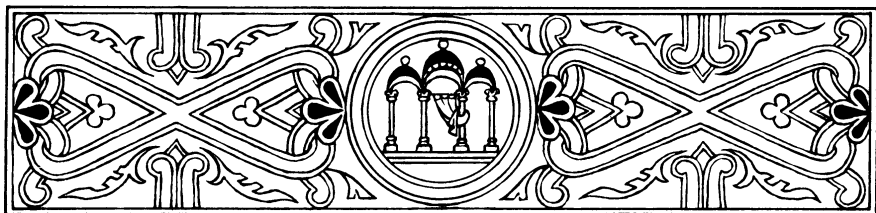


ПРЕП. МАКСИМ
ИСПОВЕДНИК

ПИСЬМА



От составителя

В настоящем издании читателю представлен аннотированный перевод корпуса *Писем* (латинское название: *Epistulae*) преп. Максима Исповедника. Под этим названием принято понимать не все эпистолярное наследие преп. Максима, но те его письма, которые были собраны и изданы под таким заглавием Ф. Комбефисом и входят в «Греческую патрологию» Миня (PG 91. 364–649). Первый опыт издания русского перевода *Писем* преп. Максима был осуществлен нами в 2007 г.¹ Однако в том издании практически отсутствовали комментарии², что было восполнено в настоящем томе, который, таким образом, стал первым аннотированным изданием перевода *Писем* преп. Максима на современный европейский язык³. Кроме того, со временем возникло желание улучшить и сам перевод; он был отредактирован (в некоторых письмах существенно) совместными усилиями переводчика и научного редактора. Нами была произведена частичная сверка с оригиналом наиболее существенных в философско-богословском отношении мест перевода, вставлены по-гречески термины, используемые преп. Максимом⁴, а кроме этого, расставлена пагина-

¹ Преп. Максим Исповедник. Письма / Пер. с греч. Е. Начинкина. Сост. Г. И. Беневиц. СПб., 2007 (Византийская философия. Т. 2; Smaragdus Philocalias).

² За исключением ссылок на цитаты из св. отцов, найденных Д. С. Бирюковым.

³ Следует отметить, что существует диссертация, посвященная переписке преп. Максима (*Bacon J. Regards sur la vie et la correspondance de Maxime le Confesseur. I–II, diss. Lille, 1978*), но, к сожалению, она была нам недоступна. Однако, судя по отсутствию ссылок на эту диссертацию в новейших работах, посвященных жизни и творчеству преп. Максима, ее ценность не очень велика. Устарели, к сожалению, и многие наблюдения относительно *Писем* преп. Максима, сделанные С. Л. Епифановичем (см.: *Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник. Его жизнь и творения. В 2 т. СПб., 2013*). Вместе с тем, в комментариях к *Ер 6* и *7* нами были использованы ценные соображения этого патролога, высказанные в его знаменитом исследовании: *Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915*.

⁴ При этом особое внимание нами было уделено терминам, обозначающим волю и волевой акт, в виду их важности для понимания соответствующего учения преп. Максима, развитого им позднее в полемике с монофелитами.

ция в соответствии с РГ. Расширен был и раздел «Приложения». Таким образом, настоящее издание *Писем* преп. Максима существенно улучшено по сравнению с изданием 2007 г. Кроме перевода писем, включенных в первое издание, на русский язык до этого переводилось только *Ер 2*¹ («О любви»), адресованное кубикulario Иоанну, и адресованные ему же *Ер 4* («О печали по Богу»)² и *Ер 10* о происхождении царской власти³. В настоящем издании эти письма переведены заново Е. Начинкиным, как и остальные, вошедшие в основной корпус *Писем* преп. Максима. Из современных европейских языков *Письма* целиком были переведены на французский язык Э. Понсуа (Е. Ponsoye) и изданы с предисловием известного специалиста по преп. Максиму Ж.-К. Ларше⁴. Это предисловие с любезного разрешения автора мы приводим в настоящем издании. Кроме того, существуют переводы *Писем* на румынский — о. Думитру Станилоа⁵ и на новогреческий — Игнатия Сакалиса⁶.

К переводу писем, собранных Ф. Комбефисом, в настоящем издании мы прибавляем перевод ряда других писем преп. Максима, не входящих в его собрание. В частности, это сохранившееся только на латыни т. н. *Ер А*, адресованное ливийскому игумену Фалассию⁷, сообщающее о поведении римских апокрисиариев в Константинополе при утверждении Северина папой и содержащее ценный материал по вопросу отношения преп. Максима к значению

¹ См. в пер. А. И. Сидорова в изд.: *Максим Исповедник* 1993. Кн. I. С. 146–153.

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

³ Перевод прот. Валентина Асмуса см. в: Богословский сборник ПСТГУ. Вып. 10. 2002. С. 72–75.

⁴ *Larchet* 1998. Paris, 1998. Во французском издании *Писем* (так же как в издании Ф. Комбефиса) не была осуществлена точная идентификация мест из отцов Церкви или философов, которые цитирует или на которые ссылается в своих письмах преп. Максим. При подготовке первого издания работа над этим была проведена ответственным редактором тома Д. С. Бирюковым, с указанием основных разночтений в цитатах; в настоящем томе нами были идентифицированы еще несколько цитат.

⁵ *Sfintul Maxim Mărturisitorul*. Scrieri Partea a doua Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești Carte tipărită cu aprobarea Sfintului sinod al Bisericii Ortodoxe Române Traducere din grecește, introducere și note de D. Stăniloae // *Părinți și scriitori bisericești* № 81. București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990.

⁶ Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ Ἐπιστολὲς κοινές, δογματικὲς καὶ πολεμικὲς. Εἰσαγωγή — μετὰφραση — σχόλια ἀπὸ τὸν Ἰ Σακαλί (I. Sakalis) // *Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν* № 15В. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη «Τὸ Βυζάντιον» Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς», 1995.

⁷ Оно было опубликовано в изд.: *Mansi*. Col. 677C — 678B.

Римского престола, а также впервые изданное С. Л. Елифановичем¹ *Ер В*, адресованное пресвитеру и игумену Стефану².

Кроме этих двух писем, мы публикуем в нашем переводе окончание *Ер 8*, не вошедшего в текст этого письма, изданный Ф. Комбефисом. Этот отрывок, содержащий свидетельство об отношении преп. Максима к насильственному крещению иудеев и самарян, совершенному по приказу императора Ираклия епархом Карфагена Георгием в 632 г., был издан в 1937 г. Р. Девреессом³ и представляет несомненный интерес.

Из не вошедших в настоящий том писем преп. Максима следует упомянуть, в первую очередь, т. н. *Второе письмо к Фоме*⁴, которое было переведено на русский язык о. Нектарием (Яшунским)⁵. К числу писем преп. Максима относится и написанное в ссылке *Письмо к монаху Анастасию*, изданное Ф. Комбефисом в PG 90. 132A — 133A. В русском аннотированном переводе, уточняющем перевод проф. М. Д. Муретова⁶ с учетом издания П. Аллен и Б. Нейл⁷, оно было опубликовано нами ранее⁸.

Часть писем преп. Максима, посвященных, главным образом, полемике с моноэнергизмом и монофелитством, входят в число т. н. *Богословско-полемических трактатов*, перевод которых был недавно осуществлен⁹. Тем не менее, мы сделали исключение для одного из писем, входящего в их число, — *ТР 12*. Это письмо, адресованное экзарху Африки Петру, мы приводим в дополнении к корпусу *Писем*. Оно сохранилось только в отрывках на латыни в переводе Анастасия Библиотекаря¹⁰. Мы решили включить это произведение и в настоящий том, поскольку оно проливает свет на отношения преп. Максима

¹ Елифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 84–85.

² Перевод *Писем А и В* для настоящего издания сделан З. А. Барзах.

³ Devreesse R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et Samaritains à Carthage, en 632 // Revue des Sciences religieuses. 17, 1937. P. 25–35.

⁴ См. его издание: Canart R. La «Deuxième lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur // Byzantion. 34, 1964. P. 427–447.

⁵ Максим Исповедник 2006. С. 40–50.

⁶ Творения св. отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Житие преподобного Максима и службы ему / Пер., изд. и прим. проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. С. 85–89.

⁷ Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile / Ed. and trans. by P. Allen and B. Neil. Oxford, 2002. P. 120–123.

⁸ Письмо, иже во святых, аввы Максима к монаху Анастасию, его ученику // Максим Исповедник 2007а. С. 199–201.

⁹ См.: Максим Исповедник 2014.

¹⁰ PG 91. 141A — 146A.

с рядом адресатов *Писем* и является важным источником в отношении жизни и деятельности преп. Максима в момент, когда он, полностью солидаризуясь с позицией Рима, перешел к «боевым действиям» против сторонников *Экфесиса*¹. Это письмо, как и *Ер А* к Фалассию, важно для понимания отношения преп. Максима к Римскому престолу и его месту во Вселенской церкви².

Письма, публикуемые в дополнении к основному корпусу *Писем*, как и письма, входящие в основной корпус, мы снабдили комментариями, дополняющими *Предисловие* Ж.-К. Ларше, а окончание *Ер 8* сопровождали специальной историко-библиографической справкой и кратким разбором его проблематики (см. *Приложение*)³. Кроме этого, в *Приложение* нами была включена статья, посвященная первой реакции православных христиан — близкого преп. Максиму свт. Софрония Иерусалимского и самого преп. Максима — на вторжение арабов-мусульман (основа анализа реакции преп. Максима — отрывок из *Ер 14*).

Поскольку вопрос об адресатах многих писем преп. Максима остается в науке дискуссионным, и критического издания *Писем* до сих пор не существует⁴, в переводе сохранены адресаты, указанные в собрании Ф. Комбефиса. Современное состояние вопроса об адресатах писем преп. Максима отражено во вступительной статье Ж.-К. Ларше, наших комментариях и *Приложении 3*.

Среди издаваемых писем преп. Максима, философскими произведениями в классическом смысле этого слова являются только два — впрочем, весьма важных — письма, это *Ер 6* и *7*. При этом *Ер 6*, посвященное полемике против учения о том, что души телесны⁵, было нами проанализировано (это отражено в комментариях) на предмет источников преп. Максима в предшествующей традиции христианской философской мысли, которая, в свою очередь, тесно

¹ Подробнее см. в работе: Беневиц Г. И., Шуфрин А. М. Дело Максима // *Максимум Исследователь* 2007а. С. 41–42.

² Перевод *ТР 12* для настоящего издания сделан З. А. Барзах.

³ Эта статья расширена и дополнена по сравнению с редакцией 2007 г.

⁴ Критическое издание *Писем* и *Богословско-полемических сочинений* преп. Максима в настоящее время готовит для CCSG д-р Basile Markesinis (Базиль Маркесинис).

⁵ Для истории русского богословия *Ер 6* представляет особый интерес, поскольку, отстаивая совершенную бестелесность душ и ангелов, на него ссылался свт. Феофан Затворник в своей полемике со свт. Игнатием (Брянчаниновым) (см.: *Свт. Феофан Затворник. Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1997*: <http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm>). Полемика двух русских богословов второй половины XIX в., видимо, до некоторой степени сходна с полемикой преп. Максима со своими современниками в VII в.

связана с языческой философской мыслью эпохи поздней античности. В этом контексте в комментариях обсуждается вопрос о понимании преп. Максимом естественного умозрения.

Что касается *Ер 7*, то оно представляет собой важный источник для установления контекста написания главного экзегетического сочинения преп. Максима — *Трудностей к Иоанну*, поскольку было написано одновременно с ним. Анализ *Ер 7*, отраженный в комментариях, позволил установить, что в период написания *Трудностей* преп. Максим полемизировал не только с оригенизмом, как считалось до сих пор, но и с его радикальными оппонентами из влиятельных монахов-халкидонитов Северной Африки. Судя по этому же письму, крайний антиоригенизм, угрожающий православному учению об обожении, был широко распространен в это время в Византийской империи. Все это важно не только для изучения церковной истории и наследия преп. Максима, но и для понимания характера полемики православных с еретиками. Ереси, с которыми приходится бороться православным, обычно «ходят парами», так что и стратегия полемики преп. Максима с такими «парными» ересями весьма поучительна.

Ер 1, обращенное к префекту Карфагена Георгию по случаю угрозы отстранения его от должности, содержит разработку важнейших этических категорий античной и позднеантичной философии — «находящегося в нашей власти» (ἐφ' ἡμῖν) и «не находящегося в нашей власти» (οὐκ ἐφ' ἡμῖν) и учения о соотношении этих этических категорий и Промысла Божия. Ряд писем преп. Максима (напр., *Ер 12–15, 17*) содержит разработку философских понятий «ипостась», «сущность», «особенность», «качество» и др. в контексте богословско-философских споров с монофизитами-севирианами. Особое внимание привлекает учение о числе в приложении к христологии, истоки и параллели к которому мы постарались выявить. Посвященное объяснению смысла и происхождения царской власти *Ер 10* является важным источником для изучения политико-философских взглядов преп. Максима, которые тесно связаны у него с учением о единстве человеческого рода и спасении. Чрезвычайную ценность представляет *Ер 2* к кубикularioю Иоанну («О любви»), в котором преп. Максим дает богословско-философское обоснование христианского учения о любви, тесно связанное для него не только с этикой и антропологией, но и с христологией и триадологией.

Однако и те письма, в которых преп. Максим выступает как учитель аскетики, наставник монашеской жизни, экзегет¹, церковно-политический деятель

¹ А в письмах можно найти свидетельства зарождения монументального экзегетического труда преп. Максима — *Вопросоответов к Фалассию* (см. *Ер 40*).

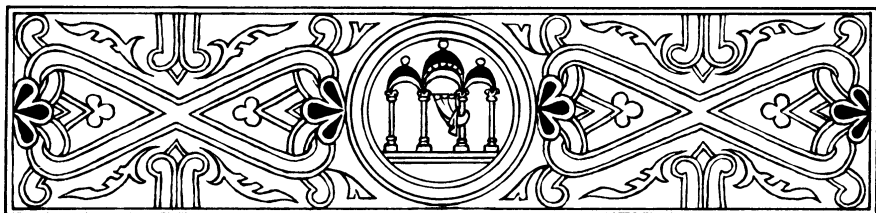
или просто любящий друг и ученик своих духовных учителей, являют его как философа и в классическом, и в специфически христианском смысле этого слова. Везде в письмах преп. Максима мы видим нераздельное единство опыта и его осмысления, как и единство любви к Богу и ближнему, составляющее суть *христианской философии*.

Вместе с тем, внимательно читая письма преп. Максима, мы можем лучше, чем из каких-либо других его сочинений, представить и некоторые особенности его личности, и характер его отношений с другими людьми, и его влияние и роль, которую он играл в церковной жизни своего времени, как и тот исторический контекст, в котором он жил, а также церковно-политические и духовные обстоятельства, в которых находились его адресаты. Войны, кровопролитие, борьба за власть, духовные и житейские искушения в мире никогда не прекращались. Бесстрастные письма святого, разумеется, посвящены не их описанию, но, чтобы их адекватно воспринимать, нужно иметь в виду тот исторический и просто «человеческий» контекст, в котором они писались¹. Письма преп. Максима — прекрасное свидетельство того, как можно сохранять бесстрастие и проявлять христианскую любовь, находясь в самой гуще мировой и церковной истории.

От имени авторского коллектива хотелось бы выразить признательность всем, кто прямо или косвенно помогал нам в подготовке этого тома: О. Л. Абышко, А. А. Белоусу, М. И. Бениной, Т. Н. Боровинской, Кристиану Будиньону, Филиппу Буту, А. Г. Дунаеву, В. И. Земсковой, иеромонахам Кириллу и Мефодию (Зинковским), О. А. Ковалевой, Дирку Краусмюллеру, Жан-Клоду Ларше, Антуану Леви, В. М. Лурье, Д. В. Панченко, Д. А. Поспелову, М. А. Яковлеву и Мареку Янковяку.

Г. И. Беневиц, 2015 г.

¹ Достаточно привести пример *Ер 9* преп. Максима к игумену Фалассию, в котором он укоряет последнего за недостаточно христианское поведение в отношении монахов его монастыря; последние (очевидно, несправедливо) оскорбили своего игумена. Преп. Максим не только призывает своего адресата проявить христианские терпение и любовь в отношении к ближним, но и дает теоретическое обоснование своего увещевания.



Введение¹

I. Значение писем

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

Правда, в них мы не найдем и следа монофелитских споров, в которых св. Максим играл важную роль и которые заставили его разработать точное учение о двух волях и действиях (энергиях) Христа — учение, послужившее основанием для решений VI Вселенского собора (третьего Константинопольского).

¹ Перевод Е. Начинкина и Т. Сениной с изд.: *Larchet* 1998. Р. 1–62. В настоящем издании, по возможности, исправлены опечатки в нумерации писем, встречающиеся в оригинальном издании *Введения* Ж.-К. Ларше. — *Прим. сост.*

² Речь идет о письмах, которые были собраны и изданы под таким заглавием Ф. Комбефисом (F. Combefis) и входят в PG Ж.-П. Минья (PG 91. 364–649). Другие письма преп. Максима находятся в том же томе PG среди *Богословско-полемических трактатов*. Наконец, еще некоторые письма были изданы отдельно: *Ер А*, опубликованное в изд.: *Mansi*. Col. 677–678; *Ер В*, изданное в работе: *Енифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 84–85; *Письмо к монаху Анастасию*, изданное Ф. Комбефисом в PG 90. 132A — 133A; *Второе письмо к Фоме*, изданное в: *Canart R.* La «Deuxième lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur // *Byzantion*. 34, 1964. Р. 427–447.

³ Напомним, в качестве ориентира, основные периоды и значимые события жизни преп. Максима: 580 г. — рождение; 613/614 – 624/625 гг. — пребывание в Хрисополе; 624/625 – 626 гг. — жизнь в Кизике; между 626 и 628 (?) гг. — пребывание на Крите (и на Кипре?); 628 (?) г. — приезд в Карфаген; июнь 633 г. — *Пакт объединения* (начало моноэнергизма); конец 633 г. — издание *Псифоса*; октябрь 638 г. — издание *Экфесиса* (начало монофелитства); 646 г. — переселение в Рим; октябрь 649 г. — Латеранский собор; 653 г. — арест преп. Максима; 655 г. — 1-й судебный процесс над ним и его соратниками; 662 г. — 2-й процесс; 13 августа 662 г. — смерть преп. Максима. Подробную биографию см. в нашем исследовании: *Larchet* 1996. Р. 7–20.

Однако, это молчание дает нам повод вместе с Ларсом Тунбергом, превосходным знатоком Исповедника, подчеркнуть, что «остальные стороны богословия Максима и внесенного им вклада — или, скорее, более широкий контекст его мысли — оказались несколько в тени из-за того, что внимание сосредоточивалось на его борьбе с монофелитством», и что «он оказался способен найти православное решение монофелитской проблемы, скорее, именно благодаря своей работе по синтезу и исправлению учения предшествовавшей богословской традиции»¹. Часть этой работы и будет представлена в настоящей книге.

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

II. Христологические письма

1. Введение

Письма под номерами с XII по XIX представляют собой важнейший вклад в православную христологию по вопросу о единой ипостаси и двух природах воплощенного Слова. Они направлены против ереси монофизитов, в особенности против монофизитства Севира, которое во время св. Максима не только распространилось на часть христианского мира (особенно в Египте и Сирии), но также продолжало вызывать нестроения внутри Вселенской церкви. Для правильного понимания смысла аргументации, развиваемой св. Максимом в его письмах, и догматических уточнений, которые ему приходится вносить, необходимо вкратце напомнить положения Севира и его учеников².

¹ *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 9–10 (2-е изд.: Chicago: La Salle, 1995. P. 9).

² Они вкратце изложены в книге: *Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie Byzantine. Paris, 1969. P. 49–55 [рус. пер.: *Мейендорф И., протомонах.* Иисус Христос в восточном православном богословии. Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской. М., 2000. С. 42–52], и более детально — в классических работах: *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Louvain, 1909; *La Christologie du monophysisme syrien* // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I. Würzburg, 1951. S. 525–580. См. также более новую работу: *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II / 2: L'Eglise de Constantinople au VI^e siècle. Paris, 1993. P. 37–244.

2. Христология Севира Антиохийского и его учеников

Монах Севир, ставший патриархом Антиохийским (512–518), выступает в качестве одного из главных противников Халкидонского собора. Стремясь, прежде всего, к утверждению единства Христа, он отвергает определение этого собора о двух природах, так как подозревает в нем несторианство. Ссылаясь на св. Кирилла [Александрийского], он продолжает, напротив, говорить об одной природе (μία φύσις), используя в качестве лейтмотива формулу великого александрийца: «Единая природа Слова воплощенная (μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)». Под этой единой природой Севир подразумевает Слово Божие и полагает, что при Воплощении эта природа, которая раньше была «простой», стала «составной природой (μία φύσις σύνθετος)». Он соглашается, что Христос состоит «из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)», выражая таким образом «становление воплощенным» для Слова, но — не имея в виду наличие человеческой природы, которая существовала бы до Воплощения. Однако он не соглашается ни с тем, что Христос есть «две природы (δύο φύσεις)», ни даже с тем, что Он существует «в двух природах (ἐν δύο φύσεσι)», как это утверждается в Халкидонском определении. Если и возможно вести речь о «двух природах после соединения», то лишь имея в виду, что они — в умственном представлении (ἐν θεωρίᾳ), «в мысли (τῇ ἐπινοίᾳ)» или «в воображении (τῇ φαντασίᾳ)». Но невозможно принять двойственность природ во Христе в реальности. Севириане также настаивают на том, что природы не могут различаться численно: по их мнению, число, прилагаемое в каком бы то ни было отношении к Воплощенному Слову после соединения, является «разделителем» и приводит к несторианскому учению; оно разделяет Христа на два лица, поскольку в собственном смысле приложимо лишь к индивидуумам, которые существуют отдельно и совершенно независимо друг от друга.

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

3. Взгляд Максима на христологию Севира

Сегодня, после появления работ Ж. Лебона, зачастую считают, что монофизитство Севира является «словесным монофизитством», иначе говоря, что между его христологией и христологией православной существует лишь терминологическое различие, а не различие по существу; Сефир, в данном случае, оказывается полностью верен учению св. Кирилла Александрийского, а его богословие является в своей основе православным¹.

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

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

Наконец, возникает впечатление, что во многих отношениях единая природа Слова является для Севира единой ипостасью Слова². Если согласиться с одним лишь этим утверждением, многие моменты его христологии могут показаться приемлемыми с православной точки зрения³.

¹ Ж. Лебон в вышеупомянутых работах стремится доказать полное соответствие богословия Севира богословию св. Кирилла Александрийского. Такова и позиция М. Jugie (*Monophysisme* // *Dictionnaire de théologie catholique*. Т. X. Paris, 1929. Col. 2221–2228), А. von Harnack'a (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. III. Tübingen, 1931. S. 409–410), G. Bardy (*Sévère d'Antioche* // *Dictionnaire de théologie catholique*. Т. XIV. Paris, 1939. Col. 1999–2000), J. Meyendorff'a (*Unité de l'Empire et division des chrétiens*. Paris, 1993. P. 272) и Darnaskinos Papandréou, который пишет: «Диоскор и Сефир остались верны христологическому учению св. Кирилла», они «были осуждены не за то, что впали в монофизитскую ересь, а за то, что не приняли IV Вселенский собор» (*Episkepsis*. 521, 1995. P. 14–16).

² Именно на основании этой синонимичности он логично отказывается признать две природы во Христе: для него это приводило бы к признанию в Нем двух ипостасей и, следовательно, к принятию несторианской позиции.

³ См. упомянутые выше работы Ж. Лебона.

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

На эту-то путаницу и ополчается Максим, выступив в свое время против секты севириан, которая чрезвычайно укоренилась в Египте и Сирии и сохранила привязанность к буквальным богословским выражениям своего основателя¹, не сделав ни малейшего усилия, чтобы воспользоваться возможностью, предоставленной т. н. «неохалкидонским течением»², согласовавшим с определениями Халкидонского собора наиболее двусмысленные формулировки св. Кирилла, и упустив случай для объединения, предложенного V Вселенским собором (553 г.). Этот последний все же недвусмысленно осудил умеренное несторианство Феодора Мопсуэстийского и Феодорита Киррского и постарался вернуться к формулировкам св. Кирилла, которые на Халкидонском соборе были отвергнуты из-за того, что монофизиты могли, как казалось, ложно истолковать их в свою пользу.

При чтении христологических писем Максима можно заметить, что он чрезвычайно сурово выступает против Севира и критикует его с той же беспощадностью, что и Аполлинария с Евтихием, с одной стороны, и Нестория — с другой³. У Максима нет ни малейшего сомнения в том, что Сефир — еретик⁴. Того,

¹ Максим имел об учении Севира не только отвлеченное представление: очень рано, еще во время своего пребывания на Крите в 626/627 г., ему пришлось вести обстоятельные богословские дискуссии с севирианскими епископами (см.: *Богословско-полемические трактаты*, 3 // PG 91. 49С).

² Мы предпочитаем называть его «открытым (ouvert) халкидонизмом» (см. нашу работу: *Larchet* 1996. P. 304–307).

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

⁴ Однако, как таковой, Сефир был осужден на VI и VII Вселенских соборах, а также на Поместных соборах в Константинополе (536 г.) и в Латеране (649 г.). Ввиду аргументации Максима и принимая во внимание ту силу, которую его труды имели на VI Вселенском соборе, утверждение, будто Сефир был анафематствован не вследствие своих еретических воззрений (см. прим. 5), представляется шатким. Еретический характер богословия Севира не вызывал сомнений ни у св. Саввы (см.: *Кирилл Скифопольский. Житие св. Саввы, LV–LVII* / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 147–158, перев. на франц. А.-Ж. Festugière'a (Paris, 1962. P. 75–86)), ни у св. Софрония Иерусалимского (см. его *Слово на Благовещение* в PG 87. 3224A), ни у такого сведу-

кого он называет «нечестивым Севиром», он ставит на одну доску с Аполлинарием и Евтихием (*Ep* XII, 501D; XV, 568CD)¹, считает его их учеником (*Ep* XIII, 525B) и эпигоном Мани (*Ep* XII, 501D; XV, 569B)², и ставит его положения в параллель с мнениями Нестория, объединяя их обоих как виновников противоположных, но симметричных заблуждений (*Ep* XV, 568D)³.

Максим прекрасно осознает, что для Севира «природа» и «ипостась» означают одно и то же⁴, однако именно в этой тождественности (или синонимичности) он усматривает источник неразрешимой и неприемлемой богословской путаницы (см., напр.: *Ep* XV, 568C ff.). По большей части, эти взгляды неизбежно заставляют Севира смешивать то, что принадлежит собственно одной и / или другой природе и то, что относится к единой ипостаси.

щего богослова, как св. Иоанн Дамаскин, см. его *Liber de haeresibus*, 83 / Ed. B. Kotter (Patristische Texte und Studien, 22). P. 49–50 [рус. пер.: *О ста ересях*, 83 // Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 141] (где он утверждает, что египетские монофизиты — ученики Севира — православны во всем, кроме той части их учения, которая не согласуется с верой, провозглашенной в Халкидоне); *Точное изложение...* III. 3 / Ed. B. Kotter (Patristische Texte und Studien, 12). P. 111–116 [рус. пер.: Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. III (47): О двух природах // Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 237–240], а также главы IV–XIX, которые близко следуют рассуждениям Максима и посвящены большей частью опровержению позиций Севира, хотя последний больше не называется по имени. Это последнее замечание касается и трактатов *Contra jacobitas* (Patristische Texte und Studien, 22. P. 109–153) и *De duabus in Christo voluntatibus* (Ibid. P. 173–231). Св. Фотий также совершенно ясно рассматривает Севира как еретика (см. его письма 284 и 285: *Photius. Epistulae et Amphilochia*. Т. III / Eds. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1985. P. 4–97, 98–112); они частично были изданы и переведены в изд.: *Darrouzès J. Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens* // *Revue des Études byzantines*. 29, 1971. P. 137–181.

¹ См. также *Богословско-полемические трактаты*, 2 (PG 91. 40C) и 3 (Ibid. 49C).

² Манихеи придерживались относительно Христа учения докетов, в котором Его тело и Его страдания понимались как чистая видимость.

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

⁴ Он говорит об этом очень определенно во втором из *Богословско-полемических трактатов* (PG 91 40AC). Об этой синонимии см.: *Lebon J. La Christologie du monophysisme syrien...* P. 461–467, 483.

Максим, будучи искусным богословом, не позволяет ввести себя в заблуждение наружностью и старательно доказывает, что термины и формулировки, позаимствованные Севиром у св. Кирилла Александрийского, имеют у последнего другое значение и не приводят к такому смещению понятий, как у его самозванного ученика. Для этого он использует свое великолепное знание произведений Кирилла, возвращая эти формулировки в их первоначальный контекст, чтобы показать, каким образом они дополняются или разъясняются другими текстами великого александрийца; он неустанно занимается проницательным истолкованием Кирилловой мысли, которое не только выявляет ее православность перед лицом несторианствующих диофизитов, но и опровергает ошибочное истолкование, данное ей Севиром и его учениками, которые якобы на нее опираются¹. В особенности это относится к формулировке «единая природа Слова воплощенная», которая, по мнению Кирилла, принадлежала св. Афанасию, а на самом деле была изобретена фальсификаторами-аполлинаристами; Максим показывает, что, в то время как Кирилл понимает эту формулировку в православном смысле, Севир истолковывает ее, напротив, в духе своих предшественников-монофизитов².

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

Благодаря этому методу, Максиму удается с особенной ясностью выявить затруднения, к которым приводит севирианское представление о «единой составной природе», — затруднения, весь масштаб которых сам Севир недооце-

¹ Максим часто разоблачает софистический характер мысли севириан и использование ими ссылок на св. отцов. См. особенно *Богословско-полемические трактаты*, 21 (PG 91. 252AC).

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

нивал¹. Использование Севиром аналогии душа / тело (без критического отстранения, свойственного Кириллу) для подкрепления упомянутого представления, свидетельствует об этих затруднениях и делает его чрезвычайно уязвимым для критики Максима.

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

Максим особенно чувствителен к тому, что богословие Севира хоть и не растворяет полностью человеческий элемент во Христе, все же, в конечном счете, лишает его реальности²: с одной стороны, потому что Севир не признает реального существования человеческой природы Христа, с другой — потому что он отказывается приписывать ей свойства (или способности, в том числе волю) и энергию (иначе говоря, деятельное начало), которые ей присущи³.

В этом отношении трудно оспаривать, что учение Севира о едином действии⁴ и единой воле⁵ приближается (точно так же, как и аналогичная теория Аполлинария) к двум ересям VII в., с которыми Максим поведет жестокую битву, — моноэнергизму и монофелитству⁶. И нам представляется несомненным,

¹ См.: *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 224–225.

² См., напр.: *Богословско-полемические трактаты*, 3 (PG 91. 49C).

³ А. Грильмайер отмечает также, что для Севира «деятельность истекает из Божества как из подлинного источника, откуда она берет начало», замечает, что «нет сомнений, что Севир приписывает “я хочу” силе воли Божества», и заключает, что «Севиру действительно трудно признать, что во Христе подлинно существует деятельность человеческой воли, и придавать этому значение» (*Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 230–233). Православный патролог Г. Флоровский отмечает то же самое: «Для последователей Севира “человеческое” во Христе не являлось полностью человеческим, поскольку оно не было деятельным, оно не “двигалось само по себе”. Согласно видению монофизитов, человеческое во Христе было как бы объектом, пассивно претерпевающим Божественное воздействие. Обожение (или *theôsis*) было для них, похоже, односторонним действием Божества; при этом недостаточно принималась в расчет синергия с человеческой свободой, предполагаемое существование которой никоим образом не подразумевало второго “субъекта”. В их религиозном опыте элемент свободы в целом не был достаточно акцентирован; это можно было бы назвать *антропологическим минимализмом*» (*Florovsky G. The Byzantine Fathers of the Fifth Century. Vaduz, 1987. P. 330*).

⁴ См.: *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 228–233.

⁵ См.: *Lebon J. La Christologie du monophysisme syrien...* P. 562–565.

⁶ См.: *Ibid. Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 210: «Несомненно, Севир вносит свой вклад уже в моноэнергистско-монофелитский кризис VII в. Именно в этом споре выявится значение халкидонитского преставления о Христе для будущего христологии».

что именно в богословии Севира, а не в неохалкидонском течении, как предположили некоторые недавние исследователи, и находится источник этих двух ересей¹. Таково, впрочем, мнение и самого Максима: в *Богословско-полемических трактатах* он борется с учением Севира о едином действии и единой воле Христа².

4. Защита православной христологии через критику христологии монофизитской

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

а) Две природы Христа и их сохранение после соединения

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

Будучи совершенным Богом, Он становится совершенным человеком, не переставая быть совершенным Богом. То, что Он остается совершенным Богом, не препятствует Ему стать и пребывать совершенным человеком; после соединения обе природы сохраняются — не *качественно*, как утверждают севириане³, а *реально и действительно*. Различие между ними продолжает существовать; иначе говоря, *логос*, т. е. сущностное начало каждой из них, сохраняется. Обе природы, или сущности (св. Максим не признает, в отличие от Севира, различия между этими двумя понятиями), вследствие соединения не

¹ Наличие этого родства, впрочем, утверждается в *Оросе* VI Вселенского собора: «Ересь об одной воле и об одном действии двух природ Единого от Святой Троицы <...>, ересь, соответствующая безумному инакомыслию Аполлинария, Севира и Фемистия».

² См.: *Богословско-полемические трактаты*, 3 (PG 91. 49C — 56D).

³ Более четкая критика Севириной теории о «различии по природным качествам» имеется в *Богословско-полемических трактатах*, 2 (PG 91. 40A — 44C) и 21 (PG 91. 252D — 256D).

претерпевают ни изменения, ни смещения, ни умаления, ни сокращения, ни превращения одна в другую. Божество не превращается в человечество и не претерпевает ни малейшего изменения из-за соединения с человечеством, а человечество не превращается в сущность Божества, и его свойства не поглощаются свойствами Божественной природы. Две природы не смешиваются. Однако утверждение, что природы не смешиваются, не вводит ни малейшего разделения между этими природами, но означает, что между ними существует неизменное различие. В этом состоит условие исполнения Божественного замысла о спасении и обожении человека: поскольку Слово является посредником между Богом и людьми, необходимо, чтобы в Нем сохранялись свойства того, между чем осуществляется посредство, — Оно должно быть единосущно Богу-Отцу по Божеству и единосущно нам по человечеству. По Своей Божественной природе, тождественной природе Отца и природе Духа, Слово является и пребывает несотворенным, неограниченным, неизменным, бесстрастным, нетленным; по Своей человеческой природе, тождественной нашей, Оно является сотворенным, страстным, ограниченным, смертным. Если бы Слово после соединения перестало быть совершенным Богом, мы не могли бы спастись, соединиться с Богом и обожиться; то же самое было бы, если бы Оно не сделалось совершенным человеком или не пребывало бы таковым, поскольку то, что не было бы воспринято, не могло быть и спасено (см.: *Ep* XII, 469A — 473B, 485D — 488C; XIV, 536A).

б) Существуют две природы, а не одна

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

Кроме того, использовать число необходимо, ведь без количества невозможно утверждать или показывать какое бы то ни было различие. Невозможно, оставаясь последовательным, одновременно отрицать существование двух природ после соединения и говорить о различии природ после соединения, как

это делают севириане. Отрицать двойственность природ после соединения — значит, на самом деле, их упразднить. Следовательно, нужно подчеркнуть, что Христос после соединения не является единым по всякому *логосу* и образу бытия (τρόπος): Он двойной в отношении природ (в противоположность утверждениям Аполлинария и Севира) и един в отношении ипостаси (в противоположность тому, что утверждал Несторий). Говорить, что Христос является двойным после соединения, означает, с одной стороны, утверждать, что после соединения Он есть Бог и человек, а с другой стороны — что Его природы, которые сохраняются, различны не по примышлению (κατ' ἐπίνοιαν) и не только качественно (μόνῃ ποιότητι), как думают севириане, но совершенно реально и действительно.

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

в) Православный смысл выражения св. Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная»

Хотя во Христе действительно две природы, Христос, тем не менее, из-за этого не разделяется, поскольку две Его природы различны, но неразделимы¹; они соединены, но не смешаны. Однако монофизиты (в том числе, севириане) понимают это соединение неправильно. Полемизируя с этими еретиками, которые прикрываются авторитетом св. Кирилла Александрийского и вслед за ним провозглашают «единую природу Бога-Слова воплощенную», св. Максим неоднократно истолковывает эту формулу, чтобы показать, что св. Кирилл придает ей православный смысл, в отличие от последователей Евтихия и Севира. Максим выявляет, что св. Кирилл употребляет эту формулу исключительно ради полемики с несторианами, которые не соглашались исповедать соединение природ. Когда св. Кирилл пишет: «Мы утверждаем единого Христа, единого Сына, единого Господа, единую природу Слова воплощенную», то контекст ясно указывает, что словами «единая природа» он обозначает единую ипостась. Он никогда не запрещал говорить о двух природах после соединения, и не учил, что различие между ними уничтожается соединением. Как для того, чтобы показать различие соединившихся природ, говорят о двух природах, так испове-

¹ Сефир испытывал некоторые трудности относительно понимания различия и двойственности природ иначе, чем как в результате деления и разделения.

дуют и «единую природу Бога-Слова воплощенную», чтобы обозначить ипостасное соединение; каждая из этих формул, употребленная отдельно от другой, сомнительна: одна ведет по направлению к Несторию, отрицающему ипостасное соединение, а другая — к Аполлинарию, Евтихию и Севиру, отвергающим различие природ после соединения. Впрочем, в формуле, употребленной св. Кириллом, слово «воплощенная» является указанием на нашу сущность, и выражение в целом обозначает одновременно две природы: в то время как «воплощенное» указывает на человечество, «единая природа Слова» обозначает «общность сущности с собственно ипостасью». На самом деле, слова «одна» и «две» прилагаются к одному и тому же Христу, но не одинаковым образом: «одна» относится к Его ипостаси, а «две» — к Его природам. Его природы, ипостасное единство природ не предполагают ни их смешения, ни их непременно-го разделения (*Ep* XII, 477A — 481A, 492D — 497A, 501BC; XIV, 536D — 537A; XVII, 584A).

г) Ипостасное соединение природ

Две природы соединены ипостасно. Ипостасное соединение — это встреча двух разных сущностей в одной ипостаси, причем каждая из двух природ сохраняет по отношению к другой свое тождество целиком, неизменно и нераздельно. Оно отличается от относительного (*σχετικῆ*) соединения несториан, которое является сходством двух природ благодаря тождеству воли, движения, суждения и в силу общности расположения. Оно также отличается от природного соединения аполлинаристов и севириан (*Ep* XII, 481A — 484C, 501CD; XIII, 521AC; XIV, 536B; XV, 572C).

д) Христос не является одной составной природой

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

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

Св. Максим, таким образом, не только опровергает ошибочную концепцию севириан, но и устанавливает границы для сравнения, сделанного Леонтием Византийским, между соединением природ в ипостаси Слова и соединением души и тела в человеческой природе. Тогда как Леонтий учил о совершенном сходстве между этими соединениями, св. Максим принимает значимость этого сравнения, чтобы обозначить наличие в обоих случаях — в человеке и во Христе — ипостасного единства и различия природ, но подчеркивает, что сравнение приложимо только при рассмотрении конечного результата соединения; когда же речь идет о том, каким образом происходит сочленение частей, такое сравнение уже не подходит¹.

Св. Максим также выдвигает и другой довод против представления о составной природе. Если Христос является составной природой, то она или общая, или частная. Если это общая природа, то она относится к множественности индивидуумов, составляющих определенный род; следовательно, имеется множество христов, которые не тождественны ни с Богом, ни с людьми. Если

¹ См.: *Grumel V. L'Union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Maxime le Confesseur // Échos d'Orient. 25, 1926. P. 393–406.*

же это природа частная, как Феникс, если только можно предположить возможность существования такой природы, то Христос, в таком случае, не единушен ни Своему Отцу, ни Своей Матери, ни Богу, ни людям, — вывод в равной степени неприемлемый.

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

е) Составная ипостась Христа

Эта составная ипостась¹ не представляет собой новую ипостась, которая появляется в результате соединения, но это сама ипостась Сына Божия, Единного от Св. Троицы: св. Максим здесь использует догматические достижения V Вселенского собора (второго Константинопольского). Однако, он говорит, что природы, «соединившись, вместе образуют (*συντελεῖν*) одно Лицо Сына и одну ипостась»², или что «единая составная ипостась Христа образуется (*ἀποτελεσθαι*) из двух природ»³. Что две природы «образуют» ипостась, означает, что она происходит из их сочетания, как единое целое происходит из сочетания его частей⁴. Св. Максим многократно прибегает к этому сравнению, но это, однако, не должно заставить нас забыть о том, что ипостась в одно и то же время является и результатом, или следствием, и причиной этого следствия: как единое происходит из двух природ, как целое из частей, если брать за точку отсчета ипостась, так и две природы определяются в качестве частей ипостасным единым как целым. Таким образом, представляется, что понятие «образовывания» означает не то, что ипостась до соединения была незаконченной, несовершенной, а то, что после соединения она является ипостасью не только

¹ Статья J.-M. Garrigues'a, посвященная этому понятию (*La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur* // *Revue thomiste*. 74, 1974. P. 181–204), содержит, к несчастью, много путаницы, поскольку основана на одних и тех же *a priori* спорных работах этого автора. Их опровержение можно найти в нашей книге *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, особенно в главах IV–VI, посвященных изложению христологии Максима.

² *Ep* XII, 469D.

³ *Ibid.*, 492D — 493A. См.: *Ep* XV, 556C.

⁴ Такой способ выражения находим уже у Леонтия Византийского в *Eraporemata* (PG 86. 1912). По вопросу о связи между «частями» и «целым» см.: KL. S. 235–241, 244.

Божественной природы, но и природы человеческой; что природы принадлежат ей так, как части являются частью целого, и что она является началом, или основанием, их единства (по образу, который позволяет, однако, в то же время и сохранять их сущностные различия) (см.: *Ep* XII, 489C, 492D — 493A; XIII, 595D — 529A; XV, 556D).

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

Чтобы лучше это понять, следует остановиться на формуле, которую св. Максим многократно использует в своей борьбе против монофизитства (а затем против моноэнергизма и монофелитства): «Природы, из которых, в которых и которые есть Христос»; эту формулу можно найти в таком виде: «Он не только из них [природ] состоит, но и существует в них, а вернее, Христос и есть они»¹, а также и в других формах². Первое выражение этой формулы: «Христос из (ἐκ) двух природ», — встречается у св. Кирилла Александрийского после *Пакта объединения* 433 г. с антиохийцами. Второе выражение: «Он в (ἐν) двух природах», — было введено на Халкидонском соборе в качестве более предпочтительного, чем первое³; т. н. «неохалкидонское течение» VI в., которое стремилось дать православное истолкование двусмысленным формулам св. Кирилла и показать их соответствие Халкидону, сочло обе формулировки совместимыми, и они стали упоминаться вместе; так же поступает и Максим. Третье выражение: «Христос и есть они [т. е. природы]», — введено самим Максимом⁴.

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

Исповедовать, что Он «в двух природах», — значит утверждать, что Он существует в Божестве и в человечестве, в Своем Божестве и в Своем человечестве, что Он всегда существует в одной и в другой из Своих природ, как целое существует в своих частях или через свои части, и что мы признаем Его нераз-

¹ *Ep* XV, 573A.

² См.: *Ep* XII, 468BC, 500BC, 501A; XIII, 524CD, 525D — 526A. P. Piret посвятил этим формулировкам, которые он нашел и в других творениях Максима, одну из глав своей работы: *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Paris, 1983. P. 203–239.

³ Первое выражение, действительно, как казалось, допускало монофизитское толкование после того, как Евтихий и Диоскор пояснили, что «две природы — до соединения, одна — после». См. на эту тему: *Halleux A. La Définition christologique à Chalcedoine // Revue théologique de Louvain*. 7, 1976. P. 160–162.

⁴ См.: *Doucet M. Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Montréal, 1972. (Thèse ronéotypée). P. 116–118.

дельным после соединения природ, которые Его составляют, иначе говоря — что Он есть одновременно и Бог, и человек.

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

Св. Максим особенно настаивает на том, — и в этом состоит общий смысл трех выражений из разобранной выше формулы, — что объединение в единую составную ипостась не уничтожает различие между природами, но сохраняет их сущностное начало (или *логос*) и позволяет им сохранять неизменными присущие им особенности, что, однако, не предполагает их разделения. Применение понятия «составленность», или «сложение», для объяснения, насколько это возможно, таинства и парадокса ипостасного единения, имеет как раз то преимущество, что подразумевает представление о единстве, и при этом позволяет избежать представления о смеси и смешении (см.: *Ер* XII, 468B, 500B — 501B; XIII, 524D — 525A; XIV, 536B; XV, 572C — 573A; XIX, 593AB).

з) *Общение идиом*

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

и) *Человеческая природа Христа воипостазирована*

Если единая ипостась Христа — ипостась соединения — является не новой ипостасью, но самой ипостасью Божественного Слова, существующей до соединения и от вечности, то это значит, что она есть ипостась как человеческой природы Слова, так и Его Божественной природы, и что помимо этой ипостаси человеческая природа собственной ипостаси не имеет и никогда таковой не имела, — иначе говоря, что она не предсуществовала Воплощению. Таким образом, человеческая природа Христа отличается от природы других людей не благодаря особенности человеческой ипостаси, а благодаря особенности

Его Божественной ипостаси. Именно в ипостаси Слова человеческая природа Христа получает свое бытие и имеет свое существование. Другими словами, человеческая природа Христа *воипостазирована*. В то время как понятие «ипостаси», согласно св. Максиму, обозначает одновременно то, «что существует отдельно само по себе»¹ (определение близко к тому, которое дал Леонтий Византийский²) и «сущность с ее особенностями, отличаемую числом от вещей того же рода»³ (определение следует тому, которое сделал Леонтий Иерусалимский⁴), понятие «воипостасный» (ἐνυπόστατος) указывает на «сложенное с иным, отличным по сущности, ради возникновения некоего целого»⁵. Это понятие позволяет объяснить, что человеческая природа воспринята Самим Словом, а также понять, каким образом во Христе человеческая природа может получать бытие и существовать без человеческой ипостаси, *через и в* ипостаси Слова, и к тому же прояснить, каким образом человеческая природа может быть природой Слова так же, как природа Божественная, и пребывать тесно соединенной с ней в ипостаси Слова, не смешиваясь с этой природой и сохраняя, так же как и та, свои особенности. Именно воспринимая человеческую природу, которая воипостазирована, ипостась Слова, до этого простая, становится составной ипостасью, состоящей из Божественной природы и природы человеческой, как единое целое из своих частей (см.: *Ep* XV, 557D — 560C).

5. Смысл *Ep* XIX

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

¹ *Ep* XV, 557D.

² См.: Adv. Nest. et Eutych. // PG 86. 1280A; Adv. arg. Sev. // Ibid. 1945A.

³ *Ep* XV, 557D.

⁴ См.: Adv. Nest. I. 11 (PG 86. 1445B) и II. 1 (Ibid. 1532C).

⁵ *Ep* XV, 557D — 560A. В том значении, в котором св. Максим использует это понятие, оно, как кажется, ведет свое происхождение, скорее, от Леонтия Иерусалимского (см.: Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne... P. 378–387, 659–660), нежели от Леонтия Византийского (как полагает Junglas P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen // Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte. VII/3, 1906. S. 148–162), в чьих работах оно все еще сохраняет, согласно А. Грильмайеру (Ibid. 263 ff.), свое старое значение.

Император Ираклий (610–641 гг.), стремясь к объединению с монофизитской Церковью севириан Сирии и Египта, искал формулу, которая позволила бы выразить мысль о единстве во Христе так, чтобы удовлетворить отколовшихся, не принося при этом в жертву халкидонского определения о двух природах. По его просьбе Константинопольский патриарх Сергей (610–638 гг.) взялся за решение этой задачи. В 619 г. ему пришла в голову мысль, что можно, взяв за основу ипостасное соединение, согласиться с наличием во Христе лишь единой Богочеловеческой энергии (μία θεανδρική ἐνέργεια). Он привлек к своему мнению Кира, митрополита Фасиса в Лазике, который в 631 г. был поставлен патриархом Александрийским. В 633 г. Сергей составил *Пакт объединения*, в котором исповедовалась «единая энергия» Христа, и договорился с Киrom провозгласить вместе с севирианами, что «единый Сын и Христос совершал как Божественное, так и человеческое единой Богомужней энергией». Это позволило присоединить к Церкви александрийских монофизитов, но в то же время вызвало резкое противодействие со стороны Софрония, который в это время находился в Александрии. Софроний (монах палестинского происхождения, который был игуменом Евкратидского монастыря, где пребывал Максим с момента своего приезда в Карфаген, и который будет избран патриархом Иерусалимским в 634 г.) подверг критике Кира, а затем и Сергия за это учение как воскрешавшее монофизитство и аполлинаризм¹. Сергей был вынужден отступить перед этими возражениями и в конце того же 633 г. использовал свой авторитет для торжественного постановления — *Псифоса*, где умолял Кира «более не позволять кому-либо говорить об одной или о двух энергиях во Христе», в то же время давая понять, что сам он предпочитает первую формулу.

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

Ответ св. Максима, который можно прочесть в *Ер XIX*, весьма осторожен. Он восхищается личностью Пирра, выражает большое почтение по отношению к Сергию и очень уважительно отзываясь о соборном постановлении, которым является *Псифос*. Однако не следует из этого делать вывод, подобно

¹ Максим кратко рассказывает об этом в двенадцатом из *Богословско-полемических трактатов* (PG 91. 143CD).

В. Грюмелю, что «св. монах, таким образом, признал, что не расходится в учении с будущим вождем монофелитов»¹. Св. Максим всего лишь радуется, что соборное постановление Сергия, запрещаая «говорить об одной или о двух энергиях во Христе», полагает конец волнениям, и удовлетворяется им в той мере, в какой оно отменяет еретическое нововведение, сделанное в александрийском *Пакте объединения*, а значит, охраняет неприкосновенность православной веры, переданной св. отцами².

Через двенадцать лет, когда спор возобновится и разгорится уже вокруг монофелитства, св. Максиму придется высказаться по поводу примирительного и местами хвалебного тона, свойственного этому письму³, поскольку монофелиты будут извлекать из него выгоду для себя. Впрочем, Максиму не придется отказываться от своих слов, и он подчеркнет православный характер содержания письма⁴, поскольку очевидно, что он не соглашается с моноэнергистской тенденцией, сокрытой в *Псифосе* и в комментариях к нему Пирра: он ясно утверждает, что при ипостасном соединении две природы пребывают неизменными и что присущие им особенности сохраняются; как замечает П. Шервуд, если «различие действий здесь и не утверждается прямо, оно по необходимости предполагается»⁵. Действительно, в своей защите православной веры против моноэнергизма Исповедник всегда будет держаться одной и той же линии и постоянно будет ставить во главу угла следующее основное положение: энергия является свойством природы и как таковая неотделима от нее; поскольку в Иисусе Христе две природы, необходимо, чтобы в Нем были также и две энергии. Безусловно, существует один-единственный субъект: Божественные и человеческие деяния Христа происходят «от одного и того же воплощенного Бога-Слова», но это единство есть явление ипостасного порядка, и оно не может дать повода думать об общей энергии, поскольку энергия относится к порядку природному. Общим может быть лишь *результат* обоих действий, Божественного и человеческого, воплощенного Слова, *деяние* (ἐνέργημα) или *дело* (ἔργον), а не *действие* (ἐνέργεια). Утверждая в конце своего письма: «Ведь я до сих пор не смог понять в точности, в каком смысле и как следует говорить и мыслить о едином действии», — св. Максим проявляет ложную скромность и через это подтверждает свое сделанное Пирру предложение уточнить,

¹ Grumel V. Recherches sur l'histoire du monothélisme // Échos d'Orient, 28. 1929. P. 33.

