому же, то откуда и каким образом они выводят [двух] действующих? И если это обоснованно, то почему они прежде не выводят многих [действующих] в своем собственном [учении], поскольку речь идет о многих энергиях? Ведь если две [энергии] означают двух [дей-

ствующих], то, по необходимости, многие означают многих. Если же последнее неверно, то почему верно первое? Этого не могу понять ни я, ни, как мне кажется, кто-либо другой из предпочитающих истинное мнимому.

208C И еще: каким образом они в порядке возражения (ἀντιφατικῶς) производят вместо многих [энергий] одну? И какой именно, и как они ее исповедуют? Ведь невозможно, чтобы один и тот же имел и много [энергий], и одну. Если много, то не одну, а если одну, то как же много? Либо одна изгонит многие, либо многие — одну, согласно их учению, по которому они выдвигают одну [энергию], отвергая две природные. Если же случится, что они утверждают, будто одна состоит из многих, то, как уже было сказано, [вещи], пребывающие в подлежащем, по природе не могут испытать сложение. [Невозможно и то], чтобы одна из многих рассекалась бы на многие. Пусть они прежде всего посредством одной энергии упразднят многие, дабы не ввести себе самим во вред многих действующих. Или⁶⁷⁵ пусть посредством многих упразднят одну, чтобы не [получилось, что] они провозглашают схождение в одну сущность (συνουσίωσιν), и уже тогда, если у них останутся силы, пусть спорят с исповедующими две [энергии]. Ведь им совершенно невозможно нападать на других, если они сами опровергают себя своими же доводами, и никто другой для этого вообще не требуется. То, чье основание — это сущее, твердо на нем зиждется, ни с какой стороны никакого ущерба не претерпевая. Ибо 209A поистине могущественным и сильным является лишь то, что подкрепляется истиной, а не то, что может быть опровергнуто с помощью чего-то другого — я уж не говорю «с помощью себя самого».

Нам, благочестивым, подобает, конечно же, отказаться от этой [ереси] и, исповедуя действительное существование каждой из природ, сохраняющихся в едином воплощенном Боге Слове, безусловно исповедовать и врожденную энергию, равно как и волю; посредством благочестивого и истинного учения о Нем и о существе Ему по природе (относительно Божества и человечества) 209B поддерживать православное учение святых отцов, которые предписали святым соборным Церквам так об этом и мыслить и говорить; не отрицать ничего из того, чем Он был изначально и чем стал впоследствии ради нас, а также и никакую из всех осо-

бенностей, по природе и то и другое определяющих. Ведь [отцы] учили, что Он совершенен в обоих отношениях и в обеих природах, что Он без ущерба сохраняет природную особенность каждой [природы], из которых Он существует, и что Он во всех отношениях подобен нам и подобное добровольно испытал, за исключением одного только греха.

Итак, внимая их блаженным голосам, мы не отрицаем у Него никакую ни из наших природных [особенностей], ни из Отческих и Божественных, но исповедуем, что один и тот же имел 209C две различные природы, природные энергии и сущностные воли. Ведь ни наша, ни Отческая природа не лишены ни сущности, ни врожденной воли, ни энергии. Если же это так, то очевидно: [сущий] из этих, то есть из Божества и человечества, существующий в одной и той же ипостаси, являющийся одновременно поистине и Богом, и человеком, [с одной стороны,] един с нами по сущности и энергии и имеет по человечеству то же врожденное воление, а [с другой стороны,] един с Отцом по сущности и энергии и обладает тем же волением по Божеству; является родственным и высшему, по всем родственным [особенностям], и низшему, по всем родственным [особенностям], за исключением одного только греха. И не исповедующий [Его] таким образом согласен 209D не с богоизбранными отцами, провозглашающими это, а известно с кем и с каковыми [людьми]⁶⁷⁶.

Так пусть будет так, чтобы все мы, при посредничестве Ваших богоугодных молитв, во храме Божиим — в соборной и апостольской Церкви, непрестанно сберегаемые относительно души и тела, чтили бы сие чистое и православное исповедание великого Бога и Спасителя нашего пред лицом Его и всякой твари, 212A вместо всего и прежде всего поднесли бы Ему это [исповедание] в час Его всеславнейшего явления, были бы удостоены от Него равного [воздаяния], причастились бы вечных и блаженных даров, обещанных неприкровенно исповедующим Его пред людьми, и, по [нашим] молитвам, в действительности насладились бы тем, что нынче верою вкусили, по молитвам и заступничеству преславной и пресвятой пречистой Госпожи нашей Богородицы и Приснодевы Марии и всех святых. Аминь.

Схолии:

212B

1. Невидимое есть отрицание видимого. Утверждаемое же утверждается не в отношении видения, а в отношении видимого, каковое является отношением невидимого, иначе говоря, тем, к чему невидимое имеет отношение. Отношение же видения — не невидимое, а слепота, в отношении которой [видение] и утверждается⁶⁷⁷.

2. Говорящим, что не бывает природы безыпостасной (ἀνυπόστατον), следует возразить, что не бывает и ипостаси безсущностной (ἀνούσιον). Следует также добавить: равно как то, что ипостась считается не безсущностной (ἀνούσιον), не показывает, что она есть сущность — ибо обратное приводило бы к разделению и слиянию как в таинстве богословия, так и в таинстве домостроительства — так и то, что природа считается не безыпостасной (ἀνυλόστατον), не предполагает, что она есть ипостась.

О ТЕРМИНАХ, [ОЗНАЧАЮЩИХ]
РАЗГРАНИЧЕНИЕ (ΔΙΑΣΤΟΛΩΝ)

Любое разграничение сущих [вещей] — это [разграничение] ли- 212C
бо по противопоставлению (κατ' ἐναντίωσιν), либо по проти-
воречию (κατὰ τὸ ἀντικείμεναι)⁶⁷⁹, иначе говоря, либо по разде-
лению (διαίρεσθαι), либо по исключению (ἀναιρεῖσθαι)⁶⁸⁰. На-
пример, чувственное и умопостигаемое [разграничиваются по]
противопоставлению, ибо они разнотелны, но одно другому не
противоречит. Ведь это не взаимоисключающие [понятия], и по-
тому им подобает разграничение по противопоставлению, иначе
говоря, по разделению. Жизнь и смерть тоже разграничиваются,
но не по противопоставлению, а по противоречию⁶⁸¹, иначе
говоря, по исключению; ибо утверждение одного — это отри-
цание другого, существование одного — это не существование
другого. Если изначально дано, что что-то чему-то противоре-
чит, то, следовательно, оно ему, конечно же, и противопостав-
лено; если же изначально дано, что что-то чему-то противоре-
поставлено, то, следовательно, оно ему никоим образом не про-
тиворечит. Говоря яснее, сущностям, по причине присущих 212D
им различий (διαφοράς), подобает разграничение (διαστολήν) по
противопоставлению, как, например, [различаются] душа и те-
ло, равно как и все [вещи], различные по сущности. Те же, ко-
торые около сущности, то есть качества, разграничиваются по
противоречию, как, например, жизнь и смерть или что-либо по-
добное. Ведь эти понятия, очевидно, являются взаимоисключа-
ющими⁶⁸².

Схолия:

Противопоставление разумеи как разделение; противоречие 213A
разумеи как исключение. Первое из них — у сущностей, второе

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

свойственно [качествам], которые около сущности. У этих последних удивительно сходится и то и другое — и исключение, и разделение. [Разделение] же способно разделять, но не исключать⁶⁸³.

ТЕРМИНЫ, [ОЗНАЧАЮЩИЕ] ЕДИНСТВО (ΕΝΩΣΕΩΝ)

Единство по сущности (κατ' οὐσίαν) — у ипостасей, то есть у индивидуальных [вещей] (ἀτόμων)⁶⁸⁵.

Единство по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) — у сущностей, то есть у души и тела⁶⁸⁶.

Единство по отношению (κατὰ σχέσιν) — у намерений (γνώμων), ^{213B} [сводящее их] в одну волю.

Единство по рядоположению (κατὰ παράθεσιν) — у досок.

Единство по сочленению (κατὰ ἁρμονίαν) — у камней.

Единство по слиянию (κατὰ κράσιν) — у жидких [веществ]: у вина с водой, и иных подобных.

Единство по смешению (κατὰ φύρσιν)⁶⁸⁷ — у сухих и жидких [веществ]: у муки с водой.

Единство по сплавлению (κατὰ σύγχυσιν) — у плавящихся [веществ]: у воска со смолой и подобных⁶⁸⁸.

Единство по ссыпанию (κατὰ σωρείαν) — у сухих [веществ]: у хлебного злака с ячменем, и подобных.

Единство по стяжению (κατὰ συναλοιφήν) — у вещей отторгаемых и вновь восстанавливаемых: например, у факела, из огня происходящего и вновь с ним воссоединяемого⁶⁸⁹.

Единство по сущности — у имеющих разную ипостась⁶⁹⁰.

Единство по ипостаси — у имеющих разную сущность⁶⁹¹.

*Первая апория диакона Феодора, византийского ритора
и синодикария архиепископа константинопольского Павла*

- ^{216B} Если отцы приписали Христу неведение по тому же логосу⁶⁹³, что и волю, то необходимо [следующее]: те, которые говорят, что усматривают у Христа волю не по усвоению (κατ'οἰκείωσιν)⁶⁹⁴, пусть признают, что Он Сам не ведает — но какой же Он Бог, если Он не ведает будущее? — и допустят, что Он простой человек, согласно уже осужденной ереси агноитов⁶⁹⁵. Если же, стыдясь подобной нелепости, они говорят о неведении по усвоению, равно как и об оставлении (ἐγκατάλειψιν) и непокорности (ἀνυποταξίαν), то пусть они по тому же тропосу⁶⁹⁶ говорят и о воле. Ведь отцы поставили неведение в один
- ^{216C} ряд с волей, сохранив для него тот же логос, как говорит и Афанасий в своем сочинении против ариан⁶⁹⁷, и Григорий Богослов в *Первом Слове о Сыне*⁶⁹⁸, и другие [отцы] в других сочинениях⁶⁹⁹.

Того же вторая апория

- Если всякое слово и речение, не сказанное отцами, бесспорно является нововведением, то необходимо [предстоит] одно из
- ^{217A} двух: либо показать, что говорить о «природных волях» у Христа — это [согласно с] речением отцов; либо, если они это показать не смогут, то пусть признают, что они под именем отцов вводят свое собственное новое учение; или, если это не так, что [отеческие] речения они переосмысливают в своих собственных целях и, [таким образом], [тоже] занимаются творением [новых] имен. Если второе достойно порицания, то, бесспорно, и первое.

*Монаха Максима к пресвитеру Марину. Разрешение
предпосланных апорий диакона и ритора Феодора.
Разрешение первой [апории].*

О святейший и богочтимый отче!⁷⁰⁰ Вопросы ритора не обнару- 217В
живают благоразумие апории, но скорее являют ее неразумие⁷⁰¹,
[происходящее] и от самой лжи, и от раздора с целью извратить
догмат о Божественном воплощении Единородного. Ведь отцы не
приписали Христу, как он утверждает, неведение по тому же ло-
госу, что и волю. Кто мог бы такое доказать?⁷⁰² Хотя [наши про-
тивники], конечно, как им это свойственно, не только вымышляют
то, что никоим образом не существует, но и дерзновенно вы-
двигают это в свою собственную защиту. Или, [в первом случае],
у неведения и воли будет один и тот же логос, сводящий воедино
поистине ни в коем случае не сочетаемое, поскольку первое озна-
чает отрицание существующего, а вторая — утверждение суще-
ствующего; что, очевидно, невозможно, ибо один и тот же логос
отнюдь не является для обоих и обладанием, и лишением⁷⁰³. Ибо
поскольку божественный и великий Григорий упоминает и его (я
говорю о неведении) как предлагаемое арианами, то тем самым
он уже показывает, что неведение — не то же [по логосу], что во-
ля. Ведь в том месте, где он об этом рассуждает, он открытыми
словами вовсе о воле не упоминает. Так, он говорит: «Перечисли
мне также слова, означающие неведение: „Отец Мой и Отец ваш“
(Ин. 20, 17), „более“ (Ин. 14, 28), „сотворил“ (Мк. 13, 19), „освятил“
(Ин. 10, 36)», и так далее⁷⁰⁴. Если же, [во втором случае], они пы-
таются свести воедино неведение и волю только потому, что он их
сопоставил, то тогда, конечно же, и «Отец Мой», и «Отец ваш»,
и «больше» (все, что сказано отцом), и «творить», и «освящать»
будет то же [по логосу], что и неведение, ибо в одном ряду [с
ним], поскольку и эти [понятия] он поставил в один ряд с неведе-
нием. Если последнее есть помрачение ума, то и первое тем 220А
более — омрачение тех, которые так мыслят, не говоря уже о том,
чтобы это высказывать и записывать.

И еще: если у неведения и воли — один и тот же логос, то или
желающие по природе непременно не ведают, или не ведающие
по природе непременно желают⁷⁰⁵. Тогда окажется, что и Бог, по
природе желающий, подвержен недугу неведения, и все неоду-

шевленные [существа], по природе не ведающие, подвижны природной волей. Если же это так, то и Сам Христос, будучи из Божества и человечества, который, как они говорят, имеет неведение и волю по усвоению, непременно будет иметь по природе неведение и применительно к Божественной воле. Я уже не говорю о том, что [формулировка] «по усвоению» ошибочна⁷⁰⁶; но даже
 220B так становится ясно, что [на деле] они защищают то, с чем борются — сами подтверждают две воли, одну — по природе, другую — по усвоению; то есть, очевидно, две, с равночисленными неведениями⁷⁰⁷. А это уже нелепо — исповедовать двойное неведение у Христа, который не имеет даже одного, но, напротив, всякое [неведение] совершенно уничтожает, ибо Он — Божия премудрость и сила (см. 1 Кор. 1, 24).

И о каком усвоении они говорят⁷⁰⁸? О сущностном (οὐσιώδη) ли, по которому каждое [существо] по природе усваивает природно ему присущее? Или относительное (σχητικήν), по которому мы любим (στέργομεν) и усваиваем [присущее] по природе другому, притом что сами ничего из этого не претерпеваем и не осуществляем (ἐνεργούντες)?⁷⁰⁹ Если первое, то они [тем самым] объявляют воплощенного Бога скорее простым человеком, ибо учат, буд-
 220C то Он по природе не ведает. А если второе, то они [объявляют Его] и вовсе не человеком, а лишь бесплотным Богом, ибо [тогда выходит, что Он] в простом отношении (ἐν ψιλῇ σχέσει) усваивает [особенности] плоти, а не природно усваивает природные [особенности] человека, будучи и оставаясь Богом⁷¹⁰. Ведь в том [ряду], в который учитель включил неведение, он, очевидно, перечисляет все природные [особенности] воплощенного Бога; как, например, то, что Он спал, голодал, жаждал, трудился, скорбел, принял на Себя крестную [муку] и смерть; а вместе с тем и воскресение, и вознесение — то, чем Он спас [нас], добровольно восприняв это по природе и претерпев ради нас⁷¹¹. Так вот, если они учат, будто эти [особенности] были у Христа по простому относительному (ἐν ψιλῇ σχέσει) усвоению, а не исповедуют, что это при-
 220D родные [особенности] воплощенного Бога как человека, то какое [нечестие] они тогда оставят Аполлинарию и Мани⁷¹²? Ведь они Севира превзошли в нечестии, а вернее, в [богохульных] речениях (ὕπεραυδήσαντες), ибо тот не настолько восстал против
 221A истины, но все же пользовался выражением «природные осо-

бенности» (φυσικῶν ἰδιωμάτων), хотя и отвергал природу плоти, сжимая различные природы в одну. Вот что предстоит тем, которые смешивают несмешиваемое, отвергают и искажают [свято] отеческий смысл [догматов], который все отчетливо располагает в надлежащем порядке. Потому благословеннейший и богоносный учитель во *Втором Слове о Сыне* и разъясняет [вопрос] о неведении, определяя словно по канону или образцу, тогда как они вначале вынесли это на обсуждение без толкования, уловляя слушателя. [Так, Григорий говорит]: «Пусть всем будет ясно, что как Бог Он ведает, а как человек говорит, что не ведает; если кто-либо отделяет являемое от умопостигаемого»⁷¹³. Итак, [Григорий] полагает, что неведение [должно] понимать только в разграничении (διαστολῇ) сущностей по примыслению⁷¹⁴, а природные 221B воли, равно как и всякую другую природную [особенность], за исключением одного только греха — познавать в единстве природ по ипостаси Самого воплощенного Слова, дабы полностью подтвердилось [существование] тех, из которых, в которых, и которые Он есть⁷¹⁵. Так вот, если мы рассматриваем неведение в разграничении по примыслению, то оно поистине и не Его⁷¹⁶, ибо оно и нашим по природе, в качестве [природной] составляющей, не является; пусть даже и говорится, что, по причине древнего отступничества, [все] это наше — и неведение, и оставленность, и послушание, и непокорность⁷¹⁷. Какой же в этих [особенностях] логос нашей природы или же [логос], составляющий [нашу] сущность? Потому мы и Христу эти [особенности] не приписываем, ибо они совершенно Христу не [присущи]; как не приписываем Ему, как я уже сказал, и никакую другую из тех [особенностей], которые познаются в разграничении по примыслению. И это весьма справедливо, 221C ибо если мы не в разграничении познаем воплощенное Слово и не воображаем Его по простому примыслению, но веруем, что Оно пребывает в полном единстве природ по ипостаси, то ясно: никакая из [особенностей], воспринимаемых в разделении (ἐν διαίρεσει) по примыслению, отнюдь не является Ему [присущей]. Как присущее Ему поистине мы исповедуем только то, что является природными [особенностями] (равно как и саму природу) и пребывает вне повреждения от греха — то, что в действительности сохраняется в единстве лица и единой, согласно [лицу], ипостаси, и таким образом исповедуемо благочестивыми.

221D Итак, если воля — не природная, и не составляющая нашей сущности, то пусть они это докажут. А если природная (ибо человек по природе наделен волей)⁷¹⁸, то [получается одно из двух]: либо она и существует, и познается вместе с другими [особенностями] воплощенного Слова, которое стало по сущности человеком и наделено волей по обеим природам, из каковых состоит; либо и другие природные [особенности] вместе с нею (то есть с природной волей) будут познаваться в разделении по простому примышлению (кат' ἐλίνοισιν ψιλῶς), а не поистине и в действительности; и тогда, согласно их [мнению], все созерцание домостроительства и посвящение в него, а скорее, собственно, и само Воплощение — будет пониматься у них по разделению и видимому образу (φαντασίαν)⁷¹⁹, а по единству не будет признана во Христе ни какая-либо природная [особенность], ни даже и сама природа. Ведь у чего нет природной [особенности], у того не будет и природы; равно как там, где поистине есть природа, неизменно будут и ее [особенности], без одного только греха⁷²⁰. Поэтому нет у них никакого повода [для возражения] против истины. Ведь всяческое примышление всяческими способами устранено, дабы [они могли] радостно приветствовать [истину] и искренне ее вместе с нами исповедовать; не полагаться на доводы своего слабого, будто из паутины, разума, а веровать в Него православно — что из каковых Христос есть, в таковых Христос и есть; в каковых Христос есть, таковые Христос и есть. Христос есть одновременно и Бог, и человек, Он есть и в Божестве, и в человечестве, Он соединился из Божества и из человечества⁷²¹.

224A

224B

Того же святого Максима разрешение второй нелепости

Что касается того, чтобы показать, что отцы говорят о природных волях, то мы покажем это, когда [наши противники] смогут внимать или, точнее говоря, пожелают, ибо они преградили слуховую способность души для всего божественного и [свято] отеческого. Если они пожелают очистить ее от раздора, словно от некоего недуга, и внимательно, а вернее — беспристрастно вперят очи разума в сияющий и священный светильник переданного отцами учения, то они, конечно же, поймут: то, что [отцы] упоминают о

224C

«природных волях», [видно из того, что] они все вместе прямыми словами говорят и учат о «природном стремлении», «врожденном стремлении», о «плоти, по природе наделенной нежеланием умереть, ибо [смерть] есть осуждение природы»⁷²². И «как же возможна, — говорит [учитель Нисский], — общая воля у обеих [природ]? Где бы при единой воле обнаруживалось бы отличие [человеческой] природы? Ведь совершенно необходимо, чтобы природе сопутствовало желание (βούλησιν)»⁷²³. И «чтобы природа не желала умереть, а держалась за настоящую жизнь»⁷²⁴. И «равно как голодать и жаждать — не преступление, так и стремление сохранить настоящую жизнь»⁷²⁵. И «то, что в природе заложено стремление к настоящему»⁷²⁶. И то, что плоть, которую Он воспринял ради нас, наряду со всеми присущими ей по природе особенностями, «[наделена] и уклонением от смерти»⁷²⁷. Таково 224D учение преподобных Афанасия, Василия, Григория, Иоанна, Феофила, Кирилла и других избранных отцов. Какое, сверх этого, возможно еще более убедительное доказательство, что они говорят о «природных волях»? Какое и с чьей стороны возможно возражение, тогда как в этих речениях нет ни двусмысленности, ни какой-либо неясности?

Следовательно, мы не вводим новые слова, как утверждают противники, но исповедуем отеческие речения; равно как не занимаемся и созданием имен, переосмысляя [эти речения] в наших собственных целях — ибо это дерзновенное дело и изобретение безумного еретического ума — 225A но как они были осмыслены и высказаны самими святыми, так мы их благочестиво [на обсуждение] и выдвигаем. Где же и какой довод они найдут, чтобы мыслить не так, а полагать иначе и вопреки этому — если они вообще желают быть благочестивыми и не отклоняться от отеческого учения? Ведь если они предположат [воли] ипостасные, то есть принадлежащие лицу, [отвергая]⁷²⁸ природные, то, конечно же, они вместе с тем введут и различие лиц, или то, что вопреки природе, и [таким образом окажется, что] они проповедуют исчезновение сущностей, ввергнув в небытие (ἀνυπαρξίαν) природы, а вернее, самих себя⁷²⁹. Ведь какая-либо из [волей], принадлежащих лицу, или тех, которые вопреки природе — если мы допустим, что о таких вообще можно говорить, — [вообще] не существует, ибо она вовсе не познается после упразднения воль по

- 225B сущности⁷³⁰. Воли Христа — [называемые] Божественной и человеческой, либо обоживающей и обоживаемой, либо тварной и нетварной, либо [как-нибудь иначе], как они пожелают — [так вот, воли Христа] мы наставляемы благочестиво именовать природными, желая обозначить природное различие тех, из которых Он состоит. Ведь если, согласно отцам, «совершенно необходимо, чтобы природе сопутствовало желание», и, следовательно, невозможно предположить «общую волю у обеих» сущностей и «отличие [человеческой] природы при единой воле не обнаруживается»⁷³¹, то ясно, что следует, конечно же, говорить о двух природных волях, дабы, согласно отцам, различие сущностей во Христе познавалось бы «неслитно и нераздельно»⁷³². Чем они на это возразят? Какое творение имен вообразят себе, переосмысляя отеческие [речения] в собственных целях? Какие же воли, согласно их желанию, следовало бы избрать благочестивому, если природные воли упразднены? Неужели [воли], принадлежащие лицу? Кто тогда вынесет рассечение по лицам⁷³³? Или [воли] вопреки природе? Но кто перенесет бездну зла и небытия, в которую они сами себя в скором времени ввергнут? Впрочем, мы можем быть им благодарны за то, что, оставив борьбу против [двойственного] числа воль, они обратились к учению об их природе (φυσιολογίαν). Это мы им, быть может, и позволим: пусть называют [воли], как им угодно, опуская при этом их число — до тех пор, пока, лучше узнав, какая нелепость происходит от неподобающего наименования и к сколь неприятному для них концу это приведет, они сами не согласятся исповедать, согласно отцам, природные воли⁷³⁴.
- 225D Кто не подивился бы их коловращению! Как они, проделывая разнообразные круги и петли, ухищряются разрушить великое таинство Божественного ради нас домостроительства! То они выдвигают волю против природных энергий [и таким образом] почитают одну энергию вместо двух, вводя ее, как они говорят, вместе с [одной] волей; то [выдвигают] неведение против двух воль, так чтобы воля вместе с неведением упразднялась и считалась одним из внешних [свойств]; то посредством «усвоения» [вводят] совершенное отрицание всех природных [особенностей]
- 228A и, как я уже сказал, полное уничтожение таинства, так что все эти [особенности] у Него понимаются ими в простом отношении,

БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

а не познаются как природные [особенности] воплощенного Бога как человека, [присущие] Ему по единству. Следует же, [между тем], не отступать от истины, но, напротив, полностью с ней соглашаться и защищать ее, так чтобы всецело искренне верить и твердо исповедовать [две] природы одного и того же Христа Бога нашего и присущие [Его] природам [особенности], каковому слава с Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

ДОГМАТИЧЕСКИЙ ТОМОС К ПРЕСВИТЕРУ МАРИНУ⁷³⁶

- 228В Чей разум (λόγος) украшается добродетелями, у того ум осиявается благами ведения, выводящими ум из всякого забвения точно так же, как добродетели отдаляют разум от обольщения (ἀλάτης)⁷³⁷, и ведущими к посвящению в Сокровенное настолько, насколько⁷³⁸ побуждают к подражанию Ему как явленному ради нас⁷³⁹. Указав это во Святом Духе тем, Богочтимый отче, соревнуясь с кем в стройности святых нравов и еще более святых поступков, сам настолько имеешь бóльшую, чем у них, славу, насколько и усилие можешь приложить, пределом дистанции⁷⁴⁰ делая ее протяжение (ἐλέκτασιν)⁷⁴¹, а слова — приснодвижное восхождение к Слову. И делаешь это, чтобы смочь и природу превзойти, и образы (τύπους) все пройти насквозь, и в чистоте беседовать чистейшему, соответственно умалению самого себя во всем и перед всеми, и соответственно такому совершенному переходу,
- 228С ду, какой приводит к бесконечному счастливому течению⁷⁴², по благодати обходящему и превосходящему все ограниченное и приготавлиющему к тому, чтобы прочно войти во Свята Святых, — куда ради нас Предтечей вошел в том, что соответствует нам, высший нас Иисус (см. Евр. 6, 20), — приготавлиющему
- 229А того, кто деятельно «от славы в славу» (2 Кор. 3, 18) через добродетель совосходит Ему, и от ведения к ведению проходит со знанием небеса (см. Евр. 4, 14), и покрытым тайной многогласнейшим молчанием соответственно оставлению всякого мысленного делания неведомо (ἄγνωστως)⁷⁴³ встречает «Отца духов» (Евр. 12, 9)⁷⁴⁴. Посредством благодати и блаженного ревнования о священнодействиях сверхъестественно возведенный Им, ты возводишь подобных мне, поверженных долу, сочувственно протягивая им руку посредством буквы и смысл [логос] — посредством сокрытого в букве умозрения, убеждая посредством ревнования внутренне уходить от уводящих от Бога и неудержимо от всего сердца [стремиться]⁷⁴⁵ к одной только Его — и с Ним единой — любви. В соответствии с ней, как несложной и безвидной, ты побуждаешь и отбросить всякую двойственность (включая покров

самой формы связи⁷⁴⁶ сознания⁷⁴⁷ и явления), и практико- 229В
 вать поистине блаженную и являющую блаженных добродетель.
 Укрепляемый твоими священнейшими молитвами, я, возможно,
 буду в состоянии достичь ее, оставив «легко пристающий грех»
 (Евр. 12, 1).

А поскольку, и мышление мое вновь пробуждая для работы, и
 помещение души моей намереваясь очистить от всякого неведе-
 ния, ты повелел мне тщательно исследовать слово носящего имя
 Воскресения⁷⁴⁸ божественнейшего и великого наставника свя- 229С
 той Церкви граждан Феополиса⁷⁴⁹ (или что то же — Церкви
 Вселенской)⁷⁵⁰ против «Посредника» (Διαιτητοῦ) (а скорее, соб-
 ственно говоря, Разделителя (Διαίρετοῦ)⁷⁵¹ — исследовать, сколь
 совершенно отделяет он и от Бога, и от нас посредством крайне-
 го превращения и смешения вочеловечившегося ради нас Бога⁷⁵²
 и единосущное порождение Отчее, Господа нашего Иисуса Хри-
 ста, и в каком смысле говорит, что энергия у Него одна, уча при
 этом, что энергии природны. Именно его [Анастасия] я предла-
 гаю в качестве мудрого истолкователя, учащего смыслу этого (так
 как оно ему принадлежит) выражения и определяющего его ис-
 ключительно как нерасторжимое единение свойственных приро-
 де энергий, то есть производимый ими результат (ἀποτέλεσμα) —
 говорю о деле (ἔργον)⁷⁵³, то есть деянии (πρᾶξις), как на эти энер-
 гии указывающем и их обнаруживающем; если какое-то 229D
 [дело⁷⁵⁴] приобщилось названию, которое соответствует «энер-
 гии», поскольку, будучи в собственном смысле, конечно, чем-то
 частным (μερικόν), оно является также и всеобщим (καθολικόν).
 Ведь поскольку [дело] производится сущностной энергией, со-
 ответствующей природной особенности, оно принадлежит к раз-
 ряду частного — равно как и эта производящая его энергия при-
 надлежит, наоборот, к разряду всеобщего⁷⁵⁵. Ведь для особенно-
 го (ἰδικά) естественно приобщаться названиям родовых (γενικῶν)
 понятий, а для всеобщего — сказываться о существовании 232A
 частного, хотя и не приобщаться к его названию, чтобы не иметь
 возможности стать в каком-то смысле особенным и быть причис-
 ленным к разряду частного⁷⁵⁶.

Действительно, как я говорил, назвав результат — или, вернее,
 деяние (πρᾶξις) — самих этих двух свойственных природе энергий
 (как обе в себя вбирающее соответственно их соединению), исхо-

дя из им соответствующего имени, этот учитель сказал об одной энергии, чтобы ничто Божественное или человеческое не исполнялось раздельно, но производилось одним и тем же [деятелем], вместе сращенно (συμφυῶς) и единенно (ἡνωμένως), соответственно уникальному взаимопроникновению (περιχώρησιν)⁷⁵⁷ — хотя, конечно, он не сказал тем самым, что у Него одна сущностная энергия в смысле природной особенности (ιδιότητα); точно так же как и того, что в силу самой единичности одного лица (προσώπου) у Него одна сущность и природа, не причастная ни одной из тех, из которых она сложена⁷⁵⁸. 232В Ведь и в соединении природ сохраняется их различие (διαφορά)⁷⁵⁹ по сущности, целиком вместе с собою по праву сохраняющее и различие⁷⁶⁰ свойств, сущностно этим природам присущих.

И, объявляя об этом в самом слове, над которым потрудился против «Посредника», он, предварительно очень умело различив между природной особенностью, годной (ἐπιτηδείως) для энергии, и самой энергией, выходящей из этой годности в дело⁷⁶¹, то есть в деяние, — излагает это так: «Поэтому, что одна энергия у Христа» (и приводит причину: чтобы ничто Божественное или человеческое не исполнялось раздельно⁷⁶²), «утвержда- 232С ем и мы». А указав таким образом основание (λόγον) соединения, приводит и основание сущностного различия⁷⁶³, говоря: «А не то, что сама эта особенность одна — да не будет! Ведь особенность Божества и человечества не та же самая» (особенность, годная, согласно ему, для исхождения энергии — разумеется, природной).

Ниже он возвращается к этому: «И к тому же, вообще говоря, совершенно необходимо энергии даже и из каких угодно природ, если они сошлись, быть одной, то есть — в смысле общности, даваемой соединением и самим практическим завершением (συμπληρώματος); а особенностью природ одной назвать ее надо без слияния (их, для которых, с другой стороны, пожалуй, и место слияния помыслить невозможно)». Яснее ясного ведь разъяснил этот отец свою мысль посредством свойственных ему выра- 232D жений, сказав, что одна энергия у Христа не сущностная, чтобы не могло быть привнесено в Его части слияние и смешение; и не ипостасная вовсе, чтобы не могло у Него произойти разобщения и разделения с полюсами — говорю о безначальном Отце и

непорочной Матери Его⁷⁶⁴. Ведь ипостасью и ипостасными особенностями Он с ними явно различается.

Впрочем, что говорит он? — «Одна — в смысле общности, даваемой соединением и самим практическим завершением». Что и определил он выше как «дело и деяние», не оставив какой бы то ни было лазейки ни желающим смешать, ни желающим разобщить; но отогнав первых уведомлением о том, что́ является, преимущественно и по природе, особенностью соответствующего Ему человечества, а что — сверхсущного Божества; а вторых обратив вспять тем, что ни одной энергии у одного и того же не расщеплял и не разделял. Ведь имя «энергия», обычно используемое для обозначения движения⁷⁶⁵ — как простого, так и наблюдаемого в отношении, — или самого его результата, не привносит смешения в эти вещи, пока будет определено различным понимание того, что под ними подразумевается. Соответственно ему, мы и нераздельно сохраняем различия⁷⁶⁶ пришедших в сущностное стечение природ, и неслиянно опознаем особенности, отличающие ради соединения одну от другой⁷⁶⁷ и каждую от целого, которое ради существования сложено из них — так, что ни соответственно ему не смешиваем, ни соответственно их особенностям, конечно, не разделяем их, но удерживаем различие в том, что касается определений сущностей, а их соединение крепко затягиваем принципами существования [логосами] одной и той же ипостаси⁷⁶⁸. Та́к вот, и по этим причинам, этот — и иной, какой ни есть, избранный, то есть божественный — отец мыслит (как я уже, кажется, написал), что у Христа и одна энергия, и две⁷⁶⁹; первое — обращая внимание на соединение соответствующих природе энергий (как, конечно, и природ), а второе — на их сущностное различие. И с этим, значит, обстоит так.

А относительно его⁷⁷⁰ толкования на изречение богослова и великого проповедника Церкви Григория, утверждающее, что: «слово сие произнесено от лица человека не такого, какого разумеет мы в Спасителе (Его желание⁷⁷¹ (θέλειν), как всецело обоженное (θεωθὲν ὅλον), не противно Богу)⁷⁷², полагаю, что оно⁷⁷³ обусловлено вполне благочестивым намерением, в защиту — и исходя из — которого, он⁷⁷⁴ был принужден Филопоном серьезно потрудиться⁷⁷⁵; но которому слегка не хватает точности выражения, из-за чего люди, падкие на все и приземленные, еще более

233C ухитряются делать свои нападки — или, вернее, выпады, — и ни о чем не пекутся так, как об исследовании и выискивании порока во вполне и во всех отношениях надежных и никакой лазейки для подкопа под свой смысл не оставляющих высказываниях; люди, не ухватившие ни с какого боку смысл простого выражения, происходящего, к тому же, из чистого и непритворного намерения: признать и утвердить сущностное и природное желание воспринятой ранее от нас одушевленной плоти (то есть человеческого начала, которое соответствует Спасителю), как следует из слов этого Богоодержимого отца [Анастасия]: «ведь желание Его премудро и осмотрительно (περίσκεμμένον)»⁷⁷⁶, из чего обнаруживается сущностное различие⁷⁷⁷ этой плоти с Его Божественным по природе и Отеческим началом⁷⁷⁸, никак не позволяющее вместе с таинством, которое соответствует Христу, произойти слиянию их.

233D То же, что будто бы на основании некоторых рукописей [это словосочетание] θεῶθεν ὅλον читается с острым ударением на предпоследнем слове, ([воля] вся от Бога), а не на последнем, (вся обожена)⁷⁷⁹ — дабы противникам не пришлось вводить единую волю, — создает предлог для обвинения против нас, что мы якобы подразумеваем единство относительное и ипостасное⁷⁸⁰, по благодати и по достоинству⁷⁸¹ — указывая на то, что и святые преимущественно от Бога движутся и приводятся в действие, из-за всецелой их склонности и расположения к Богу и Божественному. Ведь постановка ударения в θεῶθεν на последнем слове не ведет к выводу, что желать как человек — в том смысле, в каком им является Спаситель, — тождественно [действию] Его сущностной [Божественной] и природной воли (ибо кто может это доказать?), и⁷⁸² внушает мысль о совершеннейшем соединении и сращении⁷⁸³.

Ведь слово «обоженная», поскольку принадлежит к разряду сказываемого в отношении к чему-то — ну, так же точно, как «обоженная», «освещенная» и что угодно в таком роде, — непременно привносит вместе с собою и отношение связи с этим «чем-то» (а именно, обоживающим, обжигающим, освещающим), так что соотношение различия и совершенного соединения не нарушается ни в ту, ни в другую сторону. Ведь не быть в разладе недостаточно для соединения; ибо все, что ни есть естествен-

ного, то есть безупречного (ἀδιάβλητον)⁷⁸⁴, не противно Богу, ^{236b} но и не является непременно с Ним соединенным. А обоженное, хотя непременно и во всех отношениях является соединенным, но и сущностного различия⁷⁸⁵ отнюдь не теряет, поскольку и в смысле соединения существует неслиянно.

Но, допустим, кто-нибудь скажет: «Даже если признать, что ничто природное не в разладе с Богом — как же о соответствующей нам природной воле он сказал (если действительно о ней, а не об иной, ненароком, упомянул этот отец⁷⁸⁶), что она „не всегда следует“ за Богом, но „по большей части противится и противоборствует“? Ведь либо не природна она, поскольку противоборствует, либо не противоборствует, поскольку является природной. ^{236c} Иначе остается только признать, что в своем природном качестве она противостоит волеию человеческой воли, соответствующей Спасителю, если последняя действительно никоим образом не в разладе с Богом, а первая в разладе»⁷⁸⁷. На это мы говорим, что, действительно, то, в силу чего она природна⁷⁸⁸, не в разладе, но то, в силу чего ее движение, исходящее от нас, неестественно⁷⁸⁹, ясно, что в разладе и по большей части противится, чему сопутствует грех.

Ведь воля, противная принципу [логосу] и закону природы, существует путем [тропосом — τρόπῳ] движения, соответствующим неправильному применению⁷⁹⁰ способности (δυνάμεως)⁷⁹¹, а не за счет соответствующего ее природе принципа [логоса], так как если она формируется и движется естественно, то пребывает если не в единении, то все же в согласии (συμφαῖνον)⁷⁹², а не в разладе с Богом. В природе нет никакого основания [логоса] как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего. ^{236d} Потому и не заявил этот учитель, будто никогда, то есть ни в коем случае, не следует (за Богом наша воля), но смягчил, сказав: «поскольку [следует] не всегда» и «[не следует] по большей части», что дополнительно подразумевает: «[Следует] иногда, то есть в редких случаях» — из-за трудности возведения к добродетели большинства людей.

Ведь волеие человеческой воли, какой она была у Спасителя, хотя и было природным, но не было просто человеческим, каково оно у нас; так же точно, как и сама эта человеческая воля — поскольку превосходит нас, будучи совершеннейше обожена соеди-

нением (с чем, собственно, связана и ее безгрешность). А наша — заведомо просто человеческая, и никак не может быть названа безгрешной, из-за случающегося отклонения то сюда, то туда, не изменяющего природу, но извращающего движение или, точнее сказать, пожалуй, меняющего его образ [тропос]. И это ясно из того, что многое творится нами неразумно, и при этом отнюдь не происходит превращения заложенной в нас от рождения сущности из разумной в неразумную.

237A Итак, не иная соответствует Спасителю человеческая воля, чем та, что соответствует нам, и не иное воление — по крайней мере в том, что касается определения [логоса] природы, хотя в ином отношении превосходит нас⁷⁹³; ведь божественно Тот ипостасировал, а то сформировано, посредством совершеннейшего единения с Божественным. Что же касается того, чтобы, как наиболее подобает природе, приспособить, в свою очередь, каждое из качеств, которые в нас стали предметом порицания⁷⁹⁴, как то противоборство или противостояние, и все, что попадает из этого перечня (и к чему различающие природы мысленно, не разделяя, подходят как ко второй природе (τῇ ἐξῆς φύσει)), принимать в расчет, то отнюдь не положено среди них быть соответствующему Христу человечеству. Ведь если качества эти выглядят не естественно, но противно природе и разуму даже в нас, то как можно хотя бы посредством мысли, или, лучше скажу, домысла, их привязать к Нему? Разве что усвоением, через сочувствие, «как ко 237B Главе всего тела»⁷⁹⁵; так же, как к врачу — страдания и страсти⁷⁹⁶ больного, пока не освободит нас от них вочеловечившийся ради нас Бог — не иначе как совершенно за нас расходуя и из нас изгоняя силою соответствующего Ему обладания телом⁷⁹⁷.

Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание⁷⁹⁸, а в другом бесчестие⁷⁹⁹; и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы. Итак, то Он как человек ради нас по Собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это, в свою очередь, как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву [тропосу]⁸⁰⁰, чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь воск или солнце испарения земли, Он смог уделить нам Сво-

их свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетленными по обетованию. Надо, стало быть, прежде всего одобрить рвение и труд старающегося о таковых предметах ради благочестия, но побуждать к более тщательному попечению о словах отцов, из-за хулителей прекрасного, от чрезмерного недоумия не уступающих даже того, что при всем желании им невозможно ухватить⁸⁰¹. 237C

Что же до папы римлян Гонория⁸⁰², то думаю, тем, что в послании, написанном к Сергию, он употреблял выражение «одна воля»⁸⁰³, он не отказывался, а скорее соглашался признать у Христа двоицу волю, присущих природам, то есть как подобало ее составил; не на основании ведь отрицания человеческой и природной воли Спасителя он это говорил, а к тому, что воля плоти и страстный помысел отнюдь не были предпосылкой Его непорочного зачатия и нетленного рождения⁸⁰⁴.

Ведь одна лишь Божественная, то есть Отеческая, воля это сделала — через Сына, самолично совершающего Собственное воплощение, и при сопутствии (συνδρομή) Святого Духа⁸⁰⁵. И что Гонорий действительно держится такого мнения, явствует отсюда. Ведь уже сказав, что вследствие невыразимого соединения человеческой и Божественной природ, говорится и что «Бог пострадал», и что «человечество с Неба сошло вместе с Божеством», и что так обнаруживается свойств, естественно присущих каждой из двух природ одного Христа и Сына, взаимообмен (ἐλαλλαγήν), соответствующий их совершеннейшему обмену [свойствами] (ἀντίδοσιν), он заключает: «Почему и волю одну исповедуем Господа нашего Иисуса Христа». Как может он это говорить? — «Поскольку со стороны Божества воспринята заведомо природа наша, не грех»⁸⁰⁶ — вторит он чуть ли не буквально великому Афанасию, пишущему против нечестивого Аполлинария: «Рожден от жены, восстановив Себе природу [форму] от первого создания человека, имея доказательством плоть без плотских волений и человеческих помыслов, в образе новизны; ведь одно только воление Божества, поскольку и вся природа — Божества»⁸⁰⁷. 240A 240B

В самом деле, — поскольку из-за нас и через нас произошло выхождение (πρόοδος)⁸⁰⁸ Божества в рождении Слова по плоти, ставшее выше возможного для нас, — ведь ему не предшествовало обусловившее его воление или помысел возбужденной стра-

тью плоти, как это наблюдается у нас из-за наслаждения (овладевшего обманом родом нашим), но только воление Божества через Сына, Который, как я сказал, Сам соделывает Свою телесность — с благоволения Отца и при содействии Пресвятого Духа, — обновляя в Себе и через Себя привнесенный в нашу природу образ [тропос] рождения и творя бессеменно Свое зачатие от святой Богородицы и Приснодевы Марии. Именно этот неизреченный принцип [логос] Его рождения имел в виду, тот богослов сказал:

240C «Одно только воление у Него — Божества», а этот говорит: «Воля Господа нашего Иисуса Христа одна, поскольку со стороны Божества воспринята заведомо природа наша, а не грех» — «без плотских волений и человеческих помыслов», как говорит божественный Афанасий, но, конечно же, не то, чтобы и как человеку Ему, — вместе с тем, чтобы быть по природе Богом, — не иметь человеческую природную волю так же точно, конечно, как и Отческую Божественную.

На то же он намекает и дальше, утверждая: «Без греха был зачат Он от Святого Духа и святой непорочной и приснодевственной Богородицы Марии и без осквернения произошел от Нее по

240D плоти». Божественное же Писание он приводит как упомина-

241A ющее плоть и в достохвальном, и в укоризненном смысле; не как природой и сущностью отличающуюся от нашей (да не будет!) внушая мыслить плоть Господа — о который он знал определенно, что она была воспринята из нашей сущности или, точнее, единоприродной нам пресвятой утробы Приснодевы и Богоматери, — но как отличающуюся от нашей в том, что касается греховности, как никоим образом не имеющую, в отличие от нас, в своих членах закона, произошедшего от преступления и противящегося закону духа⁸⁰⁹. «Спасителем не была воспринята, — говорит он, — плоть, растлившаяся от греха и противоборствующая закону Его ума». Ведь кому в качестве предпосылки не предшествовал соответствующий греху закон рождения от семени, у того и в членах его совершенно нет, а есть закон божественной праведности, проявляющийся, чтобы быть образцом для нас, и сводящий

241B совершенно на нет закон, привнесенный в нашу природу преступлением⁸¹⁰. Говорит ведь Безгрешный: «Он пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19, 10), то есть впадшую в грех природу рода человеческого. «Ведь не возник „иной закон в членах“ (Рим. 7,

23) Его, то есть воля несходная (διάφορον), то есть противящаяся (ἐναντίον)»⁸¹¹ Отцу⁸¹². Сказавший это явно указывает здесь не на то, что у Него не было человеческой природной воли, но на то, что как человек Он не приобрел ни — соответственно телу (посредством членов его) — какой-либо противоестественной энергии, ни, тем более, — соответственно душе — противное, то есть противоречащее логосу, движение воли (в точности как мы), «поскольку Он был рожден и вне закона человеческой природы».

И далее он показывает еще яснее, что смысл сказанного им был в том, чтобы исключить у Спасителя одну лишь страстную, но не природную волю. И что на самом деле Он, с одной стороны, ^{241C} и в природной Своей человеческой воле сходил (συνέβαινε)⁸¹³ с Отеческой, Божественной, никакого несходства (διαφοράν) с ней не имея, обусловленного противодействием ей⁸¹⁴, но на Собственном примере уча нас добровольно подчинять Свою, а с другой — представлял Отеческую для нас, чтобы и мы, тщательно подражая, смогли, отложив свою, посредством всяческого усердия исполнить Божественную. Говорит он⁸¹⁵ об этом так: «Даже если написано: „Ибо Я пришел творить волю не Свою, но пославшего меня Отца“⁸¹⁶, и: „Не чего Я хочу, но все, чего бы ни захотел Ты, Отче“⁸¹⁷, это не несходной» (то есть противной, или противодействующей) «воли проявления, но воспринятого по домостроительству человеческого устройства», сострадательно Себе усваивающего наши. «Ради нас ведь Учитель благочестия говорил ^{241D} эти слова, которыми дал нам урок, чтобы мы могли следовать по Его стопам⁸¹⁸ и чтобы каждый из нас во всяком деле предпочел не свою собственную волю, но, напротив, волю Господа». Стало быть, как я говорил, не природную человеческую волю у Него он отнимает, но страстную, то есть противоестественную, и, если говорить в целом, призывает воплощенного ради нас ^{244A} Бога свидетельствовать⁸¹⁹, что то, что соответствует нам, свободно от всякого греха.

И если коротко, то выражением «единая воля» он, думаю, показывает, что одна лишь Божественная воля предшествовала Его рождению по плоти, а словами: «нет несходства воли» — что не было противной или противоборствующей, но целиком сходящаяся и единенная (τὸ συμβαῖνον δι' ὅλου καὶ ἡνωμένον)⁸²⁰. Поэтому, когда он говорит, что «со стороны Божества воспринята природа

наша», он напоминает о единой воле, а когда предлагает для обсуждения: «Я пришел творить волю не Свою», говорит, опустив число: «Это проявления не несходной» (то есть противной, или противоположной) «воли», из чего заведомо выводится наличие в Спасителе двух соответствующих природе воль⁸²¹. 244B Ведь если противной воли у Него не было, Он имел, как человек, природную. Ведь то, что Богу не противно, во всех отношениях естественно, и никто против этого не возразит — ведь в природе (или в том, что природе соответствует) совершенно ничего противного Богу нет. Итак, опасно держащимся противного мнения приносить⁸²² в принадлежащие ему слова то, чего он в действительности не написал, и пытаться сделать письмо этого мужа прикрытием собственного мнения (как не наилучшего), перетолковывая эти вещи по-другому, вопреки тому, что он имел в виду. Ведь он⁸²³ защитником на суде имеет свое слово, отражающее всякий клеветнический выпад. И смысл его, будучи очищен от всяческого подозрения, как я понимаю, именно таков.

А еще более твердое удостоверение в этом я получил от преподобнейшего пресвитера, господина и аввы Анастасия⁸²⁴ — мужа, украшенного, как никто другой, божественной добродетелью и 244C разумением, — вернувшегося из старейшего, чем наш,⁸²⁵ Рима и сказавшего, что у него с тамошними священнейшими мужами великой Церкви была долгая беседа насчет посланного от них Сергию письма, состоявшая в расспросах, из-за чего и как в него вставлено было выражение «единая воля». Он нашел их досадующими на это и оправдывающимися, и кроме них — продиктовавшего это письмо по-латыни по приказу Гонория святейшего его сотрудника господина и авву Иоанна⁸²⁶, настаивающего на том, что они в нем упоминали никак не волю, единую во всех отноше- 244D ниях, вплоть до числа, хотя это присочинено теперь теми, кто 245A перевел письмо на греческий. И, конечно — не отмену⁸²⁷, то есть отвержение природной воли Спасителя, соответствующей человеческому началу в Нем, но отнятие и совершенное избавление от воли, порицаемой и соответствующей нам (согласно которой и война единоплеменных друг против друга вспыхивает)⁸²⁸, так как хотели показать, что воспринятая Им плоть чиста от всякого греха — согласно Преданию священнейших речений и отеческих учений. И в силу такого рода своих суждений они⁸²⁹ ока-

зываются в чем-то вторящими только что высказанным моим ничтожеством и как бы скрепляющими сказанное в защиту Гонория своей печатью.

Выяснив, что они в этом оправдались, я, конечно, очень удивился их основательности и в той же мере был поражен коварством дерзающих на все ради нечестивой защиты «одного» и готовых, как издавна и поныне у них принято, какими-то подделками и перетолкованиями привлекать ревностно подвизающихся против них, как это ни невероятно, на свою сторону, и своим мыслям придавать смысл, никак из них не следующий. Итак, по необходимости и это узнав, тебе сообщил я, богочтимый отче, чтобы, огражденный со всех сторон, ты мог отбить вражьи фаланги, без устали разя словом и препобеждая по крепости веры, и уже здесь в качестве славы победителя имея славу Единородного, а в качестве диадемы — общение и единение с Ним по благодати. 245B

Но, священнейшая и драгоценная душа моя, поведай это предсидательствующему в качестве иерарха⁸³⁰ в делах нашей непорочной, то есть православной веры, под крылами которого мы все, ближние и дальние, обретем святой покой, имея в качестве единственного основания священнейших догматов блаженное, от него и через него получаемое озарение, которым руководимся и возводимся в Духе к незатененному Отчему Свету; взирая на него⁸³¹ как на «предводителя нашего спасения» (Евр. 2, 10) (после Того, Кто является им по природе и первым), благочестиво спрямляя наши тропы, спеша к жизни, не разрушаемой тлением, но в нетлении состоящей. Как здесь мы его боговдохновенными молитвами и богомудрыми поучениями участвуем в ней через надежду, так и там желаем его богодеятельным [теургийным] посредничеством и водительством быть удостоенными приобщиться ей на опыте в силу нашего пребывания и совершенствования в Самом Слове и Господе Боге нашем Христе Иисусе. 245D

О КАЧЕСТВЕ (ΠΟΙΟΤΗΤΟΣ), ОСОБЕННОСТИ
(ΙΔΙΟΤΗΤΟΣ) И РАЗЛИЧИИ (ΔΙΑΦΟΡΑΣ) ФЕОДОРУ,
ДИАКОНУ В МАЗАРИИ [СИЦИЛИЯ]

Я не думаю, что Вы, священнейшие, нуждаетесь в знаниях ко-
либо иного из всех [людей], ибо Вы, посредством простой добро-
248А детели, обрели уже то единственное — [способность] взывать
к разумно умудряющему Святому Духу, из Которого Вы и на дру-
гих Божественное источаете, изливая неиссякаемые дары мудро-
сти; путем изречения слов Вы совершаете столь [щедрое] излия-
ние мыслей, что человеколюбиво простираете его даже до таких
смиранных, как я, не причастных к какому-либо слову, конечно
же, чтобы [приобщить] к Божественному знанию и воспитанию;
пусть даже, как я понимаю, испытывая снисхождение, Вы задае-
те вопросы, чтобы нас, лежащих где-то внизу и притесняемых не-
ведением, повести вперед и, еще вернее, крайним [само] уничи-
жением вознести на высоту Вашего собственного ведения; дабы,
снисхождением очистив мой ум от нерадения, а вдохновением —
от неразумия, привести [меня] к обладанию ведением и к ревност-
ной и деятельной решительности — ведь именно вследствие этих
248В [свойств] спасающимся уделяется по благодати спасение, при
поддержке таких, как Вы, достойных спасать достойных.

Я говорю о том, что Вы, дабы воспитать [меня], велели разъ-
яснить — о качестве, особенности и различии. У языческих [фи-
лософов] (παρὰ τοῖς ἑξῶ)⁸³³ значение этих [слов] разнообразно;
развернуто излагать их разногласия в этом и [слагать о них] про-
странную речь было бы слишком долго — и соразмерно не пись-
му, а подробному сочинению⁸³⁴. У божественных отцов, напротив,
[смысл] этих [слов] объясняется последовательно и четко — ими
обозначается не какое-либо подлежащее (ὕποκειμένον), то есть
сущность и природа, а то, что созерцается у сущности, а также
248С и у ипостаси⁸³⁵. Сущностным качеством⁸³⁶ называют, напри-
мер, то, что человек — разумен, а конь издает ржание⁸³⁷, ипостас-

ным же то, что у некоего человека орлиный нос или курносый⁸³⁸, или у некоего коня пегая масть или белая. Так же дело обстоит и у всех остальных рожденных сущностей и ипостасей — качество созерцается в сущих [вещах] согласно общему (κοινῶς) или особо (ιδιῶς), иначе говоря, собирательно (καθολικῶς)⁸³⁹ или в частности (μερικῶς), и по нему распознается различие видов и индивидуальных [вещей] между собой, которое выявляет истинную 249A
 [суть] вещей.

Что же касается нерожденной и единовластной природы, то в отношении ее ни о каком качестве в собственном смысле (κυρίως) вообще не говорится. Ведь Божество — не из какой-либо сущности и привходящих [свойств] (συμβεβηκότων), поскольку иначе оно было бы тварным, как сложное и состоящее из этих [частей]. В переносном же смысле (катаχρηστικῶς) и насколько возможно пользуясь нашим изобразить то, что превыше нас, ибо никак иначе, а именно так мы способны воспринять хотя бы неясное знание о тех [вещах] и хотя бы как-то, пусть даже и несовершенно, разъяснить их словами — [так вот, в переносном смысле] 249B
 природные качества — это пресвятое, всеильное, всесовершенное, сверхсовершенное, самодостаточное, самовластное, всевидящее, а также и все остальное, что именуется природным и Божественным и, как сверхсущностное, подобает только Богу⁸⁴⁰. Ипостасные же качества [следующие]: у Отца — нерожденное, у Сына — рожденное, а у Святого Духа — исходящее; иначе говоря, нерожденность, рожденность и исхождение. Их же называют и особенностями, поскольку они природно или ипостасно присущи только одному, а не кому-либо иному. Из них же⁸⁴¹ составляются сущностные и ипостасные различия, для Бога, как я сказал, в переносном смысле⁸⁴², а для всех рожденных — в собственном смысле и по природе. Потому и говорят, что эти [понятия] между собой тождественны — я имею в виду качество, особенность и различие — и сохраняют значение⁸⁴³ привходящих [свойств], а не какого-либо подлежащего, иначе говоря, сущности. Различаются же они, [как говорят], тем, что качество — это [нечто] более общее, и [говорится о нем] просто и обо всех, ибо никакая из сущих [вещей], кроме Бога, не лишена ни качества (ибо не безотносительна (ἄσχετον)), ни эйдоса; особенность же — [нечто] частное, ибо о ней говорится по отношению к качеству и не вообще (ὁλωσούν) 249C

и просто, а определенным образом (τοιῶσδε) — об определенной сущности, а не какой-либо иной; различие же — [нечто,] составляющее (συστατικήν) и определяющее (ἀφοριστικήν)⁸⁴⁴ сущности⁸⁴⁵. Потому его так и именуют, называя составляющим различием, которое, как я уже говорил, разграничивает сущее по сущности, и природе, и по лицу, и ипостаси и в любом случае искореняет любое превращение и слияние⁸⁴⁶.

249D Вот каково, коротко говоря, суждение и толкование относительно качества, особенности и различия, согласно учению [святых] отцов. Невероятно, чтобы какое-либо из них существовало — или его можно было бы помыслить — без подлежащей сущности, [присущим] которой и является, и называется каждое
252A из них; ведь говорится, что качество, особенность и различие [присуще] сущности, а не самому себе⁸⁴⁷. Тот же, кто говорит (λέγων) не так, неразумен (ἡλόγησε), ибо он вопреки разуму (λόγον) отступил от природного смысла (λόγου)⁸⁴⁸. Единственный, кто вопреки всем отступил от него — это умопомешанный мудрователь Севир: он вымышляет и воображает себе нечто никак и никоим образом [не существующее] и утверждает у Христа различие лишенных сущности качеств, дабы явить Его несуществующим, путем удаления природ, из которых и в которых Он состоит, а вместе с ними и их качеств⁸⁴⁹. Ведь и их не могло бы быть в случае исключения природ, так что и в них (то есть в качествах) и даже из них Христос не мог бы существовать как ипостась (ὑφυστῆν); пусть даже этот несчастный и изображает Его сложным и [тем самым] приводит к совершенному Его отрицанию.
252B Сложная природа — не Бог и не [природа] Бога, ибо иначе всякая сложная природа была бы по природе Богом. Если же всякая сложная природа — по природе Бог, то, согласно [Севиру], Богом не является несложный Отец. Ведь если сложное — по природе Бог, то несложное — не Бог по природе. А если, [по его мнению], и несложное — тоже по природе Бог, то каким-то многобожником показал себя этот безбожник и богоборец, не признавший, что воистину сущий Богом стал также и плотью, но при этом и в сложной ипостаси⁸⁵⁰ сохранил [присущую Ему] по Отцу природную простоту и несложность, будучи по природе Богом и от Бога⁸⁵¹, хотя Он и родился человеком от человеков чрез человека и превыше человеков, путем восприятия плоти, имеющей

умную душу. Впрочем, этот бесчеловечный не признает вочеловечившегося Бога даже человеком, ибо отрицает у Него, наравне с Божественной, и человеческую природу. Он не считает [Спасителя], согласно [святым] отцам, двухприродным (διφυῖ), иначе говоря, двойным по природе, но полагает Его сложным и каким-то не подлинным (νόθον)⁸⁵², соревнуя мерзости Аполлинария. Упраздняя таким образом великое ради нас таинство домостроительства, этот нечестивец, будучи искусным витией, умело злоупотребляет именами — он делает так, что [творимый] им на деле подлог никак не изобличить, и словно подстрекает чувство к восприятию нечестия. Он будто бы называет [Спасителя] и Богом, и человеком, но при этом упраздняет истинный точный смысл и того, и другого наименования — ведь он не исповедует природы, к каковым, очевидно, и относятся [оба] имени. И о различии он говорит, не признавая [на деле] никакого различия, ибо никакие различающиеся вещи, согласно ему, подлежащими по природе не являются. [Все это он делает для того], чтобы путем введения одной сложной природы допустить слияние, а путем отрицания природ утвердить несуществование; чтобы показалось, что именами он покрывает упразднение, а различием сокрушает слияние. Вот какой у этого злодея поистине злодейский хитрый замысел, сокрытый тьмой неведения и омрачающий уловленных.

К ним-то — ибо они простирают речи в его защиту⁸⁵³ — и следует обратиться и задать им [такой вопрос]: если, как вы полагаете, Севир вслед за преподобным Кириллом исповедует различие, отвергая стяжение (συναίρεσιν), то как же он вместе с [Кириллом] не исповедует природы, а в [природах] не признает, согласно ему же, сущностное различие⁸⁵⁴, отрицая одно только разделение (διαίρεσιν), но, [напротив], вопреки закону и определению [Кирилла], утверждает различие в одних только простых качествах? Ведь то, что блаженный Кирилл исповедует природы, в которых он утверждает различие, явствует из того, что с Несторием, утверждавшим разделение (διηρημένω), он счел достойным согласиться только в исповедании природ, но не во всех его воззрениях. Ведь учитель говорит: «Что общего у меня с Несторием? То, что я говорю, что два — это две природы, вплоть до признания различия между плотью и Богом Словом; ибо плоть, по отношению к Нему, является иной по природному качеству и по неод-

253B народности (οὐχ ὁμογενές) сущности»⁸⁵⁵. Так вот, если [Кирилл] и природы исповедует, и различие между ними признает, и причину такого исповедания благочестиво разъясняет, говоря: «ибо плоть, по отношению к Слову, является иной по природному качеству» (то же самое, как если сказать, по сущности и энергии, что касается различия с Богом Словом) — [если все это так], то как же безумный Севир не считает должным согласиться с Кириллом, которого он лицемерно почитает, и вместе с ним исповедать две природы вплоть до признания различия — согласно его учению — не только по природному качеству, но и по неоднородности сущности, дабы одновременно признать различие и природ, и природных качеств, иначе говоря, сущностей и энергий⁸⁵⁶; но, напротив, отрицая неоднородность плоти по отношению к
 253C Слову — что и является различием по природе — вводит взамен различие в несуществующих качествах, ибо без подлежащей природы всякое качество — конечно же, несуществующее? Действуя по-злодейски и восставая на истинное учение мудрого Кирилла, а можно сказать, и всех богосудных отцов, он являет себя чуждым [истине], другом и защитником лжи.

Говоря о различии качеств у Христа, говорит ли он о различии после единения или до единения?⁸⁵⁷ Если до единения, то он разумеет, бесспорно, не различие, а разделение, и утверждает единение из разделенных [частей] — то есть тех, которые прежде ипо-
 253D стасно существовали (προϋφεστότων) сами по себе⁸⁵⁸; он либо упраздняет это [единство] посредством различия качеств и [их] исповедания, либо показывает, что они изначально вовсе не соединились⁸⁵⁹. И если он говорит, что они не соединились, то ясно, что, согласно его учению, не соединены и природы, которым [присущи эти] качества, пусть даже он притворно утверждает [обратное]. Ведь никак не возможно, чтобы [природы] были соединены, а [качества] разделены, но [необходимо], чтобы и те и другие испытали одно и то же — либо единение, либо разделение⁸⁶⁰. Если же, отвергая разделение, он признает, что вместе с природами соединились и их качества, то — если он ни в чем себе не противоречит — совершенно необходимо, чтобы он либо наравне с одной сложной природой утверждал одно сложное качество, по причине единения, и тогда он будет изобличен в том, что не признает различия и в качествах, но у обоих — то есть у сущностей и качеств —

исповедует слияние; либо он мог бы, допустив различные ка- 256A
 чества и не побоявшись разделения, признать и две природы, не
 страшась полного рассечения и не выставляя его как предлог для
 отказа и уклонения от того, чтобы их исповедовать. Ведь если ка-
 чества, которые он якобы исповедует, не испытали, по его мне-
 нию, рассечение по причине различия, то как [получается], что
 природы будут рассечены из-за их исповедания и различия? Ес-
 ли же он их не исповедует, а исповедует якобы одни только каче-
 ства, то ясно, что он уничтожает природы и считает Христа со-
 бранием качеств, каковы, как нам известно, природы материаль-
 ных вещей (ὕλικῶν), которые, впрочем, основываются на материи
 как подлежащем, а не усматриваются в одних только простых ка-
 чествах, как [Сефир] изображает Христа⁸⁶¹. Потому он и назы- 256B
 вает Его сложной природой, подразумевая не какую-либо иную,
 а именно ту [природу], которую он сам сочинил и сложил из про-
 стых качеств. Чему, по его словам, [присуще] различие, тому, оче-
 видно, и единение. [Дело обстоит] не так, что различие — у одних,
 а единение — у других, но [и то и другое] — у тех же самых, а не у
 разных.

Итак, безумный [Сефир] говорит, будто Христос — из качеств,
 и что Он есть качества. По этим [качествам] он опять-таки являет
 Его разделенным, ибо утверждает, что по причине единения у Не-
 го различные качества, а не одно сложное — если такое определе-
 ние единения кажется ему наилучшим. Если же у природ пре- 256C
 обладает один закон, а у качеств — другой, то показать нам его —
 задача для его усердия, а вернее, неразумия; дабы мы узнали, как
 он понимает, что, согласно единению, две природы — это одна
 природа, а различные качества — не одно качество?⁸⁶² Или: по ка-
 кому логосу⁸⁶³ он утверждает различие качеств, но не утвержда-
 ет различие природ? И почему качества не остаются неслитными
 при отсутствии различия, а природы неслитны и при его отсут-
 ствии? И почему качества не разделяются в связи с различием, а
 природы в связи с ним же разделяются? Или: почему он не испо-
 ведует их неразделенными, вместе с качествами? Почему он сла-
 гает природы, но не слагает качества, и как он воображает, 256D
 будто природы соединились в одну сложную природу, если каче-
 ства в одно сложное качество не соединились? Пусть нам эти не-
 доумения разъяснит тот, кто является его нечестивым обожате-

лем и защитником, дабы, упразднив их, упразднить и обвинение; или, если он не сможет их достойно разъяснить, то он вместе с [Севиrom] навлечет это [обвинение] и на себя, а сверх того будет осужден и за то, что осмелился назвать согласным с отцами того, кто во всем противоречит даже самому себе!

Вот все, о богочтимый владыко, что сказано мною по Вашему велению, ради опровержения и разоблачения и самого [Севира], и скопища его сторонников. Дело же твоего богоразумного ума — несовершенных и неразвитых, как я, воспитать и наставить в большем и совершеннейшем, возвести [их] к божественнейшему ведению, дабы приблизить [их] к Богу посредством истинного знания о сущих, причиной которых является Само Слово, Которое по природе превышает сущих — Господь наш Иисус Христос, к Которому не преставай приводить молитвами меня недостойного, о святейший и богочтимый отче.

ЕЩЕ [ОДНО ТВОРЕНИЕ] БОЖЕСТВЕННОГО МАКСИМА

Каким образом смог бы кто-либо показать, что святой Халкидонский Собор, созерцающий и излагающий это и благочестиво, и отчетливо, якобы отвергает определение Никейского [Собора]; пусть даже это [человек], в высшей степени искусный в изобретении того, что измышляется с помощью лжи против истинной [веры]⁸⁶⁵? Если же вы поносите и браните его за то, что он, с одной стороны, его твердо соблюдает, а с другой стороны — при-^{257B}вносит, якобы, иное определение, то что же это за иное определение, которое привносит [Собор]? Исповедание двух природ, — отвечает он⁸⁶⁶, — и выражения «в двух природах». Ведь в определении никейских [отцов] его нет — оно было, очевидно, введено отцами, [собравшимися] в Халкидоне, а прежде никому не было известно и никем не было произнесено.

Ясно, что вы и это доказать не можете, ибо многими из святых отцов, [живших] до [Собора], это выражение было признано и провозглашено как благочестивое. Свидетельствуют же [об этом] слова тех, которые его возвестили — [слова], которые светозарнее и ярче солнечного луча; пусть даже вы или не понимаете^{257C} этого из-за невежества, или притворяетесь, будто не понимаете, дабы оклеветать и [возвести] безумное обвинение на отцов и догматы. Если же никаких [свидетельств] не было (хотя, как я уже сказал, их множество), то что мешает стольким святым — или, вернее, сонму всех христиан, ибо именно его поистине являет собой святейший Собор православных отцов — [что мешает им] самовластно произвести это [выражение] и утвердить его против [исповедуемого] Евтихием стяжения (συναρξσεως)?⁸⁶⁷

Далее он говорит: По какой причине и почему вы обвиняете святой Халкидонский Собор, несмотря на то что он, очевидно, использовал [свято] отеческие выражения, а также повсюду и устно, и письменно поносите и высмеиваете его за то, что он якобы вводит новое определение веры? «Не судите по наружности, — ибо так сказал Бог, — но судите судом праведным» (Ин. 7, 24). За что же вы обвиняете отцов, [собравшихся] в Халки-^{257D}

доне, а за что (по тому же самому поводу!) превозносите живших прежде? Ведь если Халкидонскому [Собору] можно поставить в вину новое определение веры из-за выражений, [не]⁸⁶⁸ содержащихся в определении Никейского, то, следовательно, в том же самом — и по той же причине — можно будет [обвинить] и Кирилла, и сто пятьдесят [отцов]. Если же их [обвинить] невозможно, то не могу понять, как можно [обвинить] Собор. Я намерен показать, что ваше неистовство и упорство — [в защиту] того, что недоказуемо. О, если бы хотя бы так, когда вы уже достаточно посрамлены, вы устыдились бы [вашего] безумия и столь великой
 260A
 настойчивости лжи против истины! Ибо иначе и Григорий, заступник богословия, отнюдь не избежит вашего обвинения против Халкидонского [Собора], но скорее еще больше подпадет под него, согласно вашему закону — ведь он заранее сформулировал (πρόδικθρῶν) то, что было недостаточно ясно выражено Никейским Собором о Святом Духе, «поскольку тогда, — как он говорит, — этот вопрос не обсуждался»⁸⁶⁹; он признавал Дух вместе с Отцом и Сыном и Климению писал, что так следует и понимать, и учить.

Мне кажется, что вы испытали подобное недугу расстроенного зрения, которое неспособно взглянуть на солнечный свет и воспринять его и в немощи винит его, а не себя; так же и вы —
 260B
 поражены недугом по причине слияния и [потому] поносите тех, которые достойно избличают его как нечестивое и противоречащее истинному [учению] о сохраняющихся природах во Христе, не [считая] их всеобщими светилами и явителями истины. Ибо если истинно сказать об истине, то и все богосудные отцы, собравшиеся в Никее, и вообще всякий собор православных святых мужей — [все они] отнюдь не вводили иное определение веры посредством привнесения собственных слов, как объявляете вы, лепечущие много вздора и вовсе обезумевшие; напротив, то определение, которое было учреждено тремястами восемнадцатью отцами, они уверенно подтверждали как первое и единственное, толкуя его, разъясняя и словно разрабатывая — из-за
 260C
 тех, которые это [определение] и [изложенные] в нем догматы неверно понимали и ложно истолковывали, [приспосабливая] к своему нечестию.

Уже вскоре после того, как Евномий и Македоний замысли-

ли исказить содержащийся в этом [определении] богословский смысл⁸⁷⁰, сто пятьдесят отцов не попустили этого своими речениями и догматами. Так же и когда Несторий попытался разделить логос домостроительства, этого не позволил блаженный Кирилл; равным образом и когда Евтихий пожелал [ввести] слияние (συνῆϊν), этому воспрепятствовали честные отцы, [собравшиеся] в Халкидоне. Как же вы вместе с теми (имею в виду Соборы) не воспринимаете как некое благо и этот [последний], поскольку [они совершили] одно и то же добро? Или вы, как ненавистники добра, вкупе с этим [Собором] поносите и те? Именно так вы поступаете на деле, но на словах проявляете набожность, дабы своим притворным благочестием, якобы возвеличив те [Соборы] вопреки этому, [на деле] посредством этого [Собора] нанести оскорбление тем, предъявляя им то же самое обвинение за те же самые деяния. Кто же сможет перенести их столь великую дерзость, [направленную] против благочестия и благочестивых? *И так далее.*

Того же Максима

Главы о сущности и природе, ипостаси и лице

261A Что «сущность» означает сам вид (εἶδος)⁸⁷² и природу⁸⁷³ — то, чем она является сама по себе⁸⁷⁴; а [слово] «ипостась» обозначает кого-то⁸⁷⁵, кому сущность [присуща] (τόν τινα τῆς οὐσίας).

Что «сущность» и «восущностное» (ἐνοούσιον)⁸⁷⁶ — не одно и то же, равно как [не одно и то же] — «ипостась» и «воипостасное» (ἐνυπόστατον)⁸⁷⁷, пусть даже в обоих [случаях понятия] созерцаются одно в другом, а не порознь⁸⁷⁸. Ведь ἐνοούσιον — это то, что созерцается в природе, а не существует само по себе; а ἐνυπόστατον обозначает то, что существует в ипостаси, а не пребывает само по себе в самом себе; то есть то, что сошлось воедино не из несовершенных частей, а из совершенной и несовершенной⁸⁷⁹, и созерцается в схождении [не] по слиянию (κατὰ σύγχυσιν)⁸⁸⁰.

261B Что «ипостась» определяет лицо (πρόσωπον) с помощью отличительных особенностей (χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι)⁸⁸¹. А ἐνυπόστατον обозначает [нечто] привходящее (συμβεβηκός); оно не существует само по себе, но его бытие — в другом⁸⁸², оно не созерцается в самом себе и не существует само по себе самостоятельно (ύφεστός), а созерцается всегда окрест ипостаси как качества, именуемые сущностными (οὐσιώδεις) и околосущностными (ἐλουσιώδεις)⁸⁸³, которые не являются сущностью и пребывают не сами по себе, а в сущности, и отдельно от нее бытия не имеют.

261C Что, подобно тому как никакое из качеств, будь то сущностных или околосущностных, не есть ни сущность, ни самостоятельно существующая вещь, но всегда обретают отличительные черты (χαρακτηριστικόν) вокруг сущности, как, например, цвет в теле и знание в душе (ведь нельзя сказать, что цвет является отдельно от тела, а знание осуществляется (ἐνεργεῖσθαι)⁸⁸⁴ отдельно от души); так и воипостасное (ἐνυπόστατον) и восущностное (ἐνοούσιον) невозможно помыслить отдельно от сущности и ипостаси. 261C Ведь они обладают существованием не сами по себе, но всегда созерцаются окрест ипостаси⁸⁸⁵.

Что не следует ни воипостасное (ἐνυπόστατον) сводить к ипостаси, ни восущностное (ἐνοούσιον) определять как сущность.

Что утверждаемое некоторыми «не бывает природы, лишенной ипостаси (ἀνυπόστατον)» говорится ими правильно, но неправильно понимается, будто не лишенное ипостаси сводится к ипостаси, а не созерцается, скорее, в ипостаси⁸⁸⁶.

Что, подобно тому как говорящий «не бывает тела, лишенного формы или цвета», говорит правильно, но приходит к неправильному выводу, говоря, что форма или цвет есть тело, а не созерцается в теле; так и утверждающий «не бывает природы, лишенной ипостаси» рассуждает неправильно, если сводит не лишенное ипостаси к ипостаси⁸⁸⁷. 264A

Что никак не может быть природы, лишенной ипостаси, но и ипостасью природа не является, а [потому] и не лишенное ипостаси не рассматривается как ипостась; ибо это утверждение необратимо. Ведь ипостась есть, в любом случае, и природа, равно как и форма — в любом случае тело; ибо невозможно ипостась помыслить отдельно от природы, а форму или цвет — отдельно от тела. Природа же не в любом случае есть ипостась⁸⁸⁸.

Что природа обладает общим логосом бытия, а ипостась — также и логосом самостоятельного бытия (τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι). 264B

Что природа обладает только логосом вида, а ипостась означает также и некую отдельную вещь (τοῦ τινός)⁸⁸⁹.

*Святейшего Климента, пресвитера Александрийского,
из [фрактата] «О Промысле»⁸⁹⁰*

Сущность — у Бога. Бог есть Божественная сущность, вечное и безначальное, бестелесное и неограниченное (ἀπερίγραφον), причина сущих [вещей]. Сущность есть всецело существующее (δι' ὅλου ὑφεστὸς)⁸⁹¹. Природа есть истина вещей⁸⁹², или же их пребывание в сущности (ἐνοούσιον)⁸⁹³. По мнению других, это становление [вещей], становящихся к бытию чем-либо (εἰς τὸ εἶναι). По мнению третьих, это Божий промысел⁸⁹⁴, сообщающий становящимся бытие и как-бытие (τὸ πῶς εἶναι). 264C

*Всемудрейшего Максима
определение ипостаси*

Сложная ипостась⁸⁹⁵ есть некая сложная сущность (или: сущее — οὐσία), включающая в себя каждую из всех особенностей, сущих в [ее] собственной индивидуальной [вещи]. Ибо то, что созерцается вообще во всех индивидуальных [вещах] одного и того же вида, отличает сущность или природу, прежде всего в индивидуальных вещах этого [вида], а в целом и [нечто] общее во всех индивидуальных [вещах] сложного вида⁸⁹⁶.

264D

*Блаженнейшего Евлогия, папы Александрийского
Семь глав о двух природах Господа
и Спасителя нашего Иисуса Христа⁸⁹⁷*

1. Если по единению Господь наш Иисус Христос имеет одну природу, то скажи, какую — воспринявшую или воспринятую? И что стало с другой? Если же они обе существуют, то как [возможно, что] природа одна, если из обеих не образовалась одна сложная? Если же это так, то как [возможно, что] Христос не разносущен с Отцом, Который является несложным?

265A

2. Если принять, что Господь наш Иисус Христос никогда не имел две природы, то как можно говорить, что Христос имел одну [природу] после единения, или вообще говорить о единении? Если же принять, что у Христа было две природы, то скажи, когда Христос имел две природы, а с какого [времени] был из одной?

3. Бог Слово единосущен с воспринятой Им плотью или разносущен? Если единосущен, то как Троица не стала четверицей? Если же плоть с Богом Словом разносущна, то как [возможно, что] у Христа не две природы?

4. Некоторые говорят об «одной природе Бога Слова воплощенной»; полагаю, что так говорите и вы. И если это следует понимать так, что у Бога и у плоти — одна сущность, то как возможно, что тварное тождественно нетварному, а вечное — подвластному времени? Если же так, что одна природа обладает другой

или обладаема другой, то кто согласится признать, что одна и 265B
одна — это не две, а одна?

5. Если у Бога Слова и у Отца одна природа, то как [возможно, что] не одна природа — у Бога Слова, у Отца и у плоти?

6. Если Бог Слово и плоть не суть два ни в каком отношении, то как [возможно, что] Бог Слово и плоть не суть одно во всех отношениях? И если Бог Слово и плоть — одно во всех отношениях, то как же Слово не станет плотью, а плоть — Словом, совечным и единосущным Отцу, как Бог Слово? Если же Бог Слово и плоть не суть одно во всех отношениях, то как [возможно, что] Бог Слово и плоть ни в каком отношении не суть два?

7. Если невозможно, чтобы Бог Слово и плоть соединились в 265C
большей мере, чем Бог Слово и Отец, то как [возможно, что] Бог Слово и плоть, соединившись, ни в каком отношении не суть два?

О сущности, природе и ипостаси

Сущность — то, что обозначает нечто общее и неопределенное (ἀπερίγυρτον)⁸⁹⁸, как, например, «человек»⁸⁹⁹. Тот, кто сказал так, обозначил общую природу — этим словом он не определил какого-либо отдельного человека, узнаваемого по имени, [присущему ему] особо (ιδίως)⁹⁰⁰.

Природа — то, что созерцается в равной степени у всех, именуемых [вещами] одного и того же вида.

Ипостась — то, что нечто общее и неопределенное представля- 265D
ет и определяет особо (ιδίως), в отдельной вещи; как, например, «такой-то»⁹⁰¹.

Ипостась — то, что вместе со всеобщим имеет также и нечто особенное (ιδικόν)⁹⁰².

Природа, согласно языческим [философам] (κατὰ τοὺς ἑξω), есть начало движения и покоя⁹⁰³.

Природа есть то или иное существование (ποία ὑπαρξις) у всякой [вещи].

[Слово] «природа» (φύσις) происходит от «родиться» (γενεῖν)⁹⁰⁴.

Первая сущность — это все, что самостоятельно существует само по себе (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστὸς), как, например, камень. Вторая

сущность — способная расти (αὐξητική), как растёт и увядает растение. Третья сущность — одушевленная и способная чувствовать (αἰσθητική), как животное, [например] конь. Четвертая же сущность — одушевленная, способная чувствовать и разумная, [а именно] человек. Потому он и был создан последним, что он единственный из всех имеет невещественную душу и ум — образ Божий.

БЛАЖЕННОГО МАКСИМА

О ТОМ, ЧТО НЕВОЗМОЖНО ГОВОРИТЬ
ОБ ОДНОЙ ВОЛЕ У ХРИСТА

Имя «Христос» указывает не на природу, а на сложную ипостась⁹⁰⁶. То есть весь Христос — это и Господь, и Бог, и Всемогущий, имеющий в Себе также и плоть, которую Он носил ради нас и ради нашего спасения нераздельно и неслитно, [плоть], подверженную страданию, не всемогущую, тварную, видимую, ограниченную (περίουραλτήν)⁹⁰⁷, по природе не всемогущую, ^{268B} но во Христе обладающую всемогущей волей⁹⁰⁸. Ведь не по ипостаси Христос является и смертным, и бессмертным или, опять-таки, и бессильным, и всемогущим, и видимым, и невидимым, и тварным, и нетварным; но одно — по природе, а другое — по ипостаси⁹⁰⁹. Проще говоря, не из-за противоборства намерения (γνώμης), а по причине особенности природы⁹¹⁰. Как я уже сказал, Христос — Единый, имеющий и то, и другое по природе. Ведь [слова] «не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39) «выражают не что иное, как то, что Он поистине был облечен плотью, которая боится смерти, потому что ей свойственно бояться смерти, уклоняться от нее и предаваться скорби. Он иногда оставляет Свою плоть одинокой и лишенной Своей [Божественной] энергии, чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность и в ее [человеческой] природе, а иногда прикрывает⁹¹¹ ее, чтобы ты знал, что Он был не ^{268C} простой человек. Это могли бы подумать тогда, если бы Он постоянно показывал действия человеческие; равно как, если бы Он постоянно совершал свойственное Божеству, не поверили бы [учению о] домостроительстве. Посему Он разнообразит и перемешивает и слова, и дела, чтобы не дать основания⁹¹² для болезни и безумия ни Павла Самосатского, ни Маркиона и Манихея; потому и [здесь] Он и предсказывает будущее как Бог, и уклоняется от страданий как человек»⁹¹³.

Если ты уклоняешься от того, чтобы признать или исповедать у одного Единственного Христа две воли, то единая воля, кото-

- 268D рую ты у Него признаешь, представляется тебе безначальной, со-
 безначальной и совечной Отцу и Святому Духу, или же по ка-
 честву⁹¹⁴ всецело Божественной, простой и несложной (ибо она
 принадлежит Божественной сущности), или же какой-то иной по
 причине вочеловечения? Укажи, какая она, и скажи нам, каково
 название этой воли. Наименование воли до вочеловечения — то
 есть воли Божественной — я укажу. Ведь равно как Божественная
 природа в целости является (ὕλην) триипостасной, безначаль-
 ной, нетварной, непостижимой, простой и несложной, так и ее во-
 ля. Вот я и указал [наименование воли] до вочеловечения, и все со-
 мной согласятся, ибо я сказал правду; [согласишься] и ты, хочешь
 ты этого или нет. Так вот, скажи нам, какое наименование [воля]
 имеет после вочеловечения? Изучи весь Ветхий и Новый Завет и
 скажи, каково наименование единой воли, которая обнаружива-
 269A ется у Христа? Изучи же, не медли! Поскольку Божественная
 воля называется Божественной, а человеческая воля — челове-
 ческой, то не будешь ли ты утверждать, что у Христа богомуже-
 ская воля? Не думаю — ведь у Отца и Святого Духа богомужеской
 воли нет. Или осмелишься сказать, что это [воля] сложная? Од-
 нако и такое для Божества чуждо. Или ты скажешь, что она при-
 родная? Тогда и ты введешь слияние (συνύσσις) согласно Севи-
 ру, ибо невозможно, чтобы две природы или две природные воли
 стали одной природой или одной природной волей без слияния.
 Или [назовешь] ипостасной? Тогда опять [получится, что] ты от-
 чуждаешь Сына от Отца и, вводя три воли (θελήσεις), являешь их
 не согласными между собой, равно как и ипостаси.
 269B Если ты скажешь, что у [Христа], как у Единого, одна воля и
 энергия, то волей-неволей должен будешь признать, что и у Отца,
 как у Единого, [одна] воля и энергия, и у Святого Духа, как у Еди-
 ного, тоже — и тогда окажется, что [твое] учение обратится мно-
 гобожием. Если назовешь [эту волю] относительной (σχετικήν),
 то вводишь, вслед за Несторием, разделение лиц. Если же ска-
 жешь, что она — вопреки природе, то разрушаешь существование
 волящего, ибо, по определению отцов, то, что вопреки природе,
 для природы разрушительно. Также ты [тем самым] и единицу
 на части разорвешь, и побудишь нас к вычислению вторых и тре-
 тьих долей (διμοιρότητα) единой, по-твоему, воли, дабы мы смог-
 ли узнать, насколько она — Божественная, а насколько — челове-

ческая, равно как и то, насколько она — нетварная, а насколько — тварная. Вообще, как тебе угодно сказать, скажи нам, каково ^{269c} наименование воли, исповедуемой тобою у Христа. Если же единая воля Христа, о которой ты говоришь — безымянна, то расположи ее вместе с безымянными псалмами⁹¹⁵ — пусть хоть там обретет свое место! Ведь мы, ученейший [отче], никоим образом не можем исповедовать что-либо безымянное. Или, быть может, это [наименование просто] еще не было явлено никому из земнородных? Итак, четко, исходя из [свято] отеческих учений, запечатлей [это] наименование и Расскажи нам, что оно означает. Ведь, согласно великому богоявителю Василию, «то, что мы исчисляем, то и исповедуем»⁹¹⁶. Я утверждаю, что животворящая плоть Бога Слова в самом Боге Слове имела все сверхъестественные [свойства] своей [Божественной] природы, [и что] две природы составляют одно лицо и одну ипостась Бога Слова. ^{269D} Ведь Единого Сына, как Единого из Святой Троицы, мы почитаем вместе с Отцом и Святым Духом — и прежде веков, и ныне, и во все веки, и за веками вечными. Аминь.

ЕГО ЖЕ

ДЕСЯТЬ ГЛАВ О ДВУХ ВОЛЯХ ГОСПОДА
И БОГА И СПАСИТЕЛЯ НАШЕГО ИИСУСА
ХРИСТА. ОБРАЩЕНО К ПРАВОСЛАВНЫМ

1. О благоденные! Если Слово с плотью имеет как одну ипо-
272A стась, так, согласно некоторым, и одну волю, то необходимо,
чтобы Оно отличалось и от Отца, и от нас как ипостасью, так и во-
лей. И как же тогда, при различии волей, будет явлено тождество с
Отцом по природе?

2. Тем, что одно у Слова с плотью, Оно отграничивается
(χωρίζεται) от Отца, а тем, что одно у Него с Отцом, Оно отлича-
ется (διακρίνεται) от плоти. Если же, согласно некоторым, [у Не-
го] с плотью — одна воля, то, благоденные, Оно и по воле от
Отца отграничено.

3. Если считается, что по чему Слово соединено с Отцом и Свя-
тым Духом, по тому Оно отличается от плоти — а согласно об-
щему вероучению христиан, Оно соединено с Отцом и Духом по
272B воле — то по воле плоти Оно отличается от Отца и Духа, как
отцы и для себя, и для нас определили, а мы, благоденные, со-
блюдности стремимся.

4. Эту единую волю, о благоденные, им необходимо назвать
или природной, или ипостасной — если существование (οὐσία) [всего] сущего созерцается в сущности и ипостаси. Ведь что иное,
кроме этого, они смогли бы сказать? Итак, если они назовут ее
природной, то волей-неволей признают и единую природу Слова
и плоти. Если же ипостасной, то в соответствии с тремя ипостася-
ми будут вынуждены признать и три воли — если они не желают
себе противоречить.

272C 5. Если природная воля Слова есть [воля,] творящая все рожден-
ные [вещи] — а по их мнению, о благоденные, эта [воля] явля-
ется также и волей плоти — то, очевидно, и плоть Слова окажется
творцом рожденных [вещей]. Таким образом было бы упразднено
общее вероучение христиан, согласно которому [Его плоть] твар-

на; ибо как [может быть] тварным то, что творит из не сущего и наделено особенностью, присущей исключительно Божественной природе?

6. Если с помощью того, что у Отца, у Сына и у Святого Духа одна воля, богоизбранными отцами было доказано, что у Них одна природа — а по мнению [еретиков], о благословенные, у Слова и плоти [тоже] одна воля — то таким образом у Слова и у плоти также окажется одна природа. Если же у плоти и Слова одна воля не влечет за собой одну природу, то у Отца и Сына и Святого Духа одна воля тоже не повлечет за собой одну природу, и тогда тщетна наша вера, тщетна проповедь отцов (ср. 1 Кор. 15, 14)! 272D

7. Эта единая воля — или избирающая (προαἰρετικός), или природная. Если она природная, то, как уже было показано, окажется, что у плоти и у Слова одна природа. Если же она избирающая, то [окажется, что] Христос отграничен от Отца и Духа как по ипостаси, так и по намерению. 273A

8. Если, согласно великому Кириллу, имеющие одну и ту же сущность и природу имеют одну и ту же волю⁹¹⁸, то как не имеющие одну и ту же природу могут иметь одну и ту же волю?

9. Если, согласно златым устам Иоанна, не желать смерти присуще плоти по природе⁹¹⁹ — а Слово соединило ее с Собой по ипостаси неизменно, со всеми особенностями, присущими ей по природе — то как, отрицая присущее ей по природе, они не отрицают вместе с природными особенностями и саму природу?

10. Если они говорят, что вместе с волей вводится лицо, и потому, «убоявшись страха, где нет страха» (Пс. 52, 6), не допускают признания двух волей у Христа, дабы им не пришлось, по необходимости, ввести вместе с ними и два лица, то, если они хотят показать, что логос их учения последователен, [им остается одно из двух]: или по причине того, что у Божества одна воля, признать и одно лицо, ибо, по их мнению, лицо по необходимости следует из воли; или по причине того, что [у Него] три лица, [признать] и три воли; и [таким образом] ввести стяжение Савеллия или⁹²⁰ разделение Ария. 273B

Поскольку, о благословенные, омонимия⁹²¹ часто становится причиной заблуждений, когда слушатель переходит к иному значению, нежели то, какое подразумевало слово, то я прошу, чтобы ум ваш, [сущий] во Христе, ради четкого и неслитного пред- 273C

ставления об обозначаемых вещах изъяснил вам прежде всего: что такое⁹²² вообще есть воля, и в отношении каких означаемых (иначе [говоря], вещей) употребляется это имя; являются ли некоторые из называемых им вещей сложными, а иные — простыми, и каковы сложные; если они сложные, то [существуют] ли их части единовременно или не единовременно, и какие из них предшествующие, а какие последующие; и каков обнаруживающий и определяющий логос каждой части, дабы мы могли принять «одну волю» как [нечто] умопостигаемое (νοούμενον)⁹²³. Ведь учение отцов — не о словах, а о делах, и потому, как можно обнаружить, они иногда уступают в словах, но в понятиях — никоим образом. Кроме того, [следует уяснить себе], что такое преднамеренный
 273D выбор (προαίρεσις) и что такое намерение (ὑπόμνη), что такое гномическая воля, а что — избирающая; ибо эти понятия помогут создать представление о волях. Тот же, кто не знает этого, но рассуждает о волях — это слепой и близорукий, не знающий, ни что он говорит, ни что утверждает.

Из вопросов, заданных ему монахом Феодором

276A

Природа, согласно философам, есть начало движения и покоя⁹²⁵; согласно же отцам — вид, о котором говорится в отношении многих вещей, различных по числу⁹²⁶, в том, [что касается их] какой бы то ни было «чтойности»⁹²⁷. Сущность, согласно философам, есть вещь, существующая сама по себе (αὐθυπόστατον)⁹²⁸, которая, чтобы существовать (πρὸς σύστασιν), ни в чем ином не нуждается; согласно же отцам — природное бытие (ὄντοτης), о котором [говорится] в отношении многих [вещей], различных по ипостаси. Индивидуальная [вещь] (ἄτομον), согласно философам, есть собрание особенностей (ιδιωμάτων συναγωγή), совокупность которых не может быть созерцаема у другой [вещи]; согласно же отцам — это, например, Петр, Павел или какой-либо иной из отдельных [людей], отграничиваемый от других людей особыми личными особенностями (προσωπικοῖς ιδιώμασι). Ипостась, 276B согласно философам, есть сущность с особенностями⁹²⁹; согласно же отцам — это каждый отдельный человек, отграничиваемый от других людей по лицу⁹³⁰.

*Святого Иринея, епископа Лионского⁹³¹, ученика святого
Иоанна, апостола и евангелиста,
из Слов к Димитрию, диакону Виенны, о вере,
которые начинаются словами: «Если ищешь
Бога, слушай, что говорит Давид»*

Воля (θέλησις) и энергия Божия — это творческая⁹³² и промыслительная причина всякого времени, места, века и всякой природы⁹³³. Воля умной души есть [сущий] в нас⁹³⁴ логос; она суще- 276C ствует как самовластная (αὐτεξούσιος) сила души. Воля — это ум, наделенный стремлением (ὁρεκτικός), и стремление, наделенное умом (διανοητική)⁹³⁵, которое склоняется к желаемому⁹³⁶.

*Климента Строматевса
Из Слова о Промысле*

Воля (θέλησις) — это природная способность стремления к тому, что сообразно природе⁹³⁷. Воля есть природное стремление, добавляющее природе разумного. Воля есть природное самовластное движение самодержавного (αὐτοκράτορος) ума, или же ум, движимый к чему-либо самопроизвольно (αὐθαίρετως). Самовластие (αὐτεξουσιότης) есть ум, движимый по природе, или же умное самодержавное движение души⁹³⁸.

277A

*Святого Александра, папы Александрийского,
из Послания против ариан, обращенного
к Эглону, епископу Кинополя*

Воля (θέλησις) есть природная самовластная (αὐτεξούσιος)⁹³⁹ способность каждого наделенного умом (νοεοῦ), ибо он [ум] по сущности не имеет ничего противного [его] воле (ἀκούσιον)⁹⁴⁰⁻⁹⁴¹.

*Святого Евстафия, патриарха Антиохийского,
из Слова о душе*

Воля (θέλησις) есть природное движение [пребывающего] в нас логоса. Воля есть стремление разумное (λογική) и жизненное (ζωτική)⁹⁴².

*Святого Афанасия, папы Александрийского
из более пространныго Слова о вере*

277B

Воля (θέλησις) есть самовластное движение наделенной умом души. Первая особенность наделенной умом души, указующая на ее сущность, — это воля. Ум Господа — это еще не Господь, а воля, или желание (βούλησις), или энергия⁹⁴³.

*Святого Григория, епископа Нисского
из Слова против Аполлинария*

Воля (θέλησις) есть некий ум и расположение (διάθεσις) по отношению к чему-либо. Самовластие есть самодержавное движение воли (θελήματος)⁹⁴⁴. Воля наделенной умом души — это то, как она самовластно (κατ' ἐξουσίαν), посредством избирающей воли (προαιρετικῆς θελήσεως), выбирает из того, что соответствует ее намерению (γνώμην). Воля всякой разумной природы — это ее жизнь по природе. Лишение такой жизни — это упразднение сущности⁹⁴⁵.

*Святого Диадокха, епископа Фотики
из шестой главы из Аскетических [глав]*

Самовластие есть воля (θέλησις) разумной души, беспрепят- 277с
ственно осуществляемая в отношении того, чего она желает (βού-
ληται)⁹⁴⁶.

Святого Анастасия, патриарха Антиохийского

Воля (θέλημα) есть логос, пребывающий в сердце, который может сделаться явным только посредством энергии⁹⁴⁷. Воля есть желание души, которое невозможно пресечь изнутри⁹⁴⁸.

Святого Немесия, епископа Эмесского

Воля (θέλησις) есть стремление, сопряженное с решением (βουλευτική), к тому, что в нашей власти (τῶν ἐφ' ἡμῖν)⁹⁴⁹ и [при этом] может осуществляться с нашей помощью и имеет неясный конец⁹⁵⁰.

*Его же,
по причине чего человек является разумным
(λογικός) и что такое внутренний (ἐνδιάθετος)
логос и изрекаемый (профорικός) логос*

277D Внутреннее слово⁹⁵¹ есть движение души, происходящее в самом разуме (λογιστικῶ), без какого-либо высказывания. Поэтому мы зачастую и молча проговариваем про себя целую речь (λόγον), и беседуем во сне. По причине этого [слова], конечно же, мы все и являемся разумными, а отнюдь не по причине слова изрекаемого — ведь и немые от рождения, и лишившиеся [дара] речи из-за несчастного случая или болезни разумны ничуть не менее [остальных]. Изрекаемое же слово осуществляется (τὴν ἐνέργειαν ἔχει) с помощью голоса и наречий⁹⁵².

280A

*Святого Максима,
из его умозаключений о воле: что есть
воля природная и воля гномическая*

Природная воля (θέλημα) — это простое, одного и того же рода устремление (ὁρμή) и порыв (ἔφεσις) к тем [вещам], которые являются [для этой природы] по природе составляющими⁹⁵³. Гномическая же воля (θέλημα γνωμικόν) — это различное, того или иного качества движение и стремление к тому, что связано с наслаждением⁹⁵⁴.

*Его же,
из письма к пресвитеру Марину: что такое воля
(θέλησις) и преднамеренный выбор (προαίρεσις)⁹⁵⁵*

Говорится, что природной бывает воля, или воление (θέλημα... ἡγουν θέλησιν). Обратись также и выше, к самому этому письму,
280B [в котором говорится] о совете, намерении, размышлении, мнении и власти.

РАЗЛИЧНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВЯТЫХ И БОГОНОСНЫХ
ОТЦОВ НАШИХ, О ДВУХ ЭНЕРГИЯХ ГОСПОДА,
БОГА И СПАСИТЕЛЯ НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

*Святого Иустина Философа, смертью же мученика
из Слова к софисту Евфрасию о Промысле и вере,
которое начинается словами: «Пречистое Слово»⁹⁵⁷*

Если у Бога воля (θέλησιν), равно как и энергия (ἐνέργειαν), сопутствует природе (ибо Бог по природе всегда является наделенным волей и энергией), то [получится, что] никакое из наделенных волей [существ] не имеет ту же, что и у Него, природную волю и энергию, ибо иначе оно было бы с Ним одной и той же природы. По энергии и по природе Бог не знает ограничения.

280C

Его же, из того же Слова

Энергия всякой сущности есть присущее ей качество. Природная и составляющая (συστατική) энергия — это определяющее отличие природы обозначаемой вещи. Без нее ни для одной [вещи] ни в каком отношении невозможно распознать, как она существует⁹⁵⁸.

Природная энергия — это сущностное и составляющее качество всякой сущности. Лишенное ее лишено какой бы то ни было сущности.

Природная энергия — это сущностная сила (δύναμις)⁹⁵⁹, не позволяющая, чтобы [природа] претерпела какое-либо изменение по сущности, из одного [сделавшись] другим.

Природная энергия — это сила, сохраняющая несмесным (ἀμύῃ) сущностное отличие (διάκρισιν) всякой [вещи] по отношению ко всем [остальным].

*Святого Александра [папы Александрийского],
из Послания против ариан, обращенного
к Эггону, епископу Кинополя⁹⁶⁰*

Природная энергия — это врожденное движение всякой сущности. Природная энергия — это сущностный и познавательный логос всякой природы. Природная энергия — это движение всякой сущности, указующее [на нее].

Григория Нисского

Энергия разумной души — это движение и мышление (διάνοια)⁹⁶¹
 281A ума. Энергия — это сущностное движение, определяющее (χαρακτηριστική) для природы, которой она принадлежит; при помощи [энергии природа] познается как сущностно отличающаяся от других. Энергия — это движение действительное (δραστική); действительным же называется то, что приводится в движение самим собой⁹⁶². Ведь мы утверждаем, что энергия — это природная сила и движение каждой сущности; без энергии природа не существует и не может быть познана; ибо умным (νοερών) присуще разумение (νόησις), чувственным — чувствование (αἰσθησις), с помощью которого они по природе и сами постигают внешние [предметы], и подвергаются их воздействию⁹⁶³, летающим — полет, плавающим — плавание, пресмыкающимся — пресмыкание, ходячим — хождение, растениям — рост; говоря обобщенно, мы полагаем, что природная энергия — это знаменательная (σημαντικόν) особенность каждой природы. Единственное, что лишено [энергии]
 281B] — это не сущее. Ведь сущее причастно к какой-либо сущности и потому, конечно же, будет по природе причастно и к силе, указывающей на эту [сущность]. Истинный разум⁹⁶⁴ ведает, что определения сущностей — это их природные энергии⁹⁶⁵. Энергия разумной души — это собственный помысел⁹⁶⁶ и движение ума. Энергия разумной души — это ее жизнь по природе⁹⁶⁷.

Златоуста

Сущностная энергия Бога — это то, что Он не существует нигде не потому, что не существует, а потому что существует превыше места, времени и природы, для каковых он по природе мыслится как начало, конец и рождение — Тот, Который сохраняет и творит одним лишь волением (τῷ βούλεσθαι). Ведь без природной энергии не ясна природа ни одной [вещи]; поскольку в каждую природу Создатель сущностно вложил — в качестве опознавательной черты — движение, отличающее эту [природу] от других⁹⁶⁸. 281C

Святого Кирилла [Александрийского]

Богоприличная энергия и сила — это [способность] быть повсюду, неизреченно наполнять небо, а также наполнять и землю, пронизать все, но не быть пронизаемым ничем. Ведь Его невозможно ни охватить, ни заключить в какие-либо пределы — Он [пребывает] вне какого-либо ограничения; ибо недопустимо, чтобы такое испытал не имеющий качества, величины и тела⁹⁶⁹.

Святого Василия [Великого]

281D

Поскольку определением всякой сущности является ее природная энергия — как подтверждение, возводящее ум к природе, из которой она исходит — то, [следовательно], у каких [вещей] одна и та же энергия, у таких и сущность одна⁹⁷⁰.

Его же, из сочинений против Евномия

Как [возможно] расхождение (или: «инаковость» — ἑτερότης) по сущности, при котором познается тождество энергии? Ведь если сущности различаются (παρῆλλαυμένων), то необходимо, чтобы различались и энергии⁹⁷¹. Как же Дух, имеющий с Отцом и Сыном одну энергию, не одной сущности с Ними? Как [возможно] расхождение по сущности в Троице, в Которой обнаруживается тож-

284A дество энергии?⁹⁷² Если нет различия по сущности, не будет его и по силе. У каковых же [вещей] равная сила, у таковых, несомненно, и равная энергия; [а значит], у каковых природа одна, у таковых и энергии одинаковые⁹⁷³.

Святого Григория Нисского

Итак, тождество энергии у Отца, Сына и Святого Духа явственно указывает на неизменность природы⁹⁷⁴. Природу действующего (ἐνεργοῦντος) мы можем познать путем постижения энергий; общность же природы отчетливо доказывается, когда ее подтверждает тождество энергий⁹⁷⁵. Бог — это Отец, Бог — это Сын, Бог — это Святой Дух; однако согласно той же проповеди Бог — един, ибо в Божестве не созерцается никакого различия ни по 284B природе, ни по энергии⁹⁷⁶. Так вот, если энергия и сила одна, то как можно предположить расхождение по природе у тех [вещей], у которых мы не находим никакого различия по силе и энергии⁹⁷⁷?

