

## Максим Исповедник

### Амбигва 37. Письмо шестое преподобный Максим Исповедник

На слова святителя Григория Богослова: “А теперь почти чревоношение, и скажи, если не как Иоанн во чреве, то как Давид при упокоении Киота”<sup>1</sup>

Великий Иоанн Креститель есть не только образец покаяния к бесстрастию в соответствии с практическим любомудрием и гностического созерцания, с одной стороны, вестник и Креститель, с другой стороны – как пустынножитель и устранившийся во всем от мира, как левит и священник и Предтеча Бога Слова, но и символ неизменности, так как он сохранил неизменным настрой души в одном и том же от материнской утробы и до самой смерти. Давид же есть образец делания и созерцания как происшедший из Иудиного колена и прежде пастух, а после – царь и истребитель иноплеменных, однако он не является символом неизменности и пребывания нравом в одном и том же. Ибо после познания Бога он впадал в человеческие страсти и нрав добродетели и ведения не сохранил непреложным. Поэтому, как написано, было так, что он не от чрева матери возрадовался, как великий Иоанн, но только после совершенного истребления иноплеменных и установления Ковчега, то есть после удаления от страстей и возвращения на путь познания Бога. Иоанн есть образ всех тех, кто рождается в духе по добродетели и ведению через покаяние и до конца сохраняет один и тот же нрав в преуспейнии; Давид же – образ всех после познания Бога отпавших и снова через покаяние возвращающих себе по добродетели и ведению благодатную радость и “взыграние” души. Итак, хотя и кратко в словах, но умозрительно распространив духом широту разума, великий учитель<sup>2</sup> изобразил высотой Божественных речений великих Иоанна и Давида через нрав каждого из двоих как единый для них. Как я полагаю, в соответствии с тропосом, даваемым от каждого из них, для каждого из благочестиво живущих и откликающихся на призыв к добродетельной жизни, они очень ясно возглашают, чтобы вы все, в ком через покаяние, добродетель и ведение зачинается Бог Слово, или как великий Иоанн от начала до конца через преуспейние имеют взыграние души в себе, совершенно ни в чем не отступая в порок мыслью или неведением, или как блаженный Давид, если

и случится с вами что-нибудь невольное на Божественном пути, постарались трудолюбиво через покаяние вернуть себе добродетель и ведение с помощью напряжения терпения и упражнения в Божественных словесах, и леностью это Божественное в себе, я говорю о добродетели и ведении, не предавали страстям, оставляя Киот, иначе павши навзничь у ворот храма в Силоме, претерпите страсть первосвященника Илия и погибнете, сокрушая хребет делания (см. 1Цар 4:18). Так что, как я полагаю, яснейшим образом уча, этот блаженный Отец в “Слове на новую неделю” говорит: “Мы имеем повеление *петь Господу песнь новую (Пс 149:1)*, увлечены ли мы были грехом в Вавилон, в эту лукавую слитность, и потом счастливо возвратились в Иерусалим, и как там, будучи на земле чужой, не смогли петь Божественной песни, так здесь составили и новую песнь, и новый образ жизни или постоянно пребывали и преуспевали в добре, и иное уже совершили, а иное еще совершаем при помощи Святого и обновляющего Духа”<sup>3</sup>. Это, как я полагаю по моему неразумию, верно, имел в виду великий учитель, когда возглашал: “А теперь почти чревоношение, и скажи, если не как Иоанн во чреве, то как Давид при упокоении Киота”, тропосом созерцания по достоинству и роду изрекая духовный смысл сказанного. Истинные же знатоки таких таинств, посвятившие себя созерцанию этих духовных смыслов, содержащихся здесь, говорят, что общий логос созерцания Писания, который един, когда он расширяется, созерцается десятичным способом: по месту, времени, роду, лицу, достоинству или занятию; практическому, естественному и теологическому любомудрию; настоящему и будущему, или образу и истине. Когда же логос сжимается, он переводит первые пять в другие три тропа; три в два, а два в один дальше уже не сводимый ни к чему иному логос. Другими словами, логос сжимает первые пять тропов времени, места, рода, лица и достоинства в другие три – практической, естественной и теологической философии. Эти три сводятся к двум следующим: настоящему и будущему. И эти последние два заключаются в совершенном, простом, и, как они говорят, невыразимом логосе, объемлющем их все. В соответствии с его про-исхождением, главная десятка тропов подлежит созерцанию в Писании, и как содержащий источник, та же декада сжимается, в восходящем порядке, обратно вновь в монаду.