² См.: PG 91. 592C.

³ Богословско-полемические трактаты, 9 // PG 91. 129C — 132C.

⁴ Col. 132B.

⁵ Date-List. P. 11.

в каком смысле тот понимает термины ἐνέργεια (действие) и ἐνέργημα (деяние), а также различие между этими терминами и понятиями «дело» (ἔργον) и «делание» (πράξις), надеясь, что изучение этих понятий поможет ему вновь встать на путь православия. Говоря Пирру: «[Прошу] разъяснить мне посредством определения, что есть действие», — Максим, по-видимому, указывает на то, что понятие «единое действие» может быть истолковано в православном смысле. Именно этот смысл он выявляет всякий раз, когда объясняет формулу, приписываемую Дионисию Ареопагиту: «новое Богомужнее действие», которую использовали моноэнергисты и монофелиты для подкрепления своих положений; подобная формула обозначает согласие и взаимопроникновение энергий двух природ Христа при сохранении присущих им свойств, а не их смешение или тождество¹. Это православное истолкование и подразумевается в письме Максима. В *Пакте объединения* говорилось, что «один и тот же Христос и Сын совершал как Божественное, так и человеческое единым Богомужним действием»², и моноэнергисты считали, что человеческая деятельность была пассивна и полностью подчинена деятельности Божественной, которую они связывали с лицом Слова. Св. Максим неявно возражает против этого ошибочного мнения, уточняя: «Божественное совершал Он плотски... а человеческое — Божественно» (593A), и приводит пример «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» (593BC). Это полностью согласуется с определением Халкидонского собора, которое гласит: «Один и тот же Христос, Сын, Господь Единородный, признаваемый в двух природах неслиянно, неизменно, нераздельно и неотлучно, так что соединение никак не упраздняет различия природ, но каждая природа, сохраняя свой собственный образ бытия, соединяется с другой в единое Лицо и единую ипостась».

Эти соображения позволяют не согласиться с утверждением, выдвинутым некоторыми комментаторами, вслед за В. Грюмелем, будто Максим с опозданием — и, во всяком случае, гораздо позже написания *Ер XIX* — вступил в борьбу против моноэнергизма³, после колебаний, которые свидетельствуют о

¹ См.: *Амбигва к Фоме*, 5//PG 91. 1056B; *Богословско-полемические трактаты*, 7//Ibid. 85A.

² *Mansi*. P. 565.

³ *Grumel V. Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*//Dictionnaire de théologie catholique. T. X. Paris, 1928. Col. 449. В. Грюмель в своей статье *Recherches*

моноэнергистских тенденциях, якобы заметных в его первых произведениях¹. Если некоторые отрывки из *Трудностей к Иоанну*² и *Вопросов к Фалассию*³ (произведений, написанных в 628–634 гг.) действительно поддаются истолкованию в духе моноэнергизма, они равным образом могут быть поняты и православно. Стремясь исключить всякую двусмысленность, которую еретики могли бы использовать для своей выгоды, и одновременно понуждаемый необходимостью вести спор, становившийся все более и более ожесточенным, св. Максим позднее будет вынужден не внести поправки⁴ и не отказаться *a fortiori*⁵ от своих прежних взглядов, но разъяснить и уточнить их (он делает это в *Трудностях к Фоме*, в примыкающем к ним 2-м *Письме к Фоме* и во многих из *Богословско-полемических трактатов*). Л. Тунберг справедливо замечает: «Против этой тенденции отмечать различие центра тяжести и интересов в богословии Максима первого и второго периодов нужно выдвинуть довод, что две воли во Христе, на самом деле, играли очень важную роль уже в первых писаниях Максима (таких как, например, *Ер II*), хотя они в некотором смысле рассматривались как нечто само собой разумеющееся. Помещенное в более широкий контекст его общего богословия освящения и обожения человека, мнение Максима по данному вопросу можно ясно вычлениить уже с самого на-

sur l'histoire du monothéisme (Échos d'Orient. 29. 1930. P. 24) предлагает дату 640 г. Положение В. Грюмеля опровергли Sherwood P. St. Maximus the Confessor. London, 1955. P. 14–18, а также Thunberg L. Microcosm and Mediator... P. 10–11 (2-е изд.: P. 9–10). Последний автор, напротив, настаивает на том, что мышлению Максима свойственны преемственность и однородность.

¹ Это положение поддержали А. Riou (Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. Paris, 1973. P. 68, 70, 129) и Ж.-М. Гарригес (Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. Paris, 1976. P. 97–98). Точку зрения А. Риу и Ж.-М. Гаррига по данному вопросу подверг существенной критике М. Дукет (Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur // Science et esprit. XXXI/3. 1979. P. 291–298). См. также нашу работу: La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 299 ff.

² Особенно PG 91. 1076BC.

³ В русской переводческой традиции, восходящей к С. Л. Епифановичу, это произведение называется *Вопросоответы к Фалассию*. — Прим. сост.

⁴ Как утверждает А. Riou. (Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. P. 68, 129).

⁵ Как считает Ж.-М. Гарригес (Le Christ dans la théologie Byzantine. Réflexions sur un ouvrage du Père Meyendorff // Istina. 3, 1970. P. 357–358). Автор повторяет это утверждение в своих последующих работах. Хорошую критику «эволюционистских» толкований А. Риу и Ж.-М. Гаррига можно найти в статье: Ducket M. Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur. P. 269–302. См. и нашу работу: La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 299ff.

чала. Впоследствии определилась яснее его терминология, но отнюдь не богословие»¹.

III. *Ер II к кубикularyю Иоанну, «О любви»*

Другое письмо большой важности — это очень известное *Ер II к кубикularyю Иоанну, «О любви»* (392В — 408В)². То, что является для св. Максима одной из основных тем (вокруг которой сосредоточиваются четыре *Сотнищы о любви*³), представляет здесь предмет подробного изложения, который целиком охватывает духовную историю человека, от его сотворения до обожения, рассматривая его начальное грехопадение и его спасение воплотившимся Словом.

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

Любовь в этом отношении играет первостепенную роль, что св. Максим сразу же подчеркивает: «Ведь воистину нет ничего богоподобнее Божественной любви... ничто так не возвышает людей к обожению, потому что она соединяет в себе все блага, какие слово правды числит в добродетелях» (393ВС). Но в то же самое время Бог наделил человека свободной волей: он может, в соответствии с расположением своего хотения (*γνώμη*⁴), жить в согласии с движением своей природы и предпочесть образ бытия, сообразный с *логосом* своего естества, пребывая, таким образом, в единении с Богом и другими людьми и имея с Ним и с ними одинаковое расположение хотения и одну и ту же волю. Но он может и, напротив, уклониться от *логоса* своего естества — и, таким об-

¹ Thunberg L. *Microcosm and Mediator...* P. 11 (2-е изд.: P. 10).

² Оно было издано и переведено в изд.: *Dalmais I.-H. Saint Maxime le Confesseur, docteur de la charité//La Vie spirituelle.* 79 (1948). P. 296–303.

³ PG 90. 960–1080. Критическое издание см.: *Massimo Confessore. Capitoli sulla carità*/Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. Перевод сделан J. Pégon в серии *Sources chrétiennes*, 9 (Paris, 1945) и J. Touraille в *Philocalie des Pères neptiques*, VI (Bellefontaine, 1985. P. 19–77), и 2-е изд.: Paris, 1995. P. 373–420.

⁴ Об этом понятии см. наши введения к *Вопросам к Фалассию и Амбигвам* и нашу работу: *La Divinisation de l'homme saint Maxime le Confesseur.* P. 137–141.

разом, действовать против природы и неразумно, удаляясь, вследствие этого, от Бога и от своих братьев.

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

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

Но человеческая природа была повреждена грехом, и нужно было исцелить ее, чтобы было возможно осуществить такое обращение и вернуться в первоначальное состояние. Ради этого и воплотилось Слово, подвигнутое любовью к человеку. Восприняв человеческую природу во всем, кроме греха, Оно исцелило ее от всех болезней, причиненных ей грехом; Оно возвратило ей неповрежденными ее способности (или свойства); чтобы соединить нас с Ним и с другими людьми, Оно обновило способность любить и соделало любовь действенным противоядием против себялюбия; Оно уничтожило разом все страсти, которые проистекали из себялюбия, и ввело на их место все добродетели, ибо как себялюбие есть совокупность и мать всех страстей, так и любовь есть совокупность и мать всех добродетелей.

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

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

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

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

Любовь к Богу и любовь к ближнему в глазах Максима совершенно нераздельны. Здесь он подчеркивает с особой силой и не скупясь на слова важность любви к ближнему, которая есть условие и доказательство любви к Богу: через любовь к ближнему во всех ее формах — любовь ко всем, любовь к бедным, милостыню, кротость, терпение, сострадание, милосердие, мир, доброту, доброжелательство, радость обо всех — проявляется, как говорит св. Максим, «благодать любви, которая ведет к Богу». Тогда как через себялюбие расположение воли каждого находится в разногласии с волей других (поскольку каждый лично самоутверждается в ущерб другим), и, таким образом, природа дробится на множество противоборствующих частей, через любовь осуществляется гармония расположений воли всех и достигается объединение человеческой природы, что приводит ее в естественное единство ее *логоса*. Вследствие этого люди перестают принимать во внимание то, что они имеют как собственность, и то, что их разделяет, — и видят только то, что у них общего и что их объединяет; и вместо того дурного неравенства, сообразно которому каждый стремится господствовать над другим, является то похвальное неравенство, согласно которому каждый ставит своего ближнего выше себя. Тогда через любовь между людьми происходит обмен качествами, которые переходят от одного к другому, и всё, что принадлежит каждому, принадлежит также и его ближнему, «ради Бога становясь всем для всех» (465А).

Когда человек через любовь восстанавливает в своем общении с другими единство общей человеческой природы и таким образом сообразовывается с ее *логосом*, он становится достойным посещения и обитания в нем Бога, как за-

свидетельствовано о патриархе Аврааме: «Удостоился видеть Бога, будучи человеком (*Быт.* 18, 1), и попросту принимать Его у себя, благодаря совершенному по человеколюбию природному логосу бытия, к которому он возвысился, отринув свойство разделенного и делимого и никакого человека не считая более другим и отличным от себя, но узнавая всех в одном и одного во всех¹» (400С).

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

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

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

IV. Особенный интерес, который представляют некоторые другие письма

Другие письма сборника, даже если они менее известны, чем только что рассмотренные нами, представляют большой интерес. Особенно надо оценить духовное богатство *Ep* I (об ответственности христианина в духовной жизни), III (о любви к ближнему), IV (о печали по Богу), XX (о страхе Божиим) и XXIV

¹ Здесь невозможно удержаться от мысли о той главе *Сотниц о любви* (I. 17: *Capitoli sulla carità...* P. 56), которая вкратце излагает дорогую для св. Максима идею: «Блажен тот, кто может любить всех людей равно». Это одна из общих для обоих произведений тем, указывающая нам на то, что оба они были написаны в один и тот же период.

(о предназначении души). В *Ер VI* можно найти маленький трактат о природе души, в *Ер VII* — важный вклад в решение вопроса о состоянии и о связи души и тела после смерти, а в *Ер X* — попытку кратко, но оригинально дать, с христианской точки зрения, определение обязанностей политической власти.

V. Адресаты писем и биографические и исторические сведения о них

Кубикуларий Иоанн

Близким другом св. Максима являлся кубикуларий Иоанн; титул кубикулария (или постельничего) при византийском императорском дворе обозначал высокого сановника, назначенного на личную службу к императору, в его персональный штат и военную свиту (*cubiculum*¹). Иоанну адресованы *Ер II–IV*, *X*, *XII*, *XXVII*, *XLIV–XLV*.

Похоже, Максим поддерживал с ним регулярную и обширную переписку (см.: *Ер II*, 393A; *III*, 408C; *IV*, 413A, 420B), но в настоящем сборнике сохранена лишь малая ее часть. Эта переписка началась очень рано, поскольку первые письма сборника, адресованные кубикуларию (*II*, *III* и *IV*), датируются временем до 626 г.², когда поход персов и аваров на Константинополь заставил Максима бежать из Свято-Георгиева монастыря в Кизике. Св. Максим, по-видимому, также часто посещал Иоанна (см.: *Ер II*, 393A), пока не произошли события, вынудившие его переселиться в Северную Африку. Старые и тесные дружеские связи и близость, которые, по свидетельству этих писем, связывают Максима и Иоанна, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что наш автор знал Иоанна еще в то время, когда сам находился в ближайшем окружении императора: известно, что Максим, согласно его наиболее традиционной биографии³, был секретарем императора Ираклия⁴, вероятно, в 610–613 гг., до того, как стал монахом (в 613 или 614 г.)⁵. В 656 г. император Констант писал о Максиме:

¹ См.: *Bréhier L.* Les Institutions de l'Empire byzantin. Paris, 1970. P. 80–81.

² См.: *Date-List*. P. 25.

³ Мы показали, почему она кажется нам более правдоподобной, чем сирийское *Житие*, опубликованное С. Броком, см. нашу работу: *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 8–12.

⁴ См.: *Житие*, *IV* // PG 90. 72C.

⁵ См.: *Grumel V.* Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur // *Échos d'Orient*. 26. 1927. P. 25; *Date-List*. P. 2.

«Он был близок к моим предкам и почтен ими»¹. Можно также видеть намек св. Максима на свою прежнюю должность в одном отрывке из его *Ер XII*, где он иносказательно упоминает — как раз обращаясь к Иоанну — о причинах, которые привели его к принятию монашеской жизни: он почитает «намного лучшим и ценным последний чин у Бога, нежели первое достоинство при дворе земного царя»² (505B).

Отношения Максима с Ираклием и его преемниками стали конфликтными после того, как последние из политических соображений — речь шла, прежде всего, о восстановлении единства Империи пред лицом различных угрожавших ей нашествий — устремились к воссоединению с монофизитами Египта и Сирии, поддерживая вероучительные компромиссы, которыми являлись моноэнергизм и монофелитство. Но Максим сохранил хорошие отношения со многими придворными сановниками, особенно с кубикулярием Иоанном. В *Ер XXVII* (617B — 620C), которое, по-видимому, относится к 628–629 гг., т. е. написано немного времени спустя после приезда Максима в Африку³, мы видим, что он противопоставляет тем, которых объединяет мирская любовь, не переносящая физического разлучения и продолжительного времени, тех, которые, как он с Иоанном, неразрывно связаны любовью к Богу. Эта связь упоминается почти во всех письмах Максима к Иоанну, но особенно видна ее глубина и сила здесь, когда Максим пишет своему другу: «Таким вот именно образом любя тебя, многолюбимый, я в душе постоянно содержу тебя неотлучно присутствующим и запечатленным в глубине духа, и хоть большая продолжительность времени и дальнейшее расстояние разделяют нас, никогда не перестаю видеть и обнимать тебя умом. Веря, что и тобой любим равным образом, если не больше...» (620A).

В случае нужды Максим всегда находил у Иоанна могущественную поддержку. Мы видим, что в том же самом *Ер XXVII* он просит Иоанна прийти на помощь доставившему это послание письмоносни, который испытывает некоторые затруднения (620AC). Спустя более десяти лет, Максим побудил его ходатайствовать перед влиятельными придворными и самим императором, когда его друг Георгий, префект провинции Африка, был в 641 г. несправедливо нака-

¹ *DsB*, XXIV // PG 90. 160D — 161A. Гипотеза Ж.-М. Гаррига (*Garrigues J.-M. La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur*. P. 183), согласно которой Максим вступил в контакты с императорским двором через посредство своего ученика Анастасия-апокрисиария, лишена основания.

² См. примечание Ф. Комбефиса в PG 91. 505; *Grumel V. Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*. P. 25.

³ См.: *Date-List*. P. 32.

зан¹ (*Ер* XII, XLIV–XLV); Максим выражал удивление, что Иоанн не поставил его лично в известность об этом наказании (*Ер* XII, 459BC). В *Ер* XII, которое представляет собой настоящий антимонофизитский трактат и апологию православной веры против этой ереси, св. Максим, нисколько не сомневаясь, ожидает, что Иоанн, вооруженный вероучительными доводами, которыми он его снабдил, убедит императора и его окружение — которые, как Максим подозревает, частично побеждены севирианскими мнениями — хранить правую веру.

Можно сделать вывод, что связь, соединявшая Максима и Иоанна, была не только узами старой дружбы: это также была очень глубокая духовная связь (см.: *Ер* II, 393B). Именно Иоанну адресовано одно из важнейших писем сборника — великолепное *Ер* II (392B — 408B), посвященное любви, которое представляет собой настоящий трактат о духовной жизни, — быть может, самый ранний из написанных Максимом². В этом письме Иоанн предстает как человек благочестивый и добродетельный, великодушный и милосердный (392B — 393B), и Максим рассматривает описание любви, сделанное им в этом письме, как отражение человеколюбия, свойственного его другу (см.: 408AB).

Это человеколюбие похвάζεται и выставляется как образец и в *Ер* III (408C — 412C)³, где Максим подчеркивает, что оно проявляется на деле в постоянной помощи, которую Иоанн оказывает находящимся в нищете, снабжая их, прежде всего, пищей, в которой они нуждаются (408CD, 412A), и содействуя в своей любви к людям «подражателем и соратником Бога» (409AC). В том же письме Максим особенно благодарит Иоанна за дар, посланный им для монахов Свято-Георгиевой обители, где святой в то время жил.

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

Можно задаться вопросом: не является ли для Максима этот маленький трактат, так же как и содержащийся в *Ер* II, способом незаметно подать своему другу советы или, по крайней мере, утвердить и ободрить его на духовном пути? Можно предположить, что Максим, с тех пор как постригся в монахи,

¹ См. ниже, в разделе, посвященном префекту Георгию.

² См.: Date-List. P. 25.

³ Это письмо относится к тому же периоду, что и предыдущее.

стал для Иоанна духовным отцом. Во всяком случае, Иоанн советовался с Максимом по разным вопросам. Например, в *Ep X* (449A — 453A) мы видим, что он спрашивает у своего друга, почему Бог установил, несмотря на равенство людей по природе, что некоторые должны подчиняться другим; это дает Максиму повод подробно изложить свое мнение о причинах, природе и конечной цели политической власти.

Сакелларий Константин

Сакелларию Константину адресовано *Ep V* (420C — 424C)¹, а также, возможно, *Ep XXIV / XLIII*². В эпоху Максима сакелларий являлся чиновником очень высокого ранга: он осуществлял контроль над денежными средствами не только императорского дома, но и всех служб, и играл роль фискального уполномоченного / прокурора (*procurateur fiscal*) на политических процессах (как это видно на примере судебного процесса, возбужденного против папы Мартина I, друга Максима, в 654 г.)³.

В *Ep V* (421D — 422B) и *Ep XXIV / XLIII* (608B — 613A, 637B — 641C)⁴ упоминается о присутствии и об отсутствии Константина, а в последнем письме Максим говорит о законе любви, «по которому люди, как должно пекущиеся о семенах любви, не могут никогда разлучиться друг с другом» (608C). Посещал ли Константин Максима, когда последний нашел убежище в Северной Африке? Встречались ли они в то время, когда Максим жил недалеко от Константинополя? Или же они познакомились, когда Максим был секретарем императора Ираклия? Во всяком случае, можно заключить, что тон обоих писем свидетельствует об относительной близости, а обращение «господин», употребляемое по отношению к Константину, достаточно характерно для Максима при переписке с людьми более высокого общественного или церковного положения, нежели его собственное, и является обычным знаком его смирения.

¹ Дата этого письма неопределенна; см.: Date-List. P. 24.

² См. ниже прим. 4.

³ См.: *Bréhier L.* Les Institutions de l'Empire byzantin. P. 210.

⁴ *Ep XLIII*, согласно изданию PG адресованное кубикулярию Иоанну, совершенно идентично *Ep XXIV* (608B — 613A), адресованному сакелларию Константину. Издатель, Ф. Комбефис, справедливо считает маловероятным, чтобы Максим написал одно и то же письмо двум разным людям, и полагает, что переписчик, по видимому, перепутал адресатов (PG 91. 607). Таким образом, два письма, на самом деле, представляют собой одно, адресованное то ли кубикулярию Иоанну, то ли сакелларию Константину. Мы склоняемся ко второму; см. подробную аргументацию в следующем абзаце.

Оба письма являются как бы духовными наставлениями, и это, по-видимому, указывает на то, что Максим стал духовным отцом Константина. *Ep XXIV / XLIII* более непосредственно представляет собой сборник духовных советов, данных по случаю одного политического события: заключенный мир¹ нужно использовать для того, чтобы воздать благодарение Богу через усугубление стараний в духовной жизни. Борьба отныне должна полностью направляться против страстей, и теперь необходимо достичь через победу над грехом и внутреннего мира, плодом которого является множество добродетелей и Царствие Божие (637В — 640С). В этом письме Максим особенно настаивает, что «память смертная» и размышление о грядущем Суде (два классических делания восточно-христианской аскетики) являются движущими силами духовной жизни, — в надежде на конечное обожение по благодати Божией (640D — 641С). Последнее свидетельствует о том, что письмо адресовано ревностному христианину, глубоко продвинувшемуся в духовной жизни. Тематика *Ep V* более широка, это письмо касается духовной жизни в целом. Однако нужно отметить, что темы памятования о смерти и Суде в нем тоже присутствуют. Данной темы св. Максим касается редко, и это позволяет предположить, что речь идет о духовном совете, подходящем для духовного состояния его корреспондента. Нам видится здесь подтверждение тому, что *Ep XXIV / XLIII* адресовано скорее сакелларию Константину, чем кубикуларию Иоанну. Другой довод в пользу этой гипотезы состоит в том, что тон Максима в обоих письмах более сдержанный и менее дружеский, чем в его письмах к кубикуларию Иоанну. Если эта гипотеза верна, то тематическая близость позволяет датировать *Ep V* временем ок. 638 г., т. е. даты *Ep XXIV / XLIII*.

Авксентий

Авксентий, которому адресовано *Ep XXII* (605ВС), является другом Максима, удалившимся от него; святой упрекает его в том, что он ему не пишет. Ничто не указывает на то, что речь идет о монахе или о духовном лице; возможно, Авксентий был простым мирянином. Определить дату этого письма совершенно невозможно².

¹ Здесь, по-видимому, содержится намек на мир, заключенный 3 апреля 628 г. между Ираклием и Кавадом, одним из сыновей персидского царя Хосрова, после гибели последнего и ряда побед, одержанных византийским войском над персами.

² См.: Date-List. P. 25.

Иоанн Кизический

Иоанн, которому адресованы *Ер* VI, VIII, XXVIII–XXXI¹, был епископом Кизика². Максим жил в этом городе (точнее, в монастыре Св. Георгия³) в 624–626 гг. Там Максим многократно беседовал с епископом Иоанном⁴. Многие из этих бесед представляли собой что-то вроде истолкований разных отрывков из св. Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия, которые оригенисты цитировали в поддержку своих теорий. Эти беседы составили материал для части *Амбигв*, которые посвящены Иоанну (*Трудности к Иоанну*) и были составлены Максимом по его просьбе в начале пребывания Исповедника в Северной Африке (ок. 628–630 гг.).

Ер VI (424С — 433А) также было написано по просьбе епископа Иоанна: речь идет о небольшом трактате, цель которого — показать, что душа является сотворенной и бестелесной, и возразить защитникам противоположного мнения, которые здесь не идентифицированы. П. Шервуд склонен датировать *Ер* VI временем до прибытия Максима в Свято-Георгиев монастырь в Кизике, или временем до 624–625 гг., на том основании, что в письмах к Иоанну, которые написаны после пребывания Максима в Кизике, видно, что он озабочен тем, чтобы вернуться туда, в то время как в данном письме нет следов подобной озабоченности⁵. Но можно заметить, что таких следов нет и в *Прологе* к *Амбигвам к Иоанну*, где Максим дает ответы на сходные просьбы (на сей раз для возражений оригенистам). Кроме того, следует отметить, что в *Ер* VI Максим не оставляет места для рассуждений личного плана и, исполнив требования вежливости, переходит прямо к теме, придавая этому сочинению характер скорее трактата, чем письма. Из гипотезы П. Шервуда следует предположение, что Максим был знаком с епископом Иоанном до своего приезда в Кизик, в пользу чего у нас нет прямых указаний. *Ер* VI представляет собой произведение с изложением такой разработанной метафизики сущности, энергии и движения, какой нельзя найти в духовных писаниях периода, предшествующего жизни св. Максима в Кизике, но каковая, напротив, подробно и простран-

¹ *Ер* VI представлено Ф. Комбефисом в PG как адресованное также Иоанну, но в большинстве рукописей его адресатом значится некий Иордан; письмо датируется, вероятно, 628 г. (см.: Date-List. P. 31).

² Ныне Эрдек, находится на юго-западе одноименного полуострова, на краю Мраморного моря.

³ Это название известно из *Ер* III (408С).

⁴ Намек на это содержится в *Прологе* к *Амбигвам* (PG 91. 1064В).

⁵ Date-List. P. 25.

но излагается в *Амбигвах к Иоанну*, поэтому нам представляется, что следует, скорее, отнести это письмо к началу пребывания св. Максима в Африке (628–630 гг.).

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

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

Ер XXVIII и *XXXI*, написанные между 626 и 632 гг. и также адресованные Иоанну¹, свидетельствуют о тоске Максима по жизни в Кизике, о его грусти из-за разлуки с епископом Иоанном, о его скорби по поводу рассеяния своих братьев, о его желании вновь собраться с ними в монастырь Св. Георгия, как только позволят обстоятельства. В *Ер XXVIII* Максим просит Иоанна заботиться о единстве его рассеявшихся чад и вновь призвать их к себе, если только страх перед вражеским нашествием более не тревожит их (621A). В *Ер XXIX* (которое, похоже, хронологически следует за *Ер XXVIII*) он упоминает о тех, которые желают возвратиться к Иоанну и молятся о том, чтобы вновь пастись под его посохом, поскольку вражеская угроза уже не принуждает их к бегству; Максим просит епископа принять их под покровительство и вверить их «освященному авве Георгию» — вероятно, прежнему игумену Свято-Георгиева монастыря (621D — 624A)². В *Ер XXXI* упоминается возвращение к епископу Иоанну матери Евдокии и ее монашеской общины; Максим считает, что Иоанн теперь получит обратно лучшую часть своей паствы, помимо только что упомянутого игумена Георгия, но печалится о том, что не может сам присоединиться к этому собранию (625BD).

Вероятно, Иоанну Кизическому³ адресовано и *Ер VIII* (440C — 445B), которое датируется 632 г.⁴ В нем Максим снова с тоской вспоминает о своей жизни

¹ *Ер XXVIII*, согласно тексту в PG, адресовано некоему Кирисикию. Но, как отметил еще Ф. Комбефис (PG 91. 619), здесь мы имеем дело с порчей слова *Kuζικηνός*, т. е. речь идет об [Иоанне] Кизическом (см.: Date-List. P. 27).

² Пресвитеру и игумену Георгию адресованы четыре *Богословско-полемических трактата* (датируемые временем между 634 и 640 гг.).

³ А не Иордану или Софронию, как указано в некоторых рукописях. Убедительные доводы см. в: Date-List. P. 28–30.

⁴ См. ниже.

рядом с Иоанном и братией монастыря Св. Георгия, и о разговорах, которые он вел с епископом (441А). Он просит Иоанна призвать его и вновь принять под свое покровительство, если варваров можно будет больше не бояться¹, и по этому случаю намекает на то, что ему пришлось пересечь большое морское пространство, чтобы убежать от их наступления (445А). В этом письме Максим совершенно явно обращается к Иоанну как к своему духовному отцу. То, что он сохранил с епископом Иоанном глубокую духовную связь, не противоречит тому, что Софроний стал для него другим отцом и руководителем после его приезда в Северную Африку (св. Софроний действительно был таковым, поскольку являлся игуменом монастыря, где пребывал Максим), и, следовательно, не обязывает видеть в св. Софронии адресата этого послания, как полагали некоторые. Среди доводов, которые подтверждают мысль, что это письмо адресовано именно Иоанну, — наличие в нем выражений, одинаковых со словами, встречающимися в *Ep XXIX*, о котором точно известно, что оно адресовано епископу Кизическому². По мнению П. Шервуда, такая близость выражений проистекает из того, что Максим написал *Ep VIII* спустя немного времени после *Ep XXIX* и помнил о последнем при написании первого. Если св. Максим написал два похожих письма за короткий промежуток времени одному и тому же корреспонденту, то это потому, что он торопился во втором письме сообщить Иоанну о важном событии, только что происшедшем в Карфагене и глубоко возмущившем его, — насильственном крещении, по приказу императора, иудеев и самарян³. Об этом рассказывается в конце *Ep VIII*, которое от-

¹ Персы и авары, вынудившие св. Максима покинуть монастырь.

² Напр., упоминание «волков» (444С, 621D), а также прилагаемое к адресату наименование «свирель учения» (441D, 621С), не встречающееся в других местах, что отметили Ф. Комбефис и П. Шервуд.

³ Иудеи, понимая, что арабы угрожают христианам отовсюду, подняли мятежи во многих городах Ближнего Востока (см.: *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. P. 42*). Перед этим они оказывали активную поддержку персидским войскам под предводительством Хосрова (см.: *Devreesse R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême force de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 // Revue des sciences religieuses, 17. 1937. P. 28*). Что касается самарян, то они восставали много раз, причем некоторые из мятежей были кровавыми (см.: *Ibid. P. 26–28*). Похоже, чтобы избежать новых побоищ, император и приказал совершить насильственное крещение по всей Империи (см.: *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. P. 42*). Максим в *Ep XIV* в резких выражениях критикует «склонность» иудеев принять «супротивную власть» и даже идти навстречу желаниям захватчиков (540AB). Их поведение, впрочем, объяснимо: подчиненные суровому законодательству и подвергавшиеся в Византийской империи различным притеснениям (см.: *Devreesse R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime... P. 26–28*),

сутствует в издании PG, но было издано Р. Девреессом¹. Это событие, которое произошло, как указывает сам св. Максим, на Пятидесятницу 632 г., позволяет точно датировать *Ep VIII*. В нем мы также встречаем первое определенное упоминание о пребывании Максима в Северной Африке. Он находился там, вероятно, много лет, но из этого письма видно, что он не смирился со своим изгнанием и все время надеялся, что сможет вернуться в прежний монастырь.

Епископ Кидонийский

Максим, по-видимому, познакомился с епископом (не названным по имени) Кидонии (ныне г. Ханья) во время своего краткого пребывания на Крите², после того как бежал из монастыря Св. Георгия в Кизике и до отъезда в Северную Африку (вероятно, в 626–627 гг.). Следовательно, *Ep XXI* (604В — 605В), адресованное этому епископу, датируется временем после 627 г. и, возможно, было написано в тот же период, когда Максим работал над *Трудностями к Иоанну* (628–630 гг.), поскольку в письме странным образом попадают понятия «беспредельность» и «предел» (604В), которые часто встречаются в *Трудностях*. Его содержание в целом можно понять как тонкий комплимент; личность епископа и его священническая деятельность здесь представлены в виде образа Христа. Мы также узнаем из письма, что епископ часто письменно обращался к Максиму с вопросами (605А), касающимися духовной жизни или богословия. Это лишний раз показывает, какими уважением и репутацией пользовался Максим в разных концах Империи у авторитетных лиц — деятелей как церковных, так и политических.

Марин

Монах Марин, которому адресовано *Ep XX* (597В — 604В), это, по-видимому, тот же самый человек, которому Максим будет писать после 640 г. множество писем и богословских сочинений, имеющих среди *Богословско-полемических трактатов* (1–3, 7, 10, 19–20)³. Марин жил на Кипре, и, ве-

они видели в завоевателе своего рода освободителя. Суровое порицание иудеев, однако, не мешает св. Максиму возмущаться мерами, принятыми императором.

¹ *Devees R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime... P. 34–35.*

² Факт пребывания там св. Максима засвидетельствован им самим: он сообщает, что вел на этом острове дискуссии с севирианскими епископами (*Богословско-полемические трактаты*, 3//PG 91. 49С).

³ Марин, тем временем, стал священником. См.: *Date-List. P. 34.*

роятно, именно там Максим познакомился с ним, если допустить, что он делал остановку на этом острове¹, очевидно, в 627 или 628 г., после бегства из своего монастыря в Кизике и пребывания в течение некоторого времени на Крите, перед тем, как обосноваться в Северной Африке. *Ер XX*, касающееся чисто духовных вопросов, было написано по просьбе Марина (597D); основная его тема — страх Божий. Оно, по-видимому, было написано в начале пребывания Максима в Африке (628–630 гг.)². Максим являет в нем большое смирение, признаваясь, что он намеревался отказаться говорить и писать о Боге, но что его игумен (вероятно, Софроний) сломил его обет молчания (597CD). Это письмо свидетельствует о глубоких духовных связях, которые установились и сохранялись у Максима с Марином.

Стефан

Пресвитеру Стефану адресованы *Ер XXIII* и *XL*³, так же как и еще одно письмо, не вошедшее в данный сборник, которое было издано С. Л. Епифановичем (*Ер В*)⁴. Намек на отдаленность, на физическое отсутствие и на духовную близость в *Ер XXIII* (605D — 608B) наводит на мысль, что оно, возможно, было написано в течение первых лет пребывания св. Максима в Африке (628–629 гг.)⁵. Максим обращается не только к Стефану, но и ко многим монахам, которых он зовет «честными отцами» и «учителями», называя себя их «чадом и учеником» (608A), проявляя перед ними глубокое смирение. Итак, можно предположить, что речь идет о братии монастыря в Хрисополе, которые были его наставниками в течение первых лет его монашеской жизни. *Ер В*, к тому же, указывает на то, что Стефан часто бывает в Константинополе, а это позволяет думать, что место, где он живет, расположено близко от Города⁶ (что как раз верно для Хрисополя, ныне Ускудар, который находится в нескольких километрах от столицы, на азиатском берегу Босфора). В надписании адресата *Ер XL* (633C — 636A) указано, что Стефан является не только священником, но и игуменом⁷. В *Ер XXIII* последний титул не упомянут, и Стефан ничем

¹ См.: Ibid. P. 5.

² Ibid. P. 34.

³ См. прим. ____.

⁴ Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. С. 84–85.

⁵ См.: Date-List. P. 33.

⁶ См.: Ibid.

⁷ Это подтверждает *Ер В*, датируемое зимой 642 г. (см.: Ibid. P. 50).

не выделяется среди других отцов. Следовательно, как раз в промежутки между написанием этих двух писем он стал игуменом. В *Ер XL*, где добродетелям Стефана Максим расточает большие похвалы, сделан намек на просьбу, которую он получил, и на усилия, приложенные им для ее выполнения, из послушания «господину авве¹ Фома». Эта просьба, вероятно, касалась ряда *Амбигв*, озаглавленных «к *Фоме*», которые Максим написал в 634 г. или чуть позже². Фома писал Максиму (возможно, по просьбе Стефана³ и других хрисопольских отцов), желая узнать его мнение по поводу *Псифоса* (конец 633 г.) и письма⁴ (сопровожденного обширным комментарием⁵), в котором Пирр приглашал Максима высказаться о содержании патриаршего постановления. Поскольку *Ер XIX* датируется концом 633 или началом 634 г., нам представляется, что *Ер XL* могло быть написано в течение 634 г.

Конон

Конон был священником и игуменом. *Ер XXV* (613AD), адресованное ему, преисполнено почтения и показывает, что Максим считает его духовным отцом (613BC). Похоже, Максим с Кононом были близко знакомы (613B), и их связывали глубокие духовные узы. Максим просит у своего корреспондента прощения за то, что он не может навестить Конона и братию его обители, по причине расстройств здоровья. П. Шервуд полагает, что Конон мог быть игуменом Максима после отъезда Софрония⁶, и по этим соображениям предлагает датировать данное письмо 633 г. или немногим позже. Эта гипотеза не работает, поскольку, в таком случае, игумен жил бы в монастыре, и Максиму не было бы нужды перемещаться, чтобы увидеться с ним. С другой стороны, известно, что Максим обычно выказывает знаки почтения в отношении своих корреспондентов, которые занимают значимые должности в церковной или политической иерархии. Конон, как нам кажется, был другом Максима, игу-

¹ Этот титул не обязательно подразумевает игуменство, он может быть и знаком уважения по отношению к простому монаху. Так, св. Максим, всю жизнь оставшийся простым монахом, в *Диспуте с Пирром*, тем не менее, называется «аввой».

² См. наше *Введение* к: *Saint Maxime le Confesseur*. Ambigua. Paris: Suresnes, 1994. P. 13–14.

³ Как склонен думать J.-M. Garrigues (*Maxime le Confesseur*. La charité, avenir divin de l'homme. P. 52–53).

⁴ См.: *Ер XIX*, 589C.

⁵ См.: *Богословско-полемические трактаты*, 9//PG 91. 129C.

⁶ *Date-List*. P. 11.

меном монастыря, располагавшегося по соседству или, по крайней мере, не слишком далеко, поскольку употребленные в письме выражения наводят на мысль, скорее, о сухопутном путешествии, чем о морском, и к тому же не представляющем проблем в отношении трудностей, расстояния или политических обстоятельств. Последние доводы исключают вариант, что это письмо было написано из Африки игумену, жившему в районе Константинополя или Кизика; оно могло быть послано из Евкратидского монастыря игумену одного из монастырей в Северной Африке (подобный случай представляют отношения, которые Максим поддерживал с Фалассием, игуменом монастыря в Ливии¹), но также и из обители в Кизике игумену одного из монастырей, расположенных в той же области или в районе Константинополя.

Фалассий

Фалассий, которому адресованы *Ер IX, XXVI, XLI и XLII*², был священником и игуменом монастыря, расположенного в Ливийской пустыни (поэтому он часто называется «ливийцем» или «африканцем»)³. Он известен тем, что написал *Четыре сотницы о любви, воздержании и разумном поведении*, текст которых помещен в 91-м томе PG сразу после творений св. Максима (1428A — 1469C)⁴. Он также известен как лицо, которому посвящены *Вопросы к Фалассию*, которые следовало бы, скорее, озаглавить *Ответы Фалассию*, поскольку Максим написал это произведение, чтобы ответить на ряд вопросов, которые задал ему Фалассий, — вопросов, которые находятся в начале каждой из глав произведения и вкратце изложены в прологе к нему. Поскольку *Вопросы к Фалассию* составлены Максимом в течение первых лет его пребывания в Афри-

¹ См. следующий подраздел.

² *Ер XL*, адресатом которого в PG значится Фалассий, на самом деле написано Стефану, священнику и игумену. См.: *Manieu G. Travaux préparatoires à une édition critique des Ouvres de saint Maxime le Confesseur. Thèse dactylographiée. Louvain, 1967. P. 144–145; Canart R. La «Deuxième Lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur. P. 425–426.*

³ О Фалассии см.: *Disdier M.-Th. Le Témoignage spirituel de Thalassios le Libyen // Études Byzantines. 2. 1944. P. 79–118; Gouillard J. Thalassius // Dictionnaire de théologie catholique T. 15. Paris, 1946. Col. 202–203; Parijs M., van. Un maître spirituel oublié: Thalassios de Libye // Irénikon. 52. 1979. P. 214–240.*

⁴ Они переведены J. Touraille в *Philocalie des Pères neptiques*: 1-е изд.: Т. VII. Bellefontaine, 1986. P. 17–45; 2-е изд.: Т. I. Paris, 1995. P. 569–590. [Русский перевод их находится в 3-м томе русского «Добротолюбия» под заглавием *О любви, воздержании и духовной жизни, к пресвитеру Павлу*.]

ке, между 630 и 634 гг.¹, так же как две *Сотницы о богословии и домостроительстве*, тоже посвященные Фалассию, можно предположить, что Максим встретился и подружился с ливийским игуменом вскоре после своего прибытия в Карфаген. По-видимому, Фалассий был моложе возрастом, и если Максим называет себя его «рабом и учеником» (*Ep IX*, 448D — 449A), то это, вероятно, потому, что он обращается к священнику и игумену, будучи сам только простым монахом², а возможно, и потому, что Фалассий в это время уже пользовался большой славой за свою ученость и добродетели³. На самом деле, похоже, инициатива обращения к Максиму с вопросами принадлежала ливийскому игумену, как можно заключить из пролога к *Вопросам к Фалассию*.

Это обращение имело целью разъяснение вероучительных вопросов, ответы на которые давались в форме истолкования различных мест Писания, как показывают *Вопросы к Фалассию*, а также *Ep XXVI* и *XLII*. Последнее письмо дошло до нас во фрагментах, но его первая часть (636C — 637A), в которой, по-видимому, в аллегорической манере комментируется один отрывок из Писания, по своему замыслу и стилю близок к главам из *Вопросов к Фалассию*. Имеем ли мы дело с текстом, который предваряет это произведение, или, напротив, представляет собой дополнение, посланное после его составления? Невозможно сказать это определенно, а значит, точно датировать это письмо. *Ep XXVI*, не содержащее никаких замечаний личного характера, по стилю похоже на главу из *Вопросов*. Как и предыдущее, оно, несомненно, было написано после 628 г., но более точно определить дату его написания невозможно.

Ясно, однако, что Фалассий советовался с Максимом не только по теоретическим вопросам. Из *Ep IX*, написанного до *Вопросов к Фалассию*, вероятно, между 628 и 630 гг.⁴, мы видим, что Максим очень рано стал иметь для Фалассия значение духовного отца: действительно, в этом письме Максим совершенно прямо указывает ему, как следует вести себя по отношению к лицам, которые неприязненно к нему относятся или преследуют его (448BD). Подтверждение этому мы находим и в *Ep XLII*, во второй части также содержащем изложенные без обиняков духовные советы (637A).

¹ См.: *J.-M.* P. 31–32, 34–35. [Частичный рус. пер. *Вопросов к Фалассию* см.: Творения преп. Максима Исповедника. Кн. II: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV / Пер. и комм. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М., 1994.]

² См.: *Ibid.* P. 33.

³ См.: Διήγησις ψυχοφελής, изданный F. Combefis'ом (*Auctarium novissimum*. T. I. 1672. P. 325). Этот текст называет его «великим Фалассием Богоносцем» и говорит, что он был «украшением всей Африки».

⁴ См.: *J.-M.* P. 33.

Полихроний

Нам ничего не известно об авве Полихронии, которому адресованы *Ер* XXXII—XXXIX, и их невозможно датировать. Впрочем, они, похоже, распадаются на две группы: первую образуют *Ер* с XXXII по XXXV (625D — 629B), где Максим выступает как духовный отец Полихрония, расточая ему самым прямым образом разные советы, касающиеся внутренней жизни; вторая состоит из *Ер* с XXXVI по XXXIX (629C — 633B), в которых Максим предстает должником своего корреспондента, благодаря его за различные подарки, которые тот сделал его обители, весьма хвалит добродетели своего адресата и видит в нем наставника в духовной жизни. Вполне возможно, следовательно, что мы имеем дело с двумя различными адресатами¹. Но возможно также, что Полихроний через какое-то время стал игуменом или епископом.

Иллюстрий Петр

Иллюстрий Петр, экзарх провинции Африка, был послан в Египет в 632 г., когда Иракий, чтобы противостоять угрозе арабского нашествия, собирал все наличные войска в Северной Африке².

Из *Ер* XIII (509B — 533A), адресованного Петру, мы узнаем, что он в добром здравии прибыл после морского путешествия (509C) в некое место — по-видимому, в Александрию. Максим отвечает на послание, в котором Петр сообщил ему, что монофизиты-севириане, которые недавно были не достаточно полно обращены в православие, возвратились к своей ереси, как и предчувствовал Максим (512BC). *Ер* XIII содержит небольшой антимонофизитский трактат и, вероятно, предназначалось для того, чтобы помочь Петру защитить православную веру (см.: 512B), возразить на доводы севириан и убедить их возвратиться к вере Отцов и Церкви (532C, 533A)³. Максиму не хватает книг, и он

¹ См.: Ibid. P. 43.

² См.: *Изложение прения*, I//PG 90. 112AB. В этом отрывке, где Петр предстает как «бывший военачальник Нумидии», св. Максим ложно обвиняется в том, что отговорил его от выполнения этой миссии. См. также: *Diehl Ch. L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique*. T. II. Paris, 1896. P. 537.

³ В провинции Африка экзарх, который делил власть с префектом, был главнокомандующим военных сил, а также имел поручение надзирать за клиром и следить за соблюдением церковных канонов. Верный хранитель догматов, он даже иногда руководил религиозными дискуссиями (см.: *Diehl Ch. L'Afrique Byzantine...* P. 484–489). Это объясняет двойную миссию — военную и церковную — Петра в Египте.

не может снабдить Петра цитатами из св. отцов, которыегодились бы ему; он препоручает адресата учености Софрония (будущего патриарха Иерусалимского), который все еще находился в Александрии после того, как противостал принятому в этом городе в июне 633 г. *Пакту объединения*, заключенному между Константинопольским патриархом Сергием и Александрийским патриархом Киrom, с одной стороны, и монофизитской общиной Египта — с другой¹. Это одно из редких упоминаний о св. Софронии, которые встречаются в творениях Максима.

В *Ер XIV* (533В — 544С) Максим рекомендует Петру принесшего это послание диакона Косьму. Он призывает Петра во что бы то ни стало хранить пред лицом монофизитской ереси православную веру относительно двух природ Христа (541С — 544В). Излагая ее здесь лишь вкратце (536А — 537В), он просит Петра дополнить недостающее в этом изложении, чтобы подать новообращенному Косьме научение и утверждение, в которых он еще нуждается (537С). Это письмо было написано между 634 и 639 гг.² Петр в то время проживал в Александрии, где он, вероятно, выполнял двойную миссию, военную и церковную, как было ему поручено. Максим в том же письме упоминает об опасности арабского нашествия (540АВ)³, которое вскоре достигнет Египта⁴.

Очень вероятно, что Максим встретился с Петром в то время, когда тот по долгу службы находился в Карфагене, столице экзархата. Он намекает на его присутствие и отсутствие, причем отсутствие не мешает ему быть любимым всеми (*Ер XIII*, 509С). Но, быть может, Максим был знаком с ним еще раньше, в то время, когда находился в окружении императора, поскольку он в выраже-

¹ Этот эпизод частично описан Максимом в *Богословско-полемических трактатах*, 12 (PG 91. 143CD). Поскольку св. Софроний, по-видимому, осенью 633 г. отправился в Иерусалим, где стал патриархом в конце того же года или в начале следующего (см.: *Schönbörn C., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 83, 85*), письмо св. Максима может быть датировано точнее, чем это делает П. Шервуд, предложивший дату 633/634 г. (*Date-List. P. 39*), а именно — последней третью 633 г.

² П. Шервуд предлагает дату 634–640 гг. (*Ibid. P. 41*). Но см. прим. ____.

³ В этом же письме Максим в довольно суровых выражениях упоминает о «готовности» иудеев «перейти под вражеское владычество» и даже исполнять желания захватчиков (540АВ). По-видимому, они хотели таким образом отомстить за многочисленные оскорбления, которые претерпели ранее, как отмечает Ж.-М. Гарриг (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. P. 41*).

⁴ Арабские войска проникли в Египет лишь в декабре 639 г. Немыслимо предположить, что в *Ер XIV*, если бы оно было написано позднее, не было упомянуто об этом событии. Итак, нам кажется, что следует сузить пределы, предложенные П. Шервудом, и установить конец 639 г. в качестве *terminus ad quem*.

ниях, похожих на те, которые встречаются в письмах к кубикулярию Иоанну, намекает на «телесное разлучение друг от друга», которое «никак не может уменьшить духовную любовь» (*Ер XIII, 509B*).

Во всяком случае, Максим, как кажется, несмотря на проявляемое им перед Петром смирение, и на то, что он называет своего адресата, как и всех церковных и политических деятелей, «господин мой» (*Ер XIII, 509BD*), является советником Петра в догматических вопросах, хотя при этом признает, что иллюстрий, несомненно, уже обладает богословскими познаниями (см.: *Ер XIV, 537C*)¹. Однако, к советам вероучительного характера Максим прибавляет и духовные советы, поскольку хранение истинной веры, по его мнению, зависит от духовной жизни, и особенно от молитвы (*Ер XIV, 537C*). Петр, который, по-видимому, был весьма предан православной вере, в *Ер XIII* и *XIV* предстает и как человек добродетельный, исполненный кротости и смирения (*Ер XIII, 509–512A*).

Косьма, александрийский диакон

Диакон Косьма занимает в *Письмах* довольно значительное место, поскольку именно ему адресовано *Ер XV* (544C — 576B), датированное 634–640 гг.², в котором содержится длинный антисевирианский трактат. Из *Ер XIV* (датированного тем же периодом³) мы знаем, что он был рукоположен в диакона Александрийской церкви. Максим просит Петра принять его как друга и похоронить перед Александрийским патриархом (им тогда был Кир), чтобы Косьма мог снова занять свое место, если оно за ним не сохранилось (*Ер XIV, 533C — 536A*)⁴. В этом письме Косьма представлен как «муж добродетельный и благо-разумный, и украшенный богоугодным нравом», и как пламенный защитник православной веры в области христологии (536A). Косьма посетил Максима, чтобы получить от него наставление в богословии, и святой просит Петра дополнить это наставление (537C). Вероятно, Косьма посвятил себя делу защи-

¹ Одно из более поздних писем св. Максима, датированное 643–644 гг. и помещенное среди *Богословско-полемических трактатов*, указывает, что Петр спрашивал его, как вести себя по отношению к бывшему патриарху Пирру, который продолжал носить титул «святейший» и требовал его признания за собой (*Богословско-полемические трактаты*, 12//PG 91. 141A — 146A).

² См.: Date-List. P. 40.

³ См.: Ibid. P. 40–41.

⁴ Поступок неожиданный, но объяснимый тем, что Кир, хотя и увлекся монофелитством, официально продолжал исповедовать халкидонское православие пред лицом монофизитских епископов (у которых патриархом в то время был Вениамин).

ты православной веры пред лицом севирианской ереси, которую усердно подерживали александрийские монофизиты. Максим говорит, что дал Косме «вкратце письменный ответ» относительно «вопросов о вероучении» (537С), но, похоже, здесь речь идет не о *Ер XV*¹, поскольку в конце этого последнего указано, что оно было послано, и Максим вместо ответа просит молитв диакона; тем не менее, оно относится к тому же периоду, что и *Ер XIV* (634–639 гг.).

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

Юлиан, александрийский схоластик (т. е. придворный адвокат или юрист)

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

Максим намекает на некую просьбу, которую эти схоластики через его посредство адресовали префекту; Максим сообщает им, что передал ее префекту, и будет следить за их делом до тех пор, пока оно не будет доведено до благоприятного завершения (584BC). Можно предположить, что оба схоластика находились вдали от Максима, и что префект, о котором идет речь, это префект провинции Африка, а точнее — Георгий, друг Максима (см. ниже подраздел, посвященный ему). Но находятся ли они по-прежнему в Александрии или бежали в Африку, как предполагает П. Шервуд², замечая, что в *Ер XVIII* упомянуто о присутствии там других беженцев из Александрии? То, что они пишут Максиму, похоже, свидетельствует об их удаленности от него. А то, что Мак-

¹ Как полагает П. Шервуд (Date-List. P. 40), вслед за Ф. Комбефисом.

² См.: Ibid. P. 36.

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

Неназванная игуменья

Ep XI (453A — 457D) написано одной игуменье, чья личность не установлена; это могла быть игуменья Иоанния, которой, согласно Фотию¹, Максим адресовал одно письмо². В письме говорится о монахине, которая покинула монастырь, но потом раскаялась, и оно датируется, вероятно, временем пребывания Максима в Африке³. По-видимому, его можно связать с *Ep XVIII*, в котором упомянуты отколовшиеся монахини, которые присоединились к монофизитам. В таком случае, его можно было бы датировать 641–642 гг. Но если монахиня, о которой идет речь, ушла из монастыря по причине разногласий в вере, в письме содержался бы, по меньшей мере, намек на вероучение. Но Максим здесь сосредоточивается на теме покаяния и Божественного милосердия.