Совершенно необходимо признать, что и произволение (προαίρεσιν) является соответствующим и подобающим природе; и если [вещи] неподобны по природе, то и воли (τὰ θελήματα) у них всегда неподобны. Если же силы у обоих достаточно, то ни одна [природа] не будет неспособна исполнить свою волю (θελήματος)⁹⁷⁸. Итак, если мы видим, что энергии, осуществляемые (ἐνεργοῦμενας) Отцом и Святым Духом, отличаются одна от другой, то мы, исходя из различия (ἐτερότητας) энергий, предполагаем, что различаются и действующие (ἐνεργοῦσας) 284C ды. Невозможно, чтобы [вещи], отстоящие одна от другой по природному логосу, сводились бы к [одному] виду энергий — ни огонь не охлаждает, ни лед не греет; но, по причине различия природ, разграничиваются и [исходящие] от них энергии⁹⁷⁹⁻⁹⁸⁰.

Кирилла [Александрийского]

[Вещи], получившие в удел одну и ту же природу, и действовать будут подобным образом (ἐνεργήσει... ὁμοίως). У каковых же [ве-

щей] различается логос как-бытия (τοῦ πῶς εἶναι), у таковых и логос любой энергии — не один и тот же⁹⁸¹. Если [вещи] имеют одну и ту же энергию и располагают одними и теми же природными силами, то совершенно необходимо, чтобы у них была одна и та же сущность. Ведь ни одна из сущих [вещей] не будет с [вещью] инородной и иносущной облечена одними и теми же, непреложно (ἀπαραλλάκτως), силами и энергиями, ибо общепризнано: ^{284D} у каковых [вещей] одна и та же энергия, у таких и сущность одна и та же⁹⁸². Ни один благоразумный [человек] не мог бы допустить, будто [вещи] различные по природе и роду (ἐτεροφυῖ καὶ ἐτερογενῇ) имеют одну и ту же энергию. Огонь не мог бы действовать тем же самым образом, что и вода; но, поскольку они четко разграничены по логосу сущности и качества, постольку и энергию они обнаружат различную⁹⁸³. Ибо у каковых [вещей] энергия и сила одна и та же, без отличий, у таких, по необходимости, сохраняется и общность вида⁹⁸⁴. [Вещам], имеющим одну и ту же энергию, присуще иметь одну и ту же сущность, а различие по природе (τὸ ἐτεροφυές) у таковых [вещей] невероятно⁹⁸⁵. Мы никоим образом не станем допускать, будто у Бога и творения одна природная энергия, чтобы не [получилось, что] мы сотворенное возводим к Божественной сущности, а исключительность Божественной природы низводим к тропосу, подобающему рожденным⁹⁸⁶. Вещи, имеющие одну энергию, облечены одним и тем ^{285A} же логосом как-бытия⁹⁸⁷.

*Святого Амвросия, епископа Медиоланского
из Второго слова к василевсу Грациану*

Ибо как одна и та же энергия [может быть] от различных сущностей? Ведь меньшая действует (ἐνεργεῖ) не так, как действует большая. Там, где сущности различны, не может быть одной [и той же] энергии⁹⁸⁸.

*Святого Василия,
из умозаключений против Евномия*

Подействовавший (ἐνεργήσας) — это одно, действие
 285B (ἐνέργεια) — другое, а содеянное (ἐνέργημα) — третье. Эти
 [понятия] далеко отстоят одно от другого⁹⁸⁹. Действующий —
 это движимый к тому, чтобы как-либо подействовать. Действо-
 вание же — это словно действительное (ἐνεργητική) движение,
 так сказать, само побуждение преднамеренного выбора (ὁρμή...
 προαίρεσέως), которое стремится и склоняется к тому, чтобы как-
 то подействовать, а как только выбор сделан, утихает и прекра-
 щается, [которое] быстро приводится в движение и [быстро] про-
 ходит. Содеянное же — это то, что совершается и существует по
 причине действия⁹⁹⁰.

*Его же [прп. Максима]
об особенностях двух природ Христа глава 58*

Исповедуя Господа нашего Иисуса Христа совершенным Богом, мы считаем Его и совершенным человеком, имеющим и все, что [имел] Отец, и все, что [имел] первый Адам, за исключением одного только греха, то есть тело и душу, словесную и умную; [мы считаем], что в соответствии с двумя природами Он имеет и двоякие — обеих природ — природные [свойства]: две природные воли, божественную и человеческую, два природных самовластия (αὐτεξουσία), божественное и человеческое, мудрость (σοφίαν) и ведение (γνώσιν) божественные и человеческие.

*Его же
из трактата о волях и самовластиях Христовых глава 59*

Ибо если мы говорим о двух природах Христа, то говорим и о двух природных волях и природных энергиях. Поскольку у Его природ одна ипостась, то мы считаем Его одним и тем же, природно желающим⁹⁹² и действующим (θέλοντά τε καὶ ἐνεργοῦντα) по обеим природам, из каковых, в каковых и каковые есть Христос Бог наш⁹⁹³; из каковых, то есть, природ, в каковых природах и каковые Он есть — то есть две природы, две природные воли и две природные энергии, я имею в виду, божественная и человеческая; и, [как мы полагаем], Он желает и действует не порознь (διηρημένως), а совокупно (или: единенно — ἡνωμένως); ибо «каждая из двух форм (μορφή)⁹⁹⁴ желает и «действует сообщая со второй [формой]»⁹⁹⁵. Ведь у каковых одна и та же сущность, у таковых и энергия, и воля — одна и та же; у каковых же сущность различна, у таковых различна и воля, и энергия; у каковых одна и та же энергия, у таковых и сущность — одна и та же; у каковых же воля и энергия различны, у таковых различна и сущность. Поэтому у Отца и Сына и Святого Духа, исходя из тождества энергии и воли, мы признаем и тождество природы; а у божественного Домостроитель-

ства, исходя из различия энергий и волей, мы признаем [и различие природ]⁹⁹⁶, созная же различие природ, соисповедуем и различие волей и энергий. Как число природ у Одного и Того же Христа, мыслимое и называемое благочестиво, не разделяет единого Христа, но сохраняет различие природ, которое соблюдается и в единении — так же и число волей и энергий, сущностно присущих Его природам. Ведь по обеим природам Он был наделен волей и энергией (θελητικός... καὶ ἐνεργητικός), [направленными] к спасению нашей сущности.

Его же из главы 92

По природной силе (δυνάμει) две воли Господа различались между собой. Его божественная воля — безначальная и всемогущая (παντοῦργός), а следовательно, имеющая силу и бесстрастная; а Его человеческая воля возникла во времени.

КОММЕНТАРИИ

- 1 Перевод А. М. Шуфрина под редакцией Г. И. Беневича. В настоящую редакцию внесены исправления по сравнению с первой, опубликованной в: *Антология*. Т. 2, с. 183–196. Ларше датирует это сочинение 645–646 гг. (*Larchet 1998*, р. 14). Об историческом контексте этого и других богословско-полемических сочинений см. во вступительной статье. Здесь и далее комментарии Г. И. Беневича, кроме обозначенных как примечания переводчиков.
- 2 Ср. Ин. 15, 14.
- 3 Или: «слаженно» (εὐτάκτως).
- 4 Или: «логосом» (λόγῳ).
- 5 Или: «применительно к возникновению добродетелей». Пояснением к данному месту прп. Максима может служить его мысль, высказанная в *Трудностях к Иоанну*, в объяснении, каким именно образом разумная способность связана с добродетелями: «благочестиво постигший при помощи созерцания устройство сущих, и при помощи логического рассуждения верно и правильно определивший их смысл (или: «логос» — λόγος), и хранящий для себя суждение, лучше же сказать, — суждением себя соблюдающий непреклонным, собрал воедино и имеет все добродетели, не будучи более подвижим ни к чему иному после познанной им истины, и быстро все миновал, совершенно не обращая внимания ни на что из относящегося к плоти и миру, сокровенно имея уже без брани содержащееся в разуме (λόγῳ) деяние, потому что все в нас [сущие] крепчайшие бесстрастные логосы мыслительной силы привел себе, сообразно которым всякая добродетель и ведение есть и осуществляется, и которые [т. е. логосы] суть силы словесной души, совершенно не нуждающиеся в теле для своего существования, но не отказывающиеся по временам пользоваться им для своего проявления по вышесказанным причинам» (*amb. 10/1: PG 91, 1105C–D*, пер. архим. Нектария (Яшунского) с небольшими изменениями по: *Максим Исповедник 2006*, с. 90–91).
- 6 Здесь и далее цифра в квадратных скобках обозначает номер схолии. Сами же схолии мы, вслед за изданием Миня, поместили в конце соответствующего сочинения.
- 7 Т. е. разумом и умом.
- 8 О любовном томлении ума, оказавшегося в Боге, прп. Максим пишет во многих местах, см., напр., *carit. 1.100* и прим. 61 А. И. Сидо-

рова в: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 274. Одним из источников этой темы, очевидно, является Иак. 4, 5.

- 9 Или: «применительно к состоянию».
- 10 Или: «непогрешимого» (ἀπλανοῦς), см. след. примечание.
- 11 Вариант по другой рукописи: «единения». Тогда возможный перевод: «безгрешного (или: „непогрешимого“) единения» (именно так прочел это место схолиаст, см. схолию 1 в конце *opusc.* 1). Вариант «безошибочного ведения» представляется более вероятным, т. к. прп. Максим часто соотносит разум и ум именно с добродетелью и ведением (см., напр., *amb.* 10/1).

Поясняя выражение «непогрешимое ведение» ὑνῶσις ἀπλανής в *Thal. Prol.* 7, С. Л. Епифанович пишет: «Духовное ведение называется ἀπλανής потому что оно свободно от чувственного заблуждения, заставляющего человека считать мнимое чувственное бытие за действительное» (*Максим Исповедник 1993*. Кн. II, ч. I, с. 179, прим. 12), ср. о «сущностном существовании безошибочного ведения», даруемом подвижнику, когда Бог в нем становится человеком, в схолии 8.59 к *Thal.* 22 (перевод Епифановича в: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, ч. I, с. 200, прим. 14). Выражение «непогрешимое ведение» часто встречается у свт. Кирилла Александрийского.

- 12 Разум и ум, по прп. Максиму, — способности разумной силы души человека, с которыми он соотносит, соответственно, — добродетель и созерцание. Ср. в *myst.* 5: «К разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная разумом... [ум] есть и называется мудростью, когда он всецело блюдет свои непреложные стремления к Богу. Точно так же разум есть и называется рассудительностью, когда он, благоразумно и промыслительно управляя жизненной силой посредством своих энергий [действий], соединяет ее с умом и являет эту [жизненную] силу схожей с умом, поскольку она носит через добродетель то же самое и подобное ему отражение Бога, которое, по словам старца, естественно разделяется между умом и разумом» (PG 91, 672D–673A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 161).
- 13 «Беспредельность» — у прп. Максима один из основных «атрибутов», или энергий, Самого Бога, то есть созерцаемого окрестности Божией. Вопрос о беспредельности в *Трудностях* и других сочинениях прп. Максима обсуждает Шервуд (см. пер. в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 393, прим. 11); кроме того, см. обсуждение вопроса о беспредельности Бога в схолиях 1**; 26, 29а, 129а А. М.

Шуфрина к *amb.* 7 в том же издании. Как замечает Ларше (*Larchet* 1994, p. 78), согласно прп. Максиму, Бог достижим не в беспредельности собственной природы, но — по благодати — лишь в «беспредельности, которая окрест сущности» (*amb.* 15: PG 91, 1220C). Ср. цитату из свт. Григория Богослова: «В Нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность» (*or.* 38.7: PG, 36, 317C); прп. Максим приводит ее в *carit.* 1.100, говоря о беспредельности, которая окрест Бога.

- 14 По Ареопагиту (на которого опирается прп. Максим), благодать (т. е. обоживающая энергия) — это не просто Бог, а еще и желание Бога, причем в двояком смысле, т. к. Бог — и «субъект», и «объект» этого желания (см. Ps.-Dionys. *d. n.* 4.17). В обожении человека осуществляется желание Бога быть желанным. Т. е. жизнь в Боге — это тождество утоления и жажды («приснодвижный покой»), а не просто созерцание, удовольствие от которого, даже если оно не обусловлено нуждой (как, например, при созерцании логосов творения), тем не менее чревато пресыщением. — Прим. перев.
- 15 О единении по ту сторону мышления см. Ps.-Dionys. *d. n.* 11.2. Эта концепция широко распространена в неоплатонизме (см., напр., у Прокла, описывающего высшее состояние души как соединение «единого души» с Единым, которое происходит не в интеллектуальном познании, а сверх мышления, когда «душа, сочетавшись тишине, смыкает глаза в отношении мыслей о низшем и становится безгласной и молчащей внутренним молчанием (ἄφθευκτος ὑενομένη καὶ σιγήσασα τὴν ἑνδον σιγήν)» (Procl. *de provid.* 31.12 (ed. Boese)). Прп. Максим сводит вместе понятия «единения» с Богом и состояния по ту сторону мышления еще, напр., в *Thal. Prol.* 11; *Thal. epist.* 178 (Сидоров и Епифанович обычно переводят: «премысленное единение», что несколько ослабляет остроту восприятия этого выражения). Единение — «по ту сторону мышления», так как в мышлении есть еще разделение между мыслящим, мыслью и объектом мысли, в Боге же, то есть в единении с Ним по благодати, это разделение прекращается, поскольку и Сам Бог не является объектом мысли (см. эту проблематику в *cap. theol.* 2.3–5), и единение происходит по действию благодати, то есть Божественной энергии.
- 16 Или: «лицом» (πρόσωπον).
- 17 Или: «логоса» (λόγου).
- 18 Это высказывание можно понять в том смысле, что в человеке, соединившемся с Богом, всецело исполняется логос человеческой

природы, т. е. человек становится таким, каким его замыслил Бог, олицетворяя человека обоженного. Однако, поскольку прп. Максим употребляет здесь слово λόγος, остается некоторая вероятность, что он говорит о Логосе, тогда следует перевести: «В силу этого твоя жизнь стала олицетворением (или: „лицом“) Логоса, а Логос — природой жизни». Против такой трактовки — сложность понимания, каким образом Логос может быть «природой жизни» человека или его «лицом» (разве что в смысле Гал. 2, 20), однако, имея в виду, что в следующем предложении прп. Максим говорит о подражании Христу и соответствии человека Христу, исключить такое понимание нельзя.

- 19 Ср. Еф. 4, 24.
- 20 Об истине и благе и восхождении к ним через добродетель и созерцание см. *myst.* 5.
- 21 Это и следующие понятия, характеризующие волевой акт, мы приводим в именительном падеже.
- 22 Прп. Максим свидетельствует, что монофелиты отождествляли то, что сам он соотносит ниже с природным планом (волю), с тем, что он же соотносит с ипостасным, или личным планом (намерение, преднамеренный выбор) у тварных ипостасей в необоженном состоянии. Различив эти понятия, прп. Максим отстаивает учение о двух природных волях во Христе.
- 23 В *Диспуте с Пирром* Пирр сослался на выражение «знаменитейших отцов», что «у Бога и святых одна воля» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 292B). Кого он имеет в виду? Есть основание считать, что самого прп. Максима, у которого подобное выражение встречается в Послании кубикулярию Иоанну *О любви*: «все мы можем иметь — так же точно, как одну природу — и одно намерение (ὑπόμην), и одну волю (θέλημα) с Богом и друг другом» (*ep.* 2: PG 91, 396C, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 338; ср. *ep.* 2: PG 91, 401B). Подробно проблематику «одной воли Бога и святых» прп. Максим разбирает ниже в отдельном разделе настоящего сочинения (PG 91, 21D–28A), где, очевидно, отвечает и тем, кто ссылается на его раннее сочинение, выводя из него монофелитство.
- 24 См. разбор этой проблемы в отдельном разделе настоящего сочинения (PG 91, 28A–37A).
- 25 Если это не дань византийской «традиции самоуничужения», в чем уверенным быть нельзя, то мы имеем здесь свидетельство, что прп. Максим не получал в качестве отпрыска знатного рода в Константинополе того прекрасного образования, о котором говорится в его традиционном житии. В свою очередь, это может слу-

жить аргументом, хотя и не слишком надежным, в пользу палестинского происхождения прп. Максима.

- 26 Различение большинства из перечисленных прп. Максимом понятий, характеризующих волевой акт, проводится у Немесия Эмесского (Nemes. *de natur. hom.* 32 (ed. В. Einarson). Немесий, в свою очередь, в этом вопросе во многом следует за Аристотелем (Arist. *ethic. Nic.* 3. 4. 111b ff.; подробнее см. далее). Однако сразу следует отметить, что понятия природной воли (θέλημα), с которого начинается список (в отличие от остальных), нет ни у Аристотеля, ни у Немесия. Появление его у прп. Максима и вообще центральное место воли (θέλημα) и воления (θέλησις) в спорах вокруг монофелитства связано, очевидно, с тем, что именно это слово употреблено в Евангелии применительно к Гефсиманской молитве (Лк. 22, 42; Ин. 6, 38) (подробнее см. Madden 1982; Bathrellos 2004, p. 118). Наибольший акцент прп. Максим делает на различение природной воли (θέλημα) и воления (θέλησις), с одной стороны, и преднамеренного выбора (προαίρεσις) — с другой. Как видно из анализа, проделанного Джоном Мадденом (см. Madden 1982), прп. Максим зачастую использует определения προαίρεσις в философской и святоотеческой традиции (например, у Аристотеля, Климента Александрийского, свт. Григория Нисского, свт. Немесия) для вводимого им понимания θέλησις (см. флорилегий в *opusc.* 26 и прим. 935, 937, 945). При этом природная составляющая волевого акта отделяется им от характеризующей ипостась («личной») (впервые это различение намечается, вероятно, в *opusc.* 14: PG 91, 153A (ок. 640 г.), где даются определения, соответственно, природной и гномической воли). Еще эксплицитнее их различие проводится прп. Максимом в *opusc.* 16: PG 91, 185 (ок. 644 г.) (см. обсуждение мотивов проведения этого различения и его исторического контекста в гл. 16 вступительной статьи к настоящему изданию).
- 27 Говоря о различии у прп. Максима θέλημα и θέλησις, И. А. Орлов пишет: «В послании к Стефану Дорскому, где (col. 185) это определение [т. е. определение из *Послания к Марину* — Г. Б.] приводится точно в таком же виде, Максим разъясняет, что θέλημα и θέλησις — понятия нетождественные. Между ними существует такое же различие, как между βούλημα и βούλησις, между κίνημα и κίνησις, т. е., согласно со значением самых флексий, θέλησις обозначает известную деятельность души, а θέλημα — обнаружение вовне или результат этой деятельности. Но на деле мы не видим у него следов подобного разграничения. Подобно другим отцам Церкви, Максим употребляет то и другое понятие как совершенно однознач-

- щие, хотя отдает явное предпочтение θέλημα перед θέλησις» (Орлов 2010, с. 118).
- 28 ὁρεκτικὴν. Подробнее о способности стремления см. Arist. *de anim.* III.9.432b.3–4. Ср. также в схолии 7 на Ps.-Dionys. *d. n.* 8.3.: «силы устремления (ὁρεκτικὰς δυνάμεις), способности всегда хотеть (θέλειν) и желать (ἐπιθυμεῖν) податель — Бог» (пер. Г. М. Прохорова с изменениями по: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002, с. 475). Интересно, что и преднамеренный выбор (προαίρεσις) определяется ниже (вслед за Аристотелем и Немесием) как «стремление, прикидывающее, что в нашей власти» (PG 91, 13A). Есть основание полагать, что это определение, как и определение у Аристотеля βούλησις как *стремления* (Arist. *de anim.* III.10.433a.23–25), и у самого прп. Максима (см. ниже, PG 91, 13B) оказало влияние на то, как он определил понятие природной воли (применяя принцип не только отличия, но и сходства, без которого об отличии нельзя было бы говорить). Речь идет о трех (точнее, о шести, т. к. прп. Максим называет «стремлением» и прикидку βουλή, см. ниже, 16B, и намерение, см. ниже, 17C, и даже уразумение, см. ниже, 21D) разного рода стремлениях, из которых одна лишь природная воля характеризует *только* природу. В 21C прп. Максим сам указывает на «стремление» как на родовое понятие в отношении всех моментов волевого акта, отрицая, что наличие общего рода может быть основанием для тождественности входящих в него видов.
- 29 Прп. Максим возводил происхождение своего определения к ряду раннехристианских авторов, приводя, со ссылкой на Климента Строматевса (Александрийского), например, такое определение: «Воля — это природная способность стремления к тому, что сообразно природе» (*opusc.* 26: PG 91, 276C) (Θέλῃσις ἐστὶ φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὁρεκτικῆ). Есть, однако, серьезные сомнения в принадлежности этого определения Клименту, так что, например, Мадден (см. *Madden 1982* и наши примечания к *opusc.* 26) высказывает предположение, что его авторство принадлежит самому прп. Максиму или его ученикам, введшим это и сходные определения воли со ссылкой на древних авторов ради подкрепления своей позиции. Так это или нет, точно установить невозможно, но аргументы Маддена о неподлинности цитат достаточно убедительны и признаны практически всеми исследователями. От определения прп. Максима зависит определение прп. Иоанна Дамаскина и всех его последователей (см. Joann. Dam. *exp. fid.* 36.56–57; 58.39–40). В настоящих комментариях мы лишь изредка бу-

дем указывать на параллельные места из *Doctrina Patrum*, трактата Пс.-Кирилла *О Троице*, Дамаскина и других сочинений, которые по части учения о воле и энергии зависят от прп. Максима. В критических изданиях *Doctrina Patrum* и Дамаскина такие параллельные места указаны, повторять их нет смысла.

- 30 Вариант перевода А. И. Орлова: «природная воля есть сила (или способность) стремления к сообразному с природой, обнимающая собой все свойства, существенно принадлежащие природе» (Орлов 2010, с. 117). Вероятно, впервые это определение встречается у прп. Максима в *opusc.* 16: PG 91, 185D, но подготавливает его и весьма сходное (в первой части) определение в, возможно, более раннем *opusc.* 14: PG 91, 153A.
- 31 То есть природная воля человека охватывает всю полноту умнотелесной природы, а не только один ум или одно чувство. Для прп. Максима это важно, поскольку, толкуя Гефсиманское моление, он должен будет объяснить и отвращение от смерти, и послушание Божией воле о Крестной жертве как различные, хотя и связанные в этом молении друг с другом воедино моменты проявления воли человеческой природы во Христе. Таким образом, воля природы не тождественна инстинкту самосохранения, но в условиях нашего существования после грехопадения она не исключает непредсудительного отвращения от смерти.

Как замечает А. И. Орлов: «Природную волю справедливо... называть „жизненным стремлением“» (ὄρεξις ζωτικῇ). А так как человеческая природа одарена разумом, есть φύσις λογικῇ καὶ νοερά, то и воля разумных существ, в отличие от бессознательного инстинктивного жизненного стремления, присущего „чувственно одушевленной“ природе, есть не просто жизненное стремление, но *разумное* или *сознательное* жизненное стремление (ὄρεξις λογικῇ καὶ ζωτικῇ) или воля в собственном смысле; так как она и свойственна только разумной природе, составляет „самую типичную и первую особенность“ этой последней. Понятие разумности как существенного свойства души неотделимо, таким образом, от понятия воли и в некотором смысле даже тождественно с ним» (Орлов 2010, с. 120).

- 32 То есть природа имеет предметом воления свое бытие. Вопрос в том, что именно является бытием природы. В перипатетической традиции бытие человеческой природы (как и других природ) понимается как продолжающееся в каждом индивиде бытие рода (см., напр. характерное высказывание Александра Афродисийского: «Сократ появляется на свет для бытия „человека“, а конь Ахил-

ла для бытия „коня“» (*Sorabji 2004b*, p. 80). Соответственно, Бог в этой традиции промышляет о родах и видах, но не об индивидах, которые служебны в отношении рода. Понятно, что христианская перспектива иная и бытие человеческой природы в ней не сводится к бытию человеческого рода в смысле продолжения его земного существования. Согласно прп. Максиму, бытие каждого представителя данной природы состоит в движении согласно логосу этой природы, имеющем, что касается человека, конечную цель единения с Богом, обожение. Так что «полнотою бытия» природы (PG 91, 12D), осуществившейся во Христе и осуществляющейся по благодати в каждом члене Тела Христова, является ее обожение, а не просто продолжение человеческого рода, как у перипатетиков, или некий «расцвет всех умственных и физических сил». Сотериологическая, «логосная» перспектива лишь намечена в данном месте *Послания к Марину* (см. следующий пассаж — PG 91, 12D–13A), поскольку целью прп. Максима является различить природную волю и преднамеренный выбор ради целей христологической полемики, но это не должно нас ввести в заблуждение, т. е. не следует думать, что прп. Максим под природной волей имеет в виду нечто вроде «инстинкта самосохранения», хотя нет сомнений, что отвращение от смерти в условиях после грехопадения — одно из непредвзятых проявлений воли человеческой природы, по прп. Максиму (см. предыдущее примечание).

33 Или: «логоса».

34 Кто эти «другие», непонятно, скорее всего прп. Максим вводит это определение воли сам, хотя во флорилегии в *opusc.* 26: PG 91, 277A мы находим практически то же определение *θέλησις*, приписываемое Евстафию Антиохийскому.

35 Или: «разумное».

36 Ср. у Дамаскина: «*Θέλησις τοῖνυν ἐστὶν ὁρεξις ζωτικὴ τε καὶ λογικὴ· ἡ δὲ ζωτικὴ, πάντως καὶ αἰσθητικὴ*» («Итак, воление — это стремление жизненно важное и осмысленное, если же жизненно важное, то, конечно, и ощущающее») (*Joan. Dam. de duab. in Christ. volunt.* 25.1).

37 Или: «зависящее от нас». Однако и прп. Максим, и Немесий, на которого он, очевидно, в этом определении опирается, имеют в виду зависящее *только* от нас. Поэтому А. М. Шуфрин, хотя он в переводе соответствующего места из Немесия (*Антология*. Т. 1, с. 424) употребил выражение «зависящее от нас», в конечном счете, переводя прп. Максима, прибег к другому варианту: «в нашей власти» (сообщение переводчика).

- 38 Прп. Максим в определении προαίρεσις практически дословно цитирует Немесия: Nemes. *de natur. hom.* 32.75, в свою очередь Немесий, очевидно, следует Аристотелю (Arist. *ethic. eudem.* 1226b.17 (Bekker); Idem, *ethic. Nic.* 1113a.10–11 (Bekker). Приведем для сравнения перевод Н. В. Брагинской определения Аристотеля, с которым практически совпадает определение Немесия и прп. Максима (отличия связаны с расхождением не оригиналов, — они минимальны, — а переводов): «сознательный выбор — это, пожалуй, способное принимать решения стремление к зависящему от нас» (προαίρεσις ἄν εἴη βουλευτικὴ ὁρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)» (Аристотель 1975–1983. Т. 4, с. 103).
- 39 Этот и следующие два термина, характеризующие волевой акт, приводим в именительном падеже.
- 40 Воля.
- 41 Выбор.
- 42 В русских переводах Аристотеля (Аристотель 1975–1983) βούλησις переводят, в зависимости от контекста, и как «воля», и как «желание». Но βούλησις Аристотеля не тождественна по содержанию «природной воле» или «волению» по прп. Максиму (Gauthier 1954, p. 58–64).
- 43 Почти точная цитата из Немесия (Nemes. *de natur. hom.* 32.45); ср. Arist. *ethica eudem.* 1225b.32; Idem, *magn. moral.* 1.17.3.2.
- 44 У Аристотеля хотение — стремление разумной части души (Arist. *de anim.* III.432b5–6). Интересно, что, хотя прп. Максим в своем анализе волевого акта во многом следует Немесию и через него Аристотелю, установление им связи между хотением и фантазией (в данном случае ее следует понимать в смысле имеющихся у нас представлений о желаемом), похоже, оригинально. Впрочем, роль «фантазии» в контексте волевого акта обсуждает уже Аристотель (Arist. *de anim.* III.432b.16; 433a.27), а вслед за ним его комментаторы; из самых близких по времени к прп. Максиму эта тема особенно часто встречается у Симпликия и Иоанна Филопона. Но, как замечает Тунберг, Аристотель соотносит «фантазию» исключительно с пожелательной частью души (ἐπιθυμία) (Thunberg 1965, p. 232), так что βούλησις с непосредственно «фантазией» у него не связана.
- 45 Прп. Максим следует Немесию в своем различении хотения и преднамеренного выбора. Что касается понимания хотения, то для Немесия этот момент волевого акта, безусловно, окрашен определенностью цели (до обсуждения и определения способов ее достижения). В этом, очевидно, хотение в первую очередь и отлича-

ется от природной воли (понятие о которой у Немесия отсутствует). Природная воля, как ее понимает прп. Максим, характеризует природу как таковую, то есть любого представителя данной природы, это основа для всякого конкретного волевого акта. (Ср. «желания наши, как частные обнаружения воли, крайне изменчивы, непостоянны, что зависит от многих причин. А сила, действующая в них, *неизменна*: как „природная сила“ (δύναμις φυσική) или как прирожденная способность, воля в одинаковой степени присуща всем» (Орлов 2010, с. 119). То или иное «хотение», в отличие от природной воли, характерно уже для определенного индивида в тот или иной момент и совсем не обязательно для другого или для этого же в другой момент. Такое понимание хотения мы находим у Немесия, который, впрочем, вслед за Аристотелем (Arist. *ethic. Nic.* 111b.20) озабочен проведением различия между преднамеренным выбором и хотением, а не между хотением и природной волей: «Не ко всему, к чему приложимо понятие преднамеренного выбора, приложимо и понятие хотения. Так, мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он выбирает быть здоровым. Говорят о желании [букв.: „хотении“] обогатиться, но не говорят о преднамеренном выборе обогатиться. Можно хотеть быть богатым, но выбирать быть богатым нельзя. Кроме того, хотение может относиться даже к невозможному, преднамеренный же выбор — только к тому, что в нашей власти. Ведь мы говорим так: *хочу* быть [сделаться] бессмертным, но не говорим: *выбираю* быть бессмертным» (Nemes. *de natur. hom.* 32.28–38, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуффрина и нашими по изданию: *Антология*. Т. 1, с. 423). Немесий, в свою очередь, близко следует за Аристотелем (Arist. *ethic. Nic.* 111b.20–31). Впрочем, следует помнить, что конечная цель Немесия — вовсе не разработка этического учения (как у Аристотеля), а полемика с учением о судьбе. Он использует Аристотеля для доказательства того, что существует то, что в нашей власти, что сфера нашей моральной ответственности не детерминирована судьбой (ср. те же темы в трактате Пс.-Плутарха *О судьбе* в: *Беневиг* 2013). Прп. Максим, в свою очередь, озабочен другой целью — полемикой с монофелитским учением.

- 46 Для того чтобы достичь цели. Ср. это же определение у 16С и примечание к нему.
- 47 Трудное место. — Прим. перев.
- 48 Ср. Nemes. *de natur. hom.* 32.28–40; Arist. *ethic. Nic.* 111b. 20–31.
- 49 То есть служит ее достижению.

- 50 Почти дословная цитата из Немесия (Nemes. *de natur. hom.* 32.38–40). Другой, более буквальный вариант перевода этого места из Немесия: «Хотение относится только к цели, преднамеренный выбор же — к тому, что [ведет] к цели, по той же аналогии, какую имеет то, что подлежит хотению, к тому, что подлежит прикидке: хотению ведь подлежит цель, а прикидке — то, что [ведет] к цели» (Nemes. *de natur. hom.* 32.38–40, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуфрина и нашими по изданию: *Антология*. Т. 1, с. 423).
- 51 У Ф. С. Владимирского в его переводе Немесия для βουλή и βούλευσις используется перевод: «обсуждение», «совещание», в русском переводе Аристотеля Н. В. Брагинской βουλή в соответствующем контексте переводится как «решение», а соответствующие глаголы, например βουλεύω — «принимаю решение» (Arist. *ethic. Nic.* 1112a. 19 ff., пер. *Аристотель* 1975–1983. Т. 4, с. 101–102).
- 52 Или: «стремление исследующее» (ὄρεξιν ζητητικὴν).
- 53 Ср. у Немесия: «Однако преднамеренный выбор не есть и прикидывание, то есть прикидка. Прикидывание ведь есть исследование [взвешивание] относительно того, что следует делать тому [кто прикидывает]; а преднамеренный выбор — то, что до этого решено на основании прикидки. Таким образом, очевидно, что прикидывание касается того, что еще исследуется, а преднамеренный выбор — того, что уже предreshено» (Nemes. *de natur. hom.* 32.53–58, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуфрина и нашими по изданию: *Антология*. Т. 1, с. 423). Можно обратить внимание, что, в отличие от Немесия, прп. Максим и прикидку определяет как «стремление» (ὄρεξις), наряду с природной волей, хотением и преднамеренным выбором, устанавливая таким образом не только различие между ними, но и существенный момент сходства, некоторый «общий знаменатель».
- 54 Прп. Максим, вслед за Немесием (Nemes. *de natur. hom.* 32.67), обыгрывает этимологию слова προαίρετόν (преднамеренно выбранное) (προ-αίρετόν) в смысле пред-почтения одного перед другим. Как отмечает Шуфрин в схолиях к Немесию, «прикидка включается только при необходимости выбора из нескольких способов достижения заданной цели, которые кажутся, в первом приближении, равно эффективными» (*Антология*. Т. 1, с. 442). Ср. *opusc.* 1: PG 91, 17В.
- 55 В русском переводе Аристотеля обычно переводится как «сознательный выбор», в переводе Немесия Ф. С. Владимирского переводится как «выбор», в переводе Немесия под редакцией А. М.

- Шуфрина в *Антологии* — как «осознанное предпочтение». Настоящий вариант выбран переводчиком исходя из специфики мысли прп. Максима (однако в примечаниях в переводах параллельных мест Немесия мы ради единообразия и удобства сравнения приняли настоящий вариант перевода этого термина).
- 56 Ср. Nemes. *de natur. hom.* 32.75; Arist. *ethic. eudem.* 1226b.17; Idem, *ethic. Nic.* 113a.10–11. Данное определение прп. Максима, хотя и близко к определениям Немесия и Аристотеля, не повторяет их буквально.
- 57 Ср. описание преднамеренного выбора у Немесия: «Он есть нечто смешанное из прикидки, решения и стремления, и именно — ни стремление само по себе, ни решение, ни одна только прикидка, но нечто составленное [сложное] из всего этого. Подобно тому, как о животном мы говорим, что оно состоит из души и тела и что, однако, животное не есть тело само по себе, ни одна только душа, но то и другое вместе, точно так же [следует сказать] и о преднамеренном выборе. Что он есть некоторая прикидка, то есть прикидывание вместе с последующим решением, хотя и не прикидка сама по себе, это очевидно и из этимологии. Ведь преднамеренно выбранное — это нечто предпочтенное чему-то другому; но никто не решает прежде, чем прикинет, и не предпочитает, не решив [что более приемлемо]. А так как не все показавшееся нам хорошим мы рвемся осуществить на деле, то тогда только уже решенное на основании прикидки становится преднамеренным выбором, то есть выбранным, когда присоединится стремление. Итак, преднамеренный выбор необходимо бывает относительно того же, что и прикидка. А из этого выходит, что преднамеренный выбор есть стремление, обладающее [способностью] прикидывать относительно того, что зависит от нас, или — прикидывание, обладающее [способностью] стремиться к тому, что зависит от нас. Ведь преднамеренно выбирая — мы кидаемся к тому, что уже решено на основании прикидки» (Nemes. *de natur. hom.* 32.58–74, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуфрина и нашими по: *Антология*. Т. 1, 424).
- 58 Настоящая главка в сжатом виде излагает Немесия (Nemes. *de natur. hom.* 33, см. пер. в *Антология*. Т. 1, с. 424–426), который, в свою очередь, во многом следует Аристотелю (Arist. *ethic. Nic.* 3.111b.32–112b.33).
- 59 Не следуем пунктуации Миня. — Прим. перев.
- 60 Букв.: «самоипостасной мудрости». Ср. текст у 24С, где говорится о не требующей основания истине, и далее — что относительно

но нее, то есть устремляющихся только к ней, нет уже прикидки и преднамеренного выбора (речь о пребывающих в Боге святых).

- 61 Понятие $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ не разрабатывается как таковое в контексте учения о волевом акте ни у Аристотеля, ни у Немесия. Это одно из важнейших антропологических понятий у прп. Максима, которому посвящено множество исследований (см., напр., *Sherwood 1955b*, р. 58–63; *Thunberg 1965*, р. 226–231; *Larchet 1996*, р. 137–141; *Renczes 2003*, р. 271–281; *Лурье 2006*, с. 391–396 и гл. 16, 17 и 21 во вступительной статье к настоящему изданию). В комментариях мы будем затрагивать те или иные аспекты понимания прп. Максимом $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$, исходя из того или иного контекста, где это понятие встречается.
- 62 $\epsilon\nu\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$; латинский перевод: *internum* («внутреннее»), так и у Ларше (*Larchet 1996*, р. 138). Та или иная $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ является, по прп. Максиму, результатом нашего выбора добродетели или порока (см. *disp. Pyrr.*: PG 91, 308B).
- 63 Прп. Максим максимально сближает понятие $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ и $\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$. В *Диспуте с Пирром* этапы волевого акта описываются иначе, чем в настоящем сочинении («Желая, мы ищем, рассматриваем и советуемся (или: „прикидываем“), и судим (или: „решаем“), и настраиваемся (или: „располагаемся“ — $\delta\iota\alpha\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\mu\epsilon\theta\alpha$), и предпочитаем (или: „выбираем“), и видим и пользуемся» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 294C, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 157; варианты перевода в круглых скобках наши, исходя из терминологии настоящего перевода). Из сравнения с этапами волевого акта, как он описан в *opusc.* 1, видно, что «расположению» из *Диспута с Пирром* соответствует в настоящем описании $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$, это видно и из определения у прп. Максима $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ как «расположения» в комментируемом месте PG 91, 17C (ср. *Larchet 1996*, р. 138).
- 64 В *Диспуте с Пирром* дается иное определение $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$: «намерение есть не что иное, как какое-нибудь воление ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$), относительно придерживающегося или настоящего, или мнимого блага» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 308C, пер. Д. Е. Афиногенова с изменением по: *Максим Исповедник 2004*, с. 175).
- 65 Или: «состояние». Не следует, разумеется, отождествлять навык ($\epsilon\breve{\xi}\iota\varsigma$) и намерение ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$). Сходство и различие этих понятий у прп. Максима проанализированы, в частности, в *Renczes 2003*, р. 277–279. Ларше понимает $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ как «вошедшее в навык расположение (*disposition habituelle*) в отношении хорошего или дурного» (*Larchet 1996*, р. 138), или, ссылаясь на *Диспут с Пирром*, — «образ жизни в добродетели или пороке, присущий нам по выбо-

ру» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 308B, пер. Д. Е. Афиногенова с изменением по: *Максим Исповедник 2004*, с. 175). Как нетрудно убедиться, в описании волевого акта в *орисс.* 1, в отличие от *Диспута с Пирром*, прп. Максим не придает «намерению» морального смысла, а характеризует его «нейтрально», как один из характерных для нас моментов волевого акта. Что касается моральной стороны ἔξις, нашей ответственности за выработанные у нас навыки (устои и склад души) в отношении добра и зла, то об этом писал уже Аристотель (см., напр., *Arist. ethic. Nic.* 114a.10f), есть похожие соображения и у Немесия: «Все согласны в том, что заниматься и упражняться в нашей власти; а в упражнениях заключается начало привычек (или: „навыков“ — ἔξεων), потому что привычка есть вновь приобретенная природа; если же упражнение есть начало [корень] привычки (ἔξεως), а упражнение — в нашей власти, то, следовательно, и привычка — в нашей власти. А если привычки в нашей власти, то и деяния, соответствующие этим привычкам, — в нашей власти, потому что деяния соответствуют привычкам. Итак, в ком есть навык (ἔξις) справедливости, тот и будет действовать справедливо, в ком — навык несправедливости, тот [поступает] несправедливо; следовательно, от нас зависит, быть справедливыми или несправедливыми» (*Nemes. de natura hom.* 38.54–62, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуфрина и нашими по: *Антология.* Т. 1, с. 429).

66 Или: «действию».

67 В отличие от Немесия, у которого в контексте полемики с «детерминизмом» стоиков в центре рассмотрения стоит вопрос о находящемся в нашей власти (τὸ ἐφ' ἡμῖν), который тесно связан с понятием самовластия (τὸ αὐτεξουσίον) (*Nemes. de natur. hom.* 38–40), прп. Максим в своем анализе волевого акта говорит не о самовластии, а о свободной воле (ἐξουσία), хотя эти понятия и тесно связаны. В греческом это очевидно и из этимологии, связанной с историей понятия (подробнее см. след. прим.).

68 По внутренней форме термин ἐξουσία восходит к ἔξεστι (быть дозволенным [кому-то]), отсюда ἐξουσία (право действовать по своему усмотрению — власть [в какой-то области]). Юридический термин ἐξουσία αὐτοπραγίας («право самодеятельности») имел значение делегированных кому-либо полномочий («carte blanche») — например, наместника провинции — которых, в случае злоупотребления ими, делегировавшая инстанция могла его лишить. Этот же термин обозначал права вольноотпущенных рабов. Хрисипп, вероятно, первым ввел его в философский оборот,

определив свободу (ἐλευθερία) — состояние мудреца — как ἐξουσία αὐτοπραγίας (Chrys. *fragm. moral.* 544.5–7, ed. J. von Arnim), а рабство — состояние дурного человека — как лишение самодеятельности (Ibid, 355.1–3). От стоиков термин ἐξουσία перешел к другим школам, приобретя приставку αὐτο-, которой юридический термин не имел (наличие ее подразумевало бы неотъемлемость соответствующих полномочий и/или прав; т. е. отсутствие инстанции, которая могла бы их лишить). При этом τὸ αὐτεξούσιον приравнивается к «находящемуся в нашей власти» (τὸ ἐφ’ ἡμῖν). Сам факт этого отождествления *зависимости* (бытия-во-власти) с *властью* (ἐξουσία; какой бы смысл здесь ни придавать приставке αὐτο-) указывает на осознанность того, что *на самом деле* в «нашей» власти находится только нечто *в нас самих*, власть над чем, таким образом, является его (или «нашей») властью над *собой*, т. е. — свободой (ἐλευθερία), понимаемой как достояние всякого человека, а не только мудреца (как у ранних стоиков и Эпиктета). Такое понимание свободы встречается уже у св. Иустина Мученика (Just. Mart. *apol.* 1.43.3–4; *dial. cum. Tryph.* 88.5.2). Термин τὸ αὐτεξούσιον традиционно переводился на латынь как «liberum arbitrium» или «libertatis arbitrium». Этот термин становится, начиная с блж. Августина, постоянной темой трактатов, к концу XIII в. уступая близкому по смыслу термину «свободная воля» (voluntas libera). — Прим. перев.

- 69 Здесь ἐφ’ ἡμῖν переводим как «зависит от нас», а не «в нашей власти», во избежание тавтологии.
- 70 Более буквальный, но менее литературный перевод: «свобода воли — это законное владычество (κυριότης ἐννομος) в совершении того, что в нашей власти, или беспрепятственное владычество (κυριότης) в пользовании тем, что в нашей власти». Лат. перевод для κυριότης ἐννομος — *legitima auctoritas*, перевод Понсуа: *souverainité autopome*. В нашей власти, согласно прп. Максиму, прежде всего то, что касается добродетели и порока (*ep.* 1: PG 91, 368C–D).
- 71 Или: «обладаем властью, свободой воли» (ἐξουσιάζομεν).
- 72 То есть мы свободны изначально, по природе, не выбираем быть свободными, а в некотором роде «обречены на свободу», которая объемлет собой и преднамеренный выбор, и прикидку и решение. Исходя из этого и имея в виду факт грехопадения, сделавшего нас удобопреклонными ко греху, прп. Максим ставит в других своих сочинениях вопрос о необходимости вольного предания нашего самовластия Богу (без утраты его), чтобы жить по воле Бо-

жией (см. его толкование на 1 Кор. 15, 26: *Последний же враг истребится — смерть*. «Это [произойдет] тогда, когда мы всецело уступим Богу (τῷ θεῷ παραχωρήσωμεν) самовластное воление (или: „свободную волю“ (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα)» (*qu. dub.* 22)). Только такое вольное уступание нашего самовластия Богу делает нас свободными от «закона греха» и власти диавола. Подробнее и в контексте Гефсиманского моления прп. Максим говорит об этом уступании самовластия Богу в *amb.* 7: «...Это, наверное, и есть то подчинение, о котором божественный апостол говорит, что „подчиняет“ Сын Отцу — тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего — или за счет чего — „последний враг истребится смерть“ (1 Кор. 15, 26), так как если находящееся в нашей власти или, вернее, *самовластье* (посредством которого, добываясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено (ἐκχωρηθέντος) Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] — подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо кроме того, чего хочет Бог» (PG 91, 1076A–B, пер. А. М. Шуфрина с изменением цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007а*, с. 251); см. также схолии 45 и 46 А. М. Шуфрина к этому месту *amb.* 7. Немного далее указанного места из *Трудностей к Иоанну* прп. Максим говорит о *перихоресисе* (проникновении), который со стороны Бога есть сообщение твари Божественного действия (энергии) в ответ на намеренное уступание (ἐκχώρησιν ὑνωμικήν) самовластия Богу со стороны твари (*amb.* 7: PG 91, 1076B–C в пер. А. М. Шуфрина). Характерно, что в *Диспуте с Пирром* прп. Максим, обличая монофелитов, говорит, что в своем *Экфесисе* они были движимы «не разумом (= логосом), но свободой воли (или произволом — ἐξουσία)» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 289D).

73 То есть преднамеренный выбор.

74 Ср., как употребляются у свт. Григория Нисского некоторые важнейшие термины, которые задействованы у прп. Максима: «словесная и умная природа, если перестала действовать свободно (κατ' ἐξουσίαν), погубила вместе с тем и дар разумности. Ибо на что будет пользоваться мышлением (διανοίᾳ), если власть (ἐξουσία) избирать (προαίρεῖσθαι) то, что сообразно склонности ее ума (κατὰ ὑνώμην) лежит на другом» (Greg. Nyss. *oratio catech. magn.* 31.8–11). (Под «другим» здесь имеется в виду Бог, т. к. свт. Григорий объясняет, почему Бог не приводит к Себе насильно). Ход мысли прп. Максима ближе к изложению Немесия, мысль которого, впрочем, в данном вопросе включает и традицию, к которой принадлежит

свт. Григорий, соотносящую самовластие с умом: «всякий прикидывающий [человек], поскольку от него зависит выбор (αἰρέσεως) того, что следует сделать, прикидывает для того, чтобы выбрать то, что до этого было решено через прикидку, и, выбрав, сделать. Таким образом, совершенно необходимо, чтобы тот, кто обладает способностью прикидывания, был и господином (κύριον) [своих] деяний. Ведь если бы он не был господином [своих] деяний, то напрасно имел бы способность прикидывания. А если так, то по необходимости самовластное [начало] (τὸ αὐτεξούσιον) сопутствует разумному, потому что или человек не будет разумным [существом], или, будучи разумным, будет господином [своих] деяний; а будучи господином [своих] деяний, всяко будет самовластным. Показано было также и то, что происшедшее из подлежащей материи — изменчиво. Таким образом, из того и другого необходимо следует, что человек самовластен и изменчив: изменчив — поскольку рожден, самовластен — вследствие того, что разумен» (Nemes. *de natur. hom.* 40.21–32, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуфрина и нашими по: *Антология*. Т. 1, с. 432). В рамках этой же традиции прп. Максим, ссылаясь, впрочем, не на свт. Григория, а на Климента Александрийского, также устанавливает однозначную связь между разумной душой, точнее умом, самовластием и природной волей: «воля есть природное самовластное движение самодержавного ума, или же ум, движимый к чему-либо самопроизвольно (αὐθαίρετως). Самовластие (αὐτεξούσια) есть ум, движимый по природе, или же умное самодержавное движение души» (PG 91, 276C).

- 75 По наблюдению Лакнера (*Lackner 1962*, S. 44–45), прп. Максим здесь и в следующих четырех предложениях следует пассажи из сочинения, дошедшего до нас под именем философа Давида (*David prolegom. philosoph.* 47.1–8), но нужно отметить, что сравнения «мнения» и «преднамеренного выбора» у Давида нет. Заимствование из Давида (VI в.) — интересное свидетельство знакомства прп. Максима с сочинениями комментаторов Аристотеля, принадлежавших к Александрийской школе (ср. следующее примечание).
- 76 В оригинале игра слов. — Прим. перев. Переводчик попытался передать ее другой игрой слов (точнее, созвучий их) в русском языке. В оригинале имеется имплицитная «этимологизация» διάνοια (мысль, размышление), которая возводится к διανύω (завершаю, довожу до конца, прокладываю (путь)). Такую этимологизацию в сходном контексте можно найти у Аммония (*Ammon. in Aristot.*

- Analyticor. prior. libr. i comm.* 25.3) и Иоанна Филопона (Joann. Philop. in *Aristot. libros de anim. comm.* 15.2.2). Таким образом, мы имеем еще одно свидетельство знакомства прп. Максима с комментаторами Аристотеля (ср. предыдущее примечание). То есть сказано буквально, что «размышлению (διάνοιας) свойственно доводить мысль до конца (διανύειν) по какому-то пути».
- 77 Термины логики Аристотеля (см., напр., *Arist. analyt. prior. et posterior.* 41b.28), широко использовавшиеся комментаторами Аристотеля, в частности Иоанном Филопоном.
- 78 Почти дословно в: Anonym. in *Aristot. ethica Nic.* In *ethica Nicomachea paraphrasis* (pseudepigraphum olim a Constantino Palaeocappa confectum et olim sub auctore Heliodoro Prusensi vel Andronico Rhodio vel Olympiodoro. 151.38, ed. G. Heylbut. *Heliodori in ethica Nicomachea paraphrasis* (CAG 19.2). Berlin: Reimer, 1889.
- 79 Определяя уразумение как стремление, прп. Максим опять устанавливает «общий знаменатель» между ним и другими видами «стремления», в первую очередь преднамеренным выбором, чтобы тут же провести различие между ними. Ниже (21C) он указывает на «стремление» как на родовое понятие в отношении всех моментов волевого акта.
- 80 Или: навыв.
- 81 Или: заумности. Как следует из словарной статьи (ὕλέρνοια) словаря Лэмпя, прп. Максим в этом определении почти дословно цитирует отрывок из толкования на Притчи (3, 13 по LXX) Прокопия Газского (PG 87, 1245B). По мнению Лэмпя, ὕλέρνοια это intellectual pride (т. е. интеллектуальная гордыня). Прп. Максим, вслед за Прокопием, выстраивает здесь понятие уразумения как добродетели по классическому принципу середины между избытком и недостатком (ср. у Аристотеля: «Добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем [серединой,] определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых — от избытка, другой — от недостатка» (*Arist. ethoc. Nic.* 2.6.1107a1–5, пер. Н. В. Брагинской с изм., цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*, с. 87). У святых отцов встречается как почти буквальное следование Аристотелю (см., например: *Исидор Пелусиот.* Т. II, с. 143 (письмо 221) и с. 257–258 [письмо 411]), так и разработка этого учения. В частности, прп. Иоанн Кассиан связывает соблюдение «середины», или «царского пути», с добродетелью рассудительности (*Joan. Cas. conlat.* 2.2; 2.16).

- 82 Учение о внутреннем и изрекаемом слове (логосе) разработано у стоиков, наследие которых вошло в сочинения апологетов и других христианских писателей; для прп. Максима могли быть актуальны, например, тексты Немесия (ср. *Nemes. de natur. hom.* 14: «О внутреннем слове и произносимом»).
- 83 Ср. всю эту последовательность мыслительной деятельности почти дословно у прп. Иоанна Дамаскина (*Joann. Dam. exp. fid.* 36.41–48).
- 84 Прп. Максим приводит явно избыточное число доказательств отличия уразумения от преднамеренного выбора. Не оставляет ощущение того, что для него размышлять о том, что такое уразумение и приводить соответствующие определения, интересно и помимо поставленной прагматической задачи христологической полемики. Вместе с тем он стремится не оставить своим противникам ни одной возможности (как бы ни понимать уразумение) на основании того, что у Христа был человеческий ум, а следовательно, Он в полной мере обладал мыслительной способностью, приписывать Ему преднамеренный выбор.
- 85 Из этого места понятно, почему прп. Максим большинство из моментов волевого акта определил как тот или иной вид «стремления». Вероятно, его противники на основании этого родового понятия отождествляли различные моменты волевого акта, что позволяло им говорить о том, что у Христа одна воля, понимаемая как то или иное разумное стремление. Прп. Максим принимает этот вызов и говорит о том или ином моменте волевого (и даже мыслительного) акта как о стремлении, но доказывает при этом, что оснований говорить об их тождественности нет.
- 86 Фотий (*Phot. biblioth.* 195.159b5–11) приводит заглавие этой и следующей главки (на которую он ссылается как 11-ю по счету). — Прим. перев.
- 87 Или: «порыв». Это и следующее понятие приводим в именительном падеже.
- 88 Или: «видит смысл» (речь не о дискурсивной мысли, а об интуиции). — Прим. перев.
- 89 Или: «рассматривает».
- 90 Здесь прп. Максим излагает наиболее полную последовательность волевого акта и составляющих его действий, которая совмещает в себе его моменты, описанные в *disp. Pyrr.*: PG 91, 294C, с теми, которые обозначены выше в настоящем сочинении. Всего таких моментов, начиная с исходного обладания разумной природой и ее волей и кончая упокоением от движения к предме-

ту стремления в пользовании им, получается двенадцать: 1. обладающая способностью разумного стремления разумная природа (φύσις), 2. воление = стремление (θέλησις = ὄρεξις), 3. помышление (λογισμός), 4. хотение (βούλησις), 5. поиск (ζήτησις), 6. предуготворение (σκέψις), 7. прикидка (βουλή), 8. решение (κρίσις), 9. преднамеренный выбор (προαίρεσις), 10. побуждение (ὁρμή), 11. пользование (χρῆσις), 12. упокоение (ἀνάλαυσις). Можно предположить, что прп. Максим не случайно разбил волевой акт на двенадцать частей. Число 12 в арифмологии прп. Максима играет особую роль, характеризуя сей материальный мир, наше обыденное восприятие его и пребывание в нем. В частности, он пишет: «число двенадцать означает время и природу, ибо время седмично, а природа пятерична» (*qu. dub.* 41); «природа пятерична, поскольку составлена из вида и четырех стихий» (*qu. dub.* 124). О седмичности времени и пятеричности природы см. подробнее в *amb.* 67: PG 91, 1396B–1404C. Ср. *Thal.* 55: «Писание таинственно показывает, что только тот, кто оказывается превыше чувства и времени (их обозначает число двенадцать, состоящее из пяти — цифры, указывающей на чувства, и семи — цифры, указывающей на время) и пресекает связь души с ними, исходит из смешения их, устремясь к горнему граду» (PG 90, 540D, пер. А. И. Сидорова цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 165) и в *exp. Ps.* 59: «Долина... есть плоть, которая вследствие непослушания стала презренной страной страстей. В ней, словно в долине, всякий благочестивый и боголюбивый человек поражает посредством разума и созерцания естество и время. <...> А число двенадцать означает эти естество и время, поскольку естество пятерично вследствие [пяти] чувств, а время седмично, как это всем очевидно. А пять в сочетании с семью составляют число двенадцать» (PG 90, 860A–B, пер. А. И. Сидорова цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 209). Эти пассажи из аскетико-экзегетических сочинений прп. Максима представляют особый интерес, поскольку в них не только дается трактовка числа 12, но и из них понятно, что в конечном счете прп. Максим видит задачу подвижника в том, чтобы выйти за пределы естества и времени, основных параметров «мира сего». В свою очередь такая постановка вопроса может быть соотношена с его христологическим учением, согласно которому воление во Христе (который, конечно, не был ограничен параметрами обычного после грехопадения человеческого существования) не описывалось схемой нашего волевого акта, состоящего из 12 «шагов», того самого акта, который, по прп. Максиму, соответству-

ет нашей ограниченности миром в его тварной, пространственно-временной и чувственно-видовой реальности. Другой особенностью данного описания моментов волевого акта является то, что они связаны друг с другом в некоей непрерывной последовательности, в которой каждое звено как бы вырастает из предыдущего и ложится в основание последующего. Весь волевой акт предстает в виде движения, начинающегося с исходного «покоя» или потенциального состояния природы, обладающей волей, далее происходит переход к самому акту воления-стремления, определяющего себе предмет хотения, и заканчивается все упокоением в отношении достигнутой цели. Что отправной точкой движения является обладающая волей «природа», видно по следующему предложению, где, говоря об акте воления в обратном порядке, прп. Максим приходит к природе: «и никто не стремится осмысленно, не будучи разумен (то есть наделен мыслью) *по природе*».

- 91 Попытка передать оба значения. — Прим. перев.
- 92 Здесь все моменты волевого акта (кроме упокоения от движения) излагаются в обратной последовательности.
- 93 Или: «принцип».
- 94 Или: «поведение».
- 95 Прп. Максим связывает здесь «решение» не просто с морально нейтральным выбором двух альтернативных поступков, но с добродетельным, соответствующим логосу природы, или злоупотребляющим ее силами использованием природы.
- 96 То есть к таким, при которых можно обдумывать тот или иной способ поведения, решить так или иначе, выбрать то или иное.
- 97 Или: «самоипостасная истина». Ср. выше, текст у 16D, где говорится, что мы «прикидываем только о том, что можно сделать (ведь именно это в нашей власти), а не о не требующей обоснований (= самоипостасной) мудрости».
- 98 Прп. Максим проводит различие между нашим обыденным существованием, в котором мы то и дело осуществляем выбор в пользу того, что представляется нам лучшим, отвергая нечто по сравнению с ним худшее, и тем существованием святых (он горит о нем ниже), когда такого выбора уже не делают, так как Бог (= не требующая основания Истина), в отличие от всех земных благ, не есть нечто сравнимое с другими, не является чем-то, что выбирается как лучшее по сравнению с худшим. Эта мысль (вне контекста спора о волевом акте) впервые была сформулирована прп. Максимом в полемике с оригенизмом в *amb.* 7 (у Оригена произволение сохраняется у умов и в Боге, и потому они могут снова пасть), и не

только с оригенизмом, но и с некоторыми идеями свт. Григория Нисского, который считал, что души будут предпочитать Бога как благо по сравнению с тем злом, которое они вкусили в этой жизни. Прп. Максим оспаривает эту точку зрения в следующем пассаже: «Если же скажут, что они [умы] могут, но не хотят из-за бывшего [у них] опыта противоположного, то и в таком случае будет прекрасное ими лелеаться не ради себя самого, как прекрасного, но по необходимости и ради противоположного, как вожденное не по природе, или в собственном смысле. Ведь не в собственном смысле прекрасно все, что не само по себе является благим, вожденным, привлекающим к себе всякое движение» (*amb.* 7: PG 91, 1069C, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 243). Подробнее об этом в исследовании *Трудностей к Иоанну Поликарпа Шервуда* в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 573–576.

99 То есть способность преднамеренного выбора у святых де-активирована. Это принципиально отличается от того взгляда, который на этот предмет был у Оригена и даже свт. Григория Нисского. О последних см. предыдущее примечание и 12 схолию А. М. Шуфрина к *Трудности 7* и соображения Шервуда в *Максим Исповедник 2007а*, с. 474. Такая де-активация преднамеренного выбора святых в состоянии воскресения становится, как видно из слов прп. Максима, «законом природы», занимающим место прежнего «закона греха», согласно которому люди вне обновленного во Христе способа существования оказываются обречены на колебания в своем намерении и преднамеренном выборе. При де-активации способности намеренного выбора подобные колебания прекращаются. Речь, таким образом, идет о новом по сравнению с греховным образе существования природы, характерном для святых. При этом, как мы увидим ниже (24D–25A), при таком едином для всех образе существования (с де-активированным преднамеренным выбором) каждый из святых имеет свой индивидуальный способ (тропос) причастия Богу, соответствующий его мере любви и получаемой именно им благодати (см. подробнее во вступительной статье, гл. 21). Новый, единый для всех образ существования не означает аннигиляции индивидуальных различий, каковая имела место у оригенистов, у которых все индивидуальные различия в апокатастасисе упраздняются.

100 Понятие из лексикона оригенистов, у которых «пресыщение» объясняет причину отпадения умов от Бога и распада Энады. Прп. Максим полемизирует с оригенистическим учением о «пресыщении» в *amb.* 7. Уже при изложении учения о движении в этом

сочинении им было дано описание все возрастающего желания святых в Боге (PG 91, 1073C), но слово «пресыщение» появляется только в *amb.* 7: PG 91, 1089A, а учение о пресыщении эксплицитно опровергается в 1089B–C. Бог как абсолютно Желанный не может стать ни менее значимым, ни, тем более, отвратительным (как бывает при пресыщении). Напротив, беспредельный Бог «растягивает до безграничности» стремление наслаждающихся Им, поэтому никакого рассеяния в результате пресыщения абсолютным Благом умов, якобы в Нем пребывавших изначально, быть не может (1089C). См. подробнее главу о пресыщении в исследовании Шервуда (*Максим Исповедник 2007a*, с. 458–478) и схолии 116; 122a А. М. Шуфрина к *amb.* 7. В комментируемом месте *opusc.* 1 прп. Максим придает позитивный смысл *κόρος*, что характерно для его обращения с любыми относящимися к этике терминами.

- 101 *τοσοῦτον ὑπερφυῶς μετέξοντος, ὅσον ἐλόθησε*. Здесь мы встречаем использование знаменитой формулы, получившей в патристике латинское название *tantum — quantum* (греч. *τοσοῦτον — ὅσον*, «настолько — насколько») и восходящей у прп. Максима к словам свт. Григория Богослова «чтобы и мне стать настолько Богом, насколько Он — человек» (Greg. Naz., *or.* 29.19: PG 36, 100A). Хотя в данном месте речь как будто вовсе не о сравнении обожения с Воплощением, тем не менее эта формула прп. Максимом используется весьма широко и охватывает процесс обожения как в его христологическом, домостроительном измерении, так и применительно к мистагогии обожения, в частности, применительно к соответствию меры исхождения человеком в любви (томлении) к Богу мере причастия Богу. Шервуд указывает на множество примеров использования этой формулы: *amb.* 10: PG 91, 1113B–C; *amb.* 33: PG 91, 1288A; *amb.* 60: PG 91, 1385B; *Thal.* 61: PG 90, 632A; *Thal.* 64: PG 90, 725C; *ep.* 2: PG 91, 464A12; *ep.* 25: PG 91, 613D (*Максим Исповедник 2007a*, с. 427). Из исследователей эту тему у прп. Максима обсуждают: *Thunberg 1995*, р. 31–32; *Cooper 2001*, р. 161–163; *Лурье 2006*, с. 75–77 (у свт. Григория Богослова) и с. 361–363 (у прп. Максима); и наиболее подробно *Larchet 1996*, р. 376–382. Ларше, помимо мест, указанных Шервудом, отмечает *Thal.* 64: PG 90, 725C, где говорится, что Бог нас возлюбил больше Себя Самого, «настолько, что обоживает нас по благодати, насколько Он вочеловечился по домостроительству»; Ларше также отмечает прямую или косвенную разработку этой темы в *Thal.* 61: PG 90, 637D; *amb.* 3: PG 91, 1040A; *amb.* 7: PG 91, 1084C–D (это место обсуждается в схолии 102a А. М. Шуфрина); *opusc.* 4: PG 91, 57A–B; *or.*

dom.: PG 90, 877A; *Thal.* 22: PG 90, 317B–320C и в ряде других мест в сочинениях прп. Максима.

102 Или: «определения».

103 Или: «способа».

104 Прп. Максим, очевидно, возражает на аргумент в пользу монофелитства, который приводит в *Диспуте с Пирром* Пирр, сославшись на выражение «знаменитейших отцов», что «у Бога и святых одна воля» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 292B), в качестве довода в пользу того, что единство воли не означает (вопреки тезису прп. Максима, высказанному в диспуте в контексте христологии) тождества природ. Аргумент Пирра является тем более серьезным, что сам прп. Максим в Послании кубикularyю Иоанну *О любви* говорит об одной воле и одном намерении святых с Богом и друг с другом: «все мы можем иметь — так же точно, как одну природу — и одно намерение (ὑνὴμῃν), и одну волю (θέλημα) с Богом и друг другом» (*ep.* 2: PG 91, 396C, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 338) (ср. *ep.* 2: PG 91, 401B). Эти места позволяют некоторым исследователям (в частности, католическим ученым Шервуду, Гарригу, Риу) утверждать, что прп. Максим в период полемики с монофелитами изменил свою точку зрения по данному вопросу, отказавшись от учения об одной воле святых и Бога, как и об одном действии Бога и святых, которое он высказал в *amb.* 7: PG 91, 1076C. Против того, что у прп. Максима произошло изменение в учении, категорически возражает Ларше, который интерпретирует его более раннюю мысль в свете поздней и находит их согласными друг с другом (*Larchet 1996*, р. 558–563). Обзор существующих подходов к данной проблеме см. в схолиях 53а и 54 А. М. Шуфрина к *amb.* 7 в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 337–343. Шуфрин настаивает в этих схолиях на том, что выражения из ранних сочинений прп. Максима имеют вполне корректный и поддерживаемый православной традицией (в лице, например, свт. Григория Паламы) смысл, который, как он полагает, включен в *opus.* 1 наряду с другим, прямо отрицающим его взглядом, согласно которому воля обоженного не едина всецело с волей Бога. Таким образом, Шуфрин вместе с Ларше (и в отличие от католических ученых) считает, что учение прп. Максима, выраженное в *amb.* 7 и *ep.* 2, вполне соответствует церковной традиции, но, в отличие от Ларше, полагает, что в *opus.* 1 прп. Максим в некоторых аспектах вступил в противоречие со своим собственным учением. На наш взгляд, вопрос этот требует дальнейшего изучения. Факт тот, что если в *ep.* 2 главный пафос состоял в преодолении греховного

гномического разделения людей друг с другом и с Богом (и в этом контексте говорилось об одной «гноми» и «воле» святых с Богом и друг с другом), то теперь, в контексте полемики с монофелитами, прп. Максим с не меньшим пафосом настаивает на сохраняющемся различии между, даже обоженными, людьми и Богом, как и между разными святыми. В контексте этих двух — равно важных в сотериологическом смысле — духовных установок и следует в конечном счете оценивать, насколько поздний Максим «противоречит» или «не противоречит» раннему. Подробнее см. во вступительной статье, гл. 17 и 21, где мы, в частности, отмечаем, что само значение «гноми» в ранних и поздних сочинениях прп. Максима разное.

105 Единство цели безусловно следует из де-активации во святых намеренного выбора, о котором прп. Максим говорит выше (24C ff.), ибо в отсутствии колебаний и двусмысленности остается «только стремление ума... невыразимо достигшее единственного, какое доступно посвященным, наслаждения тем, что является предметом стремления по природе», то есть Богом. В свою очередь, такая де-активация была бы невозможна без добровольного (значит, без его утраты) уступания самовластия Богу, о каковом уступании прп. Максим говорил и в *amb.* 7: PG 91, 1076B. Как справедливо отмечает Шуфрин, говоря о самовластии: «Эту способность сотворенного сущего св. Максим называет самовластием, а ее реализацию — *самодвижением*, или движением «по намерению» (κατὰ γνώμην). „Намеренным (γνώμικῇ) уступанием“ этой способности Богу является такой способ ее реализации, при котором намерение (точнее было бы сказать — самовластие. — Г. Б.) не ставит, а принимает цели, полагаемые волей Божией (ср. Мф. 26, 39)» (Максим Исповедник 2007а, с. 336). В этом аспекте не приходится сомневаться, что в ранних и поздних сочинениях прп. Максима учение одинаково.

106 Ср. Еф. 1, 23. Истолкование этого места Писания встречается уже в относительно ранних *Вопросах и недоумениях*: «Что означает сказанное апостолом: „полнота Заполняющего все во всех“ (Еф. 1, 23)? — По сущности Бог апофатически исключен из [числа] существующих [вещей], ибо никак не называется, не мыслится, не причаствуется кем- (или чем-) либо; но по промыслительному выходжению причаствуемый многими, ими же и заполняется. Ведь каждое из пришедших в бытие соответственно своему логосу, существующему в Боге, [творений,] называется членом Бога, то есть имеющим в Боге место. Вне всякого сомнения, даже если

получит [оно] мудро и осознанно соответственно этому [логосу] движение, окажется в Боге, заполняя свое место и производя благополение как благопотребный член в Теле Христовом» (*qu. dub.* 173, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 351). Развитие этой темы — исполнения замысла Божия о творении в Теле Христовом, выраженное на языке исполнения «логосов» в Логосе, — можно найти у прп. Максима в *amb.* 7: PG 91, 1077–1080. Об исполнении Тела Христова как исполнении предвечного замысла и Совета Божия см. *amb.* 7: PG 91, 1088; 1097А–В.

107 Ср. Евр. 1, 2.

108 Ср. в *Диспуте с Пирром*: «святые, сказавши, что у Бога и святых единая воля, говорили это, имея в виду сущность или созидательную волю Божию, или предмет воли? Ибо не одно и то же — воля волящего и предмет воли, как зрение видящего и видимое, ведь одно присуще ему сущностно, а другое находится вовне. Но если они сказали это, имея в виду сущностное, они окажутся не только вводящими святых как соприродных Богу и создателей наряду с Ним, но и противоречащими сами себе, раз они утверждают, что у различных по сущности не может быть общей воли. Если же [подразумевается] предмет воли, то, стало быть, отцы называли волей, как производное через причину, или, как некоторым нравится говорить, в переносном смысле, и никакой нелепости не воспоследует, если определять, что просто желать — дело природы» (*disp. Pyr.*: PG 91, 292С–D, пер. Д. Е. Афиногенова с изм. по изд.: *Максим Исповедник 2004*, с. 153–155). Далее в том же *Диспуте* (294А) прп. Максим проводит различие между простым желанием (или: «просто желанием») и тропосом желания. Сходное различие мы находим выше и в *opusc.* 1: PG 91, 25А.

109 Ср. 1 Кор. 12, 29.

110 Ин. 14, 2. Ср. *amb.* 7: PG 91, 1077В и *cap. theol.* 2.89.

111 То есть Божественной.

112 Это место в наибольшей степени расходится, формально говоря, с ранним описанием обожения в *ep.* 2, где прп. Максим говорит, что в Боге «все мы можем иметь — так же точно, как одну природу — и одно намерение (ὑπόμνην), и одну волю (θέλημα) с Богом и друг другом» (*ep.* 2: PG 91, 396С (пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 338) (ср. *ep.* 2: PG 91, 401В).

113 В *opusc.* 1: PG 91, 24D–28А, пожалуй, с наибольшей силой в наследии прп. Максима отстаивается непреходящее различие между Богом и святыми, с одной стороны, и между самими святыми — с другой. Акценты, расставляемые здесь, дополнительные по срав-

нению с теми, что ставились прп. Максимом в *amb.* 7, где в полемике с оригенизмом, с его учением об Энаде, он развернул православное учение о единстве святых с Богом во Христе. Теперь, в полемике с монофелитами, прп. Максиму пришлось дополнить сказанное в *Трудностях к Иоанну*, делая акцент не на единстве, а на различиях. Впрочем, и в учение о логосах прп. Максима входило представление об индивидуальных логосах-промыслах (см. уже *qu. dub.* 173) относительно каждого из святых, так что нельзя сказать, что аспект различия святых как особых, не тождественных другим, членов Тела Христова в тот период игнорировался (подробнее см. *Benevich 2009a*). Новым по сравнению с ранними сочинениями, пожалуй, является то, что в *opusc.* 1 прп. Максим говорит об отличии святых, описывая его не с помощью учения об исполнении в них разных индивидуальных промыслительных логосов (учения, восходящего к *Ареопагитикам* и, в целом, неоплатонической мысли), но с помощью более традиционного для православного догматического богословия языка различия ипостасей, сущностей и природных волей, к которому добавляется и язык «тропосов», воспринятый прп. Максимом от Каппадокийцев. Это следует иметь в виду, рассматривая замечание А. М. Шуфрина, что в полемике с монофелитами Исповедник отказался от учения об одной воле Бога и каждого отдельного святого, которую Шуфрин предлагает трактовать как исполнившийся во святом промысел-волю Бога о нем (*Максим Исповедник 2007a*, с. 339, прим. 161). Учения о *так* понимаемой одной воле Бога и святых в *opusc.* 1 действительно нет, однако здесь нет и учения об индивидуальных логосах, изменился сам способ описания обожения. Согласовать эти два описания (каждое из которых имеет свое основание в православном Предании) можно было бы в некоем третьем, которое учитывало бы одновременно и ту, и другую задачу, то есть максимального выявления единства святых с Богом и друг с другом при не менее отчетливом проведении отличия между Богом и творением и между ипостасями святых (подступ к такому согласованию — окончание гл. 21 во вступительной статье к настоящему изданию), см. также диссертацию А. Уолкера (*Walker 2000*). В любом случае следует отметить, что в *opusc.* 1: PG 91, 25B, говоря о конечном состоянии обожения, что Бог «целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно (ἀναλόγως) вере каждого, словно в членах, обретая полноту», прп. Максим отсылает к тому же месту в Писании (Еф. 1, 23.), толкованием которого является и

- qu. dub.* 173, где он применил учение об индивидуальных промыслительных логосах.
- 114 Для прп. Максима Исповедника воля — характеристика не ипостаси, а природы. — Прим. перев.
- 115 Здесь прп. Максим приоткрывает важнейший мотив своей полемики против выражения «единая воля Бога и святых». Если такое единство (тракуемое не как единство цели) было бы применимо ко святым, то тем более оно было бы применимо ко Христу, в котором человеческая природа неотделима в одной ипостаси Логоса воплощенного от Божественной.
- 116 Природу Божественную; манихейство — форма докетизма. — Прим. перев.
- 117 Прп. Максим во многих сочинениях, полемизируя с монофелитами, возводит их учение к монофизитскому учению о единой сложной природе Христа и далее к учению Ария и Аполлинария Лаодикийского, у которых в самом деле, хотя и в разных контекстах, говорится о том, что Логос занимал во Христе место человеческого ума, из чего у них следовало и учение об одной воле. Соответственно, прп. Максим возводил ересь монофелитства к этим известным и осужденным ересям (ср. «я, и сорабы мои, и все, кто подписались, подвергли анафеме признающих согласно Арию и Аполлинарию одну волю и одно действие, [и] не исповедующих Господа нашего и Бога по тому и другому, из чего, в чем и что Он есть по природе разумным, и потому соответственно обеим [природам] обладающим [Божественными и человеческими] волей и действием нашего спасения» (*disp. Byz.* 12, пер. М. Д. Муретова по: *Максим Исповедник 2007a*, с. 194; ср. *disp. Pyrr.*: PG 91, 300D). Учение о сложной природе Христа традиционно критиковалось халкидонитами как вводящее понятие о природе, которая не единосущна ни Божественной, ни человеческой.
- 118 Рассмотрев в предыдущем абзаце следствия из предположения, что одна воля во Христе природная (θελημα), и показав, что это приводит к несовместимым с исповеданием двух природ выводам, прп. Максим обращается к другой возможности, что эта воля преднамеренно выбирающая или намеревающаяся. Далее в этом и следующем абзаце приводятся различные способы толкования так понимаемой «единой» воли, ни один из которых не может быть приложим ко Христу.
- 119 Прп. Максим проводит различие между праведниками, преуспевающими в добродетели и намеренно следующими логосу природы, и Христом, к которому, в отличие от них, неприменимо понятие о

преуспевании в добродетели (в Нем человеческая природа обожена с самого зачатия по причине ипостасного единства с Божеством), как нет в Нем даже *возможности* греха, каковая есть даже у праведных людей. Исходя из этого отличия, прп. Максим отвергает понимание «единой воли» во Христе как «намерения», сфера которого относится к предпочтению того или иного (в том числе и в моральном отношении) способа действия. Тем более неприменима ко Христу воля выбирающая, подразумевающая уклонение к худшему, т. е. к противоположному (о чем сказано ниже). Эти две возможности отличаются прп. Максимом от состояния де-активации преднамеренного выбора у святых в воскресении (совершенное обожение) или отсутствия его во Христе.

120 В PG 91, 27D5 очевидная опечатка, неправильное придыхание в οὐτῶ. — Прим. перев.

121 Эта воля. — Прим. перев.

122 Или: «принцип».

123 Метафора голосования. — Прим. перев.

124 В данном случае прп. Максим излагает не свою точку зрения на преднамеренный выбор, а реконструирует возможные точки зрения своих оппонентов. Одна из возможностей, что «одна воля» Христа, понимаемая как преднамеренный выбор, некоторым образом соответствует природе. Что это за природа, коли преднамеренный выбор один, и он соответствует этой природе? Она должна быть тоже одна. То есть это нечто среднее между Божеством и человечеством. Таково, очевидно, возражение прп. Максима.

125 Более развернуто прп. Максим излагает свое понимание учения Нестория о так называемом «лице единения» в других богословско-полюемических сочинениях (в частности, в *opusc.* 2: PG 91, 41A–45B), где, среди прочего, критикуется мнение, что у Христа две соответствующие двум природам, но согласующиеся друг с другом в ходе жизни гномические воли (Ibid, 44A–D). Такое мнение подразумевает преуспевание Христа по человечеству в течение жизни (Ibid, 44D), что отрицает обожение в Ипостаси Логоса Его человеческой природы с Воплощения. В другом месте прп. Максим характеризует позицию Нестория так: «порочный Несторий... в [трактате], названном им „Ясное посвящение“, во Втором слове этого трактата коварно пишет: „Мы сохраняем природы без слияния, ибо они соединены не по сущности, а по намерению (ὑπόμνη); потому мы и видим, что у этих [природ] одна воля, одна энергия и одно могущество (δεσποτεία)“» (*opusc.* 15: PG 91, 176A, см. также прим. 572, где отмечается, что подлинность этой

цитаты может вызывать сомнения). В *Диспуте с Пирром* прп. Максим обратил внимание Пирра на то, что издавший *Экфесис* (это был Ираклий, действовавший под влиянием епископов-монофелитов) сослался как на своего единомышленника на Нестория: «говоря об одной воле, они защищают его взгляды, объявляя, что Несторий учит об одной воле у придуманных им двух лиц, как свидетельствует и отстаиваемый ими *Экфесис*» (*disp. Pyrr. PG 91, 313B*, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 183). В самом деле, *Экфесис* содержит такую ссылку на Нестория: «Ибо если даже гнусный Несторий, разделяя Божественное воплощение Господа и вводя двух сынов, не осмеливался говорить о двух волях (θελήματα), а напротив, прославлял тождество воли (ταὐτοβουλίαν) двух измышленных им лиц, то каким образом возможно для исповедующих правую веру и прославляющих Единого Сына, Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, принимать в Нем две и такие противоположные воли? Итак, следуя во всем и в этом святым отцам, мы исповедуем одну волю (θέλημα) Господа Иисуса Христа, истинного Бога» (*Mansi X. 991*). Интересно, что на монофелитском соборе 662 г. прп. Максим был обвинен именно в несторианстве. Об учении Нестория, в том числе, о его учении о двух волях во Христе, см. нашу статью: *Беневиг 2009с*, с. 531–543, где, в частности, подчеркивается, что Несторий в споре со свт. Кириллом (у которого как раз встречаются «мноэнергистские» выражения) эксплицитно говорит о двух волях во Христе, что, казалось бы, намного ближе к диофелитству прп. Максима (не случайно последнего монофелиты обвинили в «несторианстве» на соборе 662 г. и продолжали обвинять далее), однако мы видим, чем такое «диофелитство» Нестория отличается, согласно прп. Максиму, от его собственного диофелиства — в первую очередь приписыванием человечеству Христа лишь гномического (допускающего возможность греха) единства с Божеством, что соответствует у Нестория отказу говорить о единой ипостаси Логоса воплощенного. Мы не можем здесь заниматься вопросом о том, насколько прп. Максим объективно представлял учение Нестория (особенно позднего), а насколько использовал «ересиологический конструкт», необходимый для ведения полемики. См. также прим. 604 об учении Нестория об одной воле во Христе.

126 Выше прп. Максим разбирал возможность приложения преднамеренного выбора и намерения (ὑπόμνη) к природе, в том числе в «несторианском» понимании. Теперь же он рассматривает другую возможность, а именно, если считать, что у Христа была одна

воля в смысле одного преднамеренного выбора, но прилагаемого не к природам (при согласовании человеческого произволения с Божией волей, как это понимал, по мнению прп. Максима, например, Несторий), а сразу к ипостаси Христа. Против этого прп. Максим ниже выдвигает отдельные возражения.

- 127 Прп. Максим исходит из того, что преднамеренный выбор, если он характеризует ипостась, становится ее особенностью (идиомой), а идиомы у всех ипостасей разные, таким образом можно говорить в лучшем случае о согласии «намерений» или «выбора» Лиц в Троице, а значит, единосущие, как оно исповедуется в православии, разрушится. Вот одна из причин, почему полемика с тритеизмом оказалась актуальной в эпоху споров с моноэнергизмом и монофелитством, а анафема против тритеитов вошла в *Соборное послание* свт. Софрония Иерусалимского 634 г. (см. PG 87/3, 3192C).
- 128 Обосновывая наличие у Христа человеческого ума (что отрицал Аполлинарий, ставивший на место ума Логос), свт. Григорий Нисский писал о том, что добродетель не бывает невольной, поэтому являемая Христом в Его земной жизни добродетель должна предполагать свободу, невозможную без наличия у Христа человеческого ума. У Аполлинария же, по свт. Григорию, получается, что с отсутствием во Христе человеческого ума Он лишается и свободы, а значит, являемая Им добродетель не такова, коль скоро она — результат принуждения. Выдвинув этот аргумент против Аполлинария, свт. Григорий тут же добавляет: «Итак, каким образом сочинитель приписывает непринужденность тому, что лишено возможности делать выбор (τῷ ἀπροαίρετῳ), в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от преднамеренного выбора (προαίρεσέως), конечно, не заслуживает и похвалы» (Greg. Nyss. *Antirr. adv. Apoll.*, ed. F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.1. (Leiden 1958) 198.14–16). Из этого отрывка может создаться впечатление, что свт. Григорий приписывает человеческому уму Христа намеренный выбор, или свободу, понимаемую как свобода выбора. Но такая свобода, по крайней мере теоретически, открывала возможность неправильного выбора, то есть греха и противодействия человеческой воли воле Божественной, чего и хотел избежать Аполлинарий, а вслед за ним монофелиты. Выйти из этого круга удалось только прп. Максиму, сумевшему обосновать возможность наличия разумной человеческой природы во Христе, не вводя при этом προαίρεσις. У свт. Григория Нисского же, ров-

но напротив, подобие человека Богу описывается с помощью этого понятия. Как отмечает Джон Рист, «В трактате свт. Григория Нисского *De Virginitate* мы читаем, что человек был сотворен по образу и подобию Божию. Это подобие состояло в первую очередь в его свободе выбора (букв.: „в самовластии преднамеренного выбора“ — ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαίρεσεως) и в его способности выбирать то, что ему нравится (см. Greg. Nyss. *virg.* XII.2, 12 ff., P. 79, ed. M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* [Sources chrétiennes, 119] (Paris, 1966) (см. Rist 1985, p. 113–114.)). Трудно представить, впрочем, что свт. Григорий мог думать, что Бог способен согрешить, так что в случае приписывания им человеку προαίρεσις, в котором, по свт. Григорию, состоит подобие Богу, можно скорее говорить не о заблуждении, а об определенной непрясненности этой мысли, что связано с отсутствием четкого различения самовластия (τὸ αὐτεξούσιον) и преднамеренного выбора (προαίρεσις), ведь самовластие по прп. Максиму характеризует как Божественную природу, так и человеческую, а вот προαίρεσις проявляется лишь у необоженного человека. Как бы то ни было, именно подобного рода двусмысленности, какие мы встречаем даже у свт. Григория, прп. Максим проясняет в комментируемом отрывке из *opusc.* 1.

- 129 Понятие «усвоения» разрабатывалось прп. Максимом еще до его употребления в данном месте, в частности в *opusc.* 20: PG 91, 237; встречается оно и в *Диспуте с Пирром*, где тему усвоения первым затрагивает Пирр, выдвигая тезис, что человеческая природная воля была усвоена Христом «относительно» (304В). Прп. Максим на это возражает, что она была усвоена «сущностно» (304А–305С), как необходимо присущая усвоенной Христом нашей природе; что же касается «относительного усвоения», то о нем прп. Максим говорит, что оно такое, «по которому мы дружески усвоаем относящееся друг к другу... сами ничего этого не делая и не претерпевая» (304В). Понятие об «относительном усвоении» позволило прп. Максиму уже в *opusc.* 20: PG 91, 237А–В показать, что моление Христа о «пронесении Чаши» не свидетельствует о возможности для Его человеческой воли прийти в противоречие с Божией (см. подробнее гл. 14 вступительной статьи к настоящему изданию). Другие важные сочинения, где обсуждается понятие «относительного усвоения», — *opusc.* 9 (см. прим. 417 и текст) и *opusc.* 19 (см. прим. 694).
- 130 Прп. Максим имеет в виду место из *Thal.* 42, в котором он прилагал προαίρεσις (ниже переводится как «произволение») ко Хри-

сту, говоря об исправлении во Христе греха Адама и его последствий: «Господь и Бог наш воспринял все это естество целиком, и в воспринятой природе Он также имел страстное начало, украшенное [Им] по произволению (κατὰ προαίρεσιν) нетлением. Поэтому вследствие страстного начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом, не ведая намеренно избранного греха (ὑνωμένην ἀμαρτίαν) благодаря неколебимости произволения (διὰ τὴν ἀτρεψίαν τῆς προαίρεσέως). Этой неколебимостью произволения [Господь] исправил страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть) началом преобразования к нетлению. И как через одного человека, добровольно (ἐκούσιως) отвратившего свое произволение (προαίρεσιν) от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего [Свое] произволение (προαίρεσιν) от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление (*Thal.* 42.18–34, пер. А. И. Сидорова с изменениями по: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II. Ч. 1, с. 110). Об эволюции взглядов прп. Максима на возможность приложения произволения и гномической воли ко Христу см. прим. 633 и гл. 17 вступительной статьи.

131 Или: «непреложность».

132 Прп. Максим буквально цитирует свое выражение, использованное в *Thal.* 42.24.

133 Или: «создатель» (δημιουργός).

134 Прп. Максим различает здесь укоризненные и неукоризненные страсти (ср. прим. 377 и текст). Последние являются последствием греха Адама и заключаются в безгрешных страстях, вызванных тлением естества. Их добровольное усвоение связано, во-первых, с восприятием Логосом нашей природы, во-вторых, с допущением действия этих страданий и смерти, что во Христе тоже происходило не как у нас, а добровольно, то есть по-Божески. Что касается укоризненных страстей, то есть таких, которые являются не просто последствием греха, но сами греховны, то они имеют моральный характер и связаны с «тлением» или колебанием нашего произволения (или намеренного выбора). У Христа таких страстей не было, но в данном месте и в ряде других прп. Максим говорит, что укоризненные страсти Христос «как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непорочному нраву [тропосу], чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь — воск или солнце — испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетлен-

ными по обещанию» (*opusc.* 20: PG 91, 237В–С). Речь идет о «Гефсиманском борении», как оно описано в Евангелии, где Христос «*узнается* как один из нас», *как если бы* у Него был «непокорный нрав», возможность противления воле Отчей. В этом и состоит, по прп. Максиму, «относительное усвоение» Им нашего «бесчестия». Речь не о «естественном» для человека после падения и поэтому «неукоризненном» действии инстинкта самосохранения, но о возникающем под его влиянием сопротивлении Богу, когда Он велит идти на смерть. В *opusc.* 20 прп. Максим говорит, что такого сопротивления у Христа не было и не могло быть, поэтому неверно вчитывать в слова Христа нежелание идти на смерть или даже только его возможность. Речь об усвоении Христом, т. е. изображении Им из сострадания, *нашего* противления ради научения нас подчиняться Божией воле.

135 То есть страданий и смерти, постигших людей за грех.

136 Ср. интерпретирующий перевод этого места и его обсуждение у В. М. Лурье в: *Лурье 2006*, с. 400. Последний подчеркивает параллелизм этого отрывка с известным местом из *amb.* 7, где, по словам Лурье, говорится «о прекращении всякого движения после достижения тварью Бога» (Там же), видя ту же идею в выражении прп. Максима *στάσις ἀκίνητος* (Лурье его переводит «неподвижное стояние»; Шуфрин переводит ее несколько иначе (см. текст), хотя согласен с наличием параллели с *amb.* 7). Как бы то ни было, в комментируемом месте *opusc.* 1 прп. Максим в контексте полемики с монофелитами не просто повторяет сказанное в *amb.* 7: PG 91, 1076, а старается подчеркнуть, что при «неподвижном состоянии (или стоянии)» «человеческой части» в Логосе сохраняется движение человеческой природы в соответствии с логосом этой природы, притом что управляет всеми этими действиями и движениями Божественный Логос. Здесь действительно может возникнуть вопрос, не противоречит ли прп. Максим себе, когда говорит, с одной стороны, о наличии природной человеческой воли у Христа, а с другой — в этом же предложении уточняет, что речь идет о «неподвижном состоянии»: «она обрела не знающее колебаний, а вернее — устойчивое движение соответственно своему природному стремлению (то есть, попросту, волеию), или, *сказать точнее*, — *неподвижное состояние* в Самом Боге Слове» (*opusc.* 1: PG 91, 32А; курсив наш — Г. Б.). Однако весь контекст полемики прп. Максима склоняет к тому, что под состоянием неподвижности он имел в виду отсутствие колебаний воли во Христе и невозможность таких колебаний, но не отсутствие челове-

ческой воли как таковой (см. ниже, 32С). Разумеется, «неподвижное состояние» подразумевает, что Христос по человечеству не хотел ничего, кроме того, что хотел Бог. При этом в земной жизни Спасителя имели место два тропоса «взаимоотношений» во Христе человеческой и Божественной природы: либо тропос всецелого обожения, когда движение человеческой природы совершалось непосредственно по воле Божественной (без упразднения самовластия человеческой природы, но при всецелой преданности его Божеству (*amb.* 7: PG 91, 1076В–С)), либо тропос страдания, когда Божественная воля попускала человеческой природе во Христе проявлять свою волю, отличную от Божией, но не противную ей (как, например, во время Гефсиманского борения).

- 137 То есть те, которые прп. Максим относит к природной воле (например $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$) и те, что он относит в данном трактате к вкладу тварной ипостаси (например $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$).
- 138 У Миня $\acute{\alpha}\psi\iota\lambda\omicron\varsigma$. Принимаю предложение Lampe (s. v.) считать *falsa lectio* вместо $\acute{\alpha}\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$. — Прим. перев.
- 139 Следует уточнить, что «унитарные формулы» применительно к энергии встречались у ряда авторитетных святых отцов и до определенного времени прп. Максим при известной интерпретации употреблял их сам (см. комментарии к *opusc.* 7, 8 и 20, которые относятся к более раннему периоду полемики (ок. 640–641 гг.), но начиная примерно с 643 г. он отказался от этого, а сами выражения стал толковать в ином смысле, совершенно отвергая выражение «одна энергия» в каком бы то ни было смысле, очевидно, и как чреватое неверным толкованием, и по причине более жесткого противостояния монофелитам и своей консолидации со строгими диофелитами на Западе, и под влиянием их критики его выражений как двусмысленных (см. подробнее гл. 13 во вступительной статье к настоящему изданию). Вместе с тем следует отметить, что уже в этих сочинениях начала полемики с монофелитами прп. Максим отвергал учение об одной воле, настаивая, что его (в отличие от унитарных формул применительно к энергии) нет у отцов (см., напр., *opusc.* 7: PG 91, 88D).
- 140 Здесь и далее термины «энергия» и «действие» употребляются тождественно для перевода одного и того же греческого слова $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$. Использование одного или другого слова обусловлено чисто стилистическими причинами.
- 141 Речь идет о знаменитом месте из *amb.* 7, в котором состояние обоженных описывается так (пререкаемое место выделено нами курсивом): «...,образ, восшедший [обратно] к [своему] прообразу (тò

- ἀρχέτυπον“ (Greg. Naz. or. 28.17.6), и подобно отпечатку печати, [своему] прообразу прекрасно подошедший [как точно соответствующий ему], [такой образ] не имеет уже иного ничего, к чему ему еще — да и не может [больше ни к чему] — быть отнесенным. Или, говоря яснее и прямее: не может даже [этого] хотеть, как воспринявший Божественное действие, вернее же — ставший в обожении Богом, и тем более получающий удовольствия от исступления, [становясь] вне того, что при нем как природно существует, так и [в качестве такового] мыслится за счет благодати Духа, одержавшей над ним победу и показавшей его имеющим *одного только Бога действующим [в нем] так, чтобы было единое, даже только одно во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога*, как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными как целыми» (*amb.* 7: PG 91, 1076C–D, пер. А. М. Шуфрина по изд.: *Антология*. Т. 2, с. 114). Необходимость обращения к полемике с моноэнергизмом в контексте полемики с монофелитством хорошо разъяснена А. М. Шуфриным: «из понимания воли как „(самовластного) движения мыслящей природы“, взятого св. Максимом на вооружение против монофелитов (*disp. Pyrr.*: PG 91, 301B–C), следует, что воля («θέλῃα») — это модус действия («энергии»), т. к. по восходящему к Немесию определению, также принятому св. Максимом (см. например, *amb.* 5 [к Фоме]: PG 91, 1048A), действие — это именно движение природы. При таких посылках из моноэнергизма необходимо следует монофелитство, поэтому отрицание последнего ставит перед необходимостью отрицания и первого» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 339, прим. 162).
- 142 Вопрос о том, действительно ли прп. Максим говорит в *amb.* 7 о состоянии святых «в будущем» (понимаемом как посмертное существование), обсуждается А. М. Шуфриным в схолии 54 к этому месту (*Максим Исповедник 2007а*, с. 339–343). Шуфрин полагает, что ряд выражений прп. Максима противоречит этому утверждению из его более позднего сочинения. В частности, непосредственно перед этим пассажем прп. Максим в *amb.* 7: PG 91, 1076B приводит слова ап. Павла: «живу же не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), которые явно изречены еще в этой жизни, и которые прп. Максим, как отмечает Шуфрин, соотносит с состоянием обожения, описываемым формулой «единое, даже только одно во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога». Кажется, что прп. Максим противоречит себе или меняет свою позицию, в этом не признаваясь. Однако уже в *amb.* 7 есть несколько мест (их

Шуфрин в своих схолиях не комментирует и при разборе этой темы не упоминает), которые указывают, что прп. Максим действительно говорил о будущем веке (хотя и не уточняет, что это посмертное существование) (ср. «будущее (а не бывшее и [затем] подпорченное) причастие благодати достойными» (1076А), «каково... будет состояние вещей в будущем» (1077В), в другом месте: «ничто из приводимого в бытие, будучи движущимся, не остановилось, так как не встретило еще первую и единственную Причину» (1072С), из чего следует, что состояние «покоя в Боге» он относит к будущему веку). Как, однако, с этим согласуются приведенные слова ап. Павла, как и многочисленные свидетельства из прп. Максима (особенно знаменитое умозрение о Мелхиседеке как снискавшем совершенное обожение (см. PG 91, 1144 В–С), что обожение возможно уже в этой жизни? Сопоставляя все эти факты, а также утверждение прп. Максима в другом месте, где он говорит о том, что душа входит в воскресение Сына Божия вместе с ее обожением (см. PG 91, 1381D), а такое обожение у святых бывает уже при жизни, можно сказать, что, говоря о *единой энергии Бога и достойных Его в amb. 7*, прп. Максим действительно имел в виду жизнь будущего века, которая, однако, у обоженных святых начинается и продолжается, не прерываясь смертью (для предавших свое самовластное воление Богу, как это сделал тот же ап. Павел, *истребится смерть* (1 Кор. 15, 26)), уже в этой жизни. Об этом мистическом (или мистериальном) аспекте своего учения прп. Максим в контексте своей полемики с монофелитами, и оправдывая употребление им в *amb. 7* «моноэнергистской формулы», умолчал (вероятно, из тактических соображений, причина которых будет рассмотрена ниже).

Ж.-К. Ларше справедливо возражает тем католическим авторам, которые, как Ж.-М. Гарриг, утверждают, что прп. Максим верил лишь в обожение после смерти (*Larchet 1996*, р. 643), хотя трудно согласиться с мнением Ларше, опирающегося на Дусе, что прп. Максим как-то особо подчеркивал отличие обожения, обретаемого в этой жизни (как, якобы, «предвкушения»), от того, что будет во всей полноте в «той». Примеры, которые Ларше приводит (*Ibid*, р. 644–645), чтобы подтвердить этот тезис (в частности, он ссылается на *cap. theol. 2.87*), вполне могут быть поняты как относящиеся к состоянию, обретаемому в этой жизни (что мы видим из примера Мелхиседека).

143 Прп. Максим воспроизводит известное в поздней античности рассуждение, которое можно найти уже в трактате II в. Пс.-Плу-

тарха *О Судьбе*, где оно приводится в контексте полемики с учением о стоическом детерминизме: «все становящееся, как и само становление, неотделимо от способности (или: «силы» — *δυνάμειος*), а способность неотделима от сущности. Например, <в отношении человека>, будь то возникновение, или возникающее, не без способности, которая относится к человеку, сущность (*οὐσία*) же — это человек. Именно благодаря способности, являющейся «средним», сущность — способное (или: «могущее» — *δυνάμενον*), а возникновение и возникающее оба возможны (*δυνάτά*). Итак, из этих трех вещей: способности (*δυνάμειος*), способного (*δυναμένον*) и возможного (*δυνάτοῦ*), — способное, как сущее, предшествует в качестве подлежащего возможности, а способность — возможному» (Ps.-Plut. *de fato* 571A). Прп. Максим в своем пассаже опирается не на Пс.-Плутарха, а на Немесия, которому следует почти буквально: «Способностью (*δύναμις*) называется то, соответственно чему мы можем что-либо делать. Ведь ко всему, что мы делаем, у нас есть способность; каких нет способностей, таких нет и деяний. Таким образом, деяние зависит от способности, а способность — от сущности: ведь и деяние — от способности, и способность — от сущности и в сущности. Итак, взаимосвязаны, как мы сказали, эти три: способное (*δυνάμενον*), способность (*δύναμις*) и возможное (*δυνάτόν*). Сущность — это способное; то, что дает нам силу мочь, — способность; а то, что естественно получается соответственно способности, — возможное» (Nemes. *de nat. hom.* 33. 55–63, рус. пер. А. М. Шуфрина с изменениями по: *Антология*. Т. 1, с. 426). Ср. вариант перевода этого места и его обсуждение А. М. Шуфрина в: *Максим Исповедник 2007a*, с. 339; ср. *Larchet 1996*, p. 564–566).

144 Или: «основания».

145 Или: «силы».

146 Или: «возлюбивших прекрасное».

147 *θεός*; возможно значение «усыновление». — Прим. перев.

148 Или: «основаниям».

149 Ср. схолию 15 к *Thal.* 54: «возлюбивший (*ἐραστής*) прекрасное добровольно приводится по Промыслу логосами Премудрости к благодати обожения» (*Thal.* 54, пер. А. И. Сидорова с измен. по: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, ч. 1, с. 254, прим. 43).

150 Вместе с Сакалисом принимаю чтение *κατὰ* вместо *καὶ τὰ*. — Прим. перев.

151 Ср. описание состояния обожения как претерпевания Божественного действия и упокоения природного тварного действия в напи-

санных до этого *Вопросоответах к Фалассию*: «Мы действуем до тех пор, пока и наша естественно разумная способность, производящая добродетели, активна и действенна, и наша безотносительная умная сила, воспринимающая всякое ведение, проходит через весь мир сущих и мыслимых, оставляя позади все века. И мы претерпеваем, когда совершенным образом завершив [обращение] с логосами сущих [, возникших] из ничего, мы перешли в неведение ($\alpha\upsilon\nu\omega\sigma\tau\omega\varsigma$) к причине сущих, и упокаиваемся по естественным силам вместе с конечным по природе, становясь тем, что не может быть достигнуто никакой природной силой. Ибо ничто тварное не может из своей природы обожиться; ибо только Божественной благодати присуще по природе доставлять [каждому] соответственно [ему] благодать обожения, просвещая природу сверхприродным светом и поднимая ее сверх ее собственных пределов в приизбытке славы» (*Thal.* 22.87–98, наш перевод соответствует толкованию этого места Поликарпом Шервудом (*Максим Исповедник 2007а*, с. 417) и в ряде моментов расходится с переводом А. И. Сидорова (*Максим Исповедник 1993*. Кн. II, ч. 1, с. 64–65)).

- 152 Ср. характеристику обоженных и приложение «бесконечности» к Богу в *Вопросоответах Фалассию*: «Они будут обладать неизменной непреложностью, поскольку всякая среда [или середина, в которой существует опасность иногда погрешать в ведении,] будет превзойдена теми, которые без слова или понятия были приведены благодатью через безмолвие, невыразимое молчание и неведение к самой бесконечной и более чем бесконечной вершине, в бесконечное число раз бесконечно по природе превышающей все ($\tau\eta\nu\ \alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\lambda'\ \alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma\ \alpha\lambda\epsilon\iota\rho\omega\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\lambda\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha\ \delta\iota'\ \acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\eta\tau\omicron\nu\ \tau\epsilon\ \sigma\iota\gamma\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\omega\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\theta\acute{\epsilon}\upsilon\kappa\tau\omega\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\epsilon\rho\iota\nu\omicron\eta\tau\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\chi\theta\epsilon\iota\sigma\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$)» (*Thal.* 63.230) (в переводе мы следуем пониманию Шервуда и его интерпретирующему переводу (*Максим Исповедник 2007а*, с. 430). Ср. использование сходной конструкции в: *Thal* 56.149; 60.42; 60.621В1 и в комментируемом месте *opusc.* 1: PG 91, 36A7. Как замечает Шервуд относительно *Thal.* 63.231, «это место по употреблению формул негации превосходит все, что можно найти у Пс.-Дионисия. Дионисий говорит, в другом контексте, о беспредельно беспредельных силах (Ps.-Dion. *d. n.* 8.2, 889D). Удвоенное использование часто встречается у Прокла, но, как у Дионисия, в связи с сущими ниже Бога» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 430, прим. 89). Вполне вероятно, что прп. Максим уникален в исполь-

зовании такой формулы, подчеркивающей в апофатическом духе абсолютное и несоизмеримое превосходство Бога по природе по отношению не только к творению и приложимым к нему категориям, но и к тому, что созерцается окрест Бога (т. е. бесконечности). Вопрос о беспредельности (или бесконечности) в *Трудностях* и других сочинениях прп. Максима обсуждает Шервуд, см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 393, прим. 11; кроме того, см. обсуждение вопроса о беспредельности Бога в схолиях 1**; 26, 29а, 129а А. М. Шуфрина к *amb.* 7. Как замечает Ларше (*Larchet 1996*, р. 78), согласно прп. Максиму, Бог достижим не в беспредельности собственной природы, но — по благодати — лишь в «беспредельности, которая окрест сущности» (*amb.* 15: PG 91, 1220С). Ср. цитату из свт. Григория Богослова: «В Нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность» (*or.* 38.7: PG 36, 317С); прп. Максим приводит ее в *carit.* 1.100, говоря о беспредельности, которая окрест Бога.

153 Или: «основания».