По времени логос Писания созерцается по следующим тропам: “когда-то”, “было”, “есть”, “будет”, “перед этим”, “сейчас”, “после этого”, “от начала”, “прошлое”, “будущее”, по годам, временам, месяцам, неделям, дням, ночам и их частям и всему прочему, что делает явным

время.

По месту значит: небо и земля, воздух и море, вселенная, границы, страны, острова, города, храмы, деревни, поля, горы, ущелья, дороги, реки, пустыни, точила, гумна, виноградники и все, что может характеризовать место.

По роду же, наиболее общему – ангелы или чины умных сил на небесах, Солнце, Луна, звезды, огонь и все, что существует в воздухе, в земле, в море, или животные, или “живораствующие”, или растения и все, что происходит из земли и подлежит человеческим ремеслам, и все прочее, подобное этому, то есть имеющее свой тропос: люди, племена, народы, языки, колена, роды и все подобное этому, исчисляемое и неисчисляемое по лицу, ангел это или архангел, или серафим, или кто-нибудь еще из умных небесных сил, из тех же, что называются по имени – Авраам, Исаак, Иаков или кто-нибудь еще, о ком похвально или укоризненно повествует Писание, проявляющийся посредством имени.

По достоинству – это царь или царство, пастух или стадо, священник или священство, землепашец, военачальник, плотник или, проще говоря, всякое занятие из тех, на которые подразделяется человеческий род. Логос проявляется через следующие пять исчерпывающих тропов: сущность, возможность и энергия<sup>4</sup>, первыми вокруг этих разделений составляясь, то есть показывая о каждом вообще – движет ли он или движется, подвергается воздействию или действует, созерцает или созерцается, сказывает или сказуется, учит или учится, притягивается или отталкивается или просто, говоря короче, осуществляет или претерпевает практическое, естественное или богословское любомудрие, в котором они многообразно переплетаются друг с другом и вводят нас в эти три вида философии, рассматривая каждого воспринимаемого из именуемых с разных сторон примышлениями в соответствии с созерцанием похвально или предосудительно, и отсюда являя логосы того, что следует и что не следует делать, что естественно и что неестественно, что разумно и что неразумно. Ибо двойствен тропос у каждого логоса в соответствии со способностями изучающего это в созерцании умным образом, так что из утверждения должного, естественного и разумного, и через отрицание недолжных, неестественных и неразумных фантазий верные объемлют практическое, естественное и богословское любомудрие, или, что то же самое – боголюбие. И эти три формы философии впоследствии разделяются на настоящее и будущее, так как они объемлют как тень, так и истину, как образ, так и первообраз. Насколько это возможно, хотя и трансцендентным и возвышенным образом, человек в этом веке, стремясь

к крайней мере добродетели, познания и мудрости, чтобы достичь познания Божественного, познания этого достигает все же через образ первообраза. Итак, действительно, с одной стороны образ есть вся истина, которую мы достигаем в настоящем времени, но, с другой стороны образ есть и тень высшего логоса. И поскольку Логос, творящий мир, и существует и проявляет Себя в мире в соответствии с соотношением настоящего и будущего, Он понимается как образ и истина, а поскольку Он превосходит настоящее и будущее, Он понимается как превосходящий образ и истину, не содержа в Себе ничего, что могло бы рассматриваться как противоположности, так как у истины есть только одна противоположность – ложь. Итак, затем Логос собирает все вещи в Себе, будучи и человеком и Богом, и поистине будучи превыше и человечества и Божества.

Собираются же первые пять тропов в соответствии с разнообразным созерцанием в практическое, естественное и богословское любомудрие, эти – в свою очередь – в настоящее и будущее, то есть в образ и истину; настоящее и будущее – в сущий в начале Логос, Который сделал для Себя возможным пострадать и быть видимым достойными. Он, ради тех, о ком сказано, что они трудолюбиво пролагают к Нему путь, из Себя как из монады став декадой, как монада Он их оберегает от всякого страстного, естественного и умного движения и в Божественной благодати по общему складу изображает в них естественное свойство Божественной простоты. Следует знать и то, что логос Промысла соответствует естественному, а логос Суда – практическому любомудрию, в соответствии с относящимися к ним логосами, которые проявляются через созерцание сущего и становящегося. Это, как и было сказано, подразумевал тот богомудрый учитель, как я полагаю, подобающе именуя святых из тропоса по роду, достоинству и месту, причисляя к ним великого Иоанна, называя их созерцания. Поэтому великий Иоанн, который был проповедником покаяния и как пустынный является образом делания и бесстрастия, а как левит и священник – гностического созерцания, возрадовавшись Слову еще от чрева матери, есть символ непоколебимости нрава в соответствии с добродетелью и ведением. Святой Давид же как иудей и пастырь изображает собой исповедание практического любомудрия, и как царь Израильский вводится в созерцательное тайноводство. Род же святого Иоанна есть народ и колено, из которого он произошел, достоинство же – проповедь и священство, место – пустыня, в которой он жил. У святого Давида есть также род – народ и колено, есть и занятие, то есть достоинство – пастушеское и царское. Этим каждый из них созерцается