Георгий, префект провинции Африка

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

¹ Библиотека. Кодекс 192 (PG 103. 648D).

² См.: Date-List. P. 43.

³ Ibid.

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

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

В *Ep* XLV Максим представляет его как «пылкого ревнителя правоверного благочестивого учения» (649A). От его имени Максим направляет к александрийским монахиням, увлеченным в монофизитскую ересь, *Ep* XVIII (584D — 589B), которое является апологией истинной веры относительно двух природ и единой ипостаси Христа. Максим, написавший это письмо (в декабре 641 или в январе 642 г.¹) так, как если бы его автором был сам префект, показывает здесь, что он был советником Георгия не только в том, что касается жизни духовной, но и в богословии и церковной политике. Префект Георгий, действительно, непосредственно содействовал проведению в жизнь императорской политики² в борьбе против монофизитства (см.: 588C, 589A) и должен был да-

¹ Date-List. P. 48.

² Об обязанностях префекта см.: *Diehl Ch. L'Afrique Byzantine...* P. 489–491. Разделяя власть с экзархом, он занимался государственной казной, гражданским управлением и поддержкой общественного порядка.

вать отчет в своей деятельности лично перед императором и патриархом Константинопольским (см.: 589А). Сам Максим в этом письме продолжает говорить о борьбе на богословском фронте, вероятно, потому, что смерть императора Ираклия в 641 г., воцарение вместо него Константина III и смещение этим последним патриарха-еретика Пирра дали Исповеднику некоторую передышку в борьбе против моноэнергизма и монофелитства, а также потому, что он всегда видел в этих двух ересях перевоплощения монофизитства.

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

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

Причину этого Максим объясняет своему другу кубикulario Юанну в начале *Ер XII* (460А — 465D), датируемого ноябрем-декабром 641 г.: в ноябре этого года в Карфаген приехал некий Феодор, податель послания от регентши Мартины, которая требовала освободить монофизитских монахинь двух монастырей, прибывших в Александрию и затем бежавших в Северную Африку по причине арабского вторжения в Египет¹. Это требование вызвало резкий

¹ Далее в письме сообщается, что префект Георгий поначалу принял сестер, о которых идет речь, «со свойственным ему участием ... так что и дом, стоявший немало золота, подарил им для обитания, вместе с изобильным подношением необходимых вещей» (464В). Однако эти монахини вскоре занялись проповедью севирианского учения. Это вызвало протесты жителей провинции. Префект сообщил об этом им-

отпор со стороны местного населения. Правитель положил конец волнению, решив счесть письмо подложным, считая, что подобный приказ не мог исходить от Мартины, поскольку думал, что она не на стороне монофизитов¹. Однако Георгий ошибся: Мартина в течение своего краткого регентства поведет политику, благоприятную монофизитам². То, что Георгий не принял во внимание императорское послание, было, по-видимому, расценено как акт неповиновения и привело к вызову правителя в столицу³, а потом к его смещению с должности и к замене его префектом Григорием.

В *Ep I*, которое относится, возможно, к началу 642 г.⁴, упоминается о плавлении Георгия в Константинополь⁵; Максим высказывает пожелание увидеть его в добром здравии (392AB).

В *Ep XLV* (оно датируется тем же периодом, что и предыдущее) Максим просит своего друга кубикулария Иоанна, камергера при константинопольском дворе, посодействовать тому, чтобы представители императорской власти оценили добродетели Георгия как человека и политика, дабы не возоблада-

ператору (которым был в то время Константин III, недружественный к монофизитам) и патриархам Константинополя и Рима, и те приказали ему оставить жить в обители монахинь, которые согласятся вернуться к истинной вере, и отослать в различные православные монастыри тех из них, которые откажутся повиноваться (464CD). В целом этот эпизод рассмотрен в: *Diehl Ch. L'Afrique Byzantine... T. II. P. 543–547.*

¹ Что до Максима, то он не знает, что думать (460BC), и удивляется, что его друг Иоанн, придворный камергер, не сообщил ему об этом послании (459C).

² Так, она позволила Пирру вновь усилить свое влияние и вернула Киру Александрийскую кафедру.

³ Эту гипотезу поддерживают многие авторы, в том числе Ж.-М. Гарриг (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme... P. 57*). П. Шервуд, однако, в нее не верит, так как она предполагает, что новость о пренебрежении Георгия к посланию Мартины дошла до Константинополя, а посланный в ответ приказ, вызывавший префекта в столицу, прибыл в Карфаген еще до прихода в Африку вести о падении Мартины, которое случилось в конце сентября 641 г., т. е. всего за несколько недель до того, как Феодор, доставивший письмо Мартины, приехал в Карфаген (в первой половине ноября). Поэтому П. Шервуд отдает предпочтение гипотезе о клеветнических доносах (*Date-List. P. 8, 50*). Намек на такие клеветы, без уточнения их природы, содержится в начале *Ep XVI* (576D), которое датируется началом 642 г., и в *Ep XLV*, где Максим упоминает о «лжи», жертвой которой стал Георгий, со стороны «злых языков мужей незаконных, которые творят обман, будто наточенная бритва, и любят зло больше доброты» (649B), еще до того, по мнению П. Шервуда (*Ibid.*), как началось дело, о котором рассказывается в *Ep XII*.

⁴ См.: *Date-List. P. 49.*

⁵ См. *Введение Ф. Комбефиса к Письмам* (PG 91. 361–362).

ла ложь над истиной и несправедливость над справедливостью (649В). Можно предположить, что кубикуларий Иоанн исполнил просьбу Максима. Но это не избавило Георгия от наказания. В *Ер XLIV* (датируемым зимой 642 г.¹) Максим возмущается несправедливостью, жертвой которой стал Георгий, и беспокоится за его судьбу; он просит кубикулария Иоанна задействовать свои связи, чтобы добиться возвращения правителя в Карфаген (648С).

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

Личность Максима

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

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

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

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

Что касается личности св. Максима, то он предстает в своих письмах как чрезвычайно преданный друг, заботящийся не только о поддержании общения с друзьями, но и о том, чтобы в любви, имеющей основание в Боге, хранить установившуюся между ними глубокую духовную связь.

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

Но еще более бросается в глаза его великое смирение. Его внешнее проявление можно видеть в том, что св. Максим предпочел всю жизнь оставаться обычным монахом, не становясь ни священником, ни игуменом, ни епископом, каковых должностей он мог бы, при своих личных качествах и связях, легко достичь. Более глубинно смирение Максима выражается через высокое уважение и большое почтение, которые он выражает по отношению к людям,

¹ Date-List. P. 49.

которым пишет, — причем, несмотря на то, что он является их советником или духовным отцом, — и через старание отождествить себя с ними, при том, что он дает им советы, как если бы он сам имеет нужду в этих советах так же, как и они. Его смирение проявляется наиболее отчетливо также в постоянном, глубоко и искреннем осознании своего ничтожества, невежества, недостатков, которое особенно выражается в многочисленных уничижительных эпитетах, которые он прилагает к себе в начале и в конце многих из писем. В области богословия смирение св. Максима выражается через его старание отойти на задний план перед теми догматическими истинами, которые он защищает и разъясняет, через покорность вере Церкви и через верность учению св. отцов. Об этом свидетельствует, в особенности, написанное им во введении к одному из самых важных богословских писем: «Я от себя вообще ничего не скажу, а чему научился у Отцов, то и говорю, ничуть не изменяя их учения» (*Ep XV, 544D*), а также сказанное им в конце того же самого письма: «Я как научен, и мыслю, и верю, и от Отцов воспринял, так и говорю» (*576A*)¹.

В своих письмах св. Максим проявляется как настоящий богослов, высокообразованный, замечательно одаренный рассудительностью и богословским умом; он показывает свою великую привязанность к тем обителям, в которых он жил в смиренном подчинении их предстоятелям, хотя ничто его к тому не обязывало; он исполнен сострадания, заботливости и любви к братьям, которых он там посещал; видно также, что он прочно укоренен в аскетической и созерцательной жизни и постоянно старается делом исполнить заповеди Христа.

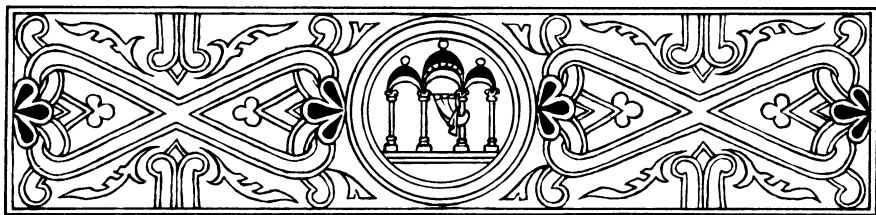
Впрочем, для св. Максима истинное богословие неотделимо от духовной жизни: аскетическая жизнь и ее средоточие — молитва — являются, говорит он, лучшим оплотом против заблуждения и неведения, и позволяют получить благодать, которая есть единственный источник истинного познания Бога².

Жан-Клод Ларше



¹ Более подробный анализ см. в работе: *Croce V. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore. Milan, 1974.*

² См.: *Ep XIV, 537C — 540A.*



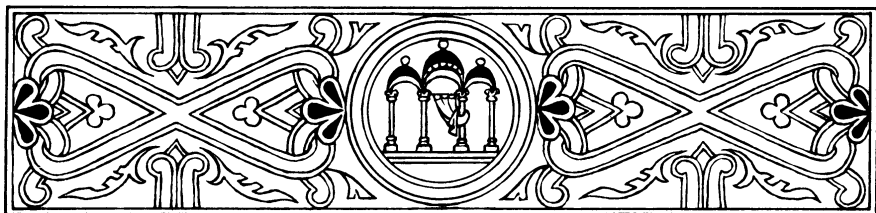
Предисловие переводчика

Кажется, рассуждения о сложности и запутанности стиля св. Максима давно уже стали общим местом. Однако в этом бурном потоке, где мысль часто опережает слово, есть своего рода *charme discret*, поступаться которым ради плавности языка представлялось мне неуважением к читателю. К особенностям стиля св. Максима, сглаживать и «улучшать» которые мне казалось неуместным, относятся, в частности: 1) частое, иногда почти непрерывное повторение одного и того же слова или однокоренных слов (как, например, в первом абзаце *Ep VIII*: «присутств... присутств... присутств...»); 2) неоднозначность грамматических (а иногда и смысловых) связей (как, например, в третьем абзаце *Ep VIII*: «А обитать в ней...»; «в ней» может относиться и к «жизни», и к «плоти», и к «Аравии» из предыдущего предложения); 3) соединение вопросительного и восклицательного предложений в одно, и т. д., и т. п. Ради передачи в переводе такого рода особенностей приходилось, естественно, идти на определённое насилие над нормами русского синтаксиса и пунктуации, но я надеюсь, что снисходительный читатель простит меня, ощутив подлинный вкус речи св. Максима — в той степени, в какой мне удалось его передать.

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

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

Егор Начинкин



ПИСЬМА, ВОШЕДШИЕ В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

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

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

В круглых скобках () — ссылки на схолии к письмам, публикуемым в конце соответствующего письма.

Письмо I. Слово увещательное в виде письма.

Рабу Божиему господину Георгию, преблагословенному наместнику Африки¹

<364A> Никто, думаю, лишившись каким-либо образом света, не желает столь страстно насладиться лучами солнца, сколь мы все, убогие, обильно вспо-

¹ Письмо датируется началом 642 г. и связано с «отзывом» наместника Карфагена Георгия в Константинополь по требованию второй жены покойного императора Ираклия Мартины. Георгия обвиняли в несправедливости в отношении монахинь-монофизиток, которым симпатизировала Мартина. Подробнее об этом, как и о самом Георгии, см. в предисловии Ж.-К. Ларше. Недавно Ф. Бут сделал несколько важных наблюдений относительно этого исторического лица. «Эпарх или префект Георгий, скорее всего, тот самый φιλομόναχος (монахолобец), которого Иоанн Мосх (или Софроний как редактор) описывает как родом из Апамеи и представляет рассказчиком одной из историй в “Луге духовном” (см.: Pratum spirituale, 196//PG 87:3. 3080D: “Бывший начальник африканской провинции (ὑπαρχος) Георгий, человек христолюбивый, чтивший иноков (φιλομόναχος) и нищелюбец, сорадовавшийся всему доброму и богоугодному”» (Booth 2013. P. 150). Приведем здесь подробности из той же истории, где от лица Георгия (и передающего его рассказ) даются сведения

енные твоим доброкрасием (καλοκαγαθίας)¹, жаждем снова узреть тебя и насладиться твоей красотой (καλονῆς), отмеченной присущими тебе божествен-

о его происхождения: «На моей родине, — он был родом из Апамен, второй сирийской провинции, из города Торакса». Георгий упоминается неоднократно в *Письмах* преп. Максима, и характеристика, данная ему в «Луге духовном», весьма сходна с той, что дает ему преп. Максим (ср.: *Ep* 1 // PG 91. 392A; особенно подчеркивается его роль защитника и покровителя монахов (μοναχῶν κηδεμών) в *Ep* 44 // PG 91. 641C — 648C и 645D; ср.: *Ep* 45 // PG 91. 648C — 649C. См., напр., следующую характеристику: «...наместника этой провинции, сияющего, как светильник в темном месте (2 *Петр.* 1, 19), и избавляющего всех, так или иначе, от страдания слепоты, — человека боголюбивого, верного, благочестивого, добродетельного, благоразумного, скромного, воздержного, терпеливого, кроткого, сострадательного, милосердного, питающего нищих, пекущегося о престарелых, защитника вдов, покровителя монахов, нестяжательного, любящего Церковь, короче говоря — друга всех, и живых, и мёртвых, который живых окружает всяческой любовью, а мёртвых почитает красотой надгробных памятников, как Иосиф из Аримафеи — Господа, соблаговолившего умереть за нас во плоти (*Мф.* 27, 57), да вдобавок ко всему этому ещё и ревностного поборника правого учения, согласного с апостольской верой, и проповедника праведной жизни. И, кратко говоря, разные люди, каждый по своему устремлению, заботятся на земле о разном; Георгия же дело и забота — уход за больными и стариками, и пришельцами, и пропитание нищих, и монастыри, и погребение странников, и защита и прокормление великого множества нищих и бедняков, рассеянных по городам, и сияние человеколюбия, простирающееся за пределы востока и запада, севера и юга» (*Ep* 44 // PG 91. 645C — 648A). Преп. Максим везде подчеркивает особую роль Георгия, предоставившего убежище и покров монахам, бежавшим во время войн с персами и аварами. Ему же посвящены отрывки *Ep* 16–17 // PG 91. 576D — 577A, 584BC.

¹ Преп. Максим использует здесь важнейший термин античной этики — *калокагатия* (см.: Солопова М. А. Калокагатия // *Античная философия. Энциклопедия*. Отв. ред. П. П. Гайденко. М., 2008. С. 407–409). Термин в переводе передан так, чтобы не пропала «перекличка» со следующим за ним далее упоминанием духовной красоты адресата письма. По Аристотелю, «калокагатия, определяемая как “полнота добродетели” (1249a16), как правильное соединение нравственных и мыслительных добродетелей, является раскрытием содержания формулы счастья как “полноты жизни в полноте добродетели” (1219a38–39); при этом калокагатия открывает путь к созерцанию бога (1249b)» (Там же. С. 408). М. А. Солопова замечает, что у христианских авторов это понятие встречается редко, сохраняя базовый смысл как «добродетель» (Там же. С. 409). У преп. Максима оно встречается тоже нечасто, тем не менее, в весьма интересных контекстах. В трактате *К Феоменту схоластику* говорится, что «калокагатия» (А. И. Сидоров переводит: «нравственное благородство» (PG 90. 1398D — 1400A)), появившаяся у подвижников в результате делания, может быть похищена диаволом через самомнение и раздувание тщеславия; а в *Thal* сказано, что Св. Дух промыслительно проникает во всех, пробуждая естественный разум (логос); действует Он даже и среди грубых варваров и кочевников, где можно найти многих, усвоивших «высокое нравственное благородство» — калокагатию

ными добродетелями¹, которыми мы тебя, жившего здесь и прежде, признавали великолепно сияющим, которые ещё яснее показали нам, что добродетель относится к воле (γνώμη)², а не к чину, и богоподражание (τὸ θεομίμητον)³ — к нраву, а не к чести.

(*Thal* 15, пер. по: Максим Исповедник 1993. Кн. II. С. 49), так что они отвергают дикie нравы своего народа и живут в соответствии с логосом природы. Итак, с одной стороны, «калокагатия» христианина, по преп. Максиму, может быть похищена диволом, а с другой — среди варваров и, очевидно, не-христиан встречаются люди нравственно прекрасные. Из этих примеров видно, что Преподобный не связывает необходимой связью калокагатию с христианством как религией и даже со средиземноморской эллиноско-римской цивилизацией, но, тем не менее, считает всякое проявление калокагатии результатом действия Св. Духа в достойных, какому бы народу и вере они ни принадлежали по рождению. Вместе с тем, он отличает такое действие Св. Духа от «усыновления», которое даруется во Христе (см.: *Thal* 15).

¹ Букв.: «способами (τρόποις) [совершения] добродетелей».

² Как мы видим, даже в период начавшейся полемики с монофелитами (преп. Максим вступил в нее в 640 г.) γνώμη употребляется им в самых разных смыслах. Так, в *Ep* 1 γνώμη переводится, в зависимости от контекста, то как «воля», то как «сознание» или «намерение». Одновременно, как отмечает Е. Начинкин в прим. 1 на с. 86 к *Ep* 2, это понятие у преп. Максима можно было бы перевести как «сознательное устремление свободной воли», т. е. оно имеет некое синтетическое значение, в котором важен каждый из перечисленных в этом «определении» аспектов. Поскольку переводить каждый раз такой громоздкой фразой это слово было бы неуместно, в тех или иных контекстах в переводе выделяются те или иные аспекты данного понятия. Отсюда и соответствующие переводы: «воля», «сознание», «намерение». При этом всякий раз нужно помнить, что речь идет о сознательной воле, об устремленном на то или иное сознании, о сознательном намерении.

³ Понятие богоподражания часто встречается в *Ареопагитиках* и, вероятно, воспринято преп. Максимом из них. Ср.: «Иерархия, по-моему, есть священная организация, знание и деятельность, воспринимающие, насколько это доступно, богообразие, и к являемому от Бога осияниям соразмерно для богоподражания (τὸ θεομίμητον) возводимые» (*О небесной иерархии* 3. 1, пер. Г. М. Прохорова. См.: Дионисий *Ареопагит*, Максим Исповедник 2002. С. 70). Ареопагит напрямую связывает место в иерархии (в данном случае, в ангельской) с мерой восприятия Божественных осияний, т. е. мерой обожения и соответствующего «подражания Богу». Преп. Максим, обращаясь к префекту Карфагена Георгию, которому грозит потеря его места в светской иерархии Империи, подчеркивает его высокое место в иерархии «богоподражания», — место, определяющееся не чинами и званиями, а устремлением воли, добродетелью и духовным устроением. Метафора, которую использует Преподобный, сравнивая лишение общения с Георгием с лишением видения света, тоже восходит к «поэтике» *Ареопагитик*, где богоподражание состоит в восприятии осияний (Божественного света, света добродетелей и ведения) и передаче этого света далее в духовной иерархии (см., напр.: *О небесной иерархии* 7. 2). Т. е. само общение между

<364B> Ведь кому, благословенному, в глубину души вкоренилась сила любви к Богу, тому, несомненно, приложилась и неизменность в добре, — как, разумеется, охваченному любовью к материальному присуща подверженность множеству страстей и удоборассеянность. И вполне основательно: ведь сознательно (γνωμικῶς) стремящийся к Божеству, — Единому, одному и бесстрастному, в Котором от века не соусматривается (συνθεωρούμενον) или не соприусматривается (συνεπιθεωρούμενον)¹ никакого сущностного различия (διάφορον) (ибо ничто из исшедшего из Него Его не достигает), — и сам един и один, и бесстрастен, и неизменен благодаря неудержимому рвению к Единому². <364C> Ибо раз ему желанно [202] единое и одно, которое полностью не-

«подражающими Богу» представляет собой «обмен светом», или Божественными сияниями. Как преп. Максим понимал подражание Богу, видно и из его 1-го *ТР*, обращенного к пресвитеру Марину (645–646 гг.): «Достигнув, таким образом, священного делания и созерцания, ты удостоился священного предела — спасения. Дабы уделить его другим и сделать его явным, — в подражание Богу (τὸ θεομιμήτον) — ты пожелал обратиться с честным посланием ко мне» (*ТР* 1 // PG 91. 57B, пер. А. М. Шуфрина).

¹ Понимание тонкого различия между *συνθεωρούμενον* и *συνεπιθεωρούμενον*, которое, очевидно, предполагает преп. Максим, представляет определенную трудность, как и само употребление приставки «συν» в обоих словах, что затруднительно передать и в переводе без использования неологизма, что и пришлось сделать. Как указано в словаре Lampe (см. s.v. *συνεπιθεωρέω*), слово *συνεπιθεωρούμενῃν* употреблялось свт. Григорием Нисским в полемике против Евномия (PG 45. 313B). Сам преп. Максим использует это редкое слово в *Трудностях к Иоанну*, говоря об отличии Бога от тварных вещей: «Ибо абсолютно ничто сотворенное не является в собственном смысле слова простым, потому что оно не есть просто то или это, но имеет в сущности, как бы в подлежащем, созерцаемое вместе с ней (*συνεπιθεωρούμενῃν*) входящее в его состав и отделяющее [от других субъектов той же сущности] различие, которое образует само то, и само же отличает его от другого. А ничто, каким-либо образом имеющее для выражения своего существования что-либо существенно созерцаемое вместе с собой (*συνεπιθεωρούμενον*), не может быть названо в собственном смысле слова простым (PG 91. 1400D — 1401A, пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм. по: *Максим Исповедник* 2006. С. 367). Имея в виду эти контексты, можно предположить, что в комментируемом месте *Ер* 1 преп. Максим имеет в виду, что Бог не меняется (или не имеет различия) не только в отношении сущности самой по себе, но и в том, что относится к Божественной сущности, созерцается окрест нее (т. е. ее качества, энергии), т. е. что в ней нет ничего, созерцаемого вместе с ней, что может меняться.

² Для преп. Максима непреложное единство Бога было основанием самой возможности единения тварной «единицы» (т. е. человека, обретающего единство в христианской жизни) с Единым Богом. Следуя неоплатонической традиции и Пс.-Дионисию (см.: *Ps-Dionys. De ecclesiastica hierarchia* 118, 2–3 / Eds. G. Heil, A. M. Ritter,

изменно, так как по своей сущности недвижно из-за природной беспредельности (ведь недвижному беспредельному некуда двигаться)¹, то такой человек, возлюбивший Единое, разумеется, сделает своё сознание (γνώμην) совершенно неуклонимым от Единого, и станет един, и один, и <365A> неизменен. А тот, кто, по невёдению лучшего и следуя собственной воле (γνώμην), привяжется душевной любовью (ἔρωτα) к материальным вещам, по природе неустойчивым и изменчивым, и неспособным к полному постоянству, сам по необходимости нестойкий и удобострастен, и переменчив, потому что его душевное расположение (διάθεσιν) увлекается предметами, по своей природе движимыми и претерпевающими внешние влияния.

Поэтому-то, благословенный мой владыка, ничто сущее не сможет поколебать твоё прекрасное боголюбивое расположение², <365B> шествующее к Богу рука об руку с волей (γνώμην): ни течение времени, изменяющего вместе с собой всё материальное, не замутнит ясности сознания (γνώμης); ни людская угроза, действующая страхом, не подвигнет основу прекрасного устроения³; ни доводы льстецов, услаждающих слух души своими речами, не ослабят напряжение воли; ни жажда мести, разжигаемая, возможно, могуществом, не

где задача монаха определяется как созидание себя единым, в соответствии с Единым, и приближение к священной Единиче: μοναχοῖς ὡς πρὸς τὸ ἐν αὐτῶν ὀφειλόντων ἐνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἑαυτὸν μονάδα, преп. Максим говорит о таком единении «единого» с Единым. Напр., в QD 39 он пишет, что Авраам, принявший трех ангелов как одного Господа, «был просвещен знанием Святой Троицы и Единичы» (QD 39. 3–6, éd. Declerck). Здесь же, говоря об Аврааме, приблизившемся к Богу как единый к Единому по ведению (ὡς μόνος τῷ μόνῳ κατὰ τὴν γνῶσιν προσχωρήσας), преп. Максим до некоторой степени вторит Плотину (Enn. 6. 9. 11. 51, ed. Henry, Schwyzer: φυχὴ μόνου πρὸς μόνον). Эта тема встречается также и в Amb 10/45//PG 91. 1200AB, в умозрении о добавлении буквы «альфа» к имени Авраама, которое объясняется как символ «единого». Об Аврааме говорится, что «посредством веры таинственно сочетавшись с логосом единичы, по которому он стал единовидным, точнее, из многих — одним, единый — к Единому (μόνος πρὸς μόνον), всецело он был величественно приведен к Богу» (PG 91. 1200B). В свою очередь, постигая логос Единичы, чему мистагогически в литургии соответствует пение *Трисвятого*, душа в соединении с единством сокровенности Божией и обретает обожение (Myst 23. 86–96, éd. R. Cantarella).

¹ Учение о неподвижности Божества характерно для *Трудностей к Иоанну* (см., напр.: Amb 7//PG 91. 1069B; Amb 23//PG 91. 1260A); встречается оно и в Ep 6: «...оно ведь неизменно, потому что недвижно, ибо некуда двигаться тому, что и творит, и наполняет сущее, и существует над всем сущим» (Ep 6//PG 91. 432A, пер. Е. Нацинкина).

² Или: состояние [ума], ἔξεως.

³ Или: расположения, διαθέσεως.

испортит кротости нрава; ни желание славы властвования не уменьшит стремление любви к Божественному. Ведь отсутствие власти над людьми — не умаление славы [203] пред Богом и людьми (1), а скорее прибавление славы, поскольку душа становится свободной <365C> от волнения и попечения о внешнем, по моему рассуждению, — да и всякий, кто благочестиво обдумает надлежащее, согласится с этим, ибо любой истинно добродетельный и боголюбивый человек обладает всем необходимым¹ для полного блаженства (εὐδαιμονίαν)², не имея нужды ни в каких внешних прибавлениях, чтобы его достичь. А тот, кто в своей жизни поставил себе образцом свойства³ Божества, стяжал полноту всех благ, благодаря которой в людях возникает точное богоподобие, с которым ничто, кроме Самого Бога, не может сравниться. Да попросту говоря, ни болезнь, ни здоровье, ни богатство, тянущее к земле, ни недостаток тленных благ, ни хула, ни хвала, ни смерть, ни жизнь, ни настоящее, ни будущее, <365D> ни вообще что бы то ни было сущее или становящееся не может повредить любомудрию (φιλοσοφίαν), взрастившему и столь прославившему тебя пред Богом и людьми.

А мы когда этого достигнем? Когда всё своё вверим Богу (2) и не будем ни к чему стремиться, к чему не заповедано стремиться от Бога; а к чему заповедано, к тому будем стремиться со всем усердием; и того, что, <368A> по слову Божиему, подлежит нашей воле (γνώμην) и нашим силам, всячески пожелаем и будем стараться осуществить делами, а то, что, по общему мнению, от нашей воли не зависит, с благодарностью и верой предоставим Богу совершать, как пожелает (θέλει) и рассудит (βούλεται), безо всякого несогласия с логосами⁴ Его Промысла (προνοίας) и правления (διοικήσεως), по которым всё, в невёдении и согласно с неизреченной премудростью, влечётся к предуданному (πρόγνωσιν) Богом концу, и, даже вопреки нашей надежде, соделывает исполнение (ἑκβασιν) таковых логосов.

¹ Или: самодостаточен, αὐτάρκης.

² Общее место античной этики, особенно стоической (ср.: *Chrysip. Fragm.* 685. 5); встречается и у христианских авторов (см., напр.: *Nemes. De nat. hom.* 42. 122, ed. Einarson: Αὐτάρκης γὰρ καθ' ἑαυτὴν τῷ ἔχοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἡ ἀρετή (Ибо добродетель сама по себе достаточна для счастья обладающего ею). Преп. Максим уже цитировал это место из Немесия в составе обширной цитаты из него в написанных до *Ер 1 Трудностях к Иоанну* (см.: *Amb* 10/34 // PG 91. 1173A). Понимание, представленное в русском переводе этого места (см.: *Немесий Эмесский* 1996. С. 190), не совпадает в некоторых деталях с настоящим переводом.

³ Или: особенности, ιδιώματα.

⁴ Или: замыслами.

Ибо премудр Хранитель наш и Правитель, потому что не приобрёл мудрость извне, а <368B> Сам и есть, и зовётся Мудрость. Возжелаем же искренне соблюсти лишь одно — любить Его, как Он заповедал, всем сердцем, всеми силами души, и ближнего, как самих себя (*Мф.* 22, 37–39; *Мк.* 12, 30–31; *Лк.* 10, 27), стремясь, как только можно, исполнить это Божие веление; и да осуществим, по возможности, полностью эту обширнейшую Божественную цель (οκοπός) (3), какими бы ни были наши положение, чин, образ жизни, — начальствуем ли мы, под началом ли находимся, живём ли [204] в богатстве или в бедности, здоровы мы, болеем или находимся ещё в каком телесном состоянии; а об остальном, что совершенно не подвластно расположению (διὰθεσιν) нашего желания, вовсе не будем заботиться.

Что же действительно наше: не возникшее по природе из необходимости, или¹ то, что мы обрели по сознательному намерению (κατὰ γνώμην)? Наверное, желая заставить нас об этом задуматься, <368C> Слово [Божие] и не дало нам об этом указания в Божественной заповеди, чтобы мы не злоупотребляли недостойно силою воли (θέλειν), противоестественно добиваясь того, что не в нашей власти (οὐκ ἐφ' ἡμῖν), и не выказали её слабость, раз она не достигла того, чего никак достичь не может². Это ведь насилие над Божественной во-

¹ По мнению А. М. Шуфрина, «или» здесь имеет смысл «то есть». Иными словами, преп. Максим дает определение того, что находится в нашей власти (= наше), и одновременно спрашивает, что под это определение подпадает. «Наше» — это то, что происходит не из необходимости, но по сознательному намерению. Отметим, что в данном случае «по природе» и «из необходимости» имеет, видимо, тождественный смысл. Чтобы понять совокупность идей преп. Максима по поводу человеческой природы и ее соотношения со свободой, следует помнить, что иногда он говорит о природе, имея в виду ее состояние после грехопадения (в таком случае, речь идет даже о насилии природы (*PN*//*PG* 90. 904A) и о тирании природы (*Ibid.*//*PG* 90. 880B), при этом он связывает природное и необходимое, ср.: *Thal* 21. 40–43), а иногда о том, какой природу замыслил Бог (т. е. о логосе природы), и о том, что свобода и самовластие — в природе человека.

² Согласно преп. Максиму, повторяющему общее положение этики стоиков, неоплатоников и некоторых христианских философов (напр., Немесия), человек не может изменить то, что не в его власти. Относительно этих вещей заповеди нет. Но в данном отрывке, если мы правильно его понимаем, ставится вопрос о том, почему в Писании не дается четкого разграничения того, что в нашей власти, а что — нет. Ответ преп. Максима, видимо, состоит в том, что Бог предоставил нам самим размышлять об этом, чтобы мы не распространяли сферу своей ответственности и усилия воли на то, что не в нашей власти (и зависит от Промысла Божия), но и не ослабляли бы этих усилий в сфере находящегося в нашей власти. В учении о находящемся и не находящемся в нашей власти преп. Максим следует Немесию Эмесскому, частично повторяя его, а частично развивая, в особенности в том, что касается соотно-

лей — считать своей властью Промысла, которая мудро использует то, что не подлежит нашей власти (οὐκ ἐφ' ἡμῖν), для наказания наших пороков, подвластных нам (ἐφ' ἡμῖν), и для поощрения и облегчения пути подвластных нам добродетелей¹.

<368D> Итак, отличая то, что в нашей власти (ἐφ' ἡμῖν), от того, что из неё изъято², будем верить, что свершение второго полностью зависит от Божьего Промысла, а первого, кроме Божьего Промысла, — ещё и по желанию воли (κατὰ θέλησιν γνώμης)³. Итак, подвластное нам (ἐφ' ἡμῖν)⁴ (4) — я охватываю

шения находящегося в нашей власти и Божия Промысла (см. далее в *Ep* 1, а подробнее в: *Беневиц* 2013. С. 161–171).

¹ Ср. учение о Промысле и Суде преп. Максима и их соотношении с находящимся и не находящимся в нашей власти, развитое в написанных ранее *Ep* 1 *Трудностях к Иоанну*: «...есть... Промысел и Суд, которые тесно связаны с устремлениями наших произволений. Они различными способами удерживают нас от дурного и мудро обращают к благому, и искореняют в нас прошлое, настоящее и будущее зло, направляя то, что не зависит от нас [или: не в нашей власти], против того, что зависит от нас [или: в нашей власти]» (*Amb* 10/19//PG 91. 1136A). Преп. Максим использует здесь категории античной нравственной философии, воспринятые им, скорее всего, от Немесия Эмесского (см.: *Nem. De Nat. Nom.* 38–39). Таким образом, от нас зависит то, что относится к пороку и добродетели, т. е. сфера нравственного выбора; внешние же обстоятельства нашей жизни (точнее, все то, о чем нет заповедей, как говорит преп. Максим в том же *Ep* 1) — не в нашей власти. Очевидно, что когда в *Amb* 10 говорится об исправляющем действии Промысла и Суда, то речь идет об их действии, направленном *против* (ἐναντίως) дурной устремленности нашей воли, препятствующем укоренению в нас порока. Ср. у языческого философа-неоплатоника Гиерокла в трактате *О Промысле*: «Порядок промыслительного фатума (ἡ τῆς προνοητικῆς ἐμπαρμένης τάξεως) воспитывает то, что зависит от нас (ἡ τὸ ἐφ' ἡμῖν), посредством страданий, которые не зависят от нас (οὐκ ἐφ' ἡμῖν)» (*Phot. Biblioth. Cod.* 251. 465a. 19–21). Подробнее учение преп. Максима о Промысле и Суде и о соотношении его учения с предшествующей традицией античной и позднеантичной философии см. в: *Беневиц* 2013, особенно с. 172–189.

² Букв.: «от того, что не в нашей власти», οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

³ Таким образом, находящимся в зависимости от Промысла следует понимать, в первую очередь, не находящееся в нашей власти, где он абсолютен (так и у Немесия Эмесского), но и в находящемся в нашей власти, т. е. в сфере добродетели или порока, происходит (или не происходит), как видно из этого отрывка, своего рода взаимодействие нашего произволения с Божиим Промыслом, в результате которого промысл о благо-бытии либо усваивается нами, либо нет. Характер этого «взаимодействия», по преп. Максиму, однако, отнюдь не сводится к банально понимаемой «синергии» (см. подробнее в: *Беневиц* 2013. С. 162–163).

⁴ Букв.: «то, что в нашей власти».

как бы определением — это всё то, что по нашей мысли повинуется воле, состоит ли оно в смысле¹ добродетели, либо, напротив, в пути² порока³. Неподвластное же нам (οὐκ ἐφ' ἡμῖν) (5) — всё то, что создается не нашим произволением (προαίρεσιν), и вообще всё, что по природе свободно от <369A> добродетели и порока, которые возникают — или, точнее говоря, являются⁴ — от употребления, которое дают этим вещам те, кто ими владеют.

Возжелаем же горячо единственно тех благ, находящихся в нашей власти (τὰ ἐφ' ἡμῖν), которые с Божией помощью совершаются нашим произволением (προαίρεσιν) и зависят от нашего намерения (γνώμης), и будем весьма их ценить, — и так мы будем, по Божией милости, послушными и кроткими ослатами (Мф. 21, 2), несущими на себе Слово и исправно бегущими путём добродетелей. Тех же, что не в нашей власти, так как сами по себе они по природе не суть ни порок, ни добродетель, а орудия [205] произволения (προαίρεσεως), являющие скрытое устремление нашего разума, подвластного нам (ἐφ' ἡμῖν), вовсе желать не будем, чтобы злоупотреблением не повредить естественную силу воли, вознамерившуюся овладеть невозможным и для неё неисполнимым, <369B> но предоставим эти вещи Богу и примем с благодарностью любую перемену времён и дел, приключаящуюся с нами на пользу, по спасительной воле Божией, чтобы таким образом исполнить красу добродетели не только через неизменное, но также и через изменчивое, и через неправильное⁵ — правильным образом. Ведь никто, подчиняясь Богу и вверяя Ему промысл (προνοία) о том и управление (διοίκησιν) тем, в чём сам не властен, не лишается надежды на добрый исход. И правду изрёк Мудрый где-то в своих речах: «Взгляните на древние роды и посмотрите: кто верил Господу — и был постыжен? или кто взывал к Нему — и Он презрел его?» (Сир. 2, 10). <369C>

Раз это так, как показал разум, спутник истины, мудро установивший свойства желательного (θελητῶν) и нежелательного (οὐ θελητῶν) и отграничив-

¹ Или: логосе.

² Или: тропосе.

³ Букв.: «состоит ли оно в логосе (λόγῳ) добродетели, либо, напротив, в тропосе (τρόπῳ) порока». Возможно, преп. Максим, используя в одном случае *логос*, а в другом — *тропос*, хотел подчеркнуть, что добродетель соответствует логосу природы, т. е. природе, какой ее замыслил Бог, а порок — результат извращения способа (тропоса) пользования природой той или иной ипостасью.

⁴ Добродетель или порок не возникают в связи с тем или иным использованием вещами, а проявляются, поскольку они следуют из нашей добродетельности или порочности, а не от самих вещей, которыми мы пользуемся.

⁵ Букв.: «аномальное», ἀνωμάλων, т. е. отклоняющееся от привычного для нас.

ший друг от друга несовместные вещи, то даже когда нас отрешают от власти¹, не будем её домогаться, претерпевая это как лишение некоего блага; ведь власть вовсе не подчиняется нашим желаниям и далеко отстоит от подвластного нам разума, как и богатство, и здоровье, и всё, что морально безразлично², <369D> и нами преобразуется в добродетель или порок; но, с другой стороны, не будем и безусловно отвергать власть, когда нам её дают, потому что она может стать орудием добродетели для боголюбивых и со всем усердием подносящих Богу, кроме всего, зависящего от них, ещё и то, им неподвластно, что попускается Им по домостроительству.

Ведь того, что по природе само по себе не есть ни добро, ни зло, разумеется, не следует ни любить, ни избегать, потому что для появления и сохранения какой-либо добродетели или порока совершенно нет нужды ни в обладании, [206] ни в необладании тем, без чего мы можем и стать, и быть, и оставаться добродетельными, или же, напротив, дурными и лишёнными всякой добродетели, — раз уж одни, лишённые и могущества, и богатства, <372A> и здоровья, обрели многие сокровища вечных благ, а другие, напротив, обладая и могуществом, и богатством, и здоровьем, собственною волею (γνώμην) отпадают от всех Божественных благ. А свидетельствуют об этом нищий Лазарь и богач: один, лишённый всякого земного могущества, здоровья и изобилия, восприимчив на лоне Авраамовом блаженное упокоение; другой же, в избытке осыпанный всеми земными благами, был отделён пропастью от святых и осуждён на огненную кару. Да и Давид с Иовом, великие сподобники (ἀγωνισταί) истины, столь далеко отстоявшие друг от друга и диаметрально противоположные по образу жизни, сохранили и приумножили добродетель, подвергшись испытанию. <372B> Добродетель ведь возникает не от богатства и здоровья, да и не от противоположной участи, иначе она обращалась бы в порок, изменяясь с обстоятельствами, а от благочестивого расположения (διαθέσεως) души к Богу и от воли (γνώμης), в высшей степени окачествованной (πεποικωμένης)³

¹ Здесь преп. Максим уже прямо обращается к угрозе отрешить от власти Георгия, которая над ним нависла со стороны властей в Константинополе.

² Букв.: «находится посредине» = относится к вещам средним; здесь преп. Максим использует термин стоиков: «средними» (media; *греч.* μέσα) они называли безразличные вещи, т. е. все, кроме блага (добродетели) и зла (порока) (см.: *Диоген Лаэртский* VII, 110; SVF III 538, 623, 672, 674, 741, 759–760). Таким образом, в класс «средних» вещей, среди прочего, входят естественные вещи (такие, как здоровье, силы и т. д.). Очевидно, к ним относится и власть над людьми (ее наличие или отсутствие).

³ Более литературный, но менее точный перевод: «преисполнившейся». Ср. примеры использования понятия «окачественный» преп. Максимом: «Мы же, признавая Бога всемогущим, говорим, что Он Творец не качеств только, но и естеств окачество-

добром, неизменно утвержденной в Боге и непреложно хранящей самотожество в противоположностях.

<372C> Так что будем рады, когда нам дают власть, и примем её, как вспомогательное орудие добродетели, посылаемое нам Богом. А когда нас её лишают, не будем её домогаться, как бы слагая с себя страшное бремя забот, скрывающее цель Промысла относительно нас, который человеколюбиво устраивает всё каждому на пользу, — ведь говорит Мудрый: «Не домогайся сделаться судьёю, чтобы не оказаться тебе бессильным сокрушить неправду, чтобы не убояться когда-либо лица сильного и не положить тени на правоту твою; не греши против городского общества, и не роняй себя пред народом; не прилагай греха ко греху» (*Сир.* 7, 6–8). Если только ты в этих делах не захочешь тщеславиться, дорогой мой, то окажешься не в худшем положении, чем окружающие тебя люди, <372D> ведь «очи Господа», как сказал сам Мудрый, «призрели на тебя во благо тебе, и Он восставил тебя из унижения твоего и вознес голову твою, и многие изумлялись, смотря на тебя» (*Сир.* 11, 12–13), и повествуют народам и племенам [207] о твоих добродетелях. И — как через великого Давида прорёк об апостолах Дух Святой — «по всей земле прошел звук» (*Пс.* 18, 5) благих деяний твоих, «и до пределов вселенной» (*Пс.* 18, 5) проникло благоухание твоих добродетелей. Ведь ты не съедал свой хлеб один, но щедро уделял от него сиротам, и от юности их воспитал их как отец, и от чрева матери их <373A> руководил их к правде (*Иов.* 31, 17). Ты не презрел гибнущих без одежды, и укрыл их; все немощные благословили тебя, ибо ты согрел их плечи шерстью твоих овец (*Иов.* 31, 19–20). Ты не поместил своё золото в землю (*Иов.* 31, 24), т. е. в улажнение твоей плоти, а приобрёл твоим богатством небесные блага твоей душе. Ты не соблазнился тленным богатством и не приложил твоего сердца его потоку. Ты не сиживал с насмешниками (*Иов.* 31, 5), чья жизнь позорна и исполнена бесчестия. Нога твоя не спешила на лукавство (*Иов.* 31, 5), и ты не радовался падению врагов, и сердце твоё не говорило: «Хорошо!» (*Иов.* 31, 29). Не вопияла на тебя земля, — ведь ты не ел плода её без платы и не удручал душу её владельцев (*Иов.* 31, 38–39). Ты удерживал руки от даров нечестивых и спасал страдальца от руки сильного (*Иов.* 29, 12), <373B>, и плакал о всяком несчастном, и стenal, увидев человека в беде (*Иов.* 30, 25). Ты помогал

ванных (πεποικμένων) (*Char* 4. 6); или в *Главах о богословии и домостроительстве Сына Божия* 2. 3: «Как всякое мышление, конечно, полагается в сущности как качество, так и вокруг окаченной (πεποικμένην) сущности оно имеет движение» (ср. схолию {38} А. М. Шуфрина к *Amb* 7, где это место понято так же, как у нас). В переводе А. И. Сидорова термин утрачен. Та же утрата этого термина — при переводе 5-й схолии к *Thal* 40 и схолии 13 к *Thal* 47.

сиротам, лишённым помощника, и уста вдов благословляли тебя (Иов. 29, 12–13). Ты облачился в правду и облёкся в правый суд, как в плащ (Иов. 29, 14). Ты стал глазами слепых, ногами хромых и отцом немощных (Иов. 29, 15–16). Ты сокрушил челюсти беззаконных и исхитил добычу из их зубов (Иов. 29, 17). И, вообще говоря, голодных ты кормишь, жаждущих поишь, странников укрываешь, нагих одеваешь, больных призреваешь, заточённым помогаешь (Мф. 25, 35–36); главное же, всем этим угождаешь Богу, рассудив, что славнее всего — усердно заботиться о всех этих несчастных ради Него¹. <373C> Поэтому Бог по справедливости сохранил тебя, и светильник Его светит над твоей головой (Иов. 29, 3), т. е. в тебе осуществлением добродетелей закон заповедей ярко сияет всем, и в его свете ты идёшь во мраке (Иов. 29, 3), т. е., благодаря знанию, полученному благоговейным созерцанием сущего, ты безвредно минуешь обман² века сего и невежество, поспешая к всесветлому свету³. Поистине тебе одному, возлюбленный, [208] из всех людей выпало на долю сохранить добродетель под бременем власти и даже в мале не подчинить золоту закон Христов, — напротив, ты настолько поработил твоё могущество (ἐξουσία) добродетели, что узнаётся оно лишь по ней да по разуму, и всем известно и всюду прославлено справедливостью.

<373D> Если же избегая, что естественно, страданий плоти, мы надеемся посредством власти (ἐξουσία) обеспечить её благополучие (εὐπάθειαν), то должны знать, что благополучие плоти было привнесено в жизнь нарушением Божественной заповеди, и человеком, который предпочёл временное вечному, а страдание (δυσπάθειαν) плоти — соблюдением Божественной заповеди⁴, и

¹ Перечислением различных благодеяний, которые может совершить (в случае же префекта Георгия — реально совершал) облеченный властью человек, преп. Максим, очевидно, хочет подчеркнуть, что добродетельному человеку власть открывает множество возможностей проявить свою добродетель. В другом месте *Amb 10/1 // PG 91. 1105C — 1105D* преп. Максим специально подчеркивает, что добродетель и ведение сами по себе не зависят от таких внешних проявлений, но именно эти проявления зависят от добродетели и ведения, которые стяжаются в душе. Эта же мысль просматривается и в *Ep 1*. В противном случае, власть не была бы чем-то «средним», т. е. нейтральным, и к ней следовало бы стремиться или ее избегать. Вместе с тем, преп. Максим подчеркивает, что, если по Промыслу Божию человеку дается власть, то ею следует воспользоваться для помощи ближним, т. е. избегать ее в этом случае тоже было бы неверно (ср.: *Ep 1 // PG 91. 372C*).

² Или: прелесть.

³ Или: свету, не имеющему теней.

⁴ Ср. использование пары «εὐπάθειαν — δυσπάθειαν» у свт. Григория Богослова в несколько ином контексте, где он говорит, что бывает такое, когда, «с одной стороны, посредством бедствий (δυσπάθειαι) злых людей останавливается стремление поро-

Бог, сделавшись ради этого человеком, в Себе выказал его и узаконил; и что первое — причина отчуждения человека от Рая и тамошних благ, а второе — восстановления в Рай и вознесения на небеса; оно же, что всего **<376A>** удивительнее, содействует тому, чтобы мы Богу стали своими. И поэтому будем всегда держаться телесного страдания, как орудия Божественной благодати, не следуя переменам времён и обстоятельств, а благополучием плоти будем вовсе пренебрегать, как вещью презренной, неизбежно обречённой полному исчезновению, которая, как сказал Христос божественными устами Григория, «не преступает собственных пределов»¹ и виновна во всех язвах души, — чтобы мы во всех движениях душевных и телесных излучали Божественное сияние, полностью принадлежа единому Богу. Да попросту говоря, сделаемся вместе с Богом целиком и сами полностью и во всём станем богами по благодати, — **<376B>** настолько, чтобы по всему считаться вторым Богом, за исключением тождества с Ним по сущности, это вот и есть совершенство для нас, не несущих в себе ни малейшего знака века сего, дабы через него не лишиться как-нибудь божественного состояния (ἕξέως) души и не пострадать горько из-за осквернения истинной чистоты, не находя средств к исправлению.

Когда пройдёт для нас этот век деяния, ничто из существующего не останется в теперешнем виде [209] ни по внешности (σχήματος), ни по положению (θέσεως). Ни в чём из вещей видимых нет для их владельцев ни надёжности, ни устойчивости. Ничто из того, что подчиняет себе людей, не сохраняет свою неизменность: ни слава, ни богатство, ни власть, ни здоровье, **<376C>** ни бесславие, ни бедность, ни рабство, ни болезнь, ни красота, ни молодость, ни известность, ни безобразие, ни старость, ни низкое происхождение, — всё проходит, всё исчезает, всё человеческое тает, как тень, и легче пузыря на воде пропадает величие всякого человеческого могущества. «Всякий человек, — ска-

ка, а с другой — посредством благоденствия (εὐπαθεία) добрых облегчается путь добродетели», но добавляет, что это бывает «не всегда и не вполне» (*Greg. Naz. Or. 14//PG 35. 900. 19*).

¹ В издании Миня здесь указывается на Слово XIV свт. Григория Богослова — «О любви к бедным» (*De pauperum amore*). Однако места, соответствующего словам, приводимым преп. Максимом, в этом *Слове* нам обнаружить не удалось. Тем не менее, это выражение можно найти в другом месте: «...тело, уступив природе и не выходя из своих пределов (τοὺς ἰδίους ὄρους οὐχ ὑπερβαίνουσιν), будет разрушено или болезнью, или временем» (*Greg. Naz. Or. 2//PG 35. 425. 25*). Св. Григорий в этом месте рассматривает врачевание тел и душ и говорит, что врачевание тел может «работать» до поры до времени, но все равно тело будет разрушено, поскольку жизни его положен предел. Этот контекст проливает свет и на использование данного выражения преп. Максимом.

зано, — трава, и вся слава человеческая — как полевой цветок: высохла трава, и цветок увял» (Ис. 40, 6). Ибо воистину, во всём человеческом возможность гибели (φθοράν) соединена с рождением, а часто кое в чём¹ гибель даже предшествует рождению, так что среднее (6) между ними может, из-за взаимного схождения крайностей в одно, скрываться, хоть и усматривается в обоих; причём, это мудро устраивается Промыслом <376D> для того, чтобы логос² изменчивых явлений воспитывал уверенность в вещах вечных³. Всё переменяется в иное, и одно превращается в другое, взаимно находя друг в друге скорее разрушение и гибель, нежели рождение.

Не будем же связывать временными вещами неразрушаемую душу; не будем отягощать ум, по природе свободный от материи, и заботами о материальном тянуть его к земле. Но будем, в соответствии с их природой, разумом разделять друг от друга вещи, никоим образом не согласующиеся по сущности; <377A> тогда нам не составит труда оторвать душу, несложную (ἀσύνθετον) и никоим образом не могущую претерпеть разложения своей природы, от пристрастия к тленным вещам. Покинем Содом⁴, т. е. заблуждение и смятение чувств относительно чувственно воспринимаемого, чтобы избежать пожара, — я имею в виду наказание огнём как их непременно следствие. Спасёмся на горе (Мф. 24, 16), разумею — на высоте богоугодной жизни, чтобы не оказаться взятыми (Мф. 24, 40–41), не отрешившись ещё полностью от чувственного, даже если мы и будем казаться непричастными к пороку, как блаженный Лот, не совершавший того, что творили жители Содомы⁵; т. е. освободимся даже и от той

¹ В схолии сказано, что речь идет о мертворожденных детях.

² Или: понятие.

³ Это одна из главных мыслей Amb 71 // PG 91. 1408C — 1416D, где преп. Максим, следуя свт. Григорию Богослову, говорит уже не только о воспитании Богом нас через переменчивость и текучесть мира, но о Божественной игре с нами Логоса, возводящего нас от этих временных и преходящих вещей (этих «детских бирюлек») — к вечным.

⁴ Ср.: Greg. Naz. In sanct. baptis. (Or. 40) // PG 36. 384. 16.