154 Понимание этого аргумента вызывает затруднения, что отражается в разных толкованиях данного места у разных исследователей. Во-первых, возникает вопрос, зачем прп. Максим выше (33А) сказал, что, говоря о «единой энергии Бога и достойных Его», он писал о будущем состоянии *святых*, если в данном месте он, как будто, делает акцент на *отличии* Христа от святых («Ведь не человеком обоженным мы Христа провозглашаем, но Богом совершенно вочеловечившимся» (36А))? С другой стороны, если для состояния обожения свойственно упокоевание природной энергии от того, что ей «свойственно по природе совершать», но при этом, как говорит прп. Максим, в самой этой природной энергии он святым *не отказывает*, даже и в жизни будущего века (выражение «единая энергия» исчезновения энергии человеческой природы в состоянии обожения не подразумевает), то не в большей ли степени это должно быть справедливо для человеческой природы во Христе? Но если так, зачем тогда проводить различие между Христом и святыми, которое прп. Максим проводит не только в *орис.* 1 (36), но и в *Диспуте с Пирром* (*disp. Pyrr.*: PG 91, 297В), подчеркивая, что святые пророки (например Моисей и Давид) двигались по мановению Божию, т. е. действие Бога, руководившее ими, в отличие от того, что имело место во Христе, не было собственным для них. В. М. Лурье предложил ответ на этот вопрос: «Подобное „внешнее управление“ человечества Божеством осуществляется только в Моисее, Давиде и других обоженных людях... Но

во Христе управление человеческими функциями осуществляет непосредственно ипостась Логоса, которая берет эти функции на себя. *Логос управляет Своими обеими природами, согласно обоим природам Он действует, а потому обе эти природы активны, хотя активность одной из них заключается в „страдательности“, то есть в пассивности»* (Лурье 2006, с. 384). Из этого объяснения как будто следует, что у Христа активны обе природы (пусть вторая активна в смысле «страдательности»), и поэтому относительно Него нужно говорить о двух действиях только потому, что Логос *сам* управляет своими двумя природами и действиями, а в святых действует Бог. Однако, как мы видим из слов прп. Максима в *opusc.* 1: PG 91, 33D, он, толкуя выражение «единая энергия» в отношении святых в состоянии обожения, заявляет, что не отрицает за ними природной энергии, но говорит лишь об упокоении от *свойственного ей по природе*. Таким образом он утверждает, что и относительно святых выражение «единая энергия» следует понимать в смысле наличия в них обоживающего действия Божия, сопровождаемого «восприятием» святыми этого действия, являющегося «претерпеванием» обожения (см. *Larchet 1996*, р. 577). Но разве не о том же самом претерпевании обожения можно тем более говорить применительно к человеческой природе во Христе? А. М. Шуфрин высказал мнение, что возникающие здесь проблемы истолкования можно прояснить, если иметь в виду, что «в христологической полемике вопрос о человеческой активности Христа по умолчанию ставился применительно только к Его жизни в смертном теле, тогда как о „деактивации“ человеческой энергии в ипостасях святых в контексте той же христологической полемики (против монофелитов) св. Максим говорит только применительно к посмертному существованию» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 342). Этим Шуфрин объясняет, почему прп. Максим в *opusc.* 1 сказал, что выражение «единая энергия» из *amb.* 7 относится к жизни будущего века. И тут же добавляет: «однако в контексте полемики с оригенистами, как мы убедились, св. Максим допускает возможность „деактивации“ человеческой энергии уже в смертном теле». Как видно из текста прп. Максима, еще более существенным, чем отнесение обожения в «будущий век» в *opusc.* 1, является то, что и в этом состоянии он не отнимает наличия у святых энергии человеческой природы, которую, впрочем, сам же соотносит с «наслаждением благами» и претерпеванием обожения (33D–36A). А коли так, если у святых в состоянии обожения (неважно, в «той» или в «этой» жизни) не отрицается человеческая

энергия, то понятно, что и у Христа ее, хотя бы в том же смысле, следует признать. Но тогда опять неясно, зачем прп. Максим противопоставлял Христа и святых. Чтобы разрешить весь этот комплекс недоумений, нам кажется, следует иметь в виду мысль прп. Максима, которую он настойчиво проводит, подчеркивая, с одной стороны, совершенное обожение нашей природы во Христе с самого Воплощения, а с другой — тот факт, что Он являл реальность восприятия Им нашей природы и наших страданий, попуская нашей воле и энергии проявляться отдельно от Божией воли, как это было, например, в Гефсимании, и совершал это абсолютно вольно ради целей домостроительства спасения и свидетельства об истинности Воплощения. Именно этим Христос в Его земной жизни и отличался от святых, подвижных мановением Божиим (у которых в этом состоянии — а по умолчанию они рассматриваются прп. Максимом *только* в этом — человеческая воля отдельно от Божией не проявляется, т. е. через пророков говорит и действует всегда Бог, а в ап. Павле живет и действует, как он сам говорит в Гал. 2, 20, — Христос). Что касается тропоса обожения, когда человеческая природная воля во Христе не проявлялась указанным выше образом в своем отличии от Божественной, то в этом случае, нам представляется, никакой разницы в формулировках относительно «числа энергий» во Христе и во святых не должно быть. Если энергию понимать в собственном смысле (не включая в это понятие претерпевание и приятие ее), то речь должна идти об *одной энергии* (как об этом применительно ко святым прп. Максим и говорит в *amb.* 7, и такой подход, как показывает А. М. Шуфрин, стал достоянием православной традиции (см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 342–343)). Если же включить в это понятие претерпевание, то в обоих случаях следует говорить о двух энергиях и волях, что прп. Максим и делает в *opus.* 1. Это тем более справедливо, что в самом деле акцент в полемике с монофелитами был на учении о Христе в Его земной жизни, где применительно к тропосу вольных страданий человеческая воля и энергия Христа выявлялись как таковые, и отрицать наличие отличной от Божественной человеческой воли — значило отрицать домостроительство спасения, противостояло чему прп. Максим и совершил свой исповеднический подвиг.

155 Или: «принципы».

156 Исправляю οὐσιώδεις на οὐσιώδης. — Прим. перев.

157 Важнейшая христологическая формула прп. Максима, которая встречается во многих его сочинениях. Ларше (*Larchet 1991*, p. 330,

п. 211) указывает, в частности, на *amb.* 5: PG 91, 1052D; 27: PG 91, 1269C; *ep.* 15: PG 91, 573A; *Thal. prol.* 6: PG 90, 68A, D; *Thal.* 9: PG 90, 121B; 19: PG 90, 224A; *disp. Pyrr.* PG 91, 289B; *rel. mot.* 7: PG 90, 121B; *disp. Biz.* 8: PG 90, 144A. В сокращенном виде эту формулу можно найти в *amb.* 27: PG 91, 1268D; 1269B; *ep.* 12: PG 91, 468BC, 500BC; 500D–501A; 13: PG 91, 524D–525A; *Thal. prol.* 7: PG 90, 80C; *Thal.* 9: PG 90, 128C; 21: PG 90, 252A. Эта формула проанализирована Пире (*Piret 1983*, р. 203–239). Как пишет Ларше: «Первое выражение этой формулы: „Христос из двух природ“ — встречается у свт. Кирилла Александрийского; второе: „Он в двух природах“ было введено собором в Халкидоне [а до этого использовалось в антиохийском богословии. — Г. Б.], а уже богословы VI в. их объединили. Третья формула: „Христос есть две природы“ — была введена прп. Максимом» (*Ibid*). В предисловии к *Письмам* прп. Максима Ларше тоже высказывает это соображение (*Максим Исповедник 2007b*, с. 32), однако уже у Леонтия Иерусалимского мы находим «полную» формулу: «вам придется допустить, что этих природ, которые во Христе, которые — Христос и в которых Христос существует (ἐνοῦσας Χριστῷ, καὶ οὔσας Χριστὸν, καὶ ἐν αἷς ἐστὶ Χριστός) несколько (по меньшей мере — две!)» (*Leont. Hier. contr. topoph.*: PG 86, 1817B), и это уже весьма похоже на формулы, используемые у прп. Максима (ἐξ ὧν ἐν οἷς τε καὶ ἄλλερ ἐστὶ — из которых, в которых и которые Он есть), если не по букве, то по сути, хотя именно у последнего подобные выражения будут употребляться систематически. Следует отметить, что некоторые монофизиты, в полемике с которыми и были выработаны эти формулы, принимали выражение «из которых», в определенной интерпретации допускали выражение «в которых», но отвергали, тем не менее, формулу: Христос — две природы (см., напр., *John Philoronus 2001*, р. 215–216), так что именно оно, широко употребляемое прп. Максимом, было особенно «критично» и для споров с монофизитами, и для полемики с монофелитами, где исповедание «которые — Христос» подразумевало то, что Христос не что-то «третье» помимо Своих двух природ, а следовательно, нельзя вводить и некую одну волю, которая бы принадлежала этому «третьему» (таким «третьим» не является ни ипостась Христа, которая не есть онтологически «третье» по отношению к своим двум природам, ни тем более некая «сложная природа», вводимая монофизитами и не признаваемая халкидонитами). Батреллос (*Bathrellos 2004*, р. 109) указывает на еще одного предшественника прп. Максима — Леонтия Византийского (PG 86,

- 1904А). Ср. использование этой формулы прп. Максимом ниже в толковании Гефсиманского борения в *opusc.* 6: PG 91, 68А.
- 158 ἐνεργῶντα.
- 159 Аллюзия к Халкидонскому оросу. Нераздельность и неслиянность, как и чередование, о которых здесь говорится, очевидно подразумевает нераздельное и неслиянное единство Божественного и человеческого действий во Христе, выражавшееся в том, что Божественное (чудотворения) Он совершал по-человечески (посредством плоти), а человеческое (страдания) претерпевал по-Божески (вольно). Ср. «Ведь Божественное совершал Он плотски, потому что посредством плоти, не лишенной природного действия, а человеческое — Божественно, потому что по самовластному желанию, а не по внешнему принуждению попустил Себе испытание человеческими страданиями. И не Божественно совершал Божественное, ибо не только Богом был, 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» (*ep* 19, 593А, пер. Г. Н. Начинкина по: *Максим Исповедник 2007b*, с. 19–20, прим. 16).
- 160 Здесь нераздельность и неслиянность природ и их действий во Христе подтверждается тем, что Он как Бог поддерживает неизменность логосов природ всего сущего и устойчивость «как-бытия», под которым, очевидно, следует в данном случае иметь в виду тропосы бытия природ.
- 161 Скорее всего речь идет о временной победе монофелитов в империи, хотя нельзя исключить, что прп. Максим имеет в виду и то, что его учение критиковали некоторые диофелиты на Западе, упрекавшие его в непоследовательности и ставившие ему в укор его ранние сочинения, которые по их мнению расходились с нынешними. Необходимость защищаться против таких обвинений видна из *opusc.* 9.
- 162 Схолиаст прочитывает «единение», хотя более вероятное чтение — «ведение». См. примеч. 11.
- 163 Схолиаст здесь следует прп. Максиму: «Говорят, что ипостась мудрости — добродетель, существо же добродетели есть мудрость. Поэтому тропос поведения созерцателей есть явление непрелест-

ной мудрости, а прочным основанием добродетели стал логос созерцания делателей. Обоих же вернейшая примета (χαρακτήρ ἀψευδέστατος) — непоколебимое устремление к Тому, Что собственно является бытием (τὸ κυρίως ὄν)» (*ep. 2 ad Thom. prol. 5–10*, ed. Janssens., пер. архим. Нектария (Яшунского) по: *Максим Исповедник 2006*, с. 40).

164 Или: «силе».

165 Ларше (*Larchet 1998*, p. 14) датирует это сочинение, как и предыдущее, 645–646 гг. Вероятнее всего, оно представляет собой отрывок из более обширного сочинения, о чем свидетельствует его начало (40B–C), явно продолжающее предыдущие (не дошедшие до нас) рассуждения. Концом этого сочинения мы, вероятно, также не располагаем. Большую часть данного трактата составляет полемика с Севиром Антиохийским и, наряду с ним, с его противоположностью — Несторием. С учением Севира прп. Максим полемизировал неоднократно, затрагивая проблему моноэнергизма и монофелитства и независимо от нее. Самая значительная здесь — полемика в Письмах (*ep. 12; 13; 15*), и в *opusc. 2, 3, 16, 21, 24*. О богословии Севира см., напр., *Давыденков 2007* (и библиография), об особенностях полемики с ним прп. Максима см. в предисловии Ларше к *Письмам* (*Максим Исповедник 2007b*, с. 18–34).

166 Как отмечает В. В. Петров: «Разделение (διαίρεσις) природ является негативным аналогом их различия (διαφορά). Важно, что в халкидонском словоупотреблении было принято говорить, что единство природ во Христе существует «без разделения» (ἀδιακρίτως). Таким образом, конечной целью Божественного Промысла является уничтожение всякого разделения. Максим прилагает этот принцип к своей антропологии и космологии. Он пишет (в порфириевом духе), что «различение» вещей отличает их и определяет, показывая, как они устроены, тогда как «разделение» рассекает их на части, так что вещи отделяются друг от друга. Вслед за Леонтием Византийским Максим говорит, что применительно к вещам отличие по числу не вводит *разделения*. Всякое число являет некое *различие*, но не *разделение*, оно не вводит ни единства, ни разделения. Подобно тому как во Христе две природы и две воли не вводят разделения, так нет его и применительно к вещам» (*Петров 2008*, с. 29).

167 Согласно Севиру, существует реальное различие в природных качествах или особенностях, созерцаемых в Божественной и человеческой сущностях Христа, однако, исповедуя такое реальное различие качеств, Севир отказывался исповедовать реальное на-

личие двух природ (для него природа и сущность — понятия разные), поскольку природу, тождественную для него ипостаси, понимал как конкретную реализацию сущности и, соответственно, отказывался исповедовать наличие двух природ во Христе, так как в его системе это означало бы две ипостаси (прп. Максим пишет о Севире, что он «пользовался выражением „природные особенности“, хотя и отвергал природу плоти, сжимая различные природы в одну» (*opusc.* 19: PG 91, 221A). Более детальную полемику прп. Максима с учением Севира о наличии природных (или сущностных) качеств при отсутствии двух природ во Христе см. в *opusc.* 21 (ок. 633 г.), особенно прим. 849, 854, 860 и текст. См. об учении Севира *Давыденков 2007*; в том числе о природных качествах с. 206–218.

- 168 То есть нереальность человеческой природы как таковой (ср. *opusc.* 1: PG 91, 28B). Севир допускал, что можно говорить о двух природах лишь в представлении (или — мысленно), но не в реальности (т. е. в конкретной реализованности), на основании этого его могли обвинить в манихействе, рассматриваемом здесь как форма докетизма.
- 169 Имеется в виду учение Аполлинария о том, что Логос с человеческой природой (лишенной ума, на место которого встал Логос) образуют единую природу. Поскольку Севир употреблял выражение «единая природа Бога Слова воплощенная» (возводимое им к свв. Афанасию и Кириллу, но реально принадлежавшее Аполлинарию), его могли обвинить (и реально обвиняли) в аполлинарианстве, хотя аполлинарианином он, конечно, не был.
- 170 Евтихий — родоначальник и самый радикальный представитель монофизитства, от учения которого Севир и его последователи отмежевывались.
- 171 Речь, очевидно, об Евионе (Эбионе), к которому некоторые авторы возводят происхождение иудео-христианской секты евионитов (эбионитов). Евиониты (согласно церковной традиции) считали, что Иисус просто человек, хотя и признавали Его Мессией и боговдохновенным пророком.
- 172 Ересиарх-адопционист.
- 173 Не обожение человеческой природы в ипостаси Логоса, а подаяние человеку-Иисусу благодати, подобно пророкам.
- 174 Имеется в виду, что поскольку Севир исповедовал, что Христос «из двух природ», то притом, что он отождествлял природу с ипостасью, его могли обвинить в «несторианстве», согласно которому человеческая часть Христа не воспринята Логосом как Его соб-

- ственная, но внешняя по отношению к Нему, на что Севир мог ответить и реально отвечал, что он не исповедует двух ипостасей во Христе, но, напротив, именно потому и говорит о единой сложной природе = ипостаси Христа, чтобы избежать учения о двух ипостасях.
- 175 Различие, проводимое только в мысли, но не реальное. Для прп. Максима признаком такой реальности различия является исповедание Христа «в двух природах» и того, что Он есть «две природы», из чего следовали и две энергии и две воли.
- 176 То есть что качества двух природ реально различны. Об использовании понятия «природного» или «сущностного» качества в философии поздней античности см. прим. 836.
- 177 Здесь прп. Максим использует слово «сущность» в халкидонитском смысле, тождественно природе, что не соответствует употреблению Севира.
- 178 То есть что различие природных качеств не означает подтверждения реального различия природ (как должно было бы делать различие), но фактически оправдывает их объединение в одну сложную.
- 179 О полемике прп. Максима с учением Нестория (как он его понимал) см. *opusc.* 1: PG 91, 29В и примечания к нему, особенно прим. 125.
- 180 То есть единение, не являющееся реальным онтологическим единством, как не было реальным, с точки зрения прп. Максима, онтологическое различие природ у Севира. Таким образом, обе противоположные друг другу ереси не исповедовали во всей реальности одна — единства Христа, другая — различия Его двух природ.
- 181 Имеется в виду известная концепция Нестория (как ее понимали православные), согласно которой человеческое «лицо» во Христе в ходе Его жизни, согласовывая свое произволение с Божеством, образовывало единого Христа. Эта концепция подразумевает, согласно прп. Максиму, изначальное «разделение энергий» во Христе, т. е. единство ипостаси Сына Божия оказывается в этом случае не реальным, а, как его определяет прп. Максим, только по имени (точнее, речь идет о моральном единстве).
- 182 Или: «природ».
- 183 Характерно, что монофизиты-севириане сформулировали свое учение об одном действии во Христе в полемике с учением Нестория. Как писал монофизитский патриарх Александрии Феодосий (536–566/567 гг.), обращаясь к императрице Феодоре: «...Поскольку у Него [Христа] одно приличное Богу действие, то необходимо,

чтобы оно не делилось и не рассекалось и чтобы вы не принимали одно за несовершенное и имеющее по человечеству нужду в восхождении к лучшему, а другое за вполне совершенное и не имеющее никакого недостатка, чтобы не впасть нам в душевредное и нечестивое худое учение Нестория» (пер. по изд.: *Деяния* 1996. Т. 4., с. 133). В другом монофизитском сочинении, цитировавшемся на Шестом Вселенском соборе, опять же в полемике с несторианами, моноэнергизм утверждается, чтобы обеспечить во Христе единство сознания или намерения (ὑνῶμη): «Говоря, что одна и та же приличная Богу мудрость и одно (со) знание (ὑνῶμη) у Бога-Слова и разумной души, которою было одушевлено всесвятое тело Его, мы более всего следуем учению святых отцов, как это ясно показано; весьма ясно мы докажем и неслитное ипостасное единение и отовсюду удалим предположение о двойственности. Если же мы не сделаем этого, то и за нами будут следовать, как сказал мудрейший Севир, два естества, и два действия, и две мудрости во Христе. А это есть богохульное учение Феодорита [Кирского] и происходящей от него ереси иудействующих, а не наше, потому что мы утверждаем, что Христос один и тот же, и исповедуем, что у Него одно приличное Богу (со) знание (ὑνῶμη) и действие» (пер. с изменениями: Там же, с. 134). Как отмечает архим. Кирилл (Говорун), для Севира Антиохийского характерен акцент на одном действии Христа, при этом он мог говорить и о двух волях (очевидно, природных), и об одной (видимо, личной) (*Hovorun* 2008, р. 26–28). Севир, а вслед за ним другие монофизиты стали привлекать для утверждения одного действия во Христе формулу *Ἀρεοπαγитик* «Богомужеское действие», обосновывая единство действия единством субъекта (*Ibid*, р. 31–32). См. о моноэнергизме Севира подробно в: *Давыденков* 2007, с. 145–163 и о его «монофелитстве» в сочетании с моноэнергизмом (Там же, с. 163–191). Прп. Максим, как свидетельствует он сам, черпал свои сведения об учении Севира из встреч с монофизитами, учение которых несколько отличается от учения их учителя (*opusc.* 3: PG 91, 49C); они совершенно определенно исповедуют не только «одно Богомужеское действие», но и одну волю одного Христа.

- 184 Имя, за которым не стоит реального единения природ в одной ипостаси.
- 185 В рукописи стоит «качество» (ποιότηα), но мы делаем замену на «количество» (ποσότηα), что предлагается и в примечании к этому месту у Миня. Вместе с тем следует отметить, что существует один контекст, в котором и чтение «неразделимое качество» име-

- ет смысл. Дело в том, что Севир действительно отвергал учение, предложенное крайним монофизитом Сергием Грамматиком, о том, что в едином Христе не сохраняются особенности двух природ, и коль скоро образуется новая единая сложная природа, то следует говорить об одной общей особенности или качестве этой природы. Севир полемизировал с этим учением, не принимая учения о едином качестве и настаивая на сохранении различия природных качеств (*Torrance 1988*, р. 33–34). Тем не менее общий контекст полемики прп. Максима с Севиром склоняет к тому, чтобы считать чтение «количество» предпочтительным. Мы благодарим Ф. Г. Беневича и Т. А. Щукина за обсуждение этого места.
- 186 В отличие от различия только по примышлению (соответствующего различию только качеств природ), реальное различие природ подразумевает их число — две, которое не рассекает единого Христа и не разделяет Его, поскольку эти две природы объединены в одной ипостаси.
- 187 Согласно прп. Максиму, имеется определенная «симметрия» между Севиром и Несторием: Севир считает, что достаточно говорить о различии природных качеств, чтобы исповедовать во Христе Божество и человечество, но отказывается говорить о двух природах (ср. *opusc.* 19: PG 91, 221A), а Несторий считает, что достаточно говорить о простом, то есть только мыслимом единстве, прикрывая таким «единством» реальное разделение, как Севир прикрывает понятием о простом различии качеств реальное слияние природ.
- 188 Согласно словарию Лэмпса (s. v.), αὐθεντία — один из принципиальных элементов у Феодора Мопсуестийского и Нестория, служащий обоснованию единения Логоса с человеческой природой во Христе.
- 189 Прп. Максим критикует Нестория и Севира с позиций халкидонизма, то есть утверждения нераздельности и неслиянности природ во Христе. У Нестория, с точки зрения Максима, разделение Христа надвое происходит из-за единства только по гномическим качествам (а не онтологического — в одной ипостаси), а у Севира слияние природ в одну происходит из-за различия только по природным качествам при отрицании двоицы природ.
- 190 Т. е. гномических качеств.
- 191 Различие и единение — дополнительные друг по отношению к другу аспекты правильного исповедания, исключаяющие, если их правильно понимать, слияние и разделение.
- 192 Единение по прп. Максиму предполагает различие единенных. Согласно этой логике, если Несторий говорит о единении гномиче-

- ских волей, отсюда должно вытекать лишь их различие, а вовсе не разделение природ, на котором он настаивает.
- 193 Или: «по преуспеянию» — κατὰ προκοπήν. О критике прп. Максимум учения о постепенном обожении человеческой природы во Христе см. *Larchet 1996*, p. 275–279.
- 194 Речь о том, что, согласно Несторию, у Христа не полностью от Воплощения обожненная человеческая природа, но природа обоживаемая постепенно, по ходу Его жизни. Прп. Максим говорит, что такое учение делает «человека» во Христе потенциальным грешником, коли он не во всех отношениях един с Богом, но как бы в каждый новый момент жизни «возрастает» в этом единении от меньшей благодати к большей.
- 195 На основе подобных высказываний В. М. Лурье утверждает, что «в этом контексте [прп. Максим] приписывает Логосу гномическую волю, очевидно, считая такое словоупотребление вполне легитимным» (*Лурье 2006*, с. 401), однако представляется, что здесь «гноми» в отношении Христа прилагается лишь условно в рамках опровержения аргументации Нестория.
- 196 Речь, видимо, о «благодати».
- 197 Прп. Максим подчеркивает, что единство, о котором говорит Несторий, получается у него ненастоящим (не онтологическим), как выше он утверждал, что ненастоящим различием является различие у Севира.
- 198 Ларше (*Larchet 1998*, p. 14) датирует это сочинение, как и предыдущее, 645–646 гг. Он полагает, что оно является продолжением предыдущего (*Ibid*, p. 93).
- 199 То есть учение несториан, как его понимает прп. Максим.
- 200 Севир Антиохийский мог говорить и о двух волях (очевидно, природных), и об одной (видимо, личной), но подробной разработки соотношения этих волей между собой у него нет; энергия во Христе, согласно Севиру, одна, иницируемая одной Его волей (*Hovovrin 2008*, p. 26–28).
- 201 То есть движимое Логосом согласно логосу и закону человеческой природы. О богодвижности и запечатленности человеческой природы Божественной во Христе у прп. Максима см. *Larchet 1996*, p. 288–299 и указанную у него обширную литературу.
- 202 Ср. *opusc.* 1: PG 91, 12 С и прим. 29 и *opusc.* 26: PG 91, 276С, где это определение приписывается Клименту Александрийскому.
- 203 Или «размышлению» / «замыслу», — βουλευσις. Шуфрин использует для перевода этого термина «прикидку», но в данном контексте такой перевод нам кажется неподходящим.

204 Или: «намерением».

205 Greg. Naz. *de filio*. 2. or. 30.12.6 (ed. J. Barbel). Более широкий контекст и русский перевод см. прим. 256, 273 и текст к нему; о значении этого пассажа в полемике прп. Максима см. прим. 266. Как отмечает Лаут (*Louth 1996*, p. 216, n. 22), это место из свт. Григория приводилось во время десятого заседания Шестого Вселенского собора (*Riedinger 1990*, S. 330). Прп. Максим обращается к толкованию этой фразы и более пространной цитаты, в которую оно включено, также в *opusc.* 4: PG 91, 61A–B; *opusc.* 6: 65B; *opusc.* 7: 81C; в *opusc.* 15: 161A; *disp. Pyrr.*: PG 91, 316C–D, где аргументация весьма близка к той, что в данном месте *opusc.* 3. Контекст этого высказывания свт. Григория, сделанного в ходе полемики с арианами, как отмечает Лаут, таков, что его целью является вовсе не показать наличие во Христе человеческой обоженной воли, а доказать, что у Христа и Отца одна Божественная воля, а значит, Христос, вопреки арианам, — единосущен Отцу (*Louth 1996*, p. 216, n. 23). Тем более существенно, что даже в этом «неблагоприятном» для утверждения о человеческой воле Христа контексте свт. Григорий говорит (хотя и не останавливается на этом), что она существует и отличается от той воли, какая усматривается у нас, являясь обоженной и не могущей (в отличие от нашей) противостоять воле Божией. Прп. Максим имел полное право сослаться на это место, что из примечания Лаута далеко не очевидно.

206 В переводе этого выражения (τὴν πρὸς τὸν θάνατον συστολήν), встречающегося у Дамаскина (*Joann. Dam. exp. fid.* 67.13), иное его понимание: «во время страданий Он добровольно стал уклоняться от смерти (τῷ καιρῷ τοῦ πάθους ἐκούσιως τὴν πρὸς τὸν θάνατον συστολήν ποιήσασθαι)» (пер. под ред. Д. Е. Афиногенова по: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 280), однако в переводе *Диспута с Пирром* Д. Е. Афиногенов то же самое слово (συστολή) переводит иначе: «робость, согласная с природой, есть притяжение к сущему, [проявляющаяся] в подавленности (συστολήν), а [робость,] противная природе — необоснованная подавленность (συστολή)» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 297D, пер. по: *Максим Исповедник 2004*, с. 163). В другом месте того же перевода читаем, что Христос «опечалился перед лицом смерти» (συστολήν ποιήσασθαι) (*Ibid.*, 297C, пер. Д. Е. Афиногенова, Там же, с. 163; заметим, что словом «опечалился» переведено то же самое выражение, что в тексте Дамаскина переведено как «стал уклоняться»!). Иеромонах Дионисий (Шленов) переводит то же слово συστολή как «теснота» и пишет о нем: «термин: „теснота“ / „сжатие, стесненность“, постоянно употребляемый прп.

Максимом при описании Гефсиманского моления, передает состояние предчувствия грядущей смерти, но при этом не несет в себе никакой отрицательной окраски» (Шленов 2004, с. 350). Нам представляется, что такое морально нейтральное понимание *συστολή* правильное, чем «подавленность», синонимы которого — уныние, депрессивность, упадок духа, угнетенность (все это ко Христу неприменимо), а «уклонение» и «печаль» — в данном месте просто неточный перевод (об «уклонении» применительно к Гефсиманскому молению см. прим. 305). Словарь Лэмпа указывает для *disp. Pyrr.* 297D перевод *συστολή*: «shrinking» (стягивание, сжатие), которому следует и Лэут (*Louth 1996*, p. 194). Дусе использует слово «contraction» (сжатие) или *répulsion* (отталкивание, отвращение) (*Doucet 1985*, p. 132). Нам представляется, что, имея в виду использование прп. Максимом пары *συστολή-διαστολή* в смысле: сжатие-растяжение (хотя и в ином контексте — домостроительном и сотериологическом, где эти термины тоже необычны (*amb.* 10: P. G. 91, 1177BC; *Louth 1996*, p. 138)), можно и в данном случае *συστολή* перевести как «сжатие», несмотря на трудность восприятия этого слова в данном контексте.

До прп. Максима термин *συστολή* употреблялся в стоической философии и у церковных писателей, использовавших терминологию стоиков, применительно к состоянию человека, испытывающего душевную скорбь. В частности, Диоген Лаэртский пишет, что, согласно стоикам, «мудрец не подвержен скорби, потому что скорбь есть неразумное сжатие души (*διὰ τὸ τὴν λύπην ἄλογον εἶναι συστολήν τῆς ψυχῆς*) (так пишет Аполлодор в Этике)» (*Diog. Laert. vit. phil.* 7.118.10, пер. М. Л. Гаспарова по: *Диоген Лаэртский 1986*, с. 281). Характерно, что Гаспаров переводит *συστολή* буквально — «сжатие». Стоик Хрисипп говорит, что скорбь — это сжатие души, не повинующейся разуму (логосу): «*Λύπην δ' εἶναι συστολήν ψυχῆς ἀπειθῇ λόγῳ*» (*Chrys. frag. moral.* Fr. 394.7). Эта мысль повторяется в *Педагоге* Климента Александрийского (*Clem. Al. paed.* 1.13.101.1.5). Ориген в *Увещании к мученичеству* пишет о «сжатии в душе своей», которое могут испытать перед лицом смерти мученики-христиане (*Orig. exhor.* 4.6) (в этом случае они должны прибегнуть ко Христу). Впрочем, прямое влияние этой традиции на прп. Максима мы утверждать не можем; он говорит не о душевной скорби как таковой (как Хрисипп или Климент), но о сжатии перед лицом смерти, причем применительно к человеческой природе Христа, а не только к душе (в этом отличие от Оригена). Здесь же можно указать и на представление античной медицины, кото-

рое находим у Орибасия (IV в.), согласно которому «страх порождает сжатие (συστολήν) всего тела» (Oribas. *collect. medic.* 54.2.1).

Ангелис переводит συστολή на итальянский как angoscia (тоска, томление) (Massimo Confessore 2007, р. 143), вероятно, имея в виду описание Гефсиманского борения в Мк. 14, 33 и Мф. 26, 37, где о Христе говорится, что Он «начал скорбеть и тосковать (ἤρξατο λυλεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν)», однако характерно, что прп. Максим прибегает в описании состояния Христа к иному выражению. Кроме настоящего, Гефсиманская молитва Христа трактуется в целом ряде *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима: *opusc.* 6: PG 91, 65A–D; 7: PG 91, 80C; 15: PG 91, 160C, 165A–B; 16: PG 91, 196D. Подробнее см. во вступительной статье к настоящему изданию.

207 Вероятно, имеется в виду известная мысль прп. Максима (см., напр., *Thal.* 42), согласно которой Христос допустил проявление в Себе неукоризненных страстей, характерных для труппа существования нашей природы после грехопадения. У Христа такие неукоризненные страсти, например «сжатие» перед лицом смерти, не вели ко греху противостояния Божией воле, унынию, трусости, трепету и тому подобному. Таким образом Им было явлено, что нет необходимой связи между неукоризненными страстями и грехом, эта связь разрывается, сама же природа в Воскресении Христовом освобождается и от этих неукоризненных страстей, то есть от самой их возможности. Все это было бы невозможно без реального принятия нашей природы вместе с ее волей. В этой перспективе становится понятно, почему прп. Максим так настаивал на том, что в Гефсимании проявлялась человеческая воля Христа и Он испытал (хотя и неукоризненно) нашу страсть — сжатие перед лицом смерти, и именно изнутри этого испытания не проявил противления Божией воле, не совершил греха, но явил человеческую волю в единении с Божественной.

208 Грамматически именно так, поскольку здесь употреблен аорист, что представляет смысловую трудность, поскольку получается, что умерщвление смерти происходит не посредством Креста и Воскресения, как обычно считается, а еще до этого. Если здесь нет ошибки в рукописи, то смысл данного высказывания может состоять в том, что Сын Божий, восприняв плоть, упразднил действие смерти (т. е. страха смерти), которое обычно имело место в людях и склоняло ко греху. Далее прп. Максим подчеркивает, что, с одной стороны, логос человеческой природы был полностью подтвержден во Христе через выявление природного стремления, а с

- другой — это не привело ко греху и тропос осуществления природного воления был всецело обоженным.
- 209 Ср. Ис. 9, 5 и Еф. 1, 11.
- 210 То есть цель Воплощения не Крест как таковой, но спасение/обожение нашей природы. Это очень важная мысль, поскольку она является существенным аргументом против так называемой «юридической теории» искупления, в которой крестная смерть выставляется в качестве цели Воплощения. Это не отменяет, разумеется, важности крестной смерти Христа и Креста как средства нашего спасения, что подтверждается близким к комментируемому пассажем прп. Максима, где уже совершенно четко обозначено и место страданий: «Бог, в первую очередь, стал человеком не для того, чтобы страдать, но чтобы *через страдания* спасти человека» (Thal. 63.435–437; курсив наш — Г. Б.).
- 211 Понятие «обновления» природ происходит у прп. Максима от слов свт. Григория Богослова: «Природы обновляются, и Бог становится человеком» (Gr. Naz. or. 39.13: PG 36, 348D), толкованию которых прп. Максим посвятил одну из важнейших своих *трудностей* — *amb.* 41: PG 91, 1304D–1316A. *Amb.* 41 — одно из наиболее «популярных» у исследователей произведений прп. Максима. Ему посвящено множество толкований (наиболее известное в Thunberg 1965). Из последних работ почти целиком анализу этой *трудности* посвящена книга В. В. Петрова (Петров 2007). Толкуемые слова из or. 39 свт. Григория Петров переводит несколько иначе: «Новоустраиваются (Καίνονται οὖν ται) естества, и Бог делается человеком» (Там же, с. 28). Петров считает, что *amb.* 41 прп. Максима является толкованием не только указанного места из *Слова на Крещение Господне* (праздник Светов), но и на *Слово на Рождество* (or. 38.3–4) свт. Григория. С другой стороны, несомненно, что прп. Максим продолжает в *amb.* 41 тему, поднятую в толковании слов свт. Григория: «Законы природы упраздняются...», о которых идет речь в *amb.* 31: PG 91, 1273D–1281B. «Трудностью», от которой отправляется прп. Максим в *amb.* 41, является представление об обновлении (или новом устройении) природ (связанное, очевидно, и с «упразднением их (прежних?) законов»): в каком смысле природы могут быть «обновлены», если логос природы, согласно прп. Максиму, есть нечто неизменное? В комментируемом месте *орисс.* 3 как раз приводится пример, когда, с одной стороны, подтверждается сохранение во Христе логоса человеческой природы с ее природной волей, а с другой — показывается, что природа эта во Христе существует в обновленном (или устроен-

- ном по-новому, по сравнению с ветхим) тропосе единения с Божественной природой в ипостаси Логоса воплощенного.
- 212 По-видимому, в греческом тексте лакуна. — Прим. перев.
- 213 Здесь, очевидно, снова подчеркивается, что во Христе, вопреки Несторию, не было особого «человеческого лица», имеющего гномическую волю, которая могла бы входить (хотя бы в возможности) в противоречие с Божественным Логосом. Если человеческая природная воля могла бы входить в противоречие с Божией, Бог — Творец нашей природы — оказывался бы виновным во зле.
- 214 Не вполне справедливое утверждение в отношении Севира. Как отмечалось выше, Севир признавал наличие воли человеческой природы во Христе, но вместе с тем говорил и об одной (вероятно, ипостасной) воле, являющейся «инициирующей» для Его единого «Богомужеского действия» (подробнее *Hovorum* 2008, р. 26–28), которое могло реализоваться либо «богоприлично», либо «человекоприлично» (анализ модели Севира в: *Doucet* 1985, р. 132–134). Вероятно, прп. Максим, полемизируя с Севиром, на самом деле спорит с современными ему монофизитами (ср. ниже его собственное свидетельство: *opusc.* 3: PG 91, 49C) и монофелитами-халкидонитами (в полемике с которыми и написано это сочинение), тождественность взглядов которых с севирианами прп. Максим и хочет доказать.
- 215 Природа либо существует во всей полноте (в случае человека как разумно-телесная), либо не существует вовсе. «Совершенная» в данном контексте означает наличие в человеческой природе Христа не только одушевленного тела, но и наделенной разумом и умом души.
- 216 Ср. прим. 168–170.
- 217 Ларше относит пребывание прп. Максима на Кипре к 626–628 гг., то есть до его прибытия в Карфаген (*Larchet* 1996, р. 13).
- 218 Отказ от исповедания двух энергий и воля обусловлен тем, что иначе было бы два лица. При этом, если мы верно реконструируем мысль севириан, отрицается, что у Христа только Божественная или только человеческая энергия, но один и тот же Христос совершает, согласно одной Своей, очевидно, ипостасной, воле Своей «одной Богомужеской» энергией (которую они исповедовали, ссылаясь на Ареопажита) то Божественное, то человеческое. Возникает вопрос, как это соотносится с исповеданием монофизитам одной энергии у Христа? Возможный ответ см. в прим. 214.
- 219 Лаут высказывает предположение, что связывание прп. Максимом Севира с севером свидетельствует о его знании славянско-

го слова «север», которое он мог узнать от славян во время пребывания в Константинополе, и о его созвучии с именем «Севир» (*Louth 1996*, p. 217, n. 13; ср. p. 215, n. 5 к словам из *opusc.* 7: PG 91, 72A, обращенным к диакону Марину на Кипр: «ты согреваешь скованных стужей от наступившего мрака и холода», согласно Лату тоже намекающие на Севира). Вряд ли эта гипотеза имеет достаточные основания. Не говоря уже о том, что прп. Максим использует греческое слово для «севера» (Βορρῆας), ассоциация Севира с севером может возникать из обычного восприятия севера как неблагоприятного, холодного и мрачного места, а учение еретика для прп. Максима, склонного к аллегорическим толкованиям, вполне могло ассоциироваться с холодом и мраком, для чего вовсе не обязательно знать о созвучии Севира с «севером». Понятно, что у пророка Захарии, цитата из которого предваряет призыв прп. Максима бежать от ереси Севира, север ассоциируется с расположенным на север от Палестины Вавилоном и с распространенным там ложным богопоклонением.

- 220 «Богословие» — учение о Боге как таковом (о единосущной и нераздельной Троице), а «домостроительство» здесь — учение о Воплощении и Христе.
- 221 Аналогичные аргументы в *disp. Pyrr.*: PG 91, 313C–316A.
- 222 Получается нечто аналогичное арианству, в котором отрицается единосущие.
- 223 Возникает нечто подобное тритеизму (см. прим. 127), но сам прп. Максим сводит это к язычеству (см. 53B).
- 224 Аналогия савеллианству. Таким образом, прп. Максим фактически сводит последствия учения Севира к уже осужденным триадологическим ересям, в том числе к отвергаемым самими монофизитами (ср. 53B). Полемизируя с Севиром, прп. Максим метил в современных ему монофелитов, это видно по тому, что практически те же аргументы он высказывает в *Диспуте с Пирром*: «— Пирр: Невозможно, чтобы вместе с волями не вводились бы и обладатели воль. — Максим: Эту нелепость вы объявили и в вашем послании, движимые не разумом, а произволом, получив себе в том союзником Ираклия, потому что и вы согласились с его недозволенным и незаконным смешением и утвердили таковое благословением. Ведь если допустить, что вместе с волями вводятся и обладатели воль, то правомерно и обратное: вместе с обладателями воль будут вводятся и воли. И окажется, по-вашему, что у пресущественного и преблагого, и блаженного Божества из-за того, что у Него одна воля, — одна также и ипостась, согласно Савелию; а из-

за того, что у Него три Лица, то и воли тоже три, а потому — три природы, согласно Арию, раз по отеческим определениям и правилам различие воли вводит и различие природ» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 289C–D, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 151).

- 225 Аргумент, видимо, таков: Севир отрицает (согласно Максиму) природные энергии и воли («упраздняет их»), при этом жестко связывая энергию и волю с лицами. Но, упраздняя Божественную энергию и волю (ведь упраздняется и она, а не только человеческая), он тем самым упраздняет и лицо (ипостась) Логоса. Ср. сходную, хотя и несколько иную аргументацию в *Диспуте с Пирром*: «И опять-таки, если, по их утверждению, вместе с действием вводится лицо, то и при устранении его оно тоже обязательно устраняется. А если это истинно, вместе с устранением и двух, и одного действия будут устранены и два, и одно лицо, и Христос, насколько это в их власти, перейдет из сущего и сверхсущего в не сущее, — а что может быть нечестивее этого?» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 337B, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 215). В примечании к этому месту *Диспута* сказано, что, возможно, прп. Максим здесь намекает на *Псифос* и *Экфесис*, в которых запрещалось говорить как о двух, так и об одной энергии, тогда «устранение» или «упразднение» энергий нужно понимать именно в смысле запрета говорить о них (Там же, прим. 127, с. 291). Однако контекст полемики в *орисс*. 3 вряд ли предполагает такое толкование.
- 226 Если «всяческая» воля — Божественная и человеческая, то, согласно прп. Максиму, вводятся и два лица, чего хотел избежать Севир, но не избежал, если считать, что воля вводит лицо. Poleмический характер аргументов прп. Максима затрудняет понимание его мысли.
- 227 Или: «совещания» / «обсуждения», ср. прим. 203.
- 228 Здесь «всяческая» рассматривается как волевой акт или деяние, каковых может быть неисчислимое множество. Ср. в *Диспуте с Пирром* применительно к полемике с моноэнергизмом: «Еще же, если, по их словам, вместе с действием вводится лицо, а они допускают, что от Того же воплощенного Слова исходили многие действия, то они допустят и вводимые вместе с исходящими действиями лица, раз хотят быть в согласии с самими собой, и окажется, что у Одного и Того же бесчисленные и лица, и действия» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 337B, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 215; ср. там же прим. 126 на с. 290–291).

- 229 То есть такой, согласно которой воли взаимообратно предполагаются вместе с лицами.
- 230 Ср. аргументацию выше 52С, прим. 222–224 и текст у них.
- 231 Такой, когда отрицаются природные воли и энергии, а утверждается только ипостасная воля и энергия.
- 232 Здесь прп. Максим, очевидно, пользуется строгим разделением, относя творческую активность к Божеству, а страдательность к человечеству Христа. Только Божественная воля может творить чудеса и быть в подлинном смысле «дейтельной». Если исключить одну из волей, то либо Божество окажется страдательным, либо чудеса, совершенные Христом, мнимыми, так как возможности их совершать у Него не будет.
- 233 Здесь встречается различие между природной волей и гномической (θέλημα γνομικόν). Определение последней прп. Максим дает в другом сочинении: «[гномическая воля] — это самопроизвольный порыв (αὐθαίρετος ὁρμή), склоняющийся к одной из двух [возможностей]. Она является определяющей не для природы, но, поистине, для лица и ипостаси» (*opusc.* 16: PG 91, 192В–С).
- 234 Соответственно, невозможность греха у прп. Максима соответствует деактивации «гноми» при намеренном уступании ее Богу, что в *amb.* 7 и описывалось как единая воля Бога и достойных Его (*amb.* 7: PG 91, 1076В и прим. 105).
- 235 Несторий.
- 236 Севир.
- 237 Ларше датирует это сочинение примерно 640 г., оспаривая менее точную датировку Шервудом между 634 и 640 гг., поскольку, по его мнению, сочинение несет явные свидетельства того, что оно написано после издания *Экфесиса* (638 г.) (*Larchet 1998*, p. 27). Он же высказывает мнение, что письмо обращено к авве Георгию, о котором идет речь в *ep.* 29: PG 91, 624А, адресованном, видимо, еп. Иоанну Кизическому. Ларше полагает, что этот Георгий, возможно, был прежним игуменом монастыря св. Георгия в Кизике, в котором некогда подвизался прп. Максим (*Larchet 1998*, p. 25). Ф. Бут в рамках своей критики греческого *Жития* не согласен с причислением Георгия к константинопольцам, считая, что его местонахождением была Апамея (город в Сирии) или Палестина (*Booth 2013*, p. 198, п. 300). Сочинение разбирается в книге Летеля (*Léthel 1979*, p. 65–73), которая по ряду существенных аспектов была подвергнута справедливой критике (см. прим. 265, 267 и 268). Мы останавливаемся на некоторых идеях *opusc.* 4 в гл. 14 вступительной статьи. Хронологически оно, вероятно, первое в

ряду трактовок прп. Максимом Гефсиманского моления в контексте полемики с монофелитами.

- 238 Тема «пресыщения» отсылает к проблематике полемики с оригенизмом. По Оригену, первоначальные умы пали из-за пресыщения Божественным. Прп. Максим уже в *amb.* 7 писал, что Богом пресытиться нельзя (см. подробнее выше, прим. 100). Здесь данная тема снова подспудно возникает в позитивном ключе: адресата хвалят за то, что он устремляется к тому, что выше вещей, которыми можно пресытиться. Вероятно, прп. Максим обращается к читателю, хорошо знающему его ранние сочинения.
- 239 Течение и истечение (или: «течение и утеkanie») — любимое выражение прп. Максима, характеризующее состояние материального мира. См., например, в *amb.* 15.: PG 91, 1216A–1221B, где говорится о том, что материальные вещи существуют по логосу (= принципу) течения и утекания (τῷ κατὰ ροὴν καὶ ἀπορροὴν λόγῳ). Прп. Максим использует здесь выражение, часто встречающееся в философии поздней античности, в частности в неоплатонизме. Уже у Галена (*de patr. phil.* 10.6) оно соотносится с гераклитовой темой «потока», в который «нельзя вступить дважды». Из близких к прп. Максиму авторов это выражение встречается в текстах, дошедших под именем философа Давида (или приписываемых ему), который пользуется им при обсуждении возможности философского познания: «Довод, который приводят те, которые отрицают существование философии, заключается в следующем: все сущее течет и утекает, никогда не достигая покоя, и так как изменение вещей предшествует образованию понятия о них, то уже до того, как можно бывает вымолвить слово о них, они изменяются. Приводят такой пример: в одну ту же реку невозможно войти дважды. А некоторые, усугубляя сомнения, говорят, что в одну и ту же реку из-за быстрого течения и движения воды нельзя войти даже один раз. Подобно этому и сущие, находясь в течении и утечении, никогда не достигают покоя и, следовательно, не поддаются познанию, ибо, как только мы хотим познать их, они изменяются, и бывают различными в различное время, так что никто не может достигнуть и познать их. Так почему же философия является наукой о сущем, если само сущее, находясь в движении и изменении, непознаваемо?» (David. *prol. phil.* 2: 3–4 (Busse), пер. С. С. Аревшатяна, цит. по: *Давид Анахт* 1975, с. 34 с изм.). Приведем и ответ на это возражение: «На это мы ответим, что, во-первых, философия относится не к частному, которое находится в состоянии течения и утечения, а к общему, которое не изменяется и всегда бывает од-

ним и тем же. Во-вторых, если мы и скажем о философии, что она относится к частному, то не по этой причине она не сможет постигать и познавать сущее, а потому что познающий, то есть душа, не изменяется вместе с познаваемым, то есть с предметом познания. Однако, согласно этому, и Бог не мог бы знать что-либо о вещах, так как Он не изменяется вместе с познаваемыми вещами, а всегда остается одним и тем же. <...> Однако в большинстве случаев душа познает вещи до того, как они подверглись изменению, на что указывает и Платон, говоря, что добродетельным душам свойственно не только следовать за вещами, но и очень часто предвосхищать их и знать о них заведомо» (Ibid, 4 (ed. Busse)), цит. по: Там же, с. 35). И далее Давид снова прибегает к выражению «логос течения» — когда пишет, что естествознание не является (по Платону) частью философии, поскольку все сущее «находится в состоянии течения и утекания и никогда не достигнет покоя», богословие же — не часть философии, так как Бог непознаваем (Ibid, 5, см. Там же, с. 36). Ответом самого прп. Максима на вопрос о возможности философского познания было учение о логосах тварного, которые, в отличие от самого тварного, неизменны и непреложны, поскольку являются волениями Бога о твари. О течении и утекании тварного см. также Ammon., *in cat.* 2.24. Особенностью терминологии и мысли прп. Максима является то, что, в отличие от неоплатонических философов, он не говорит об истечении сущего из Божества, но представление о течении и утекании он применяет либо к «потoku» изменчивого тварного мира, либо говорит, толкуя свт. Григория в *amb.* 7: PG 91, 1081C7–11, о «стекании» нас свыше в смысле морального уклонения от благобытия в Боге. В *Трудностях к Иоанну* прп. Максим прибегает к обсуждаемому выражению в *amb.* 45, говоря, что состояние тела Адама до грехопадения было «без течений и истечений» (δίχα ροῆς καὶ ἀπορροῆς) (PG 91, 1353A). Таким образом, можно заключить, что, по крайней мере применительно к человеку, согласно прп. Максиму, течение и утекание — характеристика не просто тварного и телесного, но тварного и телесного после падения.

240 Или: «идеи».

241 Согласно другому чтению: ἀρίστου — «лучшего», вероятно, ошибочное, поскольку отсыл к не имеющему вида и образа явно коррелирует с «безграничным».

242 Важное свидетельство того, что для прп. Максима «намерение» на стадии подвизания вовсе не является чем-то отрицательным, а ровно наоборот, необходимо и связано с сознательным выбором

подвижнической жизни. Только в состоянии обожения «намерение» деактивируется.

- 243 Учение об истощании (или: «опустошении» — κένωσις) Слова (ср. это слово, затем ставшее понятием, в Флп. 2, 7) применительно к христологии подробно разрабатывается прп. Максимом в *amb.* 2: PG 91, 1036D–1039D и *amb.* 3: PG 91, 1037D–1040D. В *amb.* 2 кеносис связывался с Воплощением, когда Логос посредством Ипостаси стал семенем Собственной плоти (PG 91, 1036D); в *amb.* 3 говорится, что «истощание» Логоса проявилось в том, что Он усвоил Себе человеческую природу с ее особенностями (идиомами) — страстностью («страдательностью»), зримостью, доступностью описанию и т. д., а значит, и Сам стал по плоти подвержен страданию, видим, описуем. Если бы Логос был *только* природой (то есть Божеством), этого бы не могло произойти, поскольку одна природа, согласно прп. Максиму, не может усвоить себе особенности (идиомы) другой, не перестав быть собой. Поэтому, говоря об истощании Логоса, прп. Максим обращает внимание на то, что Логос — не только полнота Божественной природы, но и Ипостась. Если Божественная природа не может усвоить особенности человеческой, не перестав быть Божеством, то это не значит, что Ипостась Сына Божия, воспринявшая человеческую природу, не может вместе с тем оказаться по плоти подверженной страданию, быть видимой и описуемой.

- 244 В *amb.* 3, описав свое понимание кеносиса Сына Божия, прп. Максим переходит к разъяснению принципа *tantum — quantum*, встречающегося в конце цитаты из свт. Григория Богослова, которую он толкует в этой *трудности*. Понятие о мере обожения в меру вочеловечивания Сына Божия имеет, по словам прп. Максима, тот, кому «по благодати через совершенное отвержению [человеческой] природы предстоит быть проявлением ее [т. е. благодати] силы» (*amb.* 3: PG 91, 1040C). Ясно, что слова об отвержении (человеческой) природы имеют для прп. Максима параллель в кеносисе Сына Божия. Он в Воплощении сокрыл Свое Божество в акте самоумаления под покровом плоти, дав место в Своей Ипостаси человеческой природе. Исходя из этого, прп. Максим говорит, что и причастие Божественной природе, явление ее силы во плоти для человека возможно только через «отвержение» (ἀπολήψει) тварной природы. Именно об этом — обожении святых в меру истощания Сына Божия, давшего место в Своей Ипостаси человеческой природе — пишет прп. Максим, завершая *amb.* 3 и говоря об обоженных как о тех, в которых проявится сила Бо-

жая «*настолько, насколько* Бог по природе, воплотившись, общился нашей немощи». Христос соделывает «соразмерным Своему истощанию (κενώσει) обожение тех, кто спасается благодатью» (Ibid). В комментируемом месте *opusc.* 4 прп. Максим прибегает к этому же учению в очень сжатой форме (очевидно предполагая, что его адресат знаком с этим кругом идей); речь идет о том, что «снисхождение» (или воплощение в Духе) Бога Слова воспринимается подвижником, когда он «опустошает» себя от тварных особенностей — устремляясь за пределы чувственного и мысленного, как об этом было сказано выше, через исполнение заповедей, и получает в ответ на это приобщения полноты Божественности Слова.

- 245 «Утеснение» (от *λιέζω*) и «утучнение» (от *παιίνω*) — пара к «истощанию» и «полноте». В *qu. dub.* 30 прп. Максим говорит о «воздержании, утесняющем нашу плоть». Об утучнении см., напр.: со ссылкой на Быт. 4, 4 о том, кто «приносит от чистоты [сердца] отучневшие в добродетелях первые движения созерцающей души» (*Thal.* 47.13–14, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 119 и схолию к этому месту: «кто добивается ведения, отучневшего в добродетелях, то есть деятельного, тот становится Авелем, имеющим перед собою Бога, призревшего на дары его» (пер. по: Там же, с. 222, прим. 1). В комментируемом месте *opusc.* 4 «утеснение», которое относится к явному, связано, очевидно, с аскезой в отношении плоти и плотских страстей, а «утучнение» в отношении сокрытого — с добродетелью и ведением.
- 246 Ср. «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор. 4, 10).
- 247 Или: «вознести к более совершенному тайноводству того, кто не воспринял еще и меньшего». — Прим. перев.
- 248 Говоря о плоти Христовой в *Трудностях к Фоме*, прп. Максим пишет, что Слово Божие, истощив Себя, стало *семенем* Собственной плоти и ипостасью воспринятой плоти (*amb.* 2: PG 91, 1036D).
- 249 Цитата немного изменена.
- 250 Ср. у свт. Григория Богослова: «Посему доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос единственно по мне называется непокорным (ἔως μὲν οὖν ἀνυπότακτος ἐγὼ καὶ στασιώδης, τῇ τε ἀρνῆσει τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς λάθεσιν, ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται)» (*Greg. Naz. de filio. or.* 30.5.9, пер. по: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 431). И у свт. Григория, и у прп. Максима речь о том, что впоследствии прп. Максим и вслед за ним церковная традиция будет называть «отно-

сительным усвоением». Подробнее см. во вступительной статье к настоящему изданию, гл. 14.

- 251 Следует отметить, что, полемизируя с оригенизмом, прп. Максим использует образ раскаленного железа несколько иначе, когда сравнивает состояние обожения с тем, «как воздух, весь освещенный светом [всецело пронизан этим светом], и железо, все целиком раскаленное огнем [так что виден огонь]» (*amb.* 7: PG 91, 1076A, пер. А. М. Шуфрина с нашими разъясняющими дополнениями по *Максим Исповедник 2007a*, с. 251; см. также схолию Шуфрина к этому месту). Полемизируя с моноэнергизмом и монофелитством, прп. Максим стал использовать этот образ несколько иначе. Впервые в контексте полемики с моноэнергизмом прп. Максим использовал образ раскаленного меча в письме к Пирру (тогда, впрочем, это была еще не полемика, а обмен мнениями): «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, твое чудесное и соответствующее тайне Божественного воплощения уподобление раскаленного меча, резание которым, как мы знаем, жжет, а жжение, как ведаем, режет. Ибо огня и железа состоялось ипостасное схождение, причем ни один, ни другое из-за соединения с иным не потеряло своей природной способности и после соединения содержит ее неотлучно и без отделения от сопряженного и сосуществующего» (*ep.* 19: PG 91, 593B–C, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 207). Впоследствии этот образ становится у прп. Максима одним из излюбленных (см., например: *disp. Pyrr.*: PG 91, 340A; 341B). Об истории темы проникновения огня и железа в святоотеческой традиции см. *Бирюков 2009*.

- 252 Прп. Максим употребляет понятие взаимопроникновения и в отношении благодати и человеческой природы святых, и в отношении Божественной и человеческой природы во Христе. Так, в *amb.* 7 он говорит о состоянии обожения, что в нем Бог приходит «благословенно во взаимопроникновение с достойными как целый с целыми (ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοῦ περικυρῶσαντος)» (PG 91, 1076C). В *amb.* 41, описывая возможное, но не осуществленное первым Адамом преодоление оппозиции тварного и нетварного, прп. Максим говорит о том, что в состоянии обожения человек должен был бы, по благодати «целиком проникнув во всецелого Бога (ὁλος ὁλῶ περικυρῶσας ὁλικῶς τῷ Θεῷ)», стать «все

тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности» (PG 91, 1308B). Наконец, в *amb.* 42 прп. Максим говорит, что во Христе, благодаря Его обоженной плоти, нам было даровано обожение, от которого невозможно отпасть, поскольку оно соединяет с Самим воплощенным Богом, подобно тому как тело соединено с душой. Это обожение «по единению неслитно проникает целое (δι' ὅλου περὶχωρήσασαν ἀσυγχύτως κατὰ τὴν ἔνωσιν)» (PG 91, 1320B); т. е. состояния взаимопроникновения Божества и человечества, которое должно было вместе с преодолением разделения тварного и нетварного быть достигнуто в первом Адаме, совершилось только во Втором.

- 253 Ср. в *Трудностях к Фоме* (ок. 634 г.): «Как у раскаленного огнем меча его способность резать стала способностью жечь, а [способность] жечь — [способностью] резать (ибо как железо с огнем, так соединилась и способность резать железа со способностью жечь огня), и соделалось железо жгущим от соединения с огнем, а огонь — режущим от соединения с железом, но — при этом ни одно из них не претерпело превращения в другое по причине взаимообмена в соединении, но каждое остается несколько не лишенным своей природной особенности, даже находясь [как бы] внутри особенности того, что сочеталось с ним в [этом] соединении — так, хотя в таинстве Божественного воплощения Божество и человечество и объединились по ипостаси без какого-либо исступления [выхода за пределы] из естественной [для каждого из них] энергии по причине единения, но и не обладали [уже] ею после соединения независимо и различно по отношению к соединенному и соипостасному [естеству]» (*amb.* 5: 1060A–B, пер. архим. Нектария (Яшунского) с изменениями по: *Максим Исповедник 2006*, с. 36–37).

- 254 Или: «тропоса».

- 255 Вероятно, имеется в виду, что природа у семенного и бессеменного одна и та же, а то, что вокруг (или: окрест), т. е. свойства или тропосы существования, различно.

- 256 Gr. Naz. *de filio.* 2. or. 30.12.6 (ed. J. Barbel), ср. дореволюционный перевод этого места (в более широком контексте): «В-седьмых, считай речение, что Сын сошел с небеси, не да творит волю Свою, но Пославшаго (Ин. 6, 18). Если бы сие сказано было не Самим Снисшедшим, то мы ответили бы, что слова сии произнесены от лица человека, не какого разумеем мы в Спасителе (Его хотение, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто про-

тиворечит и противоборствует воле Божией» (цит. по: *Григорий Богослов* 1994. Т. 1, с. 436). Об этом пассаже свт. Григория и его использовании у прп. Максима см. прим. 205, 266, 273 и текст к ним.

- 257 Ларше датирует это сочинение 633 г., то есть относит его к началу полемики с моноэнергизмом вокруг истолкования «нового Богомужеского действия» после заключения патр. Кирием унии с монофизитами и выступления против нее св. Софрония (*Larchet* 1998, р. 24). Однако следует заметить, что прп. Максим, как и св. Софроний, принял *Псифос* (633 г.), запрещающий употребление выражений как одной, так и двух энергий, что видно и по *Соборному посланию* свт. Софрония, и по *Трудностям к Фоме* (634 г.), где выражение «две энергии» не употребляется. Между тем в *opusc.* 5 это выражение встречается (см. 64А), так что либо оно написано до издания *Псифоса*, либо сочинение прп. Максима относится к более позднему периоду, когда он уже перестал соблюдать *Псифос*, либо, наконец, соблюдение условий *Псифоса* прп. Максимом не было абсолютным. Полин Аллен высказывает предположение, что данное сочинение прп. Максима явилось реакцией на собор, созванный на Кипре архиеп. Аркадием Кипрским под давлением св. Софрония (*Allen* 2009, р. 29). Об этом соборе известно только из Сирийского монофелитского *Псогоса*, направленного против прп. Максима (*Максим Исповедник* 2004, с. 325–328). Гипотезы относительно этого собора и *opusc.* 5 разбираются нами во вступительной статье к настоящему изданию (гл. 7, прим. 135–137).

- 258 Сложное для понимания место. Судя по примеру, который приводит прп. Максим, выдвигая этот аргумент, под «упразднением», о котором сказано у него выше, не следует понимать ту де-активацию человеческой энергии, о которой он говорит в *amb.* 7 применительно к состоянию обоженных святых и «единой энергии Бога и достойных Его» (PG 91, 1076D). Речь, очевидно, об «упразднении» человеческой энергии лишь в какой-то мере в составе этой «единой энергии», о которой говорили моноэнергисты. На такое представление о ней прп. Максим возражает, рассуждая диалектически, что в таком случае и на Божественной энергии скажется ее «смешивание» с человеческой.

- 259 Или: «природный орган».

- 260 Или: «современно плоти».

- 261 Интересно, что еще в *amb.* 7 прп. Максим писал, что Бог по отношению к человеческой природе у святых становится подобен душе в ее отношении к телу (PG 91, 1088C); такое понимание обожения позволяло прп. Максиму в *Трудностях к Иоанну* говорить о

единой энергии Бога и святых, поскольку обожение человеческая природа только претерпевает, не имея в себе никаких потенций к его реализации, но будучи всецело движима к ней Богом. Далее, в *amb.* 5, написанной, согласно Ларше, примерно тогда же, что и комментируемое *opusc.* 5, прп. Максим говорит, что Логос так же приводит в движение воспринятую Им природу, как душа приводит в движение тело (PG 91, 1049D). Тем более существенно, что в данном месте *opusc.* 5 он полагает предел этой аналогии, указывая, что из нее нельзя выводить учение об одной энергии.

262 Ср. различие «природных» и «рукотворных» орудий у философа Стефана, последнего главы Александрийской школы (у него, по некоторым версиям, учился прп. Максим в Александрии или в Константинополе), в толкованиях на Аристотеля: *Stephan. in Aristot. libr. de interpret. commen.* 16.4.

263 Или: «индивидов».

264 Понятие о невольном или вынужденном характере возникновения сложных природ, в том числе человеческой, играет важную роль в антропологии и христологии прп. Максима. В первую очередь он учит об одновременности появления души и тела, в соответствии с единым логосом человеческой природы, что является доказательством принудительного (необходимого) характера их соединения, и, исходя из такой антропологии, показывает, что аналогия с соединением Божественной и человеческой природы во Христе (имея в виду предсуществование Логоса воспринимаемому человечеству) не подходит: «...Неблагодарно говорить, будто Христос — одна составная природа, 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... 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 нем находится, и по естеству становится соучастницей страдания и боли благодаря свойственной ей способности их воспринимать» (*ep.* 12: PG 91, 488D–489A, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 145). В комментируемом месте *opusc.* 5 учение о необходимом, то есть принудительном характере образования сложных природ используется в полемике не только с монофизитской по сути христологией (которая возникает у моноэнергистов), но

и с самим моноэнергизмом: сложная энергия предполагает сложную, принудительно составленную природу (что уже неверно в отношении Христа), но, более того, такая сложная природа предполагает множество индивидов этой природы, которых (если бы такая природа была) можно назвать Христами.

- 265 Шервуд датирует это сочинение 640–642 гг. и отмечает, что оно в любом случае относится к начальному этапу полемики с монофелитами (*Sherwood 1952*, р. 44–45). Ф.-М. Летель, сделавший перевод и подробный разбор этого сочинения, датирует его серединой 641 г. (*Léthel 1979*, р. 86, п. 47 — для датировки и р. 87–99 — для перевода и разбора). Датировка не вызвала возражения Ларше, в отличие от трактовки этого сочинения Летелем, с которым он во многом не согласен (*Larchet 1998*, р. 44), ссылаясь в первую очередь на мнение Дусе, подвергшего книгу Летеля обстоятельной критике и выдвинувшего свое толкование учения прп. Максима о двух волях и Гефсиманском борении (*Doucet 1972; 1983; 1985*). Некоторые аспекты критики Дусе мы затронем ниже (см. прим. 267 и 268), здесь же отметим, что для начала Дусе отвергает мнение Летеля, что прп. Максим существенно изменил по сравнению с более ранними сочинениями свой взгляд на христологию в плане учения о волях во Христе, особенно применительно к учению о «послушании» человеческой воли Божией. Никаким «монофелитом», вопреки Летелю, «ранний Максим» не был. Дусе, ссылаясь на *Главы подвижнические*, *amb.* 7, *Thal.* 61 и 63 и другие сочинения, убедительно показывает, что и до появления монофелитства прп. Максим, пусть и не так эксплицитно, учил о подчинении Христа по человечеству Божией воле как о важном аспекте домостроительства. Новым в период монофелитских споров стало не это, а эксплицитное связывание этого подчинения (или послушания) с учением о человеческой воле в рамках исповедания прп. Максимом диофелитства (*Doucet 1985*, р. 144–146). Таким образом, тезис Летеля о том, что *opusc.* 6 было переломным сочинением, своего рода откровением, в котором прп. Максим решительно перешел к другому учению, нежели он (и другие отцы) высказывал раньше, принять нельзя. Тем не менее следует вместе с Дусе признать, что определенное уточнение взглядов, все большее их прояснение у прп. Максима действительно происходило, что было связано и с нарастанием полемики со стороны противников, и с углублением его мысли. Наши соображения о датировке этого сочинения см. во вступительной статье (гл. 12), анализ некоторых его идей в гл. 14.

- 266 О переводе и понимании термина *συστολή* см. прим. 206. Помимо настоящего, Гефсиманская молитва Христа трактуется в ряде *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима: *орusc.* 3: PG 91, 48C; 7: PG 91, 80C; 15: PG 91, 160C, 165AB; 16: PG 91, 196D.
- 267 Greg. Naz. *or.* 30.12. Ф.-М. Летель специально выделяет этот пассаж свт. Григория и разбирает его в контексте споров вокруг монофелитства (Léthel 1979, p. 29–35; ср. Piret 1993, p. 247–263). Тем не менее, как показывает Дусе (Doucet 1983, p. 54–57), толкование свт. Григория Летелем в духе монофелитства (из чего вытекает, что прп. Максим в объяснении Гефсиманского моления в *орusc.* 6 «исправлял» свт. Григория) ошибочно. См. об использовании этого места прп. Максимом также прим. 205, 256, 273 и текст к ним. Следует отметить, что в *Диспуте с Пирром* (*disp. Pyrr.*: PG 91, 316C) отрывок из данного пассажа свт. Григория вложен в уста Пирра, который ссылается на него, чтобы доказать учение об одной воле, так что действительно есть основания считать (как это и делает Летель (Léthel 1979, p. 29 ff.)), что для вождей монофелитов патр. Сергия и Пирра данный пассаж свт. Григория был одним из важнейших святоотеческих источников, на которые они опирались, это видно и по тому, как часто прп. Максим обращается к нему, опровергая их мнение и находя в нем подтверждение своего учения. Как считает Ларше (Larchet 1998, p. 44–45), настоящее место *орusc.* 6 может служить свидетельством понимания (отраженного в *Псифосе* и *Экфесисе*) монофелитами Сергием и Пирром Гефсиманского моления, в котором они, не желая допустить противоречия воле во Христе и трактуя их различие как условие подобного противоречия, не признавали, что слова о пронесении Чаши исходили от человека, «какого мы разумеем в Спасителе», но считали, что они исходили от человека, «подобного нам», что трактовали в смысле относительного усвоения, не признавая наличия реальной человеческой воли во Христе (об относительном усвоении человеческой воли у Христа согласно монофелитам см. признание Пирра в: *disp. Pyrr.*: PG 91, 304A–B). Прп. Максим указывает, что такое понимание противоречит буквально сказанному свт. Григорием (см. 65B–C), и далее переходит к словам Христа, выражающим сращенность человеческой воли с Божией, показывая, что они исходят от того же «человека, какого мы разумеем в Спасителе», что и слова, выражающие «сжатие».

В отечественной науке разбор толкования прп. Максимом Гефсиманского моления принадлежит иером. Дионисию (Шленову) (Шленов 2004, с. 339–378). Особый акцент он делает на учении

прп. Максима в контексте спора с юридической теорией искупления и «морально-нравственным» толкованием моления у некоторых богословов и патрологов; ср. *Doucet 1983; 1985*, где критикуется, в частности, трактовка Летеля, на которой лежит печать такого нравственного толкования (см. также критику Летеля у Ларше в *Larchet 1996*, р. 351–355). Следует отметить, что, как мы подчеркиваем во вступительной статье (гл. 14), у прп. Максима «нравственный» аспект Гефсиманского моления, связанный с состраданием Христа нам, тоже присутствует, но разрабатывается позднее, в *opusc. 20*.

268 За различием «противоречия» и «робости» стоит различие укоризненных и неукоризненных страстей (об укоризненной и неукоризненной робости прп. Максим говорит, например, в *Диспуте с Пирром (disp. Pyrr. 297C–D)*). Нам здесь важно понятие о неукоризненной робости, которая, как согласная с природой и выражавшаяся в «сжатии» перед лицом смерти, была вольно принята на себя Христом. Однако в комментируемом месте *opusc. 6* прп. Максим настаивает на том, что выражение сращенности (единения) во Христе человеческой воли с Божией есть уже нечто отличное как от укоризненного противления, вызванного трусостью (чего во Христе не могло быть), так и от неукоризненной робости.

269 Понимание Летелем понятий «сращение» (συμφύϊα) и «схождение» (σύννευσις) в контексте данного, очень важного, пассажа и близких ему (*Léthel 1979*, р. 92; 214) было подвергнуто острой критике со стороны Дусе (*Doucet 1985*, р. 147–151) и Ларше (*Larchet 1996*, р. 352–358). Летель переводит συμφύϊα как «accord» (согласие) и считает, что это понятие выражает динамическое отношение между человеческой волей Христа и Божественной волей. Более того, он утверждает, что именно в таком «согласии» (συμφύϊα) совершается обожение в час Гефсиманского борения, придавая при этом такому обожению «намеренный (intentionnelle), а не только физический» характер. Дусе, оспаривая такую трактовку, показывает, используя разные контексты сочинений прп. Максима, что συμφύϊα означает сращенность (сплетенность) природ посредством соответствующих им действий и воли, которая имеет место в ипостаси Логоса с самого Воплощения, как и обожение (именно об этом обожении говорит и пассаж из свт. Григория Богослова, который неправильно понимает Летель). Понимание Дусе подтверждается, например, употреблением συμφύϊα в *opusc. 3*: PG 91, 48B: «Если же оно [человеческое воление во Христе] было обо-

жено, то обожено, очевидно, по причине сращенности (συμφυῖα) с обоживающим; а обоживающее и обоживаемое — это, конечно же, две [вещи], а не одна и по природе та же самая». Дусе исправляет понимание Летеля. В самом деле, понятие συμφυῖα в христологическом контексте у прп. Максима восходит к известному месту свт. Григория: «Соединяются как естества, так и наименования, переходя (περιχωρούσῳν) одно в другое по закону теснейшего сращения (συμφυῖας)» (Greg. Naz. *ep.* 101.31.4–6, пер. с изменениями по: *Григорий Богослов 1994*. Т. 2, с. 7). Что же касается «схождения», то оно действительно относится к предмету воления, но в нем не совершается обожение человеческой воли, а выявляется то ее обожение, которое имеет место изначально по причине ипостасного единства природ во Христе. Такое же понимание находим у Ларше (*Larchet 1996*, p. 353), который, среди прочего, ссылается на важное место данного трактата, свидетельствующее, что слова «не как Я хочу» — «знаменуют (sic!) сращение человеческой воли Спасителя с Его Божественной и Отческой волей», а далее дается объяснение происхождения этого «сращения»: «ибо Слово всецело во всей природе осуществилось (οὐσιώσει) и [Своим] осуществлением (οὐσιωθέντος) всю ее обожило» (*opusc.* 6: PG 91, 68C), т. е. речь идет о Воплощении (а значит, и ипостасном единстве) как источнике сращения и обожения человеческой воли. Таким образом, нельзя говорить, что нравственное единство человеческой воли Христа с божественной достигается в результате Гефсиманского борения, но следует говорить о выявлении ипостасного единства природ во Христе и соответствующего ему схождения человеческой воли с божественной, что не отрицает того, что в Гефсимании выявилось и различие человеческой воли и Божией, когда Христос вольно допустил проявиться человеческой природе в ее отвращении от смерти. Именно из этого состояния «сжатия», пройдя через него, Христос по человечеству проявляет послушание Божией воле — единой у Него с Отцом, не желая ничего, кроме того, что желает Он (т. е. нашего спасения). Помимо полемики касательно трактовки συμφυῖα, Ларше оспаривает и используемое Летелем отсутствующее у прп. Максима понятие «сыновний тропос любви», с помощью которого Летель объясняет характер отношений Сына с Отцом, утверждая, что послушание Сына Отцу происходит в соответствии с этим «тропосом Сыновней любви», перенося акцент из онтологической и мистической сферы в сферу нравственно-волевою. К сказанному у Ларше можно добавить, что для прп. Максима вовсе не чуж-

до мышление о Гефсимании в понятиях любви, вопрос в том, о какой именно любви идет речь. Достаточно вспомнить одно место из *Вопросоответов к Фалассию*, написанных до начала полемики с монофелитством: «Ибо с одной стороны, Он, как Благой, прежде всего (προηγούμενως), по [Божественной] воле (κατὰ θέλησιν) стал [человеком], являясь по природе Спасителем всего, а затем (ἐφεπομένως) Он, как Человеколюбец, по добровольной кротости (καθ' ἐκούσιον ἀνοχήν) повинуюсь, претерпел [человеческое], являясь по природе Искупителем всего» (*Thal.* 63.431–435). Здесь уже можно усмотреть то, что в будущем у прп. Максима раскроется в учении о двух волях во Христе, т. к. речь в этом отрывке о том, что, во-первых, Сын Божий по благой Божией воле стал Человеком, а во-вторых, повинуюсь Божией воле, принял страдания (ясно, что «повинуюсь» относится к воле человеческой) из любви к людям.

- 270 Не вполне понятно, какое значение имеет употребление прп. Максимом слова θέλησις, а не уже употребленного — θέλημα. Ниже для перевода θέλησις используется «желание». В переводе *орис.* 1 А. М. Шуфрина в контексте подробного анализа волевого акта θέλησις переводится как «воление».
- 271 Отношении воли и энергии.
- 272 Об этой знаменитой формуле прп. Максима см. прим. 157 и текст к нему.
- 273 Монофелиты могли трактовать слова Христа в трактовке свт. Григория иначе, чем прп. Максим, а именно принадлежащими Сыну Божию как Богу, основания чему дает контекст, в котором они употреблены: «В-седьмых, считай речение, что Сын сошел с небеси, не да творит волю Свою, но Пославшаго (Ин. 6, 38). Если бы сие сказано было не Самим Снисшедшим, то мы ответили бы, что слова сии произнесены от лица человека, не какого разумею мы в Спасителе (Его хотение, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией. Ибо так понимаем и слова: „Отче, аще возможно, да мимо идет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но да претворится воля Твоя“ (Мф. 26, 39); да и невероятно, чтоб Христос не знал, что возможно и что нет, и чтоб стал противопоставлять одну волю другой. Но поскольку *это речь Восприявшего* (что значит слово: „снисшедый“), а не *воспринятого*, то дадим следующий ответ: это говорится не потому, что собственная воля Сына действительно есть отличается от воли Отца, но потому, что нет та-

кой воли, и смысл заключающийся в словах таков: „не да творю волю Мою; потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, но есть только воля общая и Мне и Тебе. Как Божество у Нас одно, так и воля одна“» (Gr. Naz. *de filio*. 2. or. 30.12. 6–12, пер. цит. по: Григорий Богослов 1994. Т. 1, с. 436; курсив наш. — Г. Б.). В действительности свт. Григорий в контексте полемики с арианами толкует в первую очередь Ин. 6, 38, настаивая на том, что речь идет о том, что у Сына единая — Божественная — воля с Отцом. Прп. Максим, однако, из того же самого топоса, обращая внимание на некоторые его выражения (см. прим. 205, 256 и 266 и текст к ним), делает иные выводы, сохраняя, впрочем, учение о единстве Божественной воли Сына с Отцом, на чем делал акцент свт. Григорий.

274 Или: «предмет желания» / «волимое».

275 Желание, чтобы миновала Чаша.

276 Желание (или: «воление») (θέλησις) есть конкретизация природной воли. Прп. Максим настаивает, что воля человеческой природы во Христе никогда не «конкретизировалась» в отказе принять страдание ради нашего спасения, ибо это уже означало бы отсутствие «сращения» и обожения — греховное противление Божией воле. Моление о Чаше так толковать нельзя. Вместе с тем, слова, свидетельствующие о «сжати» перед лицом смерти, не могли быть произнесены Христом по Божеству, как и продолжающие их слова, в которых выражается решимость принять волю Божию ради нашего спасения, сказаны Христом «человекоприлично» (см. 68С). Это служит для прп. Максима доказательством наличия во Христе человеческой воли, не только проявляющей себя в своем отличии от Божественной (перед лицом смерти), но и «запечатляемой» ею и принимающей то, что желает она — наше спасение. В этом контексте следовало бы уточнить высказывание иером. Дионисия (Шленова) по поводу «открытия» прп. Максима в его трактовке Гефсиманского моления: «Спаситель по Своему человечеству жаждет нашего спасения, и, чтобы спасти нас, свободно принимает смерть» (Шленов 2004, с. 352). Важно помнить, что желание нашего спасения не есть некое самостоятельное и независимое воление человеческой воли Спасителя, инициируемое ею. Как видно из Евангелий и их анализа прп. Максимом, речь идет о послушании человеческой воли Христа воле Божией, о следовании (в силу ипостасного единства и обожения) Христом по человечеству Божественной воле, желающей нам спасения. Что касается «открытия» прп. Максима, о котором говорит Шленов, то прп. Максим действительно вносит уточнение в распространенную свято-

отеческую традицию толкования Гефсиманского моления (*Larchet 1998*, p. 47), выражение которой можно найти, например, в полемике свт. Григория Нисского с Аполлинарием. В рамках этой полемики уже эксплицитно утверждалось наличие человеческой воли во Христе, однако слова «не Моя воля, но Твоя да будет» понимались, как и в цитате из свт. Григория Богослова (*or.* 30.12), исходящими скорее от Христа по Божеству (что вполне понятно, имея в виду предыдущую полемику, которая велась в Церкви против арианства): «Итак, поскольку иное — хотение (βούλημα) человеческое, а иное — хотение Божеское, то усвоивши себе наши немощи, одно [Христос] говорит как человек — то, что свойственно немощи естества, а другое за тем речение присовокупляет как восхотевший, для спасения людей, привести в исполнение высокое и достойное Бога хотение, превысшее [хотения] человеческого. Сказав: „не Моя“ [воля], Он означил этим словом [хотение] человеческое; а прибавив: „Твоя“, указал на общее с Отцем Его собственного Божества, у Которого по общению естества (κοινωνίαν τῆς φύσεως) нет никакого различия в изволении (θέληματος); ибо, говоря о воле (θέλημα) Отца, этим означил и волю Сына [по Божеству]» (Greg. Nyss. *antirr. advers. Apoll.* 3.1, пер. по: *Григорий Нисский 2006*. Т. 1, с. 217). Позднее, в *opusc.* 7, прп. Максим сумел объяснить, как можно согласовать его толкование с толкованием отцов, писавших о Гефсиманском молении до него, в частности, он говорит о том смысле, в каком о человеческой воле Христа можно говорить как о Божественной: «[Его человеческое воление было] всецело и в целости обожено схождением и сращением с [волей] Отческой — собственно по единению, а не по природе оно поистине и стало, и именуется Божественным» (81D). Таким образом даже и слова, приписываемое в *opusc.* 6 прп. Максимом Христу по человечеству, но выражающие «схождение» волений — выражение «Божественного» в указанном здесь смысле воления, так что никакого непреодолимого противоречия между толкованием прп. Максима и предыдущими отцами нет, однако, чтобы доказать это, ему пришлось немало потрудиться. См. также прим. 311.

277 Опять используется ключевая христологическая формула прп. Максима (см. прим. 257 и 272).

278 Ларше датирует это сочинение ок. 642 г. (см. *Larchet 1998*, p. 50), однако нам оно по ряду причин, о которых подробнее говорится во вступительной статье к настоящему изданию (гл. 12), кажется написанным в 640–641 гг., после *opusc.* 6, но до *opusc.* 20.

279 То есть благочестию. — Прим. перев.

- 280 Или: ты, как представляется, всецело пребываешь. — Прим. перев.
- 281 Видимо, речь идет о заповеди блаженства: *блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное* (Мф. 5, 3), поскольку и прежде, и после этого места речь идет о нищете.
- 282 Ср. «Духа не угашайте» (1 Фес. 5, 19). Выражение «горение Духа» встречается у прп. Максима в *qu. dub.* 152: «Те, кто всегда, как священники, приносят Богу себя как „жертву живую“ (Рим. 12, 1) и, подобно Клеопе, блюдут в себе *горение Святого Духа* — те приносят Богу Его собственный огонь. Когда же люди по беспечности отходят от такого состояния и допускают в себе распаление страстей, тогда они приносят огонь чуждый и сжигаются в совести огнем обличений» (пер. Д. А. Черноглазова, цит. по: *Максим Исповедник 2010*, с. 169–170) (ср. у свт. Григория Назианзена: ἡ ζῆσις τοῦ Πνεύματος, напр. в: *Greg. Naz. in sancta lumina (or. 39): PG 36, 352. 47*. Лаут высказывает маловероятное, на наш взгляд, предположение о связи этого выражения у прп. Максима со словами священника, произносимыми во время совершения «чина теплоты», — добавления горячей воды в вино во время Евхаристии (*Louth 1996*, р. 214, п. 2). В самом деле, выражение «горение Духа» встречается у свт. Григория Богослова как минимум четыре раза и один раз у свт. Григория Нисского, так что более вероятно, что прп. Максим воспринял его непосредственно от них.
- 283 Выражение «земля сердца» часто встречается у прп. Максима в *Вопросах и недоумениях*, в частности он говорит, что мы должны «расширять землю сердца для принятия Слова Божия» (*qu. dub.* 17, пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник 2010*, с. 81), а в другом месте: «после исправления делания нравственной философии вся земля сердца исполняется божественного ведения» (*qu. dub.* 80, пер. по *Максим Исповедник 2010*, с. 127), или: «сердце в Евангелии названо землей» (*qu. dub.* 148, пер. по *Максим Исповедник 2010*, с. 167, ср. Мф. 13, 19.). Лаут (*Louth 1996*, р. 215, п. 3) относит это выражение к *Макариевому корпусу*, хотя сам прп. Максим, как мы видим, возводит его к Евангелию.
- 284 Лаут (*Louth 1996*, р. 215, п. 5) связывает холод с Севиром, якобы созвучным (в сознании Максима) со славянским «севером», нам это предположение представляется сомнительным, хотя связь Севира с севером, холодом и мраком у прп. Максима в самом деле встречается (см. прим. 218 и текст к нему). В любом случае, в данном месте под наступившим мраком и холодом, конечно, следует понимать распространение не монофизитства, а монофелитства; прп.

Максим прибегает не к эзопову языку, а скорее к образному.

285 Сокращенная цитата из Пс. 75, 5, по LXX.

286 Анабасис (ἀνάβασις, восхождение) — одно из ключевых понятий мистагогии прп. Максима, используемых в *amb.* 10 и многих других его сочинениях; оно связано с рядом других понятий: *диабасис* (διάβασις), *эпанабасис* (ἐπανάβασις) и *метабасис* (μετάβασις) (см., например: *cap. theol.* 2.18: «Молящийся никогда не должен останавливать свое восхождение [*анабасис*] горе к Богу. Ведь наше восхождение должно понимать как преуспевание в добродетелях... как возведение [*эпанабасис*] духовного ведения при созерцании от славы в славу (2 Кор. 3, 18) и как переход [*метабасис*] от слов Священного Писания к духу [Его]» (PG 90, 1133A, пер. А. И. Сидорова с нашими вставками, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 237). В обобщенном смысле *анабасис* — восхождение не только над чувственным и материальным (здесь скорее речь идет о «перехождении через» — *диабасисе*), но и над всем тварным — к Богу. В отношении христологии анабасис означает видение Христа не плотскими очами и не только Воплотившимся, но духовными в Его Божественности, обоживающей Его человеческую природу. Из дальнейшего текста данного сочинения будет видно, какое отношение это «восхождение» имеет к проблеме полемики с монофелитами, не понимающими, по мнению прп. Максима, таинства обожения и его приложения к проблематике воли (ср. 81C–D).

287 Монофизитство и несторианство. Здесь аллюзия к Халкидонскому *Оросу*.

288 Или: «посвящению». Речь о таинстве соединения Божественной природы с человеческой во Христе.

289 Речь, очевидно, о монофизитах и об унии с ними, которую прп. Максим называет предательством.

290 Или: «от нас» — ἐξ ἡμῶν [взятой]. — Прим. перев.

291 То есть искажение халкидонитами истинного учения о Христе и уния с монофизитами тяжелее предательства Господа Иудой на смерть.

292 Грамматически допустимо: «совершенным по желанию / волению», но здесь вероятнее вариант, принятый в основном тексте. — Прим. перев.

293 Иначе: «краям», т. е. Божеству и человечеству.

294 Намек на оригенистическую модель, либо, что более вероятно, на учение, которое в православной традиции приписывалось Аполлинарию. Лаут считает, что оно приписывалось ему безоснова-

тельно, и прп. Максим в данном случае не критически следует этой же традиции (*Louth 1996*, p. 215, n. 12). На самом деле все обстоит сложнее. Действительно, православные отцы утверждали, что Аполлинарий учил, что Логос нисшел на землю с плотью, которая у Него предвечно была на небе (см., напр. *Greg. Naz. ep.* 102), что выглядит весьма странно. Однако нужно иметь в виду, что для Аполлинария главными оппонентами в христологии были Павел Самосатский, Маркелл Анкирский и Фотин Сирмийский. Им он приписывал учение о том, что Христос — «божественный человек», то есть человек, несущий в себе Божество, а не Сам Сын Божий, Логос, воспринявший человеческую природу. В полемике с этим учением, каким оно представлялось Аполлинарию, он прежде всего и развил свою христологию, в том числе и учение о Христе как о «человеке с неба», стремясь этим выражением подчеркнуть то, что у Христа в Его земной жизни не было никакой иной Ипостаси, кроме Ипостаси предвечного Сына Божия, как и то, что Его человеческая природа составила на основе Божественного Ума, т. е. Логоса, который занял место ума в обычном составе человеческой природы. В свою очередь свт. Григорий Богослов в христологическом учении, развертываемом в споре с Аполлинарием, старается сохранить «баланс», то есть так сформулировать учение о соотношении двух природ во Христе, чтобы не скатиться в противоположную крайность по сравнению с адопционизмом (т. е. в аполлинарианство); учитывает он, впрочем, и третью опасность, реализовавшуюся позднее в несторианстве. В этом контексте полемика вокруг приписываемого Аполлинарию учения о том, что Христос сошел на землю с плотью, бывшей у Него на небе, при всех передержках буквального понимания этой фразы не лишена глубокого смысла, поскольку в ней содержится вопрос об единосущии Христа по плоти нам. В самом деле, если Христос не обладает человеческим умом, а имеет ум Божественный, каким является Божественный Логос, то Его человеческая природа неполна, и говорить о Его единосущии нам просто невозможно. Так концепция «небесного человека» или «человека с неба» Аполлинария действительно входит в противоречие с православным учением о единосущии Христа Богу по Божеству и нам по человечеству. У Аполлинария плоть Христа, восполненная не человеческим умом, а Божественным Логосом, оказывалась чем-то вроде «индивидуальной» человеческой природы, существующей исключительно во Христе, но отличной от других людей. В этом смысле она и оказывалась «небесной», так что полемика Каппа-

докийцев с этим выражением, точнее, стоявшими за ним идеями, вполне оправданна (подробнее см. в *Беневиг 2009а*, с. 371–373).

295 Букв.: «разрешающий».

296 Имеется в виду известное учение прп. Максима о разделениях, которые преодолены во Христе, выше говорится об объединении. Об оппозициях, которые Адамом должны были быть преодолены, но этого не произошло, а только закрепились (из различий стали разделениями), как и о преодолении этих разделений во Христе, см. *amb* 41: PG 91, 1304D–1316A. Это одна из самых «популярных» у исследователей прп. Максима *трудностей*, о которой написано множество работ (наиболее известная: *Thunberg 1965*). Из последних исследований почти целиком анализу этой *трудности* посвящена книга В. В. Петрова (*Петров 2007*). В этой *трудности*, как известно, прп. Максим говорит о пяти преодоленных во Христе оппозициях: мужское-женское; рай-вселенная; небо-земля; чувственное-умопостигаемое, тварное-нетварное.

297 Имеется в виду *Экфесис*, изданный имп. Ираклием, ответственность за который прп. Максим возлагал на монофелитов, в первую очередь на патр. Сергия и других идеологов монофелитства. Выше (*орис.* 7: PG 91, 76D) прп. Максим своими словами излагает аргументы *Экфесиса*, воспроизводящие еще аргументы послания Сергия к Гонорию и, возможно, *Псифоса* (см. подробнее в предисловии к настоящему изданию, гл. 9 и 10).

298 Или: «самовластно».

299 Согласно Лауту (*Louth 1996*, p. 215, n. 15), этой цитаты в сочинениях свт. Григория Нисского найти не удалось, однако она приводится в *Соборном послании* свт. Софрония Иерусалимского (PG 87, 3173В). Сам прп. Максим приводит сходные по смыслу слова свт. Григория Нисского применительно к искушению Христа в пустыне: «Пробыв сорок дней недоступным [страданию], позже взалкал: ведь Он, когда захотел, дал [человеческой] природе действовать по-своему». Эти слова свт. Григория Нисского (Greg. Nyss. *orat. de beat.* 4: PG 44, 1237A) прп. Максим упоминает в *disp. Pyrr.*: PG 91, 352В. Согласно прп. Максиму, Христос, когда хотел этого, как Бог давал человеческой природе, сущностно Им усвоенной, действовать по-своему — в соответствии с теми способами проявления, какие свойственны ей после падения, в частности испытывать голод, жажду, боль, нежелание насильственной смерти. Это учение занимает важное место в богословии прп. Максима. Так, во время диспута с Пирром он скажет: «Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас, но... действительно

но испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (ибо добровольно)» (*disp. Purr.*: PG 91, 300A, пер. Д. А. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 175). Согласно прп. Максиму, страдания, ставшие способом (тропосом) существования человеческой природы после грехопадения, у Христа имели место не как у нас (в силу природной необходимости), а добровольно, то есть как обусловленные Его Божественным соизволением, что не отменяло самого факта существования человеческой воли во Христе. После прп. Максима эту мысль повторяет прп. Иоанн Дамаскин: «Разумеется, наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно, а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все — добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер» (Ioann. Dam. *exp. fid.* 3.20, пер. под ред. Д. Е. Афиногенова цит. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 277).

300 Или: «не была наделена разумной душой».

301 Или: «разумное» — λογικόν.

302 Само по себе наличие ὑνῶμῃ не приводит ко греху, если намерение не противоречит логосу природы. Прп. Максим в этом месте еще не вдается в вопрос о наличии ὑνῶμῃ у Христа (ниже он уже эксплицитно говорит, что человеческая воля у Христа не была гномической, см. 81D), как и в то, что в состоянии обожения святых ὑνῶμῃ де-активируется. Подробнее об изменениях в использовании ὑνῶμῃ у прп. Максима см. во вступительной статье, особенно в главах 16 и 17, где мы, в частности, отмечаем повторяющуюся (со ссылкой на комментируемую здесь фразу) у многих исследователей (видимо, начиная с Шервуда) ошибку — утверждение, что прп. Максим вплоть до 643 г. признавал ὑνῶμῃ у Христа. Как видно из *opusc.* 7: PG 91, 81D, это не так.

303 Или: «по [их] произведению на свет». — Прим. перев.

304 ὑπαρξίαν следует, видимо, исправить на ἀνυπαρξίαν. Из этого же исходит автор латинского перевода: *abolitionem ac interitum*. — Прим. перев.

305 Формально говоря, здесь допустим и другой перевод: «домостроительной мольбы [об избавлении] от смерти». Именно так, как «мольбу», а не как «уклонение», переводит παραίτησις, Лаут: «he humanly begged to be spared from death (Он по-человечески умо-

лял, чтобы быть избавленным от смерти)» (*Louth 1996*, р. 184–185), аналогичный перевод находим у Понсуа (*Maxime Confesseur 1998*, р. 150–151) и у Ангелиса (*Massimo Confessore 2007*, р. 88). Однако вопрос, какой именно выбрать вариант перевода и понимания этого важного места, может, нам кажется, быть решен однозначно. Слово *παράιτησις*, которым прп. Максим характеризует отношение Христа к смерти, встречается ниже в этом же сочинении (81С) со ссылкой на понимание Гефсиманского моления свт. Афанасия Александрийского, где *παράιτησις* определенно следует трактовать в смысле «уклонение»: «Афанасий Великий в своем Слове о Воплощении и Троице говорит: «Когда [Спаситель] говорит „Отче, если возможно, да минует [Меня] чаша сия; впрочем, пусть не Моя воля будет, а Твоя... Дух бодр; плоть же немощна“ (Мф. 26, 39, 41), то мы полагаем, что Он указывает здесь на две воли: первая [из них] — человеческая, которая есть [воля] плоти, вторая — Божественная. Человеческая [воля], по причине немощи плоти, уклоняется (*παραιτέται*) от страдания, а Божественная бодр (*πρόθυμον*)» (ср. *opusc.* 15: PG 91, 160D) (Прп. Максим цитирует сочинение, которое считалось принадлежавшим свт. Афанасию Александрийскому, но сейчас приписывают Маркеллу Анкирскому, известное как «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» (21); в дореволюционном русском переводе интересующая нас фраза переведена еще «радикальнее»: «показывает этим две воли: человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу; и человеческая по немощи плоти, *отрекается от страдания*, а Божеская Его воля готова на него» (*Marcell. de incarn. et contr. Arian.* 1021.28–34, пер. по: *Афанасий Александрийский 1994*. Т. 3, с. 273, курсив наш. — Г. Б.)). Лаут вынужден был в этом месте перевести в смысле «уклонения»: «the human will, because of the weakness of the flesh, seeks to avoid the passion (человеческая воля по причине немощи плоти ищет *избежать страдания*)» (*Louth 1996*, р. 186), но почему-то не замечает своей непоследовательности, хотя понятно, что прп. Максим следует словоупотреблению свт. Афанасия. Именно в смысле уклонения от смерти это выражение понял и прп. Иоанн Дамаскин, когда написал: «природные же и неукоризненные страсти суть не находящиеся в нашей власти... Как, например, голод, жажда, утомление, труд, слезы, уклонение от смерти (*ἡ τοῦ θανάτου παράιτησις*), робость, предсмертная мука» (*Joann. Dam. exp. fid.* 64.10, пер. под ред. Д. Е. Афиногенова с изм. по: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 277). В самом деле, мольбу об избавлении от смерти никак нельзя назвать неукоризненной

- страстью (она может быть лишь следствием таковой), а вот уклонение от смерти — можно.
- 306 Вариант перевода Лаута: «his natural will bears witness in his plea to be spared from death that took place in accordance with the economy (Его природная воля засвидетельствована в Его молитве об избавлении от смерти, что имело место по домостроительству)» (*Louth 1996*, р. 185) и сходный вариант перевода Понсуа (*Maxime Confesseur 1998*, р. 151) — хотя грамматически допустим, но, нам кажется, не отражает мысли прп. Максима.
- 307 Суг. Al. *comm. in Joann.* 10. In Jn. 14.21: II.493 (ed. P. E. Pusey); как отмечает Лаут, эта цитата приводится на десятом заседании Шестого Вселенского собора (*Riedinger 1990*, S. 326).
- 308 Вариант перевода Лаута: «he willed to entreat that he be spared from death (Он хотел вымаливать избавления от смерти)» (*Louth 1996*, р. 185) — представляется неверным. Дальше Лаут понимает прп. Максима в целом правильно, хотя и это место, которое мы перевели: «а затем устремлялся против нее [смерти]», формально говоря, можно понять и иначе: а затем устремлялся против нее [воли, уклоняющейся от смерти]. Дусе справедливо критикует такое понимание, встречающееся у Бальтазара, и в качестве аргумента ссылается на место из этого сочинения чуть ниже: «ради того, чтобы изгнать из человеческой природы всякое сжатие перед [лицом] смерти и чтобы закалить нас и воздвигнуть мужественно на борьбу против нее, то есть смерти» (*opusc. 7: PG 91, 84C*) (*Ducet 1985*, р. 136, п. 75). Таким образом, и борение Христа применительно к Гефсимании следует понимать как борение со смертью (ср. *opusc. 16: PG 91, 196D*, где говорится о «сильном и решительном движении против смерти», что равносильно устремлению против смерти в *opusc. 7*).
- 309 Прп. Максим цитирует отрывок из сочинения, приписываемого свт. Афанасию Александрийскому, известного под названием «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» (21); см. дореволюционный русский перевод в: *Афанасий Александрийский 1994*. Т. 3, с. 273). В современной науке высказываются сомнения относительно принадлежности этого сочинения свт. Афанасию (возможно, его автором был Маркелл Анкирский), однако для прп. Максима и отцов Шестого Вселенского собора оно имело авторитет свт. Афанасия. Это место цитировалось на десятом заседании Шестого Вселенского собора (*Riedinger 1990*, S. 298).
- 310 Или: «решительна». Хотя перевод «решительна» больше подходит по смыслу, мы оставляем вариант «бодра» в качестве перво-

го, поскольку здесь повторено слово, употребленное в процитированном выше Евангелии.

- 311 Прп. Максим привел цитату из свт. Афанасия, из которой может создаться впечатление (и не без основания), что автор вовсе не хотел сказать, что Христу как Человеку принадлежит «решительная воля», ведь как о таковой сказано о другой воле — Божественной. Прп. Максим, очевидно, понимал, что такая трудность в его толковании присутствует, поэтому чуть ниже (81D) преодолевает ее, утверждая, что Божественной волей можно назвать и человеческую волю Христа по причине ее обожения, сращенности с волей Божией и подчинения ей. Таким образом, сами слова Христа, в которых Он выражает эту сращенность, прп. Максим, с одной стороны, считает свидетельством о человеческой воле (иначе, как он показывает, получалось бы, что у Сына с Отцом разные воли по Божеству, и Троица бы разделялась), а с другой — эти же слова свидетельствуют об обожении и сращенности человеческой воли с Божией, и поэтому они могут в этом специфическом смысле считаться свидетельством Божией воли, единой у Христа и Отца, согласно которой Он и принимает Крест ради нашего спасения. Таким образом прп. Максим примиряет свое толкование с традиционным святоотеческим, уточняя последнее в контексте полемики с монофелитами, которые как раз этого аспекта — учения об обожении и сохранении в нем как обоживающего, так и обоживаемого — не учитывали.

- 312 Greg. Naz. *ор.* 30.12 (см. подробнее об этом пассаже и его контексте в прим. 205, 256, 266 и 273).

- 313 См. об этом важном месте в прим. 276 и 311.

- 314 Или: «логосу».

- 315 Единственное число в выражении «двойная природа» здесь, очевидно, не означает, что прп. Максим имеет в виду одну сложную природу как ее понимают монофизиты. До этого он эксплицитно говорит о двух природах. Вероятнее всего, он прибегает к такому выражению, подготавливая толкование «Богомужеского действия» Ареопажита и других сходных унитарных выражений как двойственного, несмотря на то что в самом этом выражении энергия стоит в единственном числе. Чуть дальше в этом же абзаце он и говорит о «двойной энергии», тут же раскрывая это выражение в смысле двух энергий. Однако само использование унитарных выражений — «двойная природа» и «двойная энергия» — прп. Максимом свидетельствует о том, что есть смысл, в котором он считает их вполне приемлемыми, более того, в этот период

(ок. 640–642 гг.) он настаивает на том, что эти выражения следует сохранить, поскольку они выражают сращенность человеческой энергии с Божественной (*opusc.* 8: PG 91, 100B–C). Ниже он будет давать толкование таких унитарных выражений у святых отцов. Подробнее о мотивах и характере полемики прп. Максима в *opusc.* 7 и 8 см. в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 44–47 и во вступительной статье к настоящему изданию (гл. 13).

316 См. предыдущее примечание.

317 Или: «вооружить».

318 Выражение из 4-го *Послания*, к Гайю Пс.-Дионисия (Ps.-Dionys. *ep.* 4.1.19, ed. G. Heil & A. M. Ritter). Это выражение, искаженное патриархом Александрийским Киром, легло в основу моноэнергистской унии, заключенной им в 633 г., унии халкидонитов с монофизитами в Александрии. Оно встречается в седьмой главе из *Девяти глав*, в которой авторы унии ссылались на авторитет Ареопажита (впрочем, искажая текст оригинала): «Христос и Сын производил и богоприличное и человеческое *одним* Богомужеским действием, по выражению св. Дионисия» (цит. по изд.: *Деяния 1996*. Т. IV, с. 188). «Одним» поставлено вместо «новым», как это было у Ареопажита. Впрочем, и у Ареопажита «действие» стоит в единственном числе, так что определенные основания у моноэнергистов были. Прп. Максим, однако, настаивает, что унитарные выражения следует толковать в смысле теснейшего единства и сращенности двух энергий, а не отсутствия одной из них или редукции в некоей «одной».