соразмерно себе в соответствии с подобающим логосом через сказуемые о нем тропы, тем самым через себя “непреткновенно” являя открываемое таинство.

#### ПИСЬМО ШЕСТОЕ<sup>5</sup>

*О словах: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты (Мф 26:39)*

Если ты понимаешь слова: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты (Мф 26:39)* как показывающие малодушие и произносимые от лица человека “не как Спаситель понимаемого (ибо Его воление ни в чем не было противоположно Богу, будучи полностью обоженным), но понимаемого как мы, имеющие человеческое воление, не во всем следующее Богу, но во многом противоборствующее и противящееся”<sup>6</sup> Ему, о чем и говорит божественный Григорий, то как тогда быть с остальными словами Спасителя: *впрочем, не как Я хочу, но как Ты?* Как тебе думается, о чем они свидетельствуют: о малодушии или мужестве, согласии или противлении? Но то, что это не противление и не трусость, но скорее совершенное согласие и покорность<sup>7</sup>, никто из тех, кто имеет ум, не будет отрицать.

И если это согласие и покорность, то от кого их допустить? От человека, понимаемого как мы, или от человека, понимаемого как Спаситель? Но если понимаемого как мы, то ошибаются говорящие о нем слова Учителя то есть святителя Григория Богослова о том, что “человеческая воля не всегда следует воле Божественной, но во многом противоборствует и противится ей”. Ибо если следует ей, то не противится, а если противится ей, то не следует, ибо оба эти высказывания взаимно опровергают друг друга. Но если слова *впрочем, не как Я хочу, но как Ты* следует принимать как сказанные от лица человека, понимаемого как Спаситель, а не как от подобного нам, тогда ты признаешь в высшей степени согласие воли человеческой и воли Божественной, Отчей, и увидишь, что они ни в чем не противоречат друг другу, и вместе с двойством природ будет видно и двойство воли и двойство действий, соответствующих двум природам, даже хотя он то есть святитель Григорий утверждает и во всем различие между двумя природами, из которых и в которых и которые Он Сам то есть Христос есть по природе<sup>8</sup>.

Если же, пользуясь этими доводами, говорить далее, что слова *не как Я хочу* относятся ни как к человеку понимаемому подобно нам, ни как к понимаемому как Спаситель, но по присутствующему в них отрицанию относятся к безначальному Божеству Единородного, что Он будто желает

чего-то отдельно от Отца, тогда необходимо будет признать, что эти слова молитвы относятся по смыслу не к желающему, но к желаемому, и это нужно отнести к Божеству безначального. Ибо в данном отрицании происходит уничтожение того, кто желает, но не самого желаемого предмета, так как невозможно совершить одновременно отрицание обоих – и того, кто желает (а это Единородный от Отца), и того, что желаемо. А так как во всем у Отца и Сына общее желание воли и Отец не может отрицать Сына, то произойдет уничтожение желаемого Богом – то есть нашего спасения, а это то есть наше спасение есть желаемое Богом по самой природе. И если невозможно к обоим приложить отрицание, то ясно, что эти отрицательные слова необходимо отнести к чему-то одному из двух, то есть к тому, кто желает, а именно к Сыну как к желающему в данном случае чего-то того, что отлично от воли Отца, и через это отрицание будет подтверждена общая воля Отца и Сына.

Поэтому если это рассуждение приводящее к отделению Отца от Сына неприемлемо, то ясно, что подобное отрицание, то есть *не как Я хочу*, устраняет всякую противоположность, и напротив утверждает согласие именно человеческой воли Спасителя с волей Божественной как посредством всецелой воплотившейся природы Слова через это воплощение обожившейся. Когда же ради нас Он стал как мы, то говорит так, как это прилично человеку, обращаясь к Богу и Отцу: *впрочем, не как Я хочу, но как Ты*, то есть имея как человек воление исполнить Отеческую волю, при этом Сам будучи по природе еще и Богом. Поэтому по обоим этим природам будучи из них и в них, из которых Он сделался Ипостасью, познаваемой по природе как и волящей нашего спасения и совершающей его, и как таковой – Он по Божеству, с одной стороны, согласен с Отцом и Духом, с другой же стороны по человечеству – став *послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп 2:8)*, Он исполнил великое дело Домостроительства нашего спасения таинством Своего воплощения.