⁵ Ср. толкование образа Лота по противопоставлению его Аврааму в QD 39 (ed. Declerck): «Почему Авраам увидел трех ангелов (Быт. 18, 2), а Лот — двух (Быт. 19, 1)? Авраам достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарен знанием Святой Троицы и Единицы. Потому он и принимает альфу в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию, единый — к Единому (Быт. 17, 5). Поэтому, разумеется, [Авраам] видит трех ангелов. А Лот в своем знании еще не вышел за пределы видимых вещей. Он служил Божеству в видимых [проявлениях], ничего большего не представлял, не возвысился над «двумя»: материей и формой, из коих и [составлены] видимые вещи, и не воспринял знанием слово о Единице и Троице. Поэтому [Лот] и видит двух ангелов. Поэтому же, когда ангелы торопили его и побуждали

чувственности, что лишь склоняет к страстям (7). Сколько хватит сил, [210] будем бежать преходящего, которое никоим образом не может быть нам подвластно и по самой природе своей течёт¹ <377В> и исчезает; оно не допускает

спастись на гору, он не решился взойти на гору, но просил позволения идти в Сигор, т. е. к меньшему знанию, — ведь слово “Сигор” переводится как *малый* (*Быт.* 19, 15–23). А два ангела, выводящие Лота, понимаются как два Завета — Закон писанный и закон Евангельский. С их помощью человек выводится, [т. е.] бежит от обольщения чувственными вещами, и убегает из их сожжения. С [Лотом] вместе восходит и сожительница — чувство. Если она оборачивается назад, то становится *соляным столпом* (*Быт.* 19, 26) — делается очевидным для всех примером, являя неизменное состояние каменного, как соль, зла. [Лот] взял с собой из Содомы и вино, которое означает предвкушение нечистых помыслов, и две дочери напоили его, чтобы зачать. Первая дочь — это вождество: чуть только ум вспоминает об этих предвкушениях, вождество тотчас сочетается с ним и зачинает согласие. Тут же поспевает и вторая дочь — это наслаждение. Сочетаясь с умом, она зачинает действие. Оттого такие порождения прокляты и *не входят в общество Господне до третьего, четвертого и десятого поколения* (*Втор.* 23, 4; *Исх.* 20, 5)» (пер. Д. А. Черноглазова, здесь и далее перевод *QD* дается по изданию: *Максим Исповедник* 2010). Т. е. Авраам, превзошедший мир явлений, был способен множественное (по числу индивидов) созерцать как одно по логосу (ср. эту тему в *Ер* 2//PG 91. 400С), а Лот на это не был способен. Поэтому для Авраама три ангела стали образом единого по логосу природы Бога, — поскольку Авраам перешел от феноменального мира к невидимому логосу вещей, в то время как Лот останавливается на внешнем виде вещей, не видя за ним единого логоса, но познавая, очевидно, каждое сущее в его бытии (что, по преп. Максиму, может возводить к вере в бытие Божие, но не вводит еще в таинство Троицы в Единиче и Единичы — в Троице).

¹ Ср. у Давида Анахта, который пользуется образом изменчивости и текучести мира в контексте обсуждения проблемы 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 и 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?» (*Prol. phil.* 2: 3–4 (ed. Busse), пер. С. С. Аревшатяна, цит. по изд.: *Давид Анахт. Сочинения.* М. 1975. С. 34, с изм.). Ответом преп. Максима на вопрос о возможности философского познания, как мы полагаем, 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,

в нас иного расположения души, кроме несущего его клеймо, за которое нас ожидают осуждение и тяжкая мука. Ревностно отринем всё то, чего непременно лишимся по природе, а о необходимом будем просить Бога. Сознательно (γνῶμικῶς) и с охотою (κατὰ θέλησιν) отринем то, что по природе непременно и отдастся, и отнимется. Не позволим душе, по природе несущей в себе образ своего Создателя, из-за неразумного устройства стать подвластной тому, что возникает и гибнет, — она-то ведь по рождении не имеет предела своему бытию, и ей предустановлено всегда искать Бога и стремиться к Нему. Не будем желать того, чем не сможем владеть; не будем привязываться к полностью преходящему, как к вечному. <377C> Ведь «проходит образ века сего» (1 Кор. 7, 3), как сказал святой, и «небо и земля прейдут» (Мф. 24, 35) — изрёк Бог святого; воспримем же неложно Божественное изречение, и упредим верой исполнение слова, и поверим непреложному доказательству предсказанного исхода. Ибо если части чего-либо подлежат разрушению и перемене, как сказал один из наших мудрецов, то ясно, что и совокупность их тоже¹, хотя бы явным действием и не установился ещё срок, в который этому [разрушению] подвергнется совокупность, — как и всякий человек из того, что он претерпевает ежедневно, познаёт, что по природе ему предстоит умереть, хотя бы смерть и не пришла ещё в действительности.

<377D> Итак, станем же принадлежать самим себе и Богу, лучше — только Богу, а не полностью плоти и миру. Приготовимся призывать Бога нашего, по писаному: «Приготовься призывать Бога твоего, Израиль» (Ам. 4, 12), что значит: очистимся от пятен порока и скверны, отринув даже и те мечтания, которые, насколько такое возможно, не сочетаются со страстями. Так ведь и готовится всякий, желающий отлично подготовиться, — чтобы благодаря

ed. A. Busse (TLG). Особенностью терминологии и мысли преп. 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 «потоку» 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* преп. Максим прибегает к образу «течения и утекания» в *Amb* 45, говоря, что состояние тела Адама до грехопадения было «без течений и истечений» (διχα ροῆς καὶ ἀπορροῆς) (PG 91. 1353A). Таким образом, можно заключить, что, по крайней мере, применительно к человеку, согласно преп. Максиму, течение и утеkanie — характеристика не просто тварного и телесного, но тварного и телесного после падения.

¹ См.: *Св. Василий Великий*. Шестоднев, I, 3, 30–32 (ed. Giet): «Если подлежат разрушению и перемене части, то и целое необходимо потерпит некогда то же с собственными своими частями». — Д. Б.

<**380A**> добродетелям, как бы благодаря некой божественной раскраске¹, воспринять точное уподобление Богу. Таким именно образом и призывает, как следует, тот, кто ведает, как нужно призывать Бога; ведь приготовление, по-моему, состоит в отчуждении от страстей², [211] а призывание — в подлинном уподоблении Богу через добродетели. Или иначе: приготовление — это сияние, возникающее в достойных через добродетели, а призывание — восприятие обоживающей благодати через истинное знание. Ведь таким образом мы и сможем, по писаному, всегда иметь белые одежды (*Еккл.* 9, 8), что значит — нрав светлый, благодаря добродетелям, и ясный, безо всякого признака тьмы. <**380B**> И возликует душа наша о Боге, Спасителе нашем (*Пс.* 12, 7; 34, 9), радуясь совлечению ветхого человека, обречённого гибели по лживым желаниям, и облечению в нового, созданного по Богу в Духе (*1 Петр.* 4, 6). Ведь Бог наш облечёт нас в ризу спасения и в одежду радования (*Ис.* 61, 10), т. е. даст нам привычное и соответствующее нраву любомудрое деяние посредством добродетелей и непреткновенное умное созерцание в Духе, дабы мы наслаждались и будущими царственными благами Божественного непорочного брака³. Притом, будем внимательно следить, как ходим (*Еф.* 5, 15) и что замышляем, зная, что нашим поступкам и мыслям есть много незримых свидетелей, которые не только взирают на явное, но заглядывают и в самые души и испытывают тайны сердца. <**380C**>

Нас ведь и вправду со всех сторон окружают многие хоры ангельских сил⁴, которые тщательно записывают на небесах наши поступки и речи, и мысли, вплоть до малейшего намерения⁵, ради избличения в страшный день Суда, когда всякая видимая тварь с невыразимой скоростью устремится к своему окончательному завершению, а небо и земля с грохотом погибнут, и стихии меж ними разрушатся в огне (*2 Петр.* 3, 10), и будет небо новое и земля новая, и то, что на них (*Ис.* 65, 17); когда воздвигнутся троны, и воссядет Ветхий днями, и раскроются книги, <**380D**> в которых с безукоризненной точностью

¹ Здесь, очевидно, аллюзия на традиционное у Отцов толкование многоцветного одеяния праведного Иосифа в смысле множества его добродетелей.

² Понятие отчуждения (ἀλλοτρίωσις) от страстей или отчуждения от пороков, зла часто встречается у Каппадокийцев.

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

⁴ С этого предложения и вплоть до конца настоящего письма текст преп. Максима совпадает почти дословно с текстом, который хотя и числится среди приписываемых свт. Афанасию Александрийскому, но не принадлежащих ему, см.: *Sermo ad Antiochum ducem*//PG 28. 589–597. С высокой степенью вероятности можно считать, что текст Пс.-Афанасия — заимствование из преп. Максима, а не наоборот.

⁵ Или: помышления, ἐνθυμήσεως. Т. е. лишённого выражения действием. — *Прим. пер.*

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

<381B> И вот человек, и вот дела его; и вот неподкупный Судия, рядом с Которым предстоит страшное и великое воинство небесных сил, восседает на высоте, излучая сияние правды, и по справедливому и неложному суду воздаёт каждому по достоинству: тем, кто за добрые дела поставлен по правую руку, милостиво дарует приуготованное от сотворения мира Небесное Царствие (*Мф.* 25, 34), тех же, кто по отсутствию благих дел оказался по левую, гневно гонит в вечный огонь, уготованный диаволу и его ангелам (*Мф.* 25, 41). Кто вынесет бешенство этого огня? <381C> Кто не ужаснётся невиданному зрелищу этого червя? Кто сможет терпеть внезапность и тяжесть этой внешней тьмы? Кто выдержит ревущий тартар и со дна кипящую бездну? Кто не содрогнётся от пронзительного грозного взора приставленных к казням ангелов и их мрачных ликом? Кто не уstraшитсЯ сего ужаснейшего из зол — того, что отвратит от него лицо Своё по природе кроткий и человеколюбивый, и милосердный Бог? А с Ним вместе и вся тварь отвернётся [213] и погнушается теми, кто по злой воле (ὑψίστην) так страшно себя мучает, и будет справедливо гневаться, что они заставили таким явиться <381D> Бога, единственно человеколюбивого по природе. Кто вынесет сознание вечного позора, который последует за явлением всего тайного? Кто сможет измерить неумолчное рыдание, и горькие и невообразимые слёзы, и скрежет зубов, и вопли мучимых или сердечную скорбь сожаления, медленным огнём сжигающую глубину души? Кто способен выразить тоску¹ грешников, не имеющих надежды ни на перемену срока наказания, ни на

¹ Букв.: «стеснение», στενοχωρία. — Прим. пер.

окончание претерпеваемой кары, ни на изменение <384A> жизни к лучшему?¹ Суд ведь тот воистину окончательный и единственный, страшный и праведный, и более праведный, чем ужасный, и ещё страшнее делается оттого, что также и праведный; и по справедливому приговору Божию обнимает всю вечность. Кто сможет удержаться от слёз, помыслив о жалобах и стенаниях, вырывающихся из самого сердца осуждённых, и проникающих до самого мозга их костей, и жестоко грызущих их утробы? Кто претерпит без боли и вызванного ею уныния жалобные вопли и крики сожаления, обращаемые каждым наказуемым к самому себе и всеми ко всем, и в каких словах выражаются они!

<384B> Ибо тогда каждый станет подлинным знатоком своих прегрешений, тогда обнажатся деяния и явятся, как есть, без прикрытия лукавства! Праведен суд Твой, Боже (Пс. 118, 137); Ты призывал нас, а мы Тебя не слушались; Ты говорил нам, а мы не внимали, и советы Твои вменяли ни во что, а речам Твоим не внимали. Из-за этого-то и нашла на нас по справедливости погибель и пагуба, и буря, и скорбь, и угнетение; теперь призываем Тебя, а Ты не слышишь; ищем у Тебя милости — и не обретаем, ведь и мы не услышали Твои речи и не сотворили милости ближнему. Мы ведь, возненавидевшие мудрость и не избравшие себе страх Господень, и не пожелавшие слушать советов Божиих, нами же посеянное пожинаем и собственным безумием насыщаемся. [214] Ослепила нас жизнь своим обманом², и не poznали мы тайн Божиих, <384C> и никакой не возымели надежды на награду святости. Поэтому мы «преисполнились делами беззакония и ходили по пустыням без дорог», т. е. без призора Божьего, «пути же Господня не poznали» (Прем. 5, 7). Ныне же «какую пользу принесло нам высокомерие, и что доставило нам богатство с тщеславием? Всё это прошло, как тень и как молва быстротечная, и как корабль, идущий по волнующейся воде; прошёл он — и не найти ни следа, ни стези дна его в волнах; или как от птицы, пролетевшей по воздуху, никакого не остаётся знака ее пути» (Прем. 5, 8–10). <384D> Всё это прошло, оставив нам огонь геенны в вечный и неизменный удел.

Справедлив суд Твой, Боже; мы никогда не перестанем это повторять. Ты призывал нас, а мы не слушали; увещевал нас, а мы не внимали. Об этих ужасах мы ежедневно слышали поучение, но мы презирали такие слова. Тогда речи

¹ πρὸς τὸ εὖ ζῆν πάλιν μεταβολή может, как нам кажется, пониматься двояко: либо как улучшение условий загробного существования (ослабление мучений и т. п.), либо как возвращение к добродетели. Эта двусмысленность сохранена в переводе. — Прим. пер.

² Интересно, что преп. Максим говорит именно о «жизни», а не о «мире», «суете» и т. п. Ср. подобный мотив у И. С. Тургенева («Полесье»). — Прим. пер.

об этом ничуть нас не огорчали; когда бы сейчас действительность не так жестоко нас мучила! Вздором казалось нам то, в чём заключается сейчас наша жизнь, — а ведь тогда нам постоянно об этом напевали. О, беспечность! О, обман! О, злые <385A> помыслы! О, сообщество порочных людей! О, дивный и праведный Божий суд над нашими прегрешениями! Как Он воздал каждому нашему греху соответствующее мучение! За жалкое и презренное наслаждение плоти справедливо осуждены мы на страшную геенну. К пребыванию в ужасном мраке и тьме приговорены мы за то, что возлюбили всё постыдное: и зрелища, и звуки, и слова, а Божественным благам предпочли конские состязания, театральные представления и псовую охоту, в которых хороводились толпы демонов, а Божие покровительство и надзор через ангелов вовсе отсутствовали; там многообразно попиралось достоинство чистоты, а зло распутства и мерзость открыто возвеличивались. <385B> Справедливо лишены мы теперь света за то, что в течение временной нашей жизни не видели славы Бога-Творца в твари¹, а оскверняли наши глаза и уши, и язык; или, вернее, через них губили [215] душу, созданную по образу Божьему, ненавистными Богу зрелищами, и звуками, и речами, и взаимной злобой. Мы ввергнуты в тартар; и страшно мучают нас одновременно и падение в глубину, и скованность — за то, что высокомерие мы предпочли возвышенному смирению, которое спешествует возвышенному и Божественному, а крепость и силу добродетели отвергли ради безмерной расслабленности и изнеженности плоти. <385C> Где ныне высокомерие наше и заносчивое ко всем отношение, и вялость и изнеженность плоти? О, безрассудство! Вместо необузданного хохота и безудержной болтовни — этот невыносимый скрежет зубов. Мы не пожелали упражняться в изучении Божественного и спасительного слова, и предпочли безмерное пьянство словесному восхвалению Бога, — и страшному подвергаемся мы теперь наказанию, и наш язык горит от ужасной жажды. Ненависти к братьям, зависти и обмана, и лицемерия, от которых и из-за которых является и само убийство, порицания и лести, злопамятности, лжи и ложной клятвы приемлем мы достойный плод — сего неусыпного червя, беспрестанно гложащего недра наших душ. <385D> Раз мы искривили прямогу любви, развратили сердце, погубили бесстрастие истины, самое же истину исказили, — то, добровольно совершая зло ненависти, невольно сотворили себе червя (Мк. 9, 44. 46), а ложью вырыли ещё худший ров лукавства, отделяющий нас от единения с прямым и

¹ Интересно это место сравнить с известными мыслями преп. Симеона Нового Богослова, который утверждал, что не видевшие Божественного света при жизни будут лишены его видения и в Царствии Небесном. Преп. Максим говорит здесь об отсутствии видения славы Божией в творении.

правым Богом. Он ведь сказал устами св. пророка Давида: «Сердце лукавое не прилепится ко Мне» (Пс. 100, 3).

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

Вот что, в общих чертах, эти несчастные, познающие силу Божественной правды в претерпеваемых мучениях, наверное, говорят друг другу: а что со мной-то, бедным, будет? На основании каких дел смогу я надеяться на изъятие из-под страшного приговора, не имея никакой добродетели и вёдения? Боюсь, что, связанный по рукам и ногам, <388D> буду заброшен в землю тёмную и мрачную, в землю вечной тьмы, где нет света, где не увидишь живого человека, — я ведь по собственной воле связал страстями действующие силы моей души и воспрепятствовал её шествию по Божественному пути евангельского жития. О, страшный нескончаемый позор, предстоящий мне, <389A> если не изменюсь и не освобожусь от многих моих пороков! О, что за плач, что за горькие слёзы и скрежет зубовой ждут меня, если [217] хотя бы поздно не

отрезвлюсь, не страхну глубокий сон нерадения и не совлеку с себя грязное одеяние греха! Вместо света — тьма, вместо радости — страдание, вместо отдыха — наказание и стеснение завладеют мною. И что жалче — а вернее, тяжелее — всего, о чём и сказать-то больно (насколько же больнее претерпевать! Смилуйся, Христе, и спаси нас от боли этой!): разобщение с Богом и святыми Его воинствами и вечное сообщение с диаволом и скверными его демонами; причём и ожидать не придётся избавления от этих ужасов, <389B> ведь с кем мы через злые наши обыкновения в этом веке сознательно и охотно (κατὰ θελήτὸν ὑπομικῶς) избрали общение, с теми, по справедливости и против нашей воли, осуждены будем пребывать в веке будущем. И мучительнее и страшнее всякого наказания вечное сообщество ненавидящих и ненавидимых, даже и без терзаний — а уж с ними-то! — и отдаление от Любящего и Любимого. Ведь даже когда Бог, Который по природе и есть, и зовётся Любовь, судит по правде, осуждаемые не испытывают к Нему ненависти, да и Он не ненавидит осуждаемых, ибо по природе совершенно свободен от страсти¹.

<389C> Неложно веруя, возлюбленный, что это всё осуществится в будущем, не будем же и сами беспечны, но со всем усердием и изо всех сил, пока хоть сколько осталось нам времени, бежим от обольщения мира и от мироправителя. Мир ведь преходит, и всё, что в нём, гибнет. Наступит, воистину наступит срок, когда возгласит некая страшная труба (1 Кор. 15, 52) неслышанным гласом, и всё земное распадётся, лишаясь своей ныне зримой красоты. И видимый мир прейдёт, восприняв своё завершение, и явится ныне скрытый духовный мир, представляя глазам, ушам и умам совершенно неведомые тайны. А труба, возгласив внезапно по Божиему повелению, заставит разом подняться, как бы от некоего сна, <389D> бесчисленные мириады человеческих тел, сзывая их на испытание; Бог же за то, что каждый сделал посредством тела, — хорошего ли, дурного ли — по справедливости воздаст достойную мзду (2 Кор. 5, 10), придавая всем существованиям великое и страшное последнее [218] завершение (συνκλεισμόν). Да будет же непрестанно стоять пред нашим взором и спасительный страх геенны, и славное желание Небесного Царствия (что на самом деле значит страх и желание одного и того же, т. е. Бога, Который и делается, и зовётся всем для всех, в зависимости от порочности или добродетельности каждого); страх будет полностью удерживать нас от зла, <392A> а желание — побуждать радостно творить в изобилии добрые дела.

¹ Не совсем ясно, имеет ли преп. Максим в виду, что осуждаемые все же любят Бога (а значит, испытывают муки отделения от Любимого), или они Его только не ненавидят. Все же представляется, что вероятнее второе.

Пусть это письмо, благословенный, будет тебе от меня, бедного и сирого, зна́ком любви, в соблюдение и охранение свойственных тебе добродетелей; ведь блюсти и хранить добродетели, как мне кажется, приходится даже и тому, кто, подобно тебе, изобильно украшен ими. Никаким иным способом не могу я достойно отблагодарить тебя за множество твоих благодеяний, кроме как этими увещаниями. Со мною вместе и все честные отцы, обитающие, благодаря тебе, в этом краю, искренне приветствуют тебя, <392B> денно и ночью со слезами моля Бога, чтобы в добром здравии вернулся к нам наш Георгий¹, которого воистину сладко и видеть, и именовать, да проживём с ним безвредно настоящую жизнь и насладимся будущей благодатью человеколюбивого и благоподательного Бога, предстательством за нас и у Бога заступничеством Пресвятой и Преславной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии со всеми святыми. Аминь.

СХОЛИИ²

1. Говорится о власти человеческой.

2. Что нужно искать и желать, и что предоставить на волю Божию.

<392C> 3. Начальствовать ли, под началом ли быть, богатым быть или бедным — зависит не от природы и не от воли, а от устрояющего всё Промысла.

4. Определение того, что в нашей власти, т. е. самовластия.

¹ Этим надеждам на возвращение префекта Георгия в Карфаген не суждено было сбыться. Власти в Константинополе, вероятно, опасались дать столь сильной фигуре слишком много самостоятельности (какую имел префект Карфагена), но все же не захотели и совершенно отстранить столь знатного военного от дел. Как пишет Ю. А. 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 Ю. А. История Византии. В 3 т. Изд. 2-е. СПб., 2004. Т. III. С. 163–165). Не исключено, что оппозиция еретическим властям в Константинополе ориентировалась на православие (вряд ли Георгий не разделял веры преп. Максима, бывшего его аввой), хотя доподлинно это и неизвестно.

² Схолии принадлежат анонимному средневековому комментатору. Они приводятся в издании Миня вместе с письмами преп. Максима.

5. Определение того, что нам не подвластно, т. е. того, что не подчиняется самовластию.

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

<392D> 7. Те, говорит, кто привязал свою душу чувственному, хотя бы и были свободны от услаждающих чувства страстей, не спасаются, если не оторвут душу полностью от чувственного, — как Лот, если бы не покинул Содом, то, хоть и не совершал грехи содомлян, не избежал бы пролившегося с неба огня.

[219] Письмо II. Кубикулярию¹ Иоанну, о любви²

Что вы, богохранимые, питаете по благодати святую любовь к Богу и ближнему, с надлежащим о ней попечением³, <393A> узнал я по собственному

¹ «Кубикуларий» — высокий придворный чин (от *лат.* cubiculum — «спальня»). Французские и английские словари переводят cubicularius как chambellan и chamberlain, что, в свою очередь, должно бы (по табели о рангах) переводиться на русский как «камергер». Однако стилистически это не очень хорошо, поэтому решено было оставить слово «кубикуларий» как есть. Другой возможный русский эквивалент — «постельничий». Забавно, что хотя в качестве обозначения чина это слово должно ставиться по-русски (как, впрочем, и по-французски) перед именем, в реальном узусе оно стало чем-то вроде прозвища или фамилии: по-русски и по-французски пишут «Иоанну Кубикулярию». Это всё равно, что написать: «Петрову Полковнику» вместо: «полковнику Петрову». — *Прим. пер.*

² П. Шервуд датирует это и два следующих письма к тому же адресату временем до 626 г. — до предполагаемого отъезда преп. Максима из монастыря св. Георгия в Кизике (упоминание о монастыре см. в начале *Ер 3*). К. Будиньон и другие авторы, доверяющие сирийскому *Псогосу*, полагают, вопреки П. Шервуду и Ж.-К. Ларше, что знакомство кубикулария Иоанна с преп. Максимом имело место не потому, что преп. Максим был родом из столицы, а потому что он оказался в Константинополе во время захвата персами Палестины, после того как уехал оттуда. Как бы то ни было, и эти исследователи считают *Ер 2* ранним сочинением преп. Максима, о чем свидетельствует использование им выражений, формально близких к «монофелитским», что было бы невозможно в сочинениях периода полемики с монофелитами (см.: *Ер 2* // PG 91. 396CD и прим. к этому месту). Данные соображения высказывает уже П. Шервуд (см.: *Sherwood* 1952. P. 25)

³ Букв.: «надлежащими способами (тропосами) попечения о ней».

опыту, и присутствуя и не в меньшей степени отсутствуя, если только не больше, а дать испытать такое и есть, и называется свойством Божественной любви; значит, есть в вас и та безмерная и безграничная Божественная добродетель, что не только благоденствует присутствующим, но и отсутствующих ободряет, даже если они и удалились в пространстве на большое расстояние, — а что любовь ваша всё возрастает, узнаю от каждого, кто сюда прибывает, да и из драгоценных ваших писем, как бы в зеркале отображающих красоту сияющей вас Божией благодати; отчего радуюсь и веселюсь не без причины, и, благодаря за вас Бога, Подателя благ, непрестанно возглашаю со св. апостолом: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, <393B> благословивший вас всяким духовным благословением в небесах» (Еф. 1, 3); и я знаю с полной уверенностью, что в Духе святая ваша душа неразрывно скреплена любовью с моей жалкой душою и соединена с ней дружеской связью по закону благодати, по которому вы незримо привлекаете меня к себе и радуете вашей радостью, покрывая позор моих грехов близостью собственных добродетелей. Ведь воистину нет ничего богоподобнее Божественной любви, ничего нет таинственней, и ничто так не возвышает людей к обожению, потому что она соединяет в себе все блага, какие слово правды числит в добродетелях, и далеко отстоит от всего, что считается пороком, будучи «исполнением закона» (Рим. 13, 10) и пророков¹ (1) — им ведь наследует таинство (μυστήριον) <393C> Божественной любви, превращающее нас из людей в богов и сокращающее отдельные заповеди до одного всеобъемлющего слова², которым они все по благоволению единообразно [220] объемлются и из которого разнообразно подаются по домостроительству.

Ибо, каким видом благ не обладает любовь? Неужели верой, первым основанием благочестия, твёрже удостоверяющей верующего в существовании Бога и Божественного³, нежели глаз, воспринимающий внешность чувственных предметов и сообщающий видящим впечатление от них? <393D> Неужели надеждой, созидающей в себе истинно сущее благо и содержащей больше, нежели рука, ухватившая самую толстую осязаемую вещь? Разве не даёт любовь насладиться тем, во что мы верим и на что надеемся, потому что благода-

¹ Ср.: Мф. 5, 17, где говорится, что Христос «пришел исполнить закон и пророков». Св. отцы часто именуют Христа «исполнением закона и пророков», что отразилось и в тексте литургии. Преп. Максим, который, несомненно, знал эту традицию, именует так любовь, опираясь на Рим. 13, 10, где прямо сказано, что любовь — исполнение закона.

² Т. е. слова-заповеди любви, см.: Мк. 12, 30–31.

³ Ср.: Евр. 11, 1.

ря ей будущее уже как бы присутствует в душе? <396A> Неужели не обладает любовь смирением, первоосновой добродетелей, в котором мы познаём самих себя и делаемся способными отсечь тщетное разбухание высокомерия? Неужели кротостью, благодаря которой мы с одинаковым пренебрежением относимся и к порицанию, и к похвале¹ и избавляемся от беспокойства противоположных зол — славы и бесславия? Неужели незлобием (πραῦτητα), которое, даже когда мы страдаем, не допускает в нас перемены по отношению к обидчикам и враждебного к ним расположения? Неужели состраданием, по которому мы с готовностью разделяем несчастья других и не можем не видеть в них родных нам братьев? Неужели воздержанием или стойкостью, или терпением, или добротой, или миром и радостью, благодаря которым мы с лёгкостью умирим гнев и жадное желание, бурлящим пламенем жгущие душу? <396B> Да попросту сказать, всех духовных благ завершение — любовь, которая ходящих её путями верно, неукоснительно и стойко ведёт и приводит к Богу, высшему из благ и причине всякого блага.

Вера же есть основание идущим ей вслед, т. е. надежде и любви, и неколебимо устанавливает истину. Надежда же есть сила (ισχύς) двух других, т. е. любви и веры, показывающая, что достойно веры и что нужно любить, и научающая к этому двигаться <396C> через неё же. А любовь — исполнение обеих, [221] вся полностью охватывающая последнюю цель и останавливающая веру и надежду в движении к ней: во что вера верит и на что надежда надеется, тем любовь даёт уже в настоящем насладиться. Лишь она одна, по правде говоря, показывает, что человек создан по образу Творца, мудро подчиняя разуму то, что в нашей власти (τὸ ἐφ' ἡμῖν)², а не склоняя разум к нему, и уве-

¹ τοὺς ψόγους τε καὶ τοὺς ἐπαίνους ῥαπίζομεν — буквально: «бьём (по лицу) и порицания, и восхваления». — *Прим. пер.*

Ср. толкование преп. Максима Мф. 5, 39 в *Вопросах и недоумениях*: «Что означают слова: *Если кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую* (Мф. 5, 39)? Если бесы, говорит [Господь], посредством помыслов ударят тебя в правую щеку, внушая гордость правыми делами, то обрати левую, т. е. представь взору не правые дела, которые мы совершили» (QD 179, пер. Д. А. Черноглазова).

² Немесий максимально сближает понятия самовластия и того, что в нашей власти, называя 38-ю главу своего трактата *О природе человека*: «О том, что в нашей власти, т. е. о самовластии (περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ὃ ἐστὶ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου)». В нашей власти, согласно Немесию, то, причиной чего является только сам человек. По преимуществу, это сфера нравственного. По мнению А. М. Шуфрина, мысль преп. Максима можно понять так: поступать по разуму в его истинном тропосе — значит, следовать Божией воле. Когда же разум, извращаясь, следует нашему самоволию (τὸ ἐφ' ἡμῖν), то мы от Бога удаляемся.

щеваает волю (γνώμην)¹ следовать природе, ничуть не восставая против её логоса, согласно которому мы можем обрести с Богом и другими людьми одну волю (γνώμην) и одно желание (θέλημα), как имеем уже одну природу² [с дру-

¹ Точный перевод этого знаменитого термина, как нам кажется, — «сознательное устремление свободной воли», причём все четыре слова почти одинаково важны. Однако в переводе использовать такое длинное словосочетание немыслимо из стилистических соображений. — *Прим. пер.*

Как считает И. МакФарланд, анализируя соответствующие места из относительно ранних сочинений преп. Максима, где используется понятие γνώμη (в частности, *Ep 2*), «ранний Максим более или менее приравнивает γνώμη к воле и понимает падение как событие, в котором воля приходит в разногласие с природой (см.: *McFarland I. «Naturally and by grace»: Maximus the Confessor on the operation of the will // Scottish Journal of Theology*, 58: 4, 2005. P. 414).

² Здесь мы имеем дело с одним из мест из ранних сочинений преп. Максима, в которых говорится об одной воле Бога и святых, т. е. формально используются выражения, близкие к монофелитским (пусть и не в христологическом контексте, но применительно к христологии их можно предполагать тем более). Впоследствии, во время диспута с Пирром (645 г.), преп. Максиму придется возражать на аргумент в пользу монофелитства, который приводит Пирр, сославшись на выражение «знаменитейших Отцов», что «у Бога и святых одна воля» (*DsP // PG 91. 292B*), в качестве довода в пользу того, что единство воли не означает (вопреки тезису преп. Максима, высказанному в диспуте в контексте христологии) тождества природ. Этот аргумент Пирра является тем более серьезным, что сам преп. Максим в *Письме кубиклярию 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 (γνώμην), и одну волю (θέλημα) с Богом и друг другом» (*Ep 2 // PG 91. 396C*, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2014b. С. 368*) (ср.: *Ep 2 // PG 91. 401B*). Эти места позволяют некоторым исследователям (в частности, католическим ученым П. Шервуду, Ж.-М. Гарригу и А. Риу) утверждать, что преп. 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 преп. Максима произошло изменение в учении, категорически возражает Ж.-К. Ларше, который интерпретирует его более раннюю мысль в свете поздней и находит их согласными друг с другом (*Larchet 1996. P. 558–563*). Обзор существующих подходов к данной проблеме см. в схолиях 53а и 54 А. М. Шуфрина к *Amb 7* в: *Максим Исповедник 2014b. С. 367–373*. А. М. Шуфрин настаивает в этих схолиях на том, что выражения из ранних сочинений преп. Максима имеют вполне корректный и поддерживаемый православной традицией (в лице, например, свт. Григория Паламы) смысл, который, как он полагает, включен в *TP 1 // PG 91. 25A* наряду с другим, прямо отрицающим его взглядом, согласно которому воля обоженного не всецело едина с волей Бога. Таким образом, А. М. Шуфрин вместе с Ж.-К. Ларше (и в отличие от католических ученых) считает, что учение преп. Максима, выраженное в *Amb 7* и *Ep 2*, вполне соответствует церковной традиции, но, в отличие от Ж.-К. Ларше, полагает,

гими людьми], и не иметь никакого с Богом и друг другом расхождения (δι-
άστασιν), если изберём себе за основу закон благодати, <396D> по которо-
му сознательно (γνώμικῶς) возобновим (ἀνακαινίζομεν) в себе закон приро-
ды. Невозможно же, чтобы могли сойтись в устремлении воли (συμβαίνειν
κατὰ τὴν γνώμην) люди, прежде не сочетавшиеся единомыслием Богу¹.

Ведь изначально обманувший человека диавол, зловердной хитростью пре-
льстив его через себялюбие (φιλαυτίας) и обманув прилогом наслаждения²,
разлучил его волю (κατὰ τὴν γνώμην) с Богом и с другими людьми, и, таким
образом, извращением прямоты расчленил³ и рассёк природу на множество

что в TP 1 // PG 91. 25 преп. 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 греховно-
гномического разделения людей друг с другом и с Богом (и в этом контексте гово-
рилось об одной «гноми» и «воле» святых с Богом и друг с другом), то TP 1, в контек-
сте полемики с монофелитами, преп. Максим с не меньшим убеждением настаивает
на сохраняющемся различии между даже и обоженными людьми и Богом, как и меж-
ду разными святыми. В контексте этих двух — равно важных в сотериологическом
смысле — духовных установок и следует, в конечном счете, оценивать, насколько
последний преп. Максим «противоречит» или «не противоречит» раннему.

¹ В переводе А. И. Сидорова последнее предложение пропущено.

² Ср.: Thal 272–275.

³ Как считает А. М. Шуфрин, у преп. Максима встречается две модели падения:
согласно первой, воля приходит в разногласие с природой, и эта модель отличается
от другой, которую преп. Максим тоже использует: извращение тропоса существо-
вания самой природы. По мнению А. М. Шуфрина, первая модель грубее, так как
создает впечатление, что воля — нечто отдельное от природы, а не энергетическое
проявление (= способ существования) природы (см.: Максим Исповедник 2014.
С. 266, прим. 527). Релевантным здесь также является отрывок из Myst 1: 36–54.
В этом контексте следует вспомнить и известный топос из *Вопросоответов Фа-
лассию*, где речь идет о преодолении, по Промыслу Божию, греховного гномическо-
го 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 сущно-
сти, и не сделает их тождественно движущимися и созвучными друг другу и целому
так, чтобы частные не имели гномического различия по отношению к целому (τὴν
γνώμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν), но чтобы тот же самый ло-
гос созерцался у всех, не будучи разделяем (διακρούμενος) тропосами тех, в ком он
равно сказывается (τοῖς τῶν καθ' ὧν ἰσως κατηγορεῖται τρόποις), и пока Он не явит
действительной обоживающую всех благодать» (Thal 2. 12–22, пер. В. В. Петрова
по: Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богослов-
ской традиции поздней античности и раннего средневековья. Докт. дисс. Институт

мнений и представлений, <397A> а со временем возвёл в закон искание и нахождение всяческих видов зла, направляя на это и наши силы; и для постоянства зла дал ему опору в несогласии стремлений¹ всех людей, после чего сразу склонил человека обратить природное движение и устремиться вместо разрешённого к недозволенному; он коварно заманил его в три главные начальные виды зла, порождающие, попросту говоря, все пороки, а именно — неведение, себялюбие и тиранию, сцепленные друг с другом и взаимно друг друга поддерживающие. Ибо из неведения Бога возникает себялюбие, из него — тирания над сродными (на это и возразить нечего)²; причём человек создаёт в себе эти пороки, злоупотребляя собственными силами — разумом (λόγους), вожделем (ἐπιθυμίας) и гневом (θυμοῦ); а должно разумом, <397B> посредством ведения вместо неведения, искать единственно Бога; вожделем — устре-

философии РАН. М., 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 преп. 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, с одной стороны, говорится о различии в тропосах движения святых в Боге, а с другой — это различие в тропосах в «эсхатоне» совершенно исключает различие греховное — большего или меньшего следования тому, что присуще человеческой природе (см.: *TP 1*//PG 91. 23–27 и гл. 21 вступ. статьи в: *Максим Исповедник* 2014).

¹ Букв.: «несогласии в том, что относится к устремлению воли, τὸ κατὰ τὴν ὑπόμην αὐτοῦ βατον». Речь именно о несогласии в цели. Хотя все люди и после падения стремятся к благу, но благом почитают разное. Одно дело — различные способы (тропосы) движения к одному и тому же Благу (состояние обожженных, согласно позднему преп. Максиму), и другое — различие в благах, к которым устремляются люди после падения, по-разному ипостасируя одну человеческую природу.

² Понятие о «тираническом человеке» встречается уже у Платона (*Rep.* 571a — 575a), который так называл человека, одержимого страстями. Однако у Платона не устанавливается эксплицитно той связи, которую мы находим у преп. Максима, между неправильным функционированием яростной силы души и стремлением к тирании над ближними. Платон говорит, скорее, о тирании Эроса над человеком и последствиях этой тирании. У преп. Максима тема тиранического устройства души и ее связь с тиранией над ближними встречается не только применительно к межчеловеческим отношениям, как об этом говорится в *Ep 2*, но и применительно к политической сфере (см.: *Ep 10*). Таким образом, воспринятое из политического лексикона в аскетику и этику, понятие «тирании» находит свое место и в политической философии. Есть определенное соответствие между микрокосмом и политическим макрокосмом, о чем говорил уже Платон.

миться к одному Богу [222]; яростью же, отделённой от тирании, ревностно подвизаться (ἀγωνίζεσθαι) ради достижения одного Бога¹; и так сотворить себе Божественную и блаженную любовь, из этого всего происходящую и всё это осуществляющую, которая боголюбивого соединяет с Богом и являет (ἀποφαίνουσαν) Богом. Раз по собственному желанию человека и по диавольскому обману случилось такое зло с человеком (2), Бог, и создавший нашу природу, и мудро исцеляющий её, если она страдает от порока, по Своей любви к нам «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2, 7), и без изменения соединил с Собой по ипостаси нашу природу, настолько став <397C> человеком ради нас [одним] из нас² и нам подобным человеком, что неверующим даже и Богом не казался, хоть и Богом настолько пребыл, что верным преподавал тайное слово благочестия и истины, дабы разрушить дела диавола, и вернул природе нетронутые силы, возобновив силу любви и соединения людей с Собой и друг с другом, эту противницу себялюбия, которое и есть мать и первого греха, и первого порождения диавольского, и приистекающих из него страстей, и таковой познаётся; кто, соделав себя достойным Бога, уничтожил его [т. е. себялюбие] любовью, тот с ним вместе погубил и всё разнообразие грехов, не имеющих, кроме него, ни иного основания, ни причины бытия. <397D> Ведь такой человек не ведает превозношения, порока составного и странного, свидетельствующего о богопротивном самодовольстве; не знает он и любви к неустойчивой славе, которая ею кичащихся увлекает в своём падении, доброволь-

¹ Ср. в *Толковании на молитву Господню* (PN 539–543): «Так пусть же наш разум (ὁ λόγος) устремляется к исканию (ζητήσιν) Бога, а сила желания (ἡ κατ' ἐπιθυμίαν δύναμις) пусть становится влечением (πόθον) к Нему, как и яростное начало (τὸ θυμικόν) пусть вступает в борение (ἀγωνίζεσθω), чтобы сохранить Его. Или, точнее сказать, пусть весь ум (ὁ νοῦς) [наш] простирается к Богу, побуждаемый, словно неким гласом, напряжением страстности и распаляемый предельным порывом силы желания (θυμικῇ τρόπῃ νεύρομενος καὶ πόθῳ τῇ κατ' ἄκρον ἐφέσει τῆς ἐπιθυμίας πυροούμενος)» (пер. А. И. Сидорова по: http://www.hesychasm.ru/library/max/max_pr.htm; греч. вставки по TLG наши). В обоих случаях речь идет об изменении в характере использования сил души — разумной, яростной силы и силы пожелания, которые только при устремлении к Богу (т. е. высшему Благу) реализуются правильным образом.

² «Одним из нас»: конечно, не в смысле одного из тварных индивидов человеческого рода (поскольку человеческая природа была воспринята в ипостась Логоса и тварной ипостаси не имела и ею не была), но для внешнего и не просвещенного Св. Духом наблюдателя Иисус казался именно таким «индивидом», «одним из нас», что было обусловлено «индивидуацией» общей человеческой природы в ипостаси Логоса. Эта «индивидуация» была частью домостроительства, что с особенной силой было подчеркнуто в полемике за иконопочитание.

ным же благожелательством и сочувствием к сродным истощает в себе зависть, которая сначала по справедливости истощает предающихся ей, а гнев, кровожадность, злобную раздражительность, коварство, притворство, насмешничество, злобу и жадность, — да и все пороки, <400A> которыми единый человек разделён на части, — он в себе искоренил. Ведь с удалением себялюбия — начала, как я сказал, и матери, удаляются обычно и все пороки, из него рождающиеся и за ним следующие; а раз его нет, то никакой вид порока, или хотя бы след его, не может существовать, и вместо них являются все виды добродетели, составляющие силу любви, которая [223] соединяет разделённое и воссоздаёт человека в единстве логоса (λόγον) и образа (τρόπον) [бытия], уравнивая и сглаживая во всех людях всякое неравенство и различие (διαφοράν), привнесённое различной направленностью воли (κατὰ τὴν γνώμην)¹, и должным образом приводя к тому похвальному неравенству, в котором каждый доброжелательно привлекает к себе ближнего и ценит его выше себя, — в той же степени, в какой раньше его отталкивал и стремился сам возвыситься, а себя самого добровольно от себя отделяет разобщением с теми мыслями и особенностями (ἰδιωμάτων), которые в нём по направленности воли (κατὰ τὴν γνώμην) мыслятся отдельными, <400B> и приводит к единой простоте (ἀπλότητα)² и тождественности (ταυτότητα), в которой никто никоим образом ни в какой мере не отделён от общего, но каждый каждому, и все всем, и более Богу, нежели друг другу, становятся единым, являя между собою единый по природе и по направленности воли логос бытия и в нём мыслимого Бога; с Ним вкупе созерцаться и к Нему возводиться как к Виновнику и Создателю есть логос бытия (εἶναι) сущего, который мы должны со всем тщанием соблюдать невредимым и незамутнённым, и очищать от восстающих на него страстей разумным (ἔμφρονι) рвением в добродетелях и сопряжённых с ними трудах.

<400C> Наверное, именно это и совершил великий Авраам, восстановив (ἀποκαταστήσας) себя логосу бытия природы, или логос себе, и, таким образом предавшись Богу и Бога приняв (пусть и так, и так будет сказано, раз истина и в тех, и в этих словах усматривается), удостоился видеть Бога, как человека (Быт. 18, 1–2), и попросту принимать Его у себя, благодаря совершенному по человеколюбию природному логосу бытия, к которому он возвысился, отринув свойство разделённого и делимого и никакого человека не считая более иным и отличным от себя, но узнавая всех в одном и одного — во всех; взирал

¹ Речь идет не о любом различии, а именно о различии, привнесённом разной направленностью воли.

² Т. е. несложности, несоставности, цельности. — Прим. пер.

же он при этом, конечно, не на логос воли (γνώμη), которой сопутствует раздор (στάσις) и разделение (διαίρεσις), пока она не согласна с природой, а единственно на логос природы, которой сопутствует неизменность; <400D> этим-то логосом мы и познаём вообще существование Бога, и в нём [224] Бог являет Свою благодать, принимая в Своё родство сотворённых Им, — потому что познать Его непосредственно, как Он есть, тварь не может. Да и невозможно, конечно, было соединиться с цельным и самотождественным тому, кто сам не сделался самотождественным и цельным, а по своей воле (κατὰ τὴν γνώμην) разделяется в отношении природы на многие части, — если только он прежде, человеколюбием <401A> согласив волю (γνώμην) с природой, не выказал в обеих мирный и невозмутимый (ἀστασίαστος) логос, никоим образом не движущийся ни к чему иному, кроме¹ Бога; в соответствии с таким логосом, природа пребывает нераздельной и неразделённой в тех людях, которые восприняли этот дар, и не рассекается многими различиями воли (γνώμικαῖς ἐτερότησιν). Ибо они не разделяют природу, становясь то такими, то другими в отношении то к одному, то к другому, но остаются всегда такими же и перед собою видят одних и тех же, глядя не на то, что свойственно каждому в отдельности по произволению (κατὰ τὴν γνώμην), которым разделено разделённое, а на общее всем по природе и неделимое, в котором собирается разделённое и не допускается ничто отдельное; через это общее нераздельное и является его достигшим Бог по Своему человеколюбию, принимая образ, соответствующий свойству добродетели каждого, и по ней же позволяя именовать Себя². <401B> Ведь совершеннейшее дело любви и предел действия по любви — сделать так, чтобы по относительному взаимобмену (ἀντιδόσεως σχετικῆς)³ всё, с ней связанное, пристойно сообщало свои особенности (ιδιώματα) и именования одно

¹ Букв.: «после (μετά)», в смысле «ниже».

² Здесь преп. Максим уже говорит и о различии между святыми, которые едины в природе и логосе ее, как и в тропосе обожения, но отличаются в характере причастия Богу и знании Его. В позднем *TP* 1 // PG 91. 25A он будет говорить о различии в «тропосах движения» святых в Боге.

³ Понятие взаимобмена более известно из христологии, где оно широко используется и преп. Максимом: «...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]» (*TP* 9 // PG 91. 120A, пер. Д. А. Черноглазова; здесь и далее перевод *TP* дается по: *Максим Исповедник* 2014). Однако в комментируемом месте из *Ep* 2 оно прилагается к учению об обожении людей.

другому, так что и человек делается богом, и Бог человеком именуется и является по единому и неизменному добровольному намерению (κατὰ θέλησιν βούλησιν) и движению обоих, как мы обнаруживаем в Аврааме и других святых. И, наверное, об этом и сказано от лица Божьего «в руках пророков уподобился» (Ос. 12, 10): Бог по великому человеколюбию для каждого принимает образ от добродетели, которая стала ему свойственна через делание. Ведь рука всякого праведника — это его делание по добродетели, в которой и посредством которой Бог принимает подобие людям. <401C>

Великое, значит, благо — любовь, и первое из благ, и избранное благо; вокруг того, кто её имеет, соединяет она собой Бога и людей [225] и дает Творцу человека являться человеком благодаря столь полному, сколь возможно человеку, уподоблению в добре обоживаемого Богу, которое, как я полагаю, достигается любовью к Господу Богу всем сердцем и душой, и силой, и к ближнему, как к самому себе (Втор. 6, 5 и Лк. 10, 27). <401D> А это означает (я как бы определением охватчу) всеобъемлющую внутреннюю привязанность к первому Благу через полный промысл обо всём природном роде, выше которой некуда восходить боголюбивому человеку, прошедшему уже все способы благочестия; она-то нам и известна как любовь и по имени, и по сути; её и питаем мы к Богу и ближнему, не уделяя от неё то такую, то этакую часть, а всё одну и ту же целиком, как долг Богу и как взаимную соединительницу людей¹. Ведь действие и ясное проявление совершенной любви к Богу есть искреннее расположение к ближнему по изволению доброжелательства. <404A> «Ибо не любящий брата своего, которого видит, — говорит божественный апостол Иоанн, — Бога, Которого не видит, не может любить» (1 Ин. 4, 20). Любовь есть путь истины (Ин. 14, 6), как себя именovalo Слово Божие, шествующих по которому Оно представляет Богу и Отцу чистыми от всяческих страстей. Любовь есть дверь (Ин. 10, 9), входящий в которую оказывается в Святом Святых и удостаивается лицезрения непреступного великолепия Святой Царственной Троицы. Любовь есть истинная лоза (Ин. 15, 1), в которую кто прочно вко-

¹ В Char 4. 17 преп. Максим называет целью Промысла соединение разьединенной твари, и связывает это соединение непосредственно со страстями Христовыми. Две цели — соединение людей с Богом и между собой — неотделимы друг от друга, так что, давая краткое определение любви (которая у него включает одновременно любовь к Богу и ближним), преп. Максим в Ep 2 говорит, что любовь — это «всеобъемлющая внутренняя связь (συχέσις) с первым Благом, [сопряженная] со всецелым промыслом (πρόνοια) о целом, согласно природе, [человеческом] роде» (перевод наш, подробнее о соотношении темы Промысла Божия и любви у преп. Максима см. в: Беневиц 2013. С. 171).

ренится, сочтётся достойным сопричастия Божественности. Ради любви и существует, и возведено учение и закона, и пророков, и Евангелия, дабы возжелавшие неизреченных благ <404B> своим нравом¹ удостоверяли искренность и силу желания, в той мере почитая изваяние² ради желанного Ваятеля, в какой оно близко Ваятелю и в какой требует природный логос, возводящий в закон равенство чести, отсекающий всякое неравенство природы, которое ложно усматривается в каждом человеке по предубеждению (πρόληψιν)³, и заключающий в себе всех силой единой тождественности.

Ради любви Сам Творец природы — престрашная вещь, о которой и слышать страшно! — облекается в нашу природу, без изменения [226] соединившись с ней по ипостаси, чтобы заставить её прекратить метаться в разные стороны <404C> и присоединить к Себе цельно собравшейся и не имеющей в устремлении воли (κατὰ τὴν ὑπόμην) никакого разногласия⁴ ни с Богом, ни с собой, и устроить удобным всеславный путь любви, истинно Божественной и обоживающей и ведущей к Богу (скажем же, что она и есть Бог (1 Ин. 4, 8)), который сначала скрыли тернии себялюбия, и даровать его всем свободным от препятствий, ради нас в Себе изобразив⁵ страсти⁶ и разметаив через Своих учеников имевшиеся на этом пути камни, как Сам предрёк устами пророков, сказав: «И камни с пути размечите» (Ис. 62, 10); и убедить нас, что должно к Нему и друг ко другу иметь такую же любовь, какую Он Сам первый выказал, претерпев ради нас страдание. <404D> Ради любви же все святые противостояли греху до последнего, нимало не поступая по логосу настоящей жизни, и претерпевали многообразные виды мученической смерти, чтобы собраться в целое с самими собой и с Богом, отделившись от мира, и объединить в себе то, что было разорвано. Любовь есть истинное и незапятнанное богомудрие верных, завершение которого есть благо и истина, если и в самом деле человеко-

¹ Букв.: «своими нравами», «обычаями, образами (тропосами) [поведения]».

² Имеется в виду творение Бога-Творца.

³ Ср. употребление этого термина в QD 10, 46; 79; 85; 187; I. 79. В широком смысле «предвкушениями» сопровождается чувственное восприятие тех или иных объектов (вещей или людей). Такие «предвкушения» связаны с памятью о чувственных наслаждениях, воспоминания о которых, всплывая в уме, склоняют его к тому, чтобы их пожелать, или о страданиях, воспоминания о которых склоняют к тому, чтобы их избегать.

⁴ Букв.: «разделения (διαφοράν)».

⁵ Или: напечатлев (πρoτυπώσας).

⁶ Смысл примерно таков: чтобы полностью стать человеком, Господь в каком-то смысле принимает в Себя и страсти, свойственные людям, но так как Он бесстрастен, то в Нём они лишь «обозначаются», или «изображаются». — Прим. пер.

любие есть благо, а боголюбие по вере — истина¹; они суть два признака любви, которая соединяет людей с Богом и друг с другом (3) и поэтому обладает нерушимо и вечно изобилием всех благ.