319 Ниже, в толковании прп. Максима этого выражения свт. Кирилла, можно найти оправдание такого перевода. В частности, он пишет: «родственная [обеим] частям» (88A), а в *opusc.* 8: PG 91, 101C объясняет еще подробнее: «„одна“ — по причине единения [единения двух энергий], „родственная“ — то есть частям», — и поясняет: «так что она является одной и той же и во всеильном приказании, и в прикосновении святой плоти, ибо Слово, будучи Богом, очевидно, явило ее посредством обоих». В. М. Лурье переводит это выражение, когда рассматривает вопрос о «моноэнергизме» или «диоэнергизме» свт. Кирилла, иначе — «соприродная», но такой перевод не вполне, с нашей точки зрения, отражает смысл, который вкладывает в это слово прп. Максим. Впрочем, приведем существенное для проблемы толкования прп. Максимом свт. Кирилла рассуждение Лурье: «В Александрийской школе употребляли такие же выражения. Св. Кирилл Александрийский формулирует (в одном из самых читаемых своих произ-

ведений — *Толковании на Евангелие от Иоанна* (PG 73, 577C–D; в связи с воскрешением дочери Иаира) — утверждение об одной, а не о двух энергиях во Христе: Христос «животворил (дочь Иаира) как Бог, вседетельным повелением, но Он оживотворил (ее) и прикосновением (Своей) святой плоти, показывая через то и другое единую и соприродную энергию (μίαν τε καὶ συγγενῆ... τὴν ἐνέργειαν)». Однако Кирилл не был последователен в своей „мозноэнергической“ терминологии. Так, в своем официальном *Послании к императору Феодосию II о правой вере* он склоняется к терминологии диоэнергистской, хотя и не вводит ее прямо, зато в другом своем экзегетическом произведении *Сокровище Святой Троицы*, обращаясь к толкованию Послания к Римлянам, выступает против мнения о возможности двух энергий (PG 75, 453 BC): „Итак, не будем приписывать Богу и твари одну природную энергию, — чтобы не возвести тварное в (статус) божественной сущности, и чтобы не низвести изрядство божественной природы до места, подобающего рожденным“. При всем том, нет никаких оснований думать, будто взгляды Кирилла по этому вопросу менялись — так, что одну из подобных формулировок можно было бы счесть неправильной (устаревшей) и отбросить. Скорее, здесь нужно видеть разное смысловое наполнение термина „энергия“» (*Дурье 2006*, с. 167–168). Ларше отмечает трудность в переводе слова συγγενῆ и предпочитает переводить его не «congenial», как предлагает Понсуа, а «apparenté» (родственная), подчеркивая, что такой перевод больше отвечает смыслу этого термина в понимании прп. Максима, особенно раскрываемого в *opusc.* 8: PG 91, 104A–B (*Larchet 1998*, р. 37, п. 2). Несмотря на это, Ангелис переводит на итальянский: «congeniale» (*Massimo Confessore 2007*, р. 91).

- 320 Свт. Кирилл использует это выражение в *Толковании на Евангелие от Иоанна* (Суг. Al. in Joann. 6, 53: 4.2, ed. Pusey, I.530; PG 73, 577C–D), говоря об исцелении Христом дочери начальника синагоги (Лк. 8, 49–56) и сына вдовицы (см. Лк. 7, 11–15). Прп. Максим толкует это выражение свт. Кирилла в *opusc.* 7: PG 91, 88A–89D и *opusc.* 8.
- 321 Как мы видим, прп. Максим считал необходимым подчеркнуть единство природных энергий во Христе, которое и стоит, по его мнению, за унитарными выражениями отцов. Так он трактовал этот вопрос в этот период полемики. В *Диспуте с Пирром*, написанном после 645 г. (вероятнее всего, и после 655) и относящемся к следующему периоду полемики, он трактует цель использования

- этого выражения иначе (см. подробнее ниже, прим. 325 и текст, а также во вступительной статье, гл. 18).
- 322 То есть если бы такая одна «сложная» энергия, в которой бы слились в одно божественное и человеческое, существовала, то уже не могло бы быть того в ней, что однородно с Божеством или с человечеством. Для прп. Максима такое слияние природных энергий во Христе опровергалось, например, возможностью человеческого действия (моление о Чаше — выражение такого действия), которое, хотя и совершалось во Христе не как у нас, а добровольно, то есть богоприлично, но все же было человеческим действием, а не смешанным.
- 323 Видимо, от Отца: αὐτό следует исправить на αὐτόν. — Прим. перев.
- 324 Букв.: «крайнего». — Прим. перев.
- 325 Так он трактовал этот вопрос примерно до 643 г. Однако в *Диспуте с Пирром* прп. Максим трактует цель использования этого же выражения свт. Кириллом иначе. Приведем соответствующее место из *Диспута*: «Пирр. — Почему же светило церковное Кирилл выдвинул догмат, противоположный благочестивому пониманию, появившемуся ныне в результате обсуждения, говоря о „показавшем через оба [действия] одно родственное действие“, то есть о Христе? — Максим: — Данное высказывание совершенно не противоречит двум действиям, напротив, оно их подтверждает. Ведь он не сказал, что у Божества Христова и Его человечества одно природное действие (потому что иначе он не говорил бы в другом месте, что „одно действие у Создателя и создания никто в здравом уме не допустил бы“, но желая показать, что действие Божества одно — и без плоти, и с плотью. Как если бы кто, желая показать, что действие огня одно и с дровами, и без дров, сказал бы, что огонь жжет и без дров, и с дровами. Так и отец не назвал одним действие двух природ, но одним действием назвал Божественное и Отчее, сущностно присутствующее в воплощенном Слове Божиим, которым Он не только всесоиздающим повелением бестелесно совершал Божественные знамения, как Он Сам говорит (раз и после воплощения Он единодействен собственному Родителю, действующему бестелесно), но и прикосновением Своей плоти являл их телесно. Ведь таково значение слов „через оба“» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 344B–C, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 223–225). Как видно из этого отрывка, прп. Максим на этом этапе полемики уже несколько по-другому объясняет цель использования свт. Кириллом выражения «одна родственная

энергия». Этой целью, как сказал прп. Максим Пирру, было подчеркнуть тождественность Божественной энергии Сына Божия, действующего посредством плоти и «бестелесно», то есть чисто Божественно (повелением). Цель употребления этого выражения, о которой он указывал в *opusc.* 7: 85С: «ради подтверждения полного единения этих энергий» — прп. Максим в *Диспуте с Пирром* не упоминает. Ср. также прим. 366 и текст.

326 Прп. Максим отстаивал мнение, что автор *Ареопагитик* жил в I веке, т. е. задолго до свт. Кирилла, так что последний мог выступать его последователем.

327 Далее следует свободное переложение отрывка из *Толкования на Евангелие от Иоанна* свт. Кирилла Александрийского (см. Суг. Аl. in Joann.: 1.530.8–19, ed. Pusey).

328 Об особенностях этой трактовки высказывания свт. Кирилла см. прим. 325. К сказанному там следует прибавить, что сам пассаж свт. Кирилла описывает чудотворения, т. е. тот самый случай, который подпадает под первый род Богомужеского действия (см. о двух родах Богомужеского действия у прп. Максима подробнее в: *Максим Исповедник 2007a*, с. 21–28), когда Христос совершал чудеса посредством Своей разумной плоти. От этого рода Богомужеского действия отличается другой, когда, например, во время искушения в пустыне или во время Гефсиманского моления Христос вольно являл действие человеческой природы как таковое (хотя и по Божественному тропосу). Впрочем, и этот случай прп. Максим считает вполне описываемым унитарным выражением «Богомужеского действия» (*opusc.* 8: PG 91, 100C–D).

329 Имеется в виду, очевидно, что оба слова «одна» и «родственная» — в единственном числе.

330 В оригинале игра слов: συγκαίρεσίν τε καὶ διαίρεσιν. — Прим. перев.

331 «Унитарные», в которых «энергия» употребляется в единственном числе.

332 Выражения, указывающие на двойственность.

333 Как видно из высказывания, прп. Максим на этом этапе полемики не просто признавал унитарные выражения, но говорил о *необходимости* исповедания Христова таинства в такой форме, чтобы не потерять в нем учения о единстве двух природ в одной ипостаси Сына Божия. Впоследствии, в самой острой фазе полемики, он уже не будет говорить о необходимости использования унитарных формул и трактовать таковые у отцов, как мы видели на примере цитаты из свт. Кирилла (см. прим. 325), будет иначе. Здесь же и в следующем богословско-полемическом сочинении прп. Мак-

- сим настаивает на необходимости исповедания обеих формул в то время, когда *Экфесис* фактически запрещал использование обоих спорных и смущающих, по утверждению *Экфесиса*, выражений. Именно в это время прп. Максим и настаивал на необходимости сохранения — в правильном и неотделимом друг от друга толковании — как унитарных, так и диоэнергистских формул исповедания. В *opusc.* 8: 101С он утверждает даже, что тот, кто не исповедуют оба рода формул, с неизбежностью впадет в ересь и отпадет от предания: «кто... не приветствует в равной степени и те, и другие, и не согласует должным образом одни из них с единением, а другие с природным различием — тот, как и подобает, неизбежно впадает в [ересь] — или разделения, или смешения — а вернее, собственно говоря, сам ввергает себя в нее и отторгается от истинного общения и исповедания святых отцов».
- 334 Здесь прп. Максим переносит острие своей полемики на критику монофелитства *Экфесиса*, где как раз исповедовалась не одна энергия, а одна воля во Христе. Он говорит о некоторой «асимметрии» в православной традиции в отношении унитарных выражений применительно к энергиям (они встречаются) и волям (их, как прп. Максим утверждает, нет).
- 335 Слово «наслаждение» (ἡδονή) по-гречески женского рода. — Прим. перев.
- 336 Ларше датирует это сочинение приблизительно 640 г. (*Larchet* 1998, p. 33).
- 337 Иначе: «энергиями».
- 338 Не совсем понятно, что прп. Максим подразумевает под «этим». — Прим. перев.
- 339 Речь, вероятно, об арабском вторжении, которое прп. Максим толковал и в других сочинениях, и в данном месте как исполнение апокалиптических пророчеств и наказание за грехи, в первую очередь за отступление от православия (см. нашу статью: *Benevich* 2010 (<http://www.bogoslov.ru/text/1371847.html>) и *Benevich* 2011). Ссылка на Мф. 24, 21 — явное указание на такой апокалиптический контекст осмысления прп. Максимом происходящих исторических событий. Напомним, что в 638 г., примерно за два года до написания этого сочинения, пал Иерусалим, который был вынужден сдать халифу Умару возглавлявший его оборону патриарх Софроний, наставник и соратник прп. Максима.
- 340 Букв.: перешли в небытие.
- 341 Имеется в виду учение Аполлинария, в совпадении с которым прп. Максим упрекал монофелитов, поскольку и у них, и у Аполлина-

рия, как он считал, отрицалось наличие воли разумной человеческой природы.

342 В исповедании такого учения также упрекали Аполлинария (см. прим. 294).

343 Вероятно, посредством человеческой и Божественной воли и энергии. — Прим. перев.

344 См. прим. 157.

345 Т. е. как Он останется человеком после упразднения человеческой энергии или воли, или Богом после упразднения Божественной?

346 Букв.: «выступает за пределы сущности». — Прим. перев.

347 Ps.-Dion. *d. n.* 8.5, перевод Г. М. Прохорова. Прп. Максим неточно цитирует Псевдо-Дионисия: в оригинале говорится не о «движении», а о «силе». — Прим. перев.

348 Или: «определению».

349 Имеется в виду выражения из *Томоса* папы Льва к Константинопольскому архиепископу Флавиану. Здесь в первую очередь следует упомянуть знаменитую формулу: «Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно (*agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est*): Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти (*verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est*). Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию (*Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis*)» (Leo. *ep.* 28.4, пер. по: *Деяния 1996*. Т. IV, с. 121). Эта формула, при определенном ее понимании, становилась впоследствии камнем преткновения для одних (в первую очередь монофизитов), но и источником, подтверждающим наличие во Христе двух природных действий, а не только двух природ — для других. В первую очередь в этой формуле могут показаться соблазнительными слова: «плоть исполняет свойственное плоти». Как их понимать? Разве не является Христос, Слово воплощенное, единственным субъектом всех действий — как по Божеству, так и по человечеству? Как можно говорить о плоти и ее действии, как будто разделяя ее со Словом, будто бы плоть не принадлежит Тому же Слову? Для многих на Востоке эти слова папы Льва, как и то, что он не употреблял формулы свт. Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная», стали впоследствии поводом не принимать Халкидон, где *Томос* папы Льва к Флавиану был всецело одобрен. Прп. Максим в своем учении о природном действии, т. е. о том, что действием обладает природа (как Божественная, так и человеческая), а не ипостась, дает православное оправдание словоупотребления папы

Льва. Вместе с тем, как мы видим в *opusc.* 8, прп. Максим в *Томосе* свт. Льва находит свидетельство о единении двух действий. Латеранский собор (649 г.), чьи решения в большой степени будут подготовлены прп. Максимом, подтвердит и основное христологическое положение свт. Кирилла: «Если кто-либо, согласно нечестивым еретикам, разрушителям, тогда как во Христе Боге сохранено сущностное единство двух волей и двух действий, благочестиво преподаваемое святыми отцами, а именно — Божественного и человеческого, вводит в безумии своем противоречия и разделения в Тайну [Его Воплощения], и если по этой причине он не передает слова Евангелия или апостолов о Спасителе и не приписывает их одному и тому же единому Иисусу Христу, Господу и Богу нашему, согласно блаженному Кириллу, чтобы видно было, что Он действительно есть одновременно Бог и человек, да будет осужден» (16-й анафематизм, цит. по изд.: *Христианское вероучение*, с. 203). К сказанному следует добавить, что в одном из своих трактатов папа Лев, толкуя вольное принятие Креста в Гефсимании, пишет: «*Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior* — (Итак, воля более низкая уступает воле более высокой)» (Leo. *Leg.* 56.2: PL 54, 327B). Как замечает А. Грильмайер, в трактовке Гефсиманского моления свт. Лев расходится с предыдущей традицией, в частности со свт. Афанасием, для которого в Гефсиманском молении плоть Христа лишь проявляет слабость, а победа над этой слабостью целиком приписывается Божеству (см.: PG 26, 1021B–C) (*Grillmeier* 1965, p. 471). У прп. Максима мы находим такое толкование Гефсиманского моления, которое обнимает и это понимание папы Льва (неважно, что прп. Максим мог его не знать), и восточное учение об обожении, которое недостаточно явно в *Томосе к Флавиану*. Подробнее о *Томосе* папы Льва и его христологии см. в нашей статье в: *Антология*, Т. 1, с. 606–622.

- 350 Буквально: «единотворит». Имеется в виду, что само понятие единения подразумевает, что соединяется одно с другим, а значит, это понятие подразумевает наличие двух (в данном случае — двух природ и двух волей).
- 351 Редкое словообразование; здесь, очевидно, употребляется иронически. Возможно, прп. Максим намекает на внешне благочестивые мотивы монофелитов и монофизитов, через меру пытающихся подчеркнуть значение Божественности во Христе.
- 352 Без души и разума.
- 353 Такое же сближение Аполлинария и Ария можно найти в полемике против Аполлинария до прп. Максима. Так, по свидетель-

ству сочинения *Против Аполлинария*, приписываемого свт. Афанасию Александрийскому, но, вероятно, ему не принадлежавшему, «Арий признает, что одна плоть служила к прикровению Божества; а вместо внутреннего нашего человека, то есть души, было во плоти Слово, и таким образом осмеливается понятие страдания и воскресение из ада приписывать Божеству» (Athan. Al.(?) *contr. Apoll.* 2.3.). Хотя Аполлинарий энергично отрицал, что Христос страдал по Божеству, православные не раз обвиняли его именно в этом. См. напр., Greg. Naz. *ep.* 102: «по рассуждению Аполлинария, Сам Единородный Бог, Судия всех, Начальник жизни и Истребитель смерти, смертен, принял страдание собственным Божеством Своим, и во время тридневного умерщвления плоти соумерщвлялось и Божество и, таким образом, воскрешено опять от смерти Отцом» (пер. и обсуждение см. в *Беневиз* 2009а, с. 373).

- 354 Вероятно, имеется в виду учение Аполлинария, согласно которому во Христе Логос встал на место человеческого ума, что прп. Максим полемически трактует как образование общей природы Божества и человечества, которую можно в определенном смысле назвать и человеческой, коль скоро Логос встал на место *человеческого* ума, «дополнив» Собою до целого человеческую природу (точнее, тело, одушевленное неразумной душой).
- 355 Все, что уникально для ипостаси, относится к ее идиоме, по которой одна ипостась отличается от другой. Если воля Христа ипостасна, то ее наличие как характеризующее ипостась непременно нарушает единство воли Св. Троицы, а значит и единосущие Лиц.
- 356 Речь о так называемых унитарных формулах, которые обсуждаются также в *opusc.* 7 (см. прим. 315, 321, 333 и текст к ним).
- 357 См. прим. 325, 329 и текст к ним.
- 358 Ср. *opusc.* 7: PG 91, 88A.
- 359 См. толкование Богомужеского действия в *Трудностях к Фоме 5* (*amb.* 5: PG 91, 1056B–1060B) и во вступительной статье к настоящему изданию (главы 8 и 13).
- 360 Или: «как указывающее на единичность».
- 361 Ps.-Dion. *ep.* 4.
- 362 Или: «исходит от величайшего ума». — Прим. перев.
- 363 Ср. *opusc.* 7: PG, 91, 88A.
- 364 То есть это выражение прп. Максим трактует как указывающее на обожение как плоти Христовой, так и Его человеческой энергии, которые могут быть названы соответственно Богом и Божественной.

- 365 Об образе огня и железа в христологии и учении об обожении у прп. Максима см. прим. 251.
- 366 Это место интересно сравнить с тем, как прп. Максим трактует выражение свт. Кирилла позднее в *Диспуте с Пирром*. Там сходный пример иллюстрирует нечто иное, а именно то, что «действие Божества одно — и без плоти, и с плотью». Пример же приводится такой: «Как если бы кто, желая показать, что действие огня одно и с дровами, и без дров, сказал бы, что огонь жжет и без дров, и с дровами» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 344B–C, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 223–225). Тема тождественности действия Божия, осуществляемого бестелесно и посредством тела, есть и в *орис.* 8 (см. выше: «она является одной и той же и во все- сильном приказании, и в прикосновении святой плоти» (101C)), но наряду с этим у прп. Максима есть и мысль о единении: «„одну“ — то есть по единению» (Ibid). То есть слово «одна» в выражении свт. Кирилла объясняется посредством учения о единении двух действий и обожения человеческой природы во Христе. А в *Диспуте с Пирром* часть объяснения, относящаяся к единению, которая и легитимирует унитарные формулы, уже отсутствует (ср. аналогичное толкованию в *Диспуте* толкование в *орис.* 9: PG 91, 125B, которое было написано ок. 646 г., примерно в то же время, когда проходил диспут). Подробнее в прим. 325.
- 367 Greg. Naz. *funebri in laudem Caesarii fratris oratio* (or. 7) (ed. F. Boulenger): 21.3.1–2.
- 368 Greg. Naz. *in theophania* (or. 38): PG 36, 329.28.
- 369 К «чувственному телу» и «умной душе», из которых сложен человек. См.: P. E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*. Oxford: Clarendon Press, 1872 (repr. 1965). Vol. 1, p. 219.14–20.
- 370 Пропущено несколько не вполне ясных для перевода слов. Возможные переводы: «в каждом из склоняемых родов» или: «во всех грамматических родах и падежах». — Прим. перев.
- 371 Состояние единения, противопоставляемое единству по природе.
- 372 Cp. Flavius Justinianus Imperator. *contr. monoph.* 5.7 (ed. M. Amelotti, R. Albertella and L. Migliardi (post E. Schwartz)).
- 373 Буквально такой фразы найти не удалось. Выражение «единая природа Бога Слова воплощенная», как известно, имеет происхождение от Аполлинария, но в ином смысле употреблялось свт. Кириллом Александрийским, а свт. Прокл Константинопольский в *Томосе к армянам* употребляет другую формулу: «Я благочестиво научен и знаю только одного Сына, исповедую одну ипостась

Бога-Слова воплощенного (σάρκωθέντος), того же, претерпевшего страдания и творившего чудеса» (ACO 1.4.2: 190.20).

- 374 Буквально такой цитаты найти не удалось.
- 375 Greg. Naz. *de spirit. sanct.* (or. 31). 3.14.
- 376 Greg. Naz. *de spirit. sanct.* (or. 31). 10.6.
- 377 Ср. понятие о неукоризненных и природных страстях во Христе в: Didym. Caes. *fragm. in Psalm.* Fr. 716a.14; Cyr. Al. *fragm. in sancti Pauli ep. ad Rom.* 192.4; Idem, *fragm. in sancti Pauli ep. i ad Corin.* 313.21; Idem, *de adorat. et cult. in spirit. et verit.*: PG 68, 993.2; ACO 1.1.6.155.22.
- 378 Далее идет отрывок из толкования свт. Кирилла на Мф. 26, 40.
- 379 Одоление духов, «посрамление Вельзевула». Возможен и другой вариант перевода: «Осуществляет ли Он это?..». — Прим. перев.
- 380 Иначе: «частное».
- 381 Источник цитаты и ее точные границы установить не удалось. Предположительно это отрывок из Толкования свт. Кирилла Александрийского на Евангелие от Матфея.
- 382 Иначе: «частных».
- 383 Иначе: «логосах».
- 384 Возможно, эта фраза — также цитата, поскольку прп. Максим повторяет ее в видоизмененной форме в следующем абзаце. — Прим. перев.
- 385 Перевод приблизительный: вероятно, вместо καὶ εἰς следует читать καθεῖς. — Прим. перев.
- 386 Иначе: «природа никак не может иметь с другой природой общую природу». — Прим. перев.
- 387 «Обладание» (ἔξις) и «лишение» (στέρησις) — категории Аристотеля (Arist. *cat.* 1.10.11b20). Смысл возражения прп. Максима, видимо, в том, что если энергия принадлежит непосредственно ипостаси Христа, а не двум природам этой ипостаси, то невозможно сказать, например, что Христос умер на Кресте по человечеству, но бессмертен как Бог, но одно и то же — смерть и бессмертие — пришлось бы отнести непосредственно к ипостаси, что привело бы к противоречию, поскольку смерть ипостаси в таком случае означала бы лишенность (т. е. отсутствие) бессмертия, и ипостась перестала бы быть бессмертной.
- 388 Другой вариант перевода: «А если это так, то собственная природа Христа была [одновременно] и сущей и не сущей, [одно и то же] по обладанию и по лишению». — Прим. перев.
- 389 Иначе: «лишенное энергии». — Прим. перев.
- 390 Интересно, что выше прп. Максим довольно подробно говорил,

что человеку самому по себе, без помощи благодати Св. Духа, человеческими силами с нечистыми духами не справиться. Здесь же он, как бы в продолжение этой мысли, с одной стороны, в традиционном монашеском духе пишет о слабости своих сил, но свидетельствует и о благодати, которая ему дана и помогала в написании этого сочинения.

- 391 Ларше датирует это сочинение 646 или 647 гг.; в любом случае оно было написано до Латеранского собора 649 г. (*Larchet 1998*, p. 97).
- 392 Букв.: «радостно» — *περὶ χαρῶς*. — Прим. перев.
- 393 Речь идет о подозрении в отношении прп. Максима о его латентном моноэнергизме и монофелитстве из-за использования им, наряду с диоэнергистскими и диофелитскими, унитарных формул. Доказательство своей приверженности строгому диофелитству (именно его исповедовали на Западе) стало важной частью церковно-политической борьбы прп. Максима при подготовке Латеранского собора. К защите прп. Максиму пришлось прибегнуть после отречения Пирра от принесенного им после диспута с Максимом покаяния (см. подробнее в гл. 19 во вступительной статье).
- 394 *Greg. Naz. or. 2: PG 35, 409.2–12*. Перевод по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 23–24.
- 395 Или: «единодейственно».
- 396 Как видно из этого места, прп. Максим не отрекается от своего учения о сращении двух энергий и воле, но (имплицитно) отказывается от того, чтобы называть их одной, хотя прежде он эти выражения допускал. Такой подход характерен для него в разгар полемики и перед лицом критики со стороны православных на Западе, которыми эти формулы были ложно истолкованы.
- 397 *Greg. Naz. or. 45: PG 36, 641.3*.
- 398 *Ps.-Dion. ep. 4. 19*.
- 399 Иначе: «опустошением / кеносисом».
- 400 Прп. Максим полемически упрощает аргументацию противников. Они имеют в виду, очевидно, что каждый раз, когда нечто совершается Христом, это нечто одно, например, Воскресение или Вознесение, поскольку одной является ипостась, совершающая это. Сам прп. Максим в письме к Пирру писал о «совершении единого дела» (*ep. 19: PG 91, 593B*), но уже и в этом письме выражал опасение, как бы «единое дело» в смысле результата действия не свели к единому действию в смысле энергии, посредством которой дело совершается.
- 401 См. об этой важнейшей для прп. Максима христологической формуле прим. 157.

- 402 Мул (лат. *mulus*) — результат скрещивания осла и кобылы.
 403 *Florilegium Cyrillianum* 123. 20.
 404 Или: «делаются общими».
 405 Или: «богоприличны».
 406 Или: «человекоприличны».
 407 *ACO* 1.1.4.27.10–22.
 408 *ACO* 1.1.4.27.23–28.18.
 409 См. Суг. Al. *in Joan.*: PG 73, 577 CD и прим. 319.
 410 Иначе: логос «как бытия».
 411 Такой цитаты у свт. Кирилла найти не удалось. Частичное совпадение есть с: Суг. Al. *in Joan.* 1. 220.8 и Суг. Al. *thesaur.*: PG 75.137.13., причем вторая часть предложения про единство сущности и энергии у свт. Кирилла относится к Св. Троице. Прп. Максим, возможно, составил предложение из двух разных мест свт. Кирилла, чтобы получился нужный ему смысл.
 412 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75.137.13.
 413 Ср. прим. 366, где настоящее место и сходная мысль в *Диспуте с Пирром* сравнивается с толкованием того же высказывания свт. Кирилла в *opusc.* 8.
 414 Иначе: «способность осязания».
 415 Как отмечает Батреллос (*Bathrellos 2004*, p. 199), это цитата из Ираклиана, еп. Халкидонского: CPG, iii. 291 (6801) и CPGS, 392 (6801). Приведенная у прп. Максима цитата — единственный источник этого отрывка, так что судить о его контексте и смысле затруднительно. Ираклиан был халкидонитом и епископом Халкидона с 537(?) по 553. Согласно патр. Фотию, Ираклиан был образцом православия (Phot. *biblioth.* 85: PG 103, 288A–289A; ed. Henry, II.9–10), хотя тот же Фотий отмечает особые симпатии Ираклиана к антиохийскому богословию (он почитал Диодора Тарсского одним из святых отцов).
 416 Говоря о том, что одно движение есть энергия и страдание, автор приведенной цитаты, вероятно, имел в виду, что во Христе Божеству принадлежало действие (энергия), а человеческая природа в отношении Божества страдательна, т. е. движима Им. По крайней мере у моноэнергиста Пирра подобные соображения были аргументом в пользу учения об одной энергии. См. его аргумент в *Диспуте с Пирром*: «Мы говорим об одном действии не для того, чтобы отрицать человеческое действие, но потому что в противопоставлении Божественному действию оно в этом смысле именуется претерпеванием». Прп. Максим не отрицает, что человеческое движение может быть названо претепеванием: «Ведь все,

что от Бога и после Бога, претерпевает через то, что движется, поскольку это не самодвижение или самосила», но отрицает, что на этом основании можно говорить об одной энергии. Его главным аргументом являются ссылки на отцов, которые называли человеческое движение «действием», хотя, по словам прп. Максима, действием оно называется «в качестве отличающего и являющегося единообразием во всех [ипостасях] одного вида». В качестве же движения его называли, как следует из слов прп. Максима, «претерпеванием» — в отличие от движения Божества, которое называли «действием» (именно в качестве движения). Это обстоятельство, по всей видимости, ускользает от внимания Пирра, и он соглашается с аргументацией прп. Максима (PG 91, 349 C–352 B, цитаты в переводе Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 231, 235; см. обсуждение этого места в *Максим Исповедник 2007a*, прим. 136, с. 59).

417 Этот отрывок труден для понимания, возможно, в нем есть полемические преувеличения. Неясно, откуда возникло число 12 (если взять одно движение, энергию и претерпевание «целого Христа» и прибавить к этому те же три для каждой из двух природ, то вместе получится девять, хотя, возможно, прп. Максим намекает, что еще душа и тело имеют свои движение, энергию и претерпевание). Что касается вопроса прп. Максима: «кто из святых [отцов] исповедовал у Христа природы «по отношению» или «по усвоению», то, как отмечено в комментарии к русскому переводу *Диспута с Пирром*, «у св. Кирилла Александрийского и позднее у Леонтия Византийского в сочинениях против Нестория это слово («по усвоению» — Г. Б.) означает восприятие и усвоение Логосом человеческой плоти» (*Максим Исповедник 2004*, с. 249, прим. 38). Однако сам прп. Максим ввел различие «сущностного усвоения» (которое соответствует пониманию «усвоения» у свт. Кирилла) и «относительного усвоения» (см. прим. 129 и 694), те же, с кем он в данном отрывке полемизирует, очевидно, эти понятия не различали.

418 Прп. Максим несколько раз прямо или косвенно в своих писаниях говорит о пяти Соборах. Так, в *Диспуте с Пирром* он говорит, что V Собор заповедал две воли, так как постановил принимать все сочинения Афанасия, Василия и Григориев, а в них говорится о двух волях (PG 91, 301A). В *opusc. 11* (PG 91, 137C–D) он говорит о «шести святых соборах», включая в это число, очевидно, V Вселенский и Латеранский; в *opusc. 9*: PG 91, 128B о «пяти святых Вселенских соборах», наконец, в *opusc. 15*: PG 91, 180C–D о «пяти собо-

рах святых и Вселенских». Однако во время первого суда над прп. Максимом он говорит только о четырех Вселенских Соборах (обсуждение связанной с этим проблематики см. в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 90–95 и во вступительной статье, гл. 20).

419 Или: «способен по природе желать и осуществлять наше спасение». — Прим. перев.

420 Greg. Naz. *ep.* 101.32.2 (ed. P. Gallay).

421 Речь о тех посланиях к диакону, а затем пресвитеру Марину, где прп. Максим признавал унитарные выражения отцов и давал им свое толкование (см. *орис.* 7; *орис.* 20 и вступительную статью к настоящему изданию, где в гл. 13 подробно обсуждаются эти сочинения).

422 Речь о *ep.* 19 к Пирру (не позднее начала 634 г.), написанному в контексте принятия *Псифоса* в 633 г. Подробнее об этом письме см. в *Максим Исповедник 2007а*, с. 16–21 и вступительную статью к настоящему изданию, гл. 6.

423 Непонятно, о каком письме идет речь. Заметим, что прп. Максим говорит не о том, что неправильно поняли написанное им, скажем, в *орис.* 20, а что само письмо, о котором идет речь, подложно.

424 Хотя прп. Максим говорит, что в письме к Пирру он, с одной стороны, проявлял любезность и почтение к адресату, а с другой, — хотел своими похвалами в его адрес найти скорейший путь к склонению его к своей точке зрения, можно все же усомниться, что в письме к Пирру только этим были вызваны высокие похвалы в адрес *Псифоса*, разработанного Сергием и Пирром и именуемого прп. Максимом «богоначертанными скрижалями», дарованными «новым Посредником», «новым Моисеем». Дело ведь не только в этих похвалах, но и в том, что и патр. Софроний, и прп. Максим приняли *Псифос* и были в общении с Сергием и Пирром. Впрочем, несомненно и то, что прп. Максим никогда не был моноэнергистом, исповедавшим соединение Божественной и человеческой энергии во Христе в одну природную или ипостасную энергию (см. подробнее в: *Максим Исповедник 2007а*, с. 16–21). Характерно, что дальше в *орис.* 9: PG 91, 132С прп. Максим признает, что прежняя похвала Пирру и Сергию ему сейчас «тягостна», но от своих взглядов того времени он не отказывается.

425 Τρόλος — букв.: «направление», «способ».

426 Речь, вероятно, о том, что Пирр окончательно отрекся от принесенного им после диспута с прп. Максимом покаяния. Это произошло либо под влиянием поражения мятежа экзарха Карфагена

Григория (в этом случае — в 647 г.) (*Haldon 1997*, р. 307), а может, и по какой-нибудь другой причине (в этом случае, возможно, еще в 646 г.), когда Пирр, посетив Равенну и заручившись покровительством экзарха Равенны Платона, публично отрекся от принесенного им в Риме покаяния и вернулся к прежнему монофелитству. Папа Феодор в ответ торжественно отлучил Пирра (*Кулаковский 2004*. Т. III, с. 168). *Opusc.* 9 явно написано после этих событий.

- 427 Данное сочинение, особенно в части, посвященной вопросу исхождения Св. Духа от Сына, сыграло и до сих пор играет важную роль в полемике между православными и латинянами о *Filioque*, как и в прошлых и нынешних попытках достичь взаимопонимания. Ему посвящено множество исследований, из которых мы сошлемся лишь на некоторые. Для русского читателя доступна глава с разбором этого сочинения в: *Ларше 2004*, с. 35–102 (к сожалению, перевод *Larchet 1998b* О. Николаевой содержит много ошибок). Ж.-К. Ларше, вслед за Шервудом, датирует это сочинение 645–646 гг. (*Larchet 1998b*, р. 11; *Sherwood 1952*, р. 53–55). Наши соображения относительно времени и места написания этого сочинения см. в гл. 18 вступительной статьи (прим. 586 и текст). Вопрос о подлинности послания, то есть принадлежности его прп. Максиму, обсуждается, в частности, в *Larchet 1998b*, а из более поздних работ в: *Siecienski 2007*, р. 189–227. На основании сопоставления богословия послания (в нем прп. Максим защищает выражения из соборного послания папы Римского Феодора, в частности, латинское учение об исхождении Св. Духа и от Сына, давая этому сочинению собственное толкование), с тринитарным богословием прп. Максима, как оно выражено в других его сочинениях, автор выдвигает ряд аргументов в пользу подлинности письма. Эта же тема с рассмотрением аргументов филологического характера обсуждается в диссертации того же автора: *Siecienski 2005*, р. 31–36 — и в выпущенной на основе этой диссертации книге: *Siecienski 2010*, р. 73–86. В указанных исследованиях рассматривается также вопрос об использовании этого послания прп. Максима в полемике православных с латинянами вокруг *Filioque*. Следует отметить, что большинство православных отцов (среди которых свт. Григорий Кипрский, свт. Григорий Палама, свт. Нил Кавасила) рассматривали *opusc.* 10 как подлинное, более того, свт. Марк Эфесский считал, что выраженное в нем учение и трактовка исхождения Св. Духа «и от Сына» является пробным камнем правильности учения по этому поводу (*Larchet 1998b*, р. 14, п. 6; *Siecienski 2007*, р. 191), в то время как многие латинские полемисты по-

лагали подложным и отказывались принимать его трактовку, хотя первым его упоминанием мы обязаны защитнику позиции Рима в спорах времен патр. Фотия (ок. 867 г.) — Анастасию Библиотекарю. При этом Анастасий вполне адекватно описал содержание письма прп. Максима: «у нас есть [отрывок] письма, написанного тем же св. Максимом священнику Марину относительно исхождения Св. Духа, где он высказывает мнение, что греки тщетно пытались нападать на нас, поскольку мы не говорим, что Сын является причиной или началом Св. Духа, как они утверждают. Но, не будучи в неведении относительно единства сущности Отца и Сына, так, как Он [т. е. Дух] исходит от Отца, мы исповедуем, что Он исходит и от Сына, понимая *processionem*, конечно, как «миссию». Толкуя благочестиво, он наставляет обученных обоим языкам примириться, уча и нас, и греков, что в одном смысле Св. Дух исходит от Сына, а в другом — не исходит, показывая трудности передачи сложных выражений одного языка на другой» (Anastas. *ad Ioannem Diaconum*: PL 129, 567).

428 Иначе: «кеносису».

429 Иначе: «слово и нрав». — Прим. перев.

430 ὑμνωσiv — иначе: «лишенность», т. е. отсутствие благ. — Прим. перев.

431 Подлинность этого отрывка, т. е. его принадлежность прп. Максиму, не вызывает сомнений — и дух, и лексика, и идеи в нем типичны для него. Споры о подлинности относятся только к дальнейшему тексту этого сочинения. Из современных исследователей следует упомянуть Караянниса, который отрицает принадлежность прп. Максиму последующей части послания (см. *Karayiannis 1993*, p. 89), однако Ларше подробно разбирает его аргументы и не соглашается с ними (*Larchet 1998b*, p. 14–15; ср. *Siecienski 2007*, p. 193).

432 Хотя имени папы Римского прп. Максим не указывает, вероятнее всего, это был папа Феодор (24.11.642–14.5.649), а не папа Мартин (июль 649–16.9.655), поскольку из письма видно, что оно написано из Карфагена (*opusc.* 10: PG 91, 137B), а прп. Максим покинул Карфаген в 645 или 646 г., и нет оснований предполагать, что он туда возвращался в 649 г. Подлинность послания ставит под сомнение то, что о соборных посланиях этих пап, содержащих вопрос об исхождении Духа, ничего не известно. Тем не менее многие исследователи не считают аргумент «от отсутствия» таких посланий опровергающим подлинность *opusc.* 10. Контекст появления этого сочинения прп. Максима мог быть таким. В разгар антимонофелитской полемики со стороны Рима против Константинополя

папа Феодор написал послание антимонофелитской направленности, содержащее (среди прочего) пререкаемые выражения. Константинопольцы воспользовались этими непривычными для себя выражениями для того, чтобы доказать, что Рим, который их критикует, сам отошел от церковного Предания, и таким образом получить дополнительные козыри в споре. В ситуации, когда авторитет Рима его главной опорой в борьбе с ересью был поставлен под вопрос, прп. Максим и мог написать свое послание. Такое развитие событий выглядит довольно правдоподобно, хотя, как замечает Ларше, до тех пор, пока не будет выпущено критическое издание текста, говорить о его подлинности можно только гипотетически и исходя из косвенных доказательств (*Ларше 2004*, с. 39). Как справедливо замечает Ларше в другом месте, данное письмо может рассматриваться как аргумент в пользу того, что прп. Максим не исповедовал догмата о непогрешимости Римской кафедры; в самом деле, он защищает учение папы Феодора не на основании такого догмата, но считает правильным, что Римская Церковь объясняет свое учение в ответ на запрос Церкви Константинополя. А критерием верности этого учения для прп. Максима является не непогрешимость Рима, а согласие веры Римской Церкви с учением как западных, так и восточных святых отцов, как ее понимает сам прп. Максим (*Ларше 2004*, с. 191–193). Более того, из письма видно, что он считал допустимым настоятельно просить римлян ради торжества истины формулировать свое исповедание в терминах, понятных в Константинополе, равно как и константинопольцев убеждал в необходимости понимать сложности перевода исповедальных формул другой Церкви и с другого языка, не ставя, однако, под вопрос самого права испытывать веру Римской кафедры.

433 Константинополя. — Прим. перев.

434 Букв.: «римских». — Прим. перев.

435 Ларше приводит многочисленные свидетельства из латинских отцов (свв. Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Льва Великого, Григория Двоеслова) и из свт. Кирилла Александрийского, в которых в разных контекстах и выражениях говорится об исхождении Св. Духа и от Сына, но все эти места, как показывает Ларше, согласуются с толкованием прп. Максима, а не являются исповеданием происхождения Ипостаси Св. Духа или Ипостаси и сущности от Сына. Единственное исключение среди латинских отцов — блаж. Августин (*Larchet 1998b*, р. 26–52; *Ларше 2004*, с. 46–80).

- 436 Согласно другому чтению: «и через». — Прим. перев.
- 437 Одно из косвенных подтверждений подлинности данного послания прп. Максима — параллели в его собственных сочинениях главной богословской мысли *opusc.* 10 об исхождении Св. Духа и от Сына. Так, в *qu. dub.* 1, 34 (ed. Declerck) прп. Максим толкует трудность, отчасти пересекающуюся с проблематикой *Filioque*. Приведем этот текст ввиду его важности для понимания учения прп. Максима: «*О том, что нельзя сказать: Христос Духа, так же, как об Отце и Сыне, хотя говорится без различения: Дух Бога и Дух Христа.* Как ум является причиной слова, так он является также и причиной дыхания, через посредство слова. Как мы не можем сказать, что слово голоса, так не можем сказать, что Сын Духа». Проблема, которую в данном вопросеответе разрешает прп. Максим, касается несимметрии или неравночестности существующих в Писании формул. В самом деле, если Лица Троицы равночестны и если говорят: Дух Бога, очевидно, имея в виду Бога Отца, и Дух Христа, то почему нельзя сказать: Христос Духа? Ответ прп. Максима имеет значение для будущей полемики вокруг проблемы *Filioque*, и в этом контексте комментируется Ж.-К. Ларше: «Вторая часть этого отрывка указывает в соответствии с формулировкой вопроса, что прп. Максим имел в виду не отношения происхождения, но отношения „принадлежности“: Дух есть „Дух Сына“ или „Дух Христа“, выражения, которые мы находим в Священном Писании (ср. 1 Кор. 2, 16; 2 Кор. 3, 17–18; Рим. 8–9) и которые не означают, что Дух получает от Сына Свое личное существование или даже Свою Божественную природу, но что Дух есть Дух Сына, Который Он получил от Отца, чтобы Его являть, Его посылать и Его давать людям. Как происшедший от Отца и как явленный, посланный и преподанный через Сына, Дух может быть сочтен в качестве „причиненного“ при посредстве Сына. В этом смысле используемое прп. Максимом сравнение указывает, что Отец есть Причина Духа при посредничестве Сына так же, как ум есть причина дыхания или голоса при посредстве слова. Сама природа используемого символа ясно указывает, что прп. Максим имеет в виду проявление Святого Духа» (Ларше 2004, с. 91–92). Толкование Ларше очевидным образом опирается на то разрешение проблемы отношения Сына и Духа, которое было дано Влахернским собором 1285 г. и в богословии свт. Григория Кипрского, а также у следующих ему православных полемистов против латинского учения *Filioque*; в этой перспективе он прочитывает и прп. Максима. Можно предположить, что нечто в этом роде прп. Максим имеет в виду и

в *opusc.* 10, если это сочинение принадлежит ему. Еще одно параллельное место у прп. Максима — *Thal.* 63.167–170 (ed. Laga/Steel): «Τὸ γὰρ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς περ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός, οὕτως καὶ τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι' Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκτορευόμενον (Святой Дух как по природе сущностно присущ Богу и Отцу, так по природе сущностно [присущ] и Сыну, так как Он исходит невыразимым образом сущностно от Отца через рожденного Сына)». Единство с разбираемым отрывком из *opusc.* 10 очевидно (ср. *Siecienski 2007*, p. 201). Другие параллельные места, которые указывает Ларше: *cap. XV. 4*: PG 90, 1180A (где Логос именуется «источником» «вечной Жизни», то есть Св. Духа) и *or. dom.*: PG 90, 884A–C; *ibid.* PG 90, 876C–D).

438 Иначе: «энергии». — Прим. перев.

439 Второе обвинение в адрес Рима со стороны Константинополя относилось к выражению об отсутствии у Христа по Его человечеству «праотеческого греха». Как полагает Ларше, это выражение и представление о нем в латинском богословии могло быть связано с характерным для «августинизма» комплексом идей о наследственной передаче греха (и вины) Адама (*Larchet 1998*, p. 84). В свою очередь, в Константинополе могли выражения об отсутствии праотеческого греха у Христа по человечеству понять в смысле утверждения инаковости человеческой природы Христа по сравнению с нашей (например, в духе афтартодокетов, полемика с которыми была характерна как для монофизитов-севериян (или феодосиян), так и для халкидонитов, вступивших в 633 г. с ними в унию на основе моноэнергизма). Однако, как свидетельствует прп. Максим, латиняне отмели подозрения константинопольцев, ответив, что отсутствие прародительского греха понимают в моральном смысле, то есть как отсутствие у Христа греха в мыслях и поступках.

440 Здесь прп. Максим переходит от апологии Рима к атаке на монофелитов в Константинополе, имея в виду учение *Экфесиса* об одной воле во Христе.

441 Букв.: «римлян». — Прим. перев.

442 По-латыни. — Прим. перев.

443 О языковых проблемах, возникающих при передаче соответствующей терминологии в спорах вокруг «исхождения» Св. Духа «и от Сына» см. *Larchet 1998b.*, p. 52–56 (*Ларше 2004*, с. 81–83). Суть проблемы в том, что латиняне часто употребляли для исхождения Св. Духа от Отца (обозначающего Его личное происхождение)

тот же глагол — *procedere*, — который они употребляли для обозначения проявления или ниспослания Св. Духа через Сына, тогда как греки употребляли для первого глагол ἐκτορεύεσθαι, а для второго — προῖέναι. Из текста письма прп. Максима видно, что он, при всей его апологетике латинян, считает необходимым, чтобы они выражались менее двусмысленно и внесли в данный вопрос терминологическую ясность. Тем не менее, как там же показывает Ларше, и у греческих отцов различие этих терминов далеко не всегда имело место, и в конечном счете понимание мысли того или иного отца должно проистекать из контекста.

444 Иначе: «выявления». — Прим. перев.

445 О личности Феодора Фаранского почти ничего не известно (*Дурье 2006*, с. 293). Какое именно его сочинение имеет в виду прп. Максим, тоже неизвестно. Некоторые исследователи (например, Ф. Элерт) предполагают, что это *Приуготовление*, надписанное именем Феодора Раифского и дошедшее до нас (перевод в: *Феодор Раифский 2003*). А. И. Сидоров написал работу, посвященную проблеме идентификации автора *Приуготовления*, в которой отстаивает православность этого сочинения и опровергает авторство Феодора Фаранского; в этом контексте он обсуждает и свидетельство прп. Максима в *opusc.* 10, характеризуя его следующим образом: «О том, что Феодор Фаранский написал произведение, посвященное проблемам логики и близкое по содержанию второй части „Приуготовления“, мы узнаем из послания Максима Исповедника к Марину Кипрскому (PG 91, 136–137). Здесь Максим говорит, что он натолкнулся на сочинение Феодора Фаранского, содержащее анализ понятий „сущность“, „природа“, „ипостась“ и „лицо“, а также еще „последующие главы“. По мнению Максима, эти „главы в качестве введения вполне служат своей цели“. Однако в разделе о лице и ипостаси, а также там, где речь идет о нормах, определяющих эти понятия, Феодор, „как кажется“, следует самому себе, утверждающему „ипостасность энергий“ (ὁποσταντικὴν λέγουσι τὴν ἐνέργειαν). И „враги“ выдвигают Феодора в качестве учителя и защитника „собственного мнения“. Далее Максим говорит, что весь *Ἐκφρασις* (униональный символ 638 г.) определяется положениями, высказанными Феодором Фаранским, ибо он своими „речениями затемнил и затуманил (православное) учение, приписав лицу как лицу энергию, характеризующую природу“.

Выдержка из послания Максима Исповедника примечательна в нескольких отношениях. Во-первых, она подтверждает высказанное выше предположение, что Феодор Фаранский был „промо-

нофизитски“ настроенным православным епископом, или, иначе говоря, просто ренегатом в православии (по сути дела и все монофелитство было таким ренегатством). Во-вторых, в выдержке очень рельефно оттеняется главный пункт расхождений между православными и монофелитами в вопросе об „энергии“ Христа: первые считали „действия“ соотносящимися с „сущностями“ (или „природами“), вторые соотносили „энергию“ с „лицом“ (или „ипостасью“). Именно на тезисе о соотносительности „энергии“ (и „воли“) с природой и строил всю свою антимонафелитскую полемику Максим Исповедник. Наконец, в-третьих, разбираемое послание Максима Исповедника служит сильнейшим аргументом в пользу гипотезы о принадлежности второй части „Приуготовления“ Феодору Фаранскому» (Сидоров 1991, с. 135–167 цит. по: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=313>). Далее А. И. Сидоров, анализируя «Приуготовления», доказывает, что их автор не может считаться моноэнергистом, что же касается Феодора Фаранского, о котором пишет прп. Максим и который, очевидно, жил на Синае несколько позднее, чем Феодор Раифский, то он, по мнению Сидорова, был одним из богословов, разрабатывавших философский аппарат христианского богословия, которых было немало в VI–VII вв. В *Диспуте с Пирром* о Феодоре Фаранском говорится как об одном из важнейших идеологов и лидеров моноэнергизма еще до заключения унии Кирием (PG 91, 332–333). Феодор Фаранский был осужден как один из ересиархов на Латеранском и VI Вселенском соборах.

446 Или: «делаемым». — Прим. перев.

447 Ср. в *Диспуте в Визии* (7): «Никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе. Например, Петр и Павел действуют, но не по-петровски и павловски, а человечески, ибо оба они — люди природно по общему определению природы, а не ипостасно по отдельно-личным качествам. Также Михаил и Гавриил действуют, но не михайловски и гаврииловски, а ангельски. И таким образом во всякой природе, определяемой многим числом [предметов], мы созерцаем общее, а не единичное действие. Итак, кто говорит об ипостасном действии, тот самую природу, которая одна, представляет бесконечной по действиям и по множеству подходящих под нее неделимых [особей] различествующей саму с собой, что если признаем верным, то вместе со всякой природой уничтожим образ бытия в ней» (пер. М. Д. Муретова по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 190). Анализ этого отрывка см. в: *Лурье 2006*, с. 322. В комментируемом месте опус. 10 прп. Максим связывает инди-

видуальный тропос обнаружения природной энергии и $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$: «тропос энергии обнаруживает [каждый] в качестве кого-либо, например, Петра или Павла, запечатляемый этим [тропосом] по намерению (κατὰ $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta\nu$), будь то по убыванию или по приращению, так или иначе». При этом он совершенно определенно говорит о состоянии людей не в жизни будущего века, а в здешней жизни, т. е. о людях необоженных, которые могут «по намерению» (κατὰ $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta\nu$) в большей или меньшей степени следовать тому, что присуще природе, например, «справедливо или несправедливо» (иными словами, могут грешить). А значит этот отрывок не может служить доказательством того, что в эсхатоне, из-за того, что там имеют место индивидуальные отличия (они конечно там есть, коль отличаются друг от друга и ангелы), должна сохраняться и $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ (ср. соображения об этом в прим. 759 ко вступительной статье в контексте спора с Мануссакисом). То есть важно подчеркнуть, что между $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ и наличием индивидуальных особенностей нет причинно-следственной связи. Вопрос о связи $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ с морально нейтральными «стилистическими» особенностями человека прп. Максим ни здесь, ни где-либо в другом месте, кажется, не обсуждает, а само наличие таких особенностей, похоже, принимает как данность.

448 παρεῦκλιθέντας. Существуют и другие чтения в рукописях: παρεῦκληθέντας, παρεκβλήθέντας.

449 Речь идет об учении моноэнергистов и монофелитов, приписывавших энергию и волю ипостаси. В отличие от них, прп. Максим различает логос природы и тропос использования или выявления этой энергии. Тропос (или способ) может быть больше или меньше в согласии с логосом природы, который одинаков для всех носителей данной природы. Понятие о тропосе применительно к ипостаси было перенесено прп. Максимом из триадологии в христологию и антропологию (*Larchet 1998*, p. 85–86).

450 Букв.: «тетрадей» — Прим. перев.

451 Свидетельство того, что письмо написано в Карфагене, что и позволяет его датировать ок. 645–646 гг. О каком именно кодексе и чьем толковании на Евангелие от Иоанна идет речь (см. ниже), сказать точно нельзя. Упоминаемая далее в этом же предложении Визакция — город на Кипре.

452 По мнению Ларше, настоящее сочинение является отрывком послания, написанного в Риме вскоре после Латеранского собора (649 г.), в котором прп. Максим принимал самое деятельное участие и вдохновителем которого он был. Наряду со следующим бо-

гословско-полемическим сочинением, *opusc.* 11, в котором содержится понимание прп. Максимом роли Римской кафедры, привлекается католическими учеными (например, Ж.-М. Гарригом) в качестве свидетельства великого православного отца в пользу учения о римском первенстве и непогрешимости. Однако, как настаивает Ларше (*Larchet 1998*, р. 107–108; *Larchet 1998b*, р. 154–157), рассмотрение этого вопроса не может быть оторвано от исторического контекста. Подробнее об *opusc.* 11 в контексте проблемы римского примата в *Larchet 1998b*, р. 154–157 (пер. в: *Ларше 2004*, с. 195–197). См. также гл. 20 вступительной статьи к настоящему изданию.

- 453 Ларше находит здесь возможную параллель с соборным посланием патр. Софрония (PG 87, 3188).
- 454 Ларше справедливо обратил внимание на то, что прп. Максим говорит не о папах, а о народе, и это не случайно. В критический момент, когда папа Виталиан вступит в общение с еретиком патриархом Константинопольским Петром (в 657 г.), прп. Максим через своего ученика Анастасия и греческих монахов в Кальяри обратится, надеясь, что они повлияют на папу, за поддержкой, к «богобоязненным и надежным, скале подобным, мужам древнейшего Рима, которые... всегда суть защитники наши и за истину горячие борцы»; впрочем, в этом письме Анастасия нет абсолютной уверенности в том, что Рим и даже эти «мужи Рима» сохранят веру, но говорится, что «они получают от Господа награду, если сохранят они веру православную... и ничего не примут и не одобряют, кроме нее, большее ли ее, меньшее ли — ничего, кроме того, что установлено святыми отцами и соборами» (*Anast. ep. Cal. 5*, пер. З. А. Барзах по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 205). То есть нельзя сказать, что прп. Максим исповедовал догмат о непогрешимости римской кафедры и даже римской Церкви (= мужей Рима).
- 455 Имеются в виду пять Вселенских соборов и Латеранский, который хоть и не назван здесь Вселенским, фактически приравнен к ним по значимости.
- 456 Римская.
- 457 В русском переводе О. Николаевой здесь грубая ошибка: вместо «основания» — «краеугольный камень» (*Ларше 2004*, с. 196; 198), тогда как в Новом Завете краеугольным камнем именуется Христос (1 Пет. 2, 6), и прп. Максим не стал бы так называть Римскую кафедру. Он говорит просто об основании (θεμελίον). В переводе Ларше (*Larchet 1998b*, р. 155) этой ошибки нет.

- 458 Ларше обратил внимание на то, что прп. Максим не использует здесь форму будущего времени, как в Мф. 16, 18: «не одолеют» (οὐ κατισχύουσιν), но и сам в полемике с Гарригом об этом пассаже ошибается, когда пишет, что «Maxime utilise prudemment le passé, et non le future comme J.-M. Garrigue dans sa traduction (Максим мудро использует прошедшее, а не будущее, как Ж.-М. Гарриг в своем переводе)» (*Larchet 1998b*, p. 155). На самом деле используемая им форма — *participium praesentis medio-passivi*. Прп. Максим преобразует цитату из Мф. 16, 18 так: будущее время заменяет настоящим, активный залог пассивным, простое предложение причастным оборотом. Буквальный перевод: «ибо, согласно тому обетованию Спасителя, она вратами ада не одолеваема (κατισχυομένην)». Отношение прп. Максима к Римской Церкви вполне определяется его словами о том, что она «стала и поныне является опорой и основанием для всех Церквей христиан по всей земле». Это то, что имело место в прошлом — от основания Церкви и доныне. Но он вовсе не говорит о том, что так будет всегда, поэтому возвести его слова в догмат о непогрешимости Римской Церкви нет никаких оснований, как об этом и говорит Ларше (*Larchet 1998b*, p. 157–158).
- 459 Пер. с латинского З. А. Барзах, научная редакция Г. И. Беневи-ча. Это письмо, обращенное к экзарху Африки иллюстрию Петру (подробнее о нем: *Максим Исповедник 2007b*, с. 57–60) и датированное Ж.-К. Ларше либо концом 643, либо 644 г. (*Larchet 1998*, p. 73) сохранилось в отрывках на латыни в переводе Анастасия Библиотекаря — PG 91, 141A–146A (PL 129, 573B–576D), так что в его абсолютной достоверности уверенности нет (*Larchet 1998b*, p. 139–140; *Ларше 2004*, с. 177–178). Письмо является ответом на запрос иллюстрия Петра о том, как следует именовать экс-патриарха Константинополя Пирра и вообще к нему относиться. Дело в том, что в одном из своих посланий в Константинополь папа Римский Феодор обращал внимание занявшего место Пирра Константинопольского патриарха Павла на то, что тот и его клир по-прежнему называют Пирра «святейшим», и требовал, чтобы Павел канонически отстранил Пирра за его ересь (*Mansi X*. 702–708, в частности, 704A и 707C). Поскольку иллюстрий Петр был фактически чиновником и правителем, поставленным властями Константинополя, то он оказался в сложном положении и недоумевал, какого ему в данном вопросе придерживаться курса — Константинопольской кафедры, выражавшей (даже после смещения) величайшее уважение к Пирру (именование «святейшим» фактически подтвержда-

ло, что его смещение, происшедшее в результате дворцового переворота, было незаконным), или же курса папы Феодора и Рима. С этим непростым вопросом Петр и обратился к прп. Максиму, которого, судя по ряду свидетельств, считал своим аввой и советником по духовным вопросам (см. подробнее *Larchet 1998b*, р. 139–140 (в переводе этого места (*Ларше 2004*, с. 177–178) масса ошибок); *Максим Исповедник 2007a*, с. 41–42, прим. 70 и с. 46, прим. 88 и 89). Понятно, что в данном контексте прп. Максим имел важную причину сказать о значении Римской кафедры, которая на тот момент была единственной патриаршей кафедрой — хранительницей православия во всем мире, что мы и видим в данном послании.

- 460 Речь идет о Пирре, некогда игумене Хрисопольского монастыря, ближайшем сподвижнике патр. Сергия Константинопольского, впоследствии патриархе (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».
- 461 Речь, вероятно, о патр. Константинопольском Сергии (18.IV.610–9.XII.638), которого прп. Максим считал ответственным за издание имп. Ираклием *Экфесиса*.
- 462 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.
- 463 Возможно, поводом к таким обвинениям свт. Софрония Иерусалимского было его признание *Псифоса*, накладывавшего запрет на употребление выражений «одно» и «два действия». Известно, однако, что свт. Софроний в своем окружном послании 634 г., формально избегая 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 — вопрос открытый. По гипотезе Янковьяка и Бута, патр. Софроний *Экфесис* подписал, а по традиционной версии — нет (см. подробнее во вступительной статье, гл. 7). В зависимости от решения этого вопроса можно понять и комментируемое место.

- 464 Вероятно, имеется в виду пребывание прп. Максима вместе со св. Софронием в Карфагене.
- 465 Интересно, что прп. Максим описывает состояние Церкви по времени действия *Псифоса* как мирное и благополучное. Таким образом, и во время написания этого письма он не считает принятие православными *Псифоса* ошибкой, хотя говорит и о том, что Сергей в это время уже втайне вынашивал *Экфесис*.
- 466 *Экфесиса*. Подробнее о гипотезах относительно издания *Экфесиса* и этапах его утверждения в империи см. во вступительной статье, особенно главы 10 и 11. В комментариях к настоящему изданию мы используем более традиционную версию издания *Экфесиса* в 638 г., а не новую версию Янковяка-Бута, которые датируют *Экфесис* 636 г. и утверждают, что он был подписан всеми патриархами, включая Софрония Иерусалимского. Эта версия, не получившая пока общего признания, обсуждается во вступительной статье.
- 467 Вар.: «услугами». Скорее всего здесь идет речь об имп. Ираклии (610–11.П.641). Возможно, прп. Максим намекает на то, что Сергей «поработил» Ираклию, 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 2004. Т. 3, с. 54–55. Речь, разумеется, может идти лишь о возникших вследствие услуг, оказанных Сергием Ираклию, тесных отношениях между ними, т. к. к моменту издания *Экфесиса* Ираклий уже давно победил персов и расплатился с Церковью. Возможно, впрочем, что прп. Максим имеет в виду не конкретный случай финансовой помощи, а политико-идеологическую поддержку, которую Сергей оказывал Ираклию во все время его правления.
- 468 Поскольку Ираклий издал *Экфесис*.
- 469 Имеется в виду папа Иоанн IV (24.ХII.640–12.Х.642), который, конечно, не мог иметь отношение к изданию *Экфесиса* 638 г.; впрочем, в Константинополе могли и действительно ссылались (см. ниже) на другого папу — Гонория (27.Х.625–12.Х.638), в чьем послании 634 г. к патр. Сергию имелось выражение «одна воля» (об этом прп. Максим пишет чуть ниже). Папа Иоанн IV, однако, как и прп. Максим, отвергал монофелитское толкование этого выражения. См. подробнее: Максим Исповедник 2007а, с. 33–41.
- 470 *Экфесис*.
- 471 Букв: «сильнейшие».
- 472 Речь об архиепископе Кипра Аркадии. Прп. Максим высоко отзы-

- вається о нем в сочинении, направленном кипрскому пресвитеру Марину — *opusc.* 20: PG 91, 245BC.
- 473 Папа Северин (28.V.640–2.VIII.640).
- 474 Папа Феодор (24.XI.642–14.V. 649).
- 475 Еретики.
- 476 *Девять глав* унионального пакта с монофизитами-феодосианами, заключенного патр. Александрийским Киrom в 633 г.
- 477 Прп. Максим, следуя в этом, видимо, св. Софронию, сопоставлял монофелитство с аполлинаризмом, который (правда, на других основаниях) тоже учил об одной воле во Христе.
- 478 К Церкви.
- 479 Мы благодарим за помощь с переводе этого трудного, но очень важного места С. А. Завьялова и А. М. Шуфрина. Как пишет современный румынский канонист В. Николае Дурэ, «термины *rotestas* и *auctoritas* заимствованы из римского права; в Риме они заменяли старые папские выражения, в частности *cura* и *solicitudo*. Первые два термина обозначали власть высшего лица (главы), а вторые два соответствовали достоинству пастыря. Поэтому *cura* и *solicitudo* не применялись по отношению к папе, но в то же время относились ко всем епископам» (*Дурэ 2006*, с. 205).
- 480 Перевод этого места О. Николаевой в книге Ларше (*Ларше 2004*, с. 180), сделанный, видимо с французского языка, нельзя признать удовлетворительным, равно как и русский перевод этого места в тексте статьи: *Гарриг 1985*, с. 12). Еще один вариант перевода, вероятно, тоже с французского, дан в тексте статьи: *Ларше 2006*, с. 214. Оригинал 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 576C 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, вслед за Ж.-К. Ларше, останавливаться на изложенном здесь взгляде прп. Максима на место Римской кафедры в Церкви. Скажем лишь, что значение Римской кафедры для прп. Максима, как это видно из этого пассажа и ряда мест в *opusc.* 11 и *Письме А* (пер. в: *Максим Исповедник 2007b*, с. 253–256 и примечания к нему), было, несомненно, исключительным. Похоже, речь не просто о том, что для прп. Максима Римский престол был «первым среди равных», что для восточно-православной экклесиологии общепринято, но действительно — о главенстве, состоящем «в обеспечении единства Церкви в истинной вере и канонической дисциплине» (эта формула, совпадающая, по нашему мнению, с позицией прп. Максима, взята из статьи греческого ученого Власиодаса Фидаса: *Фидас 2006*, с. 88). Более того, по мнению А. М. Шуфрина, данное место из *opusc.* 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 католической Церковью «правое и спасительное исповедание» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 199). Только в том случае, если Рим стоит в этом исповедании, он занимает первенствующее место в Церкви с сопряженными с этим властью и правами.

481 Папы.

482 Ранний трактат, написанный около 626–627 гг., как полагает Ларше, на Крите, где прп. Максим недолго жил и вступил в полемику с монофизитскими епископами (*Larchet 1998b*, р. 19). Подробно трактат анализируется в *Piret 1983*, р. 108–153.

483 πῶς оставляем без перевода. Вероятно, появление этого слова — ошибка переписчика. — Прим. перев.

484 Христа.

485 В греческом тексте μὴ λέγοντα — «не говорит». Частица μὴ, вероятно, появилась в результате ошибки переписчика. — Прим. перев.

486 Сочинение написано около 640 г. в контексте полемики с монофелитством (*Larchet 1998*, р. 33), но несет на себе отпечаток полемики с монофизитами и несторианами и представляет собой ряд определений главных понятий, которые прп. Максим использует

- в этой полемике. Данное обстоятельство следует иметь в виду, поскольку в других контекстах у прп. Максима, не говоря о других православных богословах, эти понятия могут использоваться и несколько иначе или совсем по-другому. Более ранним сочинением, где даются определения основных понятий, является *opusc.* 23 (626–633 гг.). Сочинение написано, видимо, в контексте полемики с монофизитами, если оно вообще принадлежит прп. Максиму. Первая часть этого сочинения, где даются определения главных понятий, почти целиком совпадает с отрывком из Леонтия Византийского (Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutychn.*: PG 86, 1277D–1280A).
- 487 Восходящее к Каппадокийским отцам отождествление сущности и природы было общим местом антимонофизитской полемики (см., напр., в трактате *Против монофизитов* у императора Юстиниана — Justinian. *contr. monophys.* 169.5) и было связано с тем, что монофизиты зачастую отождествляли природу и ипостась.
- 488 Иначе: «является предикатом многих вещей». — Прим. перев.
- 489 Слова «и никогда, и ни в каком отношении» могут рассматриваться как полемика против учения монофизитов о частных природах (о нем см. в: *Лурье 2006*, с. 139; 334). Д. Батреллос недавно вступил в полемику с Ларше и другими исследователями, утверждая, что и у прп. Максима, и в *Леонтьевском корпусе* исповедуется во Христе «частная» человеческая природа (*Batrellos 2004*, р. 102–103; о *Леонтьевском корпусе* см. *ibid*, р. 39–54). Ларше ответил в подробной рецензии на эту книгу в *Revue d'histoire ecclésiastique* 101/2 (2006), р. 202–205 (ср. *Лурье 2006*, с. 349; 525).
- 490 Мы оставляем здесь это слово по-гречески, поскольку его перевод уже является тем или иным его толкованием, в то время как вокруг понимания этого термина и того, как его правильно переводить, идет бурная полемика, к которой недавно подключились российские и украинские патрологи. Один из вариантов перевода — «воипостасное» — оправдывается в статье: *Говорун 2006*, с. 655–665. Выводы этой статьи оспариваются в статье: *Глущенко 2009*, с. 4–26. Термин *ἐνυπόστατος* обсуждается во многих местах в сборнике, посвященном Леонтию Византийскому и *Леонтьевскому корпусу*, с которым обычно ассоциируется техническое использование этого термина в христологии (см. *Леонтий Византийский 2006*, с. 156, 248, 251, 279, 288, 297, 301–309, 371, 376, 381, 387, 438, 474–478, 529–533, 594–613, 632, 635, 646, 654–665). См. также доклад, представленный на XVI Международной конференции патристических исследований (Оксфорд, 8–13 августа 2011 г.) иеромонахами Кириллом и Мефодием (Зинковскими):

Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение (см. русский текст и обсуждение доклада на сайте Богослов.ру: <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>). Нам представляется, что перевод ἐνυπόστατον как «воипостасное» (или аналогичным образом с использованием приставки «в») применительно к христологическому контексту прп. Максима можно считать приемлемым (имея в виду его определение «существующее в индивидах»), помня, однако, о том, что этот термин подчеркивает реальность существования (исторически первое значение слова ἐνυπόστατον — реально существующее, действительное) в противовес существованию только мысленному (речь в первую очередь о человеческой природе во Христе). Таким образом, общий смысл первого значения: «общее, реально существующее в индивидах». Д. А. Черноглазов предложил перевести ἐνυπόστατον как «пребывающее в ипостаси» (см. использование этого перевода у 153А), однако следует помнить, что это понятие имеет и второе значение, см. ниже прим. 492 и текст.

- 491 А. Р. Фокин дает такой перевод данного и следующего определения прп. Максима: «Воипостасное есть общее по сущности, то есть вид, самостоятельно и действительно существующий в индивидах, а не созерцаемый только мысленно. По-другому, воипостасное есть еще и то, что соединяется и составляется с чем-то другим, отличным от него по сущности, образуя одно лицо и одну ипостась, будучи никоим образом не познаваемым само по себе» (*Леонтий Византийский 2006*, с. 661, прим. 33).
- 492 Второе определение ἐνυπόστατον, конечно, имеет в виду описание «человеческой составляющей» в христологическом контексте. Воипостасна человеческая природа во Христе. Два определения прп. Максима заострены: первое — против монофизитов, поскольку в нем подчеркивается реальность существования человеческой природы во Христе (а не только по примыслению, как, по мнению православных, говорили монофизиты), второе — против несториан, поскольку в нем подчеркивается, что человеческая природа во Христе не образует отдельной ипостаси (не существует сама по себе), а обретает свое бытие в ипостаси Сына Божия воплощенного, которую образует, слагаясь с Божественной природой, и познается в этой ипостаси, а не как-то отдельно. У прп. Максима человеческая природа во Христе не безыпостасна (иначе она была бы нереальна), но и не образует особую ипостась (иначе она была бы самостоятельна), а во-ипостасна (или пребывает в ипостаси). Понимание прп. Максимом термина ἐνυπόστατον в

opusc. 14 существенно отличается от его понимания у халкидонитского автора сочинения *Леонтьевского корпуса De Sectis* (вторая половина VI в.): «воипостасное зовется воипостасным двояко: в связи с тем, что оно *сущее*, и в связи с тем, что *существует само по себе*, как Петр и Павел» (PG 86, 1240D) (однако это не значит, что в других контекстах прп. Максим не употребляет это понятие в смыслах, указанных в *De Sectis*). В контексте полемики с монофизитами и монофелитами ἐνυπόστατος у прп. Максима не употребляется в значении «существующее само по себе», таким для него является ипостась. Уместность перевода ἐνυπόστατος словом «воипостасное» в этих контекстах у прп. Максима видна и из других мест его *Богословско-полемических сочинений* (приведем в качестве примера один из отрывков в переводе В. В. Петрова: «тот факт, что [природа] не безыпостасна, не делает ее саму ипостасью, а лишь воипостазированной, так что ее не следует воспринимать лишь мысленно, как привходящее, но нужно усматривать как реально [существующий] вид. И точно так же тот факт, что [ипостась] не бессущностна, еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как восуществленную, дабы она познавалась не как просто особенное, но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится]» (*opusc.* 16: PG 91, 205AB, пер. В. В. Петрова по: *Петров 2008*, с. 33)).

493 Понятие сущностного или природного единства широко использовалось у свт. Кирилла Александрийского (см., напр., Суг. Al. in *Joan.* 2.477.6; 3.1.9; 3.3.13). Прп. Максим в контексте полемики с монофизитами и монофелитами толкует это понятие так, чтобы использовать его в защите позиции халкидонитов (ср. позднее ту же стратегию, хотя и иное толкование в *Joan. Dam. exp. fid.* 47.66). Прп. Максим, очевидно, противопоставляет сущностное единство, имеющее место во Св. Троице, сущностному различию во Христе.

494 Отождествление ипостаси и лица, восходящее к Каппадокийским отцам, было окончательно закреплено в *Халкидонском оросе*, которому и следует прп. Максим. Такое отождествление позволяет избавиться от несторианской логики, по которой наличие человеческой природы во Христе влекло за собой и существование человеческого «лица». Лицо Христа у халкидонитов одно, как и ипостась, что не отменяет наличия индивидуальных особенностей человеческой природы во Христе, которые она получила в ипостаси Сына Божия, но исключает — что важно для прп. Максима в контексте полемики с монофелитами — наличие «намерения» (гно-

ми), которым характеризуется каждое «лицо» разумной природы в необоженном состоянии.

495 Или: «восущностное». — Прим. перев.

496 τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας — букв.: «общим [элементом] сущности». — Прим. перев. Определение направлено против монофизитов, в частности против Севира, учившего, как это понимал прп. Максим, о том, что во Христе имели место свойства человеческой природы, но говорить о реальности в Нем человеческой природы = сущности, наряду с Божественной, нельзя (*opusc.* 19: PG 91, 221A). Как и понятие «воипостасное», «восущностное» у прп. Максима призвано подчеркивать реальность в отличие от существующего только в мысли. В контексте полемики вокруг моноэнергизма и монофелитства учение о реальности человеческой природы, имеющей свою природную энергию и волю, во Христе, становилось особенно актуальным.

497 Букв.: «различаясь по отличию природы». — Прим. перев.

498 Опять аргумент против монофизитов. Прп. Максим конституирует понятие единоипостасности по аналогии с понятием единосущия — единосущные вещи отличаются друг от друга по ипостаси, т. е. понятие единосущия подразумевает строгое различие ипостасей при тождестве сущности, сходным образом и единоипостасные «вещи» имеют одну ипостась, но строго отличаются по сущности.

499 Согласно прп. Максиму, несторианская христологическая «модель» предполагает относительное единство человеческой природы с Божественной во Христе, а не ипостасное. Несториан он называет теми, «которые исповедовали относительное (ἐν σχέσει) гномическое единство» (*opusc.* 15: PG 91, 172C–D). В другом месте того же трактата прп. Максим характеризует позицию Нестория, ссылаясь на его сочинение так: «„они соединены не по сущности, а по намерению (ὑνώμῃ); потому мы и видим, что у этих [природ] одна воля, одна энергия и одно могущество (θεοπoteία)“» (*opusc.* 15.: PG 91, 176A). Иначе говоря, природы сходятся между собой в «намерениях», что допускает возможность греха. В православной христологической модели это невозможно, т. к. человеческая природа обожена в силу ипостасного единства с Божественной.

500 В оригинале: εἰς ὅλου τίνος, что неприемлемо для греческого языка. По-видимому, текст испорчен. — Прим. перев.

501 Иначе: «в эйдосе». — Прим. перев.

502 Или: «воипостасного».

- 503 Здесь два понимания ἐνυλότатоту даются в обратном порядке по сравнению с определениями у 152А.
- 504 Или: «восущностного».
- 505 Иначе: «материализованная». — Прим. перев.
- 506 Иначе: «нематериальная». — Прим. перев.
- 507 Определение повторяется с небольшими изменениями у Пс.-Зонары (Ps.-Zonar. *lexic.* 723.26).
- 508 Ср. второе предложение со словами свт. Григория Нисского: «πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστὶν ἀποτέλεσμα (ибо всякая энергия — результат способности)» (Gr. Nyss. *de orat. dom. orat.* v 260.30). Из сравнения видно, что прп. Максим добавляет в определение уточнение: «природной» (способности), что существенно для его полемики с халкидонитами-моноэнергистами — каждая природа имеет свою энергию. Ср. весь этот абзац с более поздним определением: «Деятельность — это природная способность в полноте осуществления. Итак, деятельность зависит от способности, а способность — от сущности. Ведь и деятельность (= энергия) возникает из способности, и способность — из сущности и в сущности» (*opusc.* 1: PG 91, 33А). В этом определении прп. Максим прибегает к классической триаде: сущность-способность-действие. Что касается первого предложения комментируемого абзаца из *opusc.* 14, то его смысл нам не понятен; возможно, здесь допустил ошибку переписчик, поскольку ведь это действие (энергия), согласно прп. Максиму, является реализацией способности, а не наоборот, как выходит из фразы: «Способность (δύναμις) — овеществленная (ἐνυλος) энергия». В переписке с нами Ж.-К. Ларше согласился, что «можно было бы ожидать противоположного: энергия — это материализованная способность, а способность — нематериальная (или: нематериализованная) энергия», и выразил мнение, что «в этом сочинении и в других, содержащих определения, имеет место проблема с подлинностью (не исключено, что некоторые из определений взяты из других авторов). Только критическое издание может дать окончательный ответ».
- 509 Ср. это определение с более поздним в *opusc.* 1: PG 91, 12С.
- 510 Или: «самопроизвольный (αὐθαίρετος) порыв (ὀρμή) и движение (κίνησις) разума (τοῦ λογισμοῦ) к одному или к другому». Лурье, переводя это определение, допускает ошибку, переводя ἐφ' ἑκάτερα как «индивидуальное»: «воля гномическая есть самопроизвольное индивидуальное стремление и движение разума» (Лурье 2006, с. 395), что у него является доказательством утверждения о том, что « „гномическая воля“ ... это природная воля, получившая „гно-

мическое“ расположение в индивидууме» (Там же). Несмотря на эту ошибку в переводе, в целом тезис Лурье о том, что гномическая воля характеризует лицо или ипостась (а значит, и индивида), подтверждается словами прп. Максима: «А [гномическая воля] — это самопроизвольный порыв (αὐθαίρετος ὁρμή), склоняющийся к одной из двух [возможностей]. Она является определяющей не для природы, но, поистине, для лица и ипостаси» (*opusc.* 16: PG 91, 192C). Выражение αὐθαίρετος ὁρμή встречается у Дидима Слепца (*Didym. Saec. fragm. in Psalm. Fr.* 146.18). У прп. Максима еще до *Богословско-полемических сочинений* это выражение встречается в *Вопросоответах Фалассию* в примечательном контексте, где речь идет о преодолении по Промыслу Божию греховного гномического разделения разумных тварей: «Бог через [Свой] Промысел уподобляет частные [существа] целому (πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερῶν) до тех пор, пока не объединит через движение к благобытию их самовольное стремление (τὴν αὐθαίρετον ὁρμήν) с их естественным, более общим логосом (τῷ γενικωτέρῳ λόγῳ) разумной сущности, и не сделает их тождественно движущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы частные не имели *гномического различия* по отношению к целому (τὴν ὑνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν), но чтобы тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем (διαρούμενος) тропосами тех, в ком он равно сказывается (τοῖς τῶν καθ' ὧν ἴσως κατηγορεῖται τρόποις), и пока Он не явит действительной обоживающую всех благодать» (*Thal.* 2.12–22, пер. В. В. Петрова по *Петров 2008*, с. 27). При этом позднее, в *opusc.* 1: PG 91, 24D–25A, прп. Максим подчеркивает, что и в состоянии обожения при едином для всех образе существования (с деактивированным преднамеренным выбором, а значит, и «гноми») каждый из святых сохраняет еще свой индивидуальный способ (тропос) причастия Богу, соответствующий его мере любви и получаемой им благодати (подробнее в гл. 21 вступительной статьи к настоящему изданию). Собственно, и в приведенном отрывке из *Thal.* 2 говорится не об отсутствии тропосов, характеризующих каждую ипостась, но лишь о том, что эти тропосы не должны разделять единый логос природы (что может быть лишь в том случае, когда «один в большей степени следует тому, что [присуще] по природе, а другой этому не следует» (*opusc.* 10: PG 91, 137B)), т. е. при наличии гномического разделения между ипостасями.

Понятие «гномической воли» встречается в трактате Пс.-Кирилла *О Св. Троице*, который был написан после сочинений прп.

Максима (Cyr. Al. *de trin.* [Sp.]: PG 77, 1160.45). В этом трактате, как у прп. Максима, гномическая воля относится к тварной ипостаси и утверждается, что у Христа гномической воли, которая была бы связана с взвешиванием и рассмотрением различных возможностей, не было, поскольку это означало бы наличие во Христе неведения (*ibid*, 1161.4–6). Но тот же автор говорит, что «гноми» понимают и в другом смысле — простой склонности к предмету желания (*ibid*, 1160.57–59).

- 511 Иначе «указывает на образ бытия, на как-бытие». — Прим. перев.
- 512 Иначе: «тропосом».
- 513 Определения прп. Максима почти без изменений повторяет прп. Иоанн Дамаскин. См. Joan. Dam. *Fragmenta philosophica* (e cod. Oхон. Bodl. Auct. Т.1.6).10.
- 514 Перевод данного сочинения сделан при работе над проектом «Палестинская православная философско-богословская традиция VI–IX вв.», осуществленным при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 11-63-00001а/П. Настоящий «догматический томос» был написан прп. Максимом в Риме ок. 646–647 гг. (*Larchet 1998*, р. 104). Примерно в это время прп. Максим переселился в Рим из Карфагена и поселился в одном из римских монастырей, в котором, вероятно, жили монахи греческого происхождения, выходцы из Палестины. У палестинского монастыря св. Саввы был свой монастырь-подворье в Риме, а свт. Софрония Иерусалимского связывали с Римом давнишние отношения, установленные еще со времен его пребывания в Риме вместе со св. Иоанном Мосхом (*Andia 2000*, р. 285). По традиционной версии свт. Софроний перед своей смертью в 638 г. послал палестинского епископа Стефана Дорского в Рим, где хранят православие, напутствовав его искать опоры в борьбе с ересью, распространившейся на востоке империи (*Mansi X*. 896BC). В 647 г. папа Феодор, по происхождению греческий монах из Палестины, направил еп. Стефана в Палестину в качестве апостольского викария для восстановления православной иерархии (*Larchet 1998b*, р. 154, п. 108 и примечание издателя в PG 91, 153). Другие версии о миссии Стефана см. во вступительной статье к настоящему изданию, гл. 7 и относительно *Opusc.* 15 в гл. 19. Догматический томос, написанный прп. Максимом еп. Стефану, который на момент написания, видимо, уже находился в Палестине и попросил оттуда помощи, должен был послужить подспорьем для последнего в полемике с монофелитами в Палестине.

Opusc. 15 содержит своего рода антимонофелитский флориле-

гий, который частично вошел в известное сочинение *Doctrina Patrum*, составленное либо св. Анастасием Синаитом, либо Анастасием, учеником прп. Максима. Цитаты из этого флорилегия использовались на Латеранском соборе и на Шестом Вселенском, хотя настоящий флорилегий не тождественен с тем, что был составлен специально к Латеранскому собору греческими монахами (в том числе, вероятно, и прп. Максимом), жившими в Риме и готовившими его материалы.

- 515 Букв.: «священным». Перевод призван передать игру слов. — Прим. перев.
- 516 В действительности еп. Стефан, как было сказано в прим. 514, был послан из Иерусалима в Рим патриархом Софронием, но название послания, которое, вероятно, не принадлежит прп. Максиму, а было дано римским редактором его сочинений, отражает положение еп. Стефана в качестве апостольского викария.
- 517 Характерное для прп. Максима анаagogическое толкование Св. Писания, в данном случае Нового Завета. Слова Христа, которые буквально относятся «ко времени» Пришествия Божия и Суда, он толкует применительно к настоящему, в горизонте уже имеющих место «последних времен» и свершающегося Божия посещения, которое восхищает того, кто созерцанием отрешен от круговорота тварного мира, а деланием — от упокоения в неге (т. е. изнеживающем наслаждении) страстей.
- 518 φιλομετέωρον: редкое слово, не зафиксированное в TLG. — Прим. перев.
- 519 Или: «уничижением».
- 520 В изд. Миня ἐπιτοθέωτερον (весьма желанными), но это слово нам кажется ошибкой, возникшей при переписке, поскольку такой перевод нарушает логику мысли прп. Максима. — Прим. перев.
- 521 Еще один пример использования прп. Максимом принципа *tantum — quantum* (см. прим. 101).
- 522 В оригинале: «не целую по природе». — Прим. перев.
- 523 Greg. Naz. *ep.* 101.32.2.
- 524 Перевод приблизительный. Вероятно, текст испорчен. — Прим. перев.
- 525 Начиная со ссылки на Мк. 7, 24, те же примеры из Писания приводятся в послании папы Агафона императору Константу (см. пер. *Деяния 1996*. Т. 4, с. 39).
- 526 Или: «действию».
- 527 Имеется в виду свт. Афанасий Александрийский.
- 528 Или: «решительна».

- 529 Прп. Максим цитирует отрывок из сочинения, приписываемого свт. Афанасию Александрийскому, известного под названием «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» (21); см. дореволюционный русский перевод в: *Афанасий Александрийский 1994*, Т. 3, с. 273). Об атрибуции этого сочинения см. прим. 309.
- 530 У свт. Григория Богослова: «не самим Снисшедшим». Прп. Максим заменяет предлог *παρά* на *πέρ*. — Прим. перев.
- 531 У свт. Григория Богослова: «от лица человека» — см. предыдущее примечание.
- 532 Greg. Naz. *De filio* (or. 30) 12.1–8, пер. с изменением по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 436. Об использовании этого отрывка прп. Максимом см. прим. 256.
- 533 Greg. Nyss. in *Christ. Resurr. or. i. Greg. Nyss. opera*, vol. 9.1 (ed. E. Gebhardt) 9.292.14–16.
- 534 Ibid, 9.292.18–20.
- 535 Greg. Nyss. *contr. Eunom.* 179.15.
- 536 Greg. Nyss. *contr. Apoll.* 3.1:181.18–25.
- 537 Свт. Иоанн Златоуст.
- 538 Joan. Chrys. *de consubstantiali* (= *Contra Anomoeos, hom. 7*): PG 48, 755.48.
- 539 Joan. Chrys. *de consubstantiali* (*Contra Anomoeos, homilia 7*): PG 48, 765.46–766.29, пер. с существенными изменениями по: *Иоанн Златоуст*. Т. I, Кн. 1, с. 376.
- 540 Носимая как одежда. — Прим. перев.
- 541 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 397.8–10.
- 542 Эта часть цитаты из св. Кирилла заметно искажена. — Прим. перев.
- 543 Суг. Al. in *Joan.* 1.496.1–4.
- 544 Цитата свт. Севириана Гавальского содержится также в *Doctrina Patrum*: 119.13, — сочинении, составленном после написания *Opusc.* прп. Максима, вероятно, с использованием их, поскольку многие из цитат, приводимых в *Doctrina Patrum*, совпадают с цитатами прп. Максима. В *Doctrina Patrum* его издатель Франц Декамп указывает и источник цитаты — Sever. Gabal. *hom.* 9, которая сохранилась в армянском переводе венецианского издания 1827 г.
- 545 Здесь прп. Максим несколько упрощает свое учение, соотносясь со святоотеческими цитатами, которые он приводит, и ближайшими нуждами полемики — доказать наличие у Христа двух природных волей. В других своих сочинениях он высказывает более тонкое учение, согласно которому принятие Креста ради нашего спасения было желанно для Христа и по обоженной человеческой

воле. Отвращение от смерти было проявлено вольно в Гефсиманском молении.

- 546 Букв.: «от различной (различающейся) сущности». В латинском оригинале *diversae potestatis* (прим. в издании Миня).
- 547 Ambr. Med. *expositio Evangelii secundum Lucam*, lib.10: PL 15, 1820.60. Отрывок представляет собой комментарий на Лк. 22, 42.
- 548 Ср. Cyrill. Hieros. *homilia aquae in vinum conversae (fragmenta)* [Sp.] 93.12; ср. Суг. Al. *in Lucam* (in catenis): PG 72, 937.7.
- 549 Лео. *ep.* 28.4, ср. прим. 349.
- 550 Сочинение Златоуста, которое начиналось бы такими словами, найти не удалось.
- 551 συυκροτεῖ: иначе — «сохраняет», «собирает».
- 552 Аллюзия на Мк. 12, 42: «И сел Иисус против сокровищницы...» — Прим. перев.
- 553 *Doctrina Patrum* 91.20–93.12, цитата использовалась и на Латеранском соборе.
- 554 Joan. Chrys. *in sanctum Thomam apostolum* [Sp.]: PG 59, 500.10–14, ср. *Doctrina Patrum* 101.10.
- 555 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 105.17–19.
- 556 См. прим. 157.
- 557 Вариант перевода: «Ведь если при полном единстве по ипостаси без слияния (ἁσυυχύτως) нет представления о сущностном различии и самих соединенных [природ], и присущих им по природе [свойств], то не будет представления и о логосе [их] единства без слияния». — Прим. перев.
- 558 Далее приводятся примеры, представляющие исповедания двух противоположных в отношении православного исповедания учений — аполлинарианско-монофизитского и несторианского.
- 559 Цитируется в: Greg. Nyss. *contr. Apollin.* „Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1“, ed. Mueller, F. v. 3.1.179.14–16. Прп. Максим мог взять цитату из этого сочинения.
- 560 Текст, видимо, испорчен. См. примечание у Миня: «В сочинении под названием „Само явление...“: по suggest. Agathonis (речь идет о сочинении папы Агафона — Д. Ч.) иначе и лучше: „На явление вочеловечения Бога Слова“, что, вероятно, было заглавием книги. То, что содержится в письме Максима — это первые слова трактата. Возможно, Максим изначально написал полнее: „в сочинении под названием „На явление вочеловечения Бога Слова“, [начинающееся словами] „Само явление...“». Так писцы зачастую сокращают написанное авторами, иногда без всякого основания». — Прим. перев.

- 561 *Apollinaris, Lietzmann 1905*. Fr. 108–109, p. 233. О богословии Аполлинария в контексте споров вокруг монофелизма см. *Hovorun 2008*, p. 6–9.
- 562 Букв.: «с совершенством плоти». — Прим. перев.
- 563 Fr. 173–174. *Apollinare e altri 1978*, p. 527. Ср. *Mansi X*. 1116b.
- 564 Fr. 175. *Apollinare e altri 1978*, p. 528.
- 565 О Фемистии и его позиции в контексте проблематики моноэнергизма и монофелитства см. в: *Hovorun 2008*, p. 30–34.
- 566 Имеется в виду жена императора Юстиниана Феодора.
- 567 Феодосий Александрийский — глава монофизитской партии, в полемике с которым находился агноит (и также монофизит) александрийский диакон Фемистий. *Томос* Феодосия, направленный Феодоре, датируется 538 г., он был написан в Константинополе, где Феодосий пребывал в почетном заключении под покровительством Феодоры. Здесь, очевидно, и разгорелся спор между ним и Фемистием (подробнее об этом споре и текст *Томоса* Феодосия см. в: *Van Roey, Allen 1994*, p. 3–57).
- 568 Об использовании этого фрагмента из Фемистия в материалах Латеранского и Шестого вселенского собора см. *Van Roey, Allen 1994*, p. 6. Из фрагмента следует, что Феодосий обвинял Фемистия (на основании учения последнего о неведении Христа по плоти, выводимого из полемики с учением Юлиана Галикарнасского) в наличии у него учения о двух ведениях, двух действиях и волях, Фемистий же это отрицает, утверждая, что во Христе — как единой ипостаси — одно ведение, воля и действие (*Van Roey, Allen 1994*, p. 12). Фемистий претендует на то, что он правильно толкует учение Ареопажита о *Богомужеском* действии.
- 569 κατὰ τὴν θέλησιν — иначе: «относительно воли». — Прим. перев.
- 570 Об использовании этого фрагмента из Фемистия в *Doctrina patrum*, материалах Латеранского и Шестого вселенского собора см. *Van Roey, Allen 1994*, p. 6. Как отмечает Говорун, единство действия и воли Христа Фемистий обосновывал единством Его ипостаси; единое действие, вслед за Севиром, он называл «Богомужеским» (*Hovorun 2008*, p. 31).
- 571 PG 66, 1004D.
- 572 *Nestoriana*, 224.5–10 (ed. Loofs). Вероятно, прп. Максим — единственный источник этого и следующего фрагмента. Принадлежат ли они Несторию или являются изложением прп. Максимом его учения — вопрос открытый, как и то, действительно ли Несторий говорил, что природы во Христе соединены «по намерению (γνώμη)», т. е. употреблял именно этот термин.

- 573 *Nestoriana*, 224.12–15.
- 574 Несторианский философ и богослов, живший во второй половине VI в. при дворе Хосроя I, автор комментариев на Аристотеля.
- 575 CPG 7014.
- 576 Букв.: «вторгшееся». — Прим. перев.
- 577 Формально здесь и далее субъектом является «единство», т. е. новое единство еретиков, а именно ересь монофелитов. Однако, поскольку далее прп. Максим цитирует или излагает своими словами *Экфесис* и полемизирует с ним (о чем сказано и в названии *opusc.* 15), мы здесь и далее ради большей ясности текста вставляем слово *Экфесис*. Интересно, впрочем, что прп. Максим его как таковой не называет, возможно, потому, что хотел ответственность за эту ересь возложить не на имп. Ираклия, издавшего *Экфесис*, а на патр. Сергия и его соратников.
- 578 Строго говоря, в *Экфесисе* нет исповедания одной энергии, более того, на споры об одной и двух энергиях в нем наложен запрет (*Ekth.* (ed. Allen), p. 214 = *Mansi* X. 991 и вступительную статью к настоящему изданию). Но прп. Максим все равно считает *Экфесис* моноэнергистским и ниже доказывает это. Он анализирует аргументацию *Экфесиса* и показывает, что, с одной стороны, одна воля вводится им со ссылкой на якобы имеющиеся свидетельства из святых отцов; с другой — говорится, что две энергии вводят две воли. Но ведь это утверждение в *Экфесисе* предшествует тезису об одной воле со ссылкой на отцов. Таким образом, вместе с тезисом об одной воле утверждается и учение об одной энергии, хотя по видимости *Экфесис* и запрещает говорить об одной энергии, как и о двух.
- 579 Иначе: «то, что следует». — Прим. перев.
- 580 Цитата полностью у прим. 529.
- 581 Цитата полностью у прим. 532.
- 582 Цитаты полностью у прим. 535, 536.
- 583 Цитаты полностью у прим. 538, 539.
- 584 Цитаты полностью у прим. 541, 543.
- 585 Цитата полностью у прим. 544.
- 586 В оригинале περὶ μιᾶς ὁμολογίας — «об одном исповедании». Вероятно, текст испорчен. Из контекста (см. 165С) видно, что вместо ὁμολογίας следовало бы читать ἐνεργείας. — Прим. перев.
- 587 Цитата полностью у прим. 547.
- 588 Цитата полностью у прим. 548.
- 589 Цитата полностью у прим. 549.
- 590 Цитата полностью у прим. 551.

- 591 Цитата полностью у прим. 555.
- 592 Цитата из *Экфесиса*, АСО 2.1.160.4–29.
- 593 Букв.: «по их мнению, исходные для них», т. е. для воли — τὰς... ἡγουμένας. — Прим. перев.
- 594 Цитата полностью у прим. 561.
- 595 Мы читаем φησαμένους («утверждавшим») вместо φουσμένους («надувшимся», «возгордившимся») — первый вариант, более подходящий по смыслу, обнаруживается в полной версии той же цитаты (172А). — Прим. перев.
- 596 Цитата полностью у прим. 562.
- 597 Цитаты из Фемистия полностью у прим. 568, 570.
- 598 Цитата полностью у прим. 571.
- 599 Цитата полностью у прим. 572.
- 600 Возможно, намек на то, что Павел как несторианин был близок к определенного рода «дуализму» (не зороастрийскому, конечно, а соответствующему неумению соединить во Христе две природы). Было распространено предание (зафиксированное в монофизитских и в исламских источниках), что Павел в конце жизни принял зороастризм, однако в современной науке оно вызывает недоверие (*Teixidor 1996*, p. 509, n. 1).
- 601 Мы читаем μονάδι вместо μοναδικῆς, как в более полной версии цитаты (см. выше). — Прим. перев.
- 602 Цитата полностью у прим. 575.
- 603 Еретиков полагает святыми, а святых еретиками. — Прим. перев.
- 604 Или: «тождество воли». Имеется в виду ссылка в *Экфесисе* на Нестория, где говорится, что даже нечестивый Несторий «не осмеливался говорить о двух волях (θελήματα), а напротив, прославлял тождество воли (ταὐτοβουλίαν) двух измышленных им лиц» (*Man-si X. 991*). В нашу задачу не входит анализ учения Нестория и его единомышленников. Сошлемся лишь на наиболее благоприятное для Нестория изложение его учения Н. Н. Селезевым: «он учит о двух природах, двух кномах Единого и одной воле Христа, Сына Божия» (*Селезев 2005*, с. 56). Тот же автор весьма позитивно отзывался о «грандиозном экуменическом проекте» имп. Ираклия, по примирению Церквей «на основе признания одной воли» во Христе; именно это исповедание Ираклий услышал из уст несторианского католикоса Ишоява II (*Там же*, с. 50). Тем интереснее, что на монофелитском соборе 662 г. прп. Максима обвинили в несторианстве, и это обвинение было повторено Макарием Антиохийском, осужденным на Шестом Вселенском соборе. Вероятно халкидониты-монофелиты, обвинявшие его в несторианстве, счи-

тали, что учение прп. Максима вводит с двумя волями два лица (за что и осуждали Нестория), а вот несториане, которые исповедовали одну волю, по их мнению, фактически (если не формально, то по сути) отходили от исповедания двух лиц (или ипостасей) во Христе, и с ними можно было уже входить в общение, как это сделал имп. Ираклий. Во всех этих рассуждениях монофелитов воля оказывается принадлежностью лица, а не природы, как обстояло дело у прп. Максима.

- 605 Иначе: «причина», «основание». — Прим. перев.
- 606 Иначе: «путь», «способ». — Прим. перев.
- 607 Сложное для понимания место. Возможно, прп. Максим имеет в виду, что причиной появления ереси является не отсутствие правильного исповедания у предыдущих отцов (еретики утверждали, что о двух действиях отцы не писали, но Максим с помощью многочисленных примеров доказал, что это не так), а неправильный способ (*τροπος*) его толкования нынешними (и бывшими прежде) еретиками. Для выражения своей мысли прп. Максим использует понятийный аппарат, разработанный им в рамках триадологии, христологии и антропологии (где различается «логос природы» и «тропос существования»). Под «излишним» (*τὸ περιστὸν*) может иметься в виду стремление обеспечить единство Христа через понятие одной воли и энергии. Это единство, с точки зрения прп. Максима, обеспечивается учением о восприятии в ипостась Логоса человеческой природы, которая существует в ней в нераздельном и неслиянном единстве с Божественной.
- 608 То, что говорят еретики. — Прим. перев.
- 609 Мы читаем ἐλικάλυπτον («укрывающий» — см. также ниже, в этой же фразе: συκάλυψιν «сокрытия») вместо ἐλικάμπτων («сгибающий»). — Прим. перев.
- 610 АСО 2.1.2.130.7.
- 611 Прп. Максим, очевидно, обращается к еп. Стефану Дорскому.
- 612 ἐπιλόξων — слово не зафиксировано в словарях LSJ и Lampe. — Прим. перев.
- 613 Здесь прп. Максим дает характерное для него духовное толкование слов Христа, предостерегающих от принятия антихриста, каковым в данном толковании является ложное исповедание Христа, то есть ересь. Принявший ересь принимает антихриста; апокалиптические события воспринимаются как происходящие ныне (ср. прим. 517).
- 614 В оригинале ἀκριβοῦντων — видимо, текст испорчен. — Прим. перев.

- 615 Ларше полагает, что трактат написан чуть позже 643 г. (*Larchet 1998*, p. 58). Адресат послания неизвестен. В послании прп. Максим обсуждает учение некоего благочестивого монаха (см. 185D), но есть основания полагать, что речь идет о его собственном учении. Текст этого сочинения, представленный в *Patrologia graeca*, содержит немало темных мест, смысл которых удастся прояснить не раньше, чем появится критическое издание. В примечаниях мы обращаем внимание на такие места. Главные идеи настоящего сочинения, как и его датировка, обсуждаются нами во вступительной статье в гл. 16.
- 616 О понятии пресыщения и полемике с оригенизмом в этом контексте см. прим. 100.
- 617 Еще один пример использования у прп. Максима формулы *tantum — quantum* (см. прим. 101).
- 618 Творящих зло. — Прим. перев.
- 619 Ср. толкование прп. Максима на 1 Кор. 15, 26: *Последний же враг истребится — смерть*. «Это [произойдет] тогда, когда мы всецело уступим Богу (τῷ θεῷ παραχωρήσωμεν) самовластное воление (или: „свободную волю“ (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα)» (*qu. dub.* 22). Только такое вольное уступание нашего самовластия Богу делает нас свободными от «закона греха» и власти диавола и смерти. Как явствует из комментируемого места *opusc.* 16, прп. Максим допускал, что такое состояние достижимо уже в этой жизни (подробнее об этой проблематике см. в прим. 72).
- 620 Приснодвижный покой ума в Боге — устойчиво тождественное движение вокруг того же Единого и Единственного под действием самого Бога (см. *Thal.* 65: PG 90, 757C–760A и *Larchet 1996*, p. 667). Одну из ранних разработок учения о таком движении находим в *qu. dub.* 129, где прп. Максим говорит: «просвещенный посредством ведения, раскрыв умственную часть души неотделимо Богу по равной тождественности движения и обретя неизреченную радость в постоянном наслаждении божественной красотой, как может принять противоположную [этой радости] печаль?» (пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник 2010*, с. 157).
- 621 Настоящее место является ярким свидетельством того, что и в относительно позднем сочинении, а не только в период написания *Трудностей к Иоанну*, прп. Максим верил в то, что выход из состояния колебания намерения характеризует состояние святости не только после смерти, но и в земной жизни (см. обсуждение этого вопроса в прим. 142). Ср. *Thal.* 6.
- 622 Иначе: «своими собственными делами». — Прим. перев.

- 623 Ср. прим. 26 и 27 и текст у них. Первая часть этого определения сходна с тем, что встречалось в написанных ранее (ок. 640 г.) *opusc.* 14: PG 91, 153A: «Природная воля (θέλημα φυσικόν) — сущностное влечение (ἔφεσις) [чего-либо] к тому, что [является] по природе его составляющим (συστατικῶν)».
- 624 Или: «волимое». Противники диофелитов стремились отождествить волю и воление с предметом желания (желаемым, волимым), чтобы, исходя из утверждения, что предмет желания у Христа как единой ипостаси один, делать вывод, что и воля у Него должна быть одна. Прп. Максим же, напротив, настаивает на необходимости различать все понятия. Более подробное различение он проводит позднее в *opusc.* 1.
- 625 Приблизительный перевод: «процесс желания — определение желания». — Прим. перев.
- 626 Приблизительный перевод: «процесс движения — определение движения». — Прим. перев.
- 627 Greg. Naz. *or.* 29: 6.25. Чтобы понять контекст мысли прп. Максима, приведем весь отрывок из свт. Григория, который он имеет в виду (речь идет о рождении Бога Сына от Бога Отца): «Но думаю, что иное есть желающий и иное — желание, иное рождающий и иное — рождение, иное говорящий и иное — слово, если только мы в трезвом уме. Первый есть движущий, а последнее — род движения. Посему желаемое не от желания, потому что не всегда следует за желанием, и рожденное не от рождения, и слышимое не от произношения, но от желающего, рождающего, говорящего. А что в Боге, то выше и этого всего. В Нем желание рождать есть уже, может быть, само рождение, а не что-либо посредствующее, если только вполне дадим место желанию, а не скажем, что рождение выше желания» (Gr. Naz. *or.* 29.6: PG 36, 81B). Прп. Максим разбирает этот отрывок в *amb.* 24: PG 91, 1261B–1264B.
- 628 Проблема, обсуждаемая прп. Максимом, связана с тем, что в святоотеческих текстах легко было найти выражения, в которых воля (или воление) относилась к Божеству или к человечеству Христа (многочисленные примеры выше, в *opusc.* 15), но при этом не говорилось о «двух» волях, т. е. самого счисления воль не было. Аналогичная проблема возникала в свое время в полемике с монофизитами: те легко соглашались говорить о Божестве и человечестве Христа, но отвергали возможность говорить о «двух» природах во Христе на основании, во-первых, того, что таких выражений якобы нет у отцов, а во-вторых — потому что число якобы разделяет единого Христа. Сходные проблемы теперь обсуждает и прп.

Максим в контексте полемики с монофелитами, с той лишь разницей, что он полемизирует все же с хадкидонитами, уже признающими две природы во Христе, так что главным его аргументом является жесткая связь между природой и ее волей. Если счисляются природы, то и соответствующие им воли должны счисляться. Такова логика этого отрывка.