Схолия: Есть говорящие, что слова *не как Я хочу* в отрицательном смысле относятся к безначальному Божеству Единородного. Это значит, как они говорят, что они имеют в виду не того, кто желает чего-либо своего собственного вопреки Отцу, и поэтому то, что желаемо, то есть просьбу о чаше, возводят к самому безначальному Божеству, и что так как совершенно невозможно отрицать сразу оба положения – и то, что Единородный желает чего-либо вопреки Отцу, и желаемое, то они применяют отрицание к тому, кто желает, а не к желаемому, которое есть просьба о чаше, то есть о нашем спасении; и что может быть бессмысленнее этого<sup>9</sup>? Ибо случилось так, что Бог, Который по природе

Сам Себе устанавливает желаемое, восхотел прийти на землю ради нашего спасения. Поэтому Его есть слова: *не как Я хочу, и Его же в полной мере – впрочем не как Я хочу, но как Ты.*

*Перевод с греческого П. Доброцветова*

---

## Примечания

<sup>1</sup> - Св. Григорий Богослов. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя. Гл. 17 // Творения. Т. 1. Минск, 2000. С. 643.

<sup>2</sup> - То есть святитель Григорий Богослов.

<sup>3</sup> - Св. Григорий Богослов. Слово 44. На неделю новую, весну и в память мученика Маманта. Гл. 1 // Там же. С. 796.

<sup>4</sup> - Эти три тропа присоединяют к себе активность (действенность) и пассивность (претерпевание действия), что и дает названное число пять.

<sup>5</sup> - PG 91, 65A-68D.

<sup>6</sup> - Св. Григорий Богослов. Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Там же. С. 530 (Greg. Nazianz. Or. 30, 12 // PG 36, 117C-120B).

<sup>7</sup> - «Как показал Летель (L-thel. Theologie de l'agonie du Christ: la liberte humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumi-re par saint Maxime le Confesseur // Theologie historique 52. Paris, 1979. P. 29–49, 86–99), дилемма, рассматриваемая в этом письме, вызвана появлением монофелитства, выдвинутого в “Псефосе” – документе, изданном патриархом Сергием Константинопольским в июне 633 г. Сергий, не сомневаясь в своей правоте, использовал слова святителя Григория Богослова из его Слова 30, которое Максим также здесь частично цитирует. Святитель Григорий же в своих комментариях на самом деле стремился объяснить слова Христа из Гефсиманского моления скорее в тринитарном (анти-арианском), а не в христологическом смысле. Он берет слова из Ин бибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца как определяющие собой также и Гефсиманское моление. Субъект этих слов не человек Иисус, но Сын Божий, отрицание у Которого собственной воли было бы равнозначно отсутствию у Него и собственной (отдельной от Отеческой и противоположной ей), ипостасной воли. Сергий отсюда выводил также и отсутствие человеческой воли (отдельной и противоположной Божественной и Отеческой) во Христе. Максим же в своем письме комментирует слова как Гефсиманской молитвы, так и святителя Григория исключительно в христологическом смысле и, уделяя особое внимание спасительной роли человеческой воли во Христе, следует совершенно иной логике. Субъект слов молитвы есть именно человек, который одновременно является “подобным нам” в обладании



естественной человеческой волей и в то же время “соответствующим Спасителю”, поскольку человеческая воля Христа воспринята в способе ипостасного соединения». – Blowers P. On The Cosmic Mystery of Jesus Christ. N.Y., 2003. P. 173–174.

<sup>8</sup> - «Данная важная и показательная фраза определяет ипостась Христа как не только “составленную” из двух природ, и в двух природах – Божественной и человеческой, но также и существующую как две природы, тем самым демонстрируя полное восприятие Максимом определений Халкидонского Собора 451 г.». – Там же. P. 174.

<sup>9</sup> - Ибо в таком случае отрицается Божественная воля во Христе, а моление о чаше произносится от лица Отца или Духа. В этом и состоит, по-видимому, с точки зрения схолиаста бессмысленность данного логического противоречия.

## Содержание

Максим Исповедник Амбигва 37. Письмо шестое	1
преподобный Максим Исповедник	
Примечания	8