Этот-то божественный и <405A> блаженный путь искреннейше возлюбив, стремитесь и вы, благословенные, привести к завершению благой подвиг, крепко держась того, чем приходят к пределу шествия, — т. е. человеколюбия, братолюбия, гостеприимства, нищелюбия, сострадания, милосердия, смирения, кротости, мягкости, стойкости, незлобия, терпения, доброты, доброжелательности, мирности по отношению ко всем; а любовь, творимая из этих добродетелей и через их осуществление, ведёт к Богу, обоживающему творящего их человека. «Любовь ведь, — сказал божественный апостол, или, вернее, говоривший его устами Христос, — долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, <405B> а сорадуется истине; [227] всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит. Любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13, 4–8), ибо имеет Бога, в Котором в одном нет ни распада, ни изменения, и живущего по ней человека делает таким, чтобы и о нём, как о вас, мог Он сказать через пророка Иеремию²: «Говорю вам: вот путь³ повелений Моих и закон, пребывающий вовек. Все, держащиеся его, внидут в жизнь, а оставившие его — умрут. Держись его, дитя Моё, и иди к сиянию его света. Не дай другому славу твою, ни полезного тебе — чужому народу. Счастливы ты, что тебе известно угодное Богу» (Вар. 4, 1–4), <405C> и что ты «познал, где есть мудрость, где есть сила, где есть долгоденствие и жизнь; где есть свет очей и мир» (Вар. 3, 14), и вышел на путь, и «Я явился тебе издалека» (Иер. 31, 3). Поэтому «любовью вечной буду Я любить тебя, и жалеть тебя жалостью, и устрою тебя, и ты устроишься, и ты выйдешь с собранием радующихся (Иер. 31, 3–4), ибо ты стал на путях, и рассмотрел, и спросил о стезях Господа вечных; и увидел, где есть путь добрый, и пошёл по нему, и обрёл очищение душе твоей» (Иер. 6, 16). И ещё устами Исаии: «Я — Господь Бог твой; Я показал тебе путь, по которому ты пойдёшь; и ты послушался Моих заповедей. Поэтому мир твой стал, как река, <405D> и правда твоя — как волна морская» (Ис. 48, 17–18). Осмелюсь и я, радуясь вашим добродетелям, сказать вместе с Богом, заимствуя слова от великого Исаии: счастливы ты, «что совлёк с себя одеяние скорби озлобления твоего» (Вар. 5, 1), т. е. «ветхого человека, истлевающего в обольститель-

¹ Ср. разработку темы блага и истины в *Myst* 5.

² На самом деле, цитируется пророк Варух.

³ В тексте Писания в этом месте говорится не о «пути», а о «книге». — *Прим. пер.*

ных похотях» (Еф. 4, 22), «и облёкся в благолепие славы от Бога вовек» (Вар. 5, 1), т. е. «в нового человека, в духе по Христу созидаемого по образу <408А> Создателя» (Еф. 4, 24), и «в одежду правды от Бога, и возложил на голову венец славы Вечного» (Вар. 5, 2), украшаясь усвоением добродетелей и непреткновенным разумом мудрости. Поэтому «покажет Бог всей поднебесной славу твою и наречёт имя твоё Мир правды и слава благочестия» (Вар. 5, 3–4).

После этих слов мне больше нечем выказать незримое расположение моей души [228]; я ведь не в состоянии поднести Богу и вам ничего, достойного ваших добродетелей; могу разве что, насколько хватает сил, восхищаться вами и вашими свершениями, и с вами вместе радоваться, что вы благими делами угождаете Богу, и в вас восхвалять добродетель, а в добродетели, соединившей вас с Богом, — воспевать Бога. Одно и то же, кажется мне, и равносильное действие — восхвалять вас, <408В> воспевать Бога, даровавшего вам сияние добродетели, и восхищаться добродетелью, которая по благодати обоживает вас Богу отнятием признаков человека, а Бога, вам по снисхождению, очеловечивает усвоением человеку, насколько это возможно, Божественных свойств.

СХОЛИИ

1. Потому что любовь даётся вместо закона и пророков; и потому что из неё выводятся все заповеди, которые она единообразно охватывает. <408С>

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

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

Письмо III. Тому же¹

Получив драгоценное послание вашей в Господе милости вместе с благословением богобоязненным монахам честного монастыря святого преславного

¹ Как и предыдущее, это письмо датируется П. Шервудом до 626 г., но датировка не может считаться вполне определенной. Ясно лишь, что Ер 3 — относительно раннее сочинение преп. Максима. Оно содержит свидетельство пребывания преп. Максима в монастыре св. Георгия (Ер 3 // PG 91. 408С).

мученика Георгия¹, возблагодарил я Бога за таковое ваше усердие к добру; ведь разрешив от оков бедности <408D> скованных ею, вы себя освободили от оков греха, а собравшись накормить тела — Божией напители собственную душу благодатью, мне же дали повод принять плод истинного созерцания. Ибо в сосредоточении постиг я, ради чего Бог установил общий закон, чтобы все люди сострадали друг другу и нуждались в сострадании: Он человеколюбиво [229] начертал нам эту спасительную заповедь, желая, чтобы воля (γνώμη)² всех людей стала едина, как едина [их] природа, и воистину подталкивая к этому весь род человеческий; однако себялюбие и суждение (σύνεσις), то отвергая, то хитростью обходя друг друга и закон, рассекли на многие части единую природу, а вселив ныне царящее бесчувствие — <409A> вооружили, посредством свободной воли, природу против самой себя. Потому-то всякий, кто благоразумным размышлением и возвышенностью разума смог уничтожить в себе эту неровность (ἀνωμαλίαν)³ природы⁴, пожалел прежде других себя

¹ Речь идет, очевидно, о даре монастырю, который был послан кубикularioм Иоанном. Все письмо преп. Максима является фактически богословско-философским обоснованием благотворительности. Таким образом, кубикularioй Иоанн получает в ответ на свой дар и любовь, проявленную в отношении монахов монастыря св. Георгия, письмо, в котором выявляется смысл (или «логос») его действий. Так происходит «взаимообмен» ценностями.

² Приводим греческое слово в номинативе.

³ Или: неравенство.

⁴ Ср., что преп. Максим пишет о неравенстве между людьми в *Трудностях к Иоанну*, толкуя *Слово* 14 свт. Григория Богослова (*Or* 14. 30//PG 35. 897B): «Это, я думаю, говорит он словами: “доколе и само в себе вещество несет беспорядок”, вместо того, чтобы сказать, что доколе все сие находится под властью тления и изменения, и мы облечены в тело смирения и равно подвержены многообразным напастьям, [проистекающим] от него по причине присущей ему немощи, не превозносились бы мы существующим среди нас неравенством, но, напротив, — мудрым помышлением выравнивали бы неравномерность равностной природы, и недостаток других восполняли бы своим избытком. Для того-то, быть может, и попущено существовать неравномерности, чтобы явилась сила сущего в нас рассудка, предпочитающего всему добродетель» (*Amb* 8//PG 91. 1105AB, пер. архим. Нектария (Яшунского) по: *Максим Исповедник* 2004. С. 87–88). Нравственным пафосом *Слова* 14 свт. Григория является увещание богатых делиться своими стяжаниями с бедными и больными, деятельно сострадать им. Причем, свт. Григорий не просто призывает к милосердию и любви, но и предлагает богословские и философские основания для любви к ближним, развенчивая, в частности, ряд заблуждений (в том числе и философских), служивших отговоркой для богатых, не желавших помогать бедным. Одна из таких отговорок состоит в том, что человек не должен вмешиваться в судьбы Божии, судившие одним бы богатыми, а другим — бедными. Именно об этом идет речь непо-

самого, сотворив свою волю (γνώμην) согласной с природой, и по воле (κατὰ τὴν γνώμην) при помощи природы¹ приблизившись к Богу, и показав своим примером, как осуществляется логос по образу Божьему², и какой подобающим образом изначально сотворил для него Бог нашу одинаковую природу — точное отображение Своей благости, а именно, всегда самотождественной, невоинственной, мирной, немятежной, любовью привязанной к Богу и к самой себе, — по такой-то природе мы и любим Бога с желанием (ἐφ' ἑτῶς) и друг друга с жалением (συμπλαθῶς)³. Пожалел (ἠλέησε)⁴ такой человек и тех, кого должно жалеть, <409B> не только подав им помощь, но и показав, как невидимый Бог проявляется в достойных, чтобы они и сами, благоговея перед человеколюбием, испытанным ими от ближнего, могли легко усвоить себе эту Божию благодать. Если же кто-нибудь, имея возможность оказать помощь, пренебрег нуждающимися людьми, то он по справедливости будет считаться отторгшим их от себя, а себя — от Бога, так как по своей воле (γνώμην) не признал природу, вернее, по воле растлил присущее природе благо. Последнее совершают те, которые человеколюбию намеренно (γνώμικῶς) предпочли жестокость, и родных братьев ценят дешевле монет, и жадной золотой стеной преградили Богу путь к себе; жалкий жребий претерпевают они, по собственной вине отпадая от лучшего; <409C> а первое те совершают, которые мудро стараются

средственно перед толкуемым местом из *Слова* 14 свт. Григория Богослова. Впрочем, преп. Максим отмечает, что во всем *Слове* 14 встречается много мест, обличающих эгоистичное плотоугодие и безразличие к ближним (ср. вскоре после разбираемого в *Amb* 7 места: «Мы должны не столько радоваться благополучному состоянию нашего тела, сколько плакать о телесных страданиях братий наших; должны человеколюбие к ним считать единственным залогом нашей безопасности телесной и душевной» (*Or* 14. 8//PG 35. 868AB, цит. по изд.: *Св. Григорий Богослов. Собрание творений*. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 209). Преп. Максим, сохраняя нравственную направленность свт. Григория, использует его слова для раскрытия своего понимания причин, характера и смысла «бедственного состояния» нашей природы после грехопадения.

¹ В данном случае преп. Максим имеет, очевидно, в виду помощь нуждающимся ближним. Сама такая помощь рассматривается как средство приближения к Богу. Чтобы приблизиться к Единому Богу, человек должен достичь единства с со-человеками, т. е. деятельно показать единство человеческой природы.

² Букв: «каков способ [осуществления] логоса по образу [Божью] (τίς τοῦ κατ' εἰκόνα λόγου ὁ τρόπος)».

³ Речь идет не просто о жалости, но о деятельном сострадании.

⁴ Преп. Максим употребляет не однокоренные слова, но переводчик вполне оправданно, как нам кажется, использует однокоренные, поскольку речь в обоих случаях, напомним, идет о деятельном милосердии-сострадании, а не просто о чувстве жалости.

взаимнолюбием¹ соединить разорванные части природы и ради соработания Богу любовью восстановить в других людях, насколько могут, тождество волевого устремления (κατὰ τὴν ὁμολογίαν), и пренебрегают всем земным как истинные единомышленники Бога в своих делах. [230] Что вы именно это и делаете, возлюбленные, вы ясно показали и на этот раз, и раньше, с усердием всячески разделяясь на всех, и душевно, и телесно, и благожелательно давая имущество, и являя в себе полностью совпадающее с природой волю (ὁμολογίαν), в одном лишь уступающую природе: из неё черпает она семена нарождающихся добродетелей, а вернее — Бога, из Которого и посеялись зараннее в природу способности к добру². <409D>

Поэтому вы, щедро напояемые многими свыше изливающимися благодатными <412A> дарами, наравне со всеми и на помянутых богобоязненнейших мужей простёрли милосердие человеколюбия, поддержав уже дрогнувшую природу, ослабленную нуждой, и исцелив, насколько могли и были в силах, причинённое им бедностью страдание. Не переставайте же благотворить нуждающимся, дабы через опустошение (κενώσει) достичь неистощимой полноты³. С радостью душевной и утвердившись в вере в Бога, в надежде и любви «устраните ярмо, и вытягивание руки, и слово ропота» (Ис. 58; 9), как говорится где-то в Божественном Писании, т. е. давайте просящим без раздумья. Ибо за ним всегда идёт следом сожаление, а это дело худшее, чем вовсе не дать. <412B> Всем ведь нам известно, что когда есть нечто недостойное в благотворении или в принятии милостыни, то никто отнюдь не знает точно, кого нужно обвинять, — тех ли, кто имеет возможность благотворить, или тех, кто нуждается в благодеянии; и только в будущем веке узнаётся, каким мы обладали имуществом, сколь оно было велико и в каком было виде. Таково мудрое изво-

¹ Букв.: «по способу взаимнолюбия (τῷ φιλαλληλῶ τρόπῳ)».

² О том, что семена добродетели присущи природе, а не привносятся в нее извне, см. в: *DsP*//PG 91. 309B — 312A. Как пишет Ж.-К. Ларше (*Larchet J.-C. Introduction // Saint Maxime le Confesseur*. Ambigua, Paris, 1994. P. 73), для преп. Максима добродетели не только задаются логосом природы человека в качестве нормы, которой человек призван соответствовать (см.: *Amb* 7//PG 91. 1084B), но и с его рождения присутствуют в этой природе в качестве семян, которые человек должен взрастить (см.: *Amb* 7//PG 91. 1081D — 1084A), на что необходимо, конечно, наше произволение.

³ Здесь неявная аллюзия на ключевые понятия христологии — «опустошение» (кеносис) и «полнота». Эти понятия, восходящие к *Флп.* 2, 7, подробно разрабатываются преп. Максимом в богословских сочинениях (см., напр.: *Amb* 2//PG 91. 1036D; *Amb* 3. 1040BC; *TP* 15//PG 91. 156C), а здесь прилагаются к сфере христианской этики.

ление Божие, чтобы в настоящем были сокрыты глубины судов Его. Зная это, и советует мудрый Соломон в неведении пускать свой хлеб по воде (*Еккл.* 11, 1), чтобы не был он расхищен и не погиб, а впоследствии к тем, кто с благой целью устроил раздачу, вернулся с большим прибытком от <412С> Бога и Спасителя нашего Христа, [231] Который Сам принимает всякое даяние, творимое нами друг другу, какое бы оно ни было. Ибо раз Он человеколюбиво понёс ради нас страдание, то какая не явится награда подражающим Его человеколюбию?

<413А> Письмо IV. Тому же, о печали по Богу¹

Радуюсь и веселюсь, видя, что на всём протяжении письма печалится благословенный господин мой похвальной печалью (λύπην), ибо знаю, что «печаль по Богу производит неизменное покаяние ко спасению» (2 Кор. 7, 10) в тех, у кого все силы души сдерживаются страхом Божиим; печаль эта не позволяет душе уклониться от судов Божиих и противоестественно привязаться к тленному², через которое в небрежно проходящих путь этой жизни вселяется скверное смятение страстей, уготовляющее несчастный их ум на попадание в ловушки диавола, и делающее его, разумеется, учителем всякого зла, и противоестественно подчиняющее естественное действие <413В> беспорядочным порывам ярости и вожделения. Ведь обманутая душа, однажды привязавшись умной силой к материальному, весьма изобретательна и ловка только в изыскании всякого зла. Поэтому я ночью и днём непрестанно молюсь, хоть и обременён множеством прегрешений, чтобы не утратил благословенный господин мой эту спасительную печаль, воистину суровую повелительницу страстей, добродетелей же — благородную и славную мать, и, ею хранимый, отразил бы скверное жало греха. Никто ведь, заключивший её в глубине сердца, не пора-

¹ Письмо датируется П. Шервудом до 626 г. (*Sherwood* 1952. Р. 25). Адресатом письма, судя по надписанию, является кубикularioй Иоанн, однако в примечании к PG 90. 23–24 говорится, что письмо было направлено Константину (видимо, Константину-сакелларию, адресату *Ер* 5 и 24). Письмо уже переводилось на русский язык, см.: *Преподобного Максима Исповедника* письмо Иоанну постельничему о печали по Боге // *Христианское Чтение*. Ч. III. 1846. С. 387–395. — Д. Б.

² Ср. определение укоризненной и достохвальной печали у Евагрия: «Укоризненная печаль — лишение тленного удовольствия. Достохвальная же печаль — лишение добродетелей и ведения Бога (λύπη ἐστὶ ψεκτὴ στέρησις φθορῆς ἡδονῆς· λύπη δὲ ἐστὶν ἐπαινετὴ στέρησις ἀρετῶν καὶ γνῶσεως θεοῦ)» (*Evaigr. Exposit. in Proverb.* 114. 17–18, ed. C. Tischendorf // *TLG*). Т. е. достохвальная печаль — это печаль о лишении добродетелей и ведения Бога.

жается до конца стрелами дьявола. Никто, незримо почитающий её в душе, не боится многообразных нападения демонов. <413C> Никто, избрав общение с нею, никогда не привязывается к видимому. Никто, чья жизнь отмечена её печатью, не оскверняется грязью тленного. Никто, неразрывно связав с ней рассуждение, [232] не позволяет своим чувствам беспорядочно увлекаться недолжным. Никто, напивав ею душу, не может считать себя лучше другого, — напротив, скорее поверит, что и по именованию, и по сути хуже всякого человека. Никто, препоясав ею свой ум, не уклоняется от мышления о Божественном. Никто, полностью сочетавшись с нею, не нарушит правила благочестивой жизни. Созидает её Дух Святой, входя в сердца достойных. Её одну почитаю я родительницей радования в <413D> Царствии Небесном. Ибо Божественное семя, несомненно, есть печаль по Богу, произрастающее в зрелый плод радости вечных благ¹.

Её возобновляет размышление, точно вспоминающее <416A> прожитое нами. Её питает прилежное чтение книги наших прегрешений, записанных совестью. Её соблюдают память о смерти и сопутствующее ей постоянное остреее страдание души из-за будущего исхода. Её сохраняет совершенно неутолимой непрерывное воображение предстоящего душе страшного и строгого исследования, которое устроят на воздухе [т. е. во время мытарств] духи зла. Кто же, возлюбленный, из запятнанных, подобно мне, прегрешениями, не страшится власти св. ангелов, которые при конце настоящей жизни по Божьему приговору насильно и гневно исторгнут, против воли, душу из тела? Кто, имея осквернённую совесть, не боится свирепого и дикого нападения злых демонов,

¹ Ср. у Златоуста: «Корни деревьев горьки, а плоды их весьма приятны. Так и печаль по Богу принесет нам великую радость. Кто часто молился со скорбью и слезами, те знают, какую получали они радость, как очищали совесть, как восставляли с благою надеждой» (PG 36. 208); «Что тяжелее печали? Но когда эта печаль по Богу, она гораздо лучше мирской радости. Эта радость обращается в ничто, а печаль ведет к спасительному покаянию» (PG 44. 606). Преп. Нил Синайский: «Где печаль ради Бога, там будет и вечная радость» (PG 49. 107). Преподобный авва Исаия: «Трезвись против духа, наводящего печаль на человека: он распростирает многие сети, чтобы уловить тебя и ввергнуть в расслабление. Печаль по Богу приносит радость и утверждает человека в воле Божией» (PG 82. 200). «Печаль по Богу не ввергает человека в отчаяние, напротив, утешает его, внушая ему: “Не бойся, снова прибегни к Богу: Он благ и милосерден. Он знает, что человек немощен, и помогает ему”» (PG 82. 200). «Печаль в разуме Божиим, снедая сердце, удерживает чувства его от увлечения грехом, а трезвение противостоит лукавым помыслам и охраняет ум от небогоугодных движений» (PG 82. 222) (подборка дается по: <http://www.pagez.ru/ds/pechal.php>).

<416B> каждый из которых после исхода из тела беспощадно рвёт к себе охваченную страданием несчастную душу и позорит её обличением соделанного ею, и лишает всякой надежды на будущие блага? Эту печаль спасительно питает точное изображение состояния душ в аду, куда они попадают после распознавания духами зла на воздухе: как они пребывают в глубоком мраке и давящем молчании, питаюсь лишь горчайшими стенаниями и слезами, да ещё унынием, и всё время ожидая ни чего другого, как только справедливого [233] осуждения Божиим судом. Эту печаль порождает надежда воскресения, <416C> величие страшного и всеславного пришествия Христова, постоянное помышление об ужаснейшем судном дне, в который небо и земля, и вся краса мира видимого с шумом погибнут, а стихии сгорят и разрушатся в беспредельном огне (2 Петр. 3, 10), очищающем перед приходом Чистого осквернённое нами творение; тогда поставлены будут престолы, и воссядет Ветхий днями (Дан. 7, 9), и бесконечные воинства ангелов и архангелов со страхом и трепетом предстанут для служения, и весь род человеческий будет собран на смотр, и раскроются книги с точнейшими списками наших дел и слов, и помыслов. Благодаря им произойдёт обнажение перед всем творением содеянного нами, так что грехи всех людей будут так же <416D> известны каждому, как свои, безошибочно прочитанные в книге собственной совести; тогда поставленным по правую руку Судии возвестится обещание неизреченных благ, а вставшим слева достанется вечный огонь и внешняя тьма, и неусыпный червь, и скрежет зубов, и непрерывный плач, и бесконечный позор, от которого всякий <417A> осуждённый на нескончаемые вовек мучения будет терзаться сильнее, чем от остальных видов наказания вместе. Об этих и по имени, и по сути воистину страшных вещах никак не забудет тот, кто печалится по Богу, но будет иметь такое расположение души, как если бы всегда видел перед собой Судию и был Ему виден, и проживёт теперешнюю жизнь благочестиво и праведно, не совершая ни делом, ни словом, ни помышлением ничего, что чуждо Божией благодати и призванию¹.

От этой похвальной печали рождается в людях избранная добродетель² — смирение³, по которому благочестивый и боголюбивый человек будет искренне считать себя ниже всех, будь он по положению хоть царём, полагая пределом осознания себя слабость человеческой природы, <417B> которой все ей причастные в одинаковой степени [234] отдают дань, вовсе не изменяя из-за

¹ Т. е. тому, к чему Бог призывает человека. — *Прим. пер.*

² Букв.: «блага, ἀγαθόν».

³ Букв.: «смиренномудрие, ταπεινοφροσύνη».

положения мнения о природе. Этой печали защита — кротость, т. е. устроение, изгоняющее противоестественные движения души, гнев и вожделение; благодаря ей человек уподобляется ангелам, не знающим ни неистовства гнева, ни непристойного облаивания сродных, ни вожделения, которое расслабляет ум и тянет вниз к материальному, а обладающим одним только всевластным разумом¹, который в согласии с умом пламенно влечёт к сверхпричинному и сверхъестественному Логосу-Слову. Этой печали плодом является любовь, через которую, соединившись с Богом и друг с другом, <417С> мы с охотой так же заботимся, насколько возможно, друг о друге, как Бог по милосердию обо всех печётся. Этой печали цель — Небесное Царствие и наслаждение в нём Божественными благами. К этому-то пределу и ведёт печаль по Богу тех, кто её любит и соблюдает².

¹ Или: логосом.

² Вопрос о двух видах печали — укоризненной и достохвальной — преп. Максим обсуждал также в *QD 129*. Приведем этот вопросоответ целиком: «— Отчего никто из святых не допускал [для себя] печали, и почему [тогда] о многих святых говорится, что они испытывали печаль, как, например, и Павел говорит: *Непрестанная для меня печаль* (Рим. 9, 2) и т. д.? — Тот, кто упражняется в деятельной [добродетели], печалится похвальной печалью, пока совесть поражает и ранит его по причине образов, [всплывающих] в его памяти. Тот же, кто достиг меры совершенства, оказывается выше и такой печали — ведь просвещенный посредством ведения, раскрыв умственную часть души неотделимо Богу по равной тождественности движения и обрета неизреченную радость в постоянном наслаждении Божественной красотой, как может принять противоположную [этой радости] печаль? Когда же говорят, что святые печалются, [то они печалются] по подражанию их Владыке; говорится ведь о печали и радости применительно к Богу в отношении промысла: печали — о погибших, радости — о спасенных. Однако единое слово “печаль” допускает множество способов рассмотрения. То, что именуется печалью у святых — это милость, сострадание и изобилие радости богоподобного совершенства, хранимого внутри и промыслительно раздаваемого вовне». К этому вопросоответу можно дать следующие комментарии. При получении удовольствия от конечного к этому удовольствию примешивается печаль, поскольку одновременно есть и страх утраты или пресыщения. Наслаждение же неисчерпаемым Богом — это чистая радость, и никакая печаль к нему не примешивается, а пресыщение им невозможно (подробнее см. в *Amb 7*). Обсуждение приложимости «печали» и других слов, означающих страстные состояния, к Богу и святым встречается также в *QD 128* и *Thal 1*. Эта проблема, очевидно, была важна для преп. Максима и как экзегетическая, и как аскетическая, и как богословская. Как понимать бесстрастие Бога и как согласуются с ним встречающиеся в Писании упоминания о как будто «страстных» Его состояниях? Аналогичный вопрос относится и к святым. Преп. Максим дает ответ на этот вопрос, заботясь не только о том, чтобы неколебимым осталось учение о бесстрастии Бога и святых, но и о том, чтобы сохранилось учение о живом и действенном Боге-Про-

Этой печали суть признаки: приучить глаза видеть творение лишь применительно к славе Создателя, и на принадлежащее ближнему глядеть без недоброжелательства и зависти, и слух отворять с готовностью лишь ради восприятия Божьего слова и мольбы тех, кто чего-либо просят у нас, а на всякую брань и безобразие постыдных речей плотно затыкать уши, <417D> и язык посвящать хвалению других людей и отнюдь не осквернять глумлением и бранью. Да попросту говоря для краткости, приспособили все части тела и души к тому, что угодно [Святому] Духу, и совершилось полностью дело благочестия¹.

Если эти признаки, благословенный, мы после тщательного изыскания в себе обнаружим, то должны заботливо сохранять; а если ни одного из них не имеем, то да потрудимся ревностно для их приобретения, как люди, смиряясь перед всеми людьми ради Бога и общей человеческой природы и оставаясь спокойными и мягкими, когда что-то происходит не по нашей воле (γνώμην); будем щедры <420A> к нищим и гостеприимны [235] к странникам, будем, насколько возможно, с готовностью помогать нуждающимся в защите; с друзьями будем единоклубны и согласны, со знакомыми — во всём любезными; станем с низшими доступными, с больными — сострадательными и человеколюбивыми, терпеливыми — с гневающимися, с заблуждающимися — снисходительными, удручённым будем утешителями. Да попросту сказать, станем всем для всех (1 Кор. 9, 22) ради страха Божьего и угрозы ожидаемого будущего Суда. Ибо без всего перечисленного нет никому никакой вовсе надежды на спасение.

<420B> Говорить же это всё, и даже ещё больше, заставляет меня любовь к тебе. Я ведь никак не могу умерить её, а она постоянно приводит мне на ум твой образ и располагает беседовать с тобой мысленно, как если бы ты был рядом, и нудит общаться с тобой в письмах. Не будем, однако, легкомысленно относиться к значению моих речей, поскольку наряду с другими и такие доводы будут нас — меня, говорящего, и тех, кто слушает, — обвинять или оправдывать в страшный день Суда, в зависимости от нашего к ним отношения (Рим. 2, 15–16). Пусть же явимся все мы — и говорящие нечто должное, и слушающие — делателями всех Божиих заповедей, а не только лишь слушателями и читателями (Рим. 2, 13), по милости Христа, Бога и Спасителя нашего, призвавшего нас к Своей славе и Царству (1 Фесс. 2, 12). <420C>

мыслители и святых — бесстрастных, но не безразличных к людям. В результате он приходит к парадоксальному утверждению, что порой то, что именуется печалью, на самом деле есть радость, сострадательно изливаемая на людей святыми, которые испытывают богоподобную печаль о них.

¹ Некоторая синтаксическая несвязность этого абзаца призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — Прим. пер.

Письмо V. Константину¹

Если воистину радуется благословенный господин мой, как он написал, письменно общаясь со мной как бы с присутствующим, то ясно, что радуется он, конечно, потому, что одобряет мои речи. А одобрение речей означает, что душевное расположение того, кто речи одобряет, этим речам соответствует. Несомненное же выражение такого расположения есть осуществление на деле содержащегося в речах смысла. Пусть же даст мне господин мой вернейший задаток в поощрение произнесения речей — своё стремление делать, что в них говорится; [236] и «никогда», как написано, «не возбраню устам моим» (Пс. 39, 10) говорить ему то, что может и ему, и мне, и другим принести пользу, <420D> насколько лишь я способен воспринять благодатный дар здраво мыслить и благочестиво излагать мысли, который Бог «дает всем просто и без упреков» (Иак. 1, 5).

<421A> Станем же, возлюбленный, ревностными делателями заповеданных дел, и бежим прелести (πλάνη) сего века, и ни к чему из того, что в нём считается наслаждением, не будем привязываться душой. Ведь мир преходит, и всё, что в нём, истощается, ибо по природе обречено гибели. А об усердии стремящихся к спасению в Божием делании свидетельствует не только ненависть ко греху, но ещё и времяпрепровождение, свободное от мирских дел, и отчуждение от дурных людей, и отвращение души от всего тленного, и по добродетели презрение к плоти, и от всего чувственного, лживо льстящего душе, упорное и непреклонное воздержание, которым мы иссушаем необузданные желания и усмиряем беспорядочные порывы гнева, <421B> не позволяя рассудку стать их послушным рабом, и, подобно вознице, у которого непокорные лошади вышли из повиновения, влечься по ямам, потому что некому управить и сдержать бессмысленный порыв запряжённых животных. А ещё и стойкость, и терпение во всех нежеланных испытаниях, благодаря которым мы и страдая телесно, остаёмся невозмутимы душой и неодолимы, не колеблясь ни при каких ударах [судьбы]. Благодаря им обоим, — я имею в виду воздержание в отношении подвластных нам страстей и терпение в отношении того, что от нас не в нашей власти (οὐκ ἔφ' ἡμῖν)², — мы как бы неким божественнейшим посевом заповедей и выращиваем прекрасные зрелые плоды добродетелей, т. е. мы

¹ Время написания письма неизвестно. По мнению Ж.-К. Ларше, высказанному в предисловии к настоящему изданию *Писем*, Константин, к которому обращено это письмо, это сакелларий Константин, адресат *Ер* 24.

² Последнее зависит от Божия Промысла (см. подробнее эту тему в *Ер* 1).

вооружаем духовное разумение против неведения и суеверия¹, мужество — против робости и опрометчивой дерзости, целомудрие — против распущенности [237] и глупости, справедливость — против несправедливого избытка или недостатка и попустительства, смиренномудрие — против заносчивости; против превозношения выставляем снисходительность, сдержанность — против самонадеянности, терпеливость — против малодушия; держимся ласковости и кротости ко всем, а к нуждающимся — охотной щедрости; прилежно блюдем гостеприимство, братолюбие и человеколюбие; стремимся к миру и любви, в которой, как бы в некоем вместилище добра, собираются и сохраняются все блага, дарованные людям свыше. <421D>

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

Будем же поститься и бдеть, благословенный, чтобы самих себя сберечь и не подвергнуться большому осуждению за то, что бездумно и напрасно о Божественном только говорили и слушали. Ведь и за эти речи дадим мы ответ Богу (Рим. 14, 12) в день Суда: я — за произнесение, остальные — за слушание, если мы оставим их совершенно бездейственными и бесплодными; [238]

¹ Здесь и далее преп. Максим пользуется Аристотелевым понятием о добродетели как «среднем» между избытком и недостатком: «Добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем [срединой,] определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых — от избытка, другой — от недостатка» (Eth. Nic. 2. 6, 1107a1–5, пер. Н. В. Брагинской с изм., см.: *Аристотель. Сочинения*. В 4 т. Т. 3. М., 1983. С. 87). Тема избытка, недостатка и «среднего пути» в добродетели неоднократно встречается у преп. Максима (ср.: QD 27; 184). В этом смысле, в *Трудностях к Иоанну* он толкует переход Израиля через «Чермное» (т. е. Красное) море (см.: *Amb* 10 // PG 91. 1117AB).

лучше уж возрадуемся о всех речах Божиих и явимся делателями содержащихся в них Божественных и спасительных заповедей, молитвами и заступничеством Преславной и Пресвятой Владычицы нашей Богородицы <424С> и Приснодевы Марии и всех святых. Аминь.

**Письмо VI. Святейшему и блаженнейшему
архиепископу Иоанну о том,
что душа бестелесна (ἀσώματος)¹**

Получив драгоценное послание вашей совершенной добродетельности, украшенное обильно величавой скромностью, я одновременно пришёл в вос-

¹ В отличие от П. Шервуда, который датирует это письмо 624–625 гг. (см.: Sherwood 1952. Р. 25), Ж.-К. Ларше убедительно, на наш взгляд, показывает, что письмо это, скорее всего, было написано в период работы над *Трудностями к Иоанну* (628–630 гг.), в частности, поскольку его проблематика (разработка понятий сущность — сила — энергия) и аргументация характерны для мысли преп. Максима периода написания *Трудностей к Иоанну* (см.: *Saint Maxime le Confesseur. Lettres / Introd. par Jean-Claude Larchet*. Р. 41). К аргументам Ларше можно прибавить, что учение о неподвижности Божества, столь характерное для *Трудностей к Иоанну* (см., напр.: *Amb 7 // PG 91. 1069В; Amb 2. 1260А*), мы встречаем и в *Ер 6*: «...Оно ведь неизменно, потому что недвижно, ибо некуда двигаться тому, что и творит, и наполняет сущее, и существует над всем сущим» (*Ер 6 // PG 91. 432А*, пер. Е. Начинкина).

До сих пор подробнее всего *Ер 6* обсуждалось в монографии А. Леви, который широко использует это письмо для понимания *Ambigua* и философии преп. Максима в целом, сопоставляя ряд его положений с учением неоплатоников, в частности Симпликия, и подходя к *Трудностям* уже в этой перспективе (*Lévy A. Le créé et l'incrée: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin — Aux ux sources de la querelle palamienne*. Paris, 2006. Р. 130–205). В своей рецензии на эту книгу (см.: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 103/3–4 (2008). Р. 967–976) Ж.-К. Ларше подверг критике многие положения исследования А. Леви, но в данном пункте несогласия не выразил.

А. Леви также высказывает мнение, что *Ер 6* было написано в полемике как одновременно с оригенистами, так и с их «наивными» оппонентами (*Ibid*. Р. 131). В свою очередь, в статье 2009 г., посвященной полемике преп. Максима с антиоригенистами, мы (см.: *Benevich 2009*. Р. 5–15 и в кратком варианте в изд.: Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. II. СПб., 2009. С. 101–105) выразили согла-

сие с этим мнением А. Леви, не вдаваясь в его аргументацию. Сейчас, однако, хотелось бы вновь поставить вопрос об оппонентах преп. Максима в этом сочинении. В самом деле, кто могли быть те из принадлежавших господствующей Церкви в VII в., кто настаивал бы на телесности души, и в каком контексте этот спор вообще мог возникнуть? А. Леви считает, что это не могли быть оригенисты, коль скоро у последних исходным является учение об Энаде совершенно бестелесных умов; отсюда А. Леви делает заключение, что, скорее всего, это были наивные антиоригенисты, которые, чтобы исключить возможность учения об Энаде бестелесных умов, выдвинули учение о телесности душ. Такое объяснение возможно, однако для общего понимания полемики следует несколько расширить контекст, в котором в VI–VII вв. велись споры о телесности душ. В частности, необходимо отметить, что преп. Максим в *Ep 6* ведет полемику против учения, что душа есть «тонкое тело» (см.: 425В), между тем, согласно учению Оригена и оригенистов, бестелесные умы, становясь душами при распаде Энады, получают «тонкие тела» еще до вселения в плотское тело, и в этих «тонких телах» они пребывают и после смерти, отделившись от плоти (см. об оригенистах схолию {186} к *Amb 7* А. М. Шуфрина (*Максим Исповедник* 2014b. С. 413–414) и об учении Оригена: *Петров В. В.* Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века* (исследования и переводы). Отв. ред. П. П. Гайденоко, В. В. Петров. М., 2005. С. 577–632). Это учение оригенистов было осуждено императором Юстинианом и соборами VI в. Таким образом, мы имеем дело с целым спектром учений: 1. душа есть тонкое тело (учение оппонентов преп. Максима); 2. бестелесная сама по себе, душа имеет тонкое тело (учение оригенистов); 3. душа бестелесна. Сам преп. Максим в *Ep 6*, судя по всему, придерживается последнего учения (мы встречаем у него как полемику против того, что душа есть тело (425В), так и утверждение о бестелесности души, ср. название письма; сам преп. Максим различия между этими утверждениями не проводит). Утверждать же, вслед за А. Леви, что учившие о тождественности души тонкому телу были непременно строгими антиоригенистами, мы, пожалуй, не можем. Отличие этого учения от учения Оригена и оригенистов не обязательно означает его направленность против оригенизма (хотя и последнего исключить нельзя).

Определеннее о гипотетическом «антиоригенизме» оппонентов преп. Максима можно было бы сказать, если бы в изложении их точки зрения была затронута тема распада Энады и, соответственно, было бы проведено различие между умами и душами, что столь характерно для оригенистов. Но следов полемики с этим учением в письме нет, разве что сказано, что настаивавшие на телесности душ хотели, тем самым, провести более четкое различие между Богом и тварными душами, наделяя

последние телами (см.: *Ep 6*//PG 91. 428D), но ту же самую озабоченность можно найти и у Оригена в его учении о распаде Энады и наделении душ тонкими телами. Таким образом, сказать определенно, что преп. Максим и его адресат полемизируют со строгими антиоригенистами, нельзя.

Здесь необходимо упомянуть и о еще одном учении т. н. «фнитопсихитов» (они могли принадлежать самым разным христианским исповеданиям, включая халкидонитов, см. подробнее о них в комментариях к *Ep 7*), которые учили, что души после смерти, т. е. вне связи со своими телами, находятся в состоянии бездействия (своего рода летаргическом сне) вплоть до всеобщего воскресения. По их учению, душа (сама по себе бестелесная) нуждается в теле, чтобы быть действенной. Мы не знаем, как решали проблему активности души после смерти и до воскресения те, кто учили, что душа есть тонкое тело, но возможно, что, в отличие от фнитопсихитов, они считали, что душа остается действенной и после смерти. По крайней мере, преп. Максим в первом же возражении против их учения утверждает, что отождествление души с тонким телом исключает ее самодвижность, коль скоро тело не может быть началом движения.

Для самого преп. Максима, как это видно из *Ep 7*, душа в своей деятельности не зависит ни от какого тела и не нуждается в нем, являясь самодействующей по самой своей природе. Проблему же отличия тварной (пусть и бестелесной) души от Бога, он (вслед за свт. Григорием Нисским, см. ниже) решает без того, чтобы приписывать душе телесность, либо наличие у нее тонкого тела. Не исключено, что оппоненты преп. Максима в *Ep 6* отвечали своим учением на целый комплекс вопросов, волновавших умы в эту эпоху, а именно — возражали фнитопсихитам, отстаивая действенность душ после смерти, и в то же время считали, что они избегают оригенистического учения об Энаде умов как начальной и конечной стадии существования творения (см. 2-й и 12-й анафематизмы против оригенизма из 15-и анафематизмов в: *Acts of the Fifth Ecumenical Council*/Ed. J. Straub//*Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*. Ser. 1. 4. 1. Berlin, 1971. Т. 4. Р. 248 (далее — АСО)). В отличие от А. Леви, мы полагаем мало вероятным, что преп. Максим считал своих оппонентов «наивными», поскольку полемику с ними он ведет всерьез и говорит об их (с его точки зрения, неоправданном) стремлении «искать тонкостей» (см.: *Ep 6*. 432AB).

Вместе с тем, привлекает внимание сходство главного, на наш взгляд, аргумента оппонентов преп. Максима с аргументом, высказанным «Григорием» в диалоге с «Макриной» в сочинении свт. Григория Нисского «О душе и воскресении» (*Greg. Nyss. De anim.*//PG 46. 41, 22–27 (TLG), см. ниже, 428D и прим. NNN). Такое сходство может даже навести на мысль, что *Ep 6* является своего рода «учебным» или дидактическим текстом, в котором преп. Максим наставляет своего адресата, как

торг и исступление: как сумел ты, направляя мысль и туда, и сюда, остаться всё тем же человеком, не сделавшись ни неприступным из-за величия, ни презренным из-за смирения? <424С> Ты ведь премудрым смешением того и другого составил себе единую добродетель и невероятным образом выказываешь противоположное в противоположном: <425А> в смиренном — высокое, а в высоком, напротив, смиренное. Сего ради, раб Божий, принимаю я без прекословия твой приказ, понуждающий меня показать более на осно-

вести спор с воображаемыми оппонентами, пользуясь при этом известной аргументацией свт. Григория. Но все же подобное предположение об отсутствии у преп. Максима и его адресата реальных оппонентов слишком рискованно. А. Леви в своем анализе *Ep 6* не указывает на этот основной, с нашей точки зрения, источник данного сочинения, а вместо него пытается найти параллели в других сочинениях свт. Григория Нисского: «Против Евномия» (*Contr. Eun.* 2. 1. 150, ed. W. Jaeger//TLG)) и «Об устройении человека» (*De opif. hom.*//PG 44. 184С — 185А), что, за исключением отдельных моментов, нам представляются менее убедительным. Не столь уж сильно и влияние на *Ep 6* трактата Немесия «О природе человека», на который тоже указывает А. Леви, не заметивший при этом не менее вероятного влияния трактата Пс.-Григория Чудотворца «К Татиану краткое слово о душе» (*Ad Tatianum de anima per capita disputatio*//PG 10. 1137–1145), на чем мы остановимся ниже в примечаниях. В целом, нам кажется, что А. Леви преувеличил значение в наследии преп. Максима *Ep 6* (как будет показано ниже, во многом компилятивного).

В истории русского богословия *Ep 6* представляет особый интерес, поскольку, отстаивая совершенную бестелесность душ и ангелов, на него (как и на трактат Пс.-Григория Чудотворца, приписываемый им преп. Максиму) ссылался свт. Феофан Затворник в своей полемике со свт. Игнатием (Брянчаниновым) (см.: *Свт. Феофан Затворник. Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1997*: <http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm>; у свт. Игнатия см. сочинение «Слово о смерти» (1862 г.) (дополненное после критики свт. Феофана работой «Прибавление к Слово о смерти» (1864 г.), где был высказан взгляд на природу ангелов и душ как на тонкие эфирные тела. Совершенно же бестелесным он считал только Бога (такой аргумент мы встречаем и у оппонентов преп. Максима в *Ep 6*)). Полемика двух русских богословов второй половины XIX в., видимо, в определенной степени сходна с полемикой преп. Максима со своими современниками в VII в., хотя мотивы и контекст полемики был разный. К сожалению, этот интересный эпизод в истории освоения наследия преп. Максима в России не был упомянут нами в статье «Преп. Максим Исповедник в России» (*Максим Исповедник* 2014), что мы теперь и исправляем.

ве [созерцания] природы (φυσικώτερον)¹, не прибегая к свидетельству Писа-

¹ Речь идет о важном элементе в методологии преп. Максима, ясно осознаваемом как им самим, так и его адресатом (не только *Ер 6*, но и, что более важно, *Трудностей к Иоанну*), которые хорошо понимали отличие подходов собственно философских от методов догматического богословия. Это видно хотя бы из комментируемого места *Ер 6*, написанного, вероятно, одновременно с началом работы над *Трудностями*. Именно к такой, собственно философской, методологии преп. Максим прибегает неоднократно в *Трудностях к Иоанну*, в частности, полемизируя с оригенизмом и языческой философией. Как правило, он подкрепляет свою аргументацию и ссылками на Писание и Отцов, но основанное на созерцании природы философское рассуждение для него (как, очевидно, и для его адресата) имело самостоятельную ценность и должно было быть убедительным само по себе. Можно сказать, что в этом задании — опровергнуть оригенизм на собственном «философском поле» — и состояло главное отличие полемики с ним преп. Максима от полемики с оригенизмом эпохи Юстиниана, когда применялись аргументы, главным образом, догматические — от Писания и Отцов. Архиепископ Иоанн — главный адресат *Трудностей* — проявлял интерес именно к такой аргументации, и преп. Максим охотно откликнулся на его просьбу, при этом, как видно из многих примеров, он прекрасно сознавал, к какой он прибегает методологии (скажем, в *Ер 13* (PG 91. 525D), посвященном полемике с монофизитами и обоснованию учения о сложной ипостаси Христа, преп. Максим называет одну из главок: «Рассуждение о сложной ипостаси, основывающееся более на природе» (ср.: *Ер 15* (PG 91, 549A), где преп. Максим опять прибегает к чисто философской аргументации, «основывающейся более на природе», разрабатывая учение о сущности и ипостаси).

Мы располагаем и другим свидетельством из сочинений преп. Максима, из которого видно, что то, что он называет «естественным созерцанием» или «естественной философией», в его сознании по преимуществу соотносится с традицией греческой философии (см.: *О богословии и домостроительстве* 2. 96 // PG 90. 1172AB, где он объясняет тот факт, что надпись, содержащая обвинение против Христа, была на трех языках, см.: *Ин.* 19, 20). По преп. Максиму, это свидетельствует о том, что Господь является Царем «деятельной (или “практической”», естественной и богословской философии (πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς φιλοσοφίας)» (PG 90. 1172B). При этом надпись «по-римски» соответствует тому, что именно в Риме более всего ценилось и воспитывалось мужество (главная добродетель практического делания); надпись по-еврейски соответствует тому, что именно евреи были от своих праотцев введены в Божественную мистагогию и изначально посвящены на служение Богу. А вот надпись по-гречески, как говорит преп. Максим, соответствует естественному созерцанию, «ибо больше, по сравнению с прочими людьми, народ эллинский занимался естественной философией» (PG 90, 1172B). Из этого места со всей очевидностью следует, что «естественное созерцание», или «естественная философия», в понимании преп. Максима, изначально уходит корнями в античную, «эллинскую» философию. Так, и сама полемика против учения о телесности души восходит к спору неоплатоников со стоиками (см., напр.: *Plot. Enn.* 4. 2; 4. 7 и предисловие М. А. Солоповой к ее переводу *Enn* 4. 7 в «Вопросах философии» (№ 3 за 1994 г.)

ния и Отцов, сотворена ли душа бестелесной (ἀσώματον)¹. А доверюсь я при

или в: <http://philosophy.ru/library/vopros/48.html>). На преп. Максима, однако, повлияли, скорее всего, христианские авторы, сами усвоившие аргументы Александра Афродисийского (см. указ статью М. А. Солоповой) и неоплатоников, нежели непосредственно языческие философы.

¹ Ср. начало трактата «К Татиану краткое слово о душе», который приписывается св. Григорию Неокасарийскому, но, что вероятнее, был написан в V–VI вв.: «Ты просил меня, достопочтенный Татиан, прислать тебе рассуждение о душе с убедительными доказательствами по отделам, и ты желал, чтобы я сделал это, не пользуясь свидетельствами Писаний» (пер. Н. Сагарды по: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 105). Из этого сопоставления видно, что задача сформулировать учение о душе или какую-то его часть (скажем, учение о бестелесности души) без помощи Писания, на основе одного естественного умозрения, т. е. «философски», была характерна для христиан в V–VII вв., когда писались оба трактата. Это было время, когда христианство активно вступало в диалог с языческой философией, а кроме того, в полемике между самими христианами (разделенными разными толкованиями одного и того же Писания) стали особенно цениться рациональные аргументы философского толка без ссылки на Писание. Не исключено и прямое влияние трактата «К Татиану...» на *Ер 6* преп. Максима. Более того, часть этого трактата сохранилась среди сочинений, приписываемых самому преп. Максиму (см.: *Opusculum de Anima* // PG 91. 353–361), но оно, конечно, ему не принадлежит, хотя архим. Амвросий (Погодин), переведший это сочинение, опубликовал его под именем преп. Максима (см.: *Амвросий (Погодин)*, архим. Преподобного Максима Исповедника, О душе (трактат) // «Православный Путь». Церковно-богословско-философский ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь» за 1995 г. Jordanville, 1995. С. 91–97. А. Г. Дунаев тоже ошибочно приписал это сочинение преп. Максиму, назвав его *Письмом 6*, см.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/331353.html>). Аргументация преп. Максима относительно бестелесности души в *Ер 6* лишь частично совпадает с аргументами данного трактата, где этот вопрос обсуждается наряду с прочими (PG 10. 1141. 11–49). Хотя само учение о бестелесности души, что важно отметить, отстаивается в обоих. См. последнее исследование относительно возможного неоплатонического источника трактата, приписываемого св. Григорию Неокасарийскому и преп. Максиму: *Celia F. Il Λόγος κεφαλαῖως* dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti // Adamantius. Storie della Chiesa e monachesimi (secc. IV–VI). 2011. Vol. 17. P. 164–189. Статья содержит и обзор гипотез относительно происхождения трактата. В отличие от Ж. Лебретона, который считал, что его источником является сочинение Немесия Эмесского «О природе человека», автор статьи полагает, что соответствующее место у Немесия и в трактате «Григория-Максима» восходит к общему неоплатоническому источнику, возможно, к утерянному трактату «*Symmikta Zetemata*» Порфирия. Некоторые параллельные места *Ер 6* с соответствующими пассажами из трактата Немесия мы укажем далее в примечаниях, но, на наш взгляд, не меньшее влияние на *Ер 6* преп. Максима оказал трактат свт. Григория Нисского «О душе и воскресе-

этом тем каплям твоего же учения, которыми ты великодушно оросил моё жгучее неведение.

Что ж это за люди такие, решительно отвергающие возможность бестелесного творения?¹ И какими пустыми вымыслами противостоят они истинам, содержащимся в ваших рассуждениях? Каким образом, если только они не упорствуют в споре больше, чем нужно, не сразило их ваше доказательство, совершенно недостижимое для всякого возражения? <425B> А чтобы рассуж-

нии», некоторые параллели с которым почти буквальны. В целом, *Ер 6* — сочинение в большой степени компилятивное, но именно на этом фоне интересно отметить особые черты, которые привносит преп. Максим в известные аргументы христианских авторов, писавших на эту тему до него.

¹ Как отмечает А. М. Шуфрин в схолии {186} к *Amb 7* (см.: *Максим Исповедник* 2014b. С. 414–415): «По учению оригенистов, осужденному отцами V Вселенского собора, Энада состоит вовсе не из душ, а из совершенно бестелесных — и потому совершенно не отличимых друг от друга — умов, тогда как в мире, образованном ее распадом, даже у ангелов (а тем более — у душ) есть отличающие их друг от друга “тонкие” тела. См. 2-й анафематизм из 15-и (ed. Straub//ACO. Т. 4. 1 [1971], 248. 5–13). Представление о том, что даже ангелы, бесы и человеческие души имеют своего рода тела, характеризующие их, и что в таком теле душа человека остается после его смерти, встречается уже у Климента Александрийского в *Excerpta ex Theodoto* 14». Далее, говоря о происхождении самого понятия тонкого тела, используемого Климентом, А. М. Шуфрин ссылается на книгу: *Spanneut M. Le Stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Seuil, 1957. Р. 174–175. Что касается *Извлечений из Феодота* Климента Александрийского, то в них говорится о том, что не только «ангелы суть тела (или: телесны) (οἱ Ἀγγέλοι σώματα εἰσιν)», но «и душа есть тело (или: телесна) (καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα)» (*Excerpta ex Theodoto* 14. 2. 2). Но следует ли это понимать в смысле тождества душ тонким телам или в смысле обладания душою тонким телом — вопрос открытый. В переписке с нами А. М. Шуфрин, ссылаясь на то, что Климент находилсь, скорее, под влиянием платонизма, высказал мнение, что речь все же идет об обладании душ тонкими телами, а не о тождестве с ними. В любом случае, все эти, сами по себе интересные сведения, не дают достаточно оснований считать оппонентами преп. Максима оригенистов (хоть и исключить этого тоже нельзя). Последние, как мы отмечали выше, говорили о получении умами-душами тонких тел, оппоненты же преп. Максима и Иоанна Кизического говорят о телесности самих душ, и в этом отношении их учение ближе всего к стоическому, хотя вряд ли происходит непосредственно из него. Верно и то, что сам преп. Максим в *Ер 6* не проводит различия между утверждениями: «душа есть тонкое тело» и «душа имеет тонкое тело». Но формально он спорит лишь с первым утверждением, а воспринятые им от христианских авторов аргументы, которыми он пользуется, взяты, прежде всего, из полемики пифагорейцев, перипатетиков и платоников с теми, кто отождествлял души с телами, — Демокритом, эпикурейцами и стоиками.