- 629 Иначе: «бытийности».
- 630 См. об аналогии с раскаленным железом у прп. Максима прим. 251 и 253.
- 631 О гномической воле см. прим. 510. О некоторых проблемах, связанных с отнесением природной воли к природе, а гномической — к ипостаси см. в статье: *Беневиг 2011*, с. 362–366 и подробнее в гл. 17 вступительной статьи к настоящему изданию.
- 632 Как объясняет прп. Максим далее, речь идет о том, что единение «намерения» человека-Христа с Логосом происходит в несторианской христологической модели каждый раз как бы заново, таким образом тождество воли (в смысле намерения) достигается по каждому поводу снова и снова. По этой причине и высмеивает прп. Максим «тождеволие» как «многоволие». О том, что даже у Нестория утверждается ταῦτοβουλία воли во Христе, сказано в *Экфесисе*, там это является аргументом в пользу монофелитства. См. также прим. 604.
- 633 Об истории отказа прп. Максима от приложения ко Христу προαίρεσις и γνώμη см. вступительную статью, гл. 17, где мы, в частности, обращаем внимание на повторяемое вслед за Шервудом заблуждение, что прп. Максим отказался от использования γνώμη в христологии, только начиная с данного места в *opusc.* 16.
- 634 «Неразумно» по внутренней форме слова может быть прочитано и как «противоречащее логосу». Когда намерение выбирает цели, противные логосу природы, оно движимо неразумно. Но намерение может быть и согласно с логосом природы, т. е. его наличие не обязательно ведет к противоречию с жизнью по природе. Более того, для достижения согласия с логосом природы необходимо, как неоднократно подчеркивает прп. Максим, намеренное усилие.
- 635 Снова повторяется мысль, что наличие гномической воли не обязательно влечет к противоречию Богу и друг другу. Если это так, а прп. Максим настаивает на том, что это так, т. е. грех и разделение не обязательны из-за самого факта наличия у нас гномической воли, как и из того, что мы иной природы, чем Божия, то можно сделать более общий вывод — само различие природ не влечет за собой с необходимостью противостояния их волей.

- 636 Подлежащее — природа, а «в подлежащем» — воля.
- 637 Когда прп. Максим говорит о «числе», в частности применительно к Троице, не следует думать, что он прилагал к ипостасям Троицы обычное счисление. Он неоднократно, например в *amb.* 1, говорит о том, что Троица привыше нашего представления о числе, и ипостаси Троицы не образуются (т. е. и не счисляются) так, как если бы мы складывали $1 + 1 + 1$ и получали 3, ибо в противном случае получалось бы троебожие: «„Троица (τριάς) — это воистину триада (τριάς)“, не составляемая „разлагающимся [на единицы] числом“ (ведь Она не сумма единиц, чтобы быть подверженной делению)» (цитаты в кавычках из свт. Григория Богослова) (*amb.* 1: PG 91, 1036B, пер. А. М. Шуфрина). Речь о другом, таинственном и парадоксальном понимании числа, когда $3 = 1 + 1 = 3$. Так и применительно к двум природам во Христе можно сказать, что в некотором смысле $2 = 1 + 1 = 2$, хотя и три ипостаси в Троице — реальные не менее, чем единое Божество, и две природы во Христе — тоже реальные, хотя и являются не отдельными ипостасями, но — одной. Таким образом, в комментируемом месте *opusc.* 16 «число» применительно к лицам Троицы и природам во Христе соответствует реальному различию в одном случае — Лиц, а в другом — природ, но не «счисляемости» Бога или природ в едином Христе в обычном смысле счисления, прилагаемого к вещам тварного мира.
- 638 Прп. Максим имеет в виду, что нелепо число, которое не является ни сущностью, ни качеством, наделять силой противопоставлять (в данном случае человеческую волю Божественной). Число только указывает на реальное различие — либо природ, либо ипостасей, либо волю.
- 639 Можно предположить, что учение о том, что Христос явил Себя имеющим две воли только в момент страстей (вероятно, имеется в виду Гефсимания и Крест), соответствует идее монофелитов о том, что человеческая воля была у Христа не по сущностному, а по «относительному усвоению», а значит, Он являл ее домостроительно в определенные моменты, «запечатляя в Себе нас». Само это выражение «запечатляя (или: изображая) в Себе нас (или: наше)» восходит к свт. Григорию Богослову, у которого оно совершенно определенно отнесено к тому, что впоследствии стали называть «относительным усвоением»: «Такое же, кажется мне, значение имеют слова: *Боже, Боже Мой, вземли Мне, для чего Ты оставил Меня* (Пс. 21, 1)? Ибо не Сам он оставлен или Отцом, или собственным Божеством... но (как говорил уже я) в лице Своем изображает нас (ἐν ἑαυτῷ δέ, ὅτι ἐῖλον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον).

Мы были прежде оставлены и презренны, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно этому усваивает (οἰκεῖοῦμενος) Он Себе и наше неразумие, и нашу греховность, как видно из продолжения псалма, потому что двадцать первый псалом явно относится ко Христу» (Greg. Naz. or. 30: 5.20–27, пер. по: Григорий Богослов 1994. Т. 1, с. 431). Так что перенос монофелитами на Гефсиманскую молитву учения об относительном усвоении имел для них определенное оправдание в святоотеческой традиции. Об относительном усвоении в богословии монофелитов далее см. прим. 694 и гл. 14 вступительной статьи к настоящему изданию. Прп. Максим тоже учил, что человеческую волю в *ее отличии* от Божественной Христос являл по особому домостроительству, в частности, в Гефсимании, когда Он воспринимает плотскую немощь, но для него такое проявление происходило на основе наличия во Христе человеческой природной воли. При этом прп. Максим употребляет ту же формулу свт. Григория «запечатляя в Себе нас», влагая в нее иное содержание (ср.: «Ведь посредством природной скорби... Он в действительности запечатлел в Себе присутствующее нам, 197А дабы и нас от этой [скорби] освободить, и [истинность] природы собственной плоти подтвердить, и домостроительство явить для всех чистым от ложных образов». Таким образом, прп. Максим явно расширяет смысл святоотеческого понятия «усвоения», включая в его горизонт не только *относительное* усвоение, но и *сущностное* (ср. *opusc.* 19: PG 91, 220В–221С). Важно отметить, что еще задолго до полемики с монофелитами прп. Максим использовал это же выражение, говоря о состоянии обожения (в этом контексте об уступании во Христе человеческой воли Отцу) и ссылаясь на Гефсиманское моление, в котором Христос показал нам пример такого уступания: «как и говорит Сам, в Себе запечатлевающий свойственное нам, Спаситель [в прощении] к Отцу: «*Обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты*» (atb. 7: PG 91, 1076, пер. А. М. Шуфрина по: Максим Исповедник 2007а, с. 251 и его же схолию [48] на с. 332–333). Шуфрин в схолии к этому месту высказал мнение, что у прп. Максима речь идет об «относительном усвоении», но Дусе, также утверждающий, что речь идет об усвоении, отрицает, что оно относительное (т. к. последнее есть усвоение укоризненных страстей) и говорит, что здесь речь лишь о сущностном усвоении, т. е. реальном проявлении во Христе человеческой воли, уступающей Божественной в пример нам (Doucet 1985, р. 141–142, см. обсуждение этой проблемы интерпретации во вступительной статье, гл. 14).

- 640 Иначе: «логос». — Прим. перев.
- 641 В изданном тексте: πρὸς μικρόν «по отношению к малому». Возможно, следует читать πρὸς σταυρόν — «по отношению к распятию», или πρὸς λυκρόν — «по отношению к скорбному». — Прим. перев. Несмотря на это соображение переводчика, нам кажется, что указанный в *Патрологии* Миня вариант наиболее вероятный, и смысл его тот, что борец было вольно допущено Богом на короткий и определенный Самим Богом промежуток времени. Однако окончательное толкование этого места будет возможно лишь после выхода критического издания *Opusc.*
- 642 О понятии «сращения» см. прим. 269.
- 643 Вероятно, имеются в виду слова Христа: «душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26, 23).
- 644 Athan. *ep. ad imper. Jovianum* [Sp.]: PG 28, 532.15.
- 645 Имеется в виду, вероятно, пролитие крови в подвижничестве, хотя, возможно, речь идет и о пролитии крови из-за арабского нашествия.
- 646 В оригинале гомеотелевты: αἰμάτων... δογμάτων. — Прим. перев.
- 647 Логика моноэнергистов понимается прп. Максимом так: действие у Христа одно, т. к. Он — один.
- 648 То есть как нет сложения двух природ в одну богочеловеческую, так нет и сложения энергий этих природ, так как такая предполагаемая «сложная энергия» не могла бы быть отнесена ни к какой природе, ведь энергия характеризует определенную природу, и где нет природы, там нет и энергии, и наоборот.
- 649 «Обладание» (ἔξις) и «лишение» (στέρησις) — категории Аристотеля (Arist., *cat.* 1.10.11b20). См. возможное понимание сходной аргументации прп. Максима в *opusc.* 8: PG 91, 109B–D и прим. 387.
- 650 Приведем комментарий на это место Поликарпа Шервуда и перевод его перевода данного отрывка: «Опровергая моноэнергистов, было необходимо показать, что действие должно исходить из своей собственной сущности и проявлять ее. <...> Последующий ход полемики лишь послужил тому, чтобы Максим еще яснее развернул свою аргументацию. Так, мы читаем в самом обширном антимонотелитском трактате, дошедшем до нас: „Всякое из каких-либо сущих имеет конституирующее его отличие (συστατικὴν διαφοράν) — присущее ему движение; оно, взятое вместе с родом, образует определение подлежащего, посредством которого истинно познается и что оно есть, и что оно такое. И единородность, и различие неизменно сохраняются в отношении к тому же или другому видам. А поскольку это так, то как возможно, что-

бы вочеловечившееся Слово, имея недостаток в природных силах плоти, называлось совершенным человеком, да и вообще человеком?“ (*opusc.* 16: PG 91, 200B8–C2). Было бы ошибкой из логического привкуса аргументации (тень от древа Порфирия весьма густая, чтобы ее не заметить) делать вывод, что эта аргументация имеет в виду этот порядок. Максим смотрит на подлежащую онтологическую реальность. Так, несколько позднее он писал сицилийцам: „Итак, мы признаем одного истинно по природе Бога и человека никак иначе, как по присущим особенностям [или свойствам], характеризующим Его и божественно, и человечески — я имею в виду Божественное и человеческое воление и действие, и человеческое воление и действие одного и того же, посредством которых и которыми Он запечатлевает то, кем Он был, и кем стал“ (*opusc.* 9: PG 91, 121A2–8)» (цитируется по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 409).

- 651 «Не» добавляем, считая, что оно пропущено писцом, иначе смысл предложения непонятен. — Прим. перев.
- 652 Чтобы снять с них подозрение в несторианстве.
- 653 Скорее всего, текст в данном месте испорчен. Переводим буквально, но смысл этого места неясен. — Прим. перев.
- 654 Поликарп Шервуд посвятил отдельный параграф своего известного исследования теме: сущность-сила (или: способность)-энергия у прп. Максима (*Максим Исповедник 2007а*, с. 400–412). Можно привести такую параллель к комментируемому месту из раннего сочинения прп. Максима: «Всякая сущность, вводя вместе с собой свой предел и определение (ὅρος), по своей природе является началом силы-движения, созерцаемых в ней; всякое естественное движение к действию, созерцаемое после сущности, но прежде действия — середина, как естественно расположенное между двумя; а каждое действие, естественно ограниченное своим определением (λόγος), — конец [или цель] представленного прежде сущностного движения» (*cap. theol.* 1.3, пер. А. М. Шуфрина с учетом понимания этого места Шервудом по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 403). О роли триады сущность-сила-действие прп. Максима в христологических спорах см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 407–410.
- 655 Смысл, видимо, в том, что сложное лицо Христа не принадлежит как целое ни к одному виду, потому и индивидом, строго говоря, не считается, поскольку любой индивид должен быть конечным пунктом в спуске по лестнице от наиболее общего рода к индивиду. Рода «Христов» не существует. Привлечение Ларше (со

ссылкой на свт. Кирилла) для объяснения этой мысли прп. Максима учения о том, что во Христе была не индивидуальная, а общая человеческая природа, кажется неудачным или неполным (*Larchet 1998*, р. 66, п. 1). Речь у прп. Максима явно о другом: сама ипостась Христа не является индивидом в смысле частного в отношении рода. Это видно и из дальнейшей ссылки на свт. Кирилла.

- 656 Ср. у свт. Кирилла Александрийского: «Имя „Христос“ не имеет значение определения и не означает, подобно имени „человек“, „конь“ или „бык“, сущность чего-либо, чем бы оно ни было, а скорее указывает на действие, осуществляемое в отношении кого-либо» (Суг. Al. *scholia* 219). Под «действием» здесь подразумевается помазание; Христос — Помазанник (см. ниже). Как пишет, обращаясь к этой цитате, Леонтий Иерусалимский: «Если же это имя не есть ни определение, ни обозначение сущности, то ясно, что единую, по-вашему, природу Христа кому-либо предстоит именовать в отношении природы (φυσικῶς), но ни Богом (ведь Он есть часть этой [природы]), ни человеком (ведь и с ним дело обстоит так же). Так вот, скажите, каково же имя этой целостности? «Ведь имя „Христос“, — говорит Кирилл, — означает помазание, помазываемое на кого-либо». Ясно же и то, что помазания (χρίσις) нет без наделенного сущностью масла (χρίσματος), и то, что помазываемый (χρίμενος) не есть некто, лишенный сущности, и то, что масло и помазываемый — не одна сущность. Итак, разумеется, поскольку мы имеем два предмета и два природных имени, то мы говорим, что во Христе две природы» (Leont. Hier. *contr. monoph. (apor. 21)*: PG 86, 1781D–1784A, пер. Д. А. Черноглазова по: *Полемические сочинения 2011*, с. 39–40).

- 657 Букв.: «лишенным ипостаси». — Прим. перев.

- 658 Прп. Максим, видимо, полемизирует здесь с теми из моноэнергистов, кто из наличия у Христа энергии человеческой природы выводил то, что природа эта представляет собой особую ипостась, что вело бы к несторианству. Однако вариант текста, представленный в PG, вызывает сомнения. Вполне возможно, что текст поврежден, т. к. некоторые выражения прп. Максима (если считать дошедший текст правильным) кажутся нам противоречащими логике его аргументации. Тем не менее мы придерживались в переводе того текста, который представлен в PG, оставляя на будущее уточнение этого и следующего рассуждения прп. Максима по критическому изданию.

- 659 То есть все существующее существует в какой-то ипостаси.

- 660 В полемике с монофизитами халкидониты в VI в. (лучше всего это

- видно по *Леонтьевскому корпусу*) настаивали на том, что человеческая природа во Христе не самоипостасна (не является отдельной ипостасью), но и не безыпостасна (поскольку иначе бы она просто не существовала), но воипостасна (Leont. Hier. *contra Nestor.*: PG 86, 1556A: «Мы не хотим показать вам Господнего человека безыпостасным, — да не будет, — но только несамоипостасным, то есть неразделимым от Слова. Ибо кто усомнится, что не то же самое сказать „безыпостасный“ и „самоипостасный“?» (пер. А. А. Соколова по: *Леонтий Византийский 2006*, с. 302–303, прим. 130).
- 661 Из того, что человеческая природа во Христе не безыпостасна (а это следует из наличия человеческой энергии), еще не следует, что она — ипостась.
- 662 Фраза неясная, но мысль, которую высказывает прп. Максим, в целом понятна: если отрицается некое определение, это не значит еще, что тем самым утверждается противоположное отрицаемому определению.
- 663 То есть энергии не производят ипостаси. Из того, что во Христе две энергии, не следует, что в Нем две ипостаси.
- 664 Букв.: «лишенной сущности». — Прим. перев.
- 665 Если из того, что всякая ипостась не безсущностна, делать вывод, что у каждой ипостаси есть своя сущность, то вносится разделение в логос богословия о Св. Троице, т. к. получится три сущности в Боге, соответствующие трем ипостасям, то есть тритеизм.
- 666 Под домостроительством здесь имеется в виду учение о Христе.
- 667 Если из того, что ипостась не безсущностна, следует, что у нее есть сущность, то получится, что у единой ипостаси Христа есть соответствующая ей сущность, то есть монофизитство.
- 668 Здесь используется значение слова ἐνυλότатов, которое подчеркивает реальность существования (в данном случае человеческой природы во Христе). Ср. определение ἐνυλόтатов в *opus.* 14: PG 91, 149B и примечания к этому определению.
- 669 Определение ἐνοῦσιον, которое у прп. Максима заострено против монофизитов, но прилагается и к спору с моноэнергистами. Ср. текст у прим. 496.
- 670 Букв.: «пребывающее в существовании». — Прим. перев. Здесь и далее оставляем греческие слова в основном тексте без перевода, поскольку в русском нет устоявшейся терминологии для перевода соответствующих греческих терминов, но в примечании даем вариант перевода.
- 671 Букв.: «пребывающее в деле или в действии». — Прим. перев.
- 672 Букв.: «пребывающее в силе». — Прим. перев.

- 673 Выражение, которое использовали моноэнергисты, относившие «всякую Божественную и человеческую энергию» (говоря о последней в единственном числе) к одному Христу. «Всякая» здесь указывает на множество того, что было совершено Христом. Прп. Максим же говорит о двух природных энергиях как о том, благодаря чему все это множество совершенного Христом было совершено.
- 674 «Единообразно» подразумевает то, что образ действия Христа не двойственный, а единый, что не исключает наличия двух энергий.
- 675 В оригинале: «и». — Прим. перев.
- 676 То есть с еретиками — монофизитами и несторианами.
- 677 Утверждение и отрицание — категории Аристотеля, относящиеся к одному из четырех видов «противолежаия» (Arist. *cat.* 10.13b). Подобные утверждения и отрицания предполагают определенную пару оппозиций, т. е. отношение утверждаемого к определенному отрицаемому. Схолиаст приводит пример: видимое-невидимое; нечто либо видимо, либо невидимо. Наличие же способности видения противоположна слепота, а не невидение.
- 678 Считается, что это раннее сочинение прп. Максима, которое датируется 624–626 гг. (Larchet 1998, p. 19). В таком случае оно было написано задолго до начала полемики вокруг моноэнергизма и монофелитства, и нужда в его написании могла быть вызвана полемикой с монофизитами. Следует, однако, отметить, что некоторые из понятий, разрабатываемых в этом и следующем сочинении — *orisc.* 18, которое тоже считается написанным до заключения моноэнергистской унии 633 г., — прп. Максим использует и в полемике с моноэнергизмом. С другой стороны, все эти понятия широко обсуждались в философских школах комментаторов Аристотеля в течение всего VI в. (независимо от нужд христологической полемики), например в комментариях Аристотеля и логических сочинениях Симпликия, Филопона, Давида. Так что, если бы удалось доказать, что это действительно раннее сочинение прп. Максима, это могло бы служить свидетельством его интереса к «школьной философии» еще в тот период, когда в его аскетических и экзегетических сочинениях, написанных тогда же, этот интерес еще со всею очевидностью не проявлялся. Однако, повторим, ранняя датировка этого сочинения является лишь гипотезой Шервуда и Ларше, в пользу которой не было выдвинуто неоспоримых аргументов.
- 679 Или: «противоположности».
- 680 В *orisc.* 16 прп. Максим использует некоторые из встречающих-

ся здесь понятий: «Если же кто-нибудь станет утверждать, что две воли у [Спасителя] невозможно понимать иначе, нежели как противные (или: по противопоставлению — κατ' ἐναντίωσιν) одна другой, то одно из двух: если [они противопоставлены] потому, что различны по сущности, то и я соглашусь с этим; а если потому, что они противоречат (или: противоположны — ἀντικείμενα) [одна другой], то это утверждение ложно. Если что-либо отлично [от другого], то оно не обязательно [ему] противоречит» (PG 91, 193A). Из сравнения с *opus.* 17 видно, что и там, и тут прп. Максим допускал два смысла противопоставления — подразумевающее либо различие (как в случае двух сущностей или двух воль во Христе), либо — взаимоисключающее противоречие (возможность чего во Христе отрицал). В более позднем сочинении используется несколько иная терминология, но в целом мысль остается той же.

681 Или: «противоположности».

682 Из этого примера можно предположить, что прп. Максим имеет в виду (хотя не пишет об этом эксплицитно) христологическую проблематику. Бог — бессмертен, человек — смертен. Бессмертие и смертность — качества противоположные, но сами по себе Божественная и человеческая сущности не исключают друг друга (могут соединиться в одной ипостаси). Возможно, таков контекст рассматриваемых им здесь понятий.

683 Смысл такой: если А и В разграничиваются по разделению (иначе — «противопоставлению»), то они не являются взаимоисключающими. — Прим. перев.

684 Ларше датирует это сочинение 626–633 гг., т. е. до начала полемики с моноэнергистами (*Larchet 1998*, p. 20); это нам представляется не столь очевидным, т. к. сочинение содержит упоминание про «единство по отношению (κατὰ σχέσιν) — у намерений (ὑνωμένων), [сводящее их] в одну волю», — высказывание, характерное для сочинений прп. Максима периода полемики с монофелитством. Ларше находит параллель к этому сочинению в христологической полемике Леонтия Византийского: *Leont. Byz. epilysis*: PG 86, 1925C, но среди типов «единства», о которых пишет Леонтий (многие из них действительно встречаются у прп. Максима), нет единства намерений, сводящего их в одну волю (Леонтий говорит об относительном единстве как одном из типов единства, но не о соединении намерений в одну волю!). Такое уточнение в способе описания относительного единства выглядит вполне намеренным; не исключено, что оно вызвано полемикой с монофелитством (ср.

opus. 15: PG 91, 172C–D). Кроме того, можно предположить и внесение более поздней редакции (уже во время полемики с монофелитами) в раннее сочинение.

- 685 Речь, вероятно, о том роде единства, когда мы говорим, что у индивидов одного рода одна и та же сущность. Такое единство, судя по всему, прп. Максим отличает от единства, поставленного в его списке предпоследним: «Единство по сущности — у имеющих различную ипостась». В последнем случае речь, очевидно, о Св. Троице.
- 686 Этот род единства прп. Максим явно отличает от единства, занимающего последнее место в списке (последнее место в данном случае указывает на то, что оно самое важное), а именно от единства, о котором говорится: «Единство по ипостаси — у имеющих различную сущность». Речь, очевидно, о единстве по ипостаси двух природ во Христе. Прп. Максим явно отличает этот род единства от поставленного им на второе место типа единства, вроде души и тела. В самом деле, душа и тело составляют одну природу, а Божество и человечество во Христе одной природой не являются.
- 687 Иначе: «по замесу». — Прим. перев.
- 688 Ср. у Леонтия Иерусалимского: «если единение происходит в одной природе, словно в одной ипостаси — как это имеет место с сирийской смолой и мягким воском, когда они соединяются в один состав (σύντασιν) мастики (μαστίχηματος) [не вполне понятно, о чем именно идет речь. — Г. Б.], то в этом случае, конечно, необходимо говорить об одной природе применительно к [этому] соединению» (Leont. Hier. *contr. monoph.*: PG 86, 1816A–B).
- 689 Образ станет понятней, если иметь в виду, что в триадиологической полемике «единством по стяжанию» называли тот род единства Лиц в Троице, о котором учил Савеллий. Именно его называет единством по стяжанию, например, свт. Григорий Богослов (Greg. Naz. *or.* 20: PG 35, 1072.4). В этой концепции, как ее понимали православные, Лица Троицы не имели отдельных ипостасей, а Воплощение мыслилось наподобие отделения светоча (факела) от огня и возвращения его обратно в общий огонь.
- 690 Букв.: «разноипостасных». Речь о единстве ипостасей в Троице.
- 691 Букв.: «разносущностных». Речь о единстве двух сущностей во Христе.
- 692 Ларше датирует это сочинение ок. 642 г. или немного позднее (Larchet 1998, p. 68). В настоящем сочинении прп. Максим разрешает апории, выдвинутые против диофелитов диаконом Феодором, ближайшим помощником Константинопольского патриар-

ха Павла, сменившего на столичной кафедре Пирра 1 апреля 641 г. По мнению В. М. Лурье, диакон Феодор не был крайним монофелитом и пользовался репутацией серьезного богослова и философа даже в диофелитских кругах. Лурье придает большое значение данному сочинению прп. Максима, считая, что в лице Феодора он столкнулся с самым серьезным оппонентом и именно в этой полемике прп. Максиму пришлось уточнить свою позицию в споре и способ защиты православного учения (*Лурье 2006*, с. 326–328). Во вступительной статье мы неоднократно обращаемся к этому сочинению прп. Максима, в том числе и уточняя тезис Лурье (см. особенно гл. 16 и 17), обращая внимание, что еще и до написания *орис.* 19, в частности в *орис.* 7, прп. Максим отказался от приложения ко Христу гномической воли, так что считать, что в этом вопросе на него решающее влияние оказала полемика с Феодором, оснований нет. Роль полемики с Феодором мы видим несколько в другом. Именно в *орис.* 19 прп. Максима впервые эксплицитно сформулировал различие между относительным и сущностным усвоением, которое приложил как к учению о воле во Христе (это было его главной целью), так и (попутно и более завуалировано) к проблеме неведения. Вместе с тем, сама «агноитская тема», как справедливо отметил Лурье, сыграла важную роль в полемике вокруг монофелитства, что особенно заметно в поздних сочинениях (например *орис.* 1 и *disp. Pyrr.*).

- 693 Иначе: «в том же смысле». — Прим. перев. Речь идет, конечно, о человеческой воле. Лурье понял ту же фразу (*орис.* 19: PG 91, 216B) иначе, с нашей точки зрения неточно: «воля (θέλημα) и неведение (ἄγνοια) во Христе определяются одним и тем же понятием (κατ' αὐτὸν τῷ θελήματι λόγον καὶ τὴν ἄγνοιαν κατηγορίσαν οἱ Πατέρες ἐπὶ Χριστοῦ)» (*Лурье 2006*, с. 327). Далее он передает следующую мысль из апории Феодора так: «отцы даже присоединили неведение к воле, сохранив для воли то же определение (логос)», и толкует эту мысль: «Проще говоря, отцы, согласно Феодору, определили неведение как свойство или состояние воли» (Там же). На самом деле, мы полагаем, Феодор утверждал, что неведение и волю отцы предикцировали Христу по одному и тому же принципу (логосу, основанию) или в одном и том же отношении, то есть если есть одно, то есть и другое, и далее он говорит: если воля природная, то и неведение природное, если неведение по усвоению, то и воля по усвоению. Ср. понимание этого места у Ларше: «отцы рассматривают волю и неведение Христа в одном и том же отношении», и далее поясняет аргументацию Фе-

одора: «допустить рассмотрение воли и неведения в одном плане и отказаться признавать, что у Христа человеческая воля была по усвоению, значит с необходимостью приписывать Ему природное неведение» (*Larchet 1998*, p. 68, ср. *Bathrellos 2004*, p. 83; 132; 160). Так что нет основания, как это делает Лурье, вкладывать в уста Феодора такой слабый аргумент, что отцы «определили неведение как свойство или состояние воли» или как-то «определяли одно через другое» (ниже прп. Максим полемически высмеивает такое мнение как абсурдное, из чего вовсе не следует, что Феодор действительно так учил (см. *opusc.* 19: PG 91, 220A–B)). Лурье пишет там же: «у отцов... ничего подобного не говорится... ни в одном из известных сегодня произведений» (*Лурье 2006*, с. 327). Он приводит свои доводы, почему Феодор мог прибегнуть к такому слабому аргументу, связывая его с *Эдиктом* против агноитов имп. Юстиниана, где сказано, что душа Христа имела все ведение Логоса по причине присутствия в ней всей воли Божества (см. там же), однако нам кажется, что аргументация Феодора иная и может быть объяснена иначе, чем это делает Лурье, так что и ссылка Феодора на отцов, в частности на свт. Григория Богослова, делается понятной (см. следующее примечание). Связывая аргументацию Феодора с наследием полемики против агноитов, Лурье следует, вероятно, версии, высказанной в: *Grillmeier 1989*, S. 388–391, но тот же Грильмайер (*Ibid*, S. 392–402) подчеркивает, что, за редким исключением Анфима Трапезундского, халкидониты вели полемику с агноитами, не прибегая к монофелитству.

- 694 Как предполагает Ларше, после издания *Экфесиса* (638 г.), в котором вообще запрещалось говорить о двух волях во Христе, монофелиты, теснимые аргументами диофелитов, ссылавшихся на Писание, особенно на Гефсиманское моление, признали, что о двух волях во Христе говорить можно, но что человеческая воля в Нем была только «по усвоению» (*Larchet 1998*, p. 68), а значит, она была Им явлена лишь в отдельные моменты, когда Он говорил не от Себя, но от нашего лица. Что такая версия монофелитства в Константинополе в самом деле была, видно и из одного места в *Диспуте с Пирром*, где Пирр говорит прп. Максиму, что отцы якобы учили, будто Христос имел человеческую волю «по усвоению», а чуть дальше уточняет, что по усвоению «относительному» (σχετικῇν) (*disp. Pyrr.*: PG 91, 304A–B). Как понимать это выражение, и какие основания были у монофелитов к такому утверждению?

Близким по времени к спорам вокруг монофелитства крупным богословом-халкидонитом был свт. Евлогий Александрий-

ский († ок. 608 г.). Он изложил учение о том, что некоторые слова Христа и о Христе в Новом Завете следует понимать истинно и в собственном смысле, а некоторые *относительно* (τὰ μὲν ἀληθῶς καὶ κυρίως... τὰ δὲ κατὰ ἀναφοράν) (Phot. *biblioth.* 230.268a.12). При этом свт. Евлогий говорит, что к словам, которые нужно понимать относительно, следует причислять те, в которых выражается наша непокорность и неведение (τὸ ἀνυπότακτον ἡμῶν καὶ τὴν ἄγνοϊαν), которые Христос произносит «в качестве Главы тела [человечества]», то есть от нашего лица, «по несказанному человеколюбию *усваивая* (οἰκείουμενον) наше в качестве Своего» (Ibid, 230.268a.18–22, ср. истоки этого учения в Gr. Naz. *or.* 30.5.16–27 (ed. Barbel), см. перевод этого места из свт. Григория в прим. 639). Монофелиты-халкидониты могли подобное учение отнести к словам Христа в Гефсимании, то есть считать, что *все* *моление о Чаше* следует трактовать как пример относительного усвоения, когда Христос, усваивая, в частности, нашу непокорность и неведение воли Божией (= «если возможно, да минует Меня чаша сия» ((Мф. 26, 39)), говорит не от Своего, а от нашего лица (подобно тому как произнесенными по такому «относительному усвоению» свт. Евлогий, вслед за свт. Григорием Богословом, считал слова Мф. 27, 46: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?», см. Phot. *biblioth.* 230.268a.20). Именно такое учение, судя по всему, и восторжествовало в Константинополе вскоре после принятия *Экфесиса* (*disp. Pyrr.*: PG 91, 304A–B). Что касается прп. Максима, то он, говоря об «относительном усвоении», принципиально отличает его от сущностного, о чем он далее говорит в *opusc.* 19: PG 91, 220B–C. Наличие во Христе человеческой природы подразумевает и сущностное усвоение ее воли. В Гефсимании, согласно прп. Максиму, Христос потому и смог явить действие человеческой воли, отличной от Божией, что она (как неотъемлемое свойство природы) у Него всегда была (ср. прим. 129 и 639). Что касается понятия «относительного усвоения», которое, согласно прп. Максиму, следующему за свт. Евлогием, есть усвоение сострадательное (Евлогий говорит о несказанном человеколюбии), то оно подробно разрабатывается им применительно к Гефсиманскому молению в *opusc.* 20: PG 91, 237A–B. Это «усвоение» иного рода, чем сущностное. Монофелиты же, судя по всему, сочли *все* *моление*: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39) — словами, трактуемыми в смысле относительного усвоения. Основанием такой трактовки этого места монофелитами, в частности диаконом Феодором, могли быть слова свт. Григория Богослова об

этом стихе Мф. 26, 39, сказанные в следующем контексте: «сие произнесено от лица человека, не какого разумею мы в Спасителе... но подобного нам (τοῦ καθ' ἡμᾶς) (явное понимание в смысле „относительного усвоения“. — Г. Б.), потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией. Ибо так понимаем... слова: „Отче, аще возможно, да мимо идет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но да превозможет воля Твоя“ (Мф. 26, 39); да и невероятно, чтоб Христос не знал, что возможно и что нет, и чтоб стал противоположать одну волю другой“ (Gr. Naz. or. 30.12.6–12: PG 36, 120B, пер. по: Григорий Богослов 1994, с. 436; ср. Bas. Caes. contr. Eun. 4 [Dub]: PG 29, 697.4–28). В последней фразе этого отрывка («да и невероятно, чтоб Христос не знал, что возможно и что нет, и чтоб стал противоположать одну волю другой»), как могло казаться монофелитам, неведение и наличие во Христе иной воли, чем у Отца, ставятся в один ряд. Значение этого отрывка из свт. Григория Богослова в спорах вокруг монофелизма несомненно (см. прим. 205, 256, 266 и 273 (где цитата приводится целиком)), хотя непосредственно Феодор ссылается чуть ниже и на места в сочинениях *Против ариан* свт. Афанасия Александрийского, и в *Первом Слове о Сыне* свт. Григория Богослова, и на соответствующие отрывки из «других отцов в других сочинениях» (*opusc.* 19: PG 91, 216C, см. прим. 697–699). Итак, апория Феодора была подкреплена, как ему представлялось, весьма весомой святоотеческой традицией, и прп. Максим должен был разрешить непростую задачу, дав иную трактовку тех же мест. Представляется, что А. И. Сидоров недооценивает сложность апории д. Феодора, как и характера трудности, с которой столкнулся прп. Максим, когда пишет о ней: «Искусственность апории, естественно, затрудняла и ее разрешение, а поэтому прп. Максим оказался в затруднительном положении» (Сидоров 2006, с. 256). Прп. Максиму действительно было непросто отвечать на апорию Феодора, но не потому что она была искусственной, а потому что, по видимости, она была укоренена в святоотеческой традиции.

695 Об этой ереси см. *Van Roey, Allen 1994*, р. 6–12; *Лурье 2006*, с. 163–166; в контексте учения о волях и действиях во Христе — *Hovorun 2008*, р. 30–34.

696 Иначе: «таким же образом». — Прим. перев.

697 Речь о сочинении, которое приписывалось в традиции свт. Афанасию, но сейчас считается написанным Маркеллом Анкирским. В этом сочинении о неведении говорится в следующем месте: Маг-

cell. *de incarn. et contr. Arian.* 999. 334–340, но никак не связывается неведение Христа и Его человеческая воля. О Гефсиманском молении в том же сочинении см. Marcell. *de incarn. et contr. Arian.* 1021.25–34 (здесь говорится о двух волях во Христе, но не о неведении). В этом же сочинении применительно к словам из Мф. 26, 46; Флп. 2, 7; Ис. 53, 4), т. е. говорящим об «оставленности», покорности Отцу и несении наших грехов, встречается выражение, которое впоследствии будет соответствовать понятию «относительного усвоения» (см. прим. 694). Так, слова о «бogoоставленности» Христос «говорит от нашего лица (ἐκ προσώπου ἡμετέρου λέγει)» (Ibid, 988.32).

- 698 Речь об отрывке из Greg. Naz. *or.* 29.18.1–10, где перечисляются разные места из Писания, служившие арианам для доказательства тварности Христа: «те, в которых приписывается Сыну неведение (Мк. 13, 32), покорность (1 Кор. 15, 28), молитва (Лк. 6, 12), вопрошение (Ин. 11, 34), преуспевание (Лк. 2, 52), совершение (Евр. 5, 9). Присовокупи, если хочешь, и более сих унижительные речения, например: спит (Мф. 8, 24), алчет (Мф. 4, 7), утруждается (Ин. 4, 6), плачет (Ин. 11, 35), находится в борении (Лк. 22, 44), укрывается (Ин. 8, 59)» (пер. по: Григорий Богослов 1994. Т. 1, с. 425–426). Как видно из этого перечня, борение (Гефсиманское борение) упоминается в одном ряду с неведением, но сам по себе этот факт, без приложения к нему учения об относительном усвоении, как ему, очевидно, казалось, в духе свт. Евлогия и того же свт. Григория (*or.* 30.12), не мог бы служить аргументом для д. Феодора. О «неведении» Христа согласно Евангелиям свт. Григорий говорит также в Greg. Naz. *or.* 30.15, но никакой связи с «волей» у него в этом месте нет.
- 699 Здесь, вполне вероятно, д. Феодор имеет в виду свт. Евлогия Александрийского, подробнее всего разработавшего понятие относительного усвоения в контексте полемики с агноитами, на которого он мог не ссылаться прямо как на самого близкого по времени отца (и не столь пока авторитетного). Именно у свт. Евлогия встречается эксплицитное понимание слов, относящихся к «неведению», «покорности» и «оставленности» (их перечисляет и Феодор) в смысле относительного усвоения, хотя сама эта концепция, пусть и не названная, встречается уже у авторов IV в. (см. прим. 694).
- 700 Из этого обращения видно, что переписку прп. Максим ведет вовсе не с д. Феодором, а со своим соратником пресвитером Марином, так что Лурье ошибается, когда пишет: «В 642 г. или чуть

позже он (Максим. — Г. Б.) обращается к близкому помощнику патриарха Павла, диакону и ритору Феодору Византийскому, с ответом на два его вопроса... Тон ответа Максима далек от конфронтационного» (Лурье 2006, с. 326). Тон ответа и не мог быть конфронтационным, коль скоро прп. Максим отвечал Марину, который, очевидно, переслал ему апории Феодора. Что касается отношения к мотивам Феодора, то тут тон прп. Максима вполне конфронтационный, т. е., обличительный, ведь чуть дальше он говорит, что апории Феодора происходят от лжи, раздора и желания извратить догмат. Впрочем, в самом конце, разбирая вторую апорию, прп. Максим обозначает некоторую границу снисхождения в исповедании веры, которое православные могли бы проявить в отношении своих оппонентов.

- 701 В этой фразе текст, видимо, испорчен. Переводим буквально. — Прим. перев. Впрочем, прп. Максим мог иметь в виду, что слово «ἀλτορία» имеет два значения — трудности понимания (апории) и недостатка, скудости. Он мог сказать, что Феодор пытался поставить в затруднительное положение диофелитов, а выказал скудость своего ума.
- 702 Как мы видели, отцы, учение которых обобщил, например, свт. Евлогий Александрийский, прилагали ко Христу слова, выражающие «неведение» наряду с «непокорностью» и «оставленностью» в одном и том же смысле «относительного усвоения», но человеческую волю и неведение в одном смысле никто из отцов не понимал.
- 703 Фраза в оригинале грамматически не вполне ясна, но общий смысл ее понятен. Прп. Максим использует категории Аристотеля — «обладание» (ἔξις) и «лишение» (στέρησις) (Arist., *cat.* 1.10.11b20). Имеет же он в виду, наверное, то, что воля утверждает обладающее ею существо в бытии (и имеющий ту или иную природу обладает и соответствующей волей), а неведение — это лишенность ведения, что характеризует ущербность разумной природы. Согласно прп. Максиму, как замечает Батреллос (*Bathrellos* 2004, р. 129), в состоянии обожения человек имеет совершенное ведение (*amb.* PG 91, 1220A–C).
- 704 Прп. Максим приводит отрывок из Gr. Naz. *or.* 29.18.1–3, который немного предваряет отрывок из того же *Первого Слова о Сыне*, где идет речь о неведении (Gr. Naz. *or.* 29.18.6 ff.). В отрывке из свт. Григория действительно нигде не встречается слово «воля», но есть ряд слов, которые подразумевают прилагаемые ко Христу человеческую волю и неведение («послушлив», «покорность», «вопро-

шение», «преуспевание» и т. д.). Очевидно, д. Феодор имел в виду именно это, т. е. исходил из наличия общего контекста для слов, соответствующих неведению и имеющих в виду, что у Христа была человеческая воля. Далее он, восприняв от свт. Евлогия (?) учение о том, что слова, означающие неведение, следует понимать в относительном смысле, настаивал, что и человеческую волю следует понимать в смысле относительного усвоения (см. прим. 694). Прп. Максим для начала показывает, что контекст слов свт. Григория иной. Общим знаменателем в отрывке выступает отнюдь не неведение, в нем просто перечисляются разные выражения, которые прилагаются ко Христу по Его человеческой природе (см. чуть ниже).

- 705 Здесь и далее в этом абзаце прп. Максим, толкуя слова д. Феодора буквально (в одном из возможных их смыслов), доводит их до абсурда. Скорее всего Феодор хотел сказать не то, что неведение определяется через волю или воля через неведение, но то, что признание во Христе человеческой воли влечет признание за Ним неведения. Но в такой полемически преувеличенной аргументации прп. Максима есть свой резон — он выявляет причину путаницы, возникшей у Феодора, а именно — отсутствие у него философской проработанности проблематики спора (в самом деле, ведь он ссылается только на отцов). Сам прп. Максим приводит ниже философские основания своей позиции, а у Феодора их, судя по всему, не было, поскольку в противном случае почему бы их было не привести?
- 706 Имеется в виду, что ошибочно говорить, что Христос имел человеческую волю «по усвоению».
- 707 Если у Христа одна воля по Божественной природе, а другая по усвоению, то получается две, — но именно выражение «две воли» запрещал *Экфесис*. Этот аргумент, конечно, не является решающим, а высказан как бы между прочим.
- 708 С этого момента прп. Максим переходит к философским аргументам, которые и являются решающими.
- 709 Батреллос полагает, что различие сущностного и относительного усвоения было введено самим прп. Максимом (*Bathrellos 2004*, р. 133, п. 192). Ср. разработку понятия относительного усвоения в *opusc.* 20: PG 91, 237A–B и наше обсуждение этой темы в гл. 14 вступительной статьи. Уместно вспомнить, что в полемике с агноитом Фемистием монофизит Феодосий Александрийский еще в VI в. выдвинул учение о трех типах усвоений (*appropriatio*): 1. Усвоение, при котором Логос допускает проявляться неукоризненным стра-

стям (например: голод, жажда, боль); 2. Усвоение нашей «нищеты» (нужда, *indigentia*); оно соответствует естественной ограниченности нашей природы. Незнание будущего (неведение в этом смысле) относится именно к этому типу усвоения. Согласно Феодосию, душа Христа, хотя как таковой человеческой душе и свойственна ограниченность в ведении, получает полноту ведения от соединения с Логосом, то есть реального неведения не претерпевает, она только мыслится ограниченной в ведении, но в единой природе Бога Слова воплощенной неведающей и в таком ограниченном смысле не является; 3. Кроме этого, существует усвоение Христом наших укоризненных страстей в качестве Главы всего тела, которое не является претерпеванием этих страстей, но прямых свидетельств из Писания, как считает Феодосий, о восприятии такого (укоризненного) неведения Христом нет. Проблема неведения Христа разрешается Феодосием на основании учения о втором типе усвоения, при этом он считает, что нельзя уравнивать неведение с другими неукоризненными страстями (скажем, с голодом и жаждой), т. к. признание реального претерпевания неведения Христом означало бы разделение в знании и энергии мышления Бога Слова и человеческой природы в Нем, что было бы, как считает Феодосий, — несторианством. Именно поэтому он и говорил, что Христос не ведал «не в реальности, не по Своему человечеству, но по усвоению». Под усвоением здесь имеется в виду восприятие чего-то внешнего, чуждого (*Van Roey, Allen 1994*, p. 17–18). Феодосий был моноэнергистом и монофелитом, а в рамках этого учения, поскольку знание — один из видов энергии, единая энергия во Христе, охватывающая и Его душу, обеспечивала полноту ведения души (хотя по собственной природе у души такого ведения не было) (*Grillmeier 1989*, S. 387–388). Ниже (см. прим. 715) мы говорим об отличии этого понимания от возможного понимания прп. Максима, но уже и сейчас видно, что два типа «усвоения», о которых говорит Максим, отличаются от трех, признаваемых Феодосием.

- 710 В своем раннем сочинении *Вопросы и недоумения* прп. Максим уже обращался к теме «неведения» Христа. Там он отвечал на вопрос «Как нам следует понимать неведение Сына [Божия] относительно завершения? (Мф. 24, 36; ср. Мк. 13, 32)», — следующим образом: «Существует два [вида] неведения — укоризненное и неукоризненное; и одно из них зависит от нас, а другое не зависит от нас. То, что укоризненное и зависит от нас, касается добродетели и благочестия. То же, что неукоризненно и не зависит от нас,

касается вещей, о которых мы, хотя и хотим знать, не знаем, ибо они происходят далеко или произойдут в будущем. Итак, если [в случае] со святыми пророками они по благодати распознавали далекое и не зависящее от нас, не в несравненно ли большей степени Сын Божий знал все [вещи], и по этой причине [Его] человечество, не по природе, но по единению с Логосом [знало их]? Ибо подобно тому как раскаленное в огне железо имеет все свойства огня — ибо горит и жжет, — хотя по природе не огонь, но железо, так и человечество Господа по единению с Логосом все знало, и все, что подобает Божеству, в нем было явлено. По [самой] же человеческой природе, соединенной с Ним [с Логосом], говорится, что Он не знал» (*qu. dub.* 1, 67, пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник 2010*, с. 209). Из этого текста видно, что, по крайней мере в этот период, прп. Максим считал, что неведение (конечно, только неукоризненное) «сказывается» о человеческой природе Христа, но не о Нем самом. Ларше (*Larchet 1998*, р. 69–70) полагает, что различие между укоризненным и неукоризненным неведением помогает понять мысль прп. Максима и в *opusc.* 19 (см. следующее примечание).

- 711 Прп. Максим приводит список «неукоризненных страстей», которые были восприняты Христом по человеческой природе (в том ее состоянии, которое у нее было после грехопадения), но, нужно подчеркнуть, претерпевались Им добровольно, по особому, не свойственному нам тропосу (по Божией воле). Логика аргументации прп. Максима такова: утверждать неизбежность претерпевания неведения во Христе (неведения *только* по природе) — значит отрицать обожение в Нем нашей природы, утверждать *только* относительное неведение — значит отрицать наличие во Христе человеческой природы (одной из характеристик которой является неукоризненное неведение, наряду с другими неукоризненными страстями). Таковы «границы» для учения о неведении, которые устанавливает прп. Максим против апории д. Феодора, настаивавшего на существовании во Христе *только* относительного усвоенного неведения (= ἐν ψιλῇ σῆξεσι, как выражается прп. Максим) ради того чтобы и человеческую волю сделать только «относительной». (Мы не согласны с трактовкой этого места Шленовым, который пишет: «прп. Максим учил о том, что Христос не воспринял неведение ни по относительному усвоению... ни по сущностному» (*Шленов 2004*, с. 369), подробнее см. прим. 715). Но как же следует понимать неведение во Христе? Своего собственного эксплицитного учения об этом прп. Максим не предлага-

ет (ведь не это является темой данного сочинения), но чуть ниже, разбирая цитату из свт. Григория Богослова, высказывает ряд мыслей о данной проблематике, исходя из которых можно попытаться реконструировать его мнение (см. *opusc.* 19: PG 91, 221A–B и прим. 715).

- 712 Или: «в чем они тогда уступают Аполлинарию и Мани?» — перевод, более подходящий по смыслу, но менее точный. — Прим. перев.
- 713 Greg. Naz. *or.* 30.15.12–14.
- 714 Ср. практически ту же мысль у свт. Евлогия (со ссылкой на свт. Кирилла Александрийского) в передаче свт. Фотия: Phot. *biblioth. Cod.* 230: PG 103, 1084B.
- 715 Об этой христологической формуле см. прим. 157. Иером. Дионисий (Шленов) (*Шленов 2004*, с. 369–370) заявляет, что прп. Максим, отрицая, что Христос воспринял неведение как по сущностному, так и по относительному усвоению, следует святым отцам, в особенности свт. Евлогию, однако дело обстоит сложнее. Как мы видели, свт. Евлогий как раз писал, что слова, в которых выражается наша непокорность и неведение (τὸ ἀνυπότακτον ἡμῶν καὶ τὴν ἄγνοϊαν), Христос произносит «в качестве Главы тела [человечества]», то есть от нашего лица, «по несказанному человеколюбию *усваивая* (οἰκεῖοῦμενον) наше в качестве Своего» (Phot. *biblioth.* 230.268a.18–22). В другом месте он пишет: «если кто желает сказать, что Христос не ведал в относительном смысле, поскольку неведение не было чем-то внешним по отношению к Его телу или человеческой природе, Главой которой Он является, то он не выйдет за пределы вероятного» (Ibid, 284b5–8, пер. А. И. Сидорова по: *Сидоров 2006*, с. 251). Именно эти высказывания свт. Евлогия, надо полагать, стали основанием для утверждения д. Феодора, что неведение у Христа было *только* по относительному усвоению. Если считать вместе со Шленовым, что прп. Максим отрицал относительно усвоенное неведение, то получится, что в данном пункте он расходится со свт. Евлогием, а вовсе не следует ему. На самом деле мы полагаем, что прп. Максим отрицает не относительно усвоенное неведение (в момент моления о Чаше) как таковое, но, как видно из текста, усвоение *только* (или «просто») относительное (ἐν ψυχῇ συχεῖν) — без того чтобы имело место восприятие Христом нашей природы, одной из неукоризненных страстей которой является неведение. В таком понимании, очевидно, получалось бы, что Христос только иногда изображал из Себя неведающего (вроде нас), но у Него не было человеческой природы, для

которой у нас характерно неведение. Хотя прп. Максим со всею ясностью об этом не говорит, но представляется, что его учение о неведении во Христе предполагает следующее: 1. Христос воспринял нашу природу с последствиями грехопадения, в том числе неукоризненной страстью неведения, созерцаемой в Его человеческой природе при мысленном отделении ее от Божественной; 2. по причине ипостасного единения и общения природ даже такое неукоризненное неведение во Христе не было характерно для Него, то есть не было Его собственным (см. ниже прим. 716 и текст); 3. тем не менее домостроительно Христос на основании единосущия нам мог проявлять Себя в качестве неведающего человека (как это видно из Писания). Но о каком неведении здесь может идти речь, укоризненном или неукоризненным, или же о том и другом? В *opusc.* 19 прп. Максим прямо об этом не пишет, но упоминает о традиции, в которой «говорится, что по причине древнего отступничества [все] это наше — и неведение, и оставленность, и послушание, и непокорность» (*opusc.* 19: PG 91, 221B). В рамках этой традиции слова Христа о Чаше понимаются как «относительное усвоение» из человеколюбия-сострадания к нам (так у свт. Евлогия), а по относительному усвоению усваиваются именно укоризненные страсти. Ларше отмечает, что прп. Максим перечисляет неведение вместе с укоризненными страстями, которые Христос мог воспринять только по относительному усвоению (*Larchet 1998*, p. 70), однако непонятно его собственное мнение о том, считал ли прп. Максим, что Христос относительно усваивал укоризненное неведение; нам кажется, сомневаться в этом не приходится. К тому же мы видели, что прп. Максим перечисляет неведение в ряду неукоризненных страстей, характерных для человеческой природы, воспринятой Христом. Остается открытым и вопрос, считал ли он, что Христос когда-либо попускал Своей человеческой природе реально испытывать неукоризненное неведение так, как Он попускал ей испытывать голод или страх. Ни в *qu. dub.* 1, 67, ни в *opusc.* 19 прямого ответа на эти вопросы нет. А. И. Сидоров, задаваясь вопросом, принадлежит ли, «согласно прп. Максиму, „мысленным образом“ постигаемое во Христе человеческое неведение к категории р е а л ь н о г о», ответил на него осторожно утвердительно: «Думается, что в данном случае для него „мысленное“ и „реальное“ совсем не исключают друг друга, а скорее накладываются друг на друга» (*Сидоров 2006*, с. 258). Вместе с тем верно и то, что, говоря об отсутствии у Христа гномической воли, в *Диспуте с Пирром* прп. Максим подчеркивает, что гномическая воля (в

смысле выбора) бывает только в состоянии неведения, которого у Христа не могло быть.

Здесь нужно сказать, что, в отличие от монофизита Феодосия Александрийского, прп. Максим не выделял неукоризненное неведение (в смысле простой ограниченности знания) из других неукоризненных страстей (см. прим. 709). Для Феодосия концепция неведения была органично связана с его монофизитством и моноэнергизмом, т. к. ведение рассматривалось в качестве одной из энергий единого Бога Слова воплощенного. Остается только догадываться, как бы решил этот вопрос прп. Максим на основании своего диоэнергизма и с учетом уже решенного им к моменту написания *opusc.* 19 (и не в полемике с «агноитским аргументом» д. Феодора) вопроса об отсутствии у человечества и Божества Христа гномической воли.

- 716 «Не Его», в смысле принадлежности неведения Христу в полноте Его Богочеловечества, то есть в единстве ипостаси Логоса воплощенного (см. обоснование в *qu. dub.* I, 67). Изложение учения о «неведении» во Христе прп. Максима в данном месте близко к некоторым пассажам в *Слове* халкидонита Анфима Трапезундского (бывшего патриарха Константинопольского) к Юстиниану, включая ссылку на те же слова свт. Григория Богослова и их толкование (*Van Roey, Allen 1994*, p. 65). Анфим при этом был моноэнергистом, и учение об отсутствии у Христа неведения у него обосновывалось тем, что во Христе одна энергия и одно ведение (так же как у монофизита Феодосия Александрийского) (*Anthim., Sermo ad Justin.: Mansi XI. 440E–441A*, эти слова Анфима с их осуждением приведены в материалах VI Вселенского собора). Таким образом, прп. Максиму приходилось при наличии в среде халкидонитов моноэнергистской традиции толкования учения о неведении Христа дать иное, диоэнергистское и диофелитское толкование (ср. *Лурье 2006*, с. 237). В этом состояла еще одна трудность, с которой он мог столкнуться, помимо упомянутой выше (прим. 694), однако следует отметить, что было немало халкидонитских авторов VI–VII вв., например свт. Евлогий Александрийский или автор популярных *Вопросоответов* (Пс.-Кесарий), которые решали проблему неведения Христа, не прибегая к моноэнергизму или монофелитству (см. *Grillmeier 1989*, S. 382–389). Тем не менее у того же свт. Евлогия не было еще разработанного в деталях диоэнергистского учения, к тому же он говорил лишь об относительном усвоении неведения (см. *Сидоров 2006*, с. 251–252), что и послужило, очевидно, для д. Феодора основанием для его аргументов.

- 717 Прп. Максим перечисляет здесь неведение среди укоризненных страстей — оставленности, послушания и непокорности, так что, на первый взгляд, он говорит, что укоризненное неведение не входит в логос нашей природы, что очевидно. Но ведь выше он говорил о неведении по примышлению, имея в виду неведение неукоризненное. Возникает вопрос, считал ли он такое неведение тоже не входящим в логос нашей природы, подобно тому как не входит в него голод, жажда, болезни, смерть и т. п.? Эти страсти характерны для тропоса существования нашей природы после грехопадения, но логос природы они не составляют («искривленный» тропос привносит в природу именно то, чего в логосе нет, а обожение выпрямляет тропос в соответствии с истинным логосом природы). Но если бы Адам имел по сотворении полное ведение, он не мог бы пасть. Получается, он был сотворен могущим по благодати обрести полное ведение, но могущим его и не обрести (что и произошло, согласно прп. Максиму, «сразу» по сотворении). Логос природы должен был получить свое исполнение в обожении, и в таком «исполненном» логосе природы, конечно, нет неведения не только укоризненного, но и неукоризненного.
- 718 Воля, в отличие от неведения, — неотъемлемая характеристика и свойство человеческой природы. Смысл всего предыдущего пассажа о неведении в первую очередь в том, чтобы показать его отличие от воли. Прп. Максим завершает ответ на первую апорию, основываясь на этом фундаментальном утверждении — принадлежности воли природе, которая в действительности, а не по примышлению была воспринята в ипостась Логоса.
- 719 Иначе: «по воображению». — Прим. перев.
- 720 Обычная аргументация прп. Максима в его полемике с Севиром и монофизитами (ср. прим. 167).
- 721 Ср. прим. 157.
- 722 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 397.13.
- 723 Greg. Nyss. *advers. Apollin.* „Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1“: 3.1.179.24–27. Батреллос (*Bathrellos* 2004, p. 145) замечает, что в *opusc.* 19, 224 прп. Максим близко следует аксиоме свт. Григория Нисского, которая связывает βούλησις и φύσις.
- 724 Joan. Chrys. *in Joann.* PG 59, 371.54.
- 725 Joan. Chrys. *in Joann.* PG 59, 371.57–59.
- 726 Joan. Chrys. *in illud: Pater, si possibile est, transeat*: PG 51, 38.19.
- 727 Ср. Суг. Al. *in Lucam*: PG 72, 924.23.
- 728 Текст испорчен, восстанавливаем по смыслу. — Прим. перев.
- 729 Речь, видимо, о том, что если отказаться от учения о единой при-

родной воле для всех представителей данной природы, то из-за того, что у каждой ипостаси своя воля, получится, что никакой одной сущности, характеризующейся одной природной волей, нет. Ведь сущность — нечто единое во всех ипостасях данной природы, а если нет сущности, то и ипостаси оказываются несуществующими.

730 Всякий волевой акт той или иной ипостаси (лица), по прп. Максиму, имеет своей основой природную способность, — природную волю. А значит, даже если допустить понятие о воле ипостаси или лица (хотя прп. Максим делает это лишь условно), нужно иметь в виду, что без природной воли ни противоположное (= греховное), ни вообще «личное» воление невозможно.

731 Повторяются цитаты из свт. Григория Нисского (см. прим. 723).

732 Ссылка на *Халкидонский орос*.

733 Очевидно, имеется в виду прежде всего тот аргумент, что если лица вводят воли, то во Св. Троице окажется три воли и единство Бога упразднится.

734 Здесь прп. Максим обозначает пределы снисхождения, на которое можно пойти в полемике с монофелитами. Он не настаивает на том, чтобы они в обязательном порядке исповедали, что воля во Христе две (в самом деле, именно такое исповедание буквально у отцов практически не встречалось), более того, не настаивает на том, чтобы оппоненты исповедовали, что воли во Христе природные (в самом деле, понятие о природной воле как философское понятие выглядело новым и вызывало затруднение в понимании (ср. в *Диспуте с Пирром*, Пирр говорит, что это выражение «режет слух» (*dis̄p Pyrr.*: PG 91, 301A)), единственное, чего прп. Максим, как видно из этого места, требовал — это признания во Христе Божественной и человеческой воли. Он считал в этот период, что при таком исповедании можно прийти с оппонентами к согласию, поскольку впоследствии они поймут, что воли эти, которые они таким образом признают, — природные. Подобная снисходительность прп. Максима (возможно, он проявляет ее, надеясь, что новый патриарх Константинопольский Павел, сменивший Пирра, постепенно откажется от его идеологической линии) похожа на ту, которую он и свт. Софроний Иерусалимский проявили после принятия *Псифоса*, когда они согласились не говорить о двух энергиях во Христе, но при этом говорили о божественном и человеческом действиях (подробнее см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 13–24). Позднее, в разгар гонений на диофелитов, например во время диспута в Визии (656 г.), прп. Максим занимает куда более жесткую позицию, настаивая на необходимости исповедания

двух волей и двух действий, а не просто Божественные и человеческие воли и действия, как предлагает его собеседник (*Максим Исповедник 2007а*, с. 185). Само исповедание «двух» волей служило для прп. Максима своеобразным подтверждением, что речь идет о двух *природных* волях, поскольку его оппоненты считали, что «две» вводят возможность противоречия в волях, а он утверждал, что природная (созданная Самим Богом) воля не может как таковая вступать в противоречие со своим Творцом (*disp. Pyrr.*: PG 91, 292В), а значит, исповедуя *две* воли, мы подтверждаем, что воли природны.

- 735 Ларше ссылается на датировку Шервуда (ок. 640 г.), но замечает, что точно датировать это сочинение невозможно (*Larchet 1998*, р. 27). Как отмечает Батреллос, Шервуд полагал, что *opusc. 7* было написано между 640 и 642, возможно, ок. 642, *opusc. 8* — ок. 640, а *opusc. 20* — между 640 и 643 гг. Однако, считает Баттреллос, *opusc. 20* должно было быть написано после *opusc. 7*, поскольку в последнем Максим подразумевает, что унитарные выражения в отношении энергии принадлежат только Дионисию и Кириллу Александрийскому (см. 88В–С), тогда как в первом он признает таковым также и отрывок из Анастасия Антиохийского; так что кажется вероятным датировать *opusc. 20* между 642 и 643 гг. (*Bathrellos 2004*, р. 198). Кроме того, следует отметить, что если имя адресата письма было надписано самим прп. Максимом, то *opusc. 7* было написано до *opusc. 20*, поскольку в первом он обращается к *диакону* Марину, а во втором — к *пресвитеру*. Ангелис не обращает внимания на эти аргументы и помещает данное сочинение среди произведений 640 г. (*Massimo Confessore 2007*, р. 49). *Opusc. 20* — одно из самых важных сочинений прп. Максима, характеризующее его взгляды в полемике с монофелитством на ранней стадии спора вокруг *Экфесиса* (638 г.) и разъяснений его патр. Пирром. Подробнее см. во вступительной статье (гл. 12, 13, 14). Сочинение посвящено истолкованию «одной энергии» наряду с «двумя» у свт. Анастасия Антиохийского, а также выражения «одна воля» папы Римского Гонория, которые давали повод моноэнергистам и монофелитам отстаивать свое учение. Как и *opusc. 7* и 8, это сочинение характерно для того периода полемики, когда прп. Максим считал приемлемым и даже необходимым исповедание двух энергий наряду с использованием унитарных выражений.
- 736 Перевод А. М. Шуфрина под редакцией Г. И. Беневица. В настоящую редакцию внесены исправления по сравнению с первой, опубликованной в: *Антология*. Т. 2, с. 173–182.

- 737 Имеется в виду, очевидно, обман, обольщение, возникающее от чувственного восприятия мира под формой ожидаемого от него наслаждения и страдания (ср. Diogn. 10.7; Clem. Al. *str.* 2.10.138.2). О разуме и уме в их отношении к добродетели и ведению см. прим. 5.
- 738 Здесь и в следующем предложении еще один пример использования знаменитой формулы *tantum — quantum* (греч. τοσοῦτον — ὅσων, «настолько — насколько») (см. прим. 101).
- 739 Ср. Ps.-Dion. *ep.* 3. — Прим. перев. Ср. вторую схолию к данному письму: «„Сокровенный“ он часто говорит вместо „Бог“ и „сокровенность“ вместо „божественность“» (пер. Г. М. Прохорова по: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002, с. 773).
- 740 Или: «поприща». — Прим. перев.
- 741 ἐλέκτασις — важное понятие православного мистического богословия, восходящее к словам ап. Павла «я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь (ἐτεκτείνόμενος) вперед» (Флп. 3, 13) и широко употребляемое у свт. Григория Нисского (см. Danielou 1962). Прп. Максим внес определенные уточнения в концепцию непрестанного восхождения к Богу свт. Григория с помощью своего понятия приснодвижного покоя в Боге (см. прим. 620).
- 742 εὔροια — технический термин стоиков. — Прим. перев. Ср. у Секста Эмпирика: «счастье, как говорят стоики, это счастливое течение жизни (εὐδαιμονία δέ ἐστίν, ὥς οἱ Στωϊκοί φασιν, εὔροια βίου)» (Sext. Empir. *Pyrrhon. Hypot.* 3.172.5). Впрочем, прп. Максим вряд ли воспринял у стоиков термин, который неоднократно встречается у отцов Каппадокийцев.
- 743 Или: «в неведении».
- 744 Ср. «Мы — делатели, до тех пор пока и наша естественно разумная способность, производящая добродетели, активна и действенна, и наша безотносительная умная сила, воспринимающая всякое ведение, проходит через весь мир сущих и мыслимых, оставляя позади все века. И мы — претерпевающие, когда, совершенным образом завершив с логосами сущих [, возникших] из ничего, мы перешли в неведении (ἀγνώστως) к причине сущих и дали нашим естественным силам покой вместе с конечным по природе, становясь тем, что не может быть достигнуто никакой природной силой» (Thal. 22: PG 90, 320D–321A).
- 745 Лакуна в тексте. — Прим. перев.
- 746 σχήματος: лат. перевод у Миня, очевидно, исходит из чтения: ὀχήματος. — Прим. перев.

- 747 Или: «мышления» (διδασκαλίας). — Прим. перев.
- 748 Речь идет о свт. Анастасии I Антиохийском (годы патриаршества 559–570; 593–599). О жизни и богословских трудах свт. Анастасия см.: *Weiss 1965* (diss.). По мнению Гюнтера Вайса, сочинение Анастасия против Филопона было написано вскоре после 553 г., когда Анастасий был еще апокрисиарием Александрийского патриарха, а Филопон был еще жив (*Weiss 1965*, S. 101–103). Сочинение свт. Анастасия (*Contra Iohannis Philoponi*, *Diaetetēn* (CPG 6956)) дошло до нас лишь в нескольких фрагментах (кроме фрагментов у прп. Максима два отрывка сохранились в *Учении отцов*: *Anast. doct. part.* 191.7–13; 204.13–205.18). Тем не менее сохранились фрагменты других его сочинений, посвященных проблематике энергий во Христе, содержание которых согласуется с тем, что можно заключить по фрагментам из трактата против Филопона, сохранившимся у прп. Максима (подробнее см. *Сидоров 1989*, с. 24–32).
- 749 Феополис — Антиохия. Антиохия была переименована в Феополис (Град Божий) во время правления императора Юстина и в начале патриаршества свт. Ефрема Антиохийского (527–545) после разрушительного землетрясения 526 г., восстановительными работами после которого руководил Ефрем (тогда еще не патриарх), посланный для этого имп. Юстином.
- 750 Важное свидетельство, что прп. Максим фактически именуется патриарха Антиохии Вселенским; существенно, впрочем, то, что этот патриарх православный. Возможно, прп. Максим имеет в виду, что Вселенская Церковь и есть тот Град Божий (Феополис), предстоятелем в котором является святой патриарх.
- 751 Речь об Иоанне Филопоне; именование «Посредник» он получил, как считается, по названию своего произведения Διαμετρήτης («Посредник»), в котором обсуждает христологическое учение, выступая как бы примирителем халкидонитов и монофизитов, но с монофизитских позиций. Прп. Максим далее подчеркивает, что фактически Филопон оказался не посредником, а разделителем (в самом деле, вследствие его церковно-богословской активности не только не произошло соединения халкидонитов и монофизитов, за которое Филопон ратовал, но и в самом монофизитском лагере возникло несколько расколов, появились тритеиты, идейным вождем которых он стал, а затем и они раскололись на две секты в зависимости от отношения к учению о Воскресении) (подробнее см. *Беневиз 2010a*).
- 752 Прп. Максим, вероятно, подчеркивает в этих выражениях высочайшую степень единства Логоса с воспринятой плотью, чтобы за-

острить проблему — каким образом при таком единстве возможно сохранение Божественной и человеческой энергии. Для христологии свт. Анастасия в целом характерен акцент на единстве Божественной и человеческой природы во Христе, а более всего на совершеннейшей степени обожения человеческой природы в этом соединении при безусловном сохранении сущностного различия человеческой природы. А. И. Сидоров пишет, что, согласно свт. Анастасию, «человеческая природа Христа как бы „скрывалась“ или „покрывалась“ природой Божественной... Это подобно тому, как нечто пребывает в огне и воспринимает его качества, а потому различие сопричастующего и сопричастуемого становится почти непознаваемым. Анастасий приводит следующий пример: если представить весь воздух на земле воспламенившимся и горчичное (или просяное) зерно брошенным в такой огонь, то оно естественно подчинится владычеству этой мощи этого огня и будет представляться таким же, как и он» (*Сидоров 1989*, с. 26–27), тем не менее логос сущности зерна будет продолжать существовать (*Anst. ad Serg. Gramm.: doctr. part. 125–126*).

753 Или: «действию». — Прим. перев. Интересно, что Севир Антиохийский, ссылаясь на *Четвертую книгу Против Евномия*, которая приписывалась свт. Василию Великому (вероятно, принадлежит Дидиму Слепцу), стал проводить различие между «делами» и энергией; при этом он говорил о двух разных типах «дел» (или «результатов») — соответствующих Христу как Богу и как Человеку, но одной энергии, соответствующей одному действующему (Христу) (*Давыденков 2007*, с. 146). См. о различии в соотношении понятий «действий» и «дел» у моноэнергистов и диоэнергистов в *Novorun 2008*, р. 118–119. Говорун, в частности, отмечает, что моноэнергисты с самого начала признавали наличие двух родов «дел» Христа — богоприличные и человеческие, но настаивали (в отличие от диоэнергистов) на том, что энергия у Христа при этом одна.

754 Или: «действие». — Прим. перев.

755 Энергия — проявление природы, и как таковая она всеобща для всех носителей данной природы, дело же, то есть деяние, частно и конкретно, хотя основой его является природная энергия, которая используется тем или иным образом той или иной ипостасью (т. е. действующим).

756 Природная энергия проявляется в частном деянии, и о деянии можно сказать, что это «действие», но действие в смысле природной энергии (всеобщее) следует отличать от такого частного

ее проявления, и природная энергия не есть частное деяние. Этот принципиальный момент прп. Максим сделал одним из основополагающих для себя в полемике с моноэнергистами, которые в качестве одного из аргументов как раз и приводили утверждение, что «результат (ἀποτέλεσμα) двух Его природных энергий — то есть Божие знамение, являемое Спасителем Богом другим [людям], как, например, Воскресение, или Вознесение, или очищение, или какое-либо другое из таких чудотворений — есть одна и та же энергия» (*opusc.* 9: PG 91, 120B), а особенно с монофелитами, которые смешивали природную волю с актом воления и его предметом (см., например, *opusc.* 1) и, пользуясь этим смешением, на основании единичности предмета воления утверждали и о единичности воли.

- 757 О взимопроникновении энергий подробнее в *opusc.* 16: PG 91, 189D–192A. Именно наличием понятия взаимопроникновения энергий (а даже не эксплицитным исповеданием «двух» энергий, о котором на разных этапах полемики он допускал и не говорить) учение прп. Максима, видимо, и отличалось от учения моноэнергистов, в частности Пирра.
- 758 Об адекватности понимания прп. Максимом свт. Анастасия свидетельствует сравнение анализа данного отрывка с идеями, содержащимися в отрывке из сочинения свт. Анастасия *Слова об энергиях*, сохранившегося в *Doctrina patrum*. Ввиду важности этого текста приведем его целиком: «Однако, поскольку слово „энергия“ многозначно, и его омонимичность зачастую становится для многих причиной заблуждения, следует различить, в скольких значениях употребляется „энергия“. И да не ошибемся, когда, услышав этот термин, окажемся влекомы по обыкновению к иному значению, нежели то, о коем идет речь. Ибо „энергия“ обозначает первую мысль, существующую в нас, и это — простая и безотносительная энергия ума, который скрыто сам по себе выдвигает собственные мысли, без коих нельзя было бы справедливо назвать его — „ум“. „Энергией“ зовется и разъяснение и раскрытие мыслимого посредством произнесения речи (λόγου). Она, в свою очередь, отнюдь не безотносительна и проста, но созерцается в отношении, ибо и само это отношение, которое имеет творящий к становящемуся, является в некотором роде энергией. Да и само свершенное (ἀποτέλοῦμενον) опять же [энергия]. Например, как это можно видеть в зодчестве и в строительстве кораблей. Ведь в них замышляют заранее то, что будет построено, зодчий — здание, корабельщик — судно, а затем являют на свет замышленное, в свою очередь

изготавливают и заканчивают. Разве не кажется тебе, что каждое из сего есть „энергия“ творящего? „Конечно“, — скажешь ты. И одно — просто души, иное — души при помощи тела, иное — тела с разумной душой, и все же результат „энергии“ человека един. Так же мне думается и по поводу подлежащих нашему исследованию „энергий“ Спасителя нашего, раз уж и святые отцы зачастую пользовались примером человека в отношении общего, исследуя единение природ. Так вот, как одна — энергия разумной души, и другая — тела, а общая их — человека, состоящего из того и другого. Так же и касательно Спасителя нашего, вочеловечившегося Бога Слова, мы размышляем, наблюдая божественную энергию как божественную, например образование собственного тела из Девы, не знавшей никакого природного наслаждения (φυσικὴν ἡδονήν), без связи с мужем, или же превращение воды в вино по одному лишь устремлению воли (ὁρμῇ θελήματος), и тому подобное. Человеческой же [энергией во Христе] я называю ту самую жизнь, что и у человека, коей мы движемся к желанию яств (или: „позыву к еде“ — ὄρεξις), к росту. Ибо и жизнь является энергией, и притом первой энергией живого. Если же она вдруг не энергия, как, пожалуй, подумают иные, то точно уж претерпевание, что абсурдно, так что все-таки она — энергия. Однако, размыслив сие, видим, что, подобно тому как и природы, из коих происходят энергии, единились друг с другом, и тому, как из единившихся природ мы созерцаем одну нераздельную и несмешанную ипостась, так же и из различных энергий результат (τὸ ἀποτέλεσμα) един — [произведение] единого Христа» (Anast. *doctr. part.* 78.16–80.3, пер. Ф. Г. Беневица). Из этого отрывка видно, в какой степени прп. Максим в своем понимании энергии, ее отнесении к природе, а результата — к ипостаси действующего, следует за свт. Анастасием, которого по праву можно назвать первопроходцем в области разработки православного учения об энергиях во Христе.

- 759 Или: «несходство». — Прим. перев. А. М. Шуфрин в первоначальном варианте перевода этого текста везде перевел διάφορά как «несходство». Такой не вполне привычный перевод (обычно у прп. Максима διάφορά имеет значение «различия» — см., напр., *opusc.* 14: PG 91, 153B) был оправдан, очевидно, одним местом из послания папы Гонория, в котором идет речь о несходстве природных воль во Христе, которого, согласно этому письму, не было (см. *opusc.* 20: PG 91, 241B). Тем не менее, если в цитате из греческого перевода послания папы Гонория διάφορος (употребляется именно это слово) тождественно ἐναντίος («противящаяся»), то

- в большинстве случаев употребления *διαφορά* и *διάφορος* самим прп. Максимом оно указывает на различие природ и их воль, но вовсе не на их противостояние. В конечном счете мы решили дать для *διαφορά* оба варианта перевода (один из них указывая в примечании), но выносим в основной текст тот, который нам представляется лучше отвечающим мысли прп. Максима в данном месте.
- 760 Или: «несходство». — Прим. перев.
- 761 Или: «действие». — Прим. перев.
- 762 О нераздельности божественной и человеческой энергии во Христе по свт. Анастасию и связи этого учения с *Томосом* папы Льва см. *Сидоров 1989*, с. 28–29.
- 763 Или: «несходства». — Прим. перев.
- 764 Излюбленный аргумент прп. Максима — ипостасная энергия, если бы такая существовала, отделила бы Сына от Отца, то есть произвела бы разделение в единосущной Троице.
- 765 А. И. Сидоров приводит такие определения энергии из *Философских глав* свт. Анастасия: «она есть: 1) естественная сила и движение каждой сущности; 2) созидательная деятельность (*ποιήσις*) и проявление всякой воли; 3) движение всякого сущностного существования; 4) самопроизвольное (*δι' αὐτῆς*) движение сущности, обнаруживающей существование только самой себя» (*Сидоров 1989*, с. 30 со ссылкой на *Uthemann 1980*, р. 352–353). В этих определениях обращают на себя внимание три момента — отчетливое соотношение энергии с сущностью, определение энергии через движение сущности и — во втором определении — понимание энергии как проявления воли. Все эти моменты будут характерны и для прп. Максима.
- 766 Или: «несходство». — Прим. перев.
- 767 Понсуа трактует иначе: «...не сливая особенности природ в их соединении». — Прим. перев.
- 768 Интересно сравнить анализ прп. Максима отрывка из *Слова* свт. Анастасия против Филопона с идеями отрывка из *Слова* свт. Анастасия в защиту *Томоса* папы Льва, который был приведен на Шестом Вселенском соборе: «если Он (Иисус Христос) по-Божески совершал то, посредством чего Его должно было познавать как Бога, а то, посредством чего необходимо было увидеть в Нем истинного человека, делал по-человечески, то, очевидно, одно действие вполне принадлежит Божественному естеству, а другое — человеческому. Если эти действия различаются как одно и другое, как они действительно существуют, то зачем обвинять кого-либо в том, что различает их одно от другого, говоря о том и дру-

гом естестве [в Иисусе Христе]? Необходимо, как говорил Кирилл (в 23-й главе из *Сокровищницы*. — прим. перев.), Богу воздавать то, что прилично Ему, а человечеству [приписывать] то, что должно. Не одно и то же то и другое [действие], а потому, [как и] прилично, не приписывается [одному естеству]; но, впрочем, и то, и другое вполне относится к одному [и тому же Христу], так как Он один был и есть, хотя различно действует посредством различных Своих естеств. Как не одно и то же то, что Он укорял Матерь, когда Она сказала: *вина не имут* (Ин. 2, 3) и то, что Он превратил воду в вино, так и человечество не тождественно с Божеством, а Божество с человечеством, также не тождественно и то, что происходит от [того и другого из] них. То и другое совершает тот же Бог, который вместе и человек, не допустивший естество до смешения, а равно и действий, происходящих от них. Как то, так и другое невозможно и чуждо благочестивому мышлению. Как питаться и возражать — не дело Божества, так воскрешать мертвых — не дело человечества. Итак, то и другое принадлежит Ему, прилично соединившему Божество с человечеством не чрез слияние, но через неслитное единение. Итак, два действия, равно как и два естества, а действующий один, который вместе и Бог, и человек» (*Mansi* XI. 436E–437B, пер. цит. по: *Деяния 1996*. Т. IV, с. 129). Данный отрывок (если только он до конца подлинен) — одна из редких святоотеческих цитат из времен до начала спора о моноэнергизме, где используется выражение «два действия». Характерно, что отцы Собора выбрали именно ее, а не то место, которое разбирает прп. Максим в *opusc.* 20. Унитарные выражения в их дополнении к исповеданию двух энергий в период Собора как правило не использовались, и их важность и равноправность не подчеркивалась (так уже у самого прп. Максима после 643 г.). Впрочем, и в этом отрывке подчеркивается единство действующего при наличии двух энергий.

769 Здесь мы со всей ясностью видим, что прп. Максим в этот период считал вполне приемлемым исповедание: «одна и две» энергии.

770 Свт. Анастасия.

771 В других *Богословско-полемиических сочинениях* при переводе этой цитаты стоит «хотение».

772 *Greg. Naz. or.* 30.12. Подробнее об этом отрывке из свт. Григория и его роли в полемике вокруг монофелитства см. прим. 205, 256, 266 и 273.

773 Это толкование. — Прим. перев.

774 Анастасий. — Прим. перев.

- 775 Попытка передать в переводе обыгрывание Максимом этимологии имени Филопон (= трудолюбивый). — Прим. перев.
- 776 Прп. Максим, вероятно, имеет в виду, что «осмотрительность» как характеристика желания Христа в устах свт. Анастасия является свидетельством исповедания им принадлежности желания человеческой природе.
- 777 Или: «несходство». — Прим. перев.
- 778 Возможно, прп. Максим имеет в виду, что «осмотрительность» характерна для человеческой воли. Но в целом из-за вырванности цитаты из контекста смысл ее не вполне ясен.
- 779 Т. е. как θεόθεν, а не θεωθέν. — Прим. перев. Θεόθεν имеет значение «от богов», «по воле божества», «свыше». В данном контексте θεόθεν ὅλον означало бы, что воля человеческой природы во Христе была бы не обоженной, как говорит свт. Григорий, а за ним прп. Максим, но происходила бы от Бога. Говорун считает, что монофелиты «могли читать θεόθεν, что значит „от Бога“... И это убеждало бы их еще сильнее, что свт. Григорий говорил об одной воле. Диофелиты же, очевидно, читали θεωθέν, в том смысле, что воля стала обоженной. Это было для них свидетельством наличия двух воль: одной — Божественной, а другой — человеческой, обоженной (θεωθέν)». И далее Говорун пишет: «Если воля, которая во фразе Григория обозначена как θεωθέν, — это единственная воля Христа и притом Божественная, то это приводит к абсурду, поскольку Божественное не может быть обожено. Согласно Максиму, это бы также означало, что человеческая природа Христа либо не может быть обожена, либо должна претерпеть неприемлемые изменения: иначе, если обожение человеческой воли противостоит вере в существование двух воль, как утверждают они, то обожение природы будет противостоять вере в существование двух природ» (*Hovorun 2008*, p. 132).
- 780 Батреллос пишет, что прп. Максим парадоксальным образом приравнивает здесь ипостасное единение к относительному (*Bathrellos 2004*, p. 104), но скорее всего речь идет об ипостасном единении в несторианском смысле, как видно далее из контекста, и в этом смысле понимается и «относительное», и «ипостасное». Вероятно, монофелиты считали, что учение диофелитов об обожении человеческой воли во Христе равносильно учению несториан (по крайней мере, такой аргумент выдвигался). Защиты от этого обвинения у прп. Максима в *Богословско-полемических сочинениях*, кажется, больше нигде нет, хотя начиная с *opusc.* 16 прп. Максим проводит четкое различие между православным и несторианским

учением о волях во Христе. На VI Вселенском соборе монофелит Макарий Антиохийский назвал Максима и его последователей несторианами.

781 По тому образу соединения, каким его мыслили несториане (см. прим. 125 и 604).

782 «Καί» здесь, вероятно, следует понимать в смысле «а» или «но», как это понял, например, Понсуа, но А. М. Шуффрин решил сохранить буквальный перевод, по-возможности передавая и трудный для понимания стиль прп. Максима.

783 Весь этот абзац труден для понимания и перевода из-за того, что мы не знаем доподлинно контекста спора, из которого исходит прп. Максим в своем ответе Марину (не исключено и то, что текст в издании Миня дошел до нас с искажениями), как не располагаем и текстом свт. Анастасия, где он разбирает цитату из свт. Григория, о котором прп. Максим сказал, что в нем допущены некоторые неточности в выражениях. Ж.-К. Ларше, судя по его беглому разбору этого места (*Larchet 1998*, р. 29), понял данный отрывок в том смысле, что выражение θεόθεν ὅλον подтверждает учение монофелитов и прп. Максим оспаривает его именно из-за этого (такую же трактовку дает и Говорун). Более пространные разборы данного топоса свт. Григория см. в текстах у прим. 205, 256, 266 и 273. Ни в одном из этих мест, однако, нет упоминания о возможности иного чтения этого отрывка из свт. Григория, а его выражение о всецелом обожении используется прп. Максимом для доказательства наличия во Христе человеческой природной воли (конечно, обоженной).

784 Прп. Максим прибегает к важному аргументу, согласно которому все природное — безусловно, то есть не является греховным, тем не менее такое «природное» он отличает от обожненного. Состояние обожения характеризуется не только актуальным отсутствием греха, но и его невозможностью, что во Христе имело место в силу ипостасного единения и взаимопроникновения (*перихоресиса*) природ.

785 Или: «несходства». — Прим. перев.

786 Свт. Григорий Богослов в *or.* 30.12.

787 Вопрос, который влагается в уста оппонента прп. Максимом, основан на различии в слове свт. Григория между природной волей, «соответствующей нам» и «соответствующей Спасителю». Выше был выдвинут тезис, что природная воля неукоризненна, но свт. Григорий говорит, что воля, соответствующая нам, зачастую противоречит Божией, значит, говорит оппонент, либо она

- не природная, либо неверно, что она может входить в противоречие с Богом. То есть свой тезис, что природное не противоречит Богу, прп. Максим испытывает воображаемыми вопросами оппонентов, готовя, очевидно, к ним своего адресата. Смысл этого испытания виден из дальнейшего — если во Христе природная человеческая воля, то ведь свт. Григорий говорит, что воля, соответствующая нам (а это вроде и есть природная человеческая воля), может вступить в противоречие с Божественной. Но во Христе такого быть не может. Отсюда вывод — значит, во Христе не природная человеческая воля (= природная, соответствующая нам, вошла бы в противоречие с той человеческой волей, которая в Нем), т. е. о двух природных волях — человеческой и Божественной — в Нем говорить нельзя. Такова, очевидно, общая направленность тех возражений, на которые будет отвечать прп. Максим.
- 788 Природа как таковая, в ее движении в соответствии с логосом природы, какой ее замыслил Бог.
- 789 «Исходящее от нас» уже указывает на носителя воли, который так или иначе пользуется ею. Речь идет, как видно из дальнейшего, о тропосе пользования природой, который она получает в той или иной ипостаси и который проявляется в том или ином акте волеия. Именно этот тропос может быть, и по большей части у нас является, укоризненным, а не логос природы.
- 790 Или: «использованию».
- 791 Ср. понимание прп. Иоанном Дамаскиным ипостаси как действующего и применившего (природную) энергию (ἐνεργῶν δὲ ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ ἥτοι ἡ ὑπόστασις) (Joan. Dam. *exp. fid.* 59.10–12). Именно способ (тропос) применения энергии зависит от ипостаси (= действующего), который так или иначе пользуется естественной способностью. Грех не в природе, созданной Богом, а в том, как мы (как ипостаси) пользуемся ею.
- 792 Или: «схождении».
- 793 Превосходит нас по тропосу, который во Христе есть тропос обожения в силу ипостасного единения с Божественной природой, но тождественна по логосу.
- 794 Укоризненные страсти. С этого места прп. Максим дает свое понимание относительного усвоения Христом наших укоризненных страстей. Вопрос этот, как мы могли неоднократно убедиться (см. прим. 129, 134, 154, 267, 417, 639 и особенно 694 и 715), был существенен для полемики, поскольку монофелиты с определенного момента, наверняка со времен патриарха Павла, если не раньше (Bathrellos 2004, p. 83), начали утверждать, что все моление о Чаше

и подобные места в Евангелии следует понимать в смысле относительного усвоения нашей воли в ее укоризненном противлении Богу, но никак не в смысле действия природной воли. Прп. Максим в ответ на это разрабатывает свое понимание относительного усвоения и его места в Гефсиманском молении, подробнее см. гл. 14 вступительной статьи.

- 795 Greg. Naz. or. 30.5.7. Это место из свт. Григория, как и следующее за ним (Greg. Naz. or. 30. 5.16–27), послужило источником разработки понятия относительного усвоения. Приведем их русский перевод: «Как за меня назван „клятвой“ (Гал. 3, 13) Разрешающий мою клятву; и „грехом“ (2 Кор. 5, 21) — Тот, „Который берет на Себя грех мира“ (Ин. 1, 29); и Адам из ветхого делается новым; так и мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своей непокорностью. Поэтому до тех пор, пока я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, до тех пор и Христос, единственно по мне, называется непокорным» (пер. *Григорий Богослов* 1994. Т. 1, с. 431). И далее: «Такое же, кажется мне, значение имеют слова: *Боже, Боже Мой, внемли Мне, для чего Ты оставил Меня* (Пс. 21, 1)? Ибо не Сам он оставлен или Отцом, или собственным Божеством... но (как говорил уже я) в лице Своем изображает нас (ἐν αὐτῷ δέ, ὅληρ ἑῖπον, τολοῖ τὸ ἡμέτερον). Мы были прежде оставлены и презренны, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно этому усваивает (οἰκεῖοῦμενος) Он Себе и наше неразумие, и нашу греховность, как видно из продолжения псалма, потому что двадцать первый псалом явно относится ко Христу» (Greg. Naz. or. 30.5.20–27, пер. по: *Григорий Богослов* 1994. Т. 1, с. 431).

- 796 В оригинале одно слово: λάθη. — Прим. перев.

- 797 Выражение кат' οἰκεῖωσιν καὶ ἀναφοράν (по усвоению и относительно) встречается далее в трактате Пс.-Кирилла *О Св. Троице*, который был написан уже после сочинений прп. Максима, но здесь говорится, что «по усвоению и относительно» были Христом произнесены слова: «Боже мой, Боже мой, вскую мя еси оставил?» (Мф. 27, 46) (Суг. Al. *de trin.* [Sp.]: PG 77, 1168.47); их же считал произнесенными «относительно» свт. Евлогий (Phot. *biblioth.* 230.268a.22), который следует свт. Григорию Богослову (Gr. Naz. or. 30.5.16–27)), поскольку никогда Христос ни по Божеству, ни по человечеству не был оставлен Отцом. Как говорит далее автор того же трактата: «Τὸ ἡμέτερον τοίνυν οἰκεῖοῦμενος πρόσωπον, καὶ μεθ' ἡμῶν τάσσω ἑαυτὸν, ταῦτα ἔλεγεν (Он сказал это, усвая Себе наше лицо и поставляя Себя наряду с нами)» (PG

- 77, 1169.3–4) (ср. это же положение у Дамаскина в: *Joan. Dam. exp. fid.* 91.95 ff.).
- 798 Неукоризненные страсти — чувство голода, жажды, болезни, смертность и т. д. См. об источниках понятия неукоризненных страстей прим. 377.
- 799 Укоризненные страсти — противление Богу и всякого рода греховные страсти.
- 800 Здесь прп. Максим намекает на возможность приложения понятия относительного усвоения к Гефсиманскому молению. Христос в Гефсимании не проявляет противления Отчей воле, но лишь может показаться таковым нам, которые в таких обстоятельствах, то есть перед лицом смерти, обычно проявляют противление или, как минимум, колебание воли. Восприняв нашу природу с той неукоризненной страстностью, которая возникла в ней после грехопадения (как наказание за него), Христос (хотя и по иному, чем мы, добровольному тропосу) попустил Себе по человечеству претерпевать неукоризненные страсти. Что же касается противления, то его Он не проявил, но по состраданию к нам лишь «относительно» усвоил (изобразил) образ нашего противления (подробнее см. гл. 14 во вступительной статье). Несомненно и понимание прп. Максимом педагогического смысла Гефсиманского моления, в котором Христос «на собственном примере учит нас добровольно подчинять свою [волю]» и «представляет Отеческую для нас, чтобы и мы, тщательно подражая, смогли, отложив свою, посредством всяческого усердия исполнить Божественную» (*opusc.* 20: PG 91, 241C). Относительное усвоение имеет функцию педагогическую и совершается из сострадания.
- 801 Прп. Максим, вероятно, советует Марину, с одной стороны, поощрять тех, кто старается вникнуть в учение об «относительном усвоении», поскольку оно является частью Предания, а с другой, — предостерегает от того, чтобы поддаться влиянию монофелитов, использовавших это учение для своих целей. В самом деле, помимо относительного, есть и сущностное усвоение (см. *opusc.* 19), именно в соответствии с ним Христос усвоил и нашу человеческую природу, и ее природную волю. Только в перспективе этих двух учений возможна правильная интерпретация соответствующих мест в Евангелиях и у отцов.
- 802 С этого места прп. Максим начинает апологию папы Гонория (625–638), который в своем ответе патриарху Сергию, пославшему к нему *Псифос* (634) и по-своему изложившему историю полемики вокруг моноэнергизма, написал свое послание, содержащее

выражение «одна воля». Это выражение папы Гонория, вероятно, послужило для патр. Сергия и имп. Ираклия в качестве аргумента для издания имп. Ираклием *Экфесиса* (638), где учение об одной воле объявляется единственно правильным. Прп. Максим в *opus.* 20 старается доказать, что у Гонория это выражение употребляется вовсе не в том смысле, в каком его употребляют монофелиты. Интересно отметить, что ни прп. Максим, ни его оппоненты не привлекали внимание к другой части письма Гонория, в котором он, совершенно в духе *Псифоса*, который, как мы помним, приняли и свт. Софроний Иерусалимский, и прп. Максим, говорит о необходимости воздерживаться от исповедания как одной, так и двух энергий: «не должно обращать в церковные догматы того, что не исследовали соборы, ни заблагорассудили разъяснить законные власти, чтобы кто-нибудь осмелился проповедовать в Господе Иисусе Христе одно или два действия» (*Деяния 1996. Т. IV, с. 178*). Единственным, на чем настаивал Гонорий в контексте данной проблематики, было утверждение одного действующего при общении двух естеств (Там же). В написанном несколько позднее втором послании патр. Сергию Гонорий повторил: «Мы не должны утверждать ни одного, ни двух действий», к чему добавляет формулу папы Льва: «То и другое естество... действовало и производило каждое в общении с другим» (*Деяния 1996. Т. IV, с. 195*), которая на самом деле и была камнем преткновения для моноэнергизма.

- 803 Поводом к полемике стала фраза из первого послания папы Гонория к патр. Сергию: «Отсюда мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю» (латинская ретроверсия с греческого: *unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Iesu Christi*) (*Mansi XI. 538 sqq.*, пер. по *Деяния 1996. Т. IV, с. 177*).
- 804 В своей аргументации прп. Максим опирается на контекст, в котором встречается фраза папы Гонория об одной воле. Ниже он приводит отдельные цитаты из послания Гонория или пересказывает их. Приведем для цельности восприятия мысли прп. Максима более пространственный отрывок, содержащий пререкаемую фразу об одной воле, в другом переводе: «Так как, очевидно, Божество не могло ни распяться, ни испытать человеческих страданий, то и говорится: „Бог страдал“, „человечество сошло с неба с Божеством“ только по причине неизреченного соединения Божественного и человеческого естества. Отсюда мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю; ибо ясно, наше естество принято Божеством, не греховное, не то, которое повреждено после падения, а есте-

- ство, созданное прежде грехопадения... Он был зачат без греха от Святого Духа, поэтому Его рождение от святой непорочной Девы и Богородицы было без греха, непричастно обычаю природы согрешившей» (*Mansi* XI. 538 sqq., пер. по *Деяния* 1996. Т. IV, с. 177).
- 805 То есть Гонорий говорил об одной воле в приведенном в предыдущем примечании отрывке, имея я виду волю Божию.
- 806 Не со стороны греха. — Прим. перев.
- 807 Из приписывавшегося Афанасию Великому сочинения «*О Воплощении, против Аполлинария*» (PG 26, 1148С). — Прим. перев.
- 808 Или: «исхождение». Неоплатонический термин, христианизированный в *Ареопагитиках*.
- 809 Ср. Рим. 7, 23.
- 810 Излюбленная тема прп. Максима, развитая им особенно в *Трудностях к Иоанну* (*amb.* 41 и 42). В рамках этой концепции прп. Максим, в частности, учит тому, что Бог, сотворив человека, смерти (и тления) не сотворил — они есть результат грехопадения. Тем не менее Адам мог сделаться тленным, т. е. нетление не было ему присуще с необходимостью, поэтому прихождение в бытие (возникновение), принятое Воплотившимся Логосом, не исключало безгрешного тления, которое Он сделал для Себя возможным, приняв нашу плоть в рождении. С другой стороны, рождение, которое сделалось способом умножения человеческого рода после грехопадения, было у Христа бессеменным и девственным. То, что у рождаемых страстно людей накладывает печать на все их существование, ввергая в круговорот наслаждения-страдания и делая удобопреклонными ко греху, у Христа не имело места; девственное рождение, восприятие в ипостась Логоса нашей природы, не допустило греха или даже возможности греха. Прп. Максим подчеркивает, что исцеления требовало как *возникновение*, так и *рождение*. *Возникновение* у Адама привело из-за греха к тлению, а *рождение* стало наказанием за грех и, в свою очередь, стало поводом ко греху; Христос же бессеменным и девственным рождением исключил всякую возможность греха; таким образом исцелив *рождение* и вместе с тем исключив грех, Он исключил, в конечном счете (т. е. по Воскресении), и тление, которое было наказанием за грех. Потому и *возникновение*, которое у Адама могло повлечь за собой тление (и действительно повлекло его из-за греха), у Нового Адама — Христа — из-за безгрешности и по причине ипостасного единства с Божественной природой позволило утвердиться человеческой природе в обожении и нетлении.

- 811 Эта и следующие цитаты из письма Гонория к Сергию взяты нами в кавычки, исходя из его текста, сохранившегося в 12-м деянии VI Вселенского собора (*Mansi* XI. 537–543). — Прим. перев.
- 812 Об употреблении и переводе понятий *διαφορά* и *διάφορος* в *opusc.* 20 см. прим. 759.
- 813 Ср. выше, прп. Максим говорит о природной воле: «если она формируется и движется естественно, то пребывает если не в единении, то все же в согласии (или: «схождении» — *συμβαῖνον*), а не в разладе с Богом» (*opusc.* 20: PG 91, 236C). Такой род «схождения» прп. Максим отличает от всецелого схождения, см. *Ibid*, 244A.
- 814 В такой последовательности проявления человеческой воли — от отличия от Божественной (без противоречия ей) через уступание ко всецелому схождению — прп. Максим, толкуя послание папы Гонория, видит домостроительный и педагогический смысл Гефсиманского моления (см. ниже).
- 815 Гонорий. Далее идет опять отрывок из послания папы Гонория патр. Сергию (ср. *Деяния* 1996. Т. IV, с. 177).
- 816 Ср.: Ин. 6, 38.
- 817 Ср.: Мк. 14, 36.
- 818 Ср.: 1 Пет. 2, 21.
- 819 Вслед за Сакалисом исправляем *ἐλτцартуретάς* на *ἐλτцартύρεται*. — Прим. перев.
- 820 Как видим, прп. Максим отличает просто «сходящуюся» с Божией волю, каковой является воля природная (не противоречащая ей), от воли «целиком сходящейся и единенной», каковой является человеческая воля во Христе в силу ипостасного единства и обожения. Позднее прп. Максим разовьет эту тему в контексте понятий: «сращение» (*συμφυῖα*) и «схождение» (*σύννευσις*) (см. прим. 269). При этом неверно считать, что нравственное единство человеческой воли Христа с божественной достигается в результате Гефсиманского борения, но следует говорить о выявлении ипостасного единства природ во Христе и соответствующего ему всецелого схождения человеческой воли с Божественной, что не отрицает того, что в Гефсимании выявилось различие человеческой воли и Божией, когда Христос вольно допустил проявиться человеческой природе и ее воле в отвращении от смерти.
- 821 Прп. Максим считает, что в словах Христа «Я пришел творить волю не Свою» под «Своей» волей подразумевается (т. е. папа Гонорий подразумевает) человеческую природную волю во Христе.
- 822 Следуя примечанию в издании Миня, основывающемуся на передаче этого места Анастасием Библиотекарем (*Collectanea*, PL 129,

572В), вместо πολλὰ βαίνειν читаем ἐπιβαλεῖν / ἐπιβάλλειν. — Прим. перев.

823 Гонорий.

824 Ларше полагает, что это ученик прп. Максима (*Larchet 1998*, р. 32, п. 3).

825 πρεσβυτέρα.

826 На основании одного места в *Диспуте с Пирром* можно идентифицировать авву Иоанна с ближайшим богословским советником (секретарем?) папы Гонория и папы Иоанна IV (см.: «достоверный толкователь этого послания тот, кто составил его от лица Гонория, еще живущий и озаряющий весь Запад... догматами благочестия... Он же в письме святому Константину, тогдашнему императору, опять-таки от лица иже во святых папы Иоанна...» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 329A, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 203)). Об истории написания послания Гонория и об усилиях Рима и, в первую очередь, папы Иоанна IV (640–642) (который в 641 г. с помощью своего сотрудника аввы Иоанна составил апологию папы Гонория (*Apologia pro Honoria Papa*: PL 129, 561B–566D; *Mansi X*. 682E–686E)) по снятию с Гонория ответственности за монофелитство см. *Максим Исповедник 2004*, с. 267–272, прим. 95–97. Во время диспута с Пирром казус Гонория всплыл снова (*disp. Pyrr.*: PG 1, 329A–B), при этом прп. Максим сослался на толкование «одной воли» папы Иоанна примерно в том же смысле, какой находим и в данном объяснении аввы Иоанна, ближайшего сотрудника Гонория: под одной волей следует понимать отсутствие во Христе противодействия Божией воле в виде борющихся в Нем двух волей «плоти и духа». Как мы видели, объяснение самого прп. Максима сложнее: сначала он дает толкование «одной воли», исходя из непосредственного контекста, где это выражение встречается, в смысле воли Бога при воплощении (и отсутствия греховной похоти в рождении Христа), затем (245A) добавляет, что с этой волей всецело сходится и единится воля человеческая Христа, а затем, уже основываясь на другом месте послания Гонория, признает в качестве возможного понимания слов Гонория и толкование аввы Иоанна (подробнее см. во вступительной статье, гл. 13). Ларше, ссылаясь на Мейендорфа, утверждает, что в настоящее время комментаторы признают, что Гонорий, хотя он выразился и крайне неаккуратно, в догматическом отношении был свободен от ереси (*Larchet 1998*, р. 33). Такая точка зрения не разделялась не только отцами VI Вселенского собора, осудившими Гонория наряду с Сергием и Пирром, но и многими иссле-

дователями, в том числе такими известными, как Хефеле и Каспар, считавшими ее натяжкой (*Максим Исповедник 2004*, с. 271).

- 827 Следуем конъектуре, предлагаемой в издании Миня: ἀκύρωτον вместо κυρίως. — Прим. перев.
- 828 Интересно, что прп. Максим описывает здесь то, что он сам называет «гномической волей», но этот термин здесь не использован.
- 829 Гонорий и Иоанн.
- 830 Согласно примечанию в издании Миня, речь идет, вероятно, об Аркадии, архиепископе Кипра. — Прим. перев. Святитель Аркадий Кипрский был предстоятелем Кипрской Церкви в 626–642 гг., архиепископом Саламина (тогдашней столицы Кипра). Память — 29 августа.
- 831 Этого иерарха. — Прим. перев. Выражение незатененный свет (τὸ ἄσκιον φῶς) встречается у Климента Александрийского (*Clem. strom.* 6.16.138.2.2) применительно к свету истины. *Светом Невечерним*, т. е. «незаходящим, немеркнущим», в церковной традиции именуется Христос (ирмос 5 песни канона Сретению).
- 832 Хотя Поликарп Шервуд допускал, что сочинение могло быть написано либо в 646, либо в 633 г. (соотнося датировку со временем предполагаемого посещения прп. Максимом Сицилии), мы, вслед за Ларше (*Larchet 1998*, р. 22), с высокой степенью уверенности относим его к началу полемики против моноэнергизма или ко времени, непосредственно предшествующему ему. Признаков полемики с монофелитством (без которой трудно представить сочинение 646 г.), в этом сочинении нет, зато оно напоминает произведения 630-х гг., посвященные полемике с монофизитами. Определенных оснований соотносить это сочинение с посещением прп. Максимом Сицилии нет. Больше, что мы можем сказать, — у него уже в это время (вероятно, в 633–634 гг.) была переписка с клириками и монахами, жившими на Сицилии (другим сочинением, направленным на Сицилию значительно позднее, ок. 646 г., было *орис.* 9). Поскольку переписка велась по-гречески, вероятнее всего, это были клирики и монахи греческого происхождения.
- 833 Или: «у внешних». — Прим. перев.
- 834 Перевод приблизительный — текст содержит анаколүф и, вероятно, испорчен. — Прим. перев.
- 835 Такое противопоставление оправдывается ниже контекстом полемики с Севиром Антиохийским, но уже у Аристотеля можно найти учение о том, что потом станут называть «сущностным качеством», которое едва ли не тождественно второй сущности (*Arist. cat.* 3b.10–20, ср. комментарий к этому месту: «вторые сущности

суть сущностные качества первых сущностей и, как таковые, отличаются от их привходящих качеств» (*Аристотель* 1978. Т. 2, с. 602, прим. 9)), хотя у него же, наряду с этим, «качество» рассматривается как особая категория, но в этом втором случае речь идет не о сущностных качествах, а о привходящих (*Категории*, гл. 8).

- 836 Понятие сущностного качества широко используется в философии поздней античности, как у языческих философов и комментаторов Аристотеля (см., напр., Plotin. *enn.* 6.3.14.30; Porph. *in Arist. cat.* 4.1:95.22; Ibid: 95.29; 95.35; 96.19; 96.21; Simplic. *in Arist. cat.* 8.98.22; Ioann. Philop. *in Arist. cat.* 13.1.73.15), так и у христианских авторов (см., напр., Didym. *in Psalm.* 40–44.4:330.12; Greg. Naz. *de spirit. Sanct. or.* 31:32.6; Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 108.15; PG 75, 569.20; Leont Byz. *contr. Nest. et Eutychn.*: PG 86, 1277D). После прп. Максима это понятие широко используется у Дамаскина, а в дальнейшем различие сущности (природы) и сущностного (природного) качества станет важным моментом, акцент на котором делал свт. Григорий Палама, например, в полемике с Никифором Григорой, который их отождествлял (*Факрасис* 2009, с. 29; 31 и комментарии Д. С. Бирюкова с небольшим экскурсом в философию прп. Максима и Дамаскина, Там же, с. 69; 80). Наряду с понятием сущностного качества встречается понятие «природного качества». Например, Климент Александрийский говорит о разных «природных качествах» пилы и топора, в соответствии с которыми ими можно совершать то или иное действие (пилить и рубить) (Clem. *strom.* 6.16.148.6.2). На третьем Вселенском соборе вслед за свт. Кириллом говорилось, что Божество и человечество во Христе отличаются своими природными качествами (*ACO* 1.1.4.26.26).
- 837 О различии качеств, которыми определяется каждый вид, см., напр., Porph. *in Arist. cat. exp.* 4.1.82.18 (но здесь говорится о человеке как разумном смертном и о собаке как о животном неразумном лающем). О разумном человеке и ржущем коне, но без упоминания «качества» см., напр., Суг. Al. *ep. paschal.*: PG 77, 689.50; David *in Porphy. isagog.* CAG. 18.2.: 85.30–86.5.
- 838 Пример описания отличия одного человека от другого, который часто встречается у Галена (см., напр., Galen. *de method. med. libri xiv.*: 10.137.7). О различии особенных качеств у ипостасей в богословском контексте пишет свт. Григорий Нисский (письмо приписывалось свт. Василию) *ep.* 38.3: PG. 32, 328C–D (подробнее об этой проблематике см. в: *Бирюков* 2009b).
- 839 Иначе: «универсально». — Прим. перев.

- 840 Прп. Максим, предупредив, что выражается не в собственном смысле, а в наших понятиях, говорит о множестве «природных качеств» в Боге, подчеркивая, вероятно, тем самым, что эти природные качества отличаются от Божественной сущности, единой и совершенно непознаваемой и именуемой.
- 841 Из качеств или особенностей. — Прим. перев.
- 842 По аналогии с тварными сущностями и ипостасями, но не в собственном смысле, поскольку Бог прост, и ипостаси Божественные тоже просты, так что особенности (или качества) ипостасей и сами ипостаси различаются лишь по аналогии с таким различием в тварном мире.
- 843 Или «логос». — Прим. перев.
- 844 Или: «разграничивающее».
- 845 Ср. у Александра Афродисийского (Alex. in Arist. metaphys. 749.20) и у Порфирия (Porph. isagog. 4.1.10.5). Сходные формулы и понятия (хотя и не в точности такие) встречаются у авторов, принадлежащих к школе александрийских комментаторов Аристотеля: Аммония, Симпликия, Филопона, Илии, Давида, Олимпиодора.
- 846 Ср., как прп. Максим говорит в *Трудностях к Иоанну* об онтологическом аспекте Суда Божия, постигаемого через созерцание «различия» (διαφορά) в творении: «И о суде (я говорю) как о распределении, не воспитующем (или: „наказующем“ — παιδευτικήν) и словно бы карающем согрешающих, но о сохраняющем и разграничивающем (или: „определяющем“ — ἀφοριστικήν) сущие, по коему каждое тварное (сущее) в (неразрывной) связи с логосами, согласно которым оно появилось, имеет неизменное в природной тождественности узаконение (νομιότητα) нерушимым, поскольку Создатель изначально вынес суд и установил относительно бытия каждого и о том, что это должно быть, и как, и каково (оно) [должно быть] (ἐξ ἀρχῆς ὁ δημιουργὸς περὶ τοῦ εἶναι καὶ τί εἶναι καὶ πῶς καὶ ὁλοῖον ἑκάστον ἔκρινε τε καὶ ὑπεστήσατο)» (amb. 10/19: PG 91, 1133D–1136A). См. подробнее в *Беневиг 2013*, с. 173–185.
- 847 Здесь начинается полемика с Севиром, которого прп. Максим обвинял в том, что тот отрывает сущностное качество от сущности, исповедуя во Христе два разных сущностных качества, но не две сущности и две природы (см. чуть ниже).
- 848 В переводе утрачивается характерная для византийских авторов паронимасия, основанная на четырехкратном повторении корня leg/log. — Прим. перев.
- 849 Здесь прп. Максим, не вдаваясь в тонкости философско-богословской системы Севира, судит о ней исходя из общих представ-

лений и философских понятий, характерных для халкидонитов: сущностное качество, как и энергия, всегда принадлежит какой-то сущности, которая существует в ипостаси. Севир же исходил из совершенно другой философской системы, в которой, в частности, можно было говорить о двух различных сущностных (или природных) качествах во Христе при отсутствии двух природ (притом что «природу» он считал тождественной ипостаси) (см., напр., из *Послания к комиту Экумению*: «различие и свойство в смысле естественного качества природ, которые образовали Эммануила, сохранились, причем плоть не перешла в природу Слова и Слово не препожилось в плоть» (цит. по: *Давыденков 2007*, с. 209). Подробнее об учении Севира о природном качестве см. в: *Давыденков 2007*, с. 206–218. Этот исследователь отмечает, что Севир в *Первом послании к Сергию Грамматик* употребляет выражение свт. Кирилла «логос как-бытия» (ὁ λόγος τοῦ εἶναι πῶς) равнозначно с «природным качеством» (ποιότης φυσική). Это можно понять так, что Христос для Севира существует «Божественно» и «человечески» (т. е. он признавал такие выражения как правильные); он говорил (в отличие от монофизита Сергия Грамматика) о двух природных качествах или о двух «логосах как-бытия» во Христе. Он же в переписке с Сергием Грамматиком (который учил об одном природном качестве, коль скоро у Христа одна, пусть и сложная природа), как отмечает Давыденков, «говорил не только о различии между Божеством и человечеством во Христе на уровне естественного качества, но также и о „различии по сущности“» (*Давыденков 2007*, с. 216–217 и прим. 109). Неизвестно, знал ли прп. Максим все эти детали учения Севира, возможно, некоторые и не знал (ср. прим. 854). В любом случае, поскольку Севир и другие монофизиты были моноэнергистами (см. прим. 183), это для прп. Максима лишний раз являлось подтверждением неверности их учения в целом. Исповедание *различия* сущностей без исповедания их самих, как и исповедание *двух природных качеств и двух логосов как-бытия* без исповедания *двух природ и сущностей* во Христе, не признавалось прп. Максимом правильным и, очевидно, понималось им как основание моноэнергизма.

850 Букв.: «и в сложении ипостаси». — Прим. перев.

851 Простота Божества, сохранившаяся при ипостасном единении Логоса с плотью, обеспечивает в глазах прп. Максима возможность сохранения единосущия Сына Отцу и Духу. Сложная же природа, какой исповедали ее во Христе монофизиты, ставила под вопрос единосущие, т. к. сложная Богочеловеческая природа не мо-

жет быть единосущна ни Отцу по Божеству, ни нам по человечеству. Такова логика аргументации прп. Максима.

852 Или: «поддельным».

853 Трудно сказать, идет ли речь о моноэнергистах-халкидонитах, которые были склонны к унии с монофизитами, или, что более вероятно, о современных прп. Максиму и его адресату монофизитах (ср. 256D).

854 Здесь прп. Максим не вполне справедлив к Севiru, который «говорил не только о различении между Божеством и человечеством во Христе на уровне естественного качества, но также и о „различии по сущности“» (Давыденков 2007, с. 216–217, прим. 109). Для прп. Максима признание сущностного различия, очевидно, эквивалентно признанию двух разных сущностей во Христе, а для Севира для этого достаточно исповедания двух разных сущностных качеств. Но двух природ Севир действительно не признавал. Подробнее см. прим. 849 и 860.

855 Источник цитаты найти не удалось, вполне возможно, что она неподлинна, либо мы имеем дело с вольным пересказом содержания

856 Прп. Максим устанавливает четкое соответствие между наличием во Христе двух разных природных качеств и наличием двух сущностей, чьими качествами они являются, как и энергий этих сущностей. Энергии для него природны. Севир, в свою очередь, говорил о двух разных типах «дел» (или «результатов») — соответствующих Христу как Богу и как Человеку, но одной энергии, соответствующей одному действующему (Христу) (Давыденков 2007, с. 146). Как отмечает Говорун: «Моноэнергисты-монофелиты допускали значительное расстояние между природными качествами Христа и Его энергиями-волями, в то время как их оппоненты рассматривали энергии и воли как природные качества» (Hovorun 2008, p. 105). Из комментируемого места *opusc.* 21 это как раз и видно. Причем, хотя это сочинение и не содержит прямой полемики с моноэнергизмом, в нем фактически заложены все предпосылки полемики с ним.

857 Прп. Максим, очевидно, имеет в виду известную монофизитскую формулу: *из двух природ, но одна природа*.

858 Полемический аргумент; разумеется, Севир такого не исповедовал, и прп. Максим это знал.

859 Место сложное, что имеется в виду, не вполне ясно.

860 Аргументация прп. Максима совпадает с аргументацией монофизита Сергия Грамматика, с которым полемизировал Севир. Сергий также считал, что либо одна природа и одно природное каче-

ство (нет двух различных), либо два различных природных качества и две природы (*Torrance 1988*, р. 38). Севир, однако, исходил из иных философских предпосылок. Понятие сущностного качества позволяло, как он считал, исповедовать различие сущностей без разделения: Божество и человечество во Христе сохраняют свои сущностные качества (неустранимое природное отличие — дру́гость (инаковость) в отношении друг друга), но не существуют друг без друга (что в его терминологии равнозначно отрицанию двух природ) (*Ibid*, р. 86–87). Таким образом, если для прп. Максима сущностное качество, как и энергия, являлось свидетельством наличия сущности, было ее составляющим признаком (Христос же был из двух, в двух и две сущности = природы), то для Севира оно понималось скорее как форма различения в рамках единой сложной природы-ипостаси «Божественного» и «человеческого», без того чтобы говорить о Божестве и человечестве Христа как таковых.

- 861 Не исключено, что уточнение прп. Максима связано с известным учением свт. Григория Нисского из 24 гл. трактата *Об устройении человека*, где объясняется, каким образом «умное» (Бог) мог создать чувственное творение. Чувственное трактуется свт. Григорием как «составленное из каких-либо *качеств*», причем «каждый вид качества отделяется логосом от подлежащего»; все эти качества, собранные вместе, образуют «вещественную природу» (PG 44, 212D–213A, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1995*, с. 76–77), т. е. вещественное оказывается «сборкой» умосозерцаемого, поскольку каждое такое качество созерцается «по отдельности и несмешанно. Ведь иной — логос цвета, иной — логос тяжести» и т. д. (Там же). При таком понимании качества не наделяют качествами какую-то материю, но они сами — в сборке — создают «вещественную природу». В отличие от такой концепции материального, прп. Максим определенно говорит о самой материи в качестве подлежащего всех качеств материальных вещей.
- 862 То есть почему число «два» в отношении природ разделяет единого Христа, как считал Севир, а число «два» в отношении природных качеств не разделяет (*Давыденков 2007*, с. 217).
- 863 Или: «на каком основании».
- 864 Согласно Ларше, в настоящее время не представляется возможным датировать это сочинение (*Larchet 1998*, р. 18). Примечание Комбефиса (непонятно на чем основанное) говорит, что это сочинение из слова Григория, патриарха Константинопольского, к императору. Такая ссылка на свт. Григория Богослова может быть

понята только применительно к цитате из него, к тому же из сочинения, обращенного не к императору Феодосию, а к Клидонию (см. *opusc.* 22: PG 91, 260A), но не применительно ко всему настоящему сочинению, представляющему собой два небольших отрывка, посвященных защите Халкидонского собора от нападок монофизитов. Уверенности, что сочинение принадлежит прп. Максиму, нет. Ангелис помещает это сочинение первым в своем итальянском издании переводов *Opusc.*, но также отмечает сомнительность его принадлежности прп. Максиму.

865 Перевод приблизительный. Текст в оригинале, видимо, испорчен.

866 Критик Собора, монофизит.

867 Против новой ереси вполне может быть выдвинуто исповедание веры в новых выражениях. Ср. у Леонтия Иерусалимского: «Поскольку же из-за некоторых, говорящих о двух природах Христа (то есть о Слове и о плоти Господа), каждая из которых имеет-ся особо не только в отношении логоса природы, но и в смысле существования самой ее ипостаси, и не учивших, что Само Слово воплотилось в одном единении по ипостаси, необходимо было, конечно же, сказать: „единая природа Бога Слова воплощенная“, чтобы двойство природ было означено посредством того, что природа именуется „воплощенной“ в отношении [к чему-то] (ибо „воплощенная“ говорится в отношении [природы] воплотившей); и ясно, чтобы не было никакого основания для нечестивых для разделения одной ипостаси этих двух природ только потому, что принимается выражение „две природы“, ибо у безрассудных людей „природа“ имеет много значений, и часто употребляется вместо „сущности“, или „ипостаси“ (когда прилагается к лицу (πρόσωπικῆς)) — постольку необходимо и нам, из-за того что опять некоторые, впад в новое и противоположное нечестие, учат, будто вочеловечение Слова посредством превращения и слияния стало единой природой, ввести это новое выражение (о двух природах), которое, подобно как выражение „единая природа Бога Слова воплощенная“, сохраняет смысл [учения], противоположный [мнению] упомянутых еретиков, и предостерегает от вновь явившихся злоучителей (то, в чем было, очевидно, бессильно первое [выражение] (о единой природе)), и таким образом [необходимо] разъяснить [учение] о двух природах единого Христа, соединенных в одной Его ипостаси» (Leont. Hier. *contr. monophys.*: PG 86, 1808C–1809A).

868 Частицу «не» мы добавляем по смыслу. В греческом тексте отрицание отсутствует.

- 869 Greg. Naz. *ep.* 102.2.4.
- 870 Иначе: «логос». — Прим. перев.
- 871 Шервуд отмечает, что это сочинение состоит из трех частей, каждой из которых следовало бы дать свой номер (в ряде рукописей эти части отделены друг от друга так, как это делается в случае разных произведений). О датировке с некоторой долей вероятности, согласно Шервуду, можно говорить лишь в отношении первой части, начинающейся с десяти главок, посвященных основным понятиям православного богословия. Шервуд полагает, что она была написана в 626–633 гг. (*Sherwood 1952*, р. 30). У нас нет полной уверенности в принадлежности этой части *opusc.* 23 прп. Максиму, во всяком случае сравнение текста говорит, что эти десять главок (после первого предложения) — лишь слегка измененная цитата из Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutychn.*: PG 86, 1277D–1280A (Ларше (*Larchet 1998*, р. 21) лишь указывает на влияние двух Леонтиев, но не на конкретное место, на которое опирается автор *opusc.* 23). Впрочем, нельзя исключать, что прп. Максим делал слегка уточненные выписки из Леонтия, но тогда датировка этой «выписки» может быть любой. Далее в той же части идет цитата из трактата Климента Александрийского *О Промысле* (аутентичность которой вызывает серьезные сомнения) и еще один отрывок, приписываемый самому прп. Максиму, но не вполне ясный по содержанию. Принадлежность флорилегиев, составляющих вторую и третью части этого сочинения, прп. Максиму вызывает у целого ряда исследователей сомнение (*Larchet 1998*, р. 22), однако материалы, изданные Епифановичем, свидетельствуют в пользу того, что они, как и определения, принадлежат прп. Максиму (*Епифанович 1917*, п^о XVII). Понятия, которые здесь определяются, подробнее рассматриваются позднее в *opusc.* 14 (ок. 640 г.). Эти определения, восходящие отчасти к Леонтию Византийскому, отчасти к Каппадокийским отцам, во многом были восприняты далее (через прп. Максима?) прп. Иоанном Дамаскиным, так что исследование истоков этой традиции и способов ее передачи (невозможное до появления критических изданий всего *Леонтьевского корпуса* и *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима) представляет большой интерес.
- 872 Иначе: «эйдос». — Прим. перев.
- 873 Ср. Arist. *meteorolog.* 379b.26; Alexand. *in metaphys.* 543.22.
- 874 Ср. Greg. Nyss. *contr. Eunom.* 3.10.48.4. То, что сущность — существующее само по себе и не нуждающее в другом — общее место у неоплатоников-комментаторов Аристотеля (см., напр., Simp-

lic. in *physic.* 9.132.3). Для полемики с монофизитами это положение было важно, чтобы подчеркнуть несмесный характер соединения сущностей во Христе, каждая из которых сохраняется как таковая.

- 875 Ср. Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutych.*: PG 86, 1277D.
- 876 Иначе: «пребывающее в сущности». — Прим. перев.
- 877 Иначе: «пребывающее в ипостаси». — Прим. перев.
- 878 Об этих понятиях, которые прп. Максим использует вслед за Леонтием Византийским (см. особенно Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutych.*: PG 86, 1277D — это тот пассаж Леонтия, который почти дословно цитируется здесь прп. Максимом, если он является автором этого сочинения) и другими неохалкидонитами, см. подробнее в *opus.* 14, особенно текст у прим. 490–496 и сами примечания.
- 879 Имеется в виду совершенное Божество и несовершенное (поскольку оно не имело своей ипостаси, а было воспринято в ипостась Логоса) человечество.
- 880 «Не» добавляем по смыслу, т. к. невозможно представить, чтобы прп. Максим исповедовал слияние Божества и человечества во Христе. Текст, вероятно, поврежден.
- 881 Ср. Joann. Gramm. *apology. council. Chalcedon.* 209.
- 882 См. обсуждение смысла и разных вариантов перевода этого места в: *Леонтий Византийский 2006*, с. 475–476. Поскольку отрывок принадлежит Леонтию, мы сочли возможным в его интерпретацию не углубляться и отсылаем к этому исследованию, обращая внимание на сложность в его понимании и возможность ошибки в переводе. Кроме того, поскольку мы имеем дело не с критическими изданиями, разночтения могут объясняться ошибками в рукописях. Так, соответствующее место в тексте Леонтия переводится: «воипостасное указывает на то, что оно не есть привходящее свойство, которое имеет бытие в другом и не созерцается само по себе» (Там же). Т. е. у Леонтия: «воипостасное указывает, что оно не есть привходящее». У прп. Максима: «воипостасное обозначает привходящее, не само по себе...».
- 883 Или: «присущностными» (ср. перевод параллельного места у Леонтия Византийского: Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutych.*: PG 86, 1277D в: *Леонтий Византийский 2006*, с. 474).
- 884 Иначе: «реализуется». — Прим. перев.
- 885 Продолжение изложения отрывка из Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutych.*: PG 86, 1277D.
- 886 Ср. Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutych.*: PG 86, 1277D.
- 887 Ср. Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutych.*: PG 86, 1277D–1280A.

- 888 Ср. Leont. Byz. *contr. Nest. et Eutychn.*: PG 86, 1280A.
- 889 Ср. Ibid.
- 890 Хотя этот отрывок и числится среди фрагментов сочинений св. Климента Александрийского (Clem. Al. Fr. 37, ed. O. Stählin), данное место из *opusc.* 23 — его единственный источник, и есть серьезные основания сомневаться в принадлежности его, как и других отрывков из сочинения *О Промысле*, на которое ссылается прп. Максим, Клименту Александрийскому. Об этом сочинении св. Климента до прп. Максима никто не сообщает, и нельзя исключить, что оно принадлежит самому прп. Максиму или его ученикам (Madden 1982, p. 69–71), хотя, что касается данного отрывка (в отличие от тех, где даются определения воли), какое отношение он мог иметь к спорам, в которых участвовал прп. Максим, остается непонятным. В то же время нужно признать, что тема промысла была весьма для него важна (подробнее в Беневиц 2013), но в настоящей отрывке она практически не разрабатывается, а лишь упоминается, причем не совсем в духе учения прп. Максима (см. прим. 894). Вместе с тем, в отрывке встречаются выражения и термины, характерные для прп. Максима (ἐνοῦσιον, τὸ πῶς εἶναι и др.). Вопрос об атрибуции отрывка не может быть решен без изучения соответствующей рукописной традиции.
- 891 Воспроизводится у Дамаскина (Joan. Dam. *fragm. philos.* 11.2).
- 892 О том, что природа возвещает истину вещей (а не только пророчества и писания святых), пишет Косма Индикоплов (αὐτῇ ἡ φύσις τῶν πραγμάτων τὴν ἀλήθειαν προδήλως κηρύττουσα) (Cosm. Indicopl. *topogr. christ.* 10.41.6), но мысль эта, кажется, несколько иная, чем в отрывке из *opusc.* 23, как видно из добавления «или же их пребывание в сущности (ἐνοῦσιον)». У Дамаскина это определение также воспроизводится без добавления про «пребывание в сущности» (см. Joann. Dam. *fragm. philos.* 11.32).
- 893 Иначе: «осуществленность». Ср. это и два следующих определения с определениями природы у свт. Анастасия Антиохийского в изложении А. И. Сидорова: «Что же касается „природы“, то она есть действительность или осуществленность (τὸ ἐνοῦσιον) вещей. Согласно мнению одних, „природа есть становление приходящих в бытие, а согласно мнению других, она есть Промысел Божий относительно [всего] ставшего, определяющий и [их] бытие, и образ [этого] бытия (τὸ πῶς εἶναι)“» (Сидоров 1989а, с. 185). В оригинале совпадение почти полное.
- 894 Отождествление природы и промысла (πρόνοια) характерно для стоиков. У неоплатоников с природой отождествлялся фатум

(εἰσαρμένῃ), который, в отличие от промысла, исходящего от Ума (у Плотина) или Генад Единого (у Прокла), соотносился с Душою Мира. Однако и у стоиков промысел практически отождествлялся с фатумом, а у неоплатоников фатум всецело происходил от промысла и был установлен им. Для прп. Максима характерно отличать логос природы, который в качестве ее замысла соотносился с Божественным промыслом, от самой природы, которая, в отличие от промысла, была тварной. В данном отрывке мы не находим признаков такого учения.

- 895 Понятие сложной ипостаси применительно ко Христу разрабатывается Иоанном Грамматиком (Joann. Gramm. *capit. xvii contra monophysitas*. 70); исповедание сложной ипостаси становится обязательным в православном богословии после *Эдикта о правой вере* имп. Юстиниана (Justin. *edictum rectae fidei*. 144.21). Ср. у прп. Максима: «Имя «Христос» указывает не на природу, а на сложную ипостась» (*opusc.* 24: PG 91, 268A).
- 896 В целом в этом отрывке на языке несколько более темном, чем обычно у прп. Максима, выражено учение о сложной ипостаси (возможно, применительно ко Христу, хотя о Нем прямо не говорится), у которой каждая часть (сущность) единосущна с сущностью, созерцаемой в ипостасях («индивидуальных вещах») соответствующего вида, т. е. природы. Окончание этого отрывка не вполне понятно, но можно предположить, что фраза «а в целом и [нечто] общее во всех индивидуальных [вещах] сложного вида» подразумевает сложную тварную ипостась, в первую очередь человека, состоящего из души и тела, «вид» которого можно считать сложным. Применительно ко Христу, конечно, ни о каком «сложном виде» говорить нельзя.
- 897 Это сочинение встречается не только среди сочинений прп. Максима, но и само по себе (см. PG 86, 2937–2940). В расширенном виде (как состоящее не из семи, а из тринадцати глав) оно приводится в *Doctrina Patrum* (p. 152–155). См. также перевод этого сочинения (всех тринадцати глав) П. К. Доброцветова под редакцией Д. С. Чепеля: *Христианское чтение* № 7–8. 2009, с. 137–140. Настоящий перевод семи глав отличается от перевода Доброцветова. Поскольку данное сочинение принадлежит свт. Евлогию, а не прп. Максиму, мы воздержимся от его комментирования.
- 898 Иначе: «неограниченное» — Прим. перев.
- 899 Ср. понимание сущности как «общего и неопределенного» у свт. Григория Нисского в известном письме 38, которое приписывалось свт. Василию Великому (Basil. *ep.* 38.3.9).

- 900 Ср. Basil. *ep.* 38.2.5–6 и далее в *Doctrina Patrum* 35.12 и Joan. Dam. *contra Jacobit.* 5.6. В. В. Петров (Петров 2008, с. 35, прим. 111) дает еще такие параллельные места у прп. Максима и других авторов: «261В, 264С; *ep.* 15: PG 91, 545А, 548D). В 545А Максим ссылается на Василия Великого (Bas. *ep.* 214, 4; 236, 6; 210, 5). Ср. Leont. Byz. *contr. nestorianos et eutychn.* I: PG 86, 1305ВС); Idem, *advers. argumenta Severi*: PG 86, 1928ВС)». Он же разбирает понятие ипостаси у прп. Максима в ее различных аспектах — онтологическом и «экзистенциальном» (Петров 2008, с. 35–46).
- 901 Ср. Basil. *ep.* 38.3.9–11.
- 902 Ср. Joan. Gram. *apolog. council. Chalcedon.* 205 и далее см. *Doctrina Patrum* 198.14.
- 903 Ср. Arist. *phys.* 253b.8 и более точное совпадение цитаты в: Ps.-Plutar. *placita philosoph.* 875С.3 и Alexan. *metaph. comm.* 660.11.
- 904 Ср. Melet. *de nat. hom.* 154.13. Начиная с этого предложения и до конца *opusculi*. 23 текст приписывается св. Клименту Александрийскому (Clem. Al. *Fr.* 38. 4–9) (источник, на который ссылается издатель, помимо соответствующего места у Миня: Denis Nicolas Le Nourry. *Bibliotheca maxima veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Apparatus ad bibl. patrum* I Col. 1335 aus Paris. 854 f. 130r). Фрагмент причисляется ко все тому же таинственному трактату *О Промысле*.
- 905 Согласно Шервуду, это сочинение было написано ок. 640 г., вскоре после издания *Экфесиса* и является одной из первых реакций на него (Sherwood 1952, p. 63); по мнению А. Череза-Гастальдо, оно относится к 646–647 гг., то есть написано одновременно с *opusculi*. 15 (Larchet 1998, p. 40).
- 906 Ср. прим. 895.
- 907 Или: «описуемую».
- 908 Видимо, имеется в виду — по причине обожения.
- 909 Ипостась Христа — это ипостась Логоса, для которого Божественная природа является Его собственной, в нее была воспринята плоть, и уже по этой плоти мы говорим о смертности Христа, Который в собственном смысле бессмертен. Тезис прп. Максима полемически заострен против несторианской модели, в которой Христос мыслится «составным» из двух ипостасей. Далее он продолжает эту полемику, когда говорит, что во Христе не было гномического противоборства воли. Конечно, целью всего этого отрывка является полемика не с Несторием, а с монофелитами, которые считали, что две воли подразумевает их противоборство. Прп. Максим имеет в виду, что христологическая модель, при ко-

торой человеческая природа воспринята в ипостась Логоса, исключает такое противоборство (ср. *Bathrellos 2004*, p. 105).

910 С этой фразы начинается рассуждение о Гефсиманском боре-
нии, о котором, видимо, говорилось выше. Судя по всему, данный
текст представляет собой эксцерпт из более пространного тракта-
та. — Прим. перев.

911 В оригинале «не прикрывает». Отрицание, вероятно, появилось
в результате ошибки писца — его нет ни в тексте свт. Иоанна Зла-
тоуста, ни в *opusc.* 15, где также приводится эта цитата. — Прим.
перев.

912 ὑπόθεσιν. В *opusc.* 15: 164D — πρὸφασιν («повода»). Именно так у
Миня.

913 Эта пространная цитата из Joan. Chrys. *Contra Anom.*, *homilia* 7: PG
48, 765.46–766.29, пер. с существенными изменениями по: *Иоанн*
Златоуст. Т. I, Кн. 1, с. 376 (встречается у прп. Максима в *opusc.* 15:
PG 91, 164C–D), что и дало основание Череза-Гастальдо считать
эти сочинения написанными в одно время (см. прим. 905). Нам ка-
жется, что этот аргумент не может считаться абсолютно убеди-
тельным (не говоря о небольшом разночтении в двух цитатах, см.
прим. 912).

914 Вероятно, следует читать ποιότητι («по качеству») вместо ποσότητι
(«по количеству»). — Прим. перев.

915 Не вполне понятно, что имеет в виду прп. Максим, возможно,
псалмы без надписанного имени. Аргумент иронический; смысл
его, видимо, в том, что, перечислив все виды одной воли, которая
могла бы прикладываться ко Христу (Богомужеская, ипостасная,
природная, относительная, противоположная), и показав, что ни
одно из этих имен не подходит, прп. Максим иронически замечает,
что, может быть, эта воля не имеет имени и должна быть причис-
лена к вещам безымянным?

916 Источник цитаты найти не удалось.

917 Ларше вслед за Шервудом датирует это сочинение ок. 640 г. (*Lar-
chet 1998*, p. 43); нам кажется, что не исключена и более поздняя
датировка (643 г. и позднее), поскольку в сочинении ставится во-
прос о содержании понятий преднамеренный выбор, намерение,
гномическая воля (что характерно для сочинений прп. Максима
после 643 г.). Впрочем, определение гномической воли дается уже
в *opusc.* 14: PG 91, 153A, а в *opusc.* 7: PG 91, 81D говорится об отсут-
ствии ее у Христа, так что вполне возможно, что данное сочине-
ние написано ок. 640 г. Поскольку сочинение короткое, более точ-
ная датировка затруднена.

- 918 Ср. Суг. Al. *comm. in Joann.* 10. In Jn. 14, 21: П.493 (ed. P. E. Pusey).
 919 Ср. Joann. Chrys. *contra anomoeos, homilia* 7: PG 48, 765.
 920 В оригинале: «и». — Прим. перев.
 921 Иначе: «тождество имен». — Прим. перев.
 922 Мы читаем здесь τί вместо εἰ. Иначе фраза переводилась бы: «есть ли вообще воля» — Прим. перев.
 923 Трудно сказать, что имеет в виду прп. Максим, возможно, то, что эта «одна воля» не есть нечто реальное. Однако в следующем предложении он говорит о некоей уступке в словах, так что не исключено, что, упоминая об «одной воле», он допускает какой-то смысл, в котором это выражение можно использовать (например, в смысле сращенности двух природных волей). Не исключено, что в данном месте мы имеем дело с испорченным текстом. Быть может, дело обстоит еще проще: прп. Максим риторически задается вопросом, в каком смысле можно было бы помыслить «одну волю», имея в виду, что такого смысла нет. Понсуа (*Maxime Confesseur* 1998, p. 267) и зависящий от него Ангелис (*Massimo Confessore* 2007, p. 77) перевели по непонятным нам причинам: «дабы мы могли принять „одну волю“ в полном смысле».
 924 Шервуд полагает, что это сочинение, как и предыдущее, было написано ок. 640 г. и является его продолжением (или составляло с ним одно сочинение) (*Sherwood* 1952, p. 45). Он считает бесполезным гадание об адресате письма (Комбефис утверждал, что это Феодор Раифский, а Дикамп с ним не соглашался). Сочинение состоит из перечня кратких определений основных философско-богословских понятий, релевантных текущему спору с монофелитами (пониманию их у языческих философов противопоставляется понимание святоотеческое), после перечня определений следует флорилегий. Судя по тому, что флорилегий завершается цитатами из прп. Максима и ссылкой на его послание к Марину (речь о *opusc.* 1), окончательная редакция этого сочинения принадлежит уже не прп. Максиму, а кому-то из его учеников и последователей и произведена после написания *opusc.* 1, а то и после смерти прп. Максима. Принадлежат ли ему остальные части флорилегия, трудно сказать. Шервуд полагает, что данное сочинение — прямое продолжение предыдущего, однако, если исключить цитаты из самого прп. Максима в конце сочинения, то можно заметить, что в нем не даются определения таким ключевым для спора понятиям, как преднамеренный выбор и намерение, о необходимости понимать которые (наряду с природной волей) говорится в конце *opusc.* 25. Не исключено, что это сочинение является продолжением преды-

дущего, но дошло не целиком. Вопрос о принадлежности цитат из флориления обсуждается нами отдельно (см. прим. 931).

- 925 Ср. Arist. *phys.* 253b.8 и более точное совпадение цитаты в: Ps.-Plutar. *placita philosoph.* 875C.3 и Alexan. *metaph. comm.* 660.11. Это же определение находим и в *Предуготовлении* Феодора Фаранского (см. перевод А. И. Сидорова в: *Анастасий Синаит 2003*, с. 419), так что есть все основания считать, что под монахом Феодором, упомянутым в названии этого сочинения, следует понимать Феодора Фаранского. Прп. Максим, как и последующая православная традиция, включившая некоторые высказывания из этого Феодора (см., напр., в *Doctrina Patrum* 41f, ed. Diekamp), как будто разделяла двух Феодоров — осужденного отца моноэнергизма и монофелитства и Феодора, которого цитировали. В современной науке многие считают, что это одно лицо (ссылки у Booth 2013, p. 145, п. 22). Сам прп. Максим, судя по всему, считал, что у него есть небесполезные для начинающих заниматься философией вещи, но есть и заблуждения (ср. *opusc.* 10: PG 91, 136C и прим. 445).

- 926 Ср. определение: «Природа — то, что созерцается в равной степени у всех, именуемых [вещами] одного и того же вида» (*opusc.* 23: PG 91, 265C).

- 927 Обращает на себя внимание, что в том виде, в каком это определение дошло в Мине, оно чрезвычайно напоминает определение «вида» согласно *Исагоге* Порфирия (Porph. *isagog.* 4.1.4.11), которое стало общепринятым в философии поздней античности, в том числе и у христианских философов: «εἰδός ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγόρουμενον (вид — это то, что говорится о многих вещах, различных по числу относительно [их] чтойности)». Это определение можно найти не только у языческих философов, но, к примеру, в *Doctrina Patrum* 258.21, а ранее — у Давида (David in Porph. *isagog.* 170.4) и в христианском трактате второй половины VI в. *De sectis*: PG 86, 1193A). У прп. Максима мы встречаем практически то же выражение в определении природы. Отличие в том, что у него (если судить по Миню) вставлено слово ὁλοῖον: φύσις ἐστὶ... εἶδος τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ, ἐν τῷ ὁλοῖον τί ἐστὶ, κατηγόρουμενον.

- 928 Иначе: «самостоятельно». — Прим. перев.

- 929 Ср. Leont. Hierus. *adver. nestorian.* I.11.: PG 86, 1445B. Здесь следует упомянуть о полемике свт. Евлогия Александрийского против (споривших друг с другом) монофизитских патриархов Петра Антиохийского и Дамиана Александрийского. В этой полемике свт. Евлогий отвергал как отождествление ипостаси с ипостасной осо-

930 бенностью, так и определение ипостаси как сущности вместе с особенностью (изложение трактата свт. Евлогия в: Phot. *bibliot.* 230.278a1–280b36, пер. в: *Антология*, Т. 1, с. 89–95).
 Ларше (Larchet 1998, р. 49, п. 2, 3) дает такой список параллельных мест к определениям прп. Максима: Leont. Byz. *contr. nestorian. et eutich.* I: PG 86, 1280A, 1305BC; Idem, *adver. argum. Sever.*: PG 86, 1924A, 1928BC; Leont. Hierus. *adver. nestorian.* I.11.: PG 86, 1445B. Однако выстраивание рядов определений по принципу их противопоставления у языческих философов и у святых отцов в этих местах *Леонтьевского корпуса* не встречается. Представляется, что прп. Максим выстраивает эти ряды намеренно, подчеркивая особенность христианской мысли. Как можно заметить, некоторые из якобы «языческих» определений встречаются у христианских авторов, как и, напротив, определения, которые он называет святоотеческими, встречаются у философов-язычников. Можно предположить, что прп. Максим под «святоотеческим» пониманием терминов имеет в виду прежде всего такое, которое служит его аргументации в споре с монофелитами.

Кроме перечисленных Ларше параллельных мест, полезно сравнить данный отрывок с началом трактата второй половины VI в. *De sectis*: «Раз мы решили упомянуть ереси, то прежде всего нам следует рассмотреть четыре существительных в их употреблении у отцов. Это сущность, природа, ипостась и лицо. Следует знать, что у отцов сущность и природа одно и то же, как, в свою очередь, ипостась и лицо. Сущность же у них, то есть природа, является тем, что философы называют вид. Вид — *то, что высказывается о многих предметах, различающихся между собой числом*. Ипостасью, то есть лицом, именуют то, что философы называли неделимой (индивидуальной) сущностью (ἁτομον οὐσίαν). Правильно мы добавили про индивидуальную сущность, потому что церковные [авторы] не именовали индивидуальные акциденции (τὰ ἁτομα τῶν συμβεβηκότων) ни ипостасью, ни лицом» (PG 86, 1193A, пер. Ф. Г. Беневица). Автор *De sectis* ведет полемику с монофизитским понятием частной (или индивидуальной) сущности, в рамках которой сущность с акциденциями отождествлялась с ипостасью, и на этом основании, чтобы исключить существование отдельной ипостаси человеческой природы во Христе, приходили к понятию единой сложной природы во Христе. В том же трактате, полемизируя с тритеизмом Филопона, автор отвергает как отождествление ипостаси с сущностью, так и само понятие «частной сущности», равнозначное ипостаси, считая мышление в этих понятиях непре-

одоленным аристотелизмом (см. *De sectis*: PG 86, 1233A–B). У прп. Максима мы видим «след» этой полемики, когда он противопоставляет «философское» понятие ипостаси как сущности с индивидуальными особенностями святоотеческому пониманию — как «отдельного человека, который отграничиваем от других людей по лицу» (мы бы сказали, противопоставляет «индивида» «личности», предупредив от понимания последнего термина в смысле его современных коннотаций). Именно в таком различении закладываются основы различения между человеческой ипостасью-лицом и просто «индивидуальной вещью» некоего рода. Вне приложения к понятию ипостаси особого тропоса существования (что прп. Максим делает в ряде других сочинений (см. об этом, напр., *Дурье 2006*, с. 363–366; *Петров 2008*, с. 37–39), новый подход к пониманию человеческой ипостаси здесь только намечается, но и он уже примечателен, хотя у прп. Максима нет прямой полемики с учением монофизитов о частной сущности (применительно к человеческой природе во Христе), он вполне усвоил результаты этой имевшей место в VI в. полемики, как это видно по данному ряду противопоставлений «языческого» и «христианского» категориального аппарата его философского богословия.

- 931 Начиная с данного отрывка, приписываемого св. Иринею, *opusc.* 26 представляет собой флорилегий, происхождение которого остается загадкой. Джон Мадден подробно рассматривает этот вопрос (*Madden 1982*) и приходит к выводу, что нельзя говорить о подлинности ни одного из отрывков святоотеческих авторов, где дается определение $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$, представленных во флорилегии, т. е. принадлежности их тем авторам «прошлого», которым флорилегий их атрибутирует. Вероятно, все остальные части флорилегия, кроме отрывков из прп. Диадокха Фотикийского и прп. Максима, сфабрикованы. Возникает вопрос, кто, когда и с какой целью это сделал. Если отрывки из прп. Максима (в заглавии которых о нем говорится как о святом), завершающие *opusc.* 26, включены одновременно с другими, то флорилегий скорее всего был составлен не прп. Максимом, а его учениками и последователями. За это же говорит то, что, как указывает Мадден, существуют и другие, более обширные флорилегии с определениями $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$, якобы из святых отцов, которые точно были составлены позднее и распространялись последователями прп. Максима в период гонений (*Madden 1982*, р. 71, п. 31). Таким образом, «максимиты» явно испытывали нужду в подобного рода обосновании из святоотеческой традиции оригинального учения прп. Максима о $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$.

Этого подтверждения найти не удавалось (поскольку, как утверждает Мадден, понятие $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$ до прп. Максима в том богословско-философском смысле, какой оно получило у него, фактически не употреблялось, не зря Пирр сказал, что понятие «о природной воле режет слух» (PG 91, 301A)), поэтому были составлены соответствующие флорилегии, в которых определение $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$ на удивление напоминает определение прп. Максима. Участвовал ли прп. Максим в составлении таких флорилегиев, сказать точно нельзя. Против этого говорят два определения из него, которые включены во флорилегий *opusc.* 26. Контраргументом является то, что в *Диспуте с Пирром* приводится одно из определений $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$, якобы из св. Климента Александрийского (*disp. Pyrr.*: PG 91, 317C), что, кажется, может служить доказательством, что прп. Максим, который вел этот диспут, ответственен за подобного рода «фабрикации». Следует, однако, иметь в виду, что *Диспут с Пирром* не является документальной записью самого диспута, а может быть, и не был написан прп. Максимом, а является достаточно поздней работой (возможно, учеников прп. Максима), в которой довольно свободно восстанавливался ход диспута (Noret 1999). В таком случае те же ученики преподобного, которые написали этот текст, могли составить и флорилегии, вроде того, что встречается в *opusc.* 26. В пользу того, что прп. Максим не является его автором, говорит и то, что ни в одном из своих подлинных произведений, в том числе в *Послании к Марину* (*opusc.* 1), где даются определения воли и воления, он ни на один из святоотеческих авторитетов, используемых во флорилегии, не ссылается, хотя, казалось бы, будучи его составителем, он вполне мог и не один раз воспользоваться таким аргументом в своих посланиях. Суммируя сказанное, мы склоняемся к тому, что флорилегий мог быть составлен учениками и последователями прп. Максима на относительно позднем этапе полемики, возможно, и после его кончины, хотя полностью исключить авторства самого преподобного нельзя.

932 Вместо ποιητικῇ («качественная») мы, следуя изданию фрагментов Иринея Лионского (W. W. Harvey, Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1857, p. 470–511), читаем ποιητικῇ. — Прим. перев.

933 Понимание воли Божией как промысла Божия и промысла как воли было характерно для основных философских школ поздней античности. Так, в трактате Пс.-Плутарха *О судьбе* (II в.), относящегося к течению среднего платонизма, говорится, что промыш-

сел — это «мышление и воля бога, являющаяся благодетельницей в отношении всего» (Ps.-Plut. *de Fato*. 572f.). Понимание промысла как воли Божией переняли и христиане (подробнее см. в *Беневиз 2013* и наш доклад на конференции по прп. Максиму в Хельсинки (сентябрь 2013) (в печати)).

934 Или: «принадлежащий нам» (ἐφ' ἡμῖν).

935 Сходные выражения встречаются у Аристотеля, но применительно к понятию προαίρεσις: «διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητικὴ (поэтому сознательный выбор — это стремящийся ум, [т. е. ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление, [т. е. стремление, движимое мыслью])» (Arist. *ethic. Nic.* 1139b.4, пер. Н. В. Брагинской по: *Аристотель 1983*. Т. 4, с. 174). Из этого видно, что прп. Максим существенно сдвинул парадигму использования философских понятий по сравнению с Аристотелем (подробнее см. *Madden 1982*, p. 78–79; *Максим Исповедник 2004*, с. 259, прим. 62).

936 Формально: Igen. Fr. 5, но, как отмечает Мадден (*Madden 1982*, p. 72), нигде в сохранившихся сочинениях св. Ириней не встречается θέλησις в значении, близком к тому, что используется в данном отрывке, а о сочинении, которому он приписывается, не упоминают ни Евсевий, ни Иероним. Таким образом, его нельзя считать подлинным.

937 Ср. в *Диспуте с Пирром*: «философа из философов Климента, который в 6-й книге *Стромат* определил, что хотение (θέλησις) есть устремляющийся ум, а воление (βούλησις) — обоснованное устремление, или же направленное на что-то хотение; τῷ ὄντι φιλοσόφῳ τῶν φιλοσόφων Κλήμεντι, ἐν τῷ ἔκτῳ τῶν Στρωματέων λόγῳ τὴν μὲν θέλησιν νοῦν εἶναι ὀρεκτικὸν ὀρισμένῳ, τὴν δὲ βούλησιν εὐλογον ὄρεξιν ἢ τὴν περὶ τινος θέλησιν» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 317C–320A, пер. Д. Е. Афиногенова по: *Максим Исповедник 2004*, с. 189). Как известно, ни в шестой книге *Стромат*, ни где бы то ни было еще у Климента такого определения θέλησις нет (подробнее см. *Madden 1982*, p. 69–72 и *Максим Исповедник 2004*, с. 259, прим. 62). Зато мы находим практически такое же, как здесь, определение природной воли (θέλημα) в подлинных сочинениях прп. Максима — *opusc.* 16: PG 91, 185D (ок. 644 г.) (ср. весьма сходное (в первой части) определение в еще более раннем *opusc.* 14: PG 91, 153A, ок. 640 г.) и *opusc.* 1: PG 91, 12C (646 г.), из чего логичнее всего заключить, что этот отрывок из «Климента» и определение в нем θέλησις зависит от соответствующих мест у прп. Максима, а не наоборот (интересно, что в *opusc.* 16 прп. Максим дает это определение, ссыла-

- ясь на некоего «благочестивого монаха», вероятно, из-за новизны его не указывает на источник, но и не приписывает определение себе, чтобы не быть обвиненным во введении новшества). Следует отметить, что в *opusc.* 26 используется понятие θέλησις, а в *opusc.* 1 дается соответствующее определение для θέλημα. В определении подчеркивается природный аспект θέλησις, что является существенным сдвигом по сравнению с аристотелевской парадигмой (см. прим. 935).
- 938 Формально: Clem. Al. Fr. 40, но фрагмент нельзя считать подлинным (см. *Madden 1982*, p. 69–71).
- 939 Или: «самопроизвольная».
- 940 Или: «невольного».
- 941 Мадден приводит аргументы в пользу того, что отрывок не является подлинным (*Madden 1982*, p. 73).
- 942 Ср. практически такое же определение для воли в *opusc.* 1: PG 91, 13A. Мадден приводит аргументы в пользу того, что отрывок не является подлинным, хотя блаж. Иреоним и упоминает сочинение свт. Евстафия под таким названием. Издатели свт. Евстафия тоже не признают отрывок подлинным (*Madden 1982*, p. 72–73). Ср. далее у Дамаскина: «θέλησις τοίνυν ἐστὶν ὁρεξις ζωτικὴ τε καὶ λογικὴ· ἡ δὲ ζωτικὴ, πάντως καὶ αἰσθητικὴ» («Итак, воление — это стремление жизненно важное и осмысленное») (Joan. Dam. *de duab. in Christ. volunt.* 25.1).
- 943 Мадден приводит аргументы в пользу того, что отрывок не является подлинным (*Madden 1982*, p. 73–74).
- 944 Ср. у свт. Григория Нисского: «по самодержавности и самовластию движение человеческого произволения (κατὰ τὸ αὐτοκράτεῖς τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαίρεσεως ἡ κίνησις)» (Greg. Nyss. *opif. hom.* 185.5). Характерно, что там, где флорилегий в духе прп. Максима делает акцент на природной воле, свт. Григорий говорит о произволении (см. след. примечание).
- 945 Как отмечает Мадден (*Madden 1982*, p. 74), отдельные мысли данного отрывка встречаются у свт. Григория Нисского в трактате *Против Аполлинария*, однако там нет определения θέλησις, а вместо этого есть частично совпадающее с определением θέλησις определение προαίρεσις (PG 45, 1217C = Greg. Nyss. *contr. Apoll.* 3.1.198.5). В самом деле, если свт. Григорий пишет: «ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστι καὶ πρὸς τι διάθεσις (произволение ни что иное, как некий ум и расположение к чему-либо)», то в цитате из флорилегия мы имеем практически то же определение, но приложенное к воле (θέλησις). Таким образом, как и предыдущие отрыв-

ки «из отцов», в которых определяется θέλησις, данный не является подлинным. Более того, в нем характерным образом смещаются акценты с проαίρεσις на θέλησις, которая «перехватывает» определение первой — «произволения». Но на это можно посмотреть и не как на грубую фабрикацию с целью обмана, а как на то, что «максимиты» считали, что свт. Григорий Нисский и другие отцы понимали проαίρεσις в том смысле, в каком они теперь понимают θέλησις. Полемика велась в условиях, далеких от академической толерантности, поэтому ожидать подобных заявлений, которые бы содержали развернутую аргументацию причин замены одного термина на другой в соответствующих определениях отцов, от гонимых мы не вправе.

- 946 Одна из немногих подлинных цитат (Diadoch. *ascetic.* 85.18–19, ed. des Places. Paris 1955 (SC 5 bis)). Как отмечает Мадден (Madden 1982, p. 75), по этой цитате можно судить о том, как до прп. Максима могла употребляться θέλησις: это был не terminus technicus, а слово разговорного языка. В качестве определяемого (т. е. более сложного и философского понятия) здесь выступает «самовластие», определение которого упоминается и в *Диспуте с Пирром* («Итак, если мыслящим существам по природе присуще самовластное движение, то все мыслящее также по природе способно желать. Ибо блаженный Диадох Фотикийский определил самовластие как желание (θέλησιν)» (*disp. Pyrr.*: PG 91, 301C, пер. Д. Е. Афиногенова по: Максим Исповедник 2004, с. 169).
- 947 Судя по одному из определений энергии, которые встречаются в *Философских главах*: «созидательная деятельность (ποίησις) и проявление всякой воли» (Сидоров 1989, с. 30), свт. Анастасий вполне мог понимать волю как то, что проявляется через энергию.
- 948 Источник цитаты найти не удалось (Мадден о нем ничего не говорит, вероятно, потому, что сосредоточился в своем исследовании на определениях θέλησις, а не θέλημα). Исключить или подтвердить подлинность цитаты мы не можем.
- 949 Понятие, часто встречающееся у Немесия (см. прим. 37).
- 950 Мадден (Madden 1982, p. 75–76) отмечает, что понятие θέλησις не встречается в дошедших до нас сочинениях Немесия, который, как известно, в деталях разработал учение о волевом акте в трактате *О природе человека* (главы 27–33), однако θέλησις в этом контексте никакой роли не играет. Таким образом, мы, скорее всего, опять имеем дело с неподлинным сочинением. Обращает на себя внимание именование Немесия святым (в *Трудностях к Иоанну* прп. Максим говорит, когда цитирует, не называя имени, опре-

- деление промысла Божия Немесия, что приводит слова «богоносных отцов» (*amb.* 10: PG 91, 1189B).
- 951 Иначе: «логос». — Прим. перев.
- 952 Отрывок подлинный (*Nemes. de nat. hom.* 14.8–15), но не содержит определения θέλησις. Появление восходящего к стоикам учения о внутреннем слове (логосе) в данном контексте может быть связано, вероятно, с тем, что выше, со ссылкой на свт. Анастасия Антиохийского, воля (θέλημα) определялась как «логос, пребывающий в сердце, который может сделаться явным только посредством энергии» (*orisc.* 26: PG 91, 277C).
- 953 В точности такое определение не встречается в других сочинениях прп. Максима, но есть близкие, например в: *orisc.* 1: PG 91, 12C–D.
- 954 Ср. у прп. Максима: «Гномическая воля (θέλημα γνωμικόν) — самопроизвольное (αὐθαίρετος) устремление (ὁρμή) и движение (κίνησις) способности суждения (τοῦ λογισμοῦ) к одному или к другому (εἰς ἑκάτερον)» (*orisc.* 14: PG 91, 153A). Обращает на себя внимание различие в определениях.
- 955 Характерно, что из всех понятий, связанных с волевым актом, разработанных прп. Максимом в *orisc.* 1, для заголовка были выбраны именно эти два, именно их смысловое «разнесение» было главным философским новшеством прп. Максима (см. прим. 26, 935, 937, 945).
- 956 Ларше датирует это сочинение в широком диапазоне между 640 и 646 гг. и отмечает, что многие из вошедших в него цитат были использованы на Латеранском соборе (*Larchet 1998*, p. 75–76).
- 957 Мадден (*Madden 1982*, p. 72) считает, что этот и следующий отрывок, приписываемый св. Иустину Философу, не могут считаться подлинными: во-первых, св. Иустин не использует термина θέλησις в том значении, в котором он используется здесь, во-вторых, сочинения с таким названием, как и известного возможного адресата св. Иустина с таким именем, не упоминает ни один автор.
- 958 Или: «распознать ее как-бытие (τοῦ πῶς εἶναι)». — Прим. перев.
- 959 Иначе: «способность». — Прим. перев.
- 960 Источник цитаты найти не удалось, вероятно, как и предыдущие, она не является подлинной.
- 961 Или: «разумение», «помысел».
- 962 Это определение повторяет Немесия: *Nemes. de nat. hom.* 15.44. Сходные определения энергии встречаются и у более ранних авторов, например, неоднократно у Галена (см., напр., *Galen. de natural. facultat.* 2.7.2).

- 963 Или: «претерпевают от них». — Прим. перев.
- 964 Или: «логос». — Прим. перев.
- 965 Отрывок, начиная со слов: «Ведь мы утверждаем» и вплоть до этого места, идентифицируется как отрывок из «Слова св. Григория, епископа Нисского к грамматiku Ксенодору» (Greg. Nyss. Fr. 4. *tractatus ad Xenodorum* (CPG 3201): 4–13). Говорун отмечает, что этот отрывок широко использовался в спорах VII в. как диоэнергистами, так и моноэнергистами (Hovorun 2008, p. 111). Он же отмечает, что уже Аристотель рассматривает вместе энергию и движение, а вслед за ним стоики (Ibid, p. 65).
- 966 Или: «разумение» (διάνοια).
- 967 Принадлежность этого отрывка свт. Григорию Нисскому вызывает сомнения. Если даже отрывок из слова к Ксенодору подлинный, предшествующая и последующая части, вероятно, ему не принадлежат. Тем не менее у свт. Григория можно действительно найти сходные мысли. Например, у слов: «Энергия разумной души — это собственный помысел (или: разумение) и движение ума» есть параллель в Greg. Nyss. *adver. Apollin.* 3.1.177.17.
- 968 Источник цитаты обнаружить не удалось, вероятно, она не является подлинной.
- 969 Источник цитаты обнаружить не удалось, вероятно, она не является подлинной.
- 970 Окончание отрывка совпадает с Basil. *contr. Eunom.*: PG 29, 676.2, однако в целом источник цитаты обнаружить не удалось, вероятно, и она не является подлинной.
- 971 Ср. у свт. Григория Нисского: «справедливо было бы по разности действий заключать о разности сущности, действовавшей при каждом действии (καλῶς εἶχεν ἐκ τοῦ παρῆλλαγμένου τῶν ἐνεργείων καὶ τὸ τῆς ἐργασθείσης ὑφ' ἐκατέρου τούτων οὐσίας παρῆλλαγμένον τεκμαίρεσθαι)» (Greg. Nyss. *contr. Eunom.* 1.1.394.9).
- 972 Предложение совпадает с предложением из указанного сочинения (Basil. *contr. Eunom.* PG 29, 721.1–2).
- 973 Источник всей цитаты найти не удалось, вероятно, она не является подлинной, а составлена из нескольких отчасти подлинных, отчасти пересказанных мест. Судя по параллельному месту из свт. Григория Нисского, она вполне отвечает учению отцов Каппадокийцев о природном характере энергии и неразрывности сущности и ее действия.
- 974 Greg. Nyss. *ad Eustathium de sancta trinit.* 3.1.13.19–20 = Basil. *ep.* 189.7.29.

- 975 Greg. Nyss. *ad Eustathium de sancta trinit.* 3.1.14.11–12 = Basil. *ep.* 189.8.12–13.
- 976 Greg. Nyss. *ad Ablab.* 3.1.55.5–12.
- 977 Greg. Nyss. *de orat. dom.* 260.32–262.2.
- 978 Greg. Nyss. *contr. Eunom.* 1.1.505.8–506.3.
- 979 Greg. Nyss. *ad Eustathium de sancta trinit.* 3.1.11.2–11 = Basil. *ep.* 189.6.14–20.
- 980 Как мы могли убедиться, этот фрагмент флорилегия представляет собой искусно собранный «коллаж» цитат из свт. Григория Нисского. В следующем мы увидим такую же искусную работу с цитатами из свт. Кирилла Александрийского.
- 981 Суг. Al. *in Joann.* 1.318.5–8.
- 982 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 105.14–18.
- 983 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 241.19–24 (с небольшими разночтениями).
- 984 Иначе: «эйдоса». — Прим. перев. Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 453.31–33 (с небольшими разночтениями).
- 985 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 517.53–55.
- 986 Суг. Al. *thesaur.*: PG 75, 453.27–31.
- 987 Источник последнего предложения найти не удалось.
- 988 Ambr. Med. *expositio Evangelii secundum Lucam*, lib.10: PL 15, 1820.60. Отрывок представляет собой комментарий на Лк. 22, 42.
- 989 Точно такой цитаты найти не удалось, но различие этих понятий действительно есть в 4-й книге *Против Евномия* Пс.-Василия (быть может, она принадлежит Дидиму): Bas. *contr. Eunom.*: PG 29, 689.37.
- 990 Источник цитат в этом отрывке найти не удалось.
- 991 *opusc.* 3а–с представляют собой три отрывка, впервые опубликованные С. Л. Епифановичем (*Епифановиг* 1917, 62–63, по. XVII), которые в рукописной традиции примыкают к *opusc.* 3 (*Sherwood* 1952, р. 53–54, по. 83–85; *Larchet* 1998, р. 16–17; *Winkelman* 2001, р. 116, по. 95). Сам Епифанович высказал мнение, что автором этих отрывков был прп. Иоанн Дамаскин, и указал соответствующие места у Дамаскина (*Епифановиг* 1917, с. VIII), но Шервуд высказывает предположение, что это Дамаскин зависит от прп. Максима. Винкельман также включает эти отрывки в число сочинений прп. Максима, указывая, впрочем, и параллельные места у Дамаскина: *Joann. Dam. exp. fid.* 136–138, 160). Ввиду спорности авторства прп. Максима мы помещаем эти отрывки после основного корпуса *Богословско-полемических сочинений*. Во французском переводе Ларше-Понсуа эти сочинения отсутствуют, но в предисловии Ларше не говорит об их неподлинности. Если они действительно принад-

КОММЕНТАРИИ

лежат прп. Максиму, то, как считает Шервуд, они написаны тогда же, когда и *opus.* 3, то есть в 345–346 гг.

992 Или: волящим.

993 Типичная для прп. Максима формула, см. прим. 157.

994 Здесь «форма» имеет смысл природы и обычно переводится как «природа».

995 Цитата из *Томоса* папы Льва к архиепископу Константинопольскому Флавиану.

996 Дополнено по контексту. Вероятно, текст в рукописи испорчен.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК В РОССИИ

Публикацией комментированного перевода *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима завершается важный этап распространения и изучения сочинений преподобного в России — отныне практически все его основные труды доступны в русском переводе. Исходя из этого, мы сочли уместным поместить в Приложении статью, кратко обобщающую почти тысячулетнюю историю усвоения наследия прп. Максима в Древней Руси и в России¹.

ОТ ДРЕВНЕЙ РУСИ И ДО НАЧАЛА XX ВЕКА

В XI в. имя прп. Максима уже было известно в Древней Руси. М. Ф. Мурьянов опубликовал две церковные службы прп. Максиму, основываясь на Новгородских *Минеях*, датируя их концом XI—началом XII веков². А. И. Сидоров нашел 26 цитат из различных сочинений прп. Максима в *Изборнике Святослава* (1073)³. Хотя прп. Максим, как замечает Мурьянов, не был популярным святым в Древней Руси, его имя (помимо богослужебных книг) могло быть известно и из переведенного с греческого флорилегия *Пчела* (Μέλισσα)⁴. В некоторых рукописях оно надписано именем «аввы Максима, философа и мученика». Из подлинных сочинений преподобного, согласно А. И. Соболевскому, в церковно-славянском переводе на Руси по крайней мере с XIV в. читались *Capita de caritate*⁵. Позднее появился славянский перевод *Liber asceticus*. Прп. Максим был также известен на Руси как схолиаст Ареопагита; *Corpus Areopagiticum* был переведен на церковно-славянский в XIV в. Он был известен, в частности, вождю староверов протопопу Аввакуму Петрову, использовавшему его в полемике с никонианами. В 1675 *Corpus* был вновь переведен монахом Евфимием Чудовским, но не был издан. Сто лет спустя некоторые части *Ареопагитик* были снова переведены на церковно-славянский монахом Моисеем, а в 1825 появился уже первый русский пе-

ревод трактата *О таинственном богословии*. Во всех этих переводах имя прп. Максима значилось как имя автора схолий.

В Древней Руси греческое *Житие* прп. Максима было известно в славянских переводах и различных пересказах, использовавшихся в *Прологах*⁶. Основываясь главным образом на Баронии⁷, свт. Димитрий Ростовский в 1692 г. составил славянское *Житие* прп. Максима, добавляя некоторые сведения из славянских *Прологов*. Его вариант *Жития* был широко распространен в *Великих Четьях Минеях* (переведены на русский в 1904). Позднее некоторые из *Прологов*, вывезенные из библиотеки Соловецкого монастыря и переданные в Казанскую Духовную Академию, использовались священником Зефировым в первой русской реконструкции жизни прп. Максима, осуществленной уже с использованием Комбефиса⁸ (1857)⁹.

Начиная с XVII в. и далее противостояние прп. Максима официально исповедуемой в Византийской империи ереси использовалось староверами в их полемике с господствующей в России Церковью. Один из их вождей, диакон Феодор, у которого отрезали язык и правую руку, утверждал, что они чудесным образом были исцелены, «как у прп. Максима». Аввакум некоторое время поддерживал этот миф, но после ссоры с Феодором обвинил его во лжи¹⁰. Некоторые из староверов приводили знаменитые слова прп. Максима об отказе причащаться с патриархами-еретиками как оправдание возможности существования Церкви без священства и иерархии¹¹. Зефиров дает и другой пример использования староверами творений прп. Максима; так, ссылались на *Диспут с Пирром*, они пытались обосновать возможность для мирянина принимать покаяние у священников и епископов¹². В своем исследовании Зефиров оспаривает оба эти утверждения.

Прп. Паисий (Величковский) (1722–1794) перевел ряд сочинений прп. Максима из греческого *Добротолубия* на славянский. Однако этот перевод не был опубликован в его славянском *Добротолубии* (1793) и остался в рукописях, циркулировавших в славянских землях, Молдовлахии, Румынии и на Афоне¹³. Первый русский перевод *Capita de caritate* появился в 1817–1822¹⁴. В 1830–1835 протоиерей Герасим Павский (один из основоположников библистики в России, а в тот момент еще и учитель Закона Божия будущего императора Александра II) опубликовал русский перевод

*Capita theologica et oeconomica*¹⁵. Это было явным знаком того, что, несмотря на свою приверженность историческому методу, Павский проявлял интерес к экзегезе прп. Максима и его мистическому учению. Связи о. Герасима с царской семьей могли оказаться плодотворными для развития в России библеистики, а возможно и для изучения прп. Максима (можно только гадать, как в этом выдающемся человеке¹⁶ сочетались эти интересы), однако, в 1835 г. Павский был отстранен от цесаревича по инициативе митрополитов Петербургского Серафима (Глаголевского) и Московского Филарета (Дроздова), которые были противниками его подхода к Библии и христианскому учению и обвиняли его в «лютеранстве» и «неопротестантизме». Отстранен вскоре Павский был и от профессуры в Духовной Академии.

В 1853 г. в Москве знаменитым исихастским монастырем Оптиной пустынь был опубликован параллельный славянский (прп. Паисия) и русский перевод *Expositio orationis dominicae* и *Liber asceticus*¹⁷. Первый анонимный русский перевод *Mystagogia* появился в 1846 г., за ним в 1855 г. последовало издание более точной и полной версии. Переводчиком и/или редактором этого перевода был, по нашему мнению, проф. Василий Иванович Долоцкий, основатель кафедры литургического богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии, под чьей эгидой был издан двухтомник *Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*, куда был включен и перевод *Мистагогии*. В предисловии к публикации перевода 1855 г. прп. Максим назван одним из наиболее важных философов среди святых отцов. Вместе с тем, когда Иван Орлов защищал свою диссертацию, посвященную полемике прп. Максима с монофелитами, в СПбДА в 1888 г., он подчеркивал только важность в наследии прп. Максима этой полемики и его христологического учения, практически не останавливаясь на его мистическом учении и связи одних частей его наследия с другими¹⁸.

Создается впечатление, что переводы таких мистических сочинений прп. Максима, как *cap. theol., or. dom.* и *myst.*, уже осуществленные к середине XIX в., не имели практически никакого воздействия на русских ученых того времени, поскольку аналогичский и духовный подход прп. Максима к Св. Писанию и литургии был совершенно чужд позитивистскому и моралистическому под-

ходу, господствовавшему в Духовных академиях того времени, где профессора открыто высмеивали аллегорическое и духовное толкование святых отцов или (в лучшем случае) его не понимали¹⁹. По большей части мистический аспект православного Предания был в Академиях забыт. Так, и в первом русском курсе патристики (1859) архиеп. Филарет (Гумилевский) явно недооценивает экзегетические писания прп. Максима²⁰. Даже знаменитый церковный историк В. В. Болотов в лекциях по церковной истории в СПбДА в 1886/87 упомянул прп. Максима только как аскетического писателя и полемиста.

Только Александр Бриллиантов (впоследствии занявший кафедру Болотова) в своей магистерской диссертации уделил особое внимание мистическому учению прп. Максима, по достоинству оценив этого мыслителя²¹. Диссертация Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены», написанная в 1893 г., была защищена в СПбДА в 1898 г. В одном из примечаний Бриллиантов приводит, явно присоединяясь к нему, мнение Везера (H. Weser), что «если когда-либо появятся в Церкви Восточной христианские философы, то они примут [и восстановят] учение Максима»²². Он отмечает, что на-сущно необходима обстоятельная монография, которая была бы посвящена «системе Максима в целом». Решение этой задачи будет предпринято в Киеве Сергеем Епифановичем, который, несомненно, испытал идейное влияние Бриллиантова.

Но и сам А. И. Бриллиантов сыграл важную роль в исследовании наследия прп. Максима в России. Его диссертация об Эриугене включает довольно подробное описание основных тем и идей *Ambigua ad Iohannem*. Он также сравнил прп. Максима и блаж. Августина в рамках своей главной оппозиции восточного и западного подхода к христианскому богословию и изучил характер усвоения Эриугеной наследия прп. Максима. Согласно Бриллиантову, тогда как прп. Максим был мистическим писателем, глубоко заинтересованным в изучении путей, ведущих к обожению, Эриугена был автором рационально выстроенной системы. Его мысль была дискурсивна, а не мистична, в отличие от мысли Ареопагита и прп. Максима. Отличие прп. Максима от блаж. Августина, согласно Бриллиантову, состояло в разнице в отправных моментах в их эпистемологии. Для прп. Максима таковыми были Бог и сфе-

ра Божественного, а для Августина — психология и человеческая душа. Бриллиантов провел и весьма интересное, хотя и не свободное от некоторой предвзятости сравнение между ролью воли, веры и знания у блаж. Августина и прп. Максима. В целом его книга была одной из первых попыток освободить восточно-православную мысль от того, что позднее о. Георгий Флоровский назовет «западным пленением».

А. И. Бриллиантов является также автором исследования «О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника» (1917)²³, в котором он сравнил данные, полученные во время археологической экспедиции в Грузии, организованной Святейшим Синодом и Императорской Академией Наук под руководством Николая Марра, со сведениями из так называемых «Документов из ссылки», а также из ряда других источников. Его вывод, хотя и с оговорками, состоял в том, что последние дни земной жизни прп. Максима проходили в Лазике, недалеко от крепости Мури, которую он отождествил со Схимаром, упомянутым в *ер. Ал.* 4.

Здесь будет уместно отметить, что недавно А. Ю. Виноградов, специалист по церковной археологии Кавказа, написал исследование, которое должно появиться в ближайшем номере *Богословских трудов* (2013 г.). В нем он подвергает критике все предыдущие (в том числе и Бриллиантова) гипотезы о последних днях прп. Максима в районе крепости Мури в Грузии и предлагает вместо этого новую гипотезу, локализуя место кончины прп. Максима в районе Омаришарской крепости (в верховьях реки Кодори, при слиянии Гвандры и Клыча) (современная Абхазия) или, менее вероятно, в районе Чхалтинской или Клычской крепостей (также в верховьях Кодори)²⁴. При этом Виноградов отказался принять версию места кончины прп. Максима, высказанную в только что вышедшей статье Ж.-К. Ларше²⁵.

Возвращаясь к связанным с прп. Максимом трудам Бриллиантова, следует отметить, что наиболее важный из них он не успел довести до конца, но именно ему главным образом была посвящена научная работа ученого последних лет, свидетельство о чем можно найти в архиве Бриллиантова, хранящемся в рукописном отделе РНБ в Санкт-Петербурге. Как отмечает, ссылаясь на исследование А. Г. Грушевого, О. Л. Абышко, основная работа, чаемый итог всей жизни А. И. Бриллиантова в науке — это *История*

монофелитского спора, подготовительные материалы к которой в огромном количестве (ОР РНБ. Ф. 102, оп.1, ед. хр. 51–81, тридцать единиц хранения!) готовились последние 17 лет активной научной жизни (1912–1929). Как пишет об этом А. Г. Грушевой, исследователь архива А. И. Бриллиантова²⁶, «по имеющимся материалам видно, что работа должна была представлять собой нечто гораздо большее, чем просто описание теологических и философских споров вокруг доктрины монофелитства. История монофелитов должна была быть показана на широком фоне истории всех конфессий ранневизантийского времени и истории Византии, Армении, становления арабского Халифата... Видно, что А. И. Бриллиантов возвращался к этой теме постоянно, и разработка отдельных сюжетов так и не написанной работы растягивалась иногда на долгие годы»²⁷. Одна из тем, которая могла «отпочковаться» от исследования по монофелитским спорам, но, видимо, легла в основание самостоятельного исследования, представляет особый интерес. Как отмечает Грушевой, «на протяжении 17 лет Бриллиантов разрабатывал тему „Понятие лица, личности в античной философии, христианском богословии и философии Нового времени“ (ед. хр. 54)»²⁸. К сожалению, заметки Бриллиантова, посвященные этой теме, носят отрывочный характер (главным образом это выписки из различных авторов, древних и современных), но и по ним можно сказать, что Бриллиантов ставил перед собой самые серьезные задачи. Что касается его исследования полемики с монофелитами, то, как пишет Абышко, «богословское и церковноисторическое осмысление всей долгой истории христологических споров, завершившихся... положительным учением по этому сложнейшему вопросу прп. Максима Исповедника, решено было дать в широком философском контексте. А. И. Бриллиантов был готов попытаться дать синтез истории (так как христианство — историческая религия), богословия (в лице центральной своей проблематики — христологической) и философии... Подобному синтезу на русской почве, в лице и трудах выдающегося историка древней Церкви и богослова А. И. Бриллиантова, осуществиться не удалось, и мы не видим ни вокруг, ни дальше хоть кого-нибудь равного ему по дарованиям и научной компетентности, способного или завершить начатое им, или пройти этот путь заново»²⁹. В настоящее время рассматривается вопрос о хотя бы

частичной публикации или, по крайней мере, описании этого труда Бриллиантова, прерванного арестом и ссылкой, в которой он умер в 1933 г., в определенной степени повторив судьбу прп. Максима Исповедника.

В целом же, хотя первые русские диссертации, рассматривавшие наследие прп. Максима, во многом устарели, что касается исторических и текстологических вопросов, труд И. Орлова и особенно первая книга А. Бриллиантова сохраняют свое философское и богословское значение, так что не случайно они более чем через сто лет после их написания были переизданы. Эти авторы сумели достаточно точно описать учение прп. Максима об обожении человеческой природы во Христе и во святых и подчеркнуть принципиальную роль этого учения в его мысли. Возможно, впервые в русской академической науке тема обожения заняла подобающее ей место³⁰ как исключительно важная при изучении святоотеческого богословия, именно в связи с интересом к прп. Максиму.

В конце девятнадцатого века имя прп. Максима и его наследие было открыто более широкой аудитории также двумя влиятельными фигурами в русской культуре. Известный русский религиозный философ Владимир Соловьев написал несколько статей для *Энциклопедического Словаря Брокгауза и Эфрона*, включая статью «Максим Исповедник» (1896), где он подчеркнул выдающееся место прп. Максима в истории христианской мысли и, в особенности, в христианской философии. Он назвал его «самым сильным, после Оригена, философским умом на христианском Востоке» (Бриллиантов цитирует эти слова в своей книге о месте кончины прп. Максима). Соловьев, кажется, был первым мыслителем в России, связавшим прп. Максима с Оригеном. В статье об Оригене Соловьев подчеркнул, что «можно заметить следы оригенизма, хотя значительно смягченного истинно-христианским сознанием, у великого борца за православие против монофелитства — св. Максима Исповедника. Через его сочинения некоторые идеи Оригена, соединенные с идеями так называемого Дионисия Ареопагита, были перенесены на западную почву читавшим по-гречески Иоанном Скотом Эриугеной и вошли, как элемент, в его своеобразную и грандиозную систему»³¹. После Соловьева имя прп. Максима вошло в русскую религиозную философию.

Другим автором, способствовавшим известности прп. Максима в России, был еп. Феофан Затворник. Он осуществил русский перевод *Добротолюбия*, третий том которого (опубликован в 1889 г.) содержал писания прп. Максима. Однако помимо *Liber asceticus* и *Capita de caritate*, свт. Феофан перевел только 236 глав из 700 так называемых *Умозрительных и деятельных глав* греческой *Филокалии* (компиляции из различных сочинений прп. Максима). По его собственному признанию, он выбрал «удобопонятные и более нравоучительные и аскетические главы» и пропустил более сложные, теоретические³². Перевод свт. Феофана неточен и часто упрощает мысль прп. Максима. Итак, в то время, как русские ученые и философы в конце XIX в. начали открывать прп. Максима как великого философа и богослова, читатели русского *Добротолюбия* (главным образом монахи и менее образованные люди) познакомились с его аскетическими сочинениями. До появления труда С. Л. Епифановича (только часть из него была опубликована до революции) не существовало исследования, которое связывало бы мистическое и аскетическое учение прп. Максима, его философию и учение о любви. Это положение в определенном смысле отражало разрыв между образованными и необразованными людьми в России, между практической и умозрительной стороной христианской жизни.

С. Л. ЕПИФАНОВИЧ И М. Д. МУРЕТОВ

Первое полномасштабное исследование жизни и наследия прп. Максима Исповедника не только в России, но и в мире было предпринято С. Л. Епифановичем (1886–1918), который учился, а потом преподавал в Киевской Духовной Академии. История написания и публикации трудов Епифановича о прп. Максиме весьма запутанна. Она проявилась после того, как русские и украинские ученые и почитатели прп. Максима (С. И. Билоконь, Н. Горшенкова и Ю. П. Черноморец) недавно смогли найти части трудов Епифановича, не опубликованные при его жизни.

Найденные материалы подготовлены к печати Ю. Черноморцем и Д. Бирюковым и только что вышли в издательстве О. Абышко, собранные в двухтомник³³. Суммируя сказанное Ю. Черномор-

цем в предисловии к издаваемому двухтомнику, можно сказать, что в 1910 г. Епифанович посвятил прп. Максиму свою кандидатскую диссертацию, а затем, в 1913 г., подготовил первый вариант магистерской диссертации общим объемом более 2400 страниц! Она была рекомендована к печати, но Епифанович решил отложить защиту. К несчастью, полный текст магистерской диссертации Епифановича, которая была наконец защищена в 1917 г., так и не был опубликован, и только некоторые ее части были обнаружены недавно. В целом после этих находок можно сказать, что в настоящее время мы располагаем полной версией первого тома магистерской диссертации Епифановича 1913 г., который является в действительности исправленным текстом его кандидатской диссертации (все исправления были сделаны по тексту первой диссертации, так что легко проследить развитие мысли автора). Итак, первый том подготовленного Черноморцем и Бирюковым издания содержит первый том магистерской диссертации Епифановича 1913 г. Он (помимо отзывов на эту работу) состоит из введения, содержащего обзор предыдущих работ, в котором делается вывод о неудовлетворительном состоянии изучения прп. Максима, первой главы (она посвящена подробному обзору источников по жизни прп. Максима) и еще пяти глав, посвященных реконструкции жизни прп. Максима и краткому описанию его сочинений в контексте его биографии. Были найдены также некоторые дополнения и исправления к первой главе этого тома, сделанные для диссертации 1917 г., они опубликованы во втором томе двухтомника.

Епифанович и сам подготовил издание своей диссертации в двух томах, но, как он сам написал, по причине начала Первой мировой войны и высоких цен на типографские расходы это издание было остановлено. Однако возможно, другой причиной остановки публикации было желание Епифановича усовершенствовать свою работу в свете новых публикаций и находок, в частности, сирийского *Псогоса*. Русский перевод *Псогоса* был подарен Епифановичу Бриллиантовым, располагавшим фотокопией кодекса 7192 из Британского музея, содержавшего *Псогос*. Из предисловия к новонайденному варианту первой главы диссертации 1917 г. ясно, что Епифанович хотел критически ответить на некоторые идеи прот. Корнелия Кекелидзе и проф. Митрофана Мурето-

ва (1850–1917). Первый опубликовал русский перевод грузинского *Жития* прп. Максима в Киеве в 1912 г.³⁴, а второй — различные версии *Житий* прп. Максима в 1913–1915 гг. (см. ниже). Епифанович не согласился с обоими исследователями относительно даты и достоверности большого греческого *Жития* (*Recensio Mosquensis*), которое, по его мнению, зависит от версий св. Феофана Исповедника и прп. Анастасия Синаита, а не они от него. В этом утверждении Епифанович опередил таких известных исследователей прп. Максима, как Лакнер (Lackner) и Ван Дитен (Van Diten). Здесь интересно отметить, что, говоря о *Житии* прп. Максима, уже Болотов в своих лекциях по церковной истории высказал мнение, что его большое *Житие* не является надежным источником и составлено более поздними компиляторами.

Как бы то ни было, наиболее важная часть второго тома диссертации Епифановича, так называемое Введение, была опубликована в Киеве в 1915 г. под названием: «Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие»³⁵ (переиздана в 1996, 2003 и 2011 гг.). Эта небольшая по объему, но осуществившая настоящий прорыв в изучении прп. Максима и всей православной богословско-философской традиции книга доставила Епифановичу известность в России и до сих пор широко читается, хотя она по сути отражает лишь малую часть его работы. В 1917 г. он также сумел опубликовать «Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника»³⁶, которые изначально являлись приложением к его диссертации. Эта публикация, содержащая некоторые неизвестные работы прп. Максима и Пс.-Максима и несколько версий его *Житий*, до сих пор широко используется исследователями прп. Максима, и именно она (состоящая главным образом из греческих текстов) сделала Епифановича известным на Западе. В отличие от материалов первого тома, была найдена только небольшая часть материалов второго тома магистерской диссертации Епифановича в варианте 1913 и 1917 г. Они вошли во второй том готовящегося к изданию двухтомника вместе с найденными недавно новыми частями первой главы диссертации 1917 г. Ясно, что в целом второй том диссертации Епифановича был посвящен анализу учения прп. Максима и описанию его личности, тогда как первый том был посвящен главным образом его жизни.

Подробный анализ новонайденных трудов Епифановича не входит в задачу настоящей статьи. Отметим лишь, что, сравнивая их с исследованиями прп. Максима нашего времени, на первый взгляд можно сказать, что биографические, исторические и текстологические аспекты его труда, осуществленного сто лет назад, во многом устарели. Однако и здесь некоторые гипотезы Епифановича могут стимулировать мысль внимательного читателя. В целом же, по мере того, как работа продвигалась, Епифанович становился смелее в своей критике традиционной церковной версии (точнее, версий) жизни прп. Максима (как это видно из его критики Кекелидзе и Муретова). Хотя он отверг достоверность сирийского *Псогоса*³⁷, он был готов принять некоторые из его сведений. В частности, Епифанович склонялся к тому, чтобы считать достоверными сведения о Кипрском соборе, хотя и не относительно обсуждавшихся на нем вопросов и следствий из него; сам собор он датировал примерно 635 г., что почти совпадает с нынешней его датировкой Янковяком и Бутом. Епифанович также считал, что прп. Максим провел часть своей жизни (хотя и не детство, как следует из *Псогоса*) в Палестине и был тесно связан с палестинским монашеством. В целом Епифанович признавал, что *Псогос* содержит самую раннюю версию жизни прп. Максима, хотя и считал, что эта версия существенно искажена. Он предполагал, что самым древним греческим *Житием* было краткое *Житие* (входит в *Материалы* 1917 г.), полагая, что оно датируется концом VII или началом VIII в.³⁸ Согласно Епифановичу, версия Феофана Исповедника и версия *Синаксаря* Великой Церкви основаны на этом кратком *Житии*. Однако в современной науке считается, что ни одно из греческих *Житий* (включая краткое) не было написано прежде конца X в., так что версия св. Феофана предшествует всем этим *Житиям*³⁹.

В целом же, хотя исторический и биографический анализ Епифановича во многом устарел, его богословское рассмотрение наследия прп. Максима, как оно представлено в книге «Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие», сохраняет свою ценность и силу. Епифанович глубоко и точно сумел осуществить в ней в сжатой форме синтез мысли прп. Максима, подчеркивая ее особенности и открывая ее истоки в византийском богословии, «лучшим представителем» которого он называет

прп. Максима⁴⁰. В предисловии к одному из изданий этого сочинения А. И. Сидоров отметил, что Епифанович сумел представить мысль прп. Максима в рамках той самой традиции, к которой принадлежал прп. Максим⁴¹. В самом деле, в этой книге Епифанович выступает не только как патролог, но и как православный богослов, он сосредотачивается на духовной сути учения прп. Максима, не отвлекаясь на исторические детали и исследование контекста его писаний. Так что высокие цены на типографские расходы обернулись появлением шедевра, который в противном случае мог потеряться в подробностях исторического и текстологического анализа, содержащихся в остальных частях диссертации.

Сам Епифанович в рецензии на книгу П. Минина *Главные направления древне-церковной мистики* (1916) подчеркнул, насколько важно для ученого быть способным не только к детальному анализу, но и к синтезу, к широким обобщениям⁴². Небольшая по объему книга Епифановича 1915 г. и сама была таким обобщением. В рецензии на книгу Минина содержится и еще одна мысль, позволяющая понять причины успеха книги Епифановича. Как он отмечает, в современном мире существует большой интерес к мистике (вероятно, он имеет в виду популярную тогда среди интеллигенции в России культуру символизма и русскую религиозную философию). В этой ситуации было важно дать реализации этого интереса правильное направление. Сам Епифанович нашел это направление в наследии прп. Максима, которого он называет «творцом византийской мистики»⁴³. (Минин в своем исследовании тоже посвятил прп. Максиму отдельную главу, содержащую весьма интересные соображения об особенностях его мистики). Для Епифановича мистика — это реальный опыт богообщения, обретаемый на путях аскезы, духовного созерцания и молитвы, целью которых является единение с Богом, обожение. Учение прп. Максима, особенно в его первой опубликованной книге, исследуется именно в этой перспективе.

Другой сильной стороной книги Епифановича было то, что он попытался представить учение прп. Максима как «систему». Епифанович признает, что прп. Максим развивал свою «систему» не систематически, но его учение охватывает все стороны христианской жизни (аскетику, философию и мистику), так что он обладает ее полным и всеобъемлющим видением. Епифанович также

сумел представить мысль прп. Максима как синтез всей предыдущей православной традиции. По большей части он точно указал на основные источники его учения (не отметив разве что прямое влияние Оригена, но при этом верно обнаружив влияние Евагрия). Он также со всею ясностью отдавал себе отчет в значении прп. Максима для позднего византийского богословия, включая паламитов и антипаламитов.

Среди многих важных богословских вопросов, поднятых Епифановичем в книге 1915 г., стоит отметить то, как он говорит об учении прп. Максима об Искуплении, понимаемом как исцеление и обожение человеческой природы во Христе, подчеркивая преимущество его видения над «западной внешне-юридической идеей удовлетворения»⁴⁴. Критика латинской теории Искупления была популярна в русском богословии на рубеже XIX–XX вв. Однако, в отличие от митр. Антония (Храповицкого) (его известной книги *Догмат Искупления* (1917) и предшествующих публикаций), Епифанович противопоставляет «юридизму» не некую придуманную им самим теорию, но учение прп. Максима, укорененное в православном Предании.

Завершая это краткое описание вклада С. Л. Епифановича в изучение наследия прп. Максима в России, необходимо упомянуть проект по переводу *Quaestiones ad Thalassium*. Как видно из сохранившихся частей его диссертации 1917 г., Епифанович сделал подробное описание *Thal.*, своего рода их конспект. Тем не менее только первые 25 *quaestiones* с комментариями Епифановича были опубликованы в 1916–1917 гг. в его прекрасном русском переводе в «Богословском вестнике» (МДА). Дальнейшая публикация была прервана революцией, и вскоре, в 1918 г., Епифанович скончался от внезапной болезни, не дожив до своего 32-летия. Его переводы *Thal.* были продолжены А. И. Сидоровым.

Как видно из последних публикаций Епифановича и Муретова, МДА приступила к осуществлению проекта по публикации русских переводов основных сочинений прп. Максима. В рамках этого проекта в 1915 г. вышел лишь первый том, подготовленный М. Д. Муретовым, содержащий различные версии *Житий* прп. Максима (включая греческие тексты) и церковные службы, посвященные ему⁴⁵. Это издание было основано на рукописях Московской Синодальной библиотеки (№ 380 [1022 г.] и № 391 [XII–

XIII вв.] — варианта *Жития*, опубликованного Комбефисом (PG 90, 68–109)). Муретов также использовал издание Комбефиса, *Acta Sanctorum*, Барония, *Житие* свт. Димитрия Ростовского, грузинское *Житие*, опубликованное Кекелидзе, и некоторые другие источники.

Вплоть до появления критического издания П. Аллен и Б. Нейл⁴⁶ издание Муретова сохраняло научную ценность. Поскольку его перевод имеет несомненные литературные достоинства, мы сочли возможным взять его за основу при новой русской публикации *Документов из ссылки* (2007), хотя в нашем издании перевод Муретова был отредактирован в соответствии с критическим изданием Аллен и Нейл. При этом следует отметить, что издание Муретова содержит не только русский перевод письма Анастасия Апокрисиария к Феодосию Гангрскому, но и так называемые *Свидетельства* (ложно приписываемые Ипполиту, еп. Римского Порта) и *Силлогизмы* (принадлежащие, очевидно, самому Анастасию), которые не были опубликованы Аллен и Нейл. Однако в целом издания М. Д. Муретова и прот. Корнелия Кекелидзе представляют собой тот род публикаций, в которых делается попытка соединить несоединимое — в данном случае верность «иконической» традиции Великих Четых Миней и научный подход к тексту.

НОВОСЕЛОВ, БУЛГАКОВ, ФЛОРОВСКИЙ И ЛОССКИЙ

После революции 1917 г. посвященные прп. Максиму исследования были прерваны в России на многие десятилетия (исключение составляет работа Бриллиантова, но она не была дописана и издана)⁴⁷. Тем не менее необходимо отметить, что жизнь прп. Максима и некоторые аспекты его мысли оказали сильное влияние на одного из наиболее важных деятелей в истории Русской Церкви первой половины XX в. — св. Михаила Новоселова (1864–1938). Новоселов, в молодости последователь Льва Толстого, позднее вернулся к православию и стал духовным писателем, издателем и организатором кружка русских христианских мыслителей, включавшего таких известных деятелей, как о. Павел Флоренский и Сергей Булгаков. За свою работу на ниве христианского просве-

щения Новоселов был избран почетным членом МДА. Он активно участвовал в полемике вокруг Имени Божия на стороне имяславцев и в борьбе против влияния Григория Распутина на Царскую семью, в которой он выступил вместе с великой княгиней Елисаветой Федоровной⁴⁸. Однако наибольшую известность Новоселов снискал своей ролью в церковной жизни после революции 1917 г.

В 1924 г. власти принудили патр. Тихона вступить в общение с вождями так называемой «Живой Церкви», бывшими на самом деле разрушителями церковной традиции. Патр. Тихон согласился даже на их участие в церковном управлении. После выхода из тюремного заключения, стараясь спасти хотя бы некоторых церковных иерархов от тюрьмы и смерти, патр. Тихон объявил это «компромиссное» решение в отношении «живоцерковников». Однако Новоселов не согласился, что такая цена может быть уплачена. Он верил во Святую Церковь и считал, что совершенно невозможно принимать таких людей в церковное общение и допускать до церковного управления, чем бы это ни оправдывалось.

В своих *Письмах друзьям* (1922–1927)⁴⁹ Новоселов отстаивал право любого члена Церкви, включая мирян, критиковать церковных иерархов и даже прерывать церковное общение с ними. (В его случае это был св. патр. Тихон, несмотря на его огромную популярность). Согласно Новоселову, миряне не меньше отвечают за Церковь, чем священство. В своих письмах он развил учение о Церкви⁵⁰ и именно в этом контексте сослался на пример жизни прп. Максима, которую он знал по изданию Муретова 1915 г. и из *Великих Четых Миней*. В частности, в *Письме 14* (1 октября 1924 г.)⁵¹ Новоселов признается, что *Житие* прп. Максима — его излюбленное чтение; он пересказывает его, цитирует обширные отрывки из того, что сейчас именуется *Документами из ссылки*, и обсуждает наиболее существенные для него идеи. Согласно Новоселову, *Житие* прп. Максима, других святых ясно показывают, что в борьбе за Церковь и православие значение всегда имела только верность святым Богу и Преданию, а не их число или их место в церковной иерархии.

Интересно отметить, что, следуя предисловию Муретова к изданию 1915 г., Новоселов утверждал, что прп. Максим оказал влияние не только на папу Мартина и африканских епископов, вы-

ступивших против монофелитов, но и на патр. Софрония Иерусалимского (в этом отношении, как ни парадоксально, Новоселов сходил с автором *Псогоса*, который он не читал)⁵². Согласно Новоселову, простой монах Максим был настоящим столпом православия, он не присвоил себе эту роль, но скорее это было откровение силы, данной ему свыше, благодаря которой он был возвышен надо всем христианским миром своего времени; он сыграл эту роль благодаря своей верности Христу, Его Евангелию и пониманию его святыми отцами.

В *Письме 15* (7 декабря 1924)⁵³ Новоселов развил свои идеи, обсуждая отличие борьбы прп. Максима за православие от полемики Лютера с Римской Церковью. В этом контексте Новоселов написал то, что сам он назвал «диалогом» между прп. Максимом и Лютером. (В действительности это был не диалог, но скорее последовательное изложение соответствующих позиций). Хотя, возможно, и несколько предвзято по отношению к учению Лютера, Новоселов подчеркнул, что его противостояние Риму было совершенно иного рода, нежели противостояние прп. Максима господствующей Церкви, зараженной ересью того времени. Прп. Максим, опиравшийся в своей борьбе на учение Церкви, не думал, что золотая цепь церковного Предания когда-либо прерывалась на земле, или что он является основателем некой новой Церкви и новой традиции. Он не отвергал историческую Церковь или существовавшую до этого церковную организацию, но лишь отделился от покрывавшей ересь иерархии, при этом признавая иерархический принцип как таковой, как и церковные таинства. В своем же учении он следовал за святыми отцами и продолжал их дело.

В 1924 г. борьба Новоселова за чистоту Церкви увенчалась успехом; патр. Тихон прислушался к голосу церковного народа, как иерархов, так и мирян, и соединение с живоцерковниками не состоялось. Однако после смерти свт. Тихона, когда митр. Сергей (Страгородский) выпустил в 1927 г. свою *Декларацию* о лояльности Советскому государству, Новоселов стал одним из главных идеологов сопротивления новому курсу. Позднее, когда он и его соратники убедились в том, что митр. Сергей не откажется от *Декларации* и не уступит административную власть в Церкви, Новоселов стал одним из главных организаторов Истинно-Право-

славной (Катакомбной) Церкви в России, которую считал не чем-то новым, но той же самой Российской Церковью патр. Тихона, а митр. Сергия искажившим ее суть и отделившимся от нее. Как видно из *Апологии отошедших от митр. Сергия (Страгородского)* (1928?), выпущенной в то время Новоселовым или кем-то из его ближайших соратников, слова прп. Максима о том, что «кафолическая Церковь — это правое и спасительное исповедание веры», были одним из источников вдохновения автора этого документа⁵⁴. В 1929 г. св. Михаил Новоселов был арестован, а в 1938 г. принял мученическую кончину.

Иной подход к наследию прп. Максима можно найти в писаниях известного русского религиозного философа Сергея Булгакова, некогда одного из членов кружка Новоселова. В богословско-философском трактате *Свет невечерний* он упоминает прп. Максима несколько раз, приводя небольшие отрывки из его сочинений (касающиеся веры, зла и т. д.) и более или менее адекватно трактуя их. Две страницы этой книги посвящены апофатическому и катафатическому богословию прп. Максима, и Булгаков высоко отзывается о нем⁵⁵. Видно, что Булгаков был знаком с трудами Бриллиантова и Епифановича, но он практически не прибегает к ним. После эмиграции Булгаков ссылался на учение прп. Максима о *логосах* (точнее, «первообразах» тварного в Боге) как один из аргументов в пользу своей софиологии⁵⁶.

Однако наибольший интерес применительно к нашей теме представляет подход Булгакова к христологии прп. Максима и его учению о двух волях во Христе, выраженный в его трактате *Агнец Божий* (1933). В момент его написания Булгаков был уже протоиереем и деканом Православного Богословского института имени св. Сергия в Париже, где читал курс догматического богословия. В отличие от Новоселова и от собственных более ранних писаний, в этом трактате Булгаков высказывается критически об учении прп. Максима (впрочем, прежде он и не писал о его христологии). Вся концептуальная схема прп. Максима, разработанная в полемике с монофелитством, ему представляется необязательной или богословски и философски недостаточно глубокой, а порой и неверной. В частности, Булгаков ставит под сомнение приложимость понятия «природная воля» как к Богу, так и к человеку⁵⁷. Говоря о диспуте прп. Максима с Пирром, Булгаков утверждает,

что весь этот спор слишком схоластичен, и что неправы обе стороны — и Пирр, который считал волю принадлежностью ипостаси, и прп. Максим, который считал ее только природной. С точки зрения Булгакова, само противопоставление ипостаси и природы в разговоре о воле ошибочно, вместо него он предлагает мыслить целостное единство лица и природы, выражая это единство в понятии «духа»^{58, 59}.

Булгаков фактически повторяет за Пирром, что отнесение воли к природе, а не к «личности» ставит под вопрос свободу, которая якобы поглощается природной необходимостью⁶⁰. «Схоластическим» называет Булгаков и различие прп. Максимом природной и гномической воли. Он заявляет, что это различие было обусловлено полемическими нуждами и не имеет статуса догмата в Православной Церкви, поскольку упоминание о нем отсутствует в постановлениях VI Вселенского собора⁶¹, впрочем, Булгаков соглашается с прп. Максимом, что у Христа не было возможности колебаний воли («удобопревратности»), но пытается встроить это утверждение в свое представление о возрастании человечества Христа в полноте обожения⁶². Мы скажем об этом ниже, как и о специфическом смысле, в каком Булгаков называет «гномической» божественную волю Христа.

Не был удовлетворен Булгаков и толкованием прп. Максимом выражения *Ареопагитик* «Богомужеское действие Христа», считая, что это толкование подразумевает лишь пассивное, орудийное участие плоти, что фактически упраздняет человеческое действие⁶³. В целом Булгаков говорит, что почитает прп. Максима за его борьбу в защиту учения о двух волях и действиях во Христе, но при этом считает, что у него не разработано как следует учение об их взаимодействии, как не был он последователен и тверд в применении своего учения⁶⁴, так что сам о. Сергей далее предлагает нечто вроде «улучшенного» (по сравнению с учением по этому поводу прп. Максима и Дамаскина) «диофелитства». Наверное, это была первая подобного рода «конструктивная критика» прп. Максима со стороны священника и декана православной Духовной Академии⁶⁵.

Мы не можем здесь входить в анализ аргументов Булгакова. Достаточно отметить, что он практически не рассматривает учение прп. Максима об обожении человеческой природы и воли во

Христе, точнее, он явно не согласен с ним, полагая, что учение об обожении, как оно понимается в святоотеческой традиции, включая прп. Максима, на самом деле не обеспечивает наличия двух волей во Христе, которое провозгласил (но не обосновал) VI Вселенский собор⁶⁶. Булгаков предложил альтернативное толкование «нового Богомужеского действия Христа» и учения об обожении в целом. Христология, развернутая им в том же трактате⁶⁷, относится самим Булгаковым к так называемому «кенотическому богословию» (он развил основные идеи этого богословского течения XIX—начала XX в. в русле своей софиологии)⁶⁸. В рамках этой модели Божественный Логос в Воплощении опустошает Себя от Божественной славы (энергий), оставаясь Богом только по сущности. Человечество Христа не было всецело обожено с момента Воплощения, но получало Божественную славу шаг за шагом в течение жизни Иисуса⁶⁹. И именно в этом контексте Булгаков формулирует свой вариант «улучшенного диофелитства». Кратко его можно сформулировать следующим образом. Божественная воля, которой следует и подчиняется человеческая во Христе, не тождественна всемогущей воле Бога как Творца и Промыслителя, это — Божественная воля, но в состоянии кенозиса⁷⁰. В другом месте Булгаков, вступая в спор с прп. Максимом, называет эту волю «гномической», понимая ее не в смысле колебания и выбора, а в смысле «дискурсивной» и временной развертки Божественной воли, специфичной для каждого момента жизни Иисуса⁷¹. Именно такой «гномической», «кенотической» воле Божией в каждый момент времени подчиняется и следует во Христе воля человеческая. В результате этого образуется то, что Булгаков называет «единой Богочеловеческой волей, свойственной единому Богочеловеку»⁷². Причем «дискурсивная развертка» Божественной воли во Христе, как можно понять, обеспечивается не «сверху», а снизу: «на движения и вопрошания человеческой воли дает ответ Божественная воля»⁷³, а человеческая принимает ее по образу Гефсиманской молитвы: «Не Моя воля, но Твоя да будет»⁷⁴. В целом эта модель, хотя она и имеет свои специфические черты, напоминает учение Нестория. Сходен с несторианами Булгаков и в трактовке «неведения» Христа, хотя и здесь он говорит не только о неведении Христа по плоти, но и, в духе своего «кенотизма», о самоограничении Бога, раскрываю-

щего Себя и полноту Божественного ведения постепенно в течение жизни Иисуса⁷⁵.

Несмотря на неортодоксальный характер, или благодаря этому, учение Булгакова стало одним из самых стимулирующих факторов развития русского богословия в XX в. В контексте споров вокруг его взглядов следует рассматривать и написанное об учении прп. Максима о. Георгием Флоровским. С 1926 г. и вплоть до начала Второй мировой войны он являлся профессором патрологии в Богословском институте, возглавляемом о. Сергием. Как правило, в своих сочинениях Флоровский не критикует Булгакова открыто, но, как отметил в докладе на конференции по прп. Максиму в Белграде (2012 г.) Павел Гаврилюк, написанное Флоровским о наследии прп. Максима следует понимать именно в контексте диалога с софиологией Булгакова. Это относится к посвященной прп. Максиму главе известного курса Флоровского *Византийские отцы V–VIII вв.* (1933)⁷⁶, как и ко многим другим его работам парижского периода. Впрочем, применительно к главе о прп. Максиме в этих лекциях можно говорить скорее не о полемике или диалоге, а о том, что Флоровский иначе расставляет акценты, чем Булгаков. Так, говоря об учении прп. Максима о *логосах*, Флоровский подчеркивает различие между Богом и тварями, в отличие от Булгакова, который, исходя из того же учения, в рамках своей софиологии говорит о некоем идеальном бытии твари в Боге (что, впрочем, может пониматься по-разному)⁷⁷. Прп. Максим, согласно Флоровскому, проводил ясное различие между волей Божией о мире и самим существованием мира⁷⁸. В целом, как замечает в своем докладе Гаврилюк, в изложении учения прп. Максима Флоровский сильно зависит от Епифановича, хотя прямо на него и не ссылается, упоминая лишь в библиографии. В отличие от Булгакова, который, как мы видели, критикует учение прп. Максима о двух волях во Христе, Флоровский в лекциях, прочитанных за несколько лет до выхода *Агнца Божия* и вышедших одновременно с этим трактатом, дает пусть и краткое, но достаточно точное изложение диофелитского учения прп. Максима, в том числе и о различии гномической и природной воли, не обнаруживая в нем никакого противоречия, как, впрочем, и в учении прп. Максима в целом⁷⁹.

При всех отличиях, было нечто общее у Булгакова и Флоровско-

го, в чем они отличались от митр. Сергия (Страгородского), осудившего софиологию Булгакова в докладе 1935 г. и соответствующем Указе Московской Патриархии⁸⁰. Тогда как Булгаков и Флоровский считали, что Воплощение не было обусловлено грехом Адама, но было в предвечном Совете, то есть замысле Божиим, митр. Сергей (и Владимир Лосский, его сторонник и вдохновитель в Париже) придерживался противоположного мнения. В лекциях 1933 г. Флоровский уже выразил это мнение в главе, посвященной прп. Максиму⁸¹, он повторил его затем несколько раз, в частности (со ссылкой на *Thal.* 60: PG 90, 621A–B), в известной статье *Cur Deus Homo?* (1957)⁸². Интересно отметить, что уже во введении М. Д. Муретова к изданию *Житий* прп. Максима (1915) учение прп. Максима о Воплощении трактуется именно таким образом⁸³. Булгаков не ссылается в этом вопросе ни на прп. Максима, ни на Муретова. Его учение о безусловном Воплощении было основано на софиологии. Страгородский и Лосский критиковали его в том числе и за это⁸⁴. Для Флоровского же причиной Воплощения было не то, что «идеальное человечество» некоторым образом предсуществует в Боге и должно быть непременно спасено, но такой причиной был Божественный Совет о спасении нашей природы во Христе, а в Нем — тех, кто станет причастниками Его Плоти. Говоря об этом, он ссылался на христологию и экклесиологию прп. Максима, которая не предполагает необходимое спасение всех людей⁸⁵, как это вытекало из софиологии Булгакова⁸⁶.

Что касается Лосского, то в *Очерке мистического богословия Восточной Церкви*, возражая Флоровскому, он отмечает, что у прп. Максима обожение было задачей, поставленной Адаму, и именно потому, что оно не совершилось в нем, и произошло грехопадение, было необходимо Воплощение Христово и Крест (о чем Бог, конечно предведал в вечности)⁸⁷. В целом в своих поздних сочинениях Лосский многое воспринимает от прп. Максима, который был для него одним из главнейших авторитетов среди святых отцов в области догматики и мистического богословия. Последнее, особенно апофатическое богословие и боговидение, было для него намного важнее, чем для Флоровского. И здесь прп. Максим, наряду с Ареопагитом — один из главных святых отцов, исходя из учения которого Лосский осуществляет свой «неопатристиче-

ский синтез». Несмотря на определенные различия между ними, Флоровский и Лосский с пиететом относятся к Епифановичу, воспроизводят и разрабатывают многие идеи из опубликованной части его диссертации. Поскольку Лосский принадлежал Московской Патриархии, его важнейшие работы, написанные в оригинале по-французски, были переведены и опубликованы в СССР, наиболее полно в *Богословских трудах* за 1972 г. Таким образом, в узком кругу читателей этого издания некоторые сведения об учении прп. Максима через труды Лосского были доступны даже за «железным занавесом»⁸⁸.

ПРП. МАКСИМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

«Первой ласточкой» возобновления изучения наследия прп. Максима в России была статья покойного В. М. Живова (1945–2013) «„Мистагогия“ Максима Исповедника и развитие Византийской теории образа»⁸⁹ (1982 г., английский перевод 1986 г.)⁹⁰. Живов в своей статье открыто обсуждал богословские вопросы, и это было неожиданно для светского научного издания (обычно запрещено). Его статья была написана с хорошим знанием последней западной исследовательской литературы и привлекла внимание тех в Советском Союзе, кто искал альтернативные по отношению к господствующим способам мышления.