дение моё об этом развивалось стройнее, началом собственных моих речей [239] положу я само мудрое ваше доказательство, неодолимо соработорствующее истине, и буду гордиться, что пользуюсь вашим подходом.

1. Коли тело по собственной природе недвижно¹, а душа — тоже тело, хоть и самое, как говорят, тонкое², то в качестве тела она останется неподвижна. А раз это так, то откуда в нас является движение? И так до бесконечности, пока

¹ Ср. в *Главах о любви*: «Все тела по природе неподвижны, подвижны же душой» (*Carit* 3. 31).

² Понимание души как тонкого тела встречается в описании полемики со стоическим учением о душе как теле у Немесия: «Итак, если душа есть тело, какое бы то ни было, даже самое тонкое (*λεπτομερέστατον*), то что, опять, является объединяющим ее началом? Ведь показано, что *всякое* тело нуждается в некотором связующем принципе, и так — бесконечно, пока мы не остановимся на бестелесном начале» (*Nem. De nat. hom.* 2. 40–43, пер. Ф. С. Владимирского по: *Немесий Эмесский* 1996. С. 37). Заметно и отличие в аргументации. Если у Немесия говорится о душе как связующем принципе, то преп. Максим говорит о душе, в первую очередь, как о движущей тело. Этот акцент на движении в целом характерен для богословия преп. Максима. Немесий (как и неизвестный автор трактата Пс.-Григория Неокесарийского «О душе») тоже говорит о движении, но в несколько ином контексте, см. наше след. прим. При этом, как отмечает М. А. Солопова, Немесий в полемике с тем, что душа есть тело, приводит учение Нумения и Аммония, с которыми, очевидно, соглашается. Что касается учения о душе как начале движения, то оно восходит к Платону (см.: *Phaedr* 245c9). Эта мысль воспроизводится Платином (*Enn* 4. 7. 9: «Ибо душа — “начало движения”, она сообщает движение всему остальному, сама движимая изнутри себя; она дает жизнь одушевленному телу, имея ее от самой себя; она ее никогда не утрачивает, так как имеет жизнь от себя самой» (пер. М. А. Солоповой)). У Платина это аргумент в пользу бессмертия души, хотя в целом его трактат в некоторых рукописях именуется: «О бессмертии души и о том, что душа не может быть телесной» и «Против стоиков, что душа не может быть телесной». Учение о душе как тонком теле встречается у Демокрита, стоиков (см., напр.: *Chrysip. Fragm. logic. et phys.* Fr. 780. 2, ed. J. von Arnim // TLG) и эпикурейцев (*Diogen. Laert. Vit. Philosoph.* 10. 63. 3, ed. H. S. Long // TLG), понимающих это «тонкое тело» по-разному (см.: *Nemes. De nat. hom.* 2. 1 ff., ed. B. Einarson). Какого именно понимания души как «тонкого тела» придерживались оппоненты преп. Максима, мы не знаем. Полемике с мнением, что душа есть тело, посвящена большая часть второй главы трактата Немесия *О природе человека* (см.: *Немесий* 1996. С. 37–44), но в целом, несмотря на ряд пересечений с этой, наверняка хорошо известной преп. Максиму, полемикой, видно, что тогда как Немесий повторяет аргументы Нумения, Аммония и неоплатоников, о чем сам и сообщает, преп. Максим решает задачи полемики в ином контексте; ему приходится парировать в том числе и богословские аргументы (в частности, о необходимости провести различие между Богом и душой, см. ниже). Именно эти аспекты *Ер* 6 представляются наиболее важными.

не дойдём до бестелесного творения¹. Если же скажут, что движемся мы изначально от Бога, то, раз известно, что по большей части наши движения нелепы и гнусны, неизбежно придётся нашим противникам и их причиной объявить Божество². <425С>

2. Другое рассуждение. Опять-таки, раз всякое и каким бы то ни было образом существующее вещественное³ тело, определённое по истинному разумению качеством и количеством, ограничивает представление о себе весом и видом, и фактурой, и формой заключаясь в строгих границах⁴. Так что вне этих границ исследующему веществу⁵ ничего невозможно вообразить; если же и душа — тело, то она непременно определяется либо составными частями, либо своим веществом, либо качеством, либо чем-то таким; однако ни веществом, ни качеством, ни чем-то подобным она не определяется, — значит, душа не есть тело⁶. <425D>

¹ Ср. у Немесия: «...всякое тело движется или извне, или изнутри: но если извне, то оно будет неодушевленным, а если изнутри — одушевленным; итак, если душа есть тело и если она извне приводится в движение, то она неодушевлена, если же — изнутри (т. е. сама от себя движется), то одушевлена: но одинаково безрассудно называть душу как одушевленной, так и неодушевленной, — значит, душа — не тело» (*Nem. De nat. hom.* 2. 67–70, пер. Ф. С. Владимирского по: *Немесий Эмесский* 1996. С. 39–40).

² Похоже, что последняя мысль оригинальна; по крайней мере, нам не удалось найти ей параллели в других сочинениях христианских авторов «О душе», служивших возможными источниками для преп. Максима. В целом, у Преподобного органично сочетаются утверждения о том, что никакая тварь не самодвижна, но все движимы Богом, с утверждениями о самодвижности души. Как пишет об этом А. М. Шуфрин (прим. 3 к схолии 39 к *Amb 7*, см.: *Максим Исповедник* 2014b. С. 350): «...св. Максим говорит иногда о “самодвижности” человеческой души (напр.: *ThOec* 1. 11). Противоречия с его утверждением, что никакая тварь не самодвижна (см.: *Amb 7* // PG 91. 1073B) 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 самовластью, присущему человеческой природе и вместе с ней воспринятому Словом (см.: *DsP* // PG 91. 324D — 325B)».

³ Или: материальное.

⁴ Некоторая синтаксическая несвязность этого предложения призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

⁵ Или: материю.

⁶ Ср. у Немесия: «Если скажут, что тела трояко измеряемы в пространстве, следовательно, и душа, проходящая через все тело, имеет троякое пространственное измерение и уже потому одному она телесна, то мы ответим, что хотя всякое тело трояко измеряемо, но не все, трояко измеряемое, есть тело. Ведь, например, количество и качество, будучи бестелесными сами по себе, по соединению (*κατὰ σύνθεσιν*)»

3. Другое рассуждение. Если же наши противники не сомневаются в существовании души, а в своём существовании она не есть ничто из тех постигаемых мыслью вещей, из которых состоят или которыми являются тела, — ни цвет, ни форма, ни твёрдость, ни вес, ни величина, ни трёхмерная протяжённость, да и вообще ничто не есть из мыслимого относительно телесной природы, — то, раз душа не есть ничто из этого, как доказало рассуждение, то будет совершенно бестелесной, если только есть вообще¹. <428A>

4. Другое рассуждение. Вдобавок, если телам присуще всяческое сжатие, и расширение, и разделение, а то, что свободно от всякого сжатия, расширения и какого бы то ни было разделения — совершенно бестелесно, то, значит, бестелесна душа, полностью чуждая всем этим процессам².

5. Другое рассуждение. Раз всё телесное разделяется на одушевлённое и неодушевлённое, то если только душа есть тело, она будет непременно либо одушевлённым телом, либо [240] неодушевлённым³. А если одушевлённым, то

в массе становятся определенными величинами; так, конечно, и душа сама по себе непространственна), но по ассоциации с тем, в чем она находится и что имеет тройное пространственное измерение, и она представляется тройко измеряемой» (*Nem. De nat. hom.* 2. 55–65, пер. Ф. С. Владимирского по: *Немесий Эмесский* 1996. С. 39).

¹ Ср. у свт. Григорий Нисского: «Спрашивается же, чем надлежит считать ум в самой его сущности. Поэтому, кто не сомневается в бытии того, о чем у нас речь, так как доказывает это нам действие этого, хочет же знать, что это такое, тот достаточным для себя найдет узнать, что это не что-либо постигаемое чувством, не цвет, не очертание, не упорство, не тяжесть, не количество, не протяжение по трем измерениям, не местное положение и вообще не что-либо из усматриваемого в веществе, если в нем и есть нечто иное, кроме исчисленного» (*Св. Григорий Нисский*. О душе и воскресении, цит. по: *Григорий Нисский* 2006. Т. 1. С. 106). Ср. из трактата Пс.-Григория Чудотворца: «Всякое тело имеет и окраску, и количество, и форму, а в душе ничего такого не наблюдается, то, следовательно, душа не тело» (пер. Н. Сагарды по: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. С. 108)

² Ср. у св. Григорий Нисского: «Но мысленное и непротяженное... и не сжимается, и не расширяется (потому что сжатие и расширение свойственно только телам), но по собственному своему естеству, не имеющему вида и бесплотному, равно присутствует и при соединении стихий в тело, и при их разделении, не стесняясь, когда стихии сжимаются в один состав, и не оставаясь в бездействии, когда они расходятся в сродное и сходное с ними по естеству, хотя великим кажется расстояние, усматриваемое в инаковости стихий» (*Gr. Nyss. De anim.* 46. 45. 34–37, пер. по: *Свт. Григорий Нисский*. Догматические сочинения. В 2 т. Краснодар, 2006. С. 108).

³ Ср. из трактата Пс.-Григория Чудотворца: «Еще, так как все телесные сущности разделяются на одушевленные и неодушевленные, то утверждающие, что душа — тело, пусть скажут, должно ли называть ее одушевленным или неодушевленным телом» (Указ. соч. С. 108).

одушевляться будет, конечно, либо одушевляющей сущностью, либо силой, либо случайно. Ведь смешно сказать, что душа одушевляется, как свет светится или как огонь разжигается. И если мы скажем, что одушевляющее душу — сущность, то и её опять-таки придётся считать либо телесной, либо бестелесной. <428B> И если телесной, то подобное рассуждение об этом снова и снова пойдёт всё теми же путями от нелепости к нелепости, пока не согласится, что душа бестелесна. Если же скажем, что одушевляющее душу — сила или качество, то животворящее и движущее сущность начало окажется не имеющим собственной воли (ἰκουσίον) и самостоятельного бытия (ἄνυπόστατον). К тому же возникает обратное противоестественное различие относительно властвования и подчинённости, если душа, естественно созданная, чтобы властвовать над телом в качестве бестелесной сущности, в качестве тела, по мнению наших противников, будет подчинена тому, что не является сущностью, т. е. качественной силе, в то время как она и по всеобщему предположению существует как самостоятельная сущность. Если же мы скажем, что душа — неодушевлённое тело, то она окажется бесчувственной, без соображения, несмысленной и неразумной. <428C> Однако, все эти способности у души и в душе и имеются, и усматриваются; значит, душа — не тело. А что душе принадлежит тело как нечто иносущностное, мы прекрасно знаем и не отказываемся признать; а вот заявлять — верх и дерзости, и невежества вместе! — что она телесна, мы отнюдь не будем, понимая, что велика разница между обладанием и бытием.

Если же из-за того, что бестелесным называют Божество, наши противники отказываются принять бестелесность души, мучимые пустым опасением, как бы не уравнивать Бога и душу, то тем самым лишают нас, чтобы торжество безумия было у них полным, и всех прочих именовании, которыми мы именуемся по Божеству <428D> как причастники, или Бог — по нам как деятель и дарующий или уделяющий¹. О чём это я говорю? О бытии, жизни, сиянии, бла-

¹ Ср. эти и последующие аргументы преп. Максима с высказанными «Макриной» в диалоге с «Григорием» в сочинении свт. Григория Нисского «О душе и воскресении» в несколько ином контексте, но весьма сходными аргументами в пользу бестелесности души. При этом оппоненты преп. Максима высказывают, как ни странно, тот самый аргумент, что и «Григорий» в этом диалоге свт. Григория: «Речь наша идет к тому, чтобы ум наш признать одним и тем же с естеством Божиим, если то и другое уразумеваются через отвлечение находимого чувством». В контексте диалога видно, что речь идет, прежде всего, о бестелесности; т. е., если и душа бестелесна, как утверждает «Макрина», и Бог — бестелесен, то они оказываются одной природы. В свою очередь, ответ на этот аргумент преп. Максима весьма сходен с тем, что высказала «Макрина» в диалоге свт. Григория Нисского: «Речь эта нечестива, но,

гости, рассуждении, мышлении; из этих наименований одни переносятся по бытию, другие — по движению или воле (γνώμην), или [душевному] расположению (διάθεσιν). Мы ведь называемся и [241] сущими, и живущими, и сияющими, и благими, и умными, и разумными. Так же и Бога сущим и живущим, и светом, и благим, и умом, и смыслом именуем, а называем Его <429А> этими нашими именованиями либо потому, что таковыми благодаря Ему делаемся и зовёмся, либо потому, что Его действием существуем (ὡς ἐνεργούμενοι). Что ж за рассудок у спорящих с нами, когда душе они все эти именования, сверх многих других, позволяют и на словах, и по сути, а бестелесность — нет: это-де Божие! Должно же было бы либо нам так не называться, потому что это Божии именования, либо так Бога не именовать, как и нас. Однако, мы и по сути, и на словах так зовёмся, — не потому, чтобы мы через это делались тождественны Богу, а потому же, почему вызванное причиной именуется по причине, или имеющее часть — по тому, в чём имеет участие, или существующее — по причине своего существования. Делается же это не сравнительным образом или однозначным, как в отношении единосущных вещей, а соименовательным и, так сказать, причастным, ибо по природе Бог и люди суть вещи, бесконечно далеко отстоящие друг от друга, а если кому угодно, можно истинно сказать, что Божество выше природы и вещей (πρᾶγμα).

<429В> В чём же, наконец, — опять-таки, если, по мнению наших противников, признать душу телом, — сохранится свойство подобия по образу, если

будучи научен Божественным словом, скажи: признать одно подобным другому. Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному, и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему, избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом, — напротив того, какими чертами в не-созданном естестве отличается Первообраз, с теми же самыми созданная природа показывает нам образ, и как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круг его вмещает в себе малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых этих свойств Божества, так что руководимый ими разум не уклоняется от представления ума в его сущности при исследовании предмета, очищенного от телесного свойства, и опять не приводит в равенство с невидимым и пречистым естеством [Божии] естества малого и временного, но, хотя признает сущность умной, потому что она — образ Умной Сущности, однако же, образа не называет тождественным с Первообразом» (*Greg. Nyss. De anim. 46. 41. 22 – 44. 7*, пер. по: Григорий Нисский 2006. Т. 1. С. 106–107). А. Леви (*Le créé et l'incréé... P. 134*) указывает в качестве параллельного места *Greg. Nyss. 2. 1. 150*, но нам эта «параллель» кажется искусственной.

только не скажем, что душа вся обладает сходством с прообразом? Как разумным — образ разумного, и образ бессмертного, неуничтожимого и невидимого мы по этим свойствам именуем, по которым он и познаётся, так же и бестелесным назовём образ по бестелесному прообразу, потому что душа ускользает от понятия массы, равно как и от любого измерения по протяжённости; однако же, скажем, что она есть нечто иное, нежели первообраз, по свойству своей природы. Иначе было бы уже не подобие по образу, а неотличимое (*ἀπαράλλ-Λακτος*) тождество¹. И в чём прообраз усматривается в нетварной, неизменной и безначальной природе, в том же самом, как мы считаем, явно проявляется тварная разумная природа, хоть и не тем же образом, а как бы в последних отголосках, доносящих до нас смысл речи. <429C> И каким образом в том, что совершается в сущем в соответствии с устройством всего мира, любомудрейший ум, направив на чистое и нематериальное силу своего мышления, [242] отделяет всё движимое от движущего, и единого, и единственного, и просто-го, и самосущего (*αὐτό ἐξ ἑαυτοῦ ὑπάρχον*), и неизменного, и имеющего создающую причину в вечной незыблемости своего самотождества, и познаёт его по природе недоступным всему прочему: оно ведь неизменно потому, что недвижно, ибо некуда двигаться тому, что и творит, и наполняет сущее², и существует надо всем сущим; оно всеобъемлюще, ибо творит и ещё до явления, по своему бесконечному могуществу, познаёт всё (*Дан. 13, 42*), таким же образом умозрения <429D> и из многообразных и хитроумных движений членов и частей малого мира — я имею в виду человека, — выводя движущую причину, постигает, что она есть нечто иное по сущности, нежели бездушное бытие тела, и не тело в теле³, как кажется новым мудрецам и учителям недоказуемого; но зрит её простой и единой <432A> в рассеянном, и безграничной в ограниченном, и изменчивой, ибо движимой, а движимой, ибо ей есть куда двигаться; причину же изменения в движении усматривает не в природе, а в суждении (*κρίσιν*), когда оно окажется ошибочным⁴.

¹ Неотлично тождественным образом Отца в православном богословии называют Сына Божия (см., напр.: *Cyrril. Al. In Joann. 1. 339. 17*, ed. P. E. Pusey // TLG).

² О неподвижности Божества, согласно преп. Максиму, см., напр.: *Amb 7 // PG 91. 1069B; Amb 23. 1260A*.

³ Ср.: *Arist. De anim. 1. 5. 409b. 5–25*, ed. W. D. Ross // TLG (полемика с Демокритом).

⁴ Логос природы человека в целом и его души неизменен. Изменение в характере движения человека связано с изменчивостью в суждении о благе, точнее, как говорит преп. Максим, с ошибками в этом суждении. С возможностью такой ошибки в поздних сочинениях преп. Максима связано определение *γνώμη*: «намерение есть не что иное, как какое-нибудь воление (*θέλησις*), относительно придерживающее-

Перемена (τροπή) же происходит, думаю, не в отношении самой сущности души, — иначе, если бы она изменилась многократно, то уже и сама собой не останется по сущности, — а в отношении подвластного нам (ἐφ' ἡμῖν) <432B> движения, и увлекается самовластной волей (θελήματι). Потому-то и речи, и заявления возражающих нам, что и само непрестанное движение (ἀεκίνησία) души относительно Божества имеет-де способность к изменению, кажутся не словами утверждающих истину, а разговорами людей, напыщенно ищущих тонкости (κομψόν), а не (богобоязненно) — точного разумения. Кто, имеющий хотя бы несколько смысла и не лишённый вовсе любви к добродетели, не знает, что непрестанное движение (ἀεκίνησία) души относительно Блага есть не что иное, как естественное действие, осуществляемое ради той же причины и по той же причине, ради которой и по которой возникла душа? Изменение же — движение противоестественное, вносящее отклонение от этой причины. Ведь изменение, по моему мнению, является не чем иным, как слабостью и упадком естественных [243] действий¹. Скажи, пожалуйста, этим болтунам:

ся или настоящего, или мнимого блага» (*DsP*//PG 91. 308C, пер. Д. Е. Афиногенова с изм. по: *Максим Исповедник* 2004. С. 175).

¹ Таким образом, преп. Максим различает в движении души природную составляющую (она связана с движением в согласии с природой души, какой ее создал Бог) и составляющую противоприродную, вносимую нашими грехами, т. е. злоупотреблением естественными силами души. При этом природное движение он называет непрестанным, или присным (ἀεκίνησία). Здесь следует отметить, что в других сочинениях Преподобный говорит о непрестанном (вечном) движении (ἀεκίνησία) души «окрест Истины», т. е. Бога, применительно к состоянию обожения (см.: *Myst* 5. 97; 19. 6; 24. 167 и схолия 13 к *Thal* 47). Он понимает обожение как состояние, в котором душа уже не может уклониться от движения окрест Бога и называет это состояние «приснодвижный покой» (ἀεκίνητος στάσις) (см. о нем, напр., в: *Larchet* 1996. Р. 665–674). См. также *Thal* 59//PG 90. 608CD и в *Thal* 65. 757C — 760A. В *Thal* 59 это понятие характеризует «покой около предмета желанья [т. е. Бога. — Г. Б.] устремляющихся к нему», и такой приснодвижный покой понимается как «непрерывное наслаждение Желанным» (PG 90. 608D). Можно предположить, что в состоянии совершенного обожения в зоне «воскресения», согласно преп. Максиму, прекращаются движения телесного аспекта человеческой природы, но не душевного (при этом именно душа для него — образ Божий). Движение же души «по логосу» тождественно с действием Самого Бога, так как логос Божий — это Сам Бог (мысль А. М. Шуфрина). Таким образом, состояние обожения характеризуется единой энергией Бога и святых, и соответствует непрекращающемуся наслаждению Желанным, т. е. непрекращающемуся действию Бога в обоженных и претерпевания Его ими. В *Трудностях к Иоанну* преп. Максим подробно описывает виды движения души и как происходит во святых переход к ее обожению (*Amb* 10/3//PG 91, 1112D — 1113B).

«Не смейте больше сопоставлять Бога и творение!» <432С> Поскольку Божество в собственном смысле не есть ни тело, ни нечто бестелесное, ни сущность, да и ничто вообще из мыслимого или выразимого словами, чтобы мне не перечислять всё одно за другим; но и мыслимое пребывает непостижимым, и называемое — неизреченным¹.

П. Шервуд пишет о трех типах движения, согласно преп. Максиму, в контексте сравнения его учения с учением Евагрия: «Три — движения ума, разума и чувств. Первое — простое, неизъяснимое движение окрест Бога в невёдении (ἀγνώστως), не обретающее вёдения о Боге в вещах по причине Его превосходства; в этом движении ум освобожден от своего движения вокруг вещей и отдыхает от своего собственного действия (*Amb 10//PG 91. 1112D7 – 1113A2; 1113B3*). Разумное движение допускает каузальное определение Неведомого и посредством своих собственных действий обретает ученое знание вещей через их *логосы*, которые затем относятся к уму (*Amb 10//PG 91. 1113A6–14*). Движение чувств — сложное, оно соприкасается с внешними вещами и как бы от неких знаков запечатлевает логосы видимых вещей в себе (*Amb 10//PG 91. 1113A6–14*). Таким образом, существует своего рода переход от воспринимаемых чувствами вещей к высшему созерцанию тварей в Боге, а затем к движению окрест Бога, которое уже совершенно не облечено в концептуальные представления нашей обычной мысли. Конечный результат этих направляемых благодатью движений состоит в том, что “люди оказываются через Дух удостоенными всецело сраствориться с Богом и несут, насколько это возможно человеку, образ Небесного” (*Amb 10//PG 91. 1113B5–10*). В целом, текст подобного рода не чужд и Евагрию, и Дионисию. Тем не менее, если внимательнее посмотреть на функцию ума здесь, то можно отметить, что в этом нет ничего специфически евагрианского, так как не имеется и намека на то, что единение совершается умом в видении себя самого. Скорее движение ума, присное движение (*Amb 10//PG 91. 1113D2 – 1116C1*), совершается в невёдении (in ignorance, ἀγνώστως) по причине превосходства (διὰ τὴν ὑπεροχὴν), и есть нечто иное, как можно заключить, чем природное движение, от которого он отдыхает. Эти моменты у Максима от Дионисия» (см.: *Максим Исповедник 2014b. С. 485–486*). О первом роде движения, соответствующем богословию, см.: *Larchet 1996. Р. 504–509. Ж.-К. Ларше* указывает на разработку этой темы у преп. Максима и в других местах, см.: *Thal 25//PG 90. 332D — 333A; Thal 65. 760A*. Тема трех типов движения в *Ареопагитиках* подробно рассматривается о. Александром (Голицыным), см.: *Golitzin A. Et introibo ad altare dei. The Mystagogy of Dionysius the Areopagite. Thessalonika, 1994. Р. 185–219*.

¹ Итак, преп. Максим предложил вслед за «катафатическим» способом различения бестелесности души и бестелесности Бога (в том смысле, что душа бестелесна по образу Божию и причастию Божественной бестелесности), «апофатический» способ. В этой, второй, перспективе о Боге нельзя говорить даже как о бестелесном, так как сущность Божия непостижима и несравнима ни с чем тварным (последнее либо телесно, либо бестелесно).

Вот что мы скажем, исследуя, но не поучая; и если этого довольно для решения вопроса, насколько позволяет краткость в письме, и я не далеко отклонился от величия ваших мыслей, то слава Богу и вам, побудившим меня писать. Если же хотите, коли не убедятся возражающие нам, чтобы я сочинил против них нечто более воинственное, <432D> мы с Божией помощью готовы выпустить на них облажающее нас облако святых свидетелей и свидетельств (Евр. 12, 1)¹, дабы, освободившись от бремени многотрудного рассмотрения этого вопроса и от досаждающего словоборства спорщиков, безмятежно держаться истинного знания о Боге и Его творениях. А если недостаточны мои речи, что неизбежно, и не достигают цели, ибо высказаны от неучёности мысли и слабых способностей, извините меня, возлюбленные, — ведь ведаёт Бог, исследующий сердца (Пс. 7, 10), что единственно ради послушания осмелился я всё это высказать, и снисходительно поправьте <433A> желающего знать всё, что полезно, и сострадательно направьте желающего идти правым путём.

¹ Преп. Максим даёт понять, что за его позицией стоит учение множества св. отцов, на которых он в данном письме не ссылается, поскольку его адресат просил его привести доводы на основании созерцания природы, т. е. чисто философские. Как мы видели, в действительности преп. Максим и опирался на такие философские доказательства св. отцов, добавляя к ним некоторые свои соображения и выделяя то, что считал наиболее важным. Существенным для него во всем этом письме было проведение принципиального для всей его «системы» различия между Богом и творением, с одной стороны, и между душой, сотворенной по образу Божию, и телом — с другой. Именно эти различия, надо заметить, «смазывались» в оригенизме, первое — в учении об Энаде, второе — в учении о тонких телах, которые имеют души до и после приобретения ими плоти.

**Письмо VII. Пресвитеру Иоанну о том, что душа
и после смерти сохраняет действие мысли
и не утрачивает ни одной из своих
естественных способностей¹**

2-го числа наступившего месяца августа 1-го настоящего индикта наш общий друг передал мне драгоценное послание вашей отеческой святости (ἀγιοσύνης)², прочитав которое, я, разумеется, утешился, что вы, господа мои и после Бога первые благодетели, пребываете в здравии. Настолько [244] во всем соединился с вами Святой Дух Божий, <433В> что и созерцая вас, отсутствующих, лишь очами ума, я, насколько способен, исправляю и жизнь свою, и разум (λόγον), как если бы видел и стыдился Бога, явленного в воспоминании о вас. Но и огорчился я безмерно из-за учения о душе, которое, как вы пишете, кое-кто безбоязненно провозглашает у вас, помыслив, какую силу и свободу возымело у нас это зло. А ещё сильнее наполняет меня унынием, как бы придавливая душу тяжким облаком, новоявленное учение о воскресении, исповедуемое здесь³ уже почти всеми, а пуще всего уже, так сказать, видными монахами, так что у кого хоть сколько-нибудь есть способности рассуждать, не предполагает больше гадательно, что близится пришествие Антихриста, а

¹ По датировке П. Шервуда, основанной на имеющейся в письме (433А) дате: 2 августа 1-го индиктиона, — письмо может датироваться либо 628 г., либо 643 г. (см.: *Sherwood* 1952. Р. 31); мы склоняемся к первой дате по причине пересечения проблематики этого письма с писавшимися в это же время *Трудностями к Иоанну*. Датировка 643 г. представляется куда менее вероятной еще и потому, что в это время преп. Максима целиком занимала полемика с моноэнергизмом и монофелитством, и, стремясь к самой широкой коалиции в борьбе с ними (см.: *Максим Исповедник* 2014b. С. 56–59), он вряд ли бы стал спорить с «видными монахами» Африки, где он тогда находился, по вопросам воскресения, о чем идет речь в *Ер 7*. П. Шервуд тоже считает датировку 628 г. более вероятной.

Итак, принимая, что *Ер 7* было написано в 628 г., и при этом имея в виду, что П. Шервуд, как и другие исследователи, датируют *Трудности к Иоанну* 628–630 гг., можно считать, что это письмо преп. Максима, содержащее уникальные сведения о духовной проблематике, волновавшей его в те годы, представляет собой важнейшее свидетельство о духовном и богословском контексте, в котором писались *Трудности к Иоанну*, что проливает свет и на само это сочинение (некоторые параллели с *Трудностями* мы отметим ниже).

² В 643 г. в Африке, согласно Баронию (прим. в изд. Миня), но П. Шервуд оспаривает это мнение, см. предыдущее примечание.

³ Т. е. в Северной Африке, где преп. Максим тогда, вероятно, находился.

скорее верит и без колебания утверждает, что он уже пришёл¹, <433С> о какой беде свидетельствует-де сама нелепость этих речей².

Говорят же эти люди, на всём безбоязненно изошряющие свой язык и ничего не почитающие страшным, что бы нечестивого ни сделали и ни сказали, будто после воскресения жизнь в телах снова будет поддерживаться флегмой и кровью, и желчью светлой и тёмной, и вдыханием воздуха, и вещественной пищей, так что по сравнению с теперешней жизнью ничего вовсе иного не явится, разве что снова умереть будет невозможно³; уж не знаю, как удалось им на-

¹ Если бы письмо датировалось 643 г., то, скорее всего, «пришествие Антихриста» соотносилось бы с монофелитством, а не с учением, о котором говорится в *Ер 7*; во всяком случае, следовало бы ожидать, что преп. Максим хотя бы упомянет ересь монофелитства или арабско-мусульманские завоевания как еще один признак такого пришествия (см.: *Benevich G. Christological polemics of Maximus the Confessor and the emergence of Islam onto the world stage* // *Theological Studies*. Vol. 72. 2011. P. 335–344). В самом деле, в *Диспуте в Визии* он предупреждает, что именно воцарение новой христологической ереси в Константинополе может стать «предтечей пришествия Антихриста» (*DsB 3*, пер. М. Д. Муретова, цит. по изд.: *Максим Исповедник* 2007а. С. 180), но упоминания об этой ереси мы в *Ер 7* не находим, что лишний раз склоняет к датировке этого письма 628-м (а не 643-м) годом, т. е. тем самым, в который начали писаться и *Трудности к Иоанну*. Согласно П. Шервуду и Ж.-К. Ларше, примерно в это время преп. Максим мог осесть в Северной Африке, так что не исключено, что *Ер 7* — своего рода реакция на неожиданные для преп. Максима, доселе им неслыханные воззрения, распространенные в новой для него среде.

² «Этих речей» относится не к тому, что говорит тот, «у кого хоть сколько-нибудь есть способности рассуждать», а к тому, что проповедуют «видные монахи». Для читателя греческого текста это также становится понятным не сразу. — *Прим. пер.*

³ Нет сомнений, что это учение, широко распространившееся в том месте, где писалось и это письмо, и *Трудности к Иоанну*, т. е., вероятно, в Северной Африке (где собрались тогда монахи, бежавшие из Палестины и всей восточной части Византийской империи после войн с персами и аарами), было следствием антиоригенистской реакции, проявлением борьбы с оригеновским учением о воскресении, отголоском которой был ок. 582 г. знаменитый спор между патр. Евтихием Константинопольским и будущим папой св. Григорием Двоесловом о телах воскресения (см.: *Лурье* 2006. С. 269–271. К сожалению, В. М. Лурье не сравнил позицию патр. Евтихия с позицией, которую по данному вопросу высказал преп. Максим в *Ер 7*. Подробнее о позиции патр. Евтихия и его оппонента см.: *Прозоров В. Реальность плоти воскресшего тела (спор Григория Великого с Константинопольским патриархом Евтихием)* // *Эсхатологический сборник*. Сост. Д. Андреев. СПб., 2006. С. 109–125 (http://www.academia.edu/638019/The_Real_Flesh_of_Resurrected_Body_The_Argument_between_Gregory_the_Great_and_Patriarch_Eutychius). Евтихий высказывал мнение о неосяземости тел воскресения, которые будут «тоньше ветра и воздуха», хотя вполне вероятно, что говорил он просто о преображенном теле. В отличие от этого, Гри-

рочно затворить свой слух и закрыть глаза души, чтобы не слышать и не замечать всего, что о душе и воскресении мёртвых объявлено в Св. Писании пророками и апостолами, и Самим во плоти учившим нас Богом-Словом, <433D> а пуще всего боговдохновенным Павлом в Послании к Коринфянам¹ — настолько ведь это всё ясно, внятно и никакого истолкователя не требует для постижения, в то время как учит их тому же, чему и Божественные откровения, и сама природа вещей, сумевшая даже варваров привести к познанию истины, являя в себе ясное разрешение <436A> исследуемых вопросов; но они и её не стыдятся.

горий Двоеслов, как отмечает В. Прозоров, ссылаясь на таких авторов, как Иероним Стридонский и Августин Гиппонский, который в толковании на *Лк.* 24, 39 «делал вывод о том, что тело Господа на небе то же самое, каким было на земле, его субстанция прежняя, с теми же костями и той же кровью, — и точно так же будет с человеческой плотью»).

В *Ер 7* преп. Максим более чем серьезно относится к крену в противоположную от оригенизма сторону в понимании учения о воскресении, именно эту тенденцию называя «антихристовой», так что у нас не меньше оснований предполагать, что и *Трудности к Иоанну*, которые создавались в это же время, он писал не только ввиду опасности оригенизма, но и антиоригенистской реакции, почти повсеместно (ведь Иоанн жил не там же, где Максим) заразившей монашество мнением, фактически отрицающим спасение души (якобы не имеющей своей жизни, т. е. действия, без тела) после смерти и истинное воскресение тела, которое не будет, по этому учению, всецело преображено. В *Amb 7* преп. Максим совершенно определенно, хотя и не называя его носителей, полемизирует с тем же заблуждением, о котором пишет в *Ер 7*, в частности, он пишет о жизни, какую дарует Бог святым, что это жизнь «присносущная и неизреченная, и совершенно свободная от признаков, составляющих особенность настоящей, составившейся из порчи жизни, — [т. е. жизнь,] которую не “вдыхаемый воздух” составляет и не “токи крови, идущие от печени”, но всецелый Бог, цельными причастуемый и становящийся подобием души в [ее] отношении к телу для души, (и посредством души — для тела) [каждого их них]» (*Amb 7* // PG 91. 1088C, пер. А. М. Шуфрина по: Максим Исповедник 2014b. С. 295). Не приходится сомневаться, что этот пассаж направлен не столько против оригенистов как явных противников преп. Максима в *Amb 7*, сколько против их радикальных оппонентов, которые своими теориями сводили на нет христианское учение о спасении. Воспроизводя мнение своих оппонентов о телах воскресения, преп. Максим, похоже, использует ряд выражений из трактата свт. Григория Нисского *Об устройении человека* (см., в частности, *Нот. opif.* 245. 12, ed. Jaeger), которые у него служат описанию настоящего состояния нашей телесной жизни. Однако, вероятно, они представляют собой общие места физиологии его времени.

¹ Речь идет, вероятно, о *1 Кор.* Гл. 15.

Кто же не знает¹, если только не лишился полностью дара разума, что всякая природа, сущностно [245] определяемая собственными особенностями (ιδίωμασι) и этим выявляющая и образ собственного существования (τρόπον τῆς ὑπάρξεως), и отличия, по которым совершенно отграничивается от других природ, если лишится особенностей, в которых заключается её сущность, то либо вовсе не будет существовать, либо станет не тем, чем была, — если только при устранении свойств особенностей вообще допустимо говорить о её существовании. Ведь с уничтожением природных особенностей уничтожается всегда и то, что ими обладает². Чем или где будет бык, и конь, и лев, и подобные существа, <436B> если не станут особенностями, в которых и содержится природа каждого из них? И не постигаю, как кто-нибудь, не поражённый безумием, осмелится утверждать, что первые могут существовать без последних. Если же правда, что ничто сущее не может существовать или познаваться без особенностей, которыми отмечены его природа и сущность, то совершенно ясно, что устраняющие из души то врождённое ей по сущности, т. е. разум и ум, которым она всегда и существует, и действует как мыслящая и рассуждающая, устраняют одновременно (даже если об этом умалчивают) и само её бытие; и по их учению, душа выходит подверженной тлению и смертной, не имеющей бытия по смерти тела, — а что этого нелепее³?

¹ Далее преп. Максим обращается к полемике с первым заблуждением, о котором вопрошал его адресат письма, т. е. к вопросу о независимости души от тела в своей деятельности. Однако ниже он снова возвращается к теме тел воскресения.

² Букв.: «подлежащее (ὑποκείμενον)».

³ Помимо письма преп. Максима, свидетельством распространения такого учения в Константинополе (причем, видимо, и в халкидонитской среде) уже в VI в. является сочинение Евстратия, пресвитера константинопольского, о состоянии душ после смерти, кратко описанное в *Библиотеке* патр. Фотия (*Phot. Bibl. Cod. 171*). Частично оно издано в: *Allatius L. De utriusque ecclesiae... perpetua in dogmate de purgatorio consensione. Roma 1655. P. 336–580*. Сравнение этого сочинения с полемикой преп. Максима против той же ереси еще ждет своего исследователя. См. также статью Д. Краусмюллера: *God or angels as impersonators of saints. A belief and its contexts in the «Refutation» of Eustratius of Constantinople and in the writings of Anastasius of Sinai // Gouden Hoorn / Golden Horn. Vol. 6 # 2 (winter 1998–1999): <http://www.isidore-of-seville.com/goudenhoorn/62dirk.html>*. Д. Краусмюллер показывает, что учение о «сне души» после смерти сочеталось у его авторов с верой в то, что явления святых после их смерти суть явления Божественной силы и энергии под обликом святых, так что создается впечатление, что души святых имеют свою энергию. Об этой ереси, прозванной ее противниками ересью *φνιτοпсихитов* (θνητοψυχῖται) (поскольку жизнь души, согласно этому учению, обусловлена связью с телом, и по смерти тела, получается, что «умирает», точнее, замирает до всеобщего

воскресения, и душа), как о контексте для полемики преп. Максима, говорил уже С. Л. Епифанович (см.: *Епифанович С. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие*. М., 2003. С. 38, особ. прим. 2). Об этой ереси, еще более огрубляя ее описание, говорит преп. Иоанн Дамаскин: «*Фнитопсихиты*: они признают человеческую душу подобной душе домашнего скота и утверждают, что она погибает вместе с телом» (*О ересях* 90//PG 94. 757B). Подобного рода учения подводятся в современной науке под общее название «Christian mortalism», см.: http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_mortalism. При этом замечательно то, что не кто иной, как Ориген (по свидетельству Евсевия Кесарийского) первый вступил в полемику с этой ересью, когда она появилась в конце II в. в Аравии («В Аравии появились люди, распространявшие учение, истине чуждое. Они утверждали, что душа человека в смертный час умирает с телом и вместе с ним разрушается, а в час воскресения вместе с ним и оживет. Тогда был созван немалый собор и опять приглашен Ориген. Он изложил перед собранием свои соображения о данном вопросе, которые заставили их отказаться от недавних заблуждений» (*Euseb. Hist. eccl.* 6. 37)). См. также: *Constas N. «To Sleep Perchance to Dream»: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature* // *Dombarton Oaks Papers*, 55 (2001). P. 91–124, особ. P. 110–112.

Характерно, что в VI в. именно Евстратий, который был учеником патр. Евтихия Константинопольского и автором его жития, противостоял учению о том, что душа без тела перестает быть действенной. Этот же Евстратий известен тем, что, вопреки мнению церковного большинства его времени, считал, что учение, высказанное в споре 582 г. о телах воскресения патр. Евтихием с римским апокрисиарием и будущим папой Григорием Двоесловом (пontiфикат в 590–604 гг.), было вполне православным, тогда как в «спиритуализме» Евтихия его современники, как и некоторые исследователи нашего времени, усматривают влияние оригенизма (см.: *Лурье* 2006. С. 253). В. М. Лурье так и просто утверждает, что представления самого Евстратия, выраженные в этом сочинении, были «оригенистскими». Нас здесь не интересует, прав ли в этом утверждении В. М. Лурье. Важно другое, а именно, что учение, которому противостоял адресат преп. Максима пресвитер Иоанн, а значит и сам преп. Максим (он явно с ним был согласен), исходило из «лагеря», противоположного тому, который В. М. Лурье называет «оригенистским». Преп. Максим, которого уже точно никак нельзя записать в оригенисты (хотя его противники из монофелитов впоследствии это делали, как видно из сирийского *Псогоса*), в *Ер 7* явно выражает несогласие с тем же учением, с которым не соглашается и Евстратий.

Понятно, что, каково бы ни было происхождение учения о том, что душа человека зависит в своей деятельности от тела, оно противоположно учению оригенистов и неоплатоников о предсуществовании умов телам и конечном совлечении тел. Возможно, авторы этого учения выдвинули его, пытаясь подвести базу под теорию об одновременности возникновения души и тела (а может быть, и под учение о предсуществовании эмбриона душе, характерное для многих богословов Антиохийской школы). Преп. Максим в *Amb 7* и *Amb 42* тоже рассматривает эту проблему, но решает ее

без того, чтобы утверждать, что у души нет своего собственного действия, из чего бы следовало, что после смерти (до воскресения) душа пребывает в бездействии. Здесь мы сталкиваемся с так называемым учением о «сне души» после смерти, которое было распространено среди несториан, но, судя по всему, получило распространение и в среде халкидонитов, возможно, в результате их спора с оригенистами и монофизитами. Как недавно отметил Д. Краусмюллер: «В течение VI и VII вв. концепция сна души, происходящая из Сирии, завоевала себе место и в других частях византийского мира и ни в коем случае не была ограничена теми, кто придерживался несторианской христологии» (см.: *Krausmüller D. Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of the Late Antiquity: the Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary*// *Journal of Theological Studies*. N. S. Vol. 56. Pt 2. October 2005. P. 448). В качестве примеров Д. Краусмюллер как раз и упоминает письма 6 и 7 преп. Максима: «В VII в. это учение завоевало такую популярность среди монахов Палестины, что Максим Исповедник почувствовал необходимость опровергнуть его; cf. *epistulae 6–7*//PG 91. 424C3 – 440C1» (Ibid. P. 448, п. 108). Как видно из этого замечания, ученый считает, что адресаты преп. Максима (по крайней мере, один из них?) были представителями палестинского монашества, либо находились с ним в контакте.

По мнению Д. Краусмюллера (высказанному в статье: *Christian Platonism and the Debate about the Afterlife: John of Scythopolis and Maximus the Confessor on the Inactivity of the Disembodied Soul*// *The Afterlife of the Platonic Soul Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*. Eds. Maha Elkaisy-Friemuth and John M. Dillon. Leiden; Boston 2009. P. 47–76), младший современник преп. Максима св. Анастасий Синаит тоже придерживался учения, близкого к *фнитопсихитскому*. В качестве доказательства он приводит следующий отрывок из *Вопросоответов* (текст следует после описания потери сознания, бывающего от сильного удара по голове): «Итак, также, когда она, т. е. душа, отделена от всего тела, она не может делать ничего из того, что делала посредством частей тела, ни говорить, ни вспоминать, ни разбирать (*διακρίνειν*), ни желать, ни рассуждать (*λογίζεσθαι*), ни гневаться, ни видеть, но она, в некоей задумчивости сама по себе (*ἐν συννοίᾳ τὴν καθ' ἑαυτὴν*), пребывает бессмертной — до тех пор, пока она снова не получит свое тело в бессмертном состоянии и не станет также с тех пор свершать деяния бессмертным образом» (*Anastas. Sin. Quaestiones et Responsiones* 19. 6/Ed. J. Munitiz and M. Richard//*Anastasioi Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 59. Turnhout, 2006. P. 32, 11. 51–57). В целом же указанная статья Д. Краусмюллера содержит много новых интересных, хотя и рискованных, гипотез относительно учения о жизни души после смерти (и до воскресения) св. Иоанна Скифопольского и преп. Максима, но мы не можем здесь останавливаться на этом более подробно. См. также статью того же автора: *Krausmüller D. «At the Resurrection We Will Not Recognise One Another» Subtitle: Radical Devaluation of Social Relations in the Lost Model of Anastasius' and Pseudo-Athanasius' Questions and Answers*// *Byzantion* 83. P. 201–227, в которой он продолжает разработку учения о телесном воскресении у св. Анастасия Синаита.

<436С> Раз уж, опасаясь, что иначе все их будут опровергать, они учат (хотя бы на словах, а не по сути), что душа живёт, то она непременно и движется. Ведь жизнь всего рождённого выказывается в движении. А раз движется, то непременно и действует¹; ведь любое движение обнаруживается через действие. А раз действует, то уж действует, движимая непременно естеством, а не чем-то внешним или случайным. И не кругообразно или поступательно, или, кратко говоря, телесно², а умно и разумно.

А раз умно и разумно она и живёт, и движется, и действует, то непременно и рассуждает, и мыслит, и познаёт. Если же не познаёт и не рассуждает, то не действует, не движется, не живёт. Невозможна ведь жизнь без врождённого движения; **<436D>** не может и естественное движение проявляться, когда нет сродного действия.

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

¹ Ср.: *Arist. et Corp. Aristotel. Magna moralia* 2. 7. 8. 4//TLG.

² Т. е. в пространстве, где возможны вращательные и поступательные движения.

самостоятельной сущностью, будет привходящим свойством (συμβεβηκός), совозникающим лишь при существовании тела, а после его распада уже никоим образом не могущим быть; и ничего больше не останется столь безумным лжеучителям, устранившим бессмертие души, кроме суесловия Эпикура¹ и Аристотеля², связью с которыми эти «благородные» личности, естественно, и превозносятся³. Довольно об этом.

<437С> Слушая же, что говорят они о воскресении, кто из пекущихся о добродетели и благочестии не стяжает бесстрастия через страсть (я говорю о негодовании против этих людей)? Ведь если, как они говорят, безо всякого изменения⁴, по образу теперешней [247] жизни восстанет тело, составленное из взаимооборствующих соков⁵, и будет поглощать пищу по страшном Божиим пришествии после скончания мира сего⁶, то и не знаю уж, что иное защищают они этими речами, — чтобы кратко выразиться, отбросив многое, что тут можно

¹ См.: *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 63–66 (ed. Arrighetti). — Д. Б.

² См.: *Аристотель*. О душе, II, 2, 414a13–28. — Д. Б.

³ Обычно ссылки на языческих философов, тем более на Эпикура, не могли служить аргументом в полемике между христианами, так что преп. Максим явно иронизирует над своими оппонентами.

⁴ Букв.: «неотличимо (ἀπαράλλaktως)».

⁵ В *Amb* 45 преп. Максим говорит, что состояние тела Адама до грехопадения было «без течений и истечений» (δίχα ροής καὶ ἀπορροής) (PG 91. 1353A). Таким образом, можно заключить, что применительно к человеку, согласно Преподобному, течение и утеkanie (или приток и отток) (а именно они связаны с приемом тленной пищи, пищеварением и кровообращением) — характеристика не просто тварного и телесного, но тварного и телесного после падения. Согласно преп. Максиму, тело Адама не содержало в себе взаимно противоречивых «качеств», которые толкали бы его в разные направления, наказывали его тлением и делали его смертным, но оно обладало иным характером, который подобал ему, — характером, поддерживаемым простыми качествами, согласными друг с другом, и было свободным от «постоянных изменений, [в зависимости] от того, какое качество преобладает» (см.: *Amb* 45 // PG 91. 1353AB). Очевидно, тело воскресения мыслилось им тем более свободным от всяких «течений и истечений» и прочих особенностей плоти, характерных для тела и телесности после падения.

⁶ Интересно сравнить свидетельство преп. Максима о распространившемся тогда ложном учении о воскресении с тем, что мы находим в *Ареопагитиках*; описывая различные заблуждения относительно тел воскресения, Ареопагит, в частности, пишет: «Другие же, не знаю как, — уклонившись к приземленным мыслям, заявили, что святейший и блаженнейший жребий, обещанный преподобным, подобен по виду этой жизни, и пищу, свойственную в тамошней жизни равноангельским, нечестиво отвергли» (*О церковной иерархии* 7. 2, пер. Г. М. Прохорова по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник* 2002. С. 713). Таким образом, заблуждение это было объектом полемики в течение длительного времени.

было бы сказать, — как не вечность смерти и бесконечность гибели! Ведь коли смерть есть гибель тел такого состава, а <440А> составное тело всегда повреждается притоком (ἐπιρροή) пищи, развеиваемое потоком¹ из-за природного взаимопротивостояния своих соков, из которых и состоит, то, значит, утверждая, что благодаря им тело будет существовать после воскресения, эти лжеучители провозглашают, что смерть сохранится навсегда². Должно верить,

¹ Или: течением, ῥοή.

² В отличие от сторонников этого ложного учения о воскресении, преп. Максим в *Amb 45*//PG 91. 1352D — 1353B в толковании *Слова на Пасху* (45-е) свт. Григория Богослова говорит о принципиально ином телесном устроении Адама в раю по сравнению с устроением после грехопадения. Состояние воскресшего тела, что видно из *Ep 7*, он мыслил не менее славным, чем у Адама до грехопадения, — всецело преображенным и обоженным, не состоящим более из борющихся друг с другом элементов и свойств, что характерно для тела после грехопадения. Именно это учение об обожении фактически отвергали те многие и виднейшие Отцы, о которых сообщает в *Ep 7* преп. Максим своему адресату. Нет сомнений, что распространение этого учения сильно его потрясло, а с другой стороны, не приходится сомневаться, что оно происходило от антиоригенистского крена в тогдашнем христианском богословии. Подробнее см.: *Benevich 2009*. Р. 5–15 и в статье «Об оппонентах преп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда)» во 2-м издании книги: Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014.

В. В. Петров обращает внимание еще на одно место из *Трудностей к Иоанну*, где говорится о воскресении и соотношении в нем плоти и души и их отношении к Богу. Он излагает мысль преп. Максима, который сам опирается на свт. Григория Богослова, и дает свой перевод соответствующего места из него: «Как ныне тление поглотило плоть, плоть — душу, а душа поглотила “познание Бога”, так после воскресения всё обратится вспять: плоть поглотится душой, а душа — Богом. (Ср. *Трудность XXI* (1249D — 1252A): “Это и подразумевал Григорий Богослов в *Слове надгробном Кесарию брату*: [душа] и сродную себе плоть... всецело поглотив в себя и став с нею единым духом и умом, и богом...”. Как плоть поглощена тлением, а душа — плотью, а познание (ἐπίγνωσις) Бога — душою, так во время воскресения в имеющую осуществиться обратном порядке (κατὰ τὴν ἀντιστροφὴν) плоть будет поглощена душою в Духе; а душа — Богом, всецелая душа во всем будет являть всецелого Бога. В будущем все, что относится к нам, благодать воскресения покажет противоположное настоящем”» (*Петров В. В. «О трудностях» ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование*//Космос и душа. С. 235). Сопоставляя комментируемое место из *Ep 7* с приводимым В. В. Петровым местом из *Трудностей*, а также из *Amb 45*//PG 91. 1353AB, следует сказать, что учение преп. Максима о состоянии тела в воскресении, хоть он и употребляет в *Amb 21* представление о «поглощении» тела душой и души — Богом, не подразумевает аннигиляции или отсутствия тела, но совершенно иное его состояние. Описание состояния тела в обожении у преп. Максима, скорее, апофатическое — нетленное, бессмертное, не нуж-

что само тело восстанет по сущности и виду нетленным и бессмертным и, говоря словами апостола, вместо душевного — духовным (1 Кор. 15, 44), ибо ничего в нём не останется от входящего в его состав свойства меняться к тлению (φθοράν), как ведаёт Бог, Который превращает тело в нечто неизменное и драгоценное; а о большем знании нечего попусту хлопотать.

<440В> Видя, как многие радуются и наслаждаются этими лжеучениями, я «онемел, и смирился, и умолчал о благом» (Пс. 38, 3), решив, что всякому благоразумному человеку полезнее молчать, нежели говорить, и хожу сам по себе, сокрушаясь и огорчаясь, и рассуждаю, какую гибель сотворят душам эти безответственные речи, разлетаясь повсюду, точно искры; и, по обладанию порочности в наше время, нет никого, кто смог бы или захотел защитить истинное разумение от опасности! Отчего я и оплакиваю ещё горше удаление от вас, лишшающее меня всемогущего близкого присмотра вашей отеческой святости, который хранил бы меня и спасал от всякого вреда, постоянно поддерживая словом, когда оступлюсь. <440С>

[248] Письмо VIII. Тому же¹

Любовь (πόθος) плотская такова, что ослабевает со временем, удаляясь вместе с пространственным расхождением людей, ею связанных друг с другом. Ибо устройство её чувственное и никак не может воспринимать то, что не присутствует. Духовная же любовь (πόθος) всегда в уме сохраняет вместе соединившихся ею, даже если телесно они и разлучились, и не принимает ограничения ни во времени, ни в пространстве. Ведь её бытие — умное, а ум отнюдь не разделяется и не ограничивается вслед за взаимным пространственным разделением тел. Удостоившись с самого начала питать к вам, <441А> святейшим, такую любовь, я постоянно как бы вижу и ощущаю вас присутствующими рядом и с вами беседую, и ни время, ни расстояние не в силах оторвать меня

дающееся в тленной пище и т. д. Все это вместе объёмлется словами ап. Павла: «...вместо душевного — духовным» (1 Кор. 15, 44), а пытливость в данном вопросе сверх этого он считает излишней: «...о большем знании нечего попусту хлопотать» (440А).

¹ В настоящее время наиболее вероятным адресатом считается еп. Иоанн Кизический (см. соображения П. Шервуда в: *Sherwood* 1952. Р. 28–31). Время написания письма определяется по найденному позднее окончанию *Ер* 8 (см. ниже в наст. издании) 632 г., когда префект Карфагена Георгий по приказу императора Ираклия предпринял насильственное крещение иудеев в Карфагене, о чем преп. Максим с сокрушением и сообщает в окончании *Ер* 8.

от памятования о вас, которое всегда духовно являет вас присутствующими и изгоняет все мои зловонные помышления, которым невыносимо избыльное в вас благоухание Божией благодати; и убеждаюсь я, что память не попусту воображает вас, святейшие, а воистину воспринимает ваше присутствие, происходящее же считаю точнейшим удостоверением вашего прихода ко мне. Ведь действенная сила, по благодати Божией обитающая в вас, одновременно с воспоминанием изгоняет докучающих мне демонов, представляя яснейшее доказательство вашего присутствия. И ничего удивительного, что отсутствующих телесно духовно присутствующими делает Бог знамений и чудес, — **<441В>** а как, Сам ведает, да те, кому от Него дано богоподобно совершать такое; и присутствующими в большей степени, нежели тела соприисутствуют друг другу. И если одним лишь воспоминанием, почтеннейшие отцы, вы такое налагаете наказание постыдным моим помышлениям, незримо являясь в духе, то насколько же действеннее было бы оно, если бы вы присутствовали видимо и освящали мой слух живым произнесением божественных речей, и великолепно поучали бы добродетели собственным добронравием¹?

Поэтому я хожу, горя и [249] сокрушаясь, тоскуя по тебе, добрый пастырь и учитель, **<441С>** умеющий вселять меня, заблудшую овцу, на злчных пажитях (*Пс.* 22, 2) — говорю о состоянии (ἐξῆν) души, деланием добродетелей отгоняющем жар страстей, и могущий питать меня на водах тихих (*Пс.* 22, 2) — имею в виду благодать ведения, напоющую ум созерцанием; ты обращаешь мою душу от порока к добродетели божественными и речами, и примерами, и ведёшь по стезям праведности, выказываешь спасительное благочестие и мудро побуждаешь и лозой, и жезлом, т. е. напоминанием о вечном наказании, как бы некой лозой, отгоняешь ведомого от порока, и обещанием будущих благ, будто жезлом, идущего укрепляешь в добродетели посредством надежды; о чём и Господь и Спаситель наш, **<441D>** как мне кажется, символически упомянул, возливая вино и масло на раны впавшего в руки разбойников (*Лк.* 10, 34). Ведь желание Небесного Царствия, с примесью страха перед вечным огнём геенны, сохраняет душу неповреждённой, тесно связывая любовью к Создателю, которая суровостью жизни отмыта от всякого страстного помышления.

Так напои же, наконец, честный отче, свою свирель учением Божественного Духа **<444А>**, и как человеколюбивый пастырь призови того, кто без пасущего блуждает по горам неведения и холмам порока, и прими под правую руку твою, и сострадательно привяжи истерзанного многими свирепыми укусами аравийских волков, т. е. западных, — ведь название «Аравия», как говорят, в пере-

¹ Букв.: «собственными нравами, образами поведения (τροπός)».

воде на греческий означает «запад»¹. Я ведь, по рассуждению духовного истолкования, подразумеваю — и, наверное, не ошибочно — под «Аравией» нашу плоть, незаконно угнетающую в подобных мне законы духа и многих вскармливающую воистину наглыми и свирепыми волками²; она и сделалась благодаря греху подлинным западом³, и правильно так называется; на неё взошёл (Пс. 67, 5), ибо благ и человеколюбец, Пастырь добрый (Ин. 10, 11), <444В> пасущий Израиля Бог и Слово Божие, восседающий на херувимах (Пс. 79, 2), — ясно, что надзирая внимательно, и узрел угрожающую нам опасность, почему и явился, и возбудил Своё могущество (ἐξουσίαν δυνάστεϊαν), и пришёл во плоти спасти погибших [250] и умертвить возросших в ней скверных зверей, и соделать её землёй мира и пастбищем словесных овец, деланием возводимых к Богу; плоти-то закон пока ещё не миновал я без повреждения духовным созерцанием, как Израиль гору Сеир, и не прошёл бесстрастно сквозь её вождения сведущим деланием, как под водительством Моисея потомки Иакова сквозь пределы братьев своих, <444С> сыновей Исава, обитавших в Аравии (Втор. 1, 2; 2, 4), но всё ещё обитаю в Аравии, подобно сыновьям Исава, — говорю о западе плоти — и после сей жизни не наследую иной из-за плотских наслаждений. А обитать в ней не соглашается всякий истинный и зрящий Бога израильтянин, спешащий доб-

¹ Этимологизация основана на фонетическом созвучии, в реальности же связи между топонимом «Аравия» и словом «запад» в арабском или иврите нет. Можно обратить внимание на то, что Аравийский полуостров находится на юго-западе от Израиля, а значит, преп. Максим в своей этимологизации Аравии исходит из «палестинской» системы координат (по отношению к Карфагену, откуда он писал свое письмо, Аравия находится на Востоке), что может служить дополнительным, пусть и косвенным, доводом в пользу его палестинского происхождения.

² Интересно отметить, что еще до арабского вторжения в Империю для преп. Максима (в рамках его духовной экзегезы) Аравия, из которой как раз и вышли на сцену мировой истории арабы, толковалась во вполне определенном негативном смысле. Это видно из данного пассажа *Ep* 8. К. Будиньон считает, что настоящий отрывок подразумевает, помимо своего прямого смысла — смиренного самоуничижения преп. Максима перед своим адресатом, в котором Преподобный говорит, что «Аравия» плоти угнетает его, но намекает еще и на жителей Аравии, вторгшихся в христианскую Империю, т. е. арабов (см.: *Boudignon* 2004. Р. 18–19). Трудно сказать, насколько такое мнение оправдано — буквально из текста письма это не следует. Однако, не приходится сомневаться, что в сознании преп. Максима ассоциация «Аравии» с плотью, воюющей против духа, имела место, и вполне возможно, что в восприятии арабского нашествия (эксплицитно выраженным в *Ep* 14 // PG 91. 540A) эта ассоциация играла у него определенную роль. Но не менее важно и другое, а именно, что сам преп. Максим смиренно признает в *Ep* 8 в себе такое «аравийское» начало.

³ За-падом, падением, закатом. — *Прим. пер.*

родетелями выселиться из плоти (2 Кор. 5, 6) и ведением вселиться стремящийся ко Господу, Который тайным образом¹ и есть воистину, и именуется Земля обетования неизреченных благ, молоком и мёдом (Исх. 3, 17)². Питатель ведь тех Господь, кто ради Него уподобляется младенцам, и радование тех, кто ради Него становится мужем; добродетелями, будто молоком, вскармливает Он через делание боящихся Его, и тайным ведением, будто мёдом, услаждает через духовное созерцание любящих Его. <444D>

Так что не переставай, честный отче, словом истины сострадательно пасти меня, <445A> терзаемого дикими зверями, и не уставай избавлять меня от страстей плоти и возбуждающих их духов зла, — пороки ведь пожирают и истощают во мне внутреннего человека³, — и призови к себе, и всели под сенью твоих крыл, если и в самом деле нет никакого опасения чувственных варваров⁴, из-за которых я, любя жизнь⁵, и проплыл такое расстояние по морю; о чём умоляю вас, святейшие, после желаннейшего извещения об отличном, с Божией помощью, здоровье вашем, самым точным образом поведать и изобразить мне в письме всё воцарившееся там ныне положение дел, как есть. Ведь мне — слабому рассудком и весьма немощному, даже и в мирное время едва лишь отчасти способному хранить трезвость ума и от боязни с трудом сосредоточивающему многорассеянные мысли, — <445B> хочется безопасно совершить плавание, потому что я несовершенен разумом и не способен [251] постичь пути всё мудро устрояющего Промысла; а то как бы по неведению не упасть мне умом от напастей, не поддаться по слабости терпения в борьбе и не лишиться следующих за ней венцов, не исполнив в испытании должного и бежав с поля боя. Письменно прощаюсь с вами, святейшие, и со всеми, кто с вами, как если бы был рядом, и прошу вашими святыми и богоугодными молитвами поручить меня Христу, Богу и Спасителю всех.

¹ Или: таинственно, μυστικῶς.

² В русле Александрийской традиции экзегезы Св. Писания, преп. Максим толкует духовное восхождение к Богу по аналогии с переходом евреев через пустыню из Египта в Землю обетованную (Палестину). Аравия лежит на этом пути. Истинной Землей обетованной является для преп. Максима, конечно, не Палестина, а Господь.

³ О понятии «внутреннего человека» см.: 2 Кор. 4, 16.

⁴ Это свидетельство того, что преп. Максим оказался в Карфагене, спасаясь от нашествия «варваров», — предположительно аваров, в союзе со славянскими племенами осадивших Константинополь в 626 г., хотя речь может идти и о других варварских нашествиях. Преподобный явно выражает желание вернуться под духовное руководство своего адресата (вероятнее всего, еп. Иоанна Кизического).

⁵ Букв.: «как [или: поскольку я] жизнелюбивый (ὡς φιλόζωος)».

<445С> Письмо IX. Пресвитеру и игумену Фалассию¹

Прекрасно говорят, что есть три вещи, ведущие человека, вернее — к которым по произволению желанием (βουλῇσει) и волей (γνώμη) движется человек: Бог, природа и мир (κόσμος). И каждая из них, привлекая к себе, отводит от двух других, изменяя ведóмого и уподобляя себе, и делая его по положению (κατὰ θέσει) тем же, чем она сама по природе является и познаётся, — кроме, конечно, самой природы: та ведь сохраняет человека тем, чтó [он] есть. Итак, если Бог ведёт человека, то делает его Богом, даруя ведóмому сверхъестественное обожение по Своей благодати, а от двух других — т. е. мира и природы — начисто отделяет. Если же человека самого по себе ведёт природа, то выказывает его природным человеком, **<445D>** так как обретается между Богом и миром и по своей воле (γνώμη) не имеет части ни в Том, ни в другом. Если же увлекает мир, то превращает человека в скотину, т. е. в сплошную плоть, обманом вселяя в него страстность, а ею, далеко отведя от Бога и природы, обучает творить всяческие противоестественные вещи.

Значит, эти крайности — говорю о Боге и мире — друг от друга и от середины — имею в виду природы — отводят человека. Середина же, **<447A>** будучи промежуточной между ними, если овладеет человеком, имеющим в виду [252] только её, приведёт к равному отстоянию от обеих крайностей, не допуская вознестись к Богу и стыдясь позволить пасть до мира. Поэтому едва только человек по внутреннему произволению (γνώμην ἐνδιαθέτως) подвигнется к какой-либо из этих трёх вещей, как и своё действие меняет соответственно, и наименование, называясь плотским или душевным, или духовным². Дело и

¹ П. Шервуд датирует это письмо приблизительно 628–630 гг. (см.: *Sherwood* 1952. Р. 33). Как видно из окончания данного письма, его поводом была жалоба игумена Фалассия на незаслуженную обиду, которую ему причинили монахи его монастыря. Как мы увидим, «сочувствия» этой жалобе у преп. Максима он не нашёл.

² Ср. это и три следующих предложения с отрывком из свт. Григория Нисского: «В 1 Кор. 2, 14; 3, 1; 15, 44–47... Павел указывает некоторого плотского человека и опять иного — духовного, а в середине между обоими — душевного. Человека страстного и вещественного называет плотским, не отягощаемого бременем тела, а пребывающего разумом в горнем именует духовным; того же, кто не есть вполне ни тот, ни другой, но имеет, однако же, общность с тем и другим, называет душевным.... Поелику, как сказано (у апостола), наименование точно приноровлено к видимым признакам жизни, то сластолюбцы, любители удовольствий и склонные к вздорным любопрениям называются плотскими; все же судящие и сами не представляющие для желающих никакого повода к осуждению по высоте образа жизни именуются духовными; душевным же называет того, кто стоит в середине между ними, кто настолько

отличие плотского — уметь творить одно лишь зло. Душевного же — никогда не желать ни творить, ни претерпевать зла. Духовного же — желать творить лишь добро, и по добродетели, если случится, быть готовым с радостью добрым образом претерпевать зло¹. Значит, благословенный, если желаешь быть vedo-

ниже сего, насколько превышает того» (*Против Аполлинария*, пер. по: Григорий Нисский 2006. Т. 1. С. 235).

¹ Преп. Максим воспроизводит «трехчастную» антропологическую схему и соответствующее ей рассуждение, характерное для египетской и палестинской монашеской традиции, засвидетельствованной, напр., в *Собеседованиях* преп. Иоанна Кассиана Римлянина (*Collationes patrum in scetica eremo* 4. 6). Особенно интересно сравнить мысль преп. Максима с высказанной в другом месте *Собеседований*: «Что это за воля наша, которая находится между вожделениями плоти и духа?.. Находясь в середине между этими двумя стремлениями, воля души нашей не усаждается греховными делами и не находит удовольствия в трудах ради добродетелей, располагаясь так воздерживаться от плотских страстей, чтобы нисколько не терпеть скорбей, неизбежных при исполнении требований духа, желая без озлобления плоти достигнуть телесной чистоты, без трудов бдений стяжать чистоту сердца, с упоением плоти изобиловать духовными добродетелями, без всякого оскорбления злословием получить благодать терпения, являть смирение Христово без ущерба в чести мирской, следовать простоте благочестия с гордостью века сего, служить Христу с похвалою и благоволением людским, говорить решительную правду, не встречая никаких оскорблений, вообще приобретать блага будущие не теряя настоящих. Воля наша (если оставить ее в таком состоянии) никогда не повела бы нас к истинному совершенству, но, содержа в состоянии противной теплоты, только сделала бы такими, как и те, кому с укором изрекает Господь праведный суд Свой в Апокалипсисе: знаю твои дела; ты не холоден, не горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих (*Откр.* 3, 15–16). В таком состоянии теплоты мы оставались бы навсегда, если бы из него не выводила нас восстающая в нас борьба. Ибо когда, раболепствуя самоугодию, захотим сделать себе некоторое послабление, тотчас восстает плоть и, уязвляя нас жалами греховных движений и страстей, не дает пребывать в отрадной чистоте — желаемой, и увлекает к охлаждающему удовольствию — отвергаемому, увлекает как бы на путь, заросший тернием. С другой стороны, если, воссламенясь рвением духа и желая совершенно умертвить движения плоти, расположимся в возношении сердца всего себя предать непомерным подвигам в добродетелях, без всякого внимания к человеческой брэнности, — то немощь плоти скоро подает свой голос и, осаждая парение духа, отклоняет нас от таких несообразных крайностей. Но между тем как то и другое стремление ведут войну взаимным противлением друг другу, воля души нашей, которая сама по себе не хотела бы ни совершенно предаться плотским пожеланиям, ни посвятить себя подвигам в добродетелях, сама собою избирает правильную меру. Ибо тот взаимный спор уничтожает опаснейшее состояние ее (равнодушия) и вместе с тем устанавливает на весах нашего существа некоторое равновесие, в котором верным рассуждением определяется собственное плоти и духу и не до-

мым Духом Божиим, как ты и в самом деле желаешь, то отними от себя мир и природу¹, — <447В> вернее, отсеки себя от них, и не отказывайся претерпе-

пускается преобладания ни ума, воспламененного рвением духа, ни плоти, возбуждаемой жалами страстей. Ежедневно действуя на нас так благотельно, борьба эта приводит нас и к тому четвертому, чего не хотим, т. е. чтобы, отвергнув пространную и беспечную жизнь, приобретать чистоту сердца с многим потом и сокрушением духа; хранить чистоту тела строгим постом, голодом, жаждою и бодрствованием; восходить в доброе настроение духа через чтение, бдения, непрестанные молитвы и скорби уединения; утверждаться в терпении опытами искушений, верно служа Творцу своему и среди злословия и поношений; держаться истины при неприязни и враждебности мира сего, если это необходимо будет» (*Coll.* 4. 12, пер. по: http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kassian_rimlianin/kassian_rimlianin1/373.html). Сравнивая с соответствующей мыслью преп. Максима, можно сказать, что у преп. Иоанна Кассиана, который старается и выявить позитивный (а не только негативный) момент и в стремлениях плоти, и показать опасности, таящиеся в стремлениях души и духа, видение более сложное и динамичное. Но преп. Максим в рамках краткого письма и не пытался исчерпывающе осветить данный вопрос, а лишь в общих чертах (в рамках конкретной проблематики письма к Фалассию) обрисовал свое видение, в котором наибольший интерес представляет сказанное о движении природном. Несмотря на то, что логос природы утверждён Богом (как мы знаем из других сочинений преп. Максима), это движение здесь не рассматривается как ведущее к обожению, что соответствует и видению преп. Иоанна Кассиана. См. также следующее примечание.

¹ Как видно из слов этого же письма, встречающихся чуть ниже: «у подвластных рождению и гибели — усматривается свойство природы» (447D), речь здесь идет о природе в ее состоянии после падения. Подробнее мы остановимся на этом далее, в комментарии к 447D. В целом, преп. Максим в разное время и в разных контекстах по-разному говорит о «природе». Так, в *Диспуте с Пирром* он выражает несколько иной взгляд на природное, связывая его не только с неделанием зла, но и с добродетелями: «*Пирр*: Что же, добродетели природны? *Максим*: Да, природны. ... *П.*: Если природные свойства присущи нам не от упражнения (аскезы), а от создания, а добродетель природна, то почему мы трудом и упражнением приобретаем добродетели, которые естественны? *М.*: Упражнение (аскеза) и сопровождает его труды изобретены любителями добродетели, только чтобы отделить обман, занесенный в душу ощущением [или: чувственным восприятием], а не для того, чтобы только теперь принести добродетели извне, — ведь те, как сказано, вложены в нас с создания. Поэтому, как только обман будет окончательно смыт, душа сразу же обнаруживает блеск природной добродетели» (*DsP*//PG 91. 309B — 312A, пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по: *Максим Исповедник* 2004. С. 178–179). Как пишет Ж.-К. Ларше (см.: *Larchet J.-C. Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Ambigua*. Paris, 1994. P. 73), для преп. Максима добродетели не только задаются логосом природы человека в качестве нормы, которой человек призван соответствовать (см.: *Amb 7*//PG 91. 1084B), но и с его рождения присутствуют в этой природе в качестве семян, которые человек должен взрастить (см.: *Amb 7*//PG 91. 1081D —

вать обиды, и не убегай от глумления и наглости; короче говоря, ради Бога и добродетели отнюдь не переставай терпеть зло и творить добро причиняющим зло, и прощать всё причинённое, по слову Того, Кто сказал: «Если кто хочет судиться с тобой и взять твою рубашку, отдай ему и плащ» (Мф. 5, 40). И ещё по слову блаженного апостола, говорящего: «Злословимые, благословляем; гонимые, терпим; хулимые, умоляем» (1 Кор. 4, 12).

Вдобавок, если желаешь меня послушаться, благословенный раб Божий, <447C> выказывая великую милость оскорбившим тебя и не отказываясь, если нужно, и всего из-за них лишиться, а лучше благослови злословящих и претерпи гонящих, и умоли хулящих, чтобы ты не был плотским, умеющим и желающим только обижать, или душевным, не выносящим обид, а был бы духовным, по собственной воле умеющим и стремящимся творить лишь добро и ради добродетели готовым добрым образом терпеть зло от обидчиков, взирая на Иисуса, первопричину нашего спасения, Который за все блага, ещё никем полностью не познанные, от грешников и ради грешников стойко претерпел все ужасные муки. Ибо цель Давшего заповеди — освободить человека от мира и природы. И поэтому осуждён не повинующийся; <447D> и напрасно живущие по закону мира отцы ссылаются на детей, а начальствующие [253] над упражняющимися в монашеской жизни — на общину (συνοδία¹), чтобы оправдать неисполнение заповедей. Если мы это примем за истину, то окажется, что закон спасения Господь начертал вообще ни для кого. Душевным же, как мне кажется, Писание назвало природного человека, поскольку, как говорят сведущие в этом, только у одушевлённых существ — и вообще у подвластных рождению и гибели — усматривается свойство природы².

1084A), на что необходимо, конечно, наше произволение. Таким образом, хотя в комментируемом месте *Ер* 9 природное как будто противопоставлено сверхъестественному (т. е. благодатному), в учении преп. Максима, взятом в его целом, такого противопоставления нет. В самом деле, невозможно прийти к деланию добродетелей без неделания зла и противостояния ему. Вместе с тем, в *Ер* 9 преп. Максим обращает внимание своего адресата на то, что движение, согласное природе, как самоцель, объективно «заслоняет» Бога, что мы и наблюдаем в феноменах гуманизма и секулярной (даже атеистической) европейской культуры, имеющих христианские корни, но зачастую не признающих или отвергающих их (как и люди церковные зачастую не признают в гуманистах и атеистах своих братьев) (этой мыслью мы обязаны Р. В. Яшунскому).

¹ Речь идет, очевидно, о пастве, в данном случае — пастве монастыря аввы Фаллассия.

² Имеется в виду природа в ее состоянии после грехопадения (это видно по тому, что говорится о подверженности таковой природы рождению и гибели). Ср. у свт.

Написал я вам это, господин мой, поскольку <449A> от вашего теща узнал, что вы весьма недовольны случившимся¹. Однако, как сильный, молись сильно Тому, честный отче, у Кого есть сила отпускать грехи, о Максиме, рабе твоём и ученике².

Григория Нисского противопоставление такого состояния, соотносимого с «телом душевным», и состояния воскресения: «Самое свойство тела душевного состоит в том, чтобы, вследствие какого-то течения и движения, всегда изменяться, и из состояния, в каком находится, переходить в другое. Ибо, что ныне усматриваем прекрасным не в людях только, но и в растениях, и в скотах, ничего того не останется в тогдашней жизни» (*О душе и воскресении*, пер. по: Григорий Нисский 2006. Т. 1. С. 148). Итак, для свт. Григория Нисского объединяется все то, что рождается от семени (растения, животные, люди); все это подвержено рождению и гибели, т. е. смертно. Преп. Максим (ограничиваясь животными) повторяет эту мысль: свойство природного — рождаться и (поскольку все рождающееся от семени смертно) умирать. Соответственно, этика природного (душевного) человека, его представление о добре и зле, ограничены угрозой гибели (в широком смысле), включающей угрозы всякого рода страданий, отчего бесстрастное перенесение, пусть и несправедливых, скорбей и обид от ближних вышеестественно. Сам по себе достаточно обычный для христианских текстов совет терпеливо сносить обиды от ближних в тексте письма преп. Максима к Фалассию получает, пусть и весьма сжатое, но глубокое философско-богословское обоснование.

¹ Судя по этому предложению и по другим, следующим за 447D, поводом для данного письма являлись нестроения в монастыре, где игуменом был авва Фалассий, который, возможно, был незаслуженно оскорблен своими монахами и скорбел из-за этого, ссылаясь на несправедливость оскорбления. Преп. Максим в ответ на сетования аввы Фалассия, как можно догадаться из письма, дал теоретическое обоснование монашеского подвига как не просто «природного», но вышеестественного, т. е. превосходящего не только плотские страсти, но и саму человеческую природу (в ее состоянии после грехопадения), что подразумевает терпение скорбей и незаслуженных обид и благотворение обидчикам и делающим зло. Хотящий жить по-евангельски игумен не должен ссылаться на своих духовных чад и брать пример с них. В этом, очевидно, смысл последнего пассажа.

² Преп. Максим не был учеником аввы Фалассия, но пишет так из смирения.

Письмо Х. Кубикулярию Иоанну¹

Поскольку вы повелели написать причину, ради которой судом Своим постановил Бог, чтобы люди царствовали над людьми, хотя у них у всех одна и та

¹ П. Шервуд полагает, что письмо могло быть написано и до 626 г., так как содержит параллели с более ранними сочинениями преп. Максима: *PN*//PG 90. 893B; *ThOec* 1. 11, где тоже говорится о равночестности всех людей (ср.: *Ep* 10. 449A), и в период написания *Вопросоответов к Фалассию* (630–634 гг.), поскольку эта тема встречается и там (см.: *Sherwood* 1952. P. 26). Д. Сахас кратко излагает это письмо и датирует его 630–634 гг. (см.: *Sahas D. J. The demonizing force of the Arab conquests. The case of Maximus (ca 580–662) as a political «Confessor»* // *Jahrbuch der. Österreichischen Byzantinistik*, 53. 2003, 97–116. P. 101), т. е., как он сам говорит, в период появления в правлении Ираклия черт тирании (что преп. Максим понимал под тиранией, см. ниже), считая, что Преподобный намекал на это. Нельзя сказать, что его доводы убедительны. Чисто формально, письма кубикулярию Иоанну преп. Максима, отправленные издалека, напр., из Карфагена, обычно сопровождаются соответствующей преамбулой, где говорится о том, как он скучает о друге (что вполне естественно), здесь же мы ее не находим. В богословском же отношении (акцент на необходимости всем людям иметь одинаковую *γνώμη*) письмо близко к проблематике таких ранних сочинений, как *Ep* 2 *О любви*, где, к слову сказать, при обсуждении страстей разрабатывается тема «тирании над ближним» (397A), перекликающаяся с темой политической тирании (ср. эту корреляцию уже у Платона: *Res*. 577e). В целом же, противопоставление царь — тиран, восходящее еще к Платону (*Polit.* 292e — 293a) и Аристотелю (*Polit.* 1160b; 1279b) (оно есть и у Филона Александрийского (*De Provid.* 2. 2–6)), встречается во многих трактатах по политической философии IV–VI вв., написанных в Ромейской империи (см., напр., о таком противопоставлении у автора IV в. Фемиствия или VI в. — Иоанна Лидийца в: *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. Подгот. изд. В. И. Земскова. Науч. конс. И. П. Медведев. СПб., 2008. С. 88–90, 144); это противопоставление было общим местом, хотя суть отличия тирана от царя понималась по-разному (см. ниже).

Интересно отметить, что именование византийского императора βασιλεὺς (царь), а именно о происхождении «царства» спрашивает кубикулярий Иоанн преп. Максима, становится одной из особенностей политической идеологии и этикета во время императора Ираклия примерно тогда же, когда написано *Ep* 10. Вот что об этом пишет Ж. Дагрон: «Ромейство меняет кожу и освобождается от старой мишуры. Император *Caesar Augustus* становится βασιλεὺς. Этот титул давно признан официально, но засвидетельствован придворным официозом лишь в протоколе от 21 марта 629 г., когда падение Персидской державы сделало ее добычей Империи. Императорское достоинство не рассматривается более как высшая ступень государственной иерархии, но становится своего рода Божественным даром, символическим помазанием, связывающим счастливого избранника с правящим родом потомков Давида и обильно распространяющимся на всю его семью» (см.: *Дагрон Ж.* Император и свя-

же природа, всех причастных себе по простому ее смыслу¹, поэтому являющая [их] равночестными, скажу, как смогу, <449В> ничего не скрывая из воспринятого от мудрых и блаженных мужей, но пропуская ради краткости многое, что об этом можно бы сказать. Слово истинное², говорят, таинственно указывает, что человек, по милости сотворившего его Бога получивший в удел господство надо всем видимым миром, образом злоупотребления обратил движения природных сил (ἐμφύτων δυνάμεων) своей умной сущности к противоестественному, и тем, по справедливому суду Божию, внёс в себя и во весь мир ныне властвующую изменчивость и смертность, дабы сила души³ не сохранялась навечно бессмертной у стремящегося к противоестественному, <449С>

ценник. Этуод о византийском «цезаропапизме». Пер. с франц. А. Е. Мусина. СПб., 2010. С. 45). Т. е. именно при императоре Ираклии слово *imperator*, которое в официальных документах до этого передавали по-гречески как αὐτοκράτωρ (самодержец), начали переводить как βασιλεὺς (царь), при этом данного титула удостоивался только византийский император (см.: Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 142). Вместе с тем, как замечает В. И. Земскова, ссылающаяся на недавние разработки: «Сегодня исследователи не решаются указать с определенностью, откуда и почему появился титул βασιλεὺς, имеет ли он прямое отношение к победе Ираклия над персами; нельзя также точно датировать появление титула 629 г.: говорят о третьем десятилетии VII в.» (Там же. С. 494, прим. XXVIII).

Можно только догадываться, не имело ли *Ер* 10 преп. Максима отношение ко всем этим процессам в византийской официальной идеологии. Нельзя исключить, что имело, — и самое непосредственное, ведь направлено оно было, что называется, «ко двору» и по просьбе высокопоставленного придворного, причем, вероятнее всего, как раз «в третьем десятилетии VII в.». В любом случае, преп. Максим, как это видно особенно из окончания данного письма, напрямую связывал статус царя с исполнением им Божией воли (в этом случае он возвеличивается как «второй на земле после Бога»), в противном же случае его правление становится тираническим (со всеми вытекающими последствиями). Такая позиция, в совокупности с выраженной в период борьбы с монофелитством, официально проповедуемым константинопольскими властями, когда преп. Максим отверг претензии императоров на священнические функции (см.: Дагрон Ж. Указ. соч. С. 215–245), ясно характеризует его «политическую философию».

Перевод *Ер* 10 на русский язык был впервые выполнен прот. Валентином Асму-сом, см.: Богословский сборник ПСТГУ. Вып. 10. 2002. С. 72–75. При редактировании перевода Е. Начинкина были учтены критические замечания А. Г. Дунаева (см.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/331353.html>), которому мы выражаем свою признательность.

¹ Или: логосу (λόγῳ).

² Возможно, речь идет о Св. Писании, но данное выражение можно перевести и как «истинный разум».

³ «Силу души» здесь нужно понимать как витальное начало. — Прим. пер.

что является не только крайним злом и очевидным отпадением от истинного бытия самого человека, но и явным отрицанием Божественной благодати.

Поэтому многострадальная эта и многоплачевная жизнь человеческая, влекущая и влекущаяся то туда, то сюда [254] из-за великого неразумия и неупорядоченности питающей её материи, или, точнее говоря, в своём влечении влекущая всех людей, делает [их] соучастниками своих ужасов (δεῖνῶν), никому не позволяя полностью освободиться от её волнения. И предписано это по приличествующей Божественной мудрости причине: чтобы мы, претерпевая страдания от обстоятельств настоящей жизни, которую мы по расположению, находящемуся в нашей власти (κατὰ διάθεσιν ὑφ' ἡμῶν), безрассудно любим, узнали, хотя бы и поздно, сколько вреда приносит привязанность к ней, <449D> и ведали, что много полезнее нам отдаление от неё, нежели с ней соединение, и по рассуждению справедливо (κατὰ λόγον ἐνδίκως) возненавидели бы её, и, бежав смешения и волнения видимых вещей, благоразумно обратили бы наше желание (πόθον) к устойчивой тождественности (ταυτότητα) умопостигаемых¹.

<452A> Но раз мы и терпя бичевание, и страдая от тысячи зол, не решаемся разорвать дружескую связь с жизнью, премудрый и благой Бог по Своему промыслу составил людям закон царства, издревле сдерживая великое бешенство порока, которое, как [Он] предведal (προϋνωσθεῖσάν), по распушенности явилось бы в жизни, чтобы без начальствующего и останавливающего беззаконный натиск могущественнейшего (δυνατωτέρου) на низестоящего (υποβιβηκότος) люди не стали, как рыбы морские, истреблять друг друга². Ради этого, думаю, как и следовало, и было по необходимости установлено роду человеческому царство, принявшее от Бога мудрость и могущество, и равночестной природе допущено разделиться на начальствующих и находящихся под началом.

<452B> Так что одной [т. е. мудростью] правит царство теми, кто законопослушно повинуется установлениям природы³, другой же [т. е. могуществом]

¹ Это неоплатонический мотив бегства из чувственного и преходящего мира к умопостигаемому, а в конечном счете — к Единому. Плотин говорит именно о «бегстве» единого к Единому (*Enn.* 6. 9. 11. 51 // TLG), и этот же мотив встречается здесь у преп. Максима, который, возможно, воспринял его через Каппадокийцев.

² Ср. уже у Гесиода: «Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем: / Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная, / Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды. / Людям же правду Кронид даровал — величайшее благо» (*Труды*, 276–279, пер. В. В. Вересаева).

³ Интересно, что преп. Максим говорит здесь не о Законе Божиим или законах государства, но о законах природы.

справедливо обуздывает тех, кто по своему произволу (γνώμης) не желает им следовать, и таким образом дарует всем справедливость, управляя желанием и страхом (πόθος καὶ φόβος); а устраняя неодинаковость (ἀνῶμαλον) воли (γνώμης)¹ между людьми, ясно выказывает во всех безмятежное и кроткое равенство природы². Чего никогда бы не было, если бы не страх, обуздывающий

¹ Т. е. направленности воли.

² В этой мысли преп. Максима содержится своего рода парадокс. Природа у всех людей одна, и по этому равенству они равночестны. Но поскольку природа у людей одна, то и направленность воли (γνώμη) у всех людей должна быть одна. Однако, после грехопадения это не так. Царская власть, вообще разделение на начальствующих и подчиненных, т. е. политическое неравенство, должно служить тому, чтобы упорядочивать естественные и обуздывать противоестественные стремления. Тем самым устраняется неравенство воли (γνώμη) и человеческая природа выказывается единой. Таково у преп. Максима этико-богословское обоснование монархической царской власти. Разумеется, речь идет об «идеальной модели».

Следует отметить, что на период V–VII вв. приходится настоящий расцвет византийской политической мысли (см.: Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 116–195). Место философско- и богословско-политических воззрений преп. Максима среди воззрений авторов его эпохи еще предстоит определить (особенно интересно было бы сравнить его воззрения со взглядами придворного поэта и идеолога императора Ираклия Георгия Писиды), но уже сейчас можно сказать, что небольшое, но весьма емкое сочинение преп. Максима, *Ер* 10, имеет много точек пересечения с аналогичными сочинениями его эпохи (а именно: 1. утверждение о том, что царская власть богоустановлена; 2. что она необходима, чтобы прекратить войну всех против всех и устранить анархию и многовластие; 3. противопоставление царя и тирана). При этом преп. Максим во взглядах на царскую власть исходит из своих представлений о единстве человеческой природы и равночестности людей, призванных к единству и единому движению к Благу. В высшей степени этот идеал осуществляется в Церкви, в ее идеальном, т. е. нормативном, понимании, выраженном, напр., в *Мистагогии*: «Церковь дарует людям, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь (ἀδιαίρετον σύχσιν), которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям (διαφοράς) каждого, возводя всех к всеобщности (καθολικὴν) и соединяя их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя; все срastaются 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). Царская власть не решает таких возвышенных задач, но она призвана удерживать людей от противоположного движения — противоестественной борьбы друг с другом, т. е. искажения образа существования человеческой природы, распада на борющиеся друг с другом части. Обеспечение гражданского мира и обуздание властолюбия и алчности отдельных граждан, т. е. противостояние социальному злу, — вот главное оправдание царской власти (ср.: *Рим*. 13, 3–6). Когда же император сам становится алчным властолюбцем, он превращается в тирана (ср.: *Arist. Polit.* 1279b).

безумное стремление множества людей к порочному ($\alpha\tau\omicron\pi\acute{\iota}\alpha\nu$) и угрозами насильно приводящий к безмятежности, свойственной благоразумным. Ведь то, что разум по природе убеждает благоразумных любить добровольно, страх обычно заставляет неразумных соблюдать против воли.

<452С> Ради этой причины, как научили меня, и дозволено было [255] царству войти в человеческую жизнь; и рассуждение это я принимаю за истинно изъясняющее причину. Если же существует какое-либо иное обоснование царства, согласное с Божественным Писанием, то оно, думаю, доступно лишь чистым разумом¹. Впрочем, и это не полностью отклоняется от цели Божественного Писания. Ведь и в нём рассказывается, как Бог допустил, чтобы над людьми, отказавшимися от Божиего царства, царствовали хотя бы тоже люди (1 Цар. 8, 5–7)², дабы неупорядоченное безвластие ($\alpha\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha\varsigma$) не породило многовластие ($\pi\omicron\lambda\nu\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha\nu$) и не привело затем к губительному раздору весь род чело-

В комментарии к своему переводу *Ер* 10 прот. Валентин Асмус пишет: «Преп. Максим говорит не только о принуждающей, но и в не меньшей степени о созидательной функции царства; мало того, сию последнюю он описывает в тонах почти утопического оптимизма, чтобы не сказать — в тонах эсхатологических» (Указ. соч. С. 73). Нам кажется, что речь может идти не столько об утопическом оптимизме, сколько об идеале, точнее, о логосе царской власти. В своем предельном назначении она призвана сделать так, чтобы была устранена «неодинаковость ($\alpha\nu\omega\mu\alpha\lambda\omicron\nu$) воли ($\gamma\nu\omega\mu\eta\varsigma$) между людьми» и было выказано «во всех безмятежное и кроткое равенство природы». Но это — явление одинаковости природы, как она проявляется в социальной жизни, в ее не-греховном состоянии, — именно предельная задача царской власти. Эту задачу не следует смешивать с задачей, которая решается только в Церкви — обожения. Преп. Максим и в этом письме, и в ряде других сочинений явно или неявно мыслит в рамках триады: противоестественное (греховное) — естественное (природное) — сверхъестественное. Царская власть по преимуществу противостоит противоестественному в политической и экономической сферах, и это коррелирует у преп. Максима (хотя он прямо об этом в *Ер* 10 не пишет) с отказом предоставить императору права «священнические», т. е. роль в том, что называется в *Мистагогии* «возведением к всеобщности и соединении с ней». Это задачи священства, а не царства. Соответственно, и законодательство в этой сфере, каковым являются догматы и каноны, не подвластно императору. Со всей ясностью об этом будет сказано в полемике с монофелитами.

¹ Возможно, преп. Максим намекает здесь на прообразовательный смысл установления царя для Израиля в качестве «тени» Царя-Мессии Христа. Но в данном письме он сознательно ограничивается нравственным толкованием, опуская чисто богословское, вероятно, понимая, что его спрашивали не о нем.

² Прот. Валентин Асмус в примечании к данному месту высказывает мнение: «Из всего контекста явствует, что Святый Отец говорит в самом широком плане: о том “отвержении Царства Божия”, о котором говорится в начале книги Бытия, а не об отмене узкопонимаемой “теократии” в начале I Цар.» (Указ. соч. С. 75).

веческий, раз попечение о нём не вверено Божиим судом никому, кто разумом <452D> управлял бы воспитывающихся к кротости разумом же, а тех, кто замышляет злое и намеренно (γυναικῶς) губит в себе противоестественным нравом (τοῖς παρὰ φύσιν τρόποις) природное благо ведения, обуздывал бы страхом своего могущества (ср.: Рим. 13, 3–5).

Поэтому тот царь, который именно так и постарался соблюсти этот закон царства, явился (ἀναπέφηνται) поистине вторым на земле после Бога, ибо сделавшись вернейшим исполнителем Божией воли (βουλής) и справедливо получил царство над людьми через послушание царству Бога. Тот же, что отверг этот закон и полностью приписывает царство себе, а не Богу, естественно, будет тиранически (τυραννικῶς)¹ творить противоположное этому, прогоняя от себя добродетельных и удаляя [их] от всякого совета и власти², <453A> зло-

¹ Ср. противопоставление тирании и царства уже у Платона: «Нет более жалкого государства, чем управляемое тиранически, и более благополучного, чем то, в котором правят цари» (Res. 576e). Противопоставление царства и тирании было одной из главных тем знаменитых в эпоху поздней античности политических речей автора стоической и кинической направленности Диона Хрисостома (I–II вв.), повлиявшего на Синезия Киренского и др.

² Как считает В. Е. Вальденберг, в античности и поздней античности существовали два представления о тирании, восходящие, соответственно, к Платону и Аристотелю. Платон считал отличительной чертой тирана противозаконность его действий, а Аристотель таковой чертой считал господство частного интереса тирана над общим (см.: Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 90). Как мы видим, преп. Максим считает, что тиран — это тот, кто отвергает не государственный закон, а «закон царства», т. е. то самое, ради чего царство установлено Богом — в первую очередь, ради противостояния противоестественным частным устремлениям подвластных. Уклоняющийся от этой цели, исполнения воли Божией, уже не царь, а тиран. Для него характерно считать себя, а не Бога источником своей власти и окружать себя недостойными людьми. Существенно то, что преп. Максим говорит о тираническом извращении царской власти, деградации последней.

Как пишет специалист по политической философии неоплатонизма Д. О'Мара, с точки зрения философов-неоплатоников: «Тирания — это автократическое правление, не основанное на философском знании и совершенной добродетели, не истинная монархия, или аристократия, в платоновском смысле». При этом он ссылается на: *Iambl. Vit. Pyth.* 32, 214–22; *Procl. In Alcib.* 165, 9–11 (ср.: *Plat. Polit.* 292e9 – 293a1); *Sallust. De dis.* XI, 2. По мнению Прокла, тирания вместо того, чтобы отражать естественный порядок, в действительности извращает его (см.: *Procl. In Remp.* II, p. 176, 11–15. Она ставит благо правителя выше общего блага (O'Meara D. J. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity.* Oxford, 2003. P. 102 и п 350). В христианской политико-философской мысли противопоставление царь — тиран встречается у Евсевия Кесарийского, у которого образцом царя является принявший христианство Константин Великий и его наследники, а тиранами — побежденные

нравных же ребячески (νεωτερικῶς) приближая к себе и назначая повелителями всей своей власти (ἐξουσίας), — а это есть про́пасть окончательной гибели и правителей, и управляемых. Нам же да подаст Бог охотно подчиняться Его Царству исполнением животворящих Его заповедей и достойно чтить царствующих на земле по Его [воле] как блюстителей Божиих постановлений.

им императоры-язычники. Вот как он завершает рассказ об этом: «Уничтожены были все следы тирании; твердая и никем не оспариваемая царская власть принадлежала Константину и его сыновьям» (*Euseb. Hist. eccl.* 10. 9. 9). Интересно, что преп. Максим, говоря о царской власти, не связывает напрямую отличие царя от тирана с верой царя, как это делает в *Церковной истории* Евсевий, у которого все языческие императоры именуются тиранами, хотя преп. Максим и говорит, что настоящий царь исполняет волю Божию. При этом у Евсевия в *Похвальном слове Константину* эксплицитно проводится различие между царем и тираном уже в плане добродетелей; последние, впрочем, отображаются в царе, поскольку он подражает Первообразу, каковым является Слово; тиран же и нравственно безобразен, и нечестив: «Известно, что истинным василевсом, по всей справедливости, надобно называть того, который образовал свою душу царскими добродетелями, по образцу Царства высочайшего, — напротив, кто отчуждался их, отвергая Всецаря, не признал небесного Отца душ и не воздал должного василевсу почтения, но принял в душу безобразие и срамоту, царскую кротость заменил раздражительностью дикого зверя, щедролубивое расположение — неисцелимым ядом злобы, благоразумие — безумием, ум и мудрость всего — ненавистнейшей глупостью, из которой, как из горькой влаги, произрастают вредоносные растения: распутная жизнь, любостязание, убийства, богоборчество, нечестие, — кто предался всему этому, тот, хотя бы иногда и возвысился тиранической властью, василевсом и наименован быть не может. Да и как ему нести небесный образ монаршего права, когда в своей душе он запечатлел многочисленные образы демонов?» (см.: *Euseb. De laudibus Constantini* 5, ed. I. A. Heikel, пер. по: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Evsevij_pamfil/frameset6.htm).

См. также подробнее о религиозном аспекте тирании у св. отцов IV в. в статье А. В. Муравьева, ссылающегося на слова св. Василия Великого: «Нечестивый (δυσσεβής, читай: нехристианин или еретик. — А. М.) царь уже более не царь, но тиран» (Инвективы Григория Богослова против Юлиана как источник ранневизантийской политической теории // *Византийские очерки*. М., 1996. С. 76–87). См. также: *Сенина Т. А. (мон. Кассия)*. Богословская доктрина и историческая реальность императорской власти в Византии. СПб., 2005 (<http://tsenina.narod.ru/nauka/basileia.htm>).

**Письмо XI. Игуменье о монахине,
вышедшей из монастыря и раскаявшейся¹**

Провозвестники истины и слуги Божией благодати, с самого начала до наших дней изыскавшие нам, каждый в своё время, [256] спасительную волю (θέλημα) Божию, <453B> говорят, что ничто так не угодно и не приятно Богу, как обращение людей к Нему через истинное покаяние. Желая его выказать божественнее остального, Богоначальное (θεαρχικός) Слово Бога и Отца — вернее же, первый и единственный знак (γνώρισμα) бесконечной благости — неизреченным образом (τρόπον) снисхождения соизволило посетить нас во плоти, совершая, претерпевая и изрекая то, что должно было нас, врагов и противников, отчуждённых от блаженной жизни, примирить с Богом и Отцом и возвести к ней. Христос не только чудесами исцелил наши болезни и оправдал нас во множестве страшных преступлений, <453C> страданиями приняв на Себя наши немощи, и смертью, как если бы ей был подвластен, уплатил, безгрешный, наш долг (ὄφλημα), но ещё и многообразно поучал, дабы мы возжелали сравняться с Ним в человеколюбивом нраве (ἔξιν) и совершенной любви друг к другу. Ради этого-то и восклицал Он: «Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Мф. 9, 13). И «не здоровые имеют нужду во враче, а больные» (Мф. 9, 12). И говорил, что Он пришёл найти и спасти погибшую овцу (Лк. 15, 4). И говорил, что послан к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 10, 6). А в притче о драхме (Лк. 15, 8) Он прикровенно показал, что пришёл вернуть царский образ, погребённый под зловонной грязью страстей. <453D> И ещё: «Истинно говорю вам, что радость является на небе и на земле об одном кающемся грешнике» (Лк. 15, 7). Ради этого, впавшего в руки разбойников, лишённого всякого покрова и избитого до полусмерти, Он укрепил вином и маслом, и перевязал, и посадил на собственного осла, и поручил содержателю гостиницы, и, дав достаточно денег, чтобы о нём заботились, пообещал на обратном пути дать и ещё, если будет больше потрачено (Лк. 10, 30). Ради этого говорит Он, что всеблагой отец склонился к обратившемуся блудному сыну и обнял его, <456A> когда тот раскаялся и вернулся, и украсил великолепием отчей славы, ничуть не упрекнув за прошлое (Лк. 15, 11). Ради этого и ушедшую из божественной сотни овцу, найденную блуждающей по горам и холмам, не погнав Христос утомительным путём обратно в овчарню, [257] а, возложив Себе на плечи, с состраданием принёс в общее стадо (Лк. 15,

¹ По мнению П. Шервуда (см.: *Sherwood* 1952. Р. 43), письмо написано в Северной Африке; точное время написания неизвестно.

4). Ради этого и воскликнул Он: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обременённые сердцем, и Я дам вам отдых» (Мф. 11, 28). И ещё: «Возьмите иго Моё на себя» (Мф. 11, 29), подразумевая под игом заповеди, или жизнь по Евангелию, а под бременем — кажущуюся тяжесть раскаяния; ведь Он говорит: «иго Моё благо, и бремя Моё легко» (Мф. 11, 30). <456B> И ещё учит о справедливости и благодати Божией и внушает: «Будьте святы (Лев. 11, 44) и будьте совершенны (Мф. 5, 48), будьте милостивы, будьте милосердны, как Отец ваш небесный» (Мф. 5, 7; Лк. 6, 36). И еще: «Прощайте, и простится вам». И ещё: «Что хотите, чтобы творили вам люди, так же и вы им творите» (Мф. 7, 12). И другое подобное. И попросту говоря, чтобы не удлинять письмо рассуждениями о каждом таком изречении, ради этого Он оправдывает раскаявшихся блудниц, принимает обратившихся мытарей (Мф. 21, 31) и делает их провозвестниками Евангелия. Ради этого разбойников, признающих свою вину и смертью приобретающих спасение, Он страхом приводит к Себе и вводит с Собой в Рай, верно исполняя обещания будущих благ. Ради этого вразумляет безумствующих в ревности преследователей <456C> и вместо Себя назначает апостолами языков (Деян. 9, 1), чтобы мы научились человеколюбию и кротости, и не отчаивались сразу же, согрешив, и к грешащим не были безучастны и бесчувственны, имея в таких делах образом Бога.

Раз уж мы научились, что это воистину так и есть, и что Бог желает всем людям спастись и достичь познания истины (1 Тим. 2, 4), и помним, что единственной причиной и поводом чудесного пришествия к нам Христа во плоти было наше спасение, то я смело обращаюсь с просьбой к вашей святости, вместо масличной ветви¹ указывая тебе на те самые животворящие страдания Бога и Спасителя нашего Христа, которыми мы были выкуплены у власти тьмы. <456D> Я ведь верю, что ты, настоящая ученица Сына Божьего, во всех поступках жизни несёшь Его в себе живым и деятельным учителем, ибо с детства вся прилепилась к Нему, так что даже и через моё убогое <457A> и грешное заступничество, совершенно недостойное твоей добродетели, почтишь Его человеколюбивое самоумаление (κένωσιν) [258] ради нас и примешь раскаивающуюся и ослабевшую от слёз сестру. Ведь несказанно велико сокрушение её сердца и смирение духа из-за совершённого греха и из-за понесённого разлучения с вами. Не презирай, благословенная раба Божия, сокрушённое и смиренное сердце, которое не презрел Бог (Пс. 50, 19), но будь милосердна и жалостлива, сострадательна и участлива, и подражай Тому, Кто ради нас по человеколюбию добровольно претерпел смерть, и прими её, пожалуйста, приветливо,

¹ Общепринятый символ мольбы. — Прим. пер.

и укрепи любовь к ней (2 Кор. 2, 8). И ободрй её словами и делами человеколюбия и кротости, <457B> и вырви из рук тирана¹, и сострадательно перевяжи её сокрушения (Пс. 146, 3), чтобы, удручённая горем, она не была пронзена жалом отчаяния и не взыскалась бы с нас кровь души, которую мы презрели, или, правдивее говоря, которую предали врагу нашей жизни, чтобы он её вёл, куда только захочет, — ту душу, которой надлежало жить благодаря нашему терпению (μακροθυμίας) и мягкости, и мы не подверглись бы справедливому обвинению как пренебрегшие и волей, и страданием Божиим. Ибо одинаково — сурово это слово, а всё же истинно — пренебрегают благой Божией волей и вменяют в ничто, насколько до них касается, Его человеколюбивое самоумаление (κένωσιν) ради нас и те, кто не желают раскаяться, и те, кто не принимают раскаивающихся, <457C> потому что ради равночестности природы мы должны воспринимать несчастья друг друга как свои, и не выкажем себя почитающими благость Божию по отношению к нам, если хотя бы по отношению к нашему роду мы не будем Ему подражать.