После падения коммунистической системы в России появился большой интерес к святоотеческому богословию и, в частности, к наследию прп. Максима. Решающий вклад в то, что прп. Максим стал одним из самых популярных святых отцов в современной России, внес А. И. Сидоров. Его переводы сочинений прп. Максима и исследования о нем и богословии VI–VII вв. начали появляться с 1986 г.⁹¹ Сидоров до сих пор продолжает много делать для популяризации творчества прп. Максима и его изучения в России. Два тома его переводов трудов прп. Максима были опубликованы в 1993 г., и с тех пор входящие в них тексты не раз переиздавались. На наш взгляд, наиболее важный, труд А. И. Сидорова — комментированный перевод *Вопросоответов к Фалассию*, почти завершённый к настоящему времени⁹². В подходе к наследию прп. Максима Сидоров делает бóльший акцент на приложе-

нии его мысли к жизни, чем на академическом (философском или историческом) его исследовании. В отношении биографии прп. Максима Сидоров (в настоящее время — профессор МДА) перешел от принятия ряда важных сведений сирийского *Псогоса* (в том числе и палестинской версии происхождения прп. Максима) в 1993 г. к почти полному отрицанию достоверности его сведений, включая сообщение о Кипрском соборе, в более поздних работах⁹³, т. е. вернулся к традиционной церковной версии жизни прп. Максима.

Среди других публикаций наследия прп. Максима необходимо сказать о ставшей важной вехой в российских исследованиях его наследия книге, посвященной *Диспуту с Пирром* и христологическим спорам VII в.⁹⁴ Книга содержит греческий текст *Диспута*, подготовленный А. Ю. Виноградовым, его русский перевод, выполненный Д. Е. Афиногеновым, снабженный предисловием Д. А. Поспелова и обширными комментариями, составленными на основе книги Г. Баузерхарта⁹⁵, перевод сирийского *Псогоса* А. В. Муравьева, краткое, «Константинопольское» *Житие* прп. Максима (греческий и русский текст), взятое из издания Епифановича 1917 г., а также обширную статью игумена Дионисия (Шленова) «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника»⁹⁶. В этой статье, к которой мы не раз обращались в предисловии и комментариях настоящего издания, учение прп. Максима о Гефсиманской молитве обсуждается в том числе в контексте споров между сторонниками «физической» и «нравственной» теорий Искупления (к последним принадлежит и митр. Антоний (Храповицкий)). При этом, ссылаясь на Дусе и Ларше, Шленов утверждает, что прп. Максим в целом был сторонником «физической теории». Здесь, нам кажется, необходимо сделать одно уточнение⁹⁷. Толкование прп. Максимом Гефсиманского моления включает в себя как «физический», так и «нравственный» аспект. В самом деле, он говорит не только об обожении нашей природы и воли во Христе, происшедшем в Воплощении и явленном в Гефсимании, но и об относительном, сострадательном усвоении наших укоризненных страстей (в частности, противления). Шленов упоминает об этом, но важно отметить, что это сострадательное усвоение до некоторой степени соответствует тому «состраданию», на котором делают акцент сторонники «нравствен-

ной» теории Искупления, ошибочно сводя все к нему и понимая его по-своему.

В 2006 г. вышел первый опубликованный русский перевод *Ambigua* и примыкающих к ним *Первого* и *Второго Письма к Фоме*, выполненный архим. Нектарием (Яшунским) (ныне епископ Греческой старостильной Церкви в Санкт-Петербурге)⁹⁸. Отдельные *Трудности* из корпуса *Ambigua* были также переведены рядом отечественных патрологов и специалистов по позднеантичной философии (Д. Е. Афиногеновым, П. К. Доброцветовым, С. В. Месяц, В. В. Петровым, И. В. Пролыгиной, А. Р. Фокиным, И. В. Фокиной и др.)⁹⁹.

В 2006–2008 гг. в России появилось много интересных исследований, посвященных наследию прп. Максима. Большая часть книги В. М. Лурье *История Византийской философии. Формативный период* (2006 г., сербский перевод 2010 г.) посвящена наследию прп. Максима, в том числе и его полемике с моноэнергизмом и монофелитством¹⁰⁰, и мы не раз вступали в диалог с этим исследованием в настоящем издании *Opusc.* Попытка Лурье проанализировать учение прп. Максима в контексте богословско-философских течений V–VII вв., безусловно, заслуживает внимания. Именно в этом автор видит свою главную задачу в отличие от той, что решал в своем известном исследовании о прп. Максиме Ж.-К. Ларше¹⁰¹, которому в богословском отношении во многом следует Лурье, стараясь при этом исследовать мысль прп. Максима в историко-философском и богословском контексте. Нужно помнить, однако, что, как во всяком обширном курсе истории идей или истории философии, претендующем на раскрытие внутренних связей, в курсе Лурье высказано немало гипотез и положений, требующих тщательной проверки, детальной разработки и уточнения¹⁰². В отношении биографии прп. Максима Лурье является безоговорочным сторонником его палестинского происхождения и подчеркивает влияние «маргинальной» палестинской традиции на формирование его учения¹⁰³. Что касается истории монофелитства, то, согласно Лурье, который опирается, в частности, на монофелитский сирийский флорилегий, опубликованный С. Броком, православный моноэнергизм и монофелитство были мейнстримом в халкидонитском богословии после V Вселенского собора, так что прп. Максиму приходилось спорить с этим наибо-

лее распространенным в Церкви способом выражения православного учения. Лурье считает, что прп. Максим во время полемики с монофелитами пересмотрел всю философскую концептуальную схему православной христологии по сравнению с наследием V Вселенского собора и с такими богословами-халкидонитами, как Евтихий Константинопольский, все еще не свободный от влияния оригенизма и в ряде пунктов близкий к Иоанну Филопону (его учению также уделяется немало места). Лурье считает, что смена способа выражения православного учения, окончательно закрепленная на VI Вселенском соборе, была причиной того, что отцы этого собора уничтожили деяния предыдущего. Эти и некоторые другие гипотезы Лурье, в частности, об отталкивании прп. Максима в полемике с оригенизмом от элементов учения Леонтия Византийского, требуют дальнейшего исследования.

В 2007 г. В. В. Петров опубликовал монографию *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*¹⁰⁴, а в 2008 г. защитил докторскую диссертацию по философии по теме: «Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья»¹⁰⁵. В книге и диссертации Петров анализирует основные понятия онтологии, эпистемологии и антропологии прп. Максима. Он также производит детальный анализ *Ambiguum* 41 и в этом контексте исследует «диайресис» как диалектический метод в метафизике у прп. Максима в контексте использования этого метода в позднеантичной философии. Часть его диссертации посвящена анализу характера усвоения Эриугеной мысли прп. Максима.

Говоря о спорных вопросах максимоведения, которые затрагивает в своих работах Петров, следует отметить, что он воздерживается от того, чтобы принять какую-либо сторону в полемике Ларше с Батреллосом относительно человеческой природы, воспринятой в Воплощении (общая ли она, как считает Ларше, или индивидуализированная, как полагает Батреллос)¹⁰⁶, а относительно полемики Ларше с католическими учеными (Риу, Гарригом и Летелем) по вопросу о «физическом» (преобразующем природу, как считает Ларше) или «моральном» (действующем лишь на уровне «тропоса ипостасного существования», как считают католические ученые) воздействии благодати, Петров говорит, что вести «рассуждение в философских терминах беспо-

лезно, когда речь идет о сверхъестественном»¹⁰⁷, т. е. не видит философских оснований для этого спора. Как мы могли убедиться, полемика Ларше с рядом католических ученых, а теперь и с принявшим их сторону Зизиуласом, имеет определенную христологическую перспективу, и начата она не Ларше, а еще Дусе применительно к толкованию Гефсиманского моления, так что считать ее беспочвенной вряд ли правильно. Другое дело, что и вопросы, поставленные Петровым относительно трудности, если не невозможности философского осмысления «новоустройства»¹⁰⁸, пока остаются без ответа. Здесь же следует добавить, что, помимо упомянутой выше книги, В. В. Петров позднее опубликовал несколько статей, посвященных ряду важных философских аспектов наследия прп. Максима, его учению о *логосах* и мистагогии¹⁰⁹.

В 2007 г. в издательстве Санкт-Петербургского университета вышел первый том из серии «Византийская философия» *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*¹¹⁰, который открывает пространная статья Г. И. Беневича и А. М. Шуфрина «Дело Максима». В ней рассматривается история полемики прп. Максима с моноэнергизмом и монофелитством с учетом его же взглядов, развитых прежде в полемике с оригенизмом. В предисловии и комментариях к настоящему изданию *Opusc.* мы неоднократно обращались к этой статье, используя ее основные идеи и уточняя, а отчасти и пересматривая некоторые ее положения (в частности, трактовку Гефсиманского моления и относительно его усвоения). Статья «Дело Максима» охватывает бóльший исторический период, чем время написания *Opusc.*; кроме полемики с монофелитством прп. Максима, в ней обсуждаются и такие «неудобные» вопросы, как «подавление» отцами VI Вселенского собора его памяти и характер «реабилитации» прп. Максима в более поздней православной традиции. В приложении к этой работе анализируется уникальная еклесиологическая ситуация, возникшая в результате предательства православия папой Виталианом¹¹¹. Второй раздел первой части этого тома содержит русский перевод *Документов из ссылки*¹¹². Он основан на переводах М. Д. Муретова 1915 г., но отредактирован с учетом критического издания Аллен и Нейл.

Вторая часть тома содержит новый русский интерпретирующий перевод *Ambiguum* 7 с параллельным греческим текстом и со-

проводятся схолиями А. М. Шуфрина (ему же принадлежит и перевод)¹¹³. В схолиях анализируется структура и логика аргументации прп. Максима в полемике с оригенизмом, истоки используемых им философских и догматических концепций, особенности его языка и стиля. Комментарии Шуфрина существенно подробнее всех предыдущих.

Последний раздел второй части тома содержит русский перевод двух до сих пор сохраняющих актуальность исследований П. Шервуда о полемике прп. Максима с оригенизмом¹¹⁴.

В том же 2007 г. в серии «Византийская философия» (т. 2) вышел русский перевод полного корпуса *Писем* прп. Максима, осуществленный Г. Н. Начинкиным (несколько сохранившихся на латыни писем перевела З. А. Барзах)¹¹⁵, перевод предварят предисловие Ж.-К. Ларше. В приложении нами рассматривается на материале ряда писем вопрос об отношении прп. Максима к первенству Рима и насильственному обращению иудеев (анализ окончания *Письма VIII*).

В 2009 г. во втором томе *Антологии восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия* в разделе «Прп. Максим Исповедник и богословие VII в.», состоящем из трех частей, рассматривается полемика прп. Максима с тритеизмом, оригенизмом и моноэнергизмом¹¹⁶. Там же впервые опубликованы переводы двух *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима (*орис.* 1 и 20), выполненные А. М. Шуфриным¹¹⁷. В 2010 г. вышел аннотированный русский перевод «Вопросов и недоумений»¹¹⁸, содержащий наиболее подробный на сегодня анализ этого сочинения, затрагивающий и общие проблемы экзегезы прп. Максима, ее место по отношению к Александрийской и Антиохийской школе и к оригенистической традиции.

Некоторые из работ русских ученых, посвященных прп. Максиму, вышли в последние годы на английском. В частности, это монография архим. Кирилла (Говоруна) *Воля, действие и свобода: Христологическая полемика седьмого века*¹¹⁹, наши статьи о различных аспектах мысли прп. Максима¹²⁰ и работы А. В. Нестерука, в которых учение прп. Максима о творении сопоставляется с рядом теорий современной космофизики¹²¹.

В 2012 г. П. В. Кузенков опубликовал перевод и исследование пасхалистического трактата *Computus ecclesiasticus* (CPG 7706),

автором которого считается прп. Максим¹²². А среди самых последних публикаций, посвященных прп. Максиму, наша монография *Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*¹²³. Книга представляет собой историко-философское исследование, посвященное истории одного из ключевых понятий философских школ поздней античности — промысла Божия. Большая ее часть посвящена учению о промысле Божиим у прп. Максима, которому принадлежит одна из последних крупных разработок этой темы среди христианских философов поздней античности.

Наконец, с выходом настоящего издания комментированного перевода *Богословско-полемических сочинений* практически все основные сочинения прп. Максима Исповедника станут доступны русскому читателю¹²⁴, что можно считать определенной вехой в тысячелетней истории распространения и освоения на Руси и в России его наследия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Статья является адаптированным к настоящему изданию *Opusc.* вариантом написанной для *Оксфордского руководства по прп. Максиму* статьи «Maximus the Confessor in Russia and Ukraine» (выход ожидается в 2015 г.). Поскольку настоящая работа помещена в Приложении, мы приводим в примечаниях ссылки на соответствующую литературу особым, принятым в данной статье способом (см. следующее примечание). Мы не ставили цели охватить все многочисленные публикации по прп. Максиму, осуществленные на Руси и в России за последние 1000 лет, но стремились отметить наиболее существенное или характерное. Непосредственно к темам, обсуждаемым в связи с *Богословско-полемическими сочинениями*, в данной статье относится разбор критики о. Сергеем Булгаковым учения прп. Максима о волях во Христе, а также некоторые замечания относительно исследований о. Дионисия (Шленова), В. М. Лурье и В. В. Петрова
- 2 Публикации по прп. Максиму в России до 2004 см. в: А. Г. Дунаев, «Максим Исповедник», *Исихазм: аннотированная библиография*, Москва, 2004, с. 242–256 (#4, № 1533–1721). Или в Интернете: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Max_Conf.htm. На отраженные

ПРИМЕЧАНИЯ

- в этой библиографии сочинения мы будем ссылаться, указывая соответствующий номер. Так, опубликованные Мурьяновым службы см. в *Дунаев 2004*, № 1544, 1545, 1546. (На работы, упоминаемые в основной части настоящего издания, мы ссылаемся обычным способом). Наиболее полную на сегодня библиографию по прп. Максиму, в том числе и русскую, см. в: *Кнежевић 2012*. Кнежевич включил и всю библиографию Дунаева, как и все предыдущие библиографии по прп. Максиму, включая вошедшую в *Максим 2004*.
- 3 А. И. Сидоров, «Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале *Изборника Святослава 1073*)», *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян*. Москва, 1985, с. 201–208. См. также *Изборник Святослава 1073 года*, факсимильное издание в 2-х т., Москва, 1983.
 - 4 «Пчела» или «Богословские главы» прп. Максима Исповедника, пер., вступ. ст., прим., посл. П. К. Доброцветова, Москва, 2013. «Пчела» представляет собой перевод *Locī cottines*, которые приписывались прп. Максиму, но на самом деле были составлены неизвестным византийским автором IX–X вв.
 - 5 А. И. Соболевский, *Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы*, Санкт-Петербург, 1903. Здесь и далее мы, как правило, даем латинские названия сочинений прп. Максима, поскольку названия, под которыми они переводились на славянский и русский язык, варьировались.
 - 6 Свидетельством в пользу известности в Древней Руси *Жития* прп. Максима в варианте, содержащемся в Прологах можно считать его икону с «клеймами», изображающими эпизоды из *Жития* прп. Максима, которая ныне хранится в музее изобразительных искусств в Сольвычегодске, а прежде находилась в Благовещенском соборе этого города. Икона так называемого «строгановского письма» была написана по заказу купца Максима Яковлевича Строганова (он, очевидно, хотел иметь образ своего небесного покровителя) в конце XVI или в начале XVII в. <http://pravicon.com/images/icons/8/8021.jpg>.
 - 7 Издание Барония осуществлено в 1599–1600 гг. (см. С. Baronius, *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, XI).
 - 8 Издание Комбефиса датируется 1675 г.; оно было воспроизведено в *Патрологии* аббата Миня (PG).
 - 9 М. Зефирова, свящ., «Жизнь прп. Максима Исповедника», *Православный собеседник*, 1857, с. 352, 591, 892 ff. Эта работа в научном отношении сильно устарела (да с самого начала и не являлась строго

- научной), но это первое исследование жизни прп. Максима в России, в котором использовались его письма и другие документы. С. Л. Епифанович позднее обращался к нему в своей диссертации.
- 10 А. Н. Робинсон, «Комментарии: [Жизнеописания Аввакума и Епифания]», *Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты*, Москва, 1963, с. 287.
 - 11 *Зефилов 1857*, с. 915.
 - 12 *Зефилов 1857*, с. 619. Зефилов, возможно, пишет об этом в контексте полемики внутри старообрядчества против беспоповцев и/или в контексте обсуждения образования Белокриницкой иерархии. См. свидетельства в истории образования этой иерархии с характерными ссылками на прп. Максима: «святый Максим исповедник Пирра патриарха и епископа Феодосия от еретик монофелитов (единовольник) поставленных убедил обратиться в православную веру, и приняты были любезно, в том самом их сане, патриарх в Африке, а епископ — единым святым Максимом в темнице только чрез обещание и целование Креста и Евангелия, да будет то твердо (Минея четия генваря 21)» (http://www.semeyskie.ru/history_ioossr.html). Зефилов справедливо возражает, что покаяние Пирра была принято папой Феодором (прп. Максим лишь дал ему совет отправиться к нему и, возможно, его сопровождал), а в *Диспуте в Визии* на предложение принять в общение принесшего диофелитское исповедание еп. Феодосия прп. Максим ответил, что это может сделать только папа Римский.
 - 13 По нашей просьбе О. А. Родионов любезно поделился своими и П. Б. Жгуна сведениями относительно рукописей переводов прп. Максима, осуществленных прп. Паисием. Приводим его сообщение об этих рукописях и гипотезы об их авторстве целиком: «Иже во святых отца нашего Максима Исповедника *Слово постническо по вопросу и ответу*» сохранилось в следующих рукописях (из числа хранящихся в Библиотеке Немецкого монастыря, пожалуй, самого представительного собрания паисианских текстов): BMN-018 (1771 г., писец — схимонах Митрофан из Немецкого монастыря); BMN-040 (1777 г., писец — монах Немецкого монастыря Афанасий); BMN-182 (последняя четверть XVIII в., писец — схимонах Платон из Немецкого монастыря); BMN-239 (последняя четверть XVIII в., писец интересующей нас части — иеросхимонах Иакинф) (там же за *Словом постническим* следует поучение «О жительстве иноческом и о осьми помыслех», начало: «Дело иноку прочитание и поучение Божественных Писаний, и пение, и всегдашняя молитва, и мало рукоделие»). «Иже во святых от-

ПРИМЕЧАНИЯ

ца нашего Максима Исповедника на молитву *Отче наш* к некоему христолюбцу толкование кратко» содержится в рукописях: в уже упоминавшейся выше BMN-182 и BMN-270 (последняя четверть XVIII в. (до 1794 г.), автограф прп. Паисия (Величковского)). «Четыре сотницы о любви» содержатся в: BMN-058 (последняя четверть XVIII в.), под заглавием: «Иже во святых отца нашего Максима Исповедника к Елпидию пресвитеру о любви главизн четыреста»; BMN-127 (последняя четверть XVIII в., писец — иеромонах Досифей), под заглавием: «Иже во святых отца нашего Максима ко Елпидию попу о любви главизн четыреста». Кроме того, в некоторых немецких рукописях (напр., BMN-192 и BMN-264 (последняя — автограф прп. Паисия)) содержатся фрагменты схолий к творениям Дионисия Ареопагита, приписываемых переводчиком прп. Максиму Исповеднику. Напр.: «Святого Максима Исповедника на 2 главу святого Дионисия Ареопагита о просвещении, толкование». В поздних (XIX в.) рукописях мне встречались списки Двух сотниц о богословии, но принадлежит ли этот перевод прп. Паисию, сказать трудно. [Палеографические данные сообщены П. Б. Жгуном; в отношении содержания рукописи просмотрены мною лично по фотокопиям, предоставленным тем же исследователем]. Издание: *Преподобного отца нашего Максима Исповедника толкование на молитву «Отче наш» и его же слово постническое по вопросу и ответу*, пер. на слав. о. Паисия (Величковского); пер. на рус. Т. И. Филиппова с участием иером. Амвросия, Москва: [изд. Оптиной Пустыни], 1853, 108 с. Об истории этого издания см.: В. В. Каширина, *Литературное наследие Оптиной Пустыни*, Москва, 2006, с. 119–124.

Хотелось бы выразить признательность О. А. Родионову, П. Б. Жгуну и А. П. Власюку за предоставленную возможность привести эти до сих пор не публиковавшиеся сведения. От себя добавим, что было бы интересно сравнить рукопись *Двух сотниц о богословии*, о которой упоминает О. А. Родионов, с переводом этого сочинения о. Герасимом Павским (об этом переводе см. ниже).

14 Дунаев 2004, № 1582.

15 Там же, № 1552.

16 Павский, напомним, вызывал большую симпатию у таких деятелей русской культуры, как В. А. Жуковский (он его и привлек в качестве учителя Наследника) и А. С. Пушкин. Оба они весьма сожалели об устранении Павского от воспитания Александра Николаевича.

- 17 См. прим. 12 и *Дунаев 2004*, № 1570 (Дунаев не указывает авторство переводов).
- 18 См. *Дунаев 2004*, № 1638 (переиздание *Орлов 2010*).
- 19 Ср. из воспоминаний проф. А. Л. Катанского о проф. М. А. Голубеве (читавшем курс экзегезы Св. Писания в СПбДА): «Он был человек очень оригинальный; по типу он больше всего походил на англичанина: при полном, в сущности, добродушии, он отличался какой-то холодной важностью, невозмутимым хладнокровием и спокойствием и очень любил сострить. Осталось в памяти, что он очень зло и остроумно подсмеивался над неудачными и натянутыми комментариями некоторых мест Св. Писания. К сожалению, он иногда не соблюдал при этом меры, именно тогда, когда ему приходилось приводить аллегорические толкования мест Писания из творений отцов и учителей Церкви александрийской школы. Не знаю, как на моих товарищей, но на меня остроты М. А. по адресу этих древних комментаторов производили не совсем приятное впечатление, хотя я был тогда очень мало знаком с отеческими творениями. В настоящее же время, если бы теперь пришлось слушать М. А., такое впечатление, вероятно, было бы во много раз сильнее». К этому пассажи Катанский дает следующее весьма характерное примечание: «Теперь для меня довольно понятен и психологически объясним древний аллегоризм, как результат (кроме многих других причин, — философской школы и пр.) деятельности крайне возбужденной религиозной мысли и весьма повышенного религиозного чувства. При таком состоянии естественно искать сближений настоящего с давно минувшим, намеков, предуказаний в последнем на первое, как это бывает нередко и в обыкновенной нашей жизни, когда мы бываем чем-либо сильно поражены, потрясены. Тогда нам припоминается многое такое (часто мелочи, приметы), на что при другом, обычном своем состоянии мы не обращали никакого внимания, но что теперь представляется очень знаменательным» (А. Л. Катанский, *Воспоминания старого профессора*, Нижний Новгород, 2010, с. 106).
- 20 Филарет (Гумилевский), архиеп., *Историческое учение об отцах Церкви*, Санкт-Петербург, 1859, т. 3, с. 171–176.
- 21 В частности, он приводит мнение Кнёпфлера (А. Knöpfler) о прп. Максиме как о «звезде первой величины в истории научного богословия» (А. И. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западное* в произведениях Иоанна Скота Эригены, Москва, 1998, с. 213, прим. 1).
- 22 Там же, с. 212.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 23 Дунаев 2004, № 1539.
- 24 Мы благодарим А. Ю. Виноградова, любезно познакомившего нас со своим исследованием.
- 25 J.-C. Larchet, «Le martyre, l'exil et la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses deux disciples, Anatsase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire. Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques recentes», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2013, vol. 108, № 1, p. 65–97. Ларше, в свою очередь, сообщил нам, что собирается ответить на аргументы Виноградова против «грузинской» версии.
- 26 Сообщение об этой рукописи см. в А. Г. Грушевой. А. И. Бриллиантов, «История Церкви и византиноведение в трудах ученого», *Мир русской византистики*, Санкт-Петербург, 2004, с. 286–310.
- 27 О. Л. Абышко, «А. И. Бриллиантов. Биографический очерк», в: А. И. Бриллиантов, *Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника*, Санкт-Петербург, 2013, с. 26–27.
- 28 Там же, с. 27.
- 29 Там же.
- 30 Известное сочинение И. В. Попова *Идея обожения в древневосточной церкви* (1909) было написано позднее и без учета этих работ.
- 31 В. С. Соловьев, «Ориген», *Энциклопедический Словарь Брокгауза и Эфрона*, т. XXII, Санкт-Петербург, 1896, с. 145. Поскольку первый вариант магистерской диссертации А. И. Бриллиантова был готов уже в 1893 г., можно предположить, что его идеи были известны Соловьеву.
- 32 *Добротолюбие в русском переводе*, т. 3, Москва, 1903, с. 133.
- 33 С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник. Его жизнь и творения*, в 2 т., Санкт-Петербург, 2013.
- 34 Кекелидзе К., прот., «Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике», *Труды Киевской Духовной Академии*, 1912, № 9, с. 1–14; № 11, с. 451–486.
- 35 Дунаев 2004, № 1636.
- 36 Дунаев 2004, № 1540.
- 37 Его достоверность отверг и Бриллиантов в своей книге 1917 г.
- 38 См. греч. текст и русский перевод в *Максим Исповедник 2004*.
- 39 См. В. Neil. «The Greek Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions», *Studia Patristica*, 2001, #36, p. 53.
- 40 *Епифанович 1996*, с. 50.
- 41 См. Там же, с. 7.
- 42 Там же, с. 184.
- 43 Там же, с. 50.

- 44 Там же, с. 149.
- 45 *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.
- 46 P. Allen, B. Neil, *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*, CCSG 39, Turnhout, 1999.
- 47 Еще одним ученым-византологом и историком философии в России после революции, не обошедшим своим вниманием прп. Максима, был В. Е. Вальденберг, но и его сочинение, в котором кратко говорится и о прп. Максиме, осталось тогда неопубликованным. См. В. Е. Вальденберг, *История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства*, науч. конс. И. П. Медведев, подгот. изд. В. И. Земскова, Санкт-Петербург, 2008, с. 116–128.
- 48 См. *Житие Михаила Новоселова*, написанное еп. Григорием (Лурье): <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=19637> и <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=99158>, существуют еще третья и четвертая части этого *Жития*, которыми автор любезно поделился с нами.
- 49 М. А. Новоселов, *Письма к друзьям*, Москва, 1994.
- 50 Об особенностях этого учения см. статью А. М. Шуфрина «Церковь как организация и как организм у Михаила Новоселова и в православном Предании» (<http://www.bogoslov.ru/text/2957641.html>).
- 51 *Новоселов 1994*, с. 175–191.
- 52 М. Д. Муретов, «О св. Максиме Исповеднике», *Творения святого отца нашего Максима Исповедника*, 1915, с. II; *Новоселов 1994*, с. 177. Новоселов ошибочно утверждает, что патр. Софроний участвовал в полемике с монофелитством, смешивая, очевидно, монофелитство и моноэнергизм.
- 53 *Новоселов 1994*, с. 192–196.
- 54 Приведем целиком соответствующий отрывок из него: «„Всякая ложь не от истины“, говорит св. Иоанн Богослов (1 Ин. 2, 21), и в особенности, когда она направляется против учения св. Церкви, ибо „Христос Господь“, — говорил св. Максим Исповедник своим искуителям (*Четыи Минеи*, 21 января), — „кафолическою Церковью назвал правое и спасительное исповедание веры, почему Петра (Апостола), право исповедавшего, назвал блаженным и на его исповедании обещал создать такую церковь для всех“, не взирая, добавим от себя, на его человеческие немощи» (<http://www.paraklit.ru/eres/documenti/Apologiia.htm>).

ПРИМЕЧАНИЯ

- 55 С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*, Москва, 1994, с. 111–112.
- 56 *Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939 гг.*, сост. Н. А. Струве, Москва–Париж, 2000, с. 134 (ссылка на заседание братства 4 декабря 1928 г.). В «Агнце Божиим» Булгаков и вовсе отождествляет учение о божественных «логосах» тварного бытия прп. Максима со своей софиологией (*Агнец Божий*, Москва, 2000, с. 147, прим. 3).
- 57 Сергей Булгаков, прот., *Агнец Божий*, Москва, 2000, с. 107. Булгаков считает, что понятие воли (определяемой одинаково применительно к человеку и Богу как «сущностное стремление к сообщению с природой») в приложении к Богу является Его антропоморфизацией.
- 58 Там же, с. 108. Аргумент Булгакова, что «волевое движение столь же невозможно без личного импульса, как и личный импульс невыполним без соответствующего природного устремления» (Там же), часто повторяется в современном богословии из уст «персоналистов». При этом не замечают или отказываются признавать, что прп. Максим четко различает то, что принадлежит ипостаси, от того, что принадлежит природе, при этом вклад ипостаси в волевой акт (мы говорим об ипостасях тварных) прп. Максим никогда и не отвергал, но при этом отличал его от вклада природы.
- 59 Критики Булгакова, например Вл. Лосский, будут говорить о том, что он смешивает ипостась и природу (В. Лосский, *Спор о Софии. Статьи разных лет*, Москва, 1996, с. 40–41). Дух (или ум) в святоотеческой традиции — это не ипостась, а высшая сила человеческой природы. Но Булгаков не разделял эту традиционную концептуальную схему.
- 60 *Булгаков 2000*, с. 109. При этом Булгаков ошибочно приписывает прп. Максиму мнение, что волей обладают не только Бог и разумные твари, но и вообще все творения, включая неодушевленные и неразумные (Там же).
- 61 Там же, с. 109–110. В современном богословии персоналистического направления этот аргумент часто повторяется без ссылки на Булгакова, который, кажется, сформулировал его одним из первых.
- 62 Там же, с. 111.
- 63 Булгаков замечает у прп. Максима лишь первый род Богомужеского действия — чудотворение (Там же, с. 111–112), но чуть дальше, говоря о Дамаскине (Там же, с. 113–114), пишет уже и о втором роде — страдании. Но и такое объяснение выражения Ареопажита Булгакова не устраивает.

- 64 Там же, с. 112.
- 65 Как ни странно, в полемике против софиологии Булгакова митр. Сергия (Страгородского) и Вл. Лосского эта критика в адрес прп. Максима вообще не упоминается, хотя Лосский знал книгу Булгакова *Агнец Божий*. Она упоминается вскользь в книге: свт. Серафим (Соболев), *Новое учение о Софии, Премудрости Божией, магистерская диссертация*, София, 1935, с. 485–486. Но учению прп. Максима свт. Серафим в полемике с Булгаковым практически не уделяет внимания, сосредотачиваясь (говоря о теме двух воль и энергий) на защите Дамаскина, св. Софрония Иерусалимского и отцов VI Вселенского Собора. У Булгакова соотношение обратное, и он говорит больше всего именно об учении прп. Максима, прекрасно осознавая всю его значимость для православной традиции.
- 66 Там же, с. 113.
- 67 Там же, с. 220–328.
- 68 Paul L. Gavrilyuk, «The kenotic theology of Sergius Bulgakov», *Scottish Journal of Theology*, 2005, vol. 58 (3), p. 251–269.
- 69 «Вторая ипостась, сохраняя божественную природу, оставляет божественную жизнь, которая в ней восстанавливается лишь вместе с человеческой жизнью. Чрез становящуюся Софию, в ософении человека и его обожении, Христос возвращает Себе и вновь обретает оставленную славу и божественную жизнь» (*Булгаков 2000*, с. 252, ср. 273–276).
- 70 Там же, с. 270.
- 71 «Св. Максим Исповедник (а вслед за ним и св. Иоанн Дамаскин) отрицал „гномическую“ волю, т. е. свободную в смысле творческого выбора разных возможностей. Он, следовательно, мыслил ее как недвижимую божественную необходимость, которая была дана в Богочеловеке в качестве безусловного руководства, — и для хотения, и для действия, Но этим отрицанием „гномической“ воли вообще отрицается божеская воля в Богочеловеке как одна из двух, которая дискурсивно самоопределяется в жизненном процессе становления и потому есть необходимо „гномическая“. Это отрицание может быть истолковано лишь как безошибочность божественного воления. Но воля, раскрывающаяся и осуществляющаяся во временном становлении с его свободой, необходимо является сообразной времени или дискурсивной, а потому и должна быть гномической» (Там же, с. 272, прим. 1). Шленов приводит лишь последнее предложение из этого примечания Булгакова (*Шленов 2004*, с. 342, прим. 14), так что остается неясным, о

ПРИМЕЧАНИЯ

какой именно воле идет речь, и можно ошибочно подумать, что о человеческой.

- 72 Там же, с. 271.
- 73 Там же.
- 74 Там же.
- 75 Там же, с. 279.
- 76 Г. В. Флоровский, *Византийские отцы V–VIII вв.*, Париж, 1990, с. 195–227.
- 77 Сам Булгаков давал самые разные трактовки своей софиологии, в том числе и близкие к учению прп. Максима и к паламизму, однако в этом он явно не был постоянен.
- 78 *Флоровский 1990*, с. 206.
- 79 *Флоровский 1990*, с. 217.
- 80 В. Лосский, *Спор о Софии. Статьи разных лет*, Москва, 1996.
- 81 *Флоровский 1990*, с. 200, 209.
- 82 G. Florovsky, «Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation», *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. III: *Creation and Redemption*, Belmont, Mass., 1976, p. 163–70.
- 83 «По идее Богочеловечество Логоса и Его Воплощение независимо от грехопадения Адама и суть самодовлеющие моменты в жизни Божественной и человеческой» (*Муретов 1915*, с. X).
- 84 *Лосский 1996*, с. 44–61.
- 85 *Флоровский 1990*, с. 225–226.
- 86 *Лосский 1996*, с. 43–44.
- 87 В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва, 1991, с. 104–105. В целом Лосский считает, что сама постановка вопроса о необусловленности Воплощения была чужда прп. Максиму. В отличие от «Спора о Софии» (учение прп. Максима тогда еще не привлекалось), в более позднем *Очерке мистического богословия*, ссылаясь на прп. Максима, Лосский уточняет, что в предвечном Совете Божиим было именно обожение. Историческое Воплощение Христово стало тем путем, которым совершилось обожение нашей природы (Там же).
- 88 Здесь, чтобы лучше представить себе ту эпоху, уместно будет вспомнить об одном случае странного упоминания Вл. Лосским прп. Максима. В статье «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия» (1947 г.) он пишет, характеризуя его как богослова: «Два качества Сергия Московского, необходимых для богослова, по мнению святого Максима Исповедника: всегда горячее сердце при спокойном, невозмутимом, холодном уме» (*Лосский*

- 1996, с. 93). Ссылки на конкретное место у прп. Максима Лосский не дает, и такое место нам неизвестно. Есть, однако, другой источник, крылатое выражение из которого сильно напоминают слова Вл. Лосского — книга о Феликсе Дзержинском (1941 г.) (см. <http://www.bibliotekar.ru/encSlov/19/24.htm>).
- 89 Дунаев 2004, № 1601.
- 90 V. Zhivov, «The *Mystagogia* of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image, trans. Ann Shukman», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1987, vol. 31(4), p. 349–376. Перевод и публикация этой статьи были организованы о. Иоанном Мейендорфом, в частности потому, что ее концепция, важную роль в которой играло противопоставление Ареопажита и прп. Максима, совпадала с концепцией самого о. Иоанна о необходимости «воцерковления» Ареопажита, что, якобы, и осуществил прп. Максим (<http://danuvius.livejournal.com/268328.html#comments>). После трудов о. Александра (Голицына) об Ареопажите и ряда других это мнение Мейендорфа фактически отвергнуто.
- 91 См. библиографию А. И. Сидорова на сайте МДА: <http://www.mpda.ru/persons/27951/>. Наиболее важные для издания *Opusc.* работы Сидорова см. в библиографии к настоящему изданию.
- 92 В издании 1993 г. были переведены только первые 55 вопросов-ответов, переводы остальных появлялись в различных журналах, и вскоре, надеемся, появится единое издание.
- 93 См. предисловие А. И. Сидорова к изданию *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*, Москва, 2004 (в частности, с. 46, 57), в котором написанное о *Псогосе* и ранних годах прп. Максима существенно изменено по сравнению с предисловием к первому тому двухтомника 1993 г. (к сожалению, на этот интересный факт сам автор не указывает).
- 94 *Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва, 2004.
- 95 Дунаев 2004, № 1592. К сожалению, при передаче мыслей Баузенхартата допущено много ошибок.
- 96 Шленов 2004.
- 97 Говоря о работах современников, мы не претендуем на развернутые рецензии, но подчеркиваем лишь наиболее существенное в контексте настоящего издания *Opusc.*
- 98 *Максим Исповедник 2006*.
- 99 Библиографию опубликованных переводов см. в *Knežević 2012*, р. 90–93. Однако часть осуществленных в это время переводов

ПРИМЕЧАНИЯ

корпуса *Трудностей*, как нам известно, до сих пор не опубликована, о чем можно только сожалеть.

100 *Лурье 2006*, с. 256–405.

101 *Larchet 1996*.

102 Сам В. М. Лурье, как и его коллеги, продолжают работу в этом направлении.

103 *Лурье 2006*, с. 279, 302, 309.

104 *Петров 2007*.

105 *Петров 2008*.

106 *Петров 2008*, с. 32. Лурье в этом вопросе однозначно солидаризируется с Ларше.

107 *Петров 2007*, с. 32.

108 Там же.

109 «ΥΠΑΡΧΩ и ΥΦΙΣΤΗΜΙ в „О трудностях“ Максима Исповедника», *ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, под общ. ред. В. В. Петрова, Москва, 2013, с. 338–375; «Трансформация античной онтологии у пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника», сб. *XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы*, т. 1, Москва, 2009, с. 16–25; «Таинство „синаксиса“ у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника», *Вестник ПСТГУ, серия I: Богословие. Философия*, 2008. 4 [24], с. 48–59.

110 *Максим Исповедник 2007а*. К настоящему времени в серии «Византийская философия» (как правило, совместно с серией «Smaragdus Philocalias») вышло уже полтора десятка книг, многие из которых связаны с именем прп. Максима.

111 В описании анализа этой истории католическими учеными нами был допущен ряд неточностей, которые мы собираемся исправить в готовящемся в настоящее время переиздании этой работы.

112 Эта часть книги была переиздана в 2012 г. с новым предисловием Г. Беневица и сопровождается составленной монахиней Кассией (Сениной) службой прп. Максиму с новым синаксарем, написанным Г. Беневицем взамен сильно устаревшего прежнего (в синаксаре упоминается палестинская версия рождения прп. Максима, однако из осторожности, может быть и излишней, высказывается предпочтение в пользу версии традиционной) (*Прп. Максим Исповедник и его соратники: документы из ссылки*, сост. Г. И. Беневиц; отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва; Святая гора Афон: Никей; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. (Византийская философия, т. 10; Smaragdus Philocalias). В настоящее время готовится существенно перерабо-

- танное и дополненное переиздание всего тома *Максим Исповедник 2007a*, в котором мы, в частности, планируем опубликовать перевод *Документов из ссылки*, осуществленный с критического издания.
- 113 Замеченные ошибки были исправлены в новом издании этого перевода в 2009 в: *Антология*, т. 2 (но эта публикация не сопровождается схождениями, она предваряется вступительной статьей, в которой нами подчеркивается, что прп. Максим в *Ambiguum* 7 и других сочинениях этого периода полемизировал не только с оригенизмом, но и с крайним антиоригенизмом (см. подробнее в: G. Benevich «Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7* as a context for the *Ambigua ad Iohannem*», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2009, vol. 104/1, p. 5–15).
- 114 Исследования западных ученых представлены в России также переводами сочинения фон Бальтазара *Kosmische Liturgie* (переведено в 1997–2000 г.) и Ж.-К. Ларше *Maxime le Confesseur, médiateur entre Orient & Occident* (перевод 2004 г.).
- 115 *Максим Исповедник 2007b*.
- 116 *Антология*, т. 2, с. 69–129. В статье о полемике прп. Максима с оригенизмом было показано, что при написании *Ambigua* и ряда других произведений прп. Максим не в меньшей степени полемизировал и с противоположным духовным течением своего времени — крайним антиоригенизмом.
- 117 В настоящем издании *Opusc.* публикуется новая редакция перевода этих сочинений.
- 118 *Максим Исповедник 2010*. Издание подготовлено Д. А. Черноглазовым (перевод) и Г. И. Беневичем (предисловие и комментарий) с использованием материалов семинара, деятельными участниками которого были Г. Н. Начинкин и В. И. Земскова. В 2008 г. П. К. Доброцветов опубликовал свой перевод этого же сочинения (см. нашу рецензию в: *Богословские Труды*, 2010, вып. 42., с. 383–391). Недавно А. Г. Дунаев дал свой вариант перевода и понимания *qi. dub.* 13, отличающийся от всех предыдущих, которые он критически разбирает (А. Г. Дунаев, «К истолкованию *Quaestiones et dubia*, 13 прп. Максима Исповедника», *Богословские Труды*, 2012, вып. 43/44, с. 343–356).
- 119 *Hovorun 2008*.
- 120 Кроме указанных в библиографии и упоминавшихся выше, это вышедшие недавно статьи: G. Benevich, «John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity» *Scrinium*, 1202, т. 7–8, eds. R. Krivko,

ПРИМЕЧАНИЯ

- B. Lourié, A. Orlov, Part 1, p. 102–130; Idem, «Maximus Confessor's polemics against Tritheism and his Trinitarian teaching», *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 105/2, 2012, S. 595–610.
- 121 A. Nesteruk, *Light from the East: Theology, Science, and the Eastern, Orthodox Tradition*, Minneapolis, 2003, p. 25–7; 75–9, 83–5, 101–9, 113; 208–13, 226–336, 244–8; Idem, «The Cosmos of the World and the Cosmos of the Church. St. Maximus the Confessor, Modern Cosmology and the Sense of the Universe, Part 1», *The Messenger, Journal of the Deanery of Great Britain and Ireland*, 2013, #22, p. 13–36.
- 122 П. В. Кузенков, «Пасхалистический трактат прп. Максима Исповедника», *Богословские труды*, 2012, вып. 43/44, с. 503–540; Прп. Максим Исповедник, *Пасхалистический трактат*, предисл., пер. с древнегреч. и коммент. П. В. Кузенкова, в: *Богословские труды*, 2012, вып. 43/44, с. 99–178.
- 123 *Беневи́г* 2013.
- 124 Не переведено пока сохранившееся на грузинском приписываемое прп. Максиму *Житие Девы Марии* (*Vita Virginis*) (существуют французский и английский переводы, см. *Knežević* 2012, p. 133). На повестке дня также аннотированное издание перевода *Ambigua*, которые, за исключением отдельных *трудностей*, издавались без подробных комментариев.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ И УПОМИНАЕМЫХ ОТРЫВКОВ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

<i>Быт.</i>		<i>Иез.</i>	
4, 4	546	34, 14	353
<i>3 Цар.</i>		<i>Зах.</i>	
18, 21	409	2, 6–7	326
<i>Пс.</i>		<i>Мф.</i>	
21, 1	249	4, 7	624
22, 2	353	5, 3	553
52, 6	471	5, 44	375
70, 3	353	8, 3	403
72, 8	381	8, 24	624
75, 5	559	13, 19	558
118, 165	365	14, 19	360
140, 4	374	15, 13	328
143, 1	352	16, 18	381, 589
		16, 19	381, 385
		24, 21	353, 570
<i>Прем.</i>		24, 23	409
		24, 36	627
7, 14	301	24, 41	393
		26, 17	395
		26, 23	613
<i>Ис.</i>		26, 37	537
		26, 38	353, 399
9, 5	538	26, 39	6, 90, 97, 99,
40, 12	51		101–104, 107, 110,
53, 4	624		198, 216, 240, 245,
			324, 336, 345, 346,
			396, 398, 467, 509,
			555, 622, 623
		26, 40	361, 575

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

26, 41	346, 396, 397, 399, 409	<i>Ин.</i>	
26, 46	622, 624	1, 29	249, 645
27, 34	395	1, 43	395
27, 46	243, 645	2, 3	641
27, 64	409	4, 6	624
		5, 21	396
		6, 18	90, 216, 396, 548
<i>Мк.</i>		6, 38	245, 489, 555, 556, 649
6, 48	395	7, 24	459
7, 24	395, 601	8, 39—40	370
9, 30	395	8, 59	624
12, 42	603	10, 30	370, 398
13, 19	433, 537	10, 36	433
13, 32	624, 627	11, 34	624
14, 20	360	11, 35	624
14, 33	537	12, 27	361, 399
14, 34	360—361	13, 4—5	360
14, 36	281, 649	13, 26	360
		14, 2	296, 510
		14, 6	376
<i>Лк.</i>		14, 9—10	370
		14, 28	433
2, 52	624	14, 30	331
6, 12	624	15, 14	485
7, 11—15	232, 567	19, 30	395
8, 43	53	20, 17	433
8, 49—56	232, 567	21, 25	369
8, 54	371		
11, 27	29		
12, 49	339	<i>Деян.</i>	
15, 13—16	352		
17, 34	393	17, 28	318
19, 10	448		
22, 42	52, 103, 324, 336, 489, 603, 674	<i>Иак.</i>	
22, 44	248, 624		
23, 36	395	4, 5.	486

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

<i>1 Пет.</i>		3, 17–18	583
		3, 18	440, 559
2, 6	588	4, 10	546
2, 21	90, 247, 649	5, 21	645
		6, 14	374
		10, 4–5	409
<i>1 Ин.</i>			
2, 21	712	<i>Гал.</i>	
		2, 18	374
<i>Рим.</i>		2, 20	151, 198, 488, 510, 526
1, 26	352	3, 13	244, 249, 645
7, 23	61, 448	6, 2	410
8–9	583		
9, 5	371	<i>Еф.</i>	
10, 18	341	1, 11	538
11, 16	342	1, 23	509, 511
12, 1	558	4, 24	488
12, 10	375		
15, 1	410		
<i>1 Кор.</i>		<i>Фл.</i>	
1, 24	434	2, 2	376
2, 10	412	2, 6–8	59
2, 16	412, 583	2, 7	60, 545, 624
8, 6	371	2, 8	64, 68, 81, 103, 217, 337
12, 29	510	2, 13	271
13, 12	340	3, 13	635
15, 14	471	4, 9	376
15, 26	269, 296, 500, 521, 608		
15, 28	178, 624	<i>1 Фес.</i>	
<i>2 Кор.</i>		5, 19	558
5, 21	249		

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

<i>Тит.</i>		5, 8	216
		5, 9	624
1, 2	365	6, 20	440
2, 13	340	12, 1	401
		12, 9	440, 441
		13, 8	371
<i>Евр.</i>			
1, 2	510	<i>Откр.</i>	
2, 10	451		
4, 14	440		
		17	409

УКАЗАТЕЛЬ УПОМИНАЕМЫХ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА¹

<i>amb.</i>		PG 91, 1060A–B	548
1		7	
PG 91, 1036B	611	PG 91, 1069C	506
		PG 91, 1073B	206, 269, 281
2		PG 91, 1076	218, 220, 518, 612
PG 91, 1036D	545, 546	PG 91, 1076B	97, 198, 240, 245,
PG 91, 1036D–1039D	217, 545		272, 509, 520, 542
		PG 91, 1076B–C	219, 269, 500,
			519
3		PG 91, 1076C10–13	185
PG 91, 1037D–1040D	217, 545	PG 91, 1076C	96
PG 91, 1040A	507	PG 91, 1076D	219
PG 91, 1040C	545	PG 91, 1076C–D	520
		PG 91, 1077–1080	510
		PG 91, 1077B	510
		PG 91, 1081C7–11	544
		PG 91, 1084C–D	507
4		PG 91, 1088	510
PG 91, 1044A–C	217, 248	PG 91, 1088C	549
PG 91, 1044D	205, 217	PG 91, 1097A–B	510
PG 91, 1041A–1045C	59		
		10	
5		PG 91, 1105C–D	485
PG 91, 1048A	520	PG 91, 1113B–C	507
PG 91, 1056D	206, 254	PG 91, 1133D–1136A	653
PG 91, 1056B–1060B	573	PG 91, 1177B–C	536
		PG 91, 1189B	672

1. В отдельных случаях то или иное сочинение прп. Максима упоминается без указания конкретного места в нем, такие случаи мы тоже отмечаем в указателе, при этом страницы по настоящему изданию указываются не против ссылки на PG (или PL), а против названия произведения или какой-либо его отдельной части (например, одной из *Трудностей* (*amb.*) или одного из писем (*ep.*)).

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

15

PG 91, 1216A–1221B 543
PG 91, 1220A–C 625
PG 91, 1220C 487

23 60

27

PG 91, 1268D 527
PG 91, 1269C 527

31

PG 91, 1273D–1281B 538

33

PG 91, 1288A 507

41

PG 91, 1304D–1316A 538, 561

45

PG 91, 1353A 544

60

PG 91, 1385B 507

67

PG 91, 1396B–1404C 504

cap. theol.

1.3 614

1.11 269

2.3–5 487

2.18 559

2.87 521

2.89 510

cap. XV

4: PG 90, 1180A 584

carit.

1.100 485, 487, 524

disp. Pyrr.

PG 91, 239A 227

PG 91, 289B 500, 527

PG 91, 289C–D 500, 541

PG 91, 292B 186, 199, 277, 488,
508, 634

PG 91, 292C–D 510

PG 91, 294B 294

PG 91, 294C 497, 503

PG 91, 295A–C 241

PG 91, 297A 242, 277,

PG 91, 297B 524

PG 91, 297C–D 553

PG 91, 297D 247, 535, 536

PG 91, 300A 208

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

PG 91, 300C	278	PG 91, 348A	281
PG 91, 300D	512	PG 91, 349C	199, 281
PG 91, 301A	235, 578, 633, 668	PG 91, 349C-349D	282
PG 91, 301B-C	520	PG 91, 352A-B	206
PG 91, 301C	219, 245, 266, 671	PG 91, 352B	208
PG 91, 304A	234	PG 91, 352C	283, 561
PG 91, 304A-B	246, 552, 621, 622		
PG 91, 304A-305C	281, 516	<i>ep.</i>	
PG 91, 304B	244, 253, 281, 516		
PG 91, 308A	171, 280	<i>1</i>	
PG 91, 308B	258, 262, 280, 498		
PG 91, 308C	257, 265, 273, 497	PG 91, 368C-D	499
PG 91, 308D	234, 262, 264, 265		
PG 91, 309A	281		
PG 91, 313B	221, 514	<i>2</i>	
PG 91, 312D	258, 756		
PG 91, 313B	221, 514	PG 91, 396C-D	266
PG 91, 313C-316A	540	PG 91 396C	488, 508, 510
PG 91, 316C-D	216, 245, 535, 552	PG 91, 401A-B	267
PG 91, 317C	487, 524, 668	PG 91, 401B	199, 488, 508, 510
PG 91, 317C-320	669	PG 91, 464A12	507
PG 91, 324D-325B	269		
PG 91, 325A	272	<i>12</i>	
PG 91, 329A	240		
PG 91, 329D	265	PG 91, 488D-489A	550
PG 91, 332C	191, 196		
PG 91, 333A	188		
PG 91, 333B	196	<i>15</i>	
PG 91, 333C	281		
PG 91, 333C-D	277	PG 91, 545A; 548D	662
PG 91, 337B	541	PG 91, 573A	527
PG 91, 340A; 341B	547		
PG 91, 304A-B	552, 621 622		
PG 91, 340D	115, 242, 254, 281	<i>19</i>	
PG 91, 340D-341A	254, 281		
PG 91, 341B-D	254	PG 91, 593A	200, 222, 528
PG 91, 344B-345C	280	PG 91, 593B	547, 576
PG 91, 344B-C	568, 574		
PG 91, 345D	281		

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

25		PG 91, 21D	181, 757
		PG 91, 21D-24A	293, 488
PG 91, 613D	507	PG 91, 22A8-10	185
		PG 91, 24A	293
		PG 91, 24B	270
29		PG 91, 24C	261, 270, 274
		PG 91, 24C-25A	296
PG 91, 624A	542	PG 91, 24D-25A	599
		PG 91, 24D-28A	510
		PG 91, 25A	510
<i>ep. A ad Thal.</i>	222	PG 91, 25A-B	295
		PG 91, 25B	511
		PG 91, 25C	296
<i>ep. 2 Thom.</i>	211	PG 91, 28B	530
		PG 91, 29B	531
		PG 91, 29B-C	263, 264
<i>exp. Ps. 59</i>	293, 504	PG 91, 29C	281
		PG 91, 29C-D	113
		PG 91, 29D	256, 257
<i>lib. ascet.</i>		PG 91, 29D-32A	267
		PG 91, 32A	270, 284, 518
PG 90, 921B	218	PG 91, 33A	598
		PG 91, 33A-B	186
		PG 91, 33D	525
<i>myst.</i>		PG 91, 36A7	523
		PG 91, 48B	216
1.36-54	295		
5: PG 91, 672D-673A	486		
		2	
<i>opusc.</i>		PG 91, 41A-45B	513
1			
		3	
PG 91, 12B	258		
PG 91, 12C	598	PG 91, 48A	271, 292
PG 91, 12C-D	672	PG 91, 48B	281, 553
PG 91, 13A	670	PG 91, 48C	552
PG 91, 16D	265	PG 91, 49C	532, 539
PG 91, 17B	495	PG 91, 53C	265
PG 91, 17C	257		

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

4		PG 91, 85B	207
		PG 91, 85B; 88A	264
PG 91, 56–61	80	PG 91, 85C	261
PG 91, 57A–B	507	PG 91, 88A–89D	567
PG 91, 60B	102, 245, 249	PG 91, 88B, 108B	254
PG 91, 60C	245	PG 91, 88D	241
PG 91, 61A–B	216, 231, 535	PG 91, 89A	241
PG 91, 61B	234		
		8	
5	44, 549, 550	PG 91, 97C	87
		PG 91, 96D; 100C–D	231
6		PG 91, 100B	232
		PG 91, 100B–C	232
PG 91, 65A	231	PG 91, 100C–D	569
PG 91, 65A–B	246	PG 91, 100D	235, 241
PG 91, 65A–D	537	PG 91, 101C	566
PG 91, 65B	216, 231	PG 91, 104A–B	567
PG 91, 68A	246, 528	PG 91, 105A	235
PG 91, 68C	218, 252	PG 91, 108C	254
PG 91, 68D	81	PG 91, 108C–D; 109A	264
		PG 91, 109B–D	613
		7	
PG 91, 69–89	81		
PG 91, 72A	540	9	
PG 91, 76D	561	PG 91, 117B	280
PG 91, 80A	233	PG 91, 120B	638
PG 91, 80D	246, 247, 266	PG 91, 121A2–8	614
PG 91, 81B	247	PG 91, 125B	280, 574
PG 91, 81C	216	PG 91, 128B	578
PG 91, 81 C–D	232, 233, 248,	PG 91, 129A–132C	199
	257, 258, 260	PG 91, 132C	579
PG 91, 81D	120, 265, 562, 663		
PG 91, 81D; 88A	231	10	
PG 91, 84B–C	248, 251		
PG 91, 84C	247, 564	PG 91, 136A	275
PG 91, 85A	186	PG 91, 136C–D	275
PG 91, 85A–85C	232	PG 91, 137A–B	298

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

PG 91, 137B	180, 599	16	
			PG 91, 184–212 80
11			PG 91, 185 120, 489
			PG 91, 185D 491, 669
PG 91, 137D	287		PG 91, 185D–188A 258
			PG 91, 189A 259
			PG 91, 189D–192A 638
12			PG 91, 192B 262
			PG 91, 192B–C 262, 271, 542
PL 129, 575B	44, 203, 230		PG 91, 192C 599
PL 129, 575D	196		PG 91, 192C–D 262
			PG 91, 192D–193A 262
			PG 91, 196C 244, 250
13	389		PG 91, 196D 247, 248, 537, 552, 564
			PG 91, 196D–197A 250
14			PG 91, 197A 246, 266
			PG 91, 200B8–C2 614
PG 91, 149B	616		PG 91, 205A–B 596
PG 91, 149B–153B	82		
PG 91, 152C	260		
PG 91, 153A	120	17	618
PG 91, 153A–B	271		
PG 91, 153B	489, 491, 609, 663, 669	18	
			PG 91, 213B 260
15			
PG 91, 157A	266, 268	19	
PG 91, 160D	563		
PG 91, 161A	216		PG 91, 216–228 84
PG 91, 164C–D	663		PG 91, 216B 244, 245, 620
PG 91, 169C	195		PG 91, 216C 623
PG 91, 172C–D	597, 619		PG 91, 217A 241
PG 91, 173C–D	221, 663		PG 91, 217A–B 234
PG 91, 180A–B	221		PG 91, 220A–B 621
			PG 91, 220B 112
			PG 91, 220B–C 234, 622
			PG 91, 220B–221C 612

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

PG 91, 221A	530, 533, 597	22	
PG 91, 221A-B	629		
PG 91, 221B	630	PG 91, 260A	657
PG 91, 225C	228, 235		
		23	
20		PG 91, 265C	665
PG 91, 228-244	82		
PG 91, 229B-233B	253		
PG 91, 232	91, 232, 259	24	
PG 91, 232B-C	254		
PG 91, 232D	236	PG 91, 268-269	80
PG 91, 236B	250	PG 91, 268A	661
PG 91, 236C	221, 239, 260, 261, 649	PG 91, 268B	243
PG 91, 237	237, 516	PG 91, 268B-C	248
PG 91, 237A-B	249, 516, 622, 626	PG 91, 269A	232
PG 91, 237A-C	84	25	
PG 91, 237B-C	518		
PG 91, 237B	243, 250	PG 91, 269-273	80
PG 91, 237C	89, 234	PG 91, 272B	264
PG 91, 237B	250		
PG 91, 240A-C	227	26	
PG 91, 240B	241		
PG 91, 240C-D	250	PG 91, 276-280	233
PG 91, 241C	237, 239, 646	PG 91, 276A	291
PG 91, 241B	240	PG 91, 276C	490, 501, 534
PG 91, 244A	237	PG 91, 276C-277A	268
PG 91, 244B	237	PG 91, 277A	492
PG 91, 244B-C	203	PG 91, 277B	257
PG 91, 244C-245A	237	PG 91, 277C	672
PG 91, 245A	94, 240		
PG 91, 245B-C	592		
		27	
21		PG 91, 280-285	233
PG 91, 253B	205		

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

<i>opusc.</i> 3a–c	674	6.28–38	272
		9: PG 90, 121B; 19: PG 90,	
		224A	527
<i>or. dom.</i> ²		9: PG 90, 128C; 21: PG 90,	
		252A	527
135–138	127, 130, 133, 256, 257	22: PG 90, 317B–320C	508
135–142	266	22.87–98	523
135–150	263	42	113, 131, 132, 256, 257, 263,
148–152	267	283, 284, 516, 537	
PG 90, 877A	508	42.18–34	127, 133, 257, 517
PG 90, 880B	294	42.22–34	269
PG 90, 884A–C; 876C–D	584	42.24	517
PG 90, 904A	294	44	263
		47.13–14	546
		54	522
<i>qu. dub.</i>		55	504
		56.149; 60.42; 60.621B1	523
13	718	60: PG 90, 621A–B	699
17	558	61	551
22	219, 269, 296, 500, 608	61: PG 90, 636B–C	218
30	546	61: PG 90, 632A	507
41	504	61: PG 90, 637D	507
53	51	63	551
80	558	63: PG 90, 669B–C	218
129	608	63.167–170	584
148	558	63.230	523
152	558	63.231	523
173	510, 511, 512	63.431–435	555
1, 34	583	63.435–437	538
1, 67	628, 630	64: PG 90, 725C	507
		65: PG 90, 757C–760A	608
<i>Thal.</i> ³		<i>comm.</i>	
<i>prol.</i> 6: PG 90, 68A, D	527	8	288
<i>prol.</i> 7: PG 90, 80C	527		
<i>epist.</i> 178	487		
<i>epist.</i> 215	244		
2.12–22	297, 599		

2. Указаны места либо по PG, либо по изданию Van Deun.

3. Указаны места либо по PG, либо по изданию Laga/Steel

УКАЗАТЕЛЬ СОЧИНЕНИЙ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

disp. Biz.

4 288, 289

8 527

ep. An. 288, 683

rel. mot.

2: PG 90, 112C 277, 284

4 286, 289

7 290

7: PG 90, 121B, 527

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К *OPUSC.*¹

І. БОГОСЛОВСКИЕ ПОНЯТИЯ

Триадология

Единица 52В; 145А

Троица 52С; 73В; 81С; 145А–В; 148А–149А; 160С; 265А; 269D; 281D

Господь Бог 92С; 576А

Бог Отец 25С; 28В–С; 29; 37А; 48С; 53С; 56А; 60D; 61А, D; 68В–D; 69А; 73В; 76А; 77В–С; 80А; 80D; 81А–В; 85В; 89В; 93А; 100В; 108D; 116А–С; 117А–В; 124А–В; 128А; 132D; 136А; 141В; 145А; 160В; 161С; 164В; 165А–С; 176В; 184С; 192А; 196С; 209С; 217В; 228А; 229А; 240А; 241С; 249В; 252В; 265В–С; 260А; 268С; 269А; 272А–D; 273А; 284А–В; *opusc.* 3а–с

Отец благоволит 77С; 93А; 173А; 192А; 240В

Бог Сын 29С; 36D; 61А; 68В; 73В; 81С; 104В; 108D; 116В–С; 117А–В; 121D; 124А, С; 128А; 136А; 145А; 160А–С; 161А–С; 164А–В; 216С; 221А; 237С; 240А–В; 249В; 260А; 269А, D; 272С–D; 281D; 284А; *opusc.* 3а–с

Единородный 36С; 68В–D; 69А; 73В; 97С; 104В; 116С; 181С; 217В; 244В

Сын и Св. Дух (проблема исхождения) 136А

Логос, или Слово (Лицо Троицы) 32А; 36С; 40С; 45С; 48А; 49А–С; 52D; 53А; 57С; 58В; 60А, D; 61В–С; 64В–С; 68С; 69С; 72С; 73А–В; 76В; 76С; 77А–С; 80В–С; 81С; 85А, С; 88А–D; 93А–В; 97В; 100А, D; 101А–С; 104А–105А; 108А; 109А; 116А, С; 120В–С; 124С; 125В–С; 128С; 576В–С; 137D; 148С; 156В–С; 157В–С; 160А, С; 164D; 165А; 168В; 169В; 172А; 173А–В; 180С; 184В–С; 189С; 192А–С; 193С; 197В; 200С; 201В; 205С; 209А; 211В; 221С–D; 228В; 240В; 244D; 253А–В; 257А; 265А–С; 269С–D; 272В–С; 273А

Выхождение (прóбодос) Слова 240В

1. Термины и понятия в указателе расположены не в алфавитном порядке, а в последовательности, соответствующей их богословской значимости. В отдельных случаях, в частности, в подразделах использовался алфавитный принцип. В указателе для определения места понятий и терминов в *Opusc.* указываются не номера страниц по настоящему изданию, а соответствующее место в *Патрологии* Миня (PG 91) (разбиение нами воспроизведено), что позволяет легче найти данный термин. Исключение представляет собой *opusc.* 3а–с (ссылки даются непосредственно на эти тексты, не вошедшие в *Патрологию* Миня). Ссылки на *opusc.* 12 даются по PL 129, 573В–576D.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Премудрость 92D; 220A; 233C

Единосущие Лиц Троицы 61A; 73B; 145A; 148C–D; 149C; 161C; 209C;
229C; 265B

Св. Дух 29B–C; 37A; 53C; 57A; 61D; 68C; 69C; 73A; 77B–C; 89B, D; 93A;
104B; 105B; 108A, D; 112B; 124C; 132D; 136A–B; 145A; 156D; 169A; 177B;
184C; 185A, C; 228A, B; 237C; 240B; 244C; 248A; 249B; 260A; 268C;
269A–D; 272A–D; 273A; 281D; 284A–B; *орис.* 3а–с

Дух содействует 77C; 93A; 104B; 192A

Божественная природа и воля и их качества 268D

Сущность Божия 33B; 168C; 248B; 264B; 268D; 284D

не есть рожденность и нерожденность 60D

корреляция единой сущности и единой воли 81A

Богоприличная энергия и сила 281C

сущностная энергия Бога 281B

Нетварное 64C; 96A; 109C; 117A; 120B; 132B; 225B; 265A; 268B, D; 269B

«Особенности», «качества» или «черты» ипостасей Троицы и челове-
ческих 29C; 53C; 56A; 85B; 100B; 109A; 152D; 153A; 232D; 249B; 265D;
276A

Беспредельность Божия 9A; 120A

Божественная природа:

сверхбеспредельна 77B; 156B

сверхсущественна 77B; 128C; 156C;

беспредельная беспредельность Бога 160B

Бог и творение

Бог Творец 29D; 37A; 49A; 128C

Божественный логос / логосы 33C; 93B

логос природы или природной энергии 25A; 28D; 29A; 36B; 45C;
48A, C; 49B; 60C; 80A; 84A; 96C; 137A; 221B; 236C; 284C

соответствующий природе логос 29A

логос человечества 105D; 108B

у превышающего природу логоса [основания] в природе нет 32C

логос греха не заложен в сущем 32B; 36B

логос бытия 264A

логос самостоятельного бытия (τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι) 264B

логос вида 264B

логос как-бытия каждого человека 28A

логос как-бытия природ 125A; 284C; 285A

сущностные логосы 36B; 37C; 56C; 201C; 284D

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

логос домостроительства 61С; 133D; 177D; 260С
логос различия 108В
логос единения 108С; 169В
логос и тропос истинного благородства 133С
Божия энергия, воля творящая и промышляющая 276В; 280В–С
Промысл 133D; 264В; 276В–С; 280В
Создатель, создание 12А; 25С; 60D; 77В; 93В; 97С; 140А; 157В–С; 240А;
268А; 281С
Творение 64С; 80В; 93В; 97С; 128С; 145А; 168С; 173В; 176D; 188С; 284D
Тварное 64D; 65А; 96А; 249А
 тварное в отношении человеческой природы и воли Христа 105А;
 109В; 116С; 117А; 120В; 132В; 225В; 265А; 268А–В; 269В; 272С
Закон Божий 112D; 133В–С; 573В; 184В
 закон божественной праведности 241А
Закон природы 24С; 41А; 45В–С; 236С; 256С
 привнесенный преступлением 241В
 Христос рожден вне закона человеческой природы 241В

Христология

Бог по сущности и по Воплощении 60А
Господь – 28В; 36С; 76С; 98D; 92А; 92D; 124В; 125D; 128В; 140А; 156А;
156В; 161А; 161В; 165В; 168А; 173D; 181D; 204А; 229С; 240А; 240С;
244D; 257С; 264D; 268А; 269D; 280В; *opus.* 3а–с.
 Господне тело 108А
 речения о Господе 124В
 плоть Господа 241С
 предпочтение воли Господа 241D
 ум Господа 277В
Богоприличные действия, или образ действия Христа 85D; 124А, С;
161С; 172В; 177С; 281С
Спаситель 28В; 48В, D; 57С; 61А–В; 65В–С; 68А–С; 72С; 77В; 81С; 85D;
93А; 100D; 112А; 120В–С; 125В; 128А; 140А; 161А; 165С; 169А; 173А;
176А; 181D; 189С; 192D; 197В; 209D; 233В; 236А–237D; 241В; 245А;
264D; 280В
Воплощение, воплощенная (ое) 29С; 48А, С; 49А, С; 52D; 53А; 73С;
76В–С; 77А; 80В; 81С; 85А; 88D; 93А; 97В; 104А, С; 105В; 116А–В; 120;
124С; 125В; 136А; 137D; 576В; 157А; 160С; 169В, С; 189С; 192А; 192D;
193С; 196В; 201В; 205С; 217В; 220В; 220С; 221С, D; 228А; 237С; 241D;
265А

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Вочеловечение 36А; 57С; 60А–С; 61С; 85С; 93А; 109А; 116В; 193С; 200С; 229С; 237В; 252В; 268D

«Человек», «человеческая часть» в приложении ко Христу (в т. ч. в несторианском смысле) 12А; 28С; 29В–D; 32С–D; 36А–В; 44D; 45С; 48А–D; 49А–D; 57С; 60А–D; 61А–В; 65В; 68А–С; 73А–D; 76С; 77В–С; 80А–D; 81В; 84В–D; 89С; 93В–D; 96А–В; 97В; 100А–D; 101А; 105В; 108А; 117D; 120А; 121А–D; 124А–С; 128В; 136А; 156С; 157С; 160С; 161А–С; 164С; 168А; 169В–С; 172А; 173А; 173В; 176С; 189С; 192С; 196В–D; 197В; 200В–С; 208В; 209С; 216В; 220В–D; 224А; 233В–D; 237В; 240А, С; 241В; 244В; 252В–С; 268С; новый человек 156D

Человечество (применительно к человеческой природе Христа) 29С; 36С; 53С; 56А; 57С; 60С; 61А–В; 64В; 73А; 88А; 97В; 105D; 108А; 121С–D; 145С; 168В; 176D; 200С; 209С; 220А; 224В; 232С; 237А; 240А

У Христа наша природа за исключением греха 32В; 36В; 60А; 73С; 77С; 93А, С; 96В; 120В; 128В; 136А; 156D; 164В; 176В; 192А; 196В; 209В–С; 221С; 224А; 240С; 244А; 245А; *opusc.* 3а–с

Душа Христа 32В; 77В; 101С; 105В–С; 161А–В; 165В; 176А; 197В

Умная и одушевленная (и/или словесная) плоть Христа 36А; 45С; 49В; 73В; 76В; 93А; 120А; 128С; 156D; 189С; 196В; 252В

Его ум не был «превратен» и не вступал в противоречие с Божеством 172А; 241А

Кеносис (уничтожение; опустошение; истощание) Божества во Христе 57В; 92В; 120В; 133В; 156С–D

Единосущность или тождественность по сущности Христа нам по человечеству 60С; 61А; 73В; 93; 265А

единосущность нас друг другу 61А; 104А, С

Сущностные логосы природ 36В

Сущностные энергии и воли 36С; 236А

Божественная энергия Христа 36В; 49С; 53А; 64А–В; 84В; 85А; 85D; 96А; 100С–D; 101А, С; 108D; 116А–С; 117В, D; 120В; 121А, С; 125В; 128В; 160В–С; 164С; 205С; 268В

единая у Бога Отца с Сыном и у Сына с Отцом и Духом 116В; 160В; 281D; 284А; *opusc.* 3а–с

Зачатие Христа по плоти (бессеменное, непорочное, неизреченное) 60С–D; 61А; 156D; 192С; 237С; 240В–С

Восприятие Сыном Божиим нашей природы (сущности) и присущего ей 48С; 49В; 57С; 60А; 61С; 73В; 76С; 84С; 93А; 97В; 101В; 109В; 109D; 112С; 117А; 120А; 128D; 156В; 156D; 157А–С; 165С; 173В; 185А; 200А; 220С; 224С; 233С; 237В; 240А; 241А–D; 244А; 245А; 252В; 264D; 265А

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- «Что не воспринято, то и не уврачевано» (формула св. Григория Богослова) 128D; 156C
- Человеколюбие Божие, Христа и святых 32D; 57A; 69B; 133B; 156C; 168C; 181D; 184C; 237B; 248A
- Рождение Христа по плоти 48B; 60C–D; 61B; 237C; 240A–B; 241B; 244A
- Страдания (страсти) Христовы 32A; 48B–C; 81B–C; 84C; 97C; 105C; 116B; 117A; 120A–B; 121A; 125D; 128A; 157B; 160D; 161C; 164D; 165A–C; 172C; 196C; 197A–B; 208B; 237B; 240A; 241C; 268A, C
- Воскресение Христа 120B; 220C; 229B
- Вознесение Христа 37B; 120B; 220C
- Врожденные (воля, энергия, особенности, способности) в отношении Христа и нас 84A; 85B; 121A; 157B; 189B; 196A–B; 197A; 200B–C; 204A; 209A, C; 224C; 280C
- Две природы 32C; 36C; 64C; 68A; 73C; 80C; 84B; 88D–89B; 96C; 97C; 100C; 132B; 145A–149A; 169A; 240A; 257B; 264D–265C; 269A–C; *opusc.* 3a–c
- Две сущности 73C
- Две природные (сущностные) воли 32C; 45B–C; 49C; 68A; 76A, D; 81C; 84B–D; 160D; 165B; 172A–C; 173D; 176A–B; 176D–177D; 180B; 184D–212A; 220B; 225B–D; 237C; 244A; 252C; 255B; 268C; 269A–C; 272A–273D
- две, а не одна и две 113C–117C
- Два природных движения 36C
- Две энергии 49C; 64A; 76D; 84B–D; 88D–89D; 97C–100C; 105B; 132B; 165C; 168A–D; 173D; 176D–177D; 232A; 280B–D
- две, а не одна и [еще] две 113C–117C; 125C; 129B
- и одна, и две 233A
- Природы, из которых Христос, в которых, которые (и варианты этой формулы) 36C; 68A; 84D; 96B; 121A; 169A; 221B; 224A; *opusc.* 3a–c
- Схождение природ во Христе (в православном и еретическом смысле) 41C; 45A; 49C; 65A; 88B; 89C; 104C; 152C; 193B; 208D; 261A
- Особенности природ (сущностей) Христа и человеческой природы в целом 12C; 45D; 56A; 73C; 76C; 80C; 96B, D; 116B; 117D; 120A, C–D; 121A; 152A, D; 153A; 185D; 192C; 196A, D; 200A; 205B; 209B; 220C–D; 221C; 224A, C; 225D; 229D; 232A–D; 233A; 244D; 249B–D; 252A; 264C; 268B; 272C; 273A; 277A; 281A; *opusc.* 3a–c
- Запечатление во Христе человеческой воли Божественной 45C; 48A, C–D; 60C; 80D; 81D
- Запечатление Христом присущего нам 48B; 84C; 196C; 196D
- Обожение человеческой природы и воли во Христе 32A; 48B; 60B; 61A;

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- 65B; 68C; 77C; 80D; 81C–D; 105C; 157A; 161A; 172A; 176A; 177C; 189C; 225B; 233B, D; 236A–D
- Христос — не обоженный человек, а Бог 36A
- Сращенность человеческой воли с Божественной (во Христе и у святых) 25B; 48B–C; 65B; 68C; 81D; 88A; 96D; 100C–D; 101A; 108C; 117B; 197A; 232A; 236A
- Единение воли (энергий) (во Христе и у святых с Богом) 25D; 81D; 84A; 85A, C; 88A–C; 100D; 101A, C; 189C; 197A; 229C; 232A; 233B; 236B, D; 237A; 244A; *opusc.* 3а–с
- Единая энергия Бога и святых 33A
- Тропос единения по ипостаси Христа 48C; 56C; 108C; 192A; 232A; *opusc.* 3а–с
- Выражения, указывающие на единичность в выявлении энергий 88B–D; 100B; 108C
- Выражения, указывающие на двойственность 88C–D
- Неукоризненные страсти у Христа 105A
- Благоволение Христа о нашем спасении 68D
- Несторианское понимание благоволения 173B; 177D
- Крест, крестная мука 68D; 165A; 220C
- Христос в отношении к смерти 48B–C; 65C; 68D; 80C; 81B; 84C; 164B–D; 165A–C; 169C; 176B–C; 196C–D; 197A; 220C; 224C; 228B; 273A; 280B
- сжатие (συστολή) Христа перед смертной угрозой 48B–C; 65A–B; 81B; 84C; 196D
- уклонение Христа от смерти 80C–D; 196D; 224C; 256A
- Борение 196C
- Богомужеское действие (энергия) 84D; 85A–B; 88D; 100B–C; 101A, C; 108C
- богомужеская воля (неприменимость ее ко Христу) 269A
- Отсутствие гномической воли у Христа 45C; 48D; 52B; 53C; 56B; 81D; 193A, C
- гномическая воля, гномические качества и гномическое единство во Христе по Несторию 41D; 44A, C; 172C–D; 192C
- Отсутствие преднамеренного выбора у Христа 28B–29D; 32A–B
- Ведение Христа по Божеству, по человечеству 172B; 177C; 216B–224A; 225D
- Усвоение Христом укоризненных страстей, преднамеренного выбора (относительное) 29C; 32A; 237A–B
- в отношении к сущностному усвоению 216B–225D
- усвоение по еп. Ираклиану Халикидонскому 125D–128A

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Усвоение Христом человеческой воли сущностное (природное) 216В–225D
Взаимопроникновение (περίχωρησις), взаимообмен (ἀντίδοσις, ἐλαλλαγή) природных свойств и энергий во Христе 60В; 88А; 120А; 189D; 208А; 232А; 240А
Родственная энергия (выражение св. Кирилла) 84D; 85С; 88А–В, D; 101В–С; 104А–В; 105С; 108С; 109В; 124С; 125В
Сложная ипостась (лицо) у Христа (а не природа и не воля) 73В; 148А; 197D; 200А, D; 201С–D; 204А; 252В; 264С; 268А; 269А
«сложность» Христа у Севира 40С; 252А–D; 253D; 256В, D
Сложная энергия (воля), ее неприменимость ко Христу 76А; 79В; 117А; 121С
Ипостасная энергия (воля), ее неприменимость ко Христу 85В; 88А; 89В; 100В; 108С–D; 109А; 116А, С; 136D; 200А
Сила Божества Христова бесконечна 36А
Обновление тропоса нашей природы во Христе 48С; 156D
Животворящее действие 85D; 92D; 101В–С; 105В; 108В; 109D; 112А; 124С; 125В–С; 269С
Чудотворение 101С; 117А; 120В
Знамена 84С; 120В–С
Исцеления 85С; 101В; 104В; 105В; 161А; 237В

Мариология

Богородица 212А; 240В–С
Божия Матерь (Богоматерь) 28В–С; 53С; 60А; 73В; 116С; 117А–В; 156D; 232D 241А
Дева Мария 156D; 212А; 240В–С

Церковь и история Церкви

Церковь 52А; 574В; 575В; 576В; 145А; 145В; 169А; 177А–D; 233В; 224С; 260А–D
Апостольская 88С; 89D; 140В; 209D
Вселенская 573В; 574В; 575С–D; 576А
Соборная 84А; 88С; 89D; 92D; 116В; 128В; 140В; 160С; 209В, D
Римская (римлян) 137D; 140А; 576В; 168А
Мопсуэстийская 172D
Феополиса (Антиохии) 229С

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Соборы 576В; 180В, D; 181А; 209В; 257С–D
Вселенский 128В; 137D; 149А; 181А, С
Никейский 257А–D; 260А–В
Халкидонский 181А, С; 257А–D; 260А, С
Разбойничьи соборы 574С

Богословие

Богословие, богослов 9А; 52А; 53В; 61А; 81С; 104А, D; 113В; 120А, С;
129А; 136А; 160D; 176А; 205А; 212В; 216С; 233В; 240В; 260А; 260С
Догматы 12А; 44А; 52А; 69В; 72А–С; 88D; 92А, D; 113В; 125D; 128В; 129В;
132А, С; 137D; 574В; 575С–D; 576D; 153В; 168А; 173В, D; 180С; 197С;
218В; 221А; 228А; 244С; 257С; 260С
Вера² 92С; 132С; 137D; 140А–В; 574В; 575В–С; 149А; 173В; 180В; 181А;
244В; 257С–D; 260В; 272D; 276В; 277А; 280В
православная 72С; 88С; 92А; 112В; 576А; 244С
новая (о монофелитстве) 573С
извращения веры 574В
Символ веры 137D; 181А
Свято(отеческое) 32С; 72А, С; 88С; 132В; 137D; 184А; 217А; 221А; 224В,
D; 225А–В; 244D; 257С; 269С
Православие, православная вера 44А; 61С; 73А–В; 88С; 92А; 112В–С;
132С; 137С; 140А–В; 575В; 576А–В; 181В; 184С; 205В; 209А, D; 224А, С;
257С; 260В; 269С
Благочестие, благочестивое³ 45С; 56С; 57С; 61С; 69В; 72А–В; 73А; 81С;
84D; 88В, D; 97С; 100В–С; 109В; 121А; 125С; 128В; 129А–В; 132А–
D; 137D; 140А; 573В; 574С; 575А–576В; 169А; 172В; 180В–С; 181В–
С; 184В–185В, D; 189А; 196А; 204D; 209А; 221С; 225А–С; 233В; 237С;
241D; 244С; 253В; 257А–В; 260D; *opusc.* 3а–с
Доказательство 12А; 21В; 33С; 45В; 48С; 52В; 117С; 124А; 125С; 575А;
576С; 156В; 161С; 168В; 180С; 184А; 201D; 217В; 224D; 236А; 240А;
257В
Определение (в догматическом, логическом и/или онтологическом
смысле) 9А; 12В; 13А–С; 16В; 17А; 21А; 37В; 65А; 108А–В; 120С–D;
121А; 576В–D; 149В; 173D; 185D; 188А; 192В–С; 200В; 201А; 204А–В;
209В; 221А; 229С; 233А; 237А; 249С; 253А; 256В; 257А–С; 260В–261С;
264С; 269В; 272В; 273С; 280В–281А; 281D

2. В догматическом смысле (ниже см. об употреблении понятия веры в мистагогическом смысле).

3. Применительно к исповеданию и к образу жизни и мысли.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Понятие 12А–В; 21С; 37D; 41А; 45В; 52В; 56D; 57А; 149D; 153В; 189А;
204А; 212D; 229D; 273С
Учение и лжеучение 44А–С; 52А; 53А–D; 72С; 84D; 85В; 88А; 89А; 92А,
С; 97С; 113С; 121В; 129А; 132А–С; 136D; 140А; 145А; 165В–С; 172С;
181D; 185D; 192С; 200А; 204С–D; 208С; 209А; 217А; 224В, D; 225А, С;
244D; 249D; 253В, D; 269В, С; 273В–С
Канон 53С; 136D; 576В; 221А
Св. Писание 29D; 57А; 124А; 129А; 153А; 160В; 169А; 180С; 181D; 240С
Евангелие, евангелист, евангельское 104В; 105С; 124С; 136А; 137С; 157С;
161В; 165А; 168А; 276В
Имя, имена (применительно к богословию) 12В–С; 21С; 157В; 188D;
189А; 204А; 217А; 224D; 225В; 232D; 252С; 265С; 268А; 273С–D
имя Иисус, имя Христос 204А; 268А

Ереси⁴ и их осуждение

Ересь, еретики 121А; 132В; 140А–В; 573С–D; 574А; 575В; 153В; 157С;
164А–В; 165В; 169D; 172В; 173В; 181А; 209А; 216В; 224D
Ересь евионитов 40С
Манихейство, Мани 28В; 40С; 49С; 164С; 220D; 268С
Маркион 164С; 268С
Ересь адопционизма (у прп. Максима — Павла Самосатского) 40С;
164С; 268С
Саввелианство 53В; 116В; 145А; 148В; 273В
Арианство, Арий 28В; 53В; 97В; 116С; 145А; 148В; 168В; 216С; 217В; 273В;
277А; 280С
Многобожие 28С; 53В–С; 116А–В; 269В
Ересь Евномия (аномеи) 161В; 260С; 281D; 285А
Ересь Македония 145А; 260С
Аполлинарианство, Аполлинарий 28В; 40С; 49С; 64С; 88В; 97В–С;
575D; 161В; 169В; 177С; 180А–В; 220D; 240А; 252С; 277В
Несторианство, Несторий 29В; 40А–С; 41А–D; 44А–D; 45А–В; 56В;
54С; 145А; 148В, D; 168А; 173А; 173В; 177D; 180А–С; 192С; 204С; 253А;
260С; 269В
Ересь Евтихия 40С; 49С; 88В; 145В; 149А; 168А; 257С; 260С
Северианство, Севир 37D; 40В–56С; 172В; 204D; 220D; 252А–256D;
269А
Агноиты 172В; 216В

4. Ереси в указателе расположены в примерном порядке их возникновения.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Экфесис 136D; 573C–575A; 173B–180A
Анафема 575D; 576A; 148B; 149A; 181B

Демонология и ангелология

Ангел 193B
Сатана 105D; 108A
Веельзевул 105D
Дьявол 574B; 164A–B
Духи (в т. ч. нечистые) 105D; 108B; 229A

Сотериология и эсхатология

Грехопадение и его последствия 48B; 56B; 92C; 93C; 136A; 157A; 236C;
241A–B
Адам 60D; 61A; 76D; 136B; 172A; *opusc.* 3a–c
Ева 60D; 61A
Домостроительство 48C; 49B; 52A; 53B; 61C; 68D; 73A; 80A–D; 81A–
D; 84B–C; 88A; 92D; 93B; 108B; 132C; 133D; 157B; 164C; 165A; 169C;
176B; 194A; 205A; 212B; 221D; 225D; 237B; 241C; 252C; 260C; 268B;
opusc. 3a–c
Святые, святость 12B; 21C; 25A–D; 28A; 32A; 33A–D; 73B–C; 80B; 84A;
88B–D; 89A; 93C; 96C; 97C; 100B; 104A–D; 105A; 108B, C; 109A–B;
112A–D; 113B; 116A; 121A; 124C; 128A; 129A; 132A, C; 140A; 573C; 576A–
C; 169D; 173D; 176A; 177A–D; 180B; 181C; 188D; 204B–D; 209A; 212A;
225A; 228B; 229B; 233D; 224C; 257B; 260B; 280B
Бесстрастие (Бога и святых) 28D; 32D; 120B; 128A; 165A; 237B
Спасение 25A–D; 27B; 68B–D; 69A–D; 76C; 84C; 112D; 128C–D; 132B;
156C; 157A; 160C; 161C; 181B; 192A; 196D; 244C; 248A; 268A; *opusc.* 3a–c
Воскресение и состояние святых в эсхатоне 21C–28A; 32D
Причастие Богу и Его благам 24C; 25A; 61D; 181B; 212A; 248A
Причастуемое 25C
Причастующее (непричастное)⁵ 25C; 28A; 37C; 80B; 108C; 128C; 205B;
232A; 281B
Посмертное воздаяние 184B

5. Включаем использование языка «причастности» к христологии.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Блаженство, блаженный⁶ 33A; 72A; 89C–D; 92A–B; 124B; 132D; 574D;
575B–C; 576A–D; 180C; 181A, C; 209B; 212A; 229A–B; 244C; 253A;
260C; 264D; 268A

II. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ

Общие антропологические понятия

Человек⁷ 16C–D; 24A–B; 25B–C; 37C; 61A; 65B–C; 104B; 145B; 149C;
157C; 188A; 221D; 248C; 265C; 268A; 276B; 277C
Человечество⁸ 60D; 61A; 105D; 188A
Дух (человека) 12B; 104B; 132C; 575B; 160D; 165D; 241A
Ум 12C; 24C; 36A; 37B; 45C; 56D; 57A; 69C; 92A; 112A; 113B; 133B–D;
148C; 156A; 184A, D; 185B–C; 217B; 224D; 228B; 248B; 256D; 268A;
273B; 276B–C; 277A–B; 280C; 281A; 281B, D
ум — образ Божий 268A
Образ и/или подобие Божие 12A; 37B; 156B; 268A
Разум 9A; 37B; 56D; 57A; 576D; 189A; 192A; 224A–B; 228B; 237A; 252A;
277D; 281B
Разумное, разумно 19A; 21D; 24C; 49A; 56A; 65B; 77B; 97B; 120D; 157A;
176C; 184C; 185B; 192A–B; 193B; 196B; 236D; 248A; 268A; 276C; 277A,
C, D; 280C; 281B
разумное мнение 19B
Неразумное, неразумно 19A; 64C; 80C; 89B; 93B; 97B; 129A; 576B; 184B;
192A; 197B; 204C; 236D
неразумное мнение 21A
Душа 16C; 19A–D; 49B; 64C; 69C; 81B; 88C; 92A; 101C; 104A; 109A; 112B;
133C; 137B; 145B; 152A; 156A; 168C; 192A; 209D; 212D; 213A; 224B; 229B;
244B; 252B; 261B; 268A; 276B–C; 277A–D; 281B
Чувство, чувственное 12C; 57A; 72A; 76D; 80C; 133C; 148C; 196A; 212C;
252C; 265D; 268A; 281A
Тело 16C; 64C; 77B; 104B; 136B; 152A; 157A; 161A; 165B; 204B; 209D;
212D; 213A; 261B; 264A; 281C
Плоть 32D; 49B; 81C; 101B; 104A; 105D; 108A–B; 145B; 160D; 176C

6. Включая именование епископов, которое прп. Максим никогда не употреблял формально.

7. Здесь и далее в этом разделе, как правило, ссылки даются на термины и понятия, кроме случаев их использования в христологии.

8. Применительно к человеческой природе и к ряду других случаев, в частности в собирательном смысле, применительно к людям.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Жизнь, жизненный 9А; 12А; 13А; 37С; 49А–В; 56В; 69С; 89С; 128С;
132D; 156А–В; 157А; 165В; 181С; 212С–D; 224С; 244С; 277А–В; 281В
Смерть 48В; 76D; 80D; 89С; 109В; 120D; 140В; 156D; 185А; 212С–D;
224С; 268В; 273А; 280В

Понятия, относящиеся к волевому акту и деятельности человека

Стадии волевого акта 21D

Возможное 13С; 32В; 33С

Практические, противоположные возможности 24В; 28D; 29А
способ их использования 28В; 29А

Лучшее / худшее 13А; 24С; 28D; 29А

Преднамеренный выбор, произволение (προαίρεσις)⁹ 12В; 13А–37D;
53С; 273С; 280А; 284В; 285В

Невозможное 13С; 17В

Влечение (ἔφεσις) 9А; 49А; 153А

Воление (θέλησις)¹⁰ 12С–13С; 13В; 21D; 24D; 25А–D; 29С; 32D; 37D; 41D;
48А–В; 60А; 61А; 81С–D; 92D; 96А; 157А; 160А; 164В; 169D; 176А;
177С; 185D; 188А–D; 209С; 236С–D; 237А; 240А–С; 280А

Предмет воления 12D; 21D; 25А, D; 185D; 188В–D

Природная воля¹¹ 12С; 13А; 25С; 28В–С; 29С; 32В–D; 37D; 45С–D; 48А,
D; 49В; 52В; 53С; 56А–В; 73D; 76В; 77В; 80В–С; 81А–D; 84А; 88D;
96В; 96С; 97С; 100А–В; 120С; 153А; 157А; 172А; 185D; 188D; 189С;
192В; 193С–D; 196В; 197В; 220А; 221В; 221D; 224В–D; 225В–С; 236А–
D; 237С; 240С; 241В–D; 244В; 245А; 269А; 272В–D; 277А; 280А

Деятельность, действие, энергия (ἐνέργεια)¹² 37D; 52А–D; 137А; 153А;
157В; 189D; 197D; 200D; 201А–С; 208А; 233D; 280С; 281А–D; 284А–D;
285А–D

единая энергия Бога и святых 33А–D

Дело (ἔργον), деяние (πράξις) 229С; 232А–D

Результат (ἀποτέλεσμα) 120В; 121С; 153А; 229С; 232А; 233А

Гномическая воля, «гномическое» 44С–D; 45А, С; 48D; 52В; 53С;

9. Включая случаи приложения ко Христу. А. М. Шуфрин, как правило, переводит προαίρεσις как преднамеренный выбор. Д. А. Черноглазов переводит это же слово в нескольких случаях как произволение.

10. Включая случаи приложения ко Христу.

11. Прп. Максим часто употребляет в тождественном или близком смысле выражения «природная воля» и «природное воление», мы даем ссылки на те и другие места. Включаем случаи приложения этого понятия ко Христу.

12. Кроме случаев использования в христологии.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- 56B–D; 80B; 81D; 153A; 172C; 185D; 192B–C; 193A–B; 273D; 280A
и грехопадение 56B; 80B
Гномические качества 44A–B; 56C
Что в нашей власти / зависящее от нас (ἐφ' ἡμῖν) 13A–B; 16B–24C; 33C;
277C
Мнение (δόξα) 12A; 19A–C; 280B
Посылка (πρότασις) 19B
Умозаключение 19B
Вывод 19B
Навык (ἔξις) 17C; 92C; 112B
 вторая природа 237A
Намерение (γνώμη) 17C–B; 25D; 41D; 44C; 45A–B; 48A; 56B; 57A; 80A;
 85C; 92B; 137A; 152C; 173A–B; 177D; 185A; 192A, C; 193A–B; 213B; 233B–
 C; 268B; 273A, C; 277B; 280B
Хотение (βούλησις) 13B–C; 16A; 21D; 24B
Побуждение, порыв (ὁρμή) 19A; 21D; 24A–B; 192A, C; 285B
 порыв, стремление (ἔφεσις) 188B; 280A
Пользование (χρήσις) 17D; 21D; 24B
Прикидка (βουλή), совещание¹³ 12B; 13A–32A; 48A
Прикидывание (βούλευσις) 16A–C; 19A
Решение (κρίσις) 13A–16D; 24B–C; 29A–B; 32A
Стремление (ὄρεξις), способность стремления (ὁρεκτικήν) 12C–37D;
 45C–D; 49C; 56A; 185D; 192B; 224C; 276C; 277A; 280A
 гномическое стремление 45C
Свобода воли (ἐξουσία) 12B; 17C–D; 19A
Самовластие, самовластное (воление)¹⁴ 128C; 157A–C; 173B; 201B; 249B;
 257C; 276C; 277A–C; *opusc.* 3a–c
Упокаиваться 24A; 33D
Разумение, уразумение (φρόνημα, φρόνησις) 12B; 19D; 21A–C
Размышление (διάνοια) 19B–D
Мышление, мысль, мыслимое, обдумывание, рассуждение, способ-
 ность рассуждения 21A
Ведение 12A; 19A–21C
Цель 9A; 13C; 17A; 25A–C
Желаемое 68B–69A; 185D; 188B–D; 276C
Расположение (διάθεσις) 17C; 69B; 152C; 156A; 173B; 193C; 236A; 277B
Расположенность к волеию (τεφυκέναι θέλειν), говорению и т. д. 48A
Самопроизвольное 153A; 192B–C; 276C; 277A

13. А. М. Шуфрин переводит термин βουλή как «прикидка», Д. А. Черноглазов в несколько ином контексте как «совещание».

14. Применительно к богословию, христологии и антропологии.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

*Человеческая воля в отношении к Божией*¹⁵

Согласие 80D; 236C

Схождение 65B; 68A; 81B; 89D; 193B; 244A

Расхождение 65B

Противоречие 65B, C; 80A; 161A; 193A–B; 241B

Противоборство 60B; 61B; 65B–C; 68A, C; 76D; 84A; 161A; 172A–B;
177C; 193A, C; 236B; 237A; 241A; 244A; 268B

Разлад 236A–C

Противостояние 193C; 236C; 237A

природное не противостоит Богу 80C

Сращенность (см. Сращенность человеческой воли с Божественной (во Христе и у святых))

Единенность (см. Единение воли (энергий) (во Христе и у святых с Богом))

«Тожество воли» (ταὐτοβουλία) (несторианский термин) 45B; 180A;
192C

Понятия, относящиеся к тайноводству спасения

Ведение 9A; 72A; 228B; 229A; 248A; 256D; *opusc.* 3а–с

Вера¹⁶ 25B

Воспитание 12B; 136C; 248A

Добродетель 9A; 12A; 24B; 37B–C; 57B; 69B–C; 72A; 92A–C; 112B; 184D;
185B; 228B; 229A–B; 236D; 244B–D

логос (принцип) добродетели в нашей власти 24B

Благодать 25B; 33B; 36A; 37B; 40C; 57A, C; 73A; 76D; 104C; 112A; 133B;
574B; 156B–C; 161B; 185A; 228B–C; 229A; 233D; 244B; 248A

Обители святых 25C

Подражание Христу 112B

Покой (упокоение) (в мистагогическом смысле) 33D; 92C; 112B; 156A;
185A; 244C

приснодвижный покой 185A

Высокоумие (ύπερνοία) 21A

Рассудительность 57B

Мужество 57B; 65B; 69B; 72A; 84C; 88C; 89C; 132C; 181D

Целомудрие 57B

15. Включая христологию.

16. Кроме случаев использования этого термина в догматическом смысле (которые см. выше).

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Справедливое, справедливость 12В; 41А; 136В; 137А; 573С; 221В
Страх 72А–В; 89С; 185В; 273В
Мудрость 16D; 37С; 41А; 45С; 61С; 69В–С; 72А–В; 73А; 77А; 81А; 84С;
88А, С; 92В; 93В; 100В; 101А; 104В; 112А; 121В; 574В; 168С; 184А; 185В–
С; 204А, С; 229С; 233С; 244С; 248А; 253С; 264С; *opusc.* 3а–с
Единая энергия / воля Бога и святых 33А–D
Созерцание¹⁷ 12А; 19D; 37С; 57В; 96D; 133С; 149В; 152А–D; 156А; 168В;
192А; 197С; 201С; 204В; 205В; 221D; 248В–С; 257А; 261А–С; 264А, С;
265С; 272В; 276А; 284А
Делание 12А; 57В; 92С; 136В; 137А; 156А; 229А
Молитва, моление 37А; 65В; 73А; 81В; 92С; 133С; 575В; 184А, С; 185В;
196D; 209D; 212А; 229В; 244С; 257А
Знание 73А; 92D; 229А; 244D; 248А; 249А; 257А; 261В
Познание 52А; 57С; 73А; 169А; 181А, С, D; 281А
Страсти¹⁸ 24В; 28D; 32А; 53С; 69В; 92В; 116В; 156А; 237В–С
Томление (о Боге) (πόθος) 9А
Пресыщение (κόρος) 24С; 57А; 185А
Восхождение к Слову 37В; 72В–С; 228В
Восстановление 37В; 72В
Наслаждение греховное 89С; 240В; 280А
Наслаждение Божественными благами и самим Господом 9А; 24С; 33D;
61С; 89D
Тайна, тайноводство 57В; 69В; 177А, D; 229А

III. ОБЩИЕ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ПОНЯТИЯ¹⁹

Бытие 12D; 36D; 61В
 смысл (логос) бытия природы 12D; 264А
 бытие в другом 261В
 логос самостоятельного бытия (καθ' ἑαυτὸ εἶναι) 264В
 бытие чем-либо (τὶ εἶναι) 264В
 природное бытие (ὄντοτης) 276А
 как-бытие 28А; 36D; 264С
 логос как-бытия 28А; 284С; 285А
 небытие 225А, С

17. Включая конкретные примеры созерцания применительно к богословию и христологии.

18. Кроме употребления в христологии.

19. Расположены в алфавитном порядке.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Век, века 9А; 25А, С; 37А В; 61С–D; 89В; 92D; 124В; 132D; 575С; 181С;
184С; 228А; 269D; 276В
- Вечность 72А; 89D; 92А, С–D; 112В; 137D; 184С; 212А; 265В; 265А; 269D
- Возникновение 9А; 37В; 61В
- Время, времена 9А; 16D; 37В; 64В–С; 77В; 92D; 124А; 575В–С; 173В;
184В; 196С; 197А–С; 225С; 265А; 276В; 281В; *opusc.* 3а–с
- Движение 9А; 21А, D; 24А–D; 32А; 33С; 36С; 37В; 69С; 84А; 96В–С;
109D; 125С–D; 128А; 152С; 153А; 156А; 188В; 192В–С; 196А, D; 200В;
201С–D; 208В; 232D; 236С; 265D; 276А, С; 277А–285В
- движение ума 21А; 45С
- движение души 21А
- предмет движения 24А
- тропосы движения святых в Боге 25А
- устойчивое движение нашей природы в Боге Слове 32А
- движение намерения 41D
- движение стремления 49А; 56А
- отдохновение от движения – приснодвижный покой 185А
- «энергия» как обозначение движения 232D
- Единосущное (определение)²⁰ 149С
- Единство²¹ 44В; 61С; 85А; 88С; 89В; 101D; 101А; 116В; 145В; 149А; 152С–
D; 169В; 173В; 192А; 200D; 205С; 224А; 228А
- термины, означающие его 213А–В
- ипостаси, лица 41С; 73С; 145В; 148В; 149А; 152В; 205А; 213А; 221С;
 233D
- природы или сущности 41С; 145В; 148В; 149D; 213А; 221В–С
- гномических качеств 44А; 56С; 172С; 192С
- по Несторию 45А; 173В; 177D
- воль 45В
- сверхприродное 76В
- Отца и Сына по энергии 116В
- по благодати в Церкви 574В
- Троицы 148А; 161С; 213В
- относительное 152С; 200D; 213В; 233D
- слитное 152С
- единство рода 169А
- по рядоположению, сочленению, слиянию, смешению, сплавлению,
 ссыпанию, стяжению 213В
- Ипостась, ипостасное 25D; 28А; 29В–С; 32С; 36В; 37В–D; 40А–С; 41В–
С; 44С; 45А; 48А, С; 49В; 52С; 53А–С; 56А, С; 60В; 61В–С; 64С; 68D;

20. См. случаи конкретного употребления выше в указателе.

21. В православном или еретическом смысле.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- 73B, D; 76B–C; 77C; 84B; 85B, D; 88A; 89B; 93A–B; 96A–C; 100B–101C; 104B–112C; 116A–120A; 136C–137C; 145A–153A; 156D–157C; 169B; 173B; 189D; 192C–193D; 197D; 200A, D; 204A–212B; 213A–213B; 221B–D; 225A–C; 233A, D; 237A; 248B–C; 249B; 252B; 254C; 260D–264C; 265C–D; 268A–276B; *opusc.* 3a–c
разноипостасность 148C
единоипостасное (ὁμοῦλόστατον) 152A
ипостасное единство 152B
ипостасная особенность (определение) 152D
особенность пребывающего в ипостаси (ἐνυπόστατον) 152D–153A
воипостасное²² 152D–153A; 205A; 261A–C
Лицо 37B; 40C; 45B; 48D; 49C; 52A–53C; 56B; 64C; 73C; 136C–137A; 145B; 149B–C; 152A–B; 173B; 177A; 180A; 192C; 200D; 201C; 209D; 221C; 225A, C; 232A; 249C; 261A; 269B, C; 273B; 276B
Логос-тропос²³ 24B; 25A; 29A; 44D; 48C; 56C; 60C; 84C–B; 88B; 108B; 133C; 153B; 180B–C; 236C–D; 240B–C
Логос понятия 188A
Место 92D; 160A–B; 168C; 173B; 232C; 276B; 282B
Общее и/или частное 21C; 28A; 53D; 149B; 152A; 188B; 201D; 229D; 232A; 248C; 249C
Относительное единство 125C–D; 128A; 152C; 200D; 233D
относительное гномическое единство 172C; 213B
Относительное различие 152C
Относительное усвоение 220B–C
Подействовавший (ἐνερῦσας), действие (ἐνέργεια), содеянное (ἐνέργημα) 285A
Подлежащее (ὕποκειμενον) (в философском смысле) 76A; 193C; 197D; 200B; 201B; 208C; 248B; 249C–D; 252C; 253C; 256A
Покой 265D; 276A
Привходящее 25D; 205A; 249A, C; 261A
Природа (определение) 149B; 265D; 276A
Природное (сущностное) качество 40A–B; 41A, C; 44A–B; 56D; 137A; 212D; 236C; 244D; 248B–C; 249A–252A; 253A–D; 256A; 261B; 268D; 280C; 284D
качества, являющиеся предметом порицания 237A
сложное качество (неприменимость его) 253D
простые качества (по Севиру) 253A; 256A–C

22. Или «пребывающее в ипостаси».

23. Τρόπος иногда переводится как «образ», «способ», «нрав», но в таких случаях в примечаниях или в квадратных скобках указывается и вариант «тропос».

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Природное свойство 60B; 80A; 93C; 96B; 109B; 120B; 232B; 237B; 240A
Пространство 65A; 160B
Разделение (διαίρεσις) 37D–41C; 44A–C; 45B–C; 48D; 56C–D; 60C; 72C;
76A, D; 84A; 85A; 88B–89B; 104B; 105A; 108C; 149A; 152C; 156A; 169B;
172A, C; 177B; 192C; 193A–B; 197A; 201A, D; 204A; 205A; 208A; 212B–
C; 213A; 221C–D; 232D; 253A, C; 256A–C; 269B; 273B
определение 152D; 201D
Разграничение (διαστολή) 212C–D; 221A–C; 249C; 284C–D
Различие (διαφορά) 12B; 13B; 28A; 32B; 40A–45B; 53D; 56B; 60A; 116A;
148A–B; 149D; 152A–153B; 249B–D; 252A–253D; 281D–285A; *opusc.*
3а–с
простое (термин Севира) 40A–44A
гномических волей (по Несторию) 44C–45B; 56B
природ, природных энергий и волей во Христе 56B–C; 61C; 68A;
73C; 84A; 85A, C; 88A–89B; 96D–97B; 100C–D; 104D–105A; 108B;
109B; 116B; 120A; 125A; 145A–149A; 165C; 168A–169C; 173B; 176C–
D; 189A–193A; 201A–204C; 208A–C; 212D; 225D; 232B–236B; 249C;
252A–D
лиц 137A; 145B; 225A; 249A–C
и единство в Троице 148A
имен 189A
понятий 189A
Слияние 28A; 36D; 40A–C; 41A–44C; 56C–D; 84A; 88B–89B; 97A; 108C;
145B; 148D; 149A, D; 156A, C; 169B; 173A; 177B; 189C; 197A; 205A; 212B;
213B; 232C–D; 233C; 249C; 252D; 253D; 260A, C; 261A; 269A
Существование 41B; 49B; 73D; 76A; 84D; 96A–C; 105C; 117B–D; 128C;
152C–D; 153A; 188B; 189C; 192B; 193C–D; 197D; 200A; 201C; 205B;
209A; 212C; 232A; 233A; 261C; 265D; 269B; 272B
сущностное существование 120C
логос [способа] существования (πῶς εἶναι λόγος) 125A
Сущность (в философском аспекте) 149B; 260D–261B; 264B; 265C; 276A
как нечто способное 33B
восущественное (ἐνούσιον)²⁴ 152A; 153A; 205B; 261A–C; 264B
особенность сущности 153A
безсущностное 205A–B
первая, вторая, третья и четвертая сущность (различия в тварях)
265D
сущность, способность, действие 37D; 153A; 280C; 281A

24. Или «пребывающее в сущности».

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

сущностное единство (οὐσιώδης ἕνωσις) 149D

сущностное различие (οὐσιώδης διαφορά) 149D

Способное (δυνάμενον), способность (δύναμις), возможное (δυνατόν) в
силу способности 33B

Тождественность (ταὐτότης) (определение) 153B

Тропос (способ)²⁵ 128A; 136D; 137A; 237B; 284D

Целое 56A; 76A; 109B; 117A, C–D; 120D; 125C–D; 152C; 156D; 192D; 233A;
264C; 268D

Часть 19B; 36B–C; 60D; 65A; 73C; 76A; 85A; 88A; 101C; 104A, C; 109B;
117C–D; 120A; 121C; 125D; 152C; 169B; 204A; 232D; 261A; 269B; 273C

25. Кроме случаев употребления при различении логос-тропос, см. выше.

**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТАБЛИЦА ВАРИАНТОВ
В ОПИСАНИИ ВОЛЕВОГО АКТА У ПРП.**

Термин по-гречески	Максим Исповедник <i>opusc. 1</i> пер. А. М. Шуфрина	Максим Исповедник <i>disp. Pyrr</i> пер. Д. Е. Афиногенова	Максим Исповедник <i>Opusc.</i> пер. В. М. Лурье по <i>Лурье 2006</i>
ὄρεξις θέλημα θέλησις βούλησις βουλή βούλευσις	стремление воля воление хотение прикидка прикидывание	стремление воля желание/хотение воление совет совещание	стремление воля (отсутствует) акт хотения хотение (отсутствует)
προαίρεσις	преднамеренный выбор	(отсутствует) ⁴	выбор/ предпочтение/ произволение ⁵
κρίσις διάθεσις	решение расположение	(отсутствует) (отсутствует)	рассуждение расположение
ἔξις	навык	(отсутствует)	состояние
γνώμη	намерение	намерение	«гноми»/выбор/ расположение сознания ⁸
ἐξουσία	свобода воли	власть/усмотрение ¹¹	власть [над собой] ¹²
δόξα φρόνησις ὁρμή	мнение уразумение побуждение	мнение разумение стремление/ устремление	(отсутствует) (отсутствует) стремление
χρῆσις	пользование	пользование	(отсутствует)
λογισμός ¹⁹	помышление	помышление ²⁰	(отсутствует)
ζήτησις ²¹	поиск	поиск	(отсутствует)
σκέψις ²³	предусмотрение	рассмотрение	(отсутствует)
ἀνάπαυσις ²⁵	упокоение	(отсутствует)	(отсутствует)

ПЕРЕВОДОВ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ
МАКСИМА И РЯДА ДРУГИХ АВТОРОВ¹

Аристотель <i>Никомахова этика</i> пер. Н. В. Брагинской ²	Немесий <i>О природе человека</i> пер. Ф. С. Владимирского	Немесий <i>О природе человека</i> пер. А. М. Шуфрина по Антология Т. 1	Иоанн Дамаскин <i>Источник знания</i> пер. под ред. Д. Е. Афиногенова
стремление (отсутствует) ³ (отсутствует) желание решение решение выбор	желание (отсутствует) (отсутствует) хотение/воля обсуждение обсуждение/ совещание выбор	стремление (отсутствует) (отсутствует) хотение прикидка прикидывание осознанное предпочтение	стремление воля хотение желание/воля совет совещание свободный выбор
суд ⁶ (отсутствует) склад [души] устои совесть	решение [природная] склонность привычка воля ⁹	решение (отсутствует) ⁷ привычка (отсутствует) ¹⁰	решение расположение состояние намерение
возможность [вести себя так или иначе] ¹³ мнение разумность порыв/ стремление/тяга	свободная власть/ могущество ¹⁴ мнение рассудительность ¹⁷ побуждение	власть ¹⁵ убеждение уразумение приведение в движение ¹⁸	власть ¹⁶ мнение разумение устремление
пользование/ обращение расчет	(отсутствует) разум	(отсутствует) расчет	пользование помысел
поиск ²² рассмотрение	исследование/ взвешивание рассмотрение/ соображение ²⁴	исследование/ взвешивание рассмотрение	исследование обсуждение
отдых	(отсутствует)	(отсутствует)	(отсутствует)

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТАБЛИЦА ВАРИАНТОВ ПЕРЕВОДОВ

1. Таблица составлена Г. И. Беневицем. Первая известная нам попытка составить подобную таблицу была осуществлена Андреем Викторовым и опубликована в интернете: <http://andrev.livejournal.com/17850.html>. Наша таблица составлена по другому принципу и имеет более узкую направленность — помочь изучению *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима и, в частности, учения о волевом акте, изложенного в *opusc.* 1. Мы не стали привлекать переводы его аскетических и экзегетических сочинений, чтобы не создавать обманчивого впечатления, что они принадлежат к тому же контексту, что *Opusc.*, ведь и использованные в них термины, даже если они обозначаются теми же словами, зачастую имеют иное значение; о некоторых таких случаях, например применительно к *υπόμνη* и *προαίρεσις*, мы писали во вступительной статье.

За основу списка терминов в таблице (первый столбец слева) взяты термины и производные от них, встречающиеся в *opusc.* 1. Различия в переводах казались бы одних и тех же терминов у разных авторов у одного и того же переводчика (как это имеет место в переводах А. М. Шуфрина прп. Максима и свт. Немесия) не должны вызывать удивление. В разных контекстах одни и те же слова могут иметь (и зачастую имеют) разные значения. Эти различия становятся еще более заметными, когда разных авторов переводят по-разному их понимающие разные переводчики.

2. Данный список терминов не претендует на полное описание волевого акта у Аристотеля, мы приводим лишь те термины, которые — зачастую в другом смысле — встречаются далее у Немесия и прп. Максима, беря в качестве отправной систему терминов последнего, причем именно из *opusc.* 1; описание волевого акта в нем самое подробное, и принадлежность его прп. Максиму несомненна (в отличие от *disp. Pyrr.*).

3. Здесь и далее «отсутствует» обозначает либо полное отсутствие данного греческого слова у того или иного автора (точнее, в том или ином тексте), либо то, что оно не используется при описании волевого акта.

4. Однако в *Диспуте с Пирром* встречается выражение, которое Д. Е. Афиногенов переводит как «произвольная воля» (*θέλημα προαἰρετικόν*) (*disp. Pyrr.*: PG 91, 312D). Д. А. Черноглазов переводит *προαίρεσις* как «произволение».

5. Именно этот вариант перевода принят Лурье как главный «в соответствии с русской традицией перевода богословской, а не философской литературы» (Лурье 2006, с. 393).

6. В смысле суждения.

7. Шуфрин не переводил тех глав, где у Немесия встречается это слово.

8. Лурье 2006, с. 394.

9. У Немесия слово *υπόμνη* встречается редко (напр., *Nemes. de nat. hom.* 36.17) и не является термином.

10. Шуфрин не переводил тех глав, где у Немесия встречается это слово.

11. Слово *ἐξουσία* встречается в *Диспуте с Пирром* редко и используется не как термин, в отличие от часто встречающегося термина *αἰτεξουσία*, переводимого как «самовластие». Д. А. Черноглазов тоже переводит *αἰτεξουσία* как «самовластие».

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТАБЛИЦА ВАРИАНТОВ ПЕРЕВОДОВ

12. αὐτεξούσια, «буквально переводится на славянский как «самовластие», а на русский – «свобода» (в значении свободы воли) (Дурье 2006, с. 385).

13. Так в *Arist. ethic. Nic.* 10.8. 1178a33. В этом значении встречается редко. Чаще имеет значение «могущество».

14. Слово встречается редко (один из примеров: *Nemes. de nat. hom.* 38.11, где Владимирский переводит в контексте: «(над чем) мы имеем свободную власть») в отличие от αὐτεξούσια, переводимого Владимирским как «свободная воля».

15. Что касается αὐτεξούσια, то Шуффрин в переводе Немесия переводит этот термин как «самовластие» (*Антология* Т. 1, с. 428).

16. αὐτεξούσια в переводе под ред. Д. Е. Афиногенова: «свобода воли».

17. В смысле практической способности (*Nemes. de nat. hom.* 40.5).

18. Так в переводе *Nemes. de nat. hom.* 29.6 (*Антология* Т. 1, с. 419 и схолия 2, с. 436; ср. схолию 9 к гл. 35 на с. 445).

19. В такой форме в *opusc.* 1 не встречается, но только в глагольной форме: λογιζομαι (*opusc.* 1: PG 91, 21D, ср. *disp. Pyrr.*: PG 91, 294C).

20. В *disp. Pyrr.*: PG 91, 294C приводится несколько иное описание волевого акта, нежели в *opusc.* 1: PG 91, 21D–24A; в переводе Д. Е. Афиногенова: «мы, желая, помышляем, и, помышляя и желая, хотим. И желая, мы ищем, рассматриваем и советуемся, и судим, и настраиваемся, и предпочитаем, и видим, и пользуемся (θέλοντες λογιζόμεθα· καὶ λογιζόμενοι, θέλοντες βουλόμεθα. Καὶ θέλοντες ζητοῦμεν, σκεπτόμεθα τε καὶ βουλευόμεθα, καὶ κρίνομεν, καὶ διατιθέμεθα, καὶ προαироῦμεθα, καὶ ὁρμῶμεν, καὶ κεχρήμεθα)» (*Максим Исповедник 2004*, с. 157). В таблице, как и применительно к указанному топосу в *opusc.* 1, мы приводим существительные, обозначающие соответствующие этапы волевого акта.

21. В такой форме в *opusc.* 1 не встречается, но только в глагольной форме: ζητέω (*opusc.* 1: PG 91, 24A, ср. *disp. Pyrr.*: PG 91, 294C).

22. Это и два нижеследующих слова, хотя и встречаются у Аристотеля, но не имеют прямого отношения к его описанию волевого акта.

23. В такой форме в *opusc.* 1 не встречается, но только в глагольной форме: σκεπτομαι (*opusc.* 1: PG 91, 24A, ср. *disp. Pyrr.*: PG 91, 294C).

24. Встречается у Немесия в глагольной форме (*Nemes. de nat. hom.* 33.10–12).

25. В такой форме в *opusc.* 1 не встречается, но только в глагольной форме: ἀναπαύω (*opusc.* 1: PG 91, 24A, ср. *disp. Pyrr.*: PG 91, 294C).

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА ИСТОРИИ МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ¹

Дата	Императоры	Папы и патриархи	Важнейшие события церковной и светской истории
610—640	610—11.2.641 Ираклий 13.8.612 Евдокия (первая жена) 622 Мартина (вторая жена)	патр. Александрийский свт. Иоанн Милостивый († 11.11.620 (или 619)) 18.4.610—9.12.638 Сергий I — патр. Константинопольский 27.10.625—12.10.638 Гонорий, папа Римский 630—641 Эзра I, католикос Армении 631—644 Кир, патр. Александрийский 634—638 (или 639) свт. Софроний, патр. Иерусалимский 639—662 Македоний, патр. Антиохийский 28.5.640—2.8.640 Северин, папа Римский	Запрет на «два действия» в повелении имп. Ираклия императора архиеп. Кипра Аркадию 623 г. (625 ?). 626 г. общение Ираклия с Киrom на Кавказе. 630 или 631 Иерусалим отвоеван у персов. 631 собор в Феодосополисе (Карине, Эрзруме). 3 июня 633 уния с монофизитами-феодосианами в Александрии. 633 издание патриаршего указа <i>Псифоса</i> . 634 арабское вторжение в Палестину. 636 арабское завоевание Сирии. 637—651 арабское завоевание Персии. Февр. 638 арабы захватывают Иерусалим.

1. Таблица составлена Г. И. Беневичем с использованием датировок *Winkeltann 2001*. Следует иметь в виду, что в новейших исследованиях Янковяка и Бута предлагаются иные (пока еще не общепринятые в науке) датировки некоторых событий (наиболее важные из них мы упоминаем во вступительной статье).

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ

Дата	Императоры	Папы и патриархи	Важнейшие события церковной и светской истории
641—650	Февр.—25.5.641 Константин III	20.12.638—29.9.641 Пирр, патр. Константинопольский	638 издание <i>Экфесиса</i> имп. Ираклием.
		24.12.640—12.10.642 Иоанн IV, папа Римский	639—640 арабское завоевание Междуречья. ок. 640 арабское завоевание Армении.
641—650	Май 641—сент. 641 Ираклон (15-ти лет) с матерью Мартиной	641—661 Нерсес III, католикос Армении	642 арабское завоевание Александрии и Египта.
		1.10.641—27.12.653 Павел, патр. Константинопольский	645 диспут прп. Максима с Пирром.
641—660	641—668 Констант II (при воцарении 11 лет), сын Константина III, первые годы правления реальная власть принадлежит сенату.	24.11.642—14.5.649 Феодор, папа Римский	646 антимонафелитские соборы в северной Африке.
		Июль 649—16.9.655 Мартин I, папа Римский	647 экзарх Африки Григорий провозглашает себя императором и погибает в бою с арабами. Конец 647/нач. 648 издание <i>Типоса</i> Константом II и отмена <i>Экфесиса</i> . 648—649 собор в Двине, выход армян из унии. 649 Латеранский собор. 649—652 мятеж экзарха Равенны Олимпия.
651—660		9.1.654—1.6.654 Пирр, патр. Константинопольский	15.6.653 захват в Риме папы Мартина I экзархом Равенны Феодором Каллиопой.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ

Дата	Императоры	Папы и патриархи	Важнейшие события церковной и светской истории
651—660		8(15).6.654—12.10.666 Петр, патр. Константинопольский 16.9.655—2.6.657 Евгений, папа Римский 30.7.657—27.1.672 Виталиан, папа Римский	653 (предположительно) собор в Константинополе, Константин из Перги выступает против прп. Максима. 653—654 суд над папой Мартином, высылка его в Херсон и кончина 16.9.655. 655 первый процесс против прп. Максима. 656 убийство Османа в Медине; натиск арабов ослабевает. 656 диспут в Визии.
660—685	660 Констант II убивает своего брата Феодосия 668—685 Константин IV Погонат (при воцарении 16-летний), сын Константа II	17.4.667—15.11.669 Фома II, патр. Константинопольский Ноябрь 669—18.8.675 Иоанн V, патр. Константинопольский 669—681 Макарий I, патр. Антиохийский 11.4.672—17.6.676 Адеодат, папа Римский 2.9.675—9.8.677 Константин I, патр. Константинопольский	662 второй процесс против прп. Максима и его учеников, их ссылка на Кавказ. 24.7.662 кончина прп. Анастасия-монаха 13.8.662 кончина прп. Максима. 662/63 Констант с войском покидает Константинополь и, разграбив по пути Рим, поселяется в Сицилии. 11.10.666 кончина прп. Анастасия-апокрисиария. 668 убийство в Сиракузах Константа.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ

Дата	Императоры	Папы и патриархи	Важнейшие события церковной и светской истории
685—717		2.11.676—11.4.678 Домн, папа Римский Авг./сент. 677—ноябрь/дек. 679 Феодор I, патр. Константинопольский 27.6.678—10.1.681 Агафон, папа Римский Дек. 679—февр 686 Георгий, патр. Константинопольский 681—691 Феофан патр. Антиохийский 17.8.682—3.7.683 Лев II, папа Римский	669 подавление восстания самозванца Мизизия, папа Виталиан поддерживает Константина IV. 674—678 осада арабами Константинополя. 678 в морском сражении «греческим огнем» сожжен арабский флот. 10 сент. 678 Импер. Константин IV направляет послание папе Домну с призывом вступить в богословский диалог и обещанием «заморозить» на время <i>Типос</i>. 680-е гг. Водворение болгар за Дунаем Пасха 680 собор 125 итальянских епископов при папе Агафоне — послание импер. Константину IV. 680—681 Шестой Вселенский собор в Константинополе.
		Февр./март 686—28.12.687 Феодор I, патр. Константинопольский	712 анафематствование Шестого собора на Константинопольском соборе при импер. Филиппике Вардане. 715—716 восстановление православия в Константинополе.

БИБЛИОГРАФИЯ¹ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

1. СОЧИНЕНИЯ ПРП. МАКСИМА: ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- amb.* (*Трудности*, в частности: *Трудности к Иоанну* и *Трудности к Фоме*) — *Ambigua* = PG 91, 1061–1417, ed. Oehler.
- cap. theol.* (*Главы о богословии и домостроительстве*) — *Capita theologica et oecumenica* (I–II) = PG 90, 1084–1173, ed. Combefis.
- cap. XV* (*Различные богословские и домостроительные главы I, 1–15*) — *Diversa capita* 1–15 [*Cap. XV*] = PG 90, 1177–1185, ed. Combefis.
- carit.* (*Главы о любви*) — *Capita de caritate*, ed. A. Ceresa-Gastaldo [Massimo confessore, *Capitoli sulla carità*, Rome, 1963]; *Capita de caritate* = PG 90, 960–1080.
- disp. Pyrr.* (*Диспут с Пирром или Диспут*) — *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet, Montréal, 1972 (Thèse ronéotypée).
- ep.* (*Письма*) — *Epistulae XLV* = PG 91, 364–649, ed. Combefis.
- exp. Ps. 59* (*Толкование на 59 псалом*) — *Expositio in Psalmum LIX*, ed. P. van Deun [*Maximi confessoris opuscula exegetica duo*, Turnhout, 1991 (Corpus Christianorum, Series Graeca 23)].
- lib. ascet.* (*Главы подвижнические*) — *Liber asceticus*, ed. R. Cantarella [S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, Florence, 1931]; *Liber asceticus* = PG 90, 912–956, ed. Combefis.
- myst.* (*Мистагогия*) — *Mystagogia*, ed. R. Cantarella [S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, Florence, 1931]; *Mystagogia* = PG 91, 657–718, ed. Combefis.
- opusc.* (*Богословско-полемические сочинения*) — *Opuscula Theologica et Polemica* = PG 91, 9–285, ed. Combefis.
- or. dom.* (*Толкование на молитву Господню*) — *Expositio orationis dominicae*, ed. P. van Deun [*Maximi confessoris opuscula exegetica duo*, Turnhout, 1991, p. 27–73 (Corpus Christianorum, Series Graeca 23)]; Maximus Confessor, *Verklaring van het Onze Vader* [Uit het Grieks vertaald, ingeleid en toegelicht door P. Van Deun, Bonheiden, 1993 (Kerkvaderteksten met commentaar 10)]; *Expositio orationis dominicae* = PG 90, 872–909C, ed. Combefis.
- qu. dub.* (*Вопросы и недоумения*) — *Quaestiones et dubia*, ed. J. H. Declerck

1. Библиография содержит только используемую в настоящем издании литературу. Наиболее полную библиографию по прп. Максиму см. в *Knežević 2012*. См. также постоянно пополняемый сайт: http://www.bbkl.de/m/maximus_c.shtml.

- [*Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Turnhout, 1982 (Corpus Christianorum, Series Graeca 10)].
- Thal.* (Вопросоответы к Фалассию) — *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga, C. Steel [*Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vols., Turnhout, vol. 1, 1980; vol. 2, 1990 (Corpus Christianorum, Series Graeca 7, 22)]; *Quaestiones ad Thalassium* = PG 90, 244–785, ed. Combefis.
- сomm.* (Воспоминание или Краткая история о том, что было сделано против блаженного Мартина, папы Римского, и святого Максима и тех, кто был с ним) — Theodore Spudaeus, *Hyponnesticum* (Greek), ed. P. Allen and B. Neil [*Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, Turnhout, 1999, p. 197–227 (Corpus Christianorum, Series Graeca 39)]; repr. *Maximus Confessor* 2002, p. 148–170.
- disp. Biz.* (Диспут в Визии) — *Dispute at Bizya*, ed. P. Allen and B. Neil [*Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, Turnhout, 1999, p. 73–151 (Corpus Christianorum, Series Graeca 39)]; repr. *Maximus Confessor* 2002, p. 76–119; *Disputatio Bizyae* = PG 90, 136–172, ed. Combefis.
- ep. An.* (Письмо Анастасия апокрисиария Феодосию Гангрскому) — Anastasius Apocrisiarius, *Letter to Theodosius of Gangra*, ed. P. Allen and B. Neil [*Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia*, Turnhout, 1999, p. 173–189 (Corpus Christianorum, Series Graeca 39)]; repr. *Maximus Confessor* 2002, p. 132–146.
- rel. mot.* (Изложение прения, бывшего в секретном помещении дворца между господином аввой Максимом и бывшими с ним с одной стороны и начальниками — с другой) — *Relatio motionis*, ed. and trans. P. Allen and B. Neil [*Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, Oxford University Press, 2002, p. 48–74 (Oxford Early Christian Texts)]; *Relatio motionis* = PG 90, 109–129, ed. Combefis.
- Maximus the Confessor* 1955 — St. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*, ed. P. Sherwood, Westminster, Maryland, 1955 (Ancient Christian Writers 21).
- Maximus Confessor* 2000 — Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem*, kritische editie met Nederlandse vertaling en aantekeningen, ed. B. Janssens, P. Van Deun, Leuven, 2000.
- Maximi Confessoris, Amb. ad Thom.* 2002 — *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, ed. B. Janssens, Turnhout, 2002 (Corpus Christianorum, Series Graeca 48).
- Louth* 1996 — *Maximus the Confessor*, trans. with a preface and introd. by A. Louth, London—New York, 1996 (The Early Church Fathers).
- Maxime Confesseur* 1998 — Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, introd. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Paris, 1998.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Maximus Confessor 2002* — *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, ed. with an introd., trans. and notes by P. Allen and B. Neil, Oxford University Press, 2002 (Oxford Early Christian Texts).
- Massimo Confessore 2007* — Massimo Confessore, *Opuscoli teologici e polemici*, trad., B. De Angelis, Bologna, 2007.
- Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ 1995* — Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Ἔργα Θεολογικὰ καὶ πολεμικὰ Εἰσαγωγή, κείμενο — μετάφραση — σχόλια ἀπὸ τὸν Ἱ. Σακαλή (I. Sakalis)*, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη «Τὸ Βυζάντιον» Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1995 (Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν № 15A).
- Максим Исповедник 1993* — *Творения преподобного Максима Исповедника*, пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вступ. статья и прим. А. И. Сидорова, Кн. I–II, Москва, 1993 (Святоотеческое наследие).
- Максим Исповедник 2004* — *Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва, 2004 (Smaragdus Philocalias).
- Максим Исповедник 2006* — Преподобный Максим Исповедник, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского), Москва, 2006 (Bibliotheca Ignatiana).
- Максим Исповедник 2007a* — *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин, Санкт-Петербург, 2007 (Smaragdus Philocalias, Византийская философия 1).
- Максим Исповедник 2007b* — Максим Исповедник, *Письма*, пер. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневич, предисл. Ж.-К. Ларше, Санкт-Петербург, 2007 (Smaragdus Philocalias, Византийская философия 2).
- Максим Исповедник 2010* — Прп. Максим Исповедник, *Вопросы и недоумения*, пер. Д. А. Черноглазова, предисл. и коммент. Г. И. Беневича, Святая гора Афон—Москва, 2010 (Smaragdus Philocalias, Византийская философия 6).
- Максим Исповедник 2012* — Прп. Максим Исповедник и его соратники: *документы из ссылки*, сост. и предисл. Г. И. Беневич, отв. ред. Д. А. Поспелов, Святая гора Афон—Москва, 2012 (Smaragdus Philocalias, Византийская философия 10).

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

II. ДЕЯНИЯ СОБОРОВ И СОЧИНЕНИЯ ДРУГИХ ДРЕВНИХ АВТОРОВ: ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ², МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИЙ ПО ПРП. МАКСИМУ

- Mansi* — Mansi J. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Tomes 10–11, Florence, 1764.
- Maximus Confessor. Actes du Symposium* — Maximus Confessor, *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*, édés. par F. Heinzer et C. Schönborn, Fribourg en Suisse, 1982.
- Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013 – Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012 (ed. Bishop Maxim (Vasiljevic'). Alhambra, Calif., 2013 (Contemporary Christian Thought Series, number 30).
- ACO 1.2 — *Acts of the Council of Chalcedon*, ed. E. Schwartz, ACO Ser. 1.2, 6 vols., Berlin, 1983–1987.
- ACO 1.3 — *Acts of the Council of 536*, ed. E. Schwartz, *Collectio Sabaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata, Insunt Acta Synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536*, ACO Ser. 1.3, Berlin, 1940.
- ACO 1.4 — *Acts of the Fifth Ecumenical Council*, ed. J. Straub, *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, ACO Ser. 1.4.1, Berlin, 1971.
- ACO 2 — *Acts of the Sixth Ecumenical Council*, ed. R. Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, ACO Ser. 2.2, 2 vols., Berlin, 1990–1992.
- Анастасий Синаит 2003* — Преподобный Анастасий Синаит, *Избранные творения*, вступ. статья, пер. и коммент. А. И. Сидорова, Москва, 2003.
- Антология 2009* — *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, в 2 т., под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич, Москва—Санкт-Петербург, 2009 (Smaragdus Philocalias, Византийская философия 4, 5).
- Аристотель 1975–1983* — Аристотель, *Сочинения*, в 4 т., Москва, 1975–1983.
- Афанасий Александрийский 1994* — Святитель Афанасий Великий, *Творения*, в 4 т., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; репр.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

2. Как правило, мы не включаем в библиографию издания, содержащиеся в TLG, выходные данные которых общедоступны, ограничиваясь указанием издателя при первом упоминании данного издания в примечаниях.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Григорий Богослов* 1889 — *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского*, Москва, 1889.
- Григорий Богослов* 1994 — Св. Григорий Богослов, *Собрание творений*, в 2 т., Москва, 1994.
- Григорий Нисский* 1995 — Святой Григорий Нисский, *Об устройении человека*, пер., послесл. и прим. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского, Санкт-Петербург, 1995.
- Григорий Нисский* 2006 — Свт. Григорий Нисский, *Догматические сочинения*, в 2 т., Краснодар, 2006.
- Диоген Лаэртский* 1986 — Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, пер. с греч. М. Л. Гаспарова, Москва, 1986.
- Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник* 2002 — Дионисий Ареопагит; Максим Исповедник, *Сочинения; Толкования*, пер. под ред. Г. М. Прохорова, Санкт-Петербург, 2002.
- Деяния* 1996 — *Деяния Вселенских Соборов*, в 4 т., Санкт-Петербург, 1996.
- Иоанн Дамаскин* 2002 — *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*, пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды, Москва, 2002.
- Иоанн Златоуст* — *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского*, в 12 т., Санкт-Петербург, 1895–1906.
- Леонтий Византийский* 2006 — *Леонтий Византийский: Сборник исследований*, под ред. А. Р. Фокина, Москва, 2006.
- Немесий Эмесский* 1996 — Немесий Эмесский, *О природе человека*, пер. с греч. Ф. С. Владимирского, Москва, 1996.
- Пolemические сочинения* 2011 — *Пolemические сочинения; Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский*, сост., предисл., научн. ред. Г. И. Беневи́ча, пер. Г. И. Беневи́ча, Д. А. Черноглазова и Ф. Г. Беневи́ча, Краснодар, 2011 (Византийская философия 7).
- Факрасис* 2009 — Георгий Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров*, пер. с греч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков,вятая гора Афон—Москва, 2009 (Smaragdus Philocalias).
- Феодор Раифский* 2003 — Пресвитер Феодор Раифский. *Предуготовление*, в Анастасий Синаит 2003, с. 369–458.
- Ямвлих* 2004 — Ямвлих, *О египетских мистериях*, Москва, 2004.
- Apollinare e altri* 1978 — *Apollinare, Epiphania, Gregorio di Naziano, Gregorio di Nissa e altri*, Milan, 1978.
- John Philoponus* 2001 — Lang U. M., *John Philoponus and the Controversies*

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven, 2001.
- Lib. Pont.* — *Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 vols., Paris, 1886–1892.
- Lietzmann 1905* — Lietzmann H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1905.
- Proclus 2003* — Proclus, *Trois études sur la providence. Tome II: 2e étude: Providence, fatalité, liberté*, Texte établi et trad. par D. Isaac, 2e tirage, 2003.
- Proclus 2007* — Proclus, *On Providence*, ed. and trans. by C. Steel, London, 2007.
- Rorem–Lamoreaux 1998* — Rorem P. and Lamoreaux J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, Oxford, 1998.
- Synodicon Vetus* — *The Synodicon Vetus*, eds. J. Duffy and J. Parker, Washington D. C., 1979 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 15).
- Van Roey, Allen 1994* — Van Roey A., Allen P., *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Louvain, 1994 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 56).

III. ИССЛЕДОВАНИЯ

- Беневиз 2009a* — Беневич Г. И., «Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского: христологический и антропологический аспекты», в *Антология 2009*, т. 1, с. 369–378.
- Беневиз 2009b* — Беневич Г. И., «Св. Кирилл Александрийский», в *Антология 2009*, т. 1, с. 551–561.
- Беневиз 2010* — Беневич Г. И., «Христологическая полемика прп. Максима Исповедника и выход ислама на сцену мировой истории», *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3, 2010, с. 144–150; более полный вариант (<http://www.bogoslov.ru/text/1371847.html>).
- Беневиз 2010a* — Беневич Г. И., «Иоанн Филопон. Учение», в *Православная энциклопедия*, т. 24, Москва, 2010, с. 635–647.
- Беневиз 2011* — Беневич Г. И., «Об одном сюжете с ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις в поздней античности», *Hyperboreus*, 16–17, 2011, с. 362–366.
- Беневиз 2013* — Беневич Г. И., *Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*, Санкт-Петербург, 2013 (*Smaragdus Philocalias*, Византийская философия 11).
- Беневиз 2014* — Беневич Г. И. «Св. Кирилл Александрийский и его сочинение „Книга сокровищ“», *Святитель Кирилл Александрийский. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице*. Перевод с греческого и комментарии Р. В. Яшунского. Вступительная статья Г. И. Беневича. Санкт-Петербург, 2014, с. 5–20.
- Бенешевиз 1905* — Бенешевич В. Н., *Канонический сборник XIV титулов*

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- со второй четверти VII века до 883 г. К древнейшей истории источников права Греко-восточной Церкви*, Санкт-Петербург, 1905.
- Бирюков 2009* — Бирюков Д. С., «Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции», *Волишебная гора*, 15, 2009, с. 58–67.
- Бирюков 2009b* — Бирюков Д. С., «Тема описания человека через „схождение особенностей“ у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст», *Богословские труды*, 42, Москва, 2009, с. 87–109.
- Бородин 2001* — Бородин О. Р., *Равеннский экзархат. Византийцы в Италии*, Санкт-Петербург, 2001.
- Гарриг 1985* — Гарриг Ж.-М., «Представление о римской супрематии у Максима Исповедника», *Символ*, 14, 1985, с. 7–31.
- Глуценко 2009* — Глуценко А., диак., «28 замечаний к статье об ἐνυλότатот», *Проблемы теологии*, отв. ред. Д. И. Макаров, 5, Екатеринбург, 2009, с. 4–26.
- Говорун 2006* — Говорун С., диак., «К истории термина ἐνυλόтатот «воипостасное», в *Леонтий Византийский 2006*, с. 655–665.
- Давыденков 2007* — Давыденков О., прот., *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*, Москва, 2007.
- Дурэ 2006* — Дурэ В., «„Первенство Петра“. Роль епископа Рима согласно каноническому праву Вселенских соборов первого тысячелетия», в *Петрово служение. Диалог католиков и православных*, под ред. Вальтера Каспера, Москва, 2006, с. 182–211.
- Епифановиг 1917* — Епифанович С. Л., *Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника*, Киев, 1917.
- Кулаковский 2004* — Кулаковский Ю. А., *История Византии*, в 3 т., Санкт-Петербург, 2003–2004.
- Ларше 2004* — Ларше Ж.-К., *Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом*, Москва, 2004.
- Ларше 2006* — Ларше Ж.-К., «Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника», в *Петрово служение. Диалог католиков и православных*, под ред. Вальтера Каспера, Москва, 2006, с. 212–235.
- Лурье 2002* — Лурье В. М., «Время поэтов, или Pгаeparationes Ageoragiticae: к уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна», в *Нонн из Хмима. Деяния Иисуса*, отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва, 2002, с. 295–337 (Scrinium Philocalicum).
- Лурье 2006* — Лурье В. М., *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург, 2006.
- Луховицкий 2010* — Луховицкий Л. В., «Иоанн V (III) Милостивый», в *Православная энциклопедия*, т. 23, Москва, 2010, с. 501–505.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Орлов 2010 — Орлов И. А., *Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование*, Краснодар, 2010.
- Петров 2007 — Петров В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва, 2007.
- Петров 2008 — Петров В. В., *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья, докт. дисс.*, Институт Философии РАН, Москва, 2008.
- Попов 1968 — Попов И. В., «Св. Иларий, епископ Пиктавийский», *Богословские Труды*, 4, 1968, с. 164–165.
- Селезнев 2005 — Селезнев Н. Н., *Несторий и Церковь Востока*. Москва, 2005.
- Сидоров 1989 — Сидоров А. И., «Проблема единого действия у Анастасия I Антиохийского: К вопросу о создании предпосылок монофелитских споров», *Byzantinoslavica*, 50:1, 1989, с. 24–32.
- Сидоров 1989а — Сидоров А. И., «Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью», *Историко-философский ежегодник*, Москва, 1989, с. 179–194.
- Сидоров 1991 — Сидоров А. И., «Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов „Изборника Святослава“ 1073 г.)», в *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы исследования 1990 год*, Москва, 1991, с. 135–167.
- Сидоров 2003 — Сидоров А. И., «Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора», в *Анастасий Синаит 2003*, с. 321–368.
- Сидоров 2004 — Сидоров А. И., «Преподобный Максим Исповедник. Эпоха, жизнь, творчество», в *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*, Москва, 2004, с. 3–108.
- Сидоров 2006 — Сидоров А. И., «Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания», *Богословский вестник*, 5–6, 2005–2006, с. 255–258.
- Фидас 2006 — Фидас В., «Примат папы Римского и пентархия патриархов в православной традиции», в *Петрово служение. Диалог католиков и православных*, под ред. Вальтера Каспера, Москва, 2006, с. 79–97.
- Флоровский 1992 — Флоровский Г. В., прот., *Восточные Отцы V–VIII веков*, Москва, 1992.
- Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв., пер. Н. Соколовой, Ю. Куркиной, Санкт-Петербург, 2002.
- Шабанов 2012 — Шабанов Д. А., «„Икономия“ в трактате Евлогия

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Александрийского (581–608)», *Вестник Орловского Государственного Университета. Серия: Новые гуманитарные науки*, 3, 2012, с. 405–410.
- Шленов 2004 — Шленов Д., иером., «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника», в *Максим Исповедник 2004*, с. 339–378.
- Albert & Schönborn 1978 — Albert M., Schönborn C., *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre: version syriaque, inédite du texte grec perdu*, introd. et trad. française par M. Albert, avec la collaboration de C. Schönborn, Turnhout, 1978 (*Patrologia Orientalis* 179 (39:2)).
- Allen 2009 — Allen P., *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*, Oxford University Press, 2009 (*Oxford Early Christian Texts*).
- Andia 2000 — Andia Y. de, «Le monastère de Saint-Sabas à Rome: Relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VIIe et VIIIe siècles», *Proche-Orient chrétien*, 50:3–4, 2000, p. 279–296.
- Bathrellos 2004 — Bathrellos D., *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2004 (*Oxford Early Christian Studies*).
- Barthrellos 2013 — Bathrellos D., «Saint Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom», *Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013*, p. 143–157.
- Bausenhart 1992 — Bausenhart G., *In allem uns gleich außer der Sünde. Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der "Disputatio cum Pyrrho"*, Mainz, 1992.
- Benevich 2011 — Benevich G., «Christological polemics of Maximus the Confessor and the emergence of Islam onto the world stage», *Theological Studies*, 72, 2011, p. 335–344.
- Blowers 2012 — Blowers P., «Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity», *Union Seminary Quarterly Review*, 64:1–2, 2012, p. 44–50.
- Booth 2013 — Booth P., *Crisis of Empire Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, University of California Press, 2013 (*forthcoming*)³.
- Boudignon 2004 — Boudignon Ch., «Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?», *Philomathestatos, Etudes patristiques et byzantines offertes à*

3. Автор любезно предоставил нам эту книгу еще до ее окончательной верстки, так что страницы в ссылках могут несколько отличаться по сравнению с печатным вариантом. Очевидна неправильность таких ссылок, но не ссылаться на это интересное, к тому же самое современное исследование, было бы еще большим недостатком.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, éd. B. Jannsens, B. Roosen & P. Van Deun, Paris—Louvain, 2004, p. 1–43 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 137).
- Boudignon 2007* — Boudignon Ch., «Le pouvoir de l'anathème: ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle», *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Proceeding of the International Seminar, Turin, December 2–4, 2004*, éd. A. Camplani, G. Filoramo, Louvain—Paris—Dudley, 2007, p. 245–274 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 157).
- Bradshaw 2013* — Bradshaw D., «St. Maximus the Confessor on the Will», *Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013*, p. 143–157.
- Brock 1973* — Brock S., «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, p. 299–334.
- Ceresa-Gastaldo 1985* — Ceresa-Gastaldo A., *Massimo il Confessore, Meditazioni sull'agonia di Gesù*, trad., intr. e note a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma, 1985 (r. 1996), (*Collana di Testi Patristici* 50).
- Congourdeau 1996* — Congourdeau M.-H., *L'Agonie du Christ*, Paris, 1996 (*Pères dans la foi* 64).
- Cooper 2005* — Cooper A. G., *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, 2005 (*Oxford Early Christian Texts*).
- Daly 1983* — Daly A., *Nestorius in the Bazaar of Heracleides*. University of California. — Los Angeles, 1983 (Diss.).
- Danielou 1962* — Danielou J., *From glory to glory. Texts from Gregory of Nyssa's mystical writings*, with an introd. by J. Danielou, London, 1962.
- Davidson 2005* — Davidson I., «Not My Will but Yours be Done: The Ontological Dynamics of Incarnational Intention», *International Journal of Systematic Theology*, 7:2, 2005, p. 178–204.
- Dieten 1972* — Dieten J. L., van, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. Bis Johannes VI (610–715)*, Amsterdam, 1972.
- Doucet 1972* — Doucet M., *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet, Montréal, 1972 (Thèse ronéotypée).
- Doucet 1983* — Doucet M., «Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Reflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel», *Science et Esprit*, 35, 1983, p. 64–78.
- Doucet 1985* — Doucet M., «La Volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture», *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 123–143.
- Flusin 1992* — Flusin B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, T. II Commentaire, Paris, 1992.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Follieri 1988 — Follieri E., «Dove e quando morì Giovanni Mosco?», *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 25, 1988, S. 3–39.
- Frede 2002 — Frede M., «John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom», *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. by K. Ierodiakonou, Oxford, 2002, p. 63–95.
- Gauthier 1954 — Gauthier R.-A., «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Rescherches de Theologie ancienne et medievale*, 21, 1954, p. 51–100.
- Grillmeier 1965 — Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London, 1965.
- Grillmeier 1989 — Grillmeier A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, bd. 3, Freiburg—Basel—Wien, 1989.
- Grumel 1928 — Grumel V., «Recherches sur l'histoire du monothélisme», *Échos d'Orient*, 27, 1928, p. 6–16, 257–277; 29, 1930, p. 16–28.
- Haldon 1997 — Haldon J., *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*, Cambridge—New York, 1997.
- Harrison 1992 — Harrison V., *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston, 1992 (Studies in the Bible and Early Christianity 30).
- Hovorun 2008 — Hovorun C., *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden—Boston, 2008.
- Jankowiak 2009 — Jankowiak M., *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome. Ecole Pratique des hautes etudes*, Uniwersytet Warszawski, Paris—Warsaw, 2009 (Diss.).
- Jankowiak 2013 — Jankowiak M., «The Invention of Dyotheletism», *Papers presented at the 16th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, *Studia Patristica*, 53, 2013 (forthcoming).
- Janssens 2003 — Janssens B., «Does the Combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem Go Back to the Confessor Himself?», *Sacris Erudiri*, 42, 2003, p. 281–286.
- Karayianis 1993 — Karayiannis V., *Maxime le Confesseur: Essence et Energies de Dieu*, Paris, 1993.
- Knežević 2012 — Knežević M., *Maximus the Confessor (580–662). Bibliography*, Belgrade, 2012.
- Lackner 1962 — Lackner W., *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner*, Graz, 1962 (Diss.).
- Lafontaine 2003 — Lafontaine R., «Gethsémani selon Maxime le Confesseur», *Nouvelle revue théologique*, 125:4, 2003, p. 574–595.
- Laird 2012 — Laird R., *Mindset, moral choice and sin in the anthropology of John Chrysostom*, Strathfield, 2012 (Early Christian Studies 15).

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Larchet 1994* — Larchet J.-C., «Introduction», in *Saint Maxime le Confesseur, Ambigua*, Paris, 1994.
- Larchet 1996* — Larchet J.-C., *La divinisation de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*, Paris, 1996.
- Larchet 1998* — Larchet J.-C., «Introduction», in *Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques*, introd. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Paris, 1998.
- Larchet 1998b* — Larchet J.-C., *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998.
- Larchet 2011* — Larchet J.-C., *Personne et nature: la Trinité, le Christ, l'homme: contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris, 2011.
- Larison 2011* — Larison D., *Return to Authority: The monothelete controversy and the role of text, emperor and council in the Sixth Ecumenical Council*, ProQuest, UMI Dissertation Publishing, 2011.
- Léthel 1979* — Léthel F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1979 (Théologie historique 52).
- Levy-Rubin 2001* — Levy-Rubin M., «The Role of the Judean Desert Monasteries in the Monothelete Controversy in Seventh-Century Palestine», in *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven, 2001, p. 283–301 (Orientalia Lovaniensia Analecta 98).
- Madden 1982* — Madden J., «The Authenticity of the Early Definition of Will (thelêsis)», in *Maximus Confessor. Actes du Symposium*, 1982, p. 61–79.
- Manoussakis 2013* — Manoussakis J. P., «The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will», *Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013*, p. 159–180. = http://www.academia.edu/2301351/The_Dialectic_of_Communion_and_Otherness_in_St_Maximus_Understanding_of_the_Will
- McFarland 2005* — McFarland I., «“Naturally and by grace”: Maximus the Confessor on the operation of the will», *Scottish Journal of Theology*, 58:4, 2005, p. 410–433.
- McFarland 2007* — McFarland I., «Willing Is Not Choosing: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology», *Journal: International Journal of Systematic Theology*, 9:1, 2007, p. 3–23.
- Meyendorff 1989* — Meyendorff J., *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 AD*, Crestwood — New York, 1989.
- Mueller-Jourdan 2005* — Mueller-Jourdan P., *Typologie Spatio-Temporelle de l'Ecclesia Byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture*

- philosophique de l'antiquité tardive*, Leiden, 2005 (Supplements to Vigiliae Christianae 74).
- Neil 1998 — Neil B., «The Lives of Pope Martin I and Maximus the Confessor: Some reconsiderations of dating and provenance», *Byzantion*, 68, 1998, p. 91–109.
- Neil 2001 — Neil B., «The Greek Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its three recensions», *Studia Patristica*, 36, 2001, p. 46–53.
- Noret 1999 — Noret J., «La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?», *Analecta Bollandiana*, 117, 1999, p. 291–296.
- Ohme 2008 — Ohme H., «Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit», *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 12, 2008, S. 308–343.
- Pierres 1940 — Pierres J., *Sanctus Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi Lateranensis anni 649 (Pars historica)*, Pontifica Universitas Gregoriana, Rome, 1940 (Diss.).
- Piret 1983 — Piret P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983.
- Price 2010 — Price R., «Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?», *Studia Patristica*, 46, 2010, p. 221–232.
- Price 2013 — Price R., «Introduction», in *Acts of the Lateran Synod of 649*, ed. and trans. by R. Price, Liverpool University Press, 2013 (*forthcoming*).
- Reidinger 1982 — Reidinger R., «Die Lateransynod von 649 und Maximus der Bekenner», in *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*, eds. F. Heinzer, C. Schönborn, Fribourg, 1982, p. 111–121.
- Riedinger 1989 — Riedinger R., *Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649: La nuova edizione degli atti a cura de Rudolf Riedinger*, Citta del Vaticano, 1989.
- Riedinger 1998 — Riedinger R., *Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jahrhunderts*, Turnhout, 1998 (Instrumenta Patristica 34).
- Renczes 2003 — Renczes P., *Agir de Dieu et liberté de l'homme: Recherche sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003.
- Rist 1985 — Rist J., *Platonism and Christian Heritage*, London, 1985.
- Schönborn 1972 — Schönborn C., *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972.
- Schwager 1986 — Schwager R., *Der wunderbare Tausch: zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, 1986.
- Sherwood 1952 — Sherwood P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952.
- Sherwood 1955 — Sherwood P., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rome, 1955.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Sherwood 1955b* — Sherwood P., «Introduction», in *Maximus the Confessor* 1955, p. 1–102.
- Sieben 1979* — Sieben H. J., *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn, 1979.
- Sieben 1990* — Sieben H. J., *Die Partikularsynode: Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Frankfurt am Main, 1990.
- Siecienski 2005* — Siecienski E., *The use of Maximus the Confessors writings on Filioque at the Council of Ferrara-Florence (1438–1439)*, Fordham University, 2005 (Diss.).
- Siecienski 2007* — Siecienski E., «The Authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus. The Argument from Theological Consistency», *Vigilae Christianae*, 61, 2007, p. 189–227.
- Siecienski 2010* — Siecienski E., *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, 2010 (Oxford Studies in Historical Theology).
- Sorabji 2000* — Sorabji R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 2000.
- Sorabji 2004* — Sorabji R., «The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor», in *The Will and Human Action*, eds. T. Pink and M. W. F. Stone, London—New York, 2004, p. 6–28.
- Sorabji 2004b* — Sorabji R., *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: Physics*, vol. 2, ed. by R. Sorabji, London, 2004.
- Steenberg 2006* — Steenberg M. C., «Gnomic will and a challenge to the true humanity of Christ in Maximus the Confessor», *Studia Patristica*, 42, 2006, p. 237–242.
- Teixidor 1996* — Teixidor J., «Science versus foi chez Paul le Perse. Une note», in *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina Garsoïan*, ed. J.-P. Mahé and R. W. Thomson, Atlanta, 1996, p. 509–519.
- Tollefsen 2008* — Tollefsen T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2008 (Oxford Early Christian Studies).
- Torrance 1988* — Torrance I., *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich — Norfolk, 1988.
- Thunberg 1965* — Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25).
- Uthemann 1980* — Uthemann K.-H., «Die "Philosophische Kapitel" des Anastasius I. von Antiochien (559–598)», *Orientalia Christiana Periodica*, 46, 1980, p. 306–366.
- Walker 2000* — Walker A. J., *Creation and human freedom in Maximus the Confessor: a philosophical study of creation out of nothing as the metaphysical foundation of human freedom in light of selected works of Maximus the*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΠΙΣΟΚ ΣΟΚΡΑΨΕΝΙΩ

Confessor, Pontificia universitas Gregoriana, Facultas philosophiae, Roma, 2000 (Diss.).

Watts 2009 — Watts T. A. «Two Wills In Christ? Contemporary Objections Considered In The Light Of A Critical Examination Of Maximus The Confessor's "Disputation With Pyrrhus"», *Westminster Theological Journal*, 71, 2 2009, p. 455-487.

Weiss 1965 — Weiss G., *Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598)*, Miscellanea Byzantina Monacensia. Hft. IV, München, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, 1965 (Diss.).

Winkelman 2001 — Winkelman F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt am Main—Berlin—Paris, etc., 2001 (Berliner Byzantinistische Studien 6).

Zizioulas 2013 — Zizioulas, J., metropolitan, «Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor», *Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013*, p. 85–113.

ΙΩΑΝΝΗΣ 2012 — ΙΩΑΝΝΗΣ, Μητροπολίτης Περγάμου, «Ἐσχατολογία καὶ Ὑπαρξη», *Σύναξη*, 121, σ. 43–72.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

БИБЛЕЙСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ЛИЦА, ДРЕВНИЕ АВТОРЫ

- Августин, еп. Иппонский, свт. 173, 227, 582, 682, 683
Авраам, ветхозаветн., патриарх 199, 370
Агафон, папа Римский, свт. 55, 212, 238, 601, 603, 761
Адам, ветхозаветн., праотец 15, 16, 61, 62, 68, 124, 132, 211, 226, 249, 271, 280, 332, 342, 378, 402, 483, 517, 544, 547, 548, 561, 632, 645, 648, 699, 715
Адеодат II, папа Римский 760
Акакий, еп. Мелитинский 213, 369, 370
Александр Афродисийский, философ 491, 653
Александр, патр. Александрийский, свт. 474, 478
Александр Македонский 30
Амвросий Медиоланский, свт. 399, 405, 481, 582
Аммоний, философ, ученик Прокла 141, 501
Анастасий-апокрисиарий, ученик прп. Максима Исповедника, прп. 35, 44, 91, 94, 161, 163, 166, 287, 288, 588, 692, 760
Анастасий Библиотекарь 70, 225, 226, 275, 581, 589, 649
Анастасий-монах, ученик прп. Максима Исповедника, прп. 163, 287, 288, 588, 760
Анастасий I, патр. Антиохийский, свт. 17, 22, 82, 83, 88, 89, 91, 114, 159, 205, 236, 239, 259, 475, 256, 267, 312, 319, 325, 335, 350, 356, 384, 397, 401, 406, 407, 434, 441, 444, 447, 450, 454, 475, 634, 636–643, 660, 665, 671, 672
Анастасий Персиянин (Магундат), прп., мч. 28, 197, 198, 201
Анастасий Синаит, прп. 601, 665, 688, 766, 767
Анфим, еп. Трапезундский (бывший патр. Константинопольский) 621, 631
Аполлинарий Лаодикийский, основатель аполлинарианства 23, 68, 69, 134, 136, 188, 195, 196, 215, 221, 241, 256, 257, 267, 312, 319, 325, 335, 350, 356, 384, 397, 401, 406, 407, 434, 447, 455, 475, 512, 515, 530, 557, 560, 570–574, 629, 648, 670, 743
Аполлодор, философ 536
Ареопagit, см. *Дионисий Ареопagit*
Арий, основатель арианства 188, 312, 327, 356, 366, 387, 388, 471, 572, 573, 743
Аристотель, философ 139–141, 174, 175, 270, 272, 273, 489, 490, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 501, 502, 550, 575, 605, 613, 617, 625, 651, 652, 653, 658, 669, 671, 673, 756, 757, 766

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аркадий, архиеп. Кипрский 19, 22, 23, 35–38, 43, 44, 72, 73, 78, 81, 83, 100, 188, 190, 192, 202–204, 230, 233, 234, 241, 254, 277, 384, 549, 591, 651, 758
- Арсан, см. *Георгий Арсан, еп.*
- Афанасий, патр. Антиохийский, монофизит 192
- Афанасий Великий, патр. Александрийский, свт. 241, 262, 346, 402, 404, 419, 432, 437, 447, 448, 474, 563, 564, 601, 602
- Ахилл, персонаж *Илиады* Гомера 491, 492
- Ахиллий, адресат Ираклиана Халкидонского 372
- Василий Великий, еп. Кесарии Каппадокийской, свт. 262, 271, 295, 437, 469, 479, 482, 578, 637, 652, 661, 662, 674, 769
- Вельзевул, ветхозаветн. 361, 375
- Вениамин, патр. Александрийский, монофизит 193
- Вигилий, папа Римский, свт. 17, 20, 56, 196, 214
- Виталиан, папа Римский 290, 588, 593, 760, 761
- Гавриил, архангел 586
- Гай, адресат *Письма к Гайю* Ареопагита 26, 46, 47, 55, 56
- Гален, врач 136, 543, 652, 672
- Георгий, по прозвищу Арсан, еп., монофизит 17, 18, 21, 40, 188, 189, 192
- Георгий, патр. Александрийский 40
- Георгий, патр. Константинопольский 761
- Георгий, пресвитер и игумен, адресат прп. Максима 7, 230, 330, 542
- Георгий, префект Карфагенский 194, 229, 230
- Георгий Писида, поэт 193
- Георгий Факрасис 767
- Гонорий, папа Римский 24–27, 30, 32, 36, 40, 41, 43, 45, 56–59, 65–68, 71, 72, 74–77, 80, 82, 83, 89–96, 147, 148, 154, 159, 190, 191, 196, 197, 203, 214, 218, 220, 222, 224, 225–227, 233, 235, 237–240, 247, 250, 258, 277, 279, 280, 382, 384, 447, 450, 451, 561, 591, 634, 639, 646–651, 758
- Грациан, имп. 399, 481
- Григорий Богослов (Григорий Назианзин), свт. 13, 57–63, 72, 80, 83, 90, 98–103, 105, 106, 108, 109, 111–113, 124, 133–134, 136, 137, 139, 151, 216–218, 244, 245, 248–250, 269, 271, 315, 324, 332, 343, 346, 359, 360, 365, 402, 406, 413, 432, 433, 437, 443, 460, 535, 546, 549, 554, 556, 558, 560, 576, 612, 619, 623, 624, 642–645, 656, 739, 765, 767
- Григорий Двоеслов, папа Римский, свт. 582
- Григорий Кипрский, патр. Константинопольский, свт. 580
- Григорий, еп. Нисский, свт. 51, 131, 138, 139, 195, 208, 246, 252, 256, 257,

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

262, 263, 268, 272, 274, 292, 293, 437, 475, 478, 480, 500, 515, 516, 557, 656,
670, 671, 673, 674, 767

Григорий Палама, архиеп. Фессалоникийский, свт. 508, 580, 652, 767

Григорий, префект Карфагенский, 144, 145, 147, 156, 158, 194, 229, 279

Григорий (Георгий) Решайнский, сир. богосл., автор *Псогоса* 202, 220

Григорий, сын Фотина, посол императора 161

Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. 289

Давид, философ 501, 543, 544, 617, 653, 665

Давид (Псалмопевец), царь, пророк, ветхозаветн. 365, 403, 473, 524

Дамиан, патр. Александрийский, монофизит 665

Диадокх Фотикийский, блаж. 100, 219, 245, 266, 475, 667, 671

Дидим Слепец, богосл. 599, 637, 674

Димитрий, диакон Виенны 473

Диоген Лаэртций (Лаэртский), философ 536

Диодор, еп. Тарский 577

Дионисий Ареопагит, автор *Corpus Areopagiticum* 23, 24, 26, 27, 47–50,
54, 55, 81, 87, 88, 91, 153, 186, 196, 206, 212, 214, 235, 254, 348, 349, 355, 357,
490, 523, 635, 566, 571, 604, 635, 648, 679, 682, 685, 696, 699, 709, 713,
716, 717, 767

Дионисий, папа Римский 289

Дионисий, патр. Александрийский, свящ. муч. 289

Диоскор, патр. Александрийский, монофизит 289

Домн, папа Римский 761

Ева, ветхозаветн. 332

Евагрий Понтийский, авва 691

Евгений, папа Римский 760

Евдокия, первая жена Ираклия 758

Евдоксий, патр. Константинопольский, арианин 289

Евион (Эбион), глава евионитов 320, 530

Евлогий, патр. Александрийский, свт. 20, 108, 109, 194, 249, 464, 621,
622, 624, 625, 626, 629–631, 645, 661, 665, 666, 770

Евномий, глава аномеев 460, 479, 482

Евпрепий, сын Плутина, ученик Анастасия-апокрисиария 161

Евсевий, еп. Кесарийский, церк. историк 244, 669, 670

Евстафий, патр. Антиохийский, свт. 474, 492

Евтихий, основатель монофизитства 319, 325, 350, 387, 388, 400, 459,
461, 530

Евтихий, патр. Константинопольский, свт. 703

Евфрасий, софист 477

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Елифаний, патриций, участник суда над прп. Максимом 286
Ефрем, патр. Антиохийский, свт. 236, 636
- Захария, пророк, ветхозаветн. 540
Златоуст, см. *Иоанн Златоуст*
- Иеремия, пророк, ветхозаветн. 25, 384
Иероним Стридонский, прп. 669
Иисус Навин, пророк, ветхозаветн. 201
Иларий, еп. Пиктавийский, свт. 208, 582
Илия, пресвитер храма Вознесения Господня в Иерусалиме 198
Илия, философ 653
Иоанн IV, папа Римский 76, 77, 89, 93, 94, 96, 143, 148, 223, 225–228, 233, 237, 383, 384, 591, 759
Иоанн V, патр. Константинопольский 760
Иоанн Богослов, апостол 368, 371, 380, 399, 473
Иоанн Дамаскин, прп. 98, 182, 208, 251, 253, 259, 292, 490, 491, 492, 503, 535, 562, 563, 600, 644, 646, 652, 658, 660, 670, 674, 696, 713, 714, 755, 767
Иоанн Златоуст, свт. 107, 243, 248, 250, 265, 268, 404, 405, 479, 602, 603, 663, 767
Иоанн Кассиан (Римлянин), прп. 502
Иоанн, еп. Кизический, адресат *Трудностей к Иоанну* 542
Иоанн Кубикуларий, адресат прп. Максима 129, 199, 228, 229, 297, 488, 508
Иоанн Милостивый, патр. Александрийский, свт. 17–19, 21–23, 43, 188, 189, 190, 203, 758
Иоанн Мосх, прп. 18, 23, 32–34, 43–44, 74, 188, 189, 190, 201, 203, 204, 600
Иоанн авва, секретарь папы Гонория 91, 94, 148, 227, 240, 650
Иоанн Скифопольский, автор схолий к *Corpus Areopagiticum*, св. 55, 56, 187, 211, 212, 213
Иоанн Скотт Эриугена, см. *Эриугена (Эригена)*
Иоанн Филопон, философ-монофизит 141, 142, 174, 239, 272, 273, 274, 443, 493, 502, 617, 636, 640, 642, 653, 666, 703
Ираклиан, еп. Халкидонский, богосл. 280, 372, 577
Иракий I, император 19–21, 34, 37, 39, 40, 42, 43, 56, 65, 69, 73, 75, 77, 81, 160, 187, 191–193, 197, 198, 201, 203, 224, 229, 237, 254, 284, 285, 289, 393, 514, 591, 606, 607, 758
Иракий-младший (он же Константин), сын Евдокии, первой жены имп. Ираклия 76

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Ираклон, сын второй жены Ираклия — Мартины 76, 77, 759
Ириней, еп. Лионский, свт. 473, 667, 668, 669
Исаак, экзарх Равенны 39
Исидор Пелусиот, прп. 502
Иуда (Искарот) 559
Иустин Философ, мч. 213, 477, 499, 672
Ишояв II, католикос Церкви Востока 69, 191, 606
- Кесарий, брат свт. Григория Богослова 359, 631
Кир, епископ Фасидский, позже патр. Александрийский, моноэнергист 16–27, 30, 32, 35, 39, 40, 45, 47–49, 54, 56, 65, 71, 76, 78, 144, 153, 162, 189, 190, 191, 193–196, 206, 207, 209, 241, 275, 384, 549, 566, 586, 592, 758
Кирилл, патр. Александрийский, свт. 20, 81, 83, 88, 91, 148, 205, 212, 213, 232, 251, 252, 254, 263, 267, 268, 280, 290, 345, 347, 349, 358, 359, 361–363, 369–372, 378, 389, 398, 399, 405, 423, 437, 455, 456, 461, 471, 479, 480, 486, 514, 527, 530, 566–569, 571, 572, 574, 575, 577, 578, 582, 596, 602, 615, 629, 641, 652, 654, 674, 741, 768
Кирилл, еп. Иерусалимский, свт. 283, 400, 405
Клидоний, пресвитер, адресат свт. Григория Богослова 136, 460, 657
Климент Александрийский (Строматевс), богосл., св. 295, 463, 474, 490, 501, 534, 536, 651, 652, 658, 660, 662, 668, 669
Констант II, император 78, 160, 161, 162, 224, 228, 230
Константин III, император 76, 77, 148, 227, 229, 233, 650, 759
Константин Апамейский, монофелит 210
Константин I Великий, император 711
Константин из Перги, обвинитель прп. Максима 221, 760
Константин I, патриарх Константинопольский 760
Константин IV Погонат, император 760
Косма Индикоплов, византийский историк и географ, богосл. 660
Ксенодор, грамматик 673
- Лев II, папа Римский 751
Лев Великий, папа Римский, свт. 19–21, 55, 76, 77, 193, 206, 213, 224, 225, 227, 252, 254, 283, 325, 355, 400, 405, 572, 672
Леонтий Византийский, богосл. 232, 527, 529, 578, 594, 595, 616, 618, 658, 659, 703, 767, 769
Леонтий Иерусалимский, св. 17, 187, 188, 190, 527, 615, 619, 657, 658, 767
Леонтий еп. Неапольский, свт. 18, 188–190

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Макарий, патр. Антиохийский, монофелит 207, 209, 210, 220, 606, 641, 643, 760
Макарий(-Симеон), [= св. Макарий Египетский], богосл. 558
Македоний, патр. Антиохийский 65, 758
Македоний, патр. Константинопольский, духовобор 188, 387, 460, 743
Мани (Сураик), основатель манихеизма 319, 325, 398, 434, 467, 629
Манихей, см. *Мани (Сураик)*
Мануил, узурпатор 230
Марин (Кипрский), диакон, затем пресвитер, адресат прп. Максима 11, 15, 43–44, 72, 78, 81–83, 85, 89, 100, 103, 116, 143, 157, 158, 159, 188, 204, 254, 268, 277, 301, 319, 339, 374, 377, 433, 440, 476, 489, 492, 540, 579, 581, 585, 592, 624, 625, 634, 643, 646, 664, 668
Марк, митр. Эфесский, свт. 580
Маркелл, еп. Анкирский 560, 563, 564, 623
Маркион, гностик 398
Мартин, папа Римский, свт. 40, 55, 56, 159, 161, 162, 198, 201, 213, 226, 255, 287, 288, 581, 693, 759, 760
Мартина, вторая жена Ираклия 77, 78, 229, 758, 759
Матфей, евангелист 361, 575
Мелхиседек, царь и священник, ветхозаветн. 521
Мизизий, самозванец 761
Мина, патр. Константинопольский 17, 20, 56, 187, 188, 191, 195, 196, 214
Михаил, архангел 586
Модест, патр. Иерусалимский, свт. 33
Моисей, пророк, ветхозаветн. 30, 201, 296, 311, 524, 579, 679

Немесий, еп. Эмесский 139, 140, 174, 175, 270, 272, 274, 475, 480, 489, 490, 492–498, 500, 503, 520, 522, 671, 672, 755–757
Нерсес III, католикос армянский 285, 759
Несторий, патр. Константинопольский, основатель несторианства 66–69, 120–123, 157, 212, 220, 221, 224, 260, 261, 263, 313, 319, 320–321, 322, 328, 335, 387, 388, 400, 403, 406, 407, 416, 424, 455, 461, 468, 513, 514, 515, 529, 531, 532, 533, 534, 539, 542, 559, 560, 578, 597, 604, 606, 607, 610, 697, 740, 743, 750, 752, 770
Никандр, адресат прп. Максима Исповедника 352
Никифор Григора 652
Никифор, патр. Константинопольский 40
Нил, упомянутый в схолиях к сочинению прп. Максима 318, 351
Нил Кавасила, еп. Фессалоникийский, свт. 580

Олимпий, экзарх Равеннский 759

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Олимпиодор, философ 653
Орибасий, врач 573
Ориген, богосл. 174, 271, 505, 506, 536, 543, 685, 691, 711
Осман, халиф 760
- Павел, апостол 54, 64, 103, 151, 166, 198, 199, 271, 275, 371, 520, 521, 526, 635
Павел II, патр. Константинопольский, монофелит 78, 83, 84, 86, 99, 143, 144, 146, 156, 158, 160–162, 190, 202, 224, 226–228, 234, 235, 253–255, 275–277, 279, 284, 286, 432, 589, 590, 620, 625, 633, 644, 759
Павел Одноглазый, глава армянской общины на Кипре, монофизит 19, 22, 43, 56, 191, 229
Павел Перс, диакон, несторианин 403, 406, 606
Павел, еп. Самосатский, основатель адопционизма 289, 320, 398, 467, 560
Петр, апостол 156, 158, 164, 166, 296, 311, 379, 712
Петр Гнафевс, монофизит 203, 204
Петр, патр. Антиохийский, монофизит 665
Петр, патр. Константинопольский, монофелит 588, 590, 593, 717
Петр Сиятельный (Иллюстрий), экзарх Африки 24, 47, 228, 235, 253, 279, 382, 589
Пирр, игумен Хрисопольского монастыря, затем патр. Константинопольский, монофелит 12, 15, 17, 22, 24, 26–32, 34, 41, 45, 48, 50–51, 67, 71–79, 84–86, 102, 113, 115–118, 122, 123, 125, 128, 129, 136, 140, 143–152, 154–159, 162, 165, 166, 169, 170, 173, 182, 189, 195–200, 205–207, 209, 215, 219, 222, 224, 227, 228, 233–235, 237–242, 244–247, 251, 253–255, 257, 259, 374, 375, 382, 384–386, 488, 497, 498, 500, 508, 510, 514, 516, 524, 535, 540, 541, 547, 552, 553, 561, 567–569, 574, 576–580, 586, 589, 590, 620, 621, 630, 633, 634, 638, 650, 668, 669, 671, 680, 695, 696, 701, 708, 716, 756, 759
Платон, философ 273, 293, 544, 706
Платон, экзарх Равеннский 158, 580
Плотин, философ 263, 661
Плутин, царский чиновник, отец Феодора и Евпрепия 161
Полемон, последователь Аполлинария 402, 406
Порфирий, философ 614, 653, 665
Прокл, архиеп. Константинопольский, свт. 139, 574
Прокл, философ 140–141, 174, 272, 273, 487, 523, 661
Прокопий Газский 502
Пс.-Афанасий (Великий), см. *Афанасий Великий*
Пс.-Дионисий (Ареопагит), см. *Дионисий Ареопагит*

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Пс.-Зонара 598
Пс.-Кесарий (Каппадокийский) 631
Пс.-Кирилл (Александрийский) 491, 599, 645
Пс.-Плутарх, философ 494, 522, 668
- Савелий, основатель модализма 327, 387, 388, 471, 540, 619
Сатана, ветхозаветн. 361
Северин, еп. Гавал 399, 405
Северин, папа Римский 40–41, 70, 72, 75, 76, 222, 223, 226, 384, 592, 758
Сефир, патр. Антиохийский, учитель северин 55, 157, 188, 205, 213, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 402, 424, 434, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 468, 529, 530–534, 539–542, 558, 597, 604, 632, 651, 653–656, 741, 743, 751, 752, 769
Сергий, архиеп. Кипрский 37, 44, 203, 254, 268
Сергий Грамматик, монофизит 533, 654, 655
Сергий Макариона, еп. Арсинойский, монофелит 56, 191
Сергий, патр. Константинопольский, монофелит 17–22, 24–30, 32, 34, 36, 39–41, 45, 56–58, 65–67, 71, 72, 74–77, 80, 82, 89, 92, 102, 144, 149, 158, 162, 187–193, 195, 196–199, 200, 202–204, 207, 214, 218, 223–225, 230, 231, 233, 234, 236, 245, 253, 254, 258, 277, 280, 393, 447, 450, 552, 561, 579, 590, 591, 605, 646, 647, 649, 650, 758
Сергий, еп. Яффский, местоблюститель патр. Иерусалимского 34, 65, 66, 74, 160, 201
Симеон Столпник (Младший), прп. 233
Симпликий, философ 493, 617, 653
Сократ, философ 491
Софроний Иерусалимский, старец, затем патр., свт. 17, 18, 21–28, 32–38, 40–45, 47, 48, 54–57, 64–68, 72, 73, 74, 75, 86, 144, 160, 165, 169, 187, 188, 189, 190, 195–197, 201–204, 208, 209, 211–213, 215, 218–220, 222, 230, 260, 273, 277, 288, 382–384, 515, 549, 561, 570, 579, 588, 590–592, 600, 601, 633, 647, 694, 712, 714, 758
Стефан Александрийский, философ 273, 274, 550
Стефан, еп. Дорский 42, 73, 74, 144, 159, 160, 165, 190, 201, 222, 223, 254, 287, 288, 393, 489, 600, 601, 607
- Тимофей, аполлинарианин 402
Троил, патриций, один из обвинителей прп. Максима 278
- Фалассий, игумен Ливийский, прп. 28, 39, 41, 70, 72, 176, 223, 225, 230, 244, 283, 296, 313, 523, 555, 599, 700

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Фемистий (Александрийский), монофизит, глава агноитов 402, 406, 604, 606, 626
- Феодор Абу-Курра, еп. Фаранский 208
- Феодор Византиец, ритор, диакон патр. Павла 84, 85, 86, 99, 100, 112, 117, 118, 122, 432, 433, 620, 622, 623–631, 680
- Феодор, диакон в Мазарии (Сицилия) 204, 244, 257, 277, 452
- Феодор Каллиопа, экзарх Равеннский 759
- Феодор, механик, оппонент Прокла 139
- Феодор Мопсуэстийский, еп. 403, 406, 533
- Феодор Монах 473
- Феодор, папа Римский 37, 44, 74, 143, 144, 145, 146, 156, 158, 159, 160–163, 191, 198, 201, 204, 226–228, 233, 254, 255, 275, 279, 284, 286, 406, 580–582, 590, 592, 600, 708, 759
- Феодор Тарсский 201
- Феодор Раифский, богосл. 585, 586
- Феодор Спудей 288
- Феодор, сын Плутина, ученик Анастасия-апокрисиария 161
- Феодор, еп. Фаранский, моноэнергист 21, 44, 52, 56, 144, 162, 191, 207, 209, 275, 378, 379, 585, 586
- Феодора, василисса, жена Юстиниана 402, 531, 604
- Феодорит еп. Кирский, свт. 213, 532
- Феодосий II, император 402, 567, 604, 657
- Феодосий Александрийский, патр., монофизит 402, 531, 604, 626, 627, 631, 708
- Феодосий Гангрский, монах 166, 692
- Феодосий, еп. Кесарии Вифинской, участник диспута в Визии 166, 167, 176
- Феофан, патр. Антиохийский 761
- Феофан Исповедник, прп. 688
- Феофил, патр. Александрийский, свт. 437
- Филипп, апостол 370
- Филиппик Вардан, император 761
- Флавиан, архиеп. Константинопольский, свт. 19, 206, 283, 400, 571, 675
- Фока, император 284
- Фома, авва, адресат *Трудностей к Фоме* 12–15, 26–27, 31–32, 45–47, 53, 54, 59, 60, 62–64, 68, 81, 96, 153, 185, 205–207, 211, 214, 235, 254, 520, 546, 548, 549, 573, 702
- Фома, апостол 400
- Фома II, патр. Константинопольский 760
- Фома Аквинский, богосл. 266

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Фотий Великий, патр. Константинопольский, свт. 187, 196, 212, 236,
503, 577, 581, 629
Фотин, еп. Сирмийский 560

Хосрой I, шахиншах Ирана 605
Хрисипп, философ 197

Шахин 197

Эглон, еп. Кинополя 474, 478
Эзра I, католикос Армении 758
Эпиктет, философ 499
Эриугена (Эригена) Иоанн Скот, философ 682, 685, 703
Эрмий, адресат свт. Кирилла 371

Юлиан Галикарнасский, монофизит 604
Юстин, император 636
Юстиниан, император 287, 594, 604, 621, 631, 661

Ямвлих (Халкидский), философ 141, 174, 273

АВТОРЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ЛИЦА НОВОГО ВРЕМЕНИ¹

Абышко О. Л. 683, 684, 686, 711
Аввакум Петров, протопоп 679, 680, 708
Александр II, русский император 680
Александр (Голицын), иером., см. *Golitzin A.*
Александр Коблов, иерей 9
Аллен П., см. *Allen P.*
Альбер М., см. *Albert M.*
Амвросий Оптинский, прп. 709
Ангелис Б., см. *Angelis Bernardo de*
Антоний (Храповицкий), митр. Волынский 691, 701
Аревшатян С. С. 543
Афанасий, монах Нямецкого монастыря 708
Афиногенов Д. Е. 188, 196, 199, 219, 238, 244, 245, 265, 273, 278, 283, 497,
498, 510, 514, 535, 541, 562, 563, 568, 574, 578, 650, 669, 671, 701, 702, 754,
755, 756, 757, 767

1. Как правило, в указатель включены имена авторов, переводчиков и переписчиков, но не издателей.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Бальтазар Х.-У. фон, см. *Balthasar H.-U. von*
Барзах З. А. 6, 9, 195, 196, 218, 221, 222, 588, 589, 705
Бароний Ц. (Baronius C.) 680, 692, 707
Батреллос Д., см. *Bathrellos D.*
Баузенхарт Г., см. *Bausenhart G.*
Беневич Г. И. (Benevich G.) 5, 10, 11, 183, 195, 205, 224, 263, 273, 290, 293, 485, 494, 514, 561, 570, 573, 589, 610, 634, 636, 639, 653, 660, 669, 679, 704, 717, 718, 719, 756, 758, 765, 766, 767, 768, 771
Беневич Ф. Г. 9, 208, 212, 533, 639, 666, 767
Бенешевич В. Н. 289, 290, 768
Билоконь С. И. 686
Бирюков Д. С. 9, 547, 652, 686, 687, 765–767, 769
Блоуверс П., см. *Blowers P.*
Болотов В. В. 18, 188, 682, 688
Бородин О. Р. 287, 769
Брагинская Н. В. 493, 495, 502, 669, 755
Бриллиантов А. И. 682–685, 687, 692, 695, 710, 711
Брок С., см. *Brock S.*
Бронзов А. А. 244, 767
Брэдшоу Д., см. *Bradshaw D.*
Будиньон К., см. *Boudignon Ch.*
Булгаков С. Н. (Сергий Булгаков, прот.) 295, 692–699, 706, 713–715
Бут Ф., см. *Booth P.*
- Вальденберг В. Е. 712
Варватсулиас Г. 9
Везер Г., см. *Weser H.*
Викторов А. 756
Винкельман Ф., см. *Winkelmann F.*
Виноградов А. Ю. 683, 701, 711
Владимирский Ф. С. 274, 494 – 496, 498, 501, 755, 757, 767
Власюк А. П. 709
- Гаврилюк П. Л., см. *Gavrilyuk P.*
Гарриг Ж.-М., см. *Garrigues J. M.*
Гаспаров М. Л. 536, 767
Герасим Павский, прот. 680, 681, 709
Гейл Т., Gale T. 185
Гийу Ж.-М., см. *Guillou Le J.-M.*
Глущенко А., диак. 594, 769
Говорун К., архим. (Говорун С., диак.), см. *Hovorun C.*

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Голубев М. А. 710
Горшенкова Н. 686
Грилльмайер А., см. *Grillmeier A.*
Грумель В., см. *Grumel V.*
Грушевой А. Г. 683, 684, 711
Гэйл Т., см. *Gale T.*
- Давыденков О., прот. 529, 530, 532, 637, 654–656, 769
Дальмэ И.-А. (Dalmais I.-H.) 290
Декамп Ф. 602
Деррида Ж. 295
Дзержинский Ф. Э. 716
Димитрий Ростовский, свт. 680, 692
Дионисий (Шленов), игумен (иером.) 243, 246, 248, 264, 535, 536, 552, 556, 628, 629, 701, 706, 714, 716, 771
Дитэн Й. Л., ван, см. *Dieten J. L., van*
Доброцветов П. К. 661, 702, 707, 718
Долоцкий В. И. 681
Досифей, иером., писец Нямецкого монастыря 709
Дунаев А. Г. 706, 707, 709, 710, 711, 716, 718
Дурэ В. 592, 769
Дусе М., см. *Doucet M.*
- Евфимий Чудовский, переводчик *Ареопагитик* 679
Епифанович С. Л. 182, 486, 487, 658, 674, 682, 686–691, 695, 698, 700, 701, 708, 711, 765, 769
- Жгун П. Б. 708, 709
Живов А. В. (Zhivov V.) 700, 716
Жуковский В. А. 709
- Земскова В. И. 712, 718
Зефилов М., священник 680, 707, 708
- Иакинф, иеросхим., писец Нямецкого монастыря 708
Иоанн (Зизиулас), митр., см. *Zizioulas, John, metropolitan*
- Йансенс Б., см. *Janssens B.*
- Каллист (Уэр), еп., (Ware K.) 215
Кассия (Сенина), монахиня 717

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Катанский А. Л. 710
Каширина В. В. 709
Кекелидзе Корнелий, прот. 687, 689, 692, 711
Кирилл (Зинковский), иером. 9, 594
Кнежевич М., см. *Knežević M.*
Кнёпфлер А. (Knöpfler A.) 710
Комбефис Ф., см. *Combefis F.*
Конгурдо М.-Х., см. *Congourdeau M.-H.*
Кузенков П. В. 705, 719
Кузнецов К. А. 9
Кулаковский Ю. А. 227, 229, 230, 279, 284, 285, 287, 580, 591, 769
Купер А., см. *Cooper A.*
Куркина Ю. 770
- Лакнер В., см. *Lackner W.*
Ларисон, см. *Larison D.*
Ларше Ж.-К., см. *Larchet J.-C.*
Лаут Э., см. *Louth A.*
Летель Ф.-М., см. *Léthel F.-M.*
Лосский В. Н. (Lossky V.) 295, 692, 699, 700, 713, 714, 715, 716
Лурье В. М. 9, 17, 58, 85, 115, 116, 117, 122, 151, 184, 186, 187, 216, 234, 255–258, 281, 497, 507, 518, 524, 525, 534, 566, 567, 586, 594, 598, 599, 620, 621, 623, 624, 625, 631, 656, 667, 702, 703, 706, 712, 716, 717, 754, 756, 757, 767, 769
Луховицкий Л. В. 190, 204, 769
Лэирд Р., см. *Laird R.*
Лютер М. 694
- Мадден Д., см. *Madden J.*
МакФарланд Я., см. *McFarland I.*
Мануссакис И.-П., см. *Manoussakis J.-P.*
Марион Ж. 295
Маркесинис Б. (Markesinis B.) 183
Маркс К. 294
Марр Н. Я. 683
Медведев И. П. 712
Мейендорф И., см. *Meyendorff J.*
Мельникова И. Ю. 273
Месяц С. В. 702
Мефодий (Зинковский), иером. 9, 594
Минин П. М. 690

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Минь Ж. П., аббат 11, 12, 182, 183, 185, 485, 496, 519, 532, 601, 603, 613,
635, 643, 649, 651, 662, 663, 665, 707, 735

Митрофан, схим. Нямецкого монастыря 708

Михайлов П. Б. 290

Моисей, мон., переводчик *Ареопагитик* 679

Муравьев А. В. 202, 701

Муретов М. Д. 188, 512, 586, 686, 689, 691–693, 699, 704, 712, 715

Мурьянов М. Ф. 679, 707

Начинкин Г. Н. 9, 200, 222, 266, 267, 528, 547, 550, 705, 718, 765

Нейл Б., см. *Neil B.*

Нектарий (Яшунский), архим. 206, 217, 485, 529, 548, 702, 765

Нестерук А. В. 705

Николаева О. 580, 588, 592

Новоселов М. А. 295, 692–695, 712

Норе Ж., см. *Noret J.*

Олер Ф. (*Oehler F.*) 185

Оме Х., см. *Ohme H.*

Орлов И. А. 489, 490, 491, 494, 681, 685, 710, 770

Останин Б. В. 9

Паисий (Величковский), прп. 680, 681, 708, 709

Петров В. В. 9, 177, 179, 295, 297, 529, 538, 561, 596, 599, 660, 667, 702,
703, 704, 706, 716

Пире П., см. *Piret P.*

Платон, писец, схим. Нямецкого монастыря 708

Понсуа Э. 183, 499, 563, 564, 567, 640, 643, 664, 674

Попов И. В. 9, 208, 711, 770

Поспелов Д. А. 9, 233

Прайс Р., см. *Price R.*

Преображенский А. М. 9

Пролыгина И. В. 702

Прохоров Г. М. 206, 212, 214, 490, 571, 635, 767

Пушкин А. С. 709

Ридингер Р., см. *Reidinger R.*

Рист Д., см. *Rist J.*

Риу А., см. *Riou A.*

Робинсон А. Н. 708

Родионов О. А. 708, 709

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Рорем П., см. *Rorem P.*

Рудницкий Р. Б. 9

Сакалис Игнатий (Σακάλης Ἰγνάτιος) 183, 522, 649, 765

Селезнев Н. 221, 260, 606, 707

Серафим (Глаголевский), митр. Санкт-Петербургский 681

Серафим (Соболев), архиеп. 714

Сергий (Страгородский), митр. 694, 695, 699, 714

Сидоров А. И. 37, 129, 132, 202, 203, 236, 266–269, 272, 283, 295, 486,
487, 504, 517, 522, 523, 546, 559, 585, 586, 623, 629, 630, 631, 636, 637, 640,
660, 665, 671, 679, 690, 691, 700, 701, 707, 716, 765, 766, 770

Соболевский А. И. 679, 707

Соколов А. А. 616

Соколова Н. 770

Соловьев В. С. 685, 711

Сорабжи Р., см. *Sorabji R.*

Стинберг М., см. *Steenberg M.*

Стратос А. 188

Струве Н. А. 713

Торранс И., см. *Torrance I.*

Тунберг Л., см. *Thunberg L.*

Уолкер А., см. *Walker A. J.*

Уоллес Д. 9

Утман К.-Х., см. *Uthemann K.-H.*

Феодор, диак., старовер 680

Феофан Затворник, свт. 686

Фидас В. 65, 593, 770

Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский, свт. 682, 710

Филарет (Дроздов), митр. Московский, свт. 681

Филиппов Т. И. 709

Флоровский Г. В., прот. (Florovsky G.) 212, 295, 683, 692, 698–700,
715, 770

Флюсен Б., см. *Flusin B.*

Фокин А. Р. 595, 702, 767

Фреде М., см. *Frede M.*

Хайдеггер М. 172, 295

Хайнцер Ф. (Heinzer F.) 290

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Халдон Д., см. *Haldon J.*
Хефеле К. фон (Hefele K.J., von.) 651
- Чепель Д. С. 661
Череза-Гастальдо А., см. *Ceresa-Gastaldo A.*
Черноглазов Д. А. 9, 218, 235, 558, 595, 608, 615, 628, 718, 746, 747, 756, 765, 767
Черноморец Ю. П. 686
- Шабанов Д. А. 194, 770
Шенборн К., см. *Schönborn C.*
Шервуд П., см. *Sherwood P.*
Шуфрин А. М. (Choufrine A.) 9, 96, 98, 128, 132, 183, 185, 205, 209, 211, 218, 219, 239, 240, 243, 244, 250, 258, 263–267, 269, 270, 276, 287, 485, 487, 488, 492, 494, 495, 496, 498, 500, 501, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 518, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 534, 547, 555, 592, 592, 611, 612, 614, 634, 639, 643, 704, 705, 712, 746, 747, 754–757, 765
Щукин Т. А. 9, 533
- Элерт Ф. (Elert W.) 585
- Янковяк М., см. *Jankowiak M.*
Яннарас Х., см. *Yannaras Ch.*
Ярцев А. В. 9
- Albert M. 36–38, 203, 771
Allen P. 35, 37, 184, 188, 190, 191, 195, 196, 197, 203, 210, 212–214, 222, 251, 288, 549, 604, 623, 627, 631, 692, 704, 712, 764, 765, 768, 771
Andia Y. de 223, 285, 600, 771, 772, 775
Angelis Bernardo De 183, 234, 243, 262, 537, 563, 567, 634, 657, 664, 765
- Balthasar H.-U., von 246, 247, 290, 564, 718
Bathrellos D. 83, 93, 115, 116, 117, 126, 148, 152, 183, 186, 187, 202, 207, 210, 214, 215, 216, 230, 233, 234, 237–239, 243, 246, 255, 262, 264, 265, 266, 277, 280, 284, 293, 294, 511, 527, 577, 594, 621, 625, 626, 632, 634, 642, 644, 663, 703, 771, 782
Bausenhart G. 280
Blowers P. 258, 259, 771
Booth P. 9, 23, 32–34, 38, 42–43, 66, 72, 184, 186, 187, 189, 190, 192, 194, 200, 201, 207, 210, 220, 222, 223, 224, 230, 238, 278, 486, 542, 590, 591, 665, 689, 758, 771

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Boudignon Ch. 9, 23, 27, 28, 189, 190, 197, 198, 273, 771, 772
Bradshaw D. 9, 125–127, 129, 131, 135, 173, 174, 262–265, 271, 772
Brock S. 35–38, 187, 202, 203, 772
- Ceresa-Gastaldo A. 230, 243,
Combefis F. 11, 157, 185, 763, 772
Congourdeau M.-H. 243, 772
Cooper A. 15, 185, 507, 772
- Daly B. 260, 772
Danielou J. 635, 772
Davidson I. 243, 772
Dieten J. L., van 188, 254, 688, 772
Doucet M. 64, 97, 98, 105, 200, 214, 215, 218, 238, 243, 244, 246, 247, 248,
252, 256, 266, 290, 291, 521, 536, 539, 551, 552, 553, 554, 564, 612, 701, 704,
763, 772
- Flusin B. 27, 197
Follieri E. 201, 773
Frede M. 292, 773
- Garrigues J.-M. 164, 165, 173, 205, 287, 291, 508, 521, 588, 589, 592, 703, 769
Gauthier R.-A. 292, 493, 773
Gavrilyuk P. 698, 714
Golitzin A. 716
Grillmeier A. 572, 621, 627, 631, 773
Grumel V. 214
Guillou Le J.-M. 172
- Haldon J. 284, 287, 580, 773
Harrison V. 257, 773
Hovorun C. 18, 35, 37–38, 65, 184, 188, 191–193, 197, 201, 203, 204, 207,
209, 210, 213, 220, 224, 225, 254, 264, 290, 534, 539, 594, 604, 623, 637,
642, 643, 655, 673, 705, 718, 769, 773
- Jankowiak M. 9, 38–42, 66, 71–74, 76, 78, 93, 145, 161, 166, 184, 189, 190,
216, 221–228, 230, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 248, 254, 255, 275, 277,
284–290, 590, 591, 689, 756, 773
Janssens B. 13, 14, 185, 206, 211, 773
- Karayianis V. 581, 773

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Knežević M. 9, 183, 279, 293, 707, 716, 719, 763, 773
- Lackner W. 274, 501, 688, 773
- Lafontaine R. 243, 773
- Laird R. 265, 268, 773
- Lamoreaux J. 212, 768
- Larchet J.-C. 9, 83, 102, 117, 156, 164, 165, 170–173, 182, 183, 199, 201–205, 211, 214, 217, 223, 226, 230–234, 238, 246, 252, 255, 258, 260, 264, 284, 285, 287–292, 296, 485, 487, 497, 507, 508, 521, 522, 524–527, 529, 534, 539, 542, 549, 550–554, 557, 567, 570, 576, 580–594, 598, 600, 608, 614, 617, 618–621, 628, 630, 634, 643, 650, 651, 656, 658, 662, 663, 666, 672, 674, 683, 701, 702–705, 711, 717, 718, 764, 765, 769, 774
- Larison D. 193, 194, 290, 774
- Léthel F.-M. 57, 81, 214, 215, 218, 230–232, 245, 252, 256, 291, 292, 542, 551–554, 703, 772, 774
- Levy-Rubin M. 201, 202, 220, 223, 285, 774
- Louth A. 183, 214, 247, 535, 536, 539, 540, 558, 559, 561–564, 764
- Madden J. 292, 489, 490, 660, 667–672, 774
- Manoussakis J. P. 178, 179, 180, 182, 264, 292, 295, 296, 587, 774
- McFarland I. 124, 130, 135, 180, 184, 243, 265, 266, 267, 272, 293, 296, 774
- Meyendorff J. 226, 285, 287, 650, 716, 774
- Mueller-Jourdan P. 274, 774
- Neil B. 9, 162, 163, 166, 184, 188, 202, 203, 288, 293, 692, 704, 711, 712, 764, 765, 775
- Noret J. 146, 183, 189, 207, 253, 265, 278, 668, 772
- Ohme H. 194, 775
- Pierres J. 287, 775
- Piret P. 527, 552, 593, 775
- Price R. 9, 52, 169, 184, 207, 209, 210, 215, 237, 242, 251–253, 276, 280, 287, 775
- Reidinger R. 41, 163, 201, 203, 204, 222, 223, 287, 775
- Renczes P. 497, 775
- Rist J. 516, 775
- Roem P. 212, 768
- Rousseau P. 265

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Schönborn C. 203, 211, 290, 766, 771, 775
Schwager R. 265, 775
Sherwood P. 13, 44, 82, 83, 117, 138, 182, 183, 194, 195, 204, 214, 230, 231, 232, 233, 234, 255, 257, 258, 262, 271, 272, 278, 486, 497, 506, 507, 508, 523, 524, 542, 551, 562, 580, 610, 613, 614, 617, 634, 651, 658, 662, 663, 664, 674, 675, 705, 764, 775, 776

Shukman A. 716
Sieben H. 289, 290, 776
Sicienski E. 580, 581, 584, 776
Sorabji R. 173, 264, 492 776
Steenberg M. 124, 127, 131, 133, 258, 261, 262–265, 776

Teixidor J. 606, 776
Thunberg L. 493, 497, 507, 561, 776
Tollefsen T. 273, 776

Uthemann K.-H. 187, 640, 776

Walker A. J. 294, 511, 776
Watts T. A. 270, 777
Weiss G. 636, 777
Weser H. 682
Winkelmann F. 182, 201, 214, 230, 234, 674, 758, 777

Yannaras Ch. 170–172, 178, 777

Zizioulas John, metropolitan (ΙΩΑΝΝΗΣ, Μητροπολίτης
Περγάμου) 170–173, 178, 181, 182, 264, 290–296, 704, 777

ТОПОНИМЫ И ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ НАИМЕНОВАНИЯ

- Абхазия 683
Александрия 17, 18, 21–24, 30, 35, 39–40, 189, 190, 193, 195–197, 226, 228, 229, 273, 384, 501, 531, 550, 566, 653, 705, 710, 758, 759
Алеппо 22, 191
Англия 201
Антиохия 35, 40, 192, 203, 212, 213, 289, 370, 441, 527, 577, 636, 705, 741
Апамея 230, 542
Арабский Халифат 684

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Армения 22, 285
Аскалон 33
Африка 78, 144–145, 156, 163, 197, 223, 229, 253, 279, 284, 590, 708

Белград 170, 172–173, 178, 185, 243, 262, 264, 293, 698
Бизацен 156

Вавилон 326, 540
Визакия 379, 587
Византия 125, 160, 167, 192, 198, 229, 285, 680, 684
Визия 147, 166, 167, 176, 183, 187, 188, 286, 586, 633, 708

Гавал 399, 405
Галилея 395
Галле 185
Гвандра, река 683
Георгия св. в Кизике монастырь 78
Гефсимания 59, 64, 80, 81, 91, 97–100, 104–105, 107, 110–111, 128, 131, 133, 219, 227, 234, 240, 246–248, 251–252, 266, 276, 296, 526, 537, 554–555, 564, 572, 611–612, 622, 646, 649, 701

Двин 285
Дунай 761

Египет 16, 18, 20, 22, 33, 191, 193, 196, 285, 759
Ефес 289

Иерусалим 21, 32–34, 40, 73, 197, 198, 220, 222, 223, 224, 228, 274, 288, 601, 758
Италия 39, 115, 156, 163, 165, 201, 225, 769
Иудея 395

Кавказ 19, 683, 758, 760
Карфаген (Нумидийский) 143, 144, 147, 156, 189, 194, 199, 223, 274, 278, 284, 379, 539, 579, 583, 587, 591, 600
Кесария Палестинская 198
Кизик 78, 542
Кинополь 474, 478
Кипр 15, 19, 23, 36–37, 40, 43–44, 78, 81, 82, 103, 143, 157, 188, 190, 204, 229, 233, 241, 254, 268, 325, 339, 377, 539, 540, 549, 587, 591, 651, 689, 701, 758

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Клычская крепость 683
Клыч, река 683
Кодори, река 683
Константинополь 25, 27–28, 32–33, 40, 44, 70, 73, 76, 77, 78, 83, 84, 115, 143, 144, 145, 146, 147, 156, 161, 162, 165, 191, 192, 193–198, 201, 203, 204, 218, 226, 227, 228, 229, 230, 239, 241, 253, 254, 255, 273, 275, 277, 278, 286, 287, 289, 488, 540, 550, 581, 582, 584, 589, 590, 591, 604, 621, 622, 760, 761
Крит 593
- Лазика 19, 683
Лавра Феодосия (Великого) в Палестине 33, 201, 223
Латеран 39–40, 155, 163–164, 166–168, 184, 199, 201, 204, 224, 230, 252, 255, 275, 276, 286–290, 572, 576, 578, 586–588, 601–603, 672, 759
Ливия 22, 163
Лувен 183
- Мавритания 156
Мазария (= Сицилия) 204, 452
Малая Азия 197
Медина 760
Монастырь св. Анастасия 34
Мури, крепость 683
- Ника Фракийская 289
Никея 460
Нумидия 156
- Оксфорд 38, 594
Омаришарская крепость 683
- Палестина 17, 28, 32–34, 38, 43, 65, 78, 143, 144, 159, 160, 163, 190, 197, 201, 204, 220, 222, 223, 230, 273, 285, 489, 540, 542, 600, 689, 702, 717, 758
Персия 198, 758
- Равенна 158, 580, 759
Рим 28, 32–34, 37–38, 40–42, 44, 73, 74, 75, 76, 77, 94, 96, 116, 142, 143, 144–146, 148, 156, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 198, 201, 204, 222, 223, 227, 228, 238, 253, 255, 268, 270, 279, 285, 286, 288, 381, 383, 385, 393, 450, 580, 581, 584, 587, 588, 590, 592, 593, 600, 650, 694, 705, 759, 769
Россия 12, 183, 295, 679, 680, 682, 685, 686, 688, 690–692, 695, 700, 702, 706, 708, 712, 718, 768

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Русь 183, 679, 680, 706, 707

Селевкия 289

Сермия 289

Сидон 395

Синай 33

Сиракузы 760

Сирия 22, 38, 65, 191, 203, 230, 233, 285, 542, 758

Сицилия 115, 116, 158, 204, 284, 365, 452, 651, 760

Скифополь 212

София 293

Тир 289, 395

Трапезунт 161

Фасис (город в Лазике) 19

Феодосиполис (= Карин, Эрзрум) 758

Феополис, см. *Антиохия*

Халкидон 17, 188, 190, 193, 409, 459, 461, 527, 571, 577

Херсон 760

Хрисополь 26, 197, 205

Хрисопольский монастырь 27, 197, 205, 590

Чхалтинская крепость 683

Ярмук 40, 222–223

SUMMARY

This volume contains an annotated Russian translation of a culminating Christological work by Maximus the Confessor: *Opuscula Theologica et Polemica* (*Opusc.*). The translation was made by Arkadi Choufrine (Princeton University) and Dmitry Chernoglazov (St. Petersburg State University) and edited by Grigory Benevich (Russian Christian Academy for the Humanities), who also wrote an introduction and commentary to the text. This edition represents the most detailed analysis of the work to date. The book can be treated as a continuation and a development of the work written by Benevich and Choufrine that is represented in a monograph, *St Maximus the Confessor. Refutation of Origenism and Monoenergism*, published by St Petersburg University Press in 2007.

In the previous work, the two major contributions made by Maximus Confessor to the theological tradition, namely his refutations of Origenism and Monoenergism, were studied as belonging to the same context. In the present work, the main emphasis is on Maximus's polemics against the Monoenergists and the Monothelites. However, his works of the previous period are also taken into consideration as an important basis for the development of his thought. Maximus's views in the *Opusc.* are shown to be a reformulation and development of his views from the previous period; though some tensions between them (especially in the context of the last period of Maximus's polemics against the Monothelites) are also noted.

In the introduction, G. Benevich gives an overview of the historical and theological context of *Opusc.*, taking account of the most recent scholarship in patristics and church history. The main themes of the introduction to the present translation can be seen from the titles of its chapters: *Opusc.* 1 and the combination of *Ambigua ad Thomam* and *Ambigia ad Iohannem*; Prehistory of the Monoenergist Union of Cyrus; Monoenergist Union and St. Sophronius's reaction; Letter 19 of Maximus the Confessor; Patriarchate of St. Sophronius and the question of "the Council of Cyprus" (an alternative history); "God-man activity" in the *Ambigua ad Thomam* in the context of the Monoenergist crisis; Prehistory of Monothelitism and of the polemics against it; Special features of the *Ecthesis*; After the *Ecthesis*; *Theological and polemical writings* of 640–643, their order and main themes; On the interpretation of the unitary formulas in *opusc.* 7, 8 and 20; Interpretation of the Gethsemane prayer and the problem of the relative appropriation; Opinions and hypotheses on what was new in St Maximus's position after 643; *Opusc.* 16 and the issue of natural and gnostic will; Maximus's refusal of γνώμη and προαίρεσις in Christ, philosophical and theological aspects; Alliance with Rome; Dispute

with Pyrrhus, historical reality and text; On the way to the Lateran Council; Historical events and St. Maximus's works of 645–648; *Opusc.* 11 and the status of the Lateran Council; In lieu of a conclusion, Problems in the current discussions of the *Opusc.*

In the wake of P. Sherwood and D. Bathrellos, a new attempt is made to suggest the order in which the *Opusc.* were written. In this, not only textual and historical data has been taken into consideration, but also the novelty and complexity of the issues that were, according to our hypothesis, more and more complicated with the growth of the controversy. In the discussion of Maximus's interpretation of the Gethsemane prayer, emphasis is placed on the importance of his theory of Christ's relative and compassionate appropriation of our disobedience. Only within a complex understanding of the two dimensions of the Maximus's interpretation of the Gethsemane prayer (essential or "physical" appropriation of the human will and relative appropriation of our disobedience) can his view of this issue be properly understood. The process of Maximus's formulation of the relative appropriation concept in the context of his polemics against the Monothelites is analyzed starting with its possible background in *amb.* 7.

Deification of the human energy and will in Christ from the moment of the Incarnation is treated in this study as the foundation of the whole of Maximus's teaching on Christ's two energies and wills. This deification was expressed differently in different periods of Maximus's life. One way of expressing it was the use of the unitary formulas in Christology. However, when polemics against the Monothelites reached a climax after 643, Maximus avoided using these formulas. The same concept of deification, however, was expressed by the notion of the human will's σύμφυσις (*symphysis*) with God's will, which presupposed that from the moment of Incarnation it was shaped and moved by God without losing its freedom. This deification kept both God's and human freedom, though Maximus's Christological model was fundamentally different from that of the Nestorians and the semi-Nestorians among the Chalcedonians.

His view was *not* that the two constituents implied by the Areopagite's expression "theandric energy" were *not* united in any real way (as a too literal reading of the *Tome* of Leo might suggest); but that they were united in *two* ways. For Maximus, (as seen particularly from *Ambigua ad Thomam*), there were two "*theandric*" energies in Christ, one of them being manifested in His miracles and the other in His voluntary passions; rather than just two *natural* energies and wills (one purely human and one purely divine). Even if some of the Monoenergists did have the same idea (as Richard Price had recently proposed), only in Maximus do we find the most clear and elaborate expression of this teaching.

SUMMARY

In our discussion of Maximus's refusal of γνώμη and προαίρεσις in Christ, we stress that these notions in his later works were used with a different meaning compared to that of his works written before the controversy against the Monothelites. We do not agree, however, with modern attempts to reject or underestimate Maximus's later teaching as occasional and purely polemical. Refusal in Maximus's later works of γνώμη and προαίρεσις in Christ and in the saints expressed an important idea of an absence of the choosing process in a state of deification. In our study a parallel is drawn between the Neoplatonist's statement (beginning with Iamblichus) that προαίρεσις is absent in gods and godlike souls and Maximus Confessor's statement (made in his polemics against the Monothelites) that προαίρεσις is absent in Christ and the saints. Our understanding of Maximus's interpretation of this matter presupposes particularly that in Gethsemane Christ made a choice without choosing.

In the last chapter of the introduction, noting a set of problems in current discussions of the *Opusc.*, we touch upon some papers delivered at the International Symposium on Saint Maximus the Confessor (Belgrade, October 18–21, 2012). We focus particularly on those in which a concern was raised about the need to save Orthodox teaching from a “totalitarian” holistic interpretation that would abolish the difference between God and His creatures, as well as between the saints. In this context we emphasize that Maximus's late teaching, especially expressed in *opusc.* 1, put equal stress on the need for a total deliverance of the human will to God (according to the pattern compassionately given to us by Christ in Gethsemane), and on the personal difference between the saints in their way of being and movement in God, which corresponds to the measure and character of their love for Him. There is no need to keep deliberate choice and gnostic will in heavens for the preservation of these personal differences.

An addendum to the present translation of the *Opusc.* contains a paper by G. Benevich: “St Maximus Confessor in Russia.” This is a longer version of an article written in English for the *Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (forthcoming), an observation of translations of Maximus and scholarship on him in Russia. In this paper it is particularly noteworthy that many views found in modern “personalistic” interpretations of Maximus's teaching on Christ's wills had already been expressed in 1933 by Fr. Sergey Bulgakov. Bulgakov, however, was critical of Maximus and openly rejected some of his ideas, (particularly, regarding the absence of a gnostic will in Christ). On the other hand modern personalists, though they are also unhappy with this teaching, often say that they are following Maximus's thought.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

Прп. Максим Исповедник
БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Редактор	Б. В. Останин
Корректор	Р. Б. Рудницкий
Издатель	Д. А. Пospelов

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения составителя и издателя.

Подписано в печать 2.4.2014
Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. печ. л. 65,15. Заказ № 315

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, (981) 699-65-95
факс: (812) 571-30-75
e-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии ООО «Вега»
194046, Санкт-Петербург, Зеленков пер., д. 7, лит. А