Итак, благословенная раба Божия, зная, что Божественная справедливость надлежащим образом соответствует нашему душевному расположению, становясь для нас тем, чем мы сделали друг для друга², и таким являя нам Бога, какими мы раньше были для подобных нам³, не замедли принять твою просительницу и рабу, с мольбой протягивающую к тебе руки, но богоподражательно, без задержки возложи скорее на плечи овцу и отнеси в безопасное стойло, <457D> и сохрани внутри от волков-губителей, чтобы и тебе самой [259] человеколюбивого Бога и Спасителя Христа, Судию всех, во страшное Его и преславное пришествие улучшить подающим тебе вечные плоды того, что ты посеяла. Пусть и мы улучим Его благосклонным нам по милости Его и человеколюбью, молитвами и предстательством Владычицы нашей Пресвятой Богородицы и всех святых Его. Аминь.

¹ Т. е. диавола, см. далее.

² Намек на слова молитвы Господней: «...и остави нам долги наши, якоже и мы оставляем должником нашим» (Мф. 6, 12).

³ Букв.: «подобно-страстным (ὁμοιοπαθέσιν)».

Письмо XII. Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира¹

<460А> Посчитав за благо, богохранимые, без малейшего умолчания сообщать вам обо всём, что о вас же самих до меня доходит, — это предписывает ведь наш закон истинной любви и законодатель и сама любовь, Христос, учащий считать своими дела друг друга, — написал я настоящее письмо, чтобы объявить, что в месяце ноябре текущего 15-го индикта² прибыл в здешние края некто по имени Феодор, канкелларий³, человек действительно хорошего рода и с нравом, не лишённым благородства (ἐλευθερίας), насколько я могу угадывать по внешности; он привёз письмо, начертанное, по его словам, общей нашей госпожой, богохранимой патрицианкой⁴ <460В> благословенному рабу Божиему, всеславному епарху нашей провинции — того ради, чтобы освободить⁵ живущих здесь монахинь и обители матери Иоаннии из Александрии, и обители, называемой Священнической (Σακερδωτός), как держащихся ереси Севира, — того, который выступал против истины с таким неистовством и обилием лжи, что до сего дня святая Божия Церковь довольно терпит от неё

¹ П. Шервуд датирует это письмо ноябрем-декабром 641 г. (см.: *Sherwood* 1952. Р. 45). Данное письмо следует рассматривать вместе с другими, где затрагивается история отзыва в Константинополь наместника Георгия из-за его реакции на приказ правительницы Мартины относительно монахинь-монофизиток (см.: *Ep* 1, 18, 44, В, 45).

² 641 г.

³ Канкелларий (cancellarius) — начальник канцелярии; секретарь в учреждении, или столоничальник, в Византии. Канкеллариями в ранневизантийское время также назывались члены пресвитерского совета при патриархе. В данном случае, возможно, речь именно об этом, поскольку Феодор выполнял поручение, касающееся жизни церковной, хотя и послан был с распоряжением регентши Мартины.

⁴ Максим употребляет этот странный титул, чтобы подчеркнуть, что не признаёт правление Мартины законным. — *Прим. пер.*

После смерти императора Ираклия (10 февраля 641 г.), Мартина, его вторая жена, правила, по воле Ираклия, вместе с сыном Ираклия от первой жены (Фабии / Евдокии) Константином и собственным сыном Мартины — Ираклоном; отстранены от власти они были в октябре того же года, а 9 ноября 641 г. к власти привели внука Ираклия, сына Константина — Константа II. Преп. Максим, когда писал настоящее письмо, видимо, об этом не знал.

⁵ Т. е. отпустить на свободу монахинь-монофизиток, которые были заключены в православных монастырях за то, что не прекращали монофизитскую пропаганду (см. подробнее описание происходившего до появления канкеллария Феодора в Карфагене ниже (464AD)).

[т. е. ереси] докуки¹. Никому же другому ни от кого вообще иного из правителей (ἄρχων), назначенных там при богохранимой патрицианке, не привёз Феодор ни единого словечка. Отчего вместе со многими другими и я удивился, недоумевая, по какой причине [260] через него ничего мне не соизволил <460С> изъяснить богохранимый господин мой; и, разумеется, как оно и бывает обычно в подобных делах, — что тебе, господин, известно, — такое письмо вызвало сильный ропот среди верных и едва не умалило в кафолической Церкви Божией² уважения к всеславной госпоже патрицианке, и потрясло бы всех обитателей этой части Африки, уже заранее благоприятно предубеждённых в её пользу, если бы упомянутый преблагословенный наместник, прибегнув к присущему ему благоразумию, не разгласил повсюду, что письмо это — ложь и подделка и не выказал негодования против канцеллария, и под предлогом этого письма не поступил, как должно с явно изобличёнными еретиками из Александрии и Сирии, <460D> наказав одних заключением, а других — ударами, говоря, чтобы не оскорбляли репутации нашей госпожи патрицианки³. Они ведь бесстыдно похвалялись, опираясь, как я сказал, на это письмо, что она-де с наслаждением внимает их учениям, <461A> и всех обманывали такими словами, в том числе и Фому, называющегося у них епископом, одного из тех, что безопасно явились к ней и пользуются у неё большим почётом; а это как раз больше всего взволновало и соблазнило всех. Так что и мне пришлось отправиться на

¹ Исторические обстоятельства конфликта, упоминаемого преп. Максимом в данном письме, проанализированы, в частности, в статье: *Boudignon 2007*. См. также предисловие Ж.-К. Ларше в настоящем томе, прим. ____ и текст. Кроме того, свидетельством настоящего конфликта является, видимо, *Ep 18*, в котором преп. Максим выступает от имени наместника Георгия и обращается к александрийским монахиням, вернувшимся к монофизитству (см. примечания к данному письму). Вероятно, речь в нем идет о тех же самых монахинях из Александрии, нашедших убежище в Карфагене, что и в *Ep 12*.

² Под кафолической Церковью преп. Максим здесь, очевидно, понимает православных, живших в Северной Африке; дальше он говорит именно об их общем мнении относительно происшедших событий.

³ К. Будиньон высказывает мнение, что патриций Георгий, наместник Карфагена, произвел все эти действия, скорее всего, под влиянием преп. Максима и других монахов-халкидонитов (наибольшее влияние в это время имела община палестинских монахов Евкратидов (см. о них чуть ниже), основанная аввой Софронием) (см.: *Boudignon 2007*. Р. 247–249). Преп. Максим ссылается на возмущение, которое после получения распоряжения Мартины возникло в православных монастырях; именно оно, по его словам, и побудило Георгия объявить письмо, привезенное Феодором, подложным. Т. е. преп. Максим выдвигает благовидный предлог или оправдание действия Георгия, выставляя его не противником, а радетелем за репутацию Мартины.

призыв, и в лицо обличить тех, которые осмелились такое говорить, и убеждать слушавших, что по милости Христа Спасителя ни она сама, ни во святых почивший супруг её¹ ни в чём не имели склонности к еретикам. Так же и другие многие из обитающих здесь богобоязненнейших монахов, и в особенности благословенные рабы Божии и отцы наши, прозываемые Евкратиды², говоря

¹ Император Ираклий, умерший 10 февраля 641 г. Обращает на себя внимание, что преп. Максим называет Ираклия «почившим во святых», т. е. православным, несмотря на изданный им монофелитский *Экфесис*. Здесь мы имеем свидетельство, что православные в это время стремились представить Ираклия православным, не акцентируя его монофелитство, точнее, утверждая, что Ираклий отказался от него под конец жизни. Как пишет В. М. Лурье: «По легенде, имевшей хождение в кругах сторонников св. Максима, император Ираклий пожалел об издании *Экфесиса* и счел, что Сергей ввел его в заблуждение» (Лурье 2006. С. 299). В самом деле, в *Изложении прения* (655 г.) преп. Максим говорит своим обвинителям, советуя императору Константу, как ему оказаться неповинным в издании *Типоса*: «Его благочестивой памяти дед, когда он узнал, что некоторые люди на Западе осуждают его, он освободил себя от порицания со стороны Церкви, издав следующее постановление: “*Экфесис* [исходит] не от меня — не я его диктовал, не я повелел издать. Это патриарх Сергей написал его за пять лет до моего возвращения с Востока, а потом, когда я вернулся в сей процветающий град, попросил меня, чтобы *Экфесис* был издан от моего имени с моей подписью, и я удовлетворил его прошение. Теперь же, узнав, что некоторые сей [*Экфесис*] оспаривают, я всем заявляю, что он — не от меня”» (RM 9, пер. Д. А. Черноглазова). Как мы видим из *Ер* 12, уже в 641 г. преп. Максим придерживался линии утверждения православности Ираклия.

² Как отмечает Ф. Бут, в рукописной традиции *Луга духовного*, автором которого был преп. Иоанн Мосх, последний иногда именуется по имени Евкрат (Εὐκράτης), это же имя упоминается в *Ер* 8 преп. Максима, направленном в 632 г. «монаху Софронию, именуемому Евкратом» (πρὸς Σωφρόνιον μονάζοντα τὸν ἐπίκλην Εὐκράτην), однако и в пространной версии жития свт. Иоанна Милостивого, написанного Леонтием, еп. Неапольским, о свв. Иоанне Мосхе и Софронии говорится как о Евкратиде (οἱ Εὐκράτιδες). В этом контексте Ф. Бут отмечает, что, будучи уже в Карфагене, в письме, датированном 641 г. (т. е. после смерти свв. Иоанна Мосха и Софрония), преп. 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 ἐπίκλην Εὐκράτιδες)», которые, как можно догадаться, были учениками и последователями этих выдающихся палестинских монахов — свв. Мосха и Софрония. Таким образом, вслед за Ф. Буттом (см.: Booth 2013. Р. 114–115) и К. Будиньоном (ср.: Boudignon 2007), мы можем говорить о братстве палестинских монахов, к которому принадлежал и преп. Максим и духовными лидерами которого являлись сначала преп. Иоанн Мосх и св. Софроний, а потом, после их смерти, таковым стал преп. Максим, а в Палестине — Стефан, еп. Дорский. К. Будиньон справедливо подчеркивает, какую огромную роль эти палестинские монахи играли во время событий 641 г. в Карфагене и позднее,

то же самое, многих освобождали от власти этого лживого вымысла. И, попросту сказать, упомянутый всеславный муж <461B> всеми способами старался выказать её перед всеми совершенно незапятнанной и верной Богу, и достойной почтения.

Я же ещё не освободился от сомнения относительно этого, потому что по преимуществу, будучи незначительным и недостойным, усваиваю себе мнения от вас, великих и удостоенных Божественной благодати; [261] сокрушаюсь об этом деле и не могу о нём вынести суждения. Ведая, что общая наша госпожа, всеблагословенная патрицианка, утверждена была родителями на несокрушимом камне веры и научена почти ничем иным и не дышать, как только правой верой в Бога по учению кафолической Божией Церкви, <461C> не могу поверить, что письмо это принадлежит ей. А с другой стороны, глядя, как помянутый канкелларий удостоверяет страшными клятвами своё утверждение, что именно ради одного этого она послала его сюда, страшусь не верить ему и колеблюсь посредине между двумя рассуждениями, не в состоянии определить, какое побеждает и может привлечь к себе одобрение моей души. Впрочем, благословенный господин мой, чтоб высказать по правде всё, что смог рассудить, — а вы ради великой к вам любви примите, что от душевной муки скажу с дерзкой откровенностью: если действительно по вашей воле (βουλῇσει) и с вашего ведома (γνώμῃ), богохранимые, явилось от неё это письмо в защиту вышеупомянутых еретичек, — чему я могу лишь изумляться, <461D> но не одобрять, — то считаю вас не безвинными¹. Ведь я внимаю Божественному Писанию, учащему, что Иосафат, этот благочестивый и верный царь Иудеи, сделавшись союзником Ахава, царя Израиля, обильно запятнанного скверной идолопоклонства, когда тот шёл против Сирии, прогневил Бога и был Им обвинён через пророка, сказавшего ему: «Неужели ты помогаешь человеку, ненавистному Мне и ненавидящему Господа Бога?» (2 Пар. 19, 2). Если же она это сделала, убеждённая советами других людей, то и тогда я не одобряю этого дела, <464A> помышляя о Ровоаме, сыне великого Соломона, который из-за предпочтения, отданного им совету юных перед советом старцев, лишился большей части своего царства (3 Цар. 12, 13), и зная, вдобавок, что совершенно

будучи одной из основных сил в церковной политике того времени и оказывая большое влияние на экзархов Карфагена, да и на Римский престол.

¹ Т. е. преп. Максим считает, что, если Мартина перед посылкой письма держала совет с приближенными, среди которых был кубикуларий Иоанн, то доля ответственности за поддержку монахинь, распространявших ересь, лежит на нем, и недвусмысленно ему об этом говорит.

нельзя приступать к каноническим вопросам тем, кому не положено¹, а в особенности — женщинам, которым, как сообщает Божественное слово, молчание приличнее дыхания (1 Кор. 14, 34).

Значит, никоим образом не следует помогать еретикам как еретикам, даже если бы всем всё было дозволено делать безнаказанно, и по указанной причине, — чтобы нечаянно не оскорбить Бога, и потому что не годится давать им волю кичиться своей ложью и возбуждать своих приверженцев против благочестия, а не то, выйдя благодаря нам на свет, подобно змее, они смогут ядовитыми укусами лжи сбить тех, кто попроще, с твёрдого основания веры, <464B> и мы, сами того не желая, тоже понесём часть грозящего им за это наказания. Так ведь и преблагословенный наместник, сначала со свойственным ему участием обошедший даже с этими еретичками, так что и дом, стойивший немало золота, подарил им для обитания, вместе с изобильным подношением необходимых вещей, а когда увидел, что они обезумели от заносчивого самомнения, отвратился от них. Ведь они немедленно начали собирать сборища, будто по приказанию, и совращать дочерей верных, прятать их и скрывать от родителей, которые их немалое время разыскивали, и не страшились совершать приношения за грехи (ἰλασμοὺς ποιεῖν) и якобы крещения; <464C> и он, по многочисленным обращениям многократно у них побывав и узнав об этом, часто увещевал их оставить такие дела и соединиться со святой Церковью Божией, но ничего не достиг; наконец, увидав, что зло это стало уже весьма велико и неукротимо, а множество верных начинает роптать, и убоявшись, как бы еретичкам не приключилось чего худого, так как против них кипит гневом большинство верных граждан, не выносящих даже и одного лишь наименования ереси, он решил, что дело законно требует совета и ведения императора, и вместе со святейшим архиепископом² и знатнейшими здешними гражданами доложил обо всём письменно благочестивейшему нашему императору и святейшим патриархам Рима и Константинополя. <464D> А получив благовернейшего нашего императора августейшее и блаженнейших патриархов священное послание, приказывающее изгнать из провинции всех еретиков, закосневших в своём зловерии, а упомянутым женщинам, ежели пожелают принять святое, непорочное и животворящее причастие кафолической Церкви, позволить иметь свои общежития по-прежнему; буде же отвергнутся истины и не подчинятся императорскому указу, одну за другой распределить по монастырям пра-

¹ Прозрачный намек на то, что канонические вопросы не входят в компетенцию светской власти. Как мы видим, преп. Максим придерживался этого мнения и прежде известной беседы с посланцем императора Константа.

² Имеется в виду архиепископ Карфагена.

воверных; имущество же их, на которое <465A> прежде всего уповая они и кормили щедро тех, кто их совращал¹, по закону [263] присоединить к общественной казне, — наместник всё усердно исполнил, как было приказано. Убедив по милости Христовой всех еретиков из Сирии, Египта, Александрии и Ливии присоединиться к святой Церкви Божией, он тех из упомянутых женщин, что проживали в Священнической обители и по врождённому высокомерию безумно противились приказанию благочестивого владыки, распределил по благодатным монастырям православных ради исполнения благочестивого приказа, убедив одних — увещеваниями, других — коленопреклонениями, ради Бога становясь всем для всех, так что они хоть и поздно, а научились должному — присоединиться к кафолической Божией Церкви вместе со многими другими общежитиями; а тех, что были под началом матери Иоаннии, <465B> благоразумно и вполне заслуженно — так как они в свете истины церковных догматов с великой радостью присоединились — вернул всем, как мужчинам, так и женщинам, их монастыри², стяжав достойную награду своему благородству в божественных делах, ибо украсился благодатными дарами апостолов и нарёкся истинными устами Господа, по слову божественного прорицателя: «Если изведёшь драгоценное из недостойного, будешь как бы устами Моими» (Иер. 15, 19). Вернее, приобрёл лишь начало ожидающего его от Бога воздаяния и вернейший задаток будущей славы со Христом, вещи великой и чудесной.

<465C> Пишу я это не желая еретикам угнетения и не радуясь их несчастью, — да не будет! — а ликую и сорадуясь их обращению. Ведь что приятнее верным, чем зреть разобщённых чад Божиих, собираемых воедино (Ин. 11, 52)? И убеждаю вас не предпочесть жестокость человеколюбию, — да буду избавлен от такого безумия! — а призываю действовать со вниманием и осторожностью на благо всех, делаясь всем для всех, как кому что от вас потребно; твёрдыми же и неумолимыми желаю и умоляю вас быть только, чтобы ни в чём не содействовать еретикам в укреплении их безумного учения. <465D> Ведь человеконенавистничеством и удалением от Божественной любви [264] считаю я попытки придать силу заблуждению, к вящей гибели подпавших ему.

¹ «Те, кто их совращал»: в греческом тексте здесь однозначно мужской род. По видимому, кроме монахинь-еретичек, были ещё некие еретики — вероятно, их учителя. — *Прим. пер.*

² «Он тех из упомянутых женщин, что проживали... распределил... а тех, что были под началом матери Иоаннии... вернул всем, как мужчинам, так и женщинам, их монастыри». Я сохранил при переводе неправильность конструкции, так как она не мешает пониманию текста. — *Прим. пер.*

Изложение правого исповедания

Прежде всего и сверх всего — трезвиться и бодрствовать, и охранять входы от воров, чтобы они тайно не ограбили нас; пуще же будем хранить великое и первое лекарство (φάρμακον) для нашего спасения, — разумею славное наследие веры, — исповедуя дерзновенно душою и устами, как научили нас Отцы. Они, <468A> следуя за теми, что были с самого начала очевидцами и служителями Слова (Лк. 1, 2), говорили, что одно Лицо святой и единосущной, непорочной и блаженной Троицы, Сын Божий, Бог-Слово, сияние славы и образ Отчей ипостаси (Евр. 1, 3), Творец всей твари видимой и невидимой, беспредельный, безграничный, непостижимый, сверхмысленный, соделавший и содержащий всё единым волением (ῥοπή τοῦ θελήματος), безмерный благостью, — ради нас вочеловечился и воплотился от святой всеславной Приснодевы Марии, подлинной и истинной Богородицы, от Нее соединив с Собой по ипостаси одушевлённую умной и разумной душой, единосущную нашей плоть, которая до того ни единого мгновения не существовала, а восприняла бытие и существование в Самом Боге <468B> и Слове, и, быв полностью Богом, полностью стал человеком, не перестав быть Богом из-за того, что стал человеком, чем раньше не был, и к тому, чтобы стать, чем не был — человеком, не имея препятствия из-за того, что остался Богом, как был и есть; но одним будучи, и другим стал, и тем, и другим полностью и истинно, и удостоверяя вместе Свою Божественность Божественными чудесами и Свою человечность — претерпеванием человеческого; и по той Своей природе и сущности, которая относится к Отцу, был нетварным, невидимым, безграничным, неизменным, непреложным, бесстрастным, нетленным, бессмертным, творцом всего, по плотской [265] же Своей и нашей природе Он же был тварным, подверженным претерпеванию, ограниченным, пространственно определённым (χωρητός), смертным и одним и тем же, <468C> но не по тождеству того, из чего и в чём имеет бытие¹: Он же единосущен Богу и Отцу по Божеству, и Он же единосущен нам по человечеству, двоякий по природе, или сущности; ведь как посредник между Богом и человеком (1 Тим. 2, 5), Он должен полностью сохранить природное сродство с посредуемыми через бытие и тем, и другим, чтобы, по самой истине в Себе и через Себя присоединив (συνάψας) земное небесному, материальную человеческую природу, сделавшуюся из-за греха

¹ Очевидно, имеется в виду, что не по тождеству человеческой и Божественной природы, поскольку именно Божество и человечество — это то, «через что, из чего и в чем имеет бытие» Христос. Ср. сходные формулы в *Богословско-полемических сочинениях* (PG 91): 36C, 68A, 84D, 96B, 121A, 169A, 221B, 224A.

враждебной, привести Богу и Отцу спасённой, дружественной и обоженной не тождеством природы, а неизреченной силой вочеловечения, и соделать и нас, как в начале, общниками Божественной природы (2 Петр. 3, 4) через Свою святую плоть, принятую от нас. Поэтому <468D> Он, всё тот же, вместе и Богом, и человеком познаётся в самой вещи, а не по одному лишь именованию, не раздваиваясь по ипостаси, или лицу, ибо одним и тем же и до воплощения был, и по воплощении остаётся, безо всякого прибавления или отъятия в Святой Троице из-за воплощения Слова; всё тот же, Он во плоти пострадал ради нас, всё тот же пребывал в Божестве недоступным страданию, так что и спасение наше совершилось в смерти Единородного Сына Божия, — о, невероятное и неизреченное таинство! — и Божественная Его сущности слава и тождество со Отцом пребывали всё время без умаления.

*О различии (περί διαφοράς) и о том,
как следует благочестиво исповедовать две природы
во Христе после их соединения*

<469A> Раз по здравом размышлении так постановили мудро святые учителя Церкви, полностью благочестиво и нам, следуя им, исповедовать две различные по сущности природы, сошедшиеся в неизреченном соединении, но считать, что они остались неслитными и после того, как соединились; а тем, что говорится, что они остались неслитными, не вводится ни малейшего разделения (διαίρεσιν), — да не будет никогда такого! — а означает, [266] что между ними остаётся неизменное различие (διαφοράν). Ведь не одно и то же — различие (διαφορά) и разделение (διαίρεσις). Различие есть понятие (λόγος), согласно которому различаются друг от друга подлежащие (ὑποκείμενα)¹, и оно объясняет образ бытия (πῶς εἶναι), т. е., что нечто есть то, что есть, будучи плотью по природе и сущности, <469B> а нечто другое есть то, что есть, будучи Богом-Словом по природе и сущности. Разделение же есть рассечение от края до края, или же полностью рассекающее подлежащие (ὑποκείμενα), и полагающее их существующими обособленно, отдельно и самостоятельно, и разобшёнными друг от друга. Значит, если и после соединения сохраняется такое понятие (λόγος), показывающее, что Слово не превратилось в плоть, а плоть не вышла за пределы своей природы, и утверждающее, что и То, и другая остались по сущности тем, чем были изначально, хоть и состоялось их соединение, — то разве не совершенно правильно исповедовать, что различие

¹ Те вещи, о которых идёт речь.

сошедшихся природ сохраняется и после соединения? Если же это несомненно, ибо засвидетельствовано самой верной истиной, <469C> то ясно всем и очевидно, что соединённые природы остаются неслитными — ни Божество не обращается в плоть, ни плоть не преобразуется в природу Божества. Какое же ещё рассуждение (λόγος) после этого, — если только мы желаем, чтобы все люди руководились страхом Божиим и во всём считали правилом Божественного вероучения самое истину, а не собственные ошибочные домыслы, — может доказать, что неразумно исповедовать сохранение природ?

<469D> Иначе о том же

Вдобавок ко всему сказанному, Отцы постоянно учат, что логосы соединившихся природ сохраняются [неизменными]: они сами, как есть, соединившись, вместе образуют оба одно Лицо Сына и одну ипостась. А раз так, разве не нужно — опять-таки в согласии с Отцами, зная, что умные начала сохраняются неизменными, — утверждать различие и сохранение в своём природном свойстве каждой природы после соединения, а исповедуя, что обе соединяющиеся природы образуют одно Лицо Сына и одну ипостась, в точности понимать, что они сделались нераздельны? А что <472A> между соединившимися природами есть различие [267] и что они остаются сами неизменными после соединения, безо всякого превращения и слияния, убедительно свидетельствует святейший светоч Церкви Кирилл, особенными приверженцами которого притворно себя выставляют напрасно воюющие против святой Церкви; во втором томе против богохульств Нестория пишет он так: «В явленном среди нас таинстве Христовом единение не чуждается различия, а разделение исключает, не сливая и не смешивая природы, но так, что Слово Божие, приняв часть и плоти, и крови, всё же одним и неизменным Сыном Божиим и мыслится, и называется»¹. А в «Апологии против Андрея», в которой порицает третью из его «Глав», говорит так: <472B> «Совершенно безупречно было бы знать, что имеющая собственную природу плоть — нечто иное, чем Слово, родившееся от Бога-Отца, а Единородное Слово по собственной природе — опять-таки, нечто иное, [нежели плоть]. Но знать это — не значит разделять природы после соединения»². Вот, и эти слова: «после соединения» — явно поставил великий Кирилл, и вслед за ним верные благочестиво и мыслят так, и говорят. Ведь то, что несколько не повредился логос бытия соединившихся природ через [их] соединение, пока-

¹ АСО. Т. 1. V. 1. Part 6. P. 42, line 34–37 (Schwartz). — Д. Б.

² Ibid. Part 7. P. 40, line 7–10 (Schwartz). — Д. Б.

зывает, что, хоть и образовали они обе одну ипостась, не смешались одна с другой, а сохраняются и пребывают, чем каждая является по сущности. Зная это, мудрый Кирилл и говорит совершенно ясно: <472C> «Не слились друг с другом природы, образуя одну ипостась Сына, и не отделились друг от друга по сущности из-за того, что после соединения и пребывают, и мыслятся разными», — причём каждая имеет свою природную особенность и различие, по которой Слово есть Бог по природе, а не плоть, хотя и присвоило Себе плоть по домостроительству, и плоть есть плоть по природе, а не Бог, хотя единением и усвоилась Богу-Слову.

Как же тогда не необходимо, благочестиво и пристойно, по учению Отцов, утверждающих, что различие <472D> сохраняется после соединения, полагать, что в едином Христе пребывают и сохраняются после соединения две природы, из которых Он состоит, а между ними есть различие, и познавать, что и сошедшие тем же числом в теснейшем [268] соединении не принимают ни малейшего превращения друг в друга или изменения? Ведь когда некие вещи различаются, совершенно необходимо, чтобы существовало различие, а где возможно помыслить существование различия, там непременно есть и различающиеся вещи. В таком случае, они оказываются неким образом взаимосовводящими, <473A> как причина и её следствие, мыслимые в чём-либо одной сущности. Ведь если разнотелность различных природ, из которых составил Христос, есть действующая причина, то непременно и различие, как причинённое, выказывает разность соединившихся природ как свою причину. Ибо, как сказано, эти две вещи взаимно обуславливают друг друга, и, утверждая одну, непременно приходится признавать и другую, а если одну устраним, то, следовательно, и другую придётся считать несуществующей. Нужно также утверждать, что есть две природы, чтобы не вводить пустое различие, и употреблять число, говоря об одном и едином, чтобы показать, что различие сошедшихся природ остаётся и после соединения, так как они сохраняются неизменно и нераздельно; <473B> к тому же воистину легче показывать различие произнесением слов, обозначающих вещи, чем уверять лишь словами, что вещи различны¹.

¹ П. Аллен суммирует отношение Севира к приложению «числа» к природам во Христе следующим образом: «Единство двух природ во Христе понималось строго в смысле нумерического единства. Так что формула «единая двойная природа» (*μία physis diple*), которую можно встретить в сочинениях Отцов до Халкидона, способная служить удобной модификацией строгой интерпретации «единой природы Бога Слова воплощенной», сходно отсылалась Севирием на том основании, что после полемики с Несторием «двойная» была подозрительна (*Ad Nephaliu* 1. 2: 3–5). В то

**О том, что число и не разделяет, и не разделяется,
и по своему смыслу (λόγος) вовсе не вносит разделения
в то, к чему прилагается**

Коли некие люди, ценящие собственное мнение выше истины, говорят, что число есть нечто разделяющее или делимое, или вносящее разделение, причём из-за того, что боятся, где нет страха (Пс. 13, 5), отказываются утверждать,

время, как их акцент на строгом единстве во Христе вел антихалкидонитов к тому, чтобы отвергать выражения “две природы” или “в двух природах” *Халкидонского Ороса* как несторианские. Отцы, включая св. Кирилла, использовали диофизитские выражения. Филоксен и Севир признавали это, но Филоксен оправдывает их на том основании, что они использовали выражение “две природы”, чтобы передать истину о Воплощении, а Севир подчеркивает, что Отцы использовали этот термин правильно, не в том смысле, в котором использовали его халкидонты. Вместе с тем, Севир прибавляет, что после появления Нестория этот термин лучше избегать (*Ad Nephaliu* 1. 2: 1–9). Хотя в своем первом *Соборном послании* он утверждает, что слово “два” разрушает домостроительство, перед лицом нарастающих обвинений со стороны халкидонитов, что акцент на одной природе подразумевал смешение и слияние Божества и человечества, он последовал примеру Кирилла и признал две природы “в созерцании”, или “в мысли” (*theoria / kat'epinoian*)» (*Allen P., Hayward R. Severus of Antioch. London; New York, 2004. P. 35–36*). Поскольку Севир постоянно пользуется в христологии аналогией душа-тело, то его «счисляются только в созерцании» означает, что подобно тому, как в живом человеке мы не можем говорить о двух «вещах» — душе и теле, поскольку они существуют в нераздельном единстве одного человека (а о «двух» можно говорить только в созерцании), так и единая природа Бога Слова воплощенная не допускает двух счисляемых «вещей» — Божества и человечества, но лишь одну сложную природу (или ипостась), в которой о двух природах можно говорить разве что в созерцании (см., напр., *Philalethes // CSCO 68: 160–161*, англ. перевод в: *Allen P., Hayward R. Op. cit. P. 67*). Другие места, где Севир говорит о двух природах или (что для него тождественно) лицах или ипостасях во Христе, усматриваемых в созерцании или в воображении: PG 86. 908A; 921A; 1841C; 936D (см. их обсуждение в: *Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Eds. A. Grillmeier et H. Bacht. Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. P. 498*). «Критичным» для такой модели является учение об энергиях и волях во Христе. Мы не можем здесь останавливаться на этом, отметим лишь, что у Севира оно оказалось иным, нежели у преп. Максима, — моноэнергистским и монофелитским. Как он учил об одной сложной природе Христа, так учил и об одной сложной Бого-человеческой (или Богомужеской) энергии (см.: *Hovorun C. Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston, 2008. P. 15–27*). Счисляемость природ коррелирует для преп. Максима со счисляемостью энергий и воль, и в этом смысле число природ во Христе в учении у преп. Максима проявляется реально в двух родах Богомужеского действия (подробнее см. в *Ep 19* и комментариях к нему).

что во Христе после соединения сохраняются, сошедшись в одно, две природы, — чтобы не привнести разделения и расчленения в тайну <473С> вочеловечения, я постигнуть не могу, что у них за причина для такого понимания дела. Или они в этом выказывают себя мудрее св. отцов, употреблявших именно эти слова, не предполагая никакого разделения, и ободряются, считая, что способны несколько [269] духовнее (πνευματικώτερον), чем те, проницать Божественное, или же судят о сути вещей¹ по самим себе, надмеваясь самомнением из-за своих домыслов и не познав истину, скрытую от них. Однако кто же, хоть сколько-нибудь изучивший божественное учение Отцов, не ведаёт, что любое число, по мысли великого и богоносного Григория², изъясняет счётность вещей, к которым относится³, а не их раздельность, как кажется этим людям? <473D> Ведь каким образом — охотно спросил бы я их — может разделять то, что не имеет существования по сущности? Ведь свойство существующей сущности — мочь сделать что-то в отношении чего-то другого. Как же будет

¹ Или: логосах сущих.

² В изд. Миня — видимо, ошибочно — здесь дается указание на *Слово* 30 (О богословии 4-е) свт. Григория Богослова. Однако в данном случае в качестве источника более подходит *Слово* 31 (О богословии 5-е) свт. Григория. — Д. Б.

Приведем здесь место из этого *Слова* свт. Григория целиком, в виду его важности для понимания мысли преп. Максима: «А твои доводы, которыми разоряешь наше единство, не знаю, как назвать — шуткой ли или чем дельным? И что у тебя за доказательство? Говоришь: “Единосушные счисляются, а не единосущные не счисляются (под счислением же разумеешь собрание в одно число), а посему неизбежно заключение, что у вас на этом основании три Бога; тогда как нам нет сей опасности, потому что не называем единосущными”. Итак, одним словом избавил ты себя от трудов и одержал худую победу. Поступок твой походит несколько на то, когда иной от страха смерти сам надевает на себя петлю. Чтобы не утрудиться, стоя за единоначалие, отрекся ты от Божества и предал врагам, чего они искали. Но я, хотя бы потребовалось и потрудиться несколько, не предам Достопоклоняемого. А здесь не вижу даже и труда. Ты говоришь: счисляются единосущные, а не имеющие единосущия воображаются единицами. Где ты занял сие? У каких учителей и баснословов? Разве не знаешь, что всякое число показывает количество предметов (ἀριθμός τῆς ποσότητος τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ δηλωτικός), а не природу вещей (οὐ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων)? А я так прост или, лучше сказать, такой неуч, что три вещи, хотя бы они и различны были по природе, в отношении к числу называю тремя. Но одно, одно и одно, хотя они и не сопрягаются по сущности, именую столькими же единицами, взирая не столько на вещи, сколько на количество счисляемых вещей» (*Greg. Naz. Or. 31, 17–19*, пер. по: <http://www.pagez.ru/lsn/bogoslov/031.php>). О влиянии на учение преп. Максима о числе другого Каппадокийца, свт. Григория Нисского, и применения его в полемике с монофизитами см. ниже.

³ Букв.: «подлежащих».

разделено то, что по своей собственной сути¹ не может претерпевать? Ведь сведущие в этих вещах люди доказали, что быть разделяемым есть принадлежность привходящего свойства или качества тех вещей, о которых говорится, что они в подлежащем². А раз и разделять не может, не может по своей сути число и быть разделённым. Ведь оно по природе не сможет ни действовать, — ибо это принадлежит самостоятельной сущности, ни претерпевать, — ибо это принадлежит привходящему свойству, ни необходимым <476А> образом привнести с собой разделения вещам, которые какие имели до счисления природу, положение и взаимоотношение, такие же сохранили неизменно и после того, как были сосчитаны, не претерпев из-за счисления вообще ничего нового³. Ведь когда мы, к примеру, говорим о десяти людях или о чём-либо другом, имеющем

¹ Или: логосу.

² Речь, видимо, о том, что именно по ипостасным или природным особенностям или качествам отличаются друг от друга ипостаси и природы, на что указывают соответствующие числа. Ср. в трактате «Против клеветующих, что двоица разделяет» из *Doctrina Patrum*: «Природа числа как таковая ни разделяет, ни складывает, но указывает (δεικτική) обоими [способами] на качества подлежащего» (219. 4).

³ Учение преп. Максима направлено против монофизитского учения, суть которого можно понять по следующему отрывку из «Посредника» Иоанна Филопона (целиком это сочинение сохранилось только по-сирийски, но небольшой отрывок из него, затрагивающий интересующую нас тему, вошел в *Doctrina Patrum* 272. 20 — 273. 15: «Если двоица указывает на первое различие (διακρίσεως) единицы, поскольку это некое разделение, — отсюда она имеет свое имя — и разделение противоположно единству, то невозможно, чтобы одно и то же было в одном отношении одновременно едино и раздельно; так что ни об одной двоице как двоице нельзя сказать в этом отношении как о единенной, но, скорее, как о разделенной. Я сказал “как двоице”, поскольку Павел и Петр, будучи двумя, в этом отношении разделены и суть двое, но не едины. В другом отношении, конечно, о них можно сказать, что они едины и суть один, — я имею в виду общую умопостигаемую идею (или форму) природы. Ибо каждый из них — разумное смертное существо, и в этом отношении о них говорится как об одном и едином, а именно в отношении вида. Но поскольку этот — Петр, а тот — Павел, ибо таковы собственные имена индивидов [одного] вида, в этом отношении их два, а не один, разделенных, т. е. не единенных. Ибо общая и всеобщая умопостигаемая идея человеческой природы сама по себе одна, но, реализованная во многих подлежащих, умножается, существуя целиком и частично, подобно тому как умопостигаемая идея корабля, будучи одной в корабельщике, умножается, реализуясь во многих подлежащих. Так и учение, будучи одним умопостигаемым содержанием в учителе, осуществляясь в учениках, умножается в них, становясь целиком присущим им... Так многие корабли, многие люди, многие учения во многих учениках как индивидах, численно многие (πλείονα τυγχάνει κατὰ τὸν ἀριθμὸν), и в этом отношении они разделены (καὶ ταύτη δηρημένα ἐστί), а не едины (οὐκ ἑνωμένα), однако общим видом (τῷ κοινῷ δὲ εἶδει) многие люди — один [вид], как

и многие корабли — один корабль, и многие учения — одно учение. Итак, в одном отношении они многие и разделенные, а в другом — единены и один.

А коли это так, то, если у Христа две природы, а не одна, а всякая двоица как двоица, будучи делима, таким образом, и разделяема, а не единена, то две природы Христа, как природы, также будут двумя, а не одним, и эта [двоица] разделенная, а не единенная. Может быть, они будут еще более разделены, чем разделенные индивиды, принадлежащие одному виду, как Павел и Петр. Ибо последние, хоть и разделенные по числу, тем не менее, едины по общему виду, т. е. по единой умопостигаемой идее человеческой природы, а в дополнение к этому — по общему роду, т. е. природе одушевленных существ. Божественная и человеческая природы, однако, если они не составили единство сложной природы, будут раздельны во всех отношениях, ведь двойственность не устранится от сложения; не будут они едины и по общему роду и виду... Если, таким образом, мы исповедали, что то, из чего образован Христос, соединено нераздельно, и что природы соединены, и это не понимается как осуществившееся только на уровне привходящих, присущих этим природам, то невозможно сказать, что единенных нераздельно — два, ибо два — это результат деления единицы» (*Посредник*. 4. 16–17, пер. с англ. по: *Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century // A study and translation of the *Arbiter*. Leuven, 2001. P. 186–188*). Как видно из этого отрывка, для монофизита Филопона существует жесткая связь между умножением по числу и разделением. Именно эту необходимую связь оспаривает преп. Максим. Вместе с тем, собственное учение преп. Максима о числе и его приложимости (или неприложимости) к христологии и триадологии весьма сложно и требует отдельного рассуждения с учетом учения о числе в приложении к триадологии и христологии у Каппадокийцев. Здесь мы не можем вдаваться в эту интереснейшую тему, но укажем на ее недавнее обсуждение в интернете: <http://tugodum.livejournal.com/373895.html>; <http://tugodum.livejournal.com/379113.html>; <http://tugodum.livejournal.com/418227.html>. См. также: *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // *Историко-философский ежегодник за 1989 г.* С. 182. А. И. Сидоров указывает в данной статье также на посвященный данной теме фрагмент Ираклиана Халкидонского, приводимый в *Doctrina Patrum* 216–217: «О том, что число совсем не разделяет, как это утверждают некоторые», и дает свой перевод из него: «Должно знать, что если что-нибудь обладает индивидуальным существованием, то оно, конечно, является единым по числу, но совсем не обязательно, чтобы все единое по числу было бы индивидуальным». Далее А. И. Сидоров пишет об этом отрывке: «Приводится пример вещей “сложных”, где составляющие части сами не обладают “собственным устройством”, но являют свое существование в сочетании. Так, “одушевленное”, “чувственное”, “разумное” и “смертное” обнаруживают собственное существование в целом, т. е. в человеке, но мы не зрим их существующими отдельно. Аналогично обстоит дело, согласно Ираклиану, и с куском руды, который, представляя единую массу, содержит в себе различные по цвету и по твердости части. Выдержка из Ираклиана на этом обрывается, но суть рассуждений достаточно ясна. В отличие от Иоанна Филопона, им проводится идея числа как принципа единства» (Там же. С. 183). Аргументация преп.

самостоятельное существование, и обозначаем раздельное количество (ποσὸν διηρημένον)¹, то понимаем, что самостоятельное существование и разделён-

Максима лишь частично совпадает с доводами Ираклиана. См. также отрывок из трактата «Против клеветущих, что двоица разделяет» (Πρὸς τοὺς τὴν δυάδα διαβάλλοντας ὡς διαρετικὴν) (*Doctrina Patrum* 218–220). Полемика в этом трактате идет против того, что двоица разделяет, на основании известного в позднеантичной арифмологии утверждения о том, что двоица — это первое разделение сразу после единицы (δυάδα ὡς πρώτην οὐσαν διαίρεσιν εὐθὺς μετὰ τὴν μονάδα) (*Doctrina Patrum* 218. 14) (ср. в *Теологуменах арифметики*: «Если единица являет собой единение, то примыкающая к ней двойка являет собой разделение» (пер. В. В. Биbihина по: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Theologoumena.pdf>)). См. также опыт изложения учения о числе преп. Максима в: *Balthasar* 2003. P. 106–114.

¹ Ср. о несколько иначе образованном аристотелевском понятии «раздельное количество» (διωρισμένον πόσον) (*Arist. Cat.* 6. 4b20), которое тоже обсуждалось в контексте полемики с монофизитами в сочинении второй половины VI в. Леонтия Схоластика *О сектах* (*De Sectis*): «Они приводят нам и иную апорию, которая такова: “Если вы говорите о двух природах, то вводите разделение (διαίρεσιν), ибо вводите число. Число же относится к раздельному количеству (διωρισμένον πόσον)”». На это нам следует вновь повторить вышесказанное, так как и у вас происходит то же безумие; ведь ежели вы говорите, что Христос — из двух природ, то поскольку вводите число “два”, а число приводит к раздельному [количеству], выходит, что и вы вводите разделение. Для того же, чтобы и нам, как они, аргументировать любопытно, следует знать, что число бывает не только раздельного количества, но можно также найти его обозначающим непрерывное (τῶν συνεχῶν). Например, когда мы говорим, что бревно в пять локтей, или когда Аристотель заявляет, что время — число движения (*Arist. De caelo* 279a14), ибо сей назвал время числом, а оно считается непрерывным. Так вот, число двузначно и употребляется и по отношению к раздельному, и по отношению к непрерывному количеству. Правда, если быть точным, то нам не следует говорить о диаде во Христе в смысле непрерывного числа, ибо непрерывное есть то, чьи части объединяет общая граница (*Arist. Cat.* 4b25). Однако размышлять о частях Божества, дабы общая граница объединила их с телом, — и выдумать такое нелегко. Ведь непрерывное [количество] употребляется только в отношении размеров. Напротив, нам следует использовать здесь число в значении раздельного количества. Ведь раздельное [количество] — это отнюдь не только разделенное (διηρημένον), но и единенное (ἡνωμένον), хотя и сохраняет свое значение разделения (διακρινόμενον). Так, например, мы называем тело и непрерывным, и раздельным. Непрерывным — потому что просто обладает измерениями, раздельным же — поскольку измерений три. Тем не менее, измерения не отделены друг от друга, но мы называем их раздельными потому, что каждое из них обладает своим названием.

Поскольку же иные возмущаются, слыша о раздельном [во Христе], мы оставим свое решение, хоть оно и хорошо, и приведем другое. Так вот, следует знать, что единое (τὸ ἓν) употребляется во многих значениях: бывает единое по числу, как “Сократ”, единое по виду, как “человек”, и единое по роду, как “живое существо”. Так

ность по ипостасям они восприняли не через исчисление, а обладают и тем, и другим сами по себе, а не по числу; и то, сколько их, мы изъяснили посредством числа не разделением, а количеством. И ещё: называя какой-то камень двухцветным или пятицветным, или с иным каким числом цветов, <476B> мы не разделяем один камень на два камня или пять камней и не отсекаем друг от друга его цветá, а выражаем, что у него и в нём без слияния имеется их такое-то число, причём камень не подвергается — да такого и не может произойти — никакому рассечению или разделению из-за того, что в нём исчисляется непрерывный ряд цветов, как и цветá — слиянию или смешению от единичности камня¹. И камень, обладая единственностью, [270] является имеющим в себе некое число нераздельных цветов. Подобным же образом, и цветá камня, отличаясь друг от друга по качеству, обладают численностью, составляющей по сложению единичность камня, и каждый обладает собственной единичностью без слияния с другими; и имеется один и всё тот же камень, <476C> не разделённый количеством цветов и не сливающий их единичностью подлежащего. Он имеет бытие, обладающее различными логосами; согласно одному, число принимается, а согласно другому — не допускается. Значит, любое число выказывает не само отношение (σχέσεως) вещей, — говорю о раздельности (δι-αίρεσέως) или неразрывности (συνεχής), — а количество того, к чему прилагается, и привносит количественность, а не понятие об образе бытия². Ведь как

же и два: бывает два по числу, как “Сократ” и “Платон”, два по виду, как “человек” и “конь”, и два по роду, как “сущность” и “белое”. Засим, когда мы скажем “два” по отношению ко Христу, мы не назовем Его двумя по числу, но единым по числу, и двумя по виду. То, что мы можем так сказать, являет и Аристотель, молвивший отчетливо о материи и виде (или: “форме”. — Ф. Б.), что они суть единое по числу, и два по виду. Святой же Кирилл сказал о Христе, что обе [составляющие] образуют единое, но не по природе, а по соединению (συνῶδον)» (PG 86. 1241D — 1244C, пер. Ф. Г. Беневица с изм. по: Полемические сочинения: Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Сост., предисл., научн. ред. Г. И. Беневица. Краснодар, 2011. С. 244–246).

¹ Аргумент, встречающийся у Ираклиана Халкидонского (*Doctrina Patrum* 217).

² Интересно сравнить это утверждение преп. Максима с положением Леонтия Византийского, высказанным им о числе в полемике с теми же монофизитами накануне V Вселенского собора: «Итак, если ты упомянул число и его особенности (идиомы), необходимо сказать, что о числе говорится двояко: либо просто и как о таком, либо как созерцаемом в отношении и в вещах, как белое — либо белизна, либо нечто побеленное. Так и природа числа сама по себе ни складывает, ни разделяет, ибо она не имеет подлежащих вещей. Однако, как “вверх” или “вниз” говорится по отношению (σχέσιν) к восхождению или нисхождению, но сказанные безотносительно, они не что иное, как два, хотя и содержат и то, и другое, — ведь “вверх”

говорится по отношению к “вниз”, а “вниз” — по отношению к “вверх”, и определяются они по отношению к восхождению или нисхождению, — таким же образом и число само по себе не разделяет и не складывает, но содержит обе [части] в некотором отношении (συχῆσται), как двойка, четверка и т. д. Ведь если ты посмотришь на единицы, из которых они [т. е. числа] составлены, то они на них разделяются; если же ты видишь их как целое, то они из них составляются. Так, два и два, взятые вместе, слагаются в четверку, четверка же разделяется на два и два. Итак, правильное всего никак не определять природу числа, ни как разделяющую, ни как слагающую, но существующей так или иначе в зависимости от сочетания или сложения [счисляемых] вещей. Т. е. было бы невежественно возводить в закон, что природа числа по необходимости влечет разделение вещей, вместо того чтобы считать число знаком, указывающим на вещи, соединенные или разделенные по природе, обозначающим количество подлежащих, которые могут быть разделены или соединены по причинам иным, нежели число» (*Leont. Byz. Solutio 2//PG 86. 1920BC*) (см. опыт разбора этого отрывка Леонтия в статье: *Loulié B. Leontius of Byzantium and His «Theory of Graphs» against John Philoponus* (https://www.academia.edu/6618244/Leontius_of_Byzantium_and_His_Theory_of_Graphs_against_John_Philoponus_to_appear_)). Как мы видим, при некотором различии в ряде нюансов (безусловно, интересных и требующих дальнейшего изучения), вывод преп. Максима (что число указывает на количество вещей, а не разделяет или соединяет их) весьма близок к выводу Леонтия Византийского, да и в целом в своей полемике с монофизитами преп. Максим в большой степени опирается на него (правда, скорее, на трактат «Против несториан и евтихиан», а не на трактат против севириан, христология которого менее традиционна (см.: *Loulié B. Ibid.*)). Вместе с тем, следует сказать, что проблематика полемики вокруг учения о «частной сущности» применительно к человеческой природе Христа, важная для спора Леонтия с севирианами (см. указанную статью В. М. Лурье), у преп. Максима далеко не в центре (см., однако, 517D — 521A и комментарии). В этом отношении он оказывается чуть в стороне от главного «нерва» полемики с монофизитами в VI в. (причины этого еще следует понять, но в виде гипотезы можно предположить, что сами монофизиты сместили акценты в своей полемике с халкидонитами).

Что касается отличия акцентов в учении о числе преп. Максима по сравнению с акцентами Леонтия Византийского, то бросается в глаза, что преп. Максим, помимо «разделения» или «единства», оперирует понятием «различия». Число в приложении к природам вводит различие без разделения (Леонтий же говорит о разделении (διαίρεσις) по примыслению (см.: *Solutio//PG 86. 1932C*, ср. у Дамаскина в *Contr. Jacob. 29*)), и такое различие не противоречит единству. В таком отношении к числу преп. Максим близок к другому Леонтию — Иерусалимскому: «Число, во всяком случае, существует либо прежде различия, либо вместе с ним, либо после него. Если исповедующие во Христе различие соединенных природ признают, что число, относящееся к этому [различию], — иначе говоря, различающиеся вещи — существовало прежде различия, то пусть они скажут: где и когда они видели эти [природы] не различающимися и исчислили их так, чтобы из двух не различающихся природ получилась бы у них одна — не содержавшая различия, пока была разгра-

может число вводить с собой отношение (σχήσεως) вещей, когда они и до исчисления существуют, и без него могут познаваться, а число никак не выказывает с ними сродства, отличаясь от них количественностью? Потому что, когда мы видим множество людей или лошадей, или быков и тому подобное, мы знаем, что они существуют каждый сам по себе <476D> и разделяются по собственным ипостасям, и, как я уже сказал, суть то, что суть, и без исчисления; прибегая же к числу для изъявления их количества, мы никоим образом не полагаем его причиной их взаимного отношения, так что и для его познания мы в нём не нуждались бы. И, опять-таки, глядя на разноцветный камень или цветок, или животное, и тому подобные вещи, мы никоим образом не пользуемся числом, чтобы постичь, что они разнообразно раскрашены; если же пожелаем узнать количество цветов в них, то не отказываемся им воспользоваться.

Как благочестиво употреблять число для изъявления различия

<477A> Так что изъяснение числа не создаёт и не вводит разделения, а изъясняет число и вводит различие¹. Ибо как всякое различие изъясняет допустимость какого-то числа, вводя логос образа бытия, — ведь неисчислимое непременно и неразлично, так как просто [271] по сущности и по качеству, — так и любое число, относящееся к какому-то количеству различных вещей, в отношении образа бытия или способа существования изъясняет различие исчисленных вещей, а не вводит некое их взаимоотношение (σχήσεως). А что это

ничена, [ибо ее части] были подобны, но воспринявшая различие, когда [эти части] соединились? Если же число — вместе с различием или после него, то, признав различие, они будут вынуждены [говорить] и о числе различающихся частей — либо вместе с различием, либо после него» (*Leont. Jerus. Contr. Monoph. // PG 86. 1800C*, пер. Д. А. Черноглазова).

Следует отметить, что Иоанн Дамаскин в трактате «Против яковитов» в полемике с монофизитами, в том числе и по вопросу о числе в приложении к природам, следует скорее аргументации Леонтия Византийского (впрочем, упрощая ее, см.: *Contr. Jacob.* 50), чем преп. Максима. Однако, и учение о том, что число связано с различием природ, у преп. Дамаскина тоже встречается (см.: *Contr. Jacob.* 21: «различие обязательно вводит число», ср. у преп. Максима чуть ниже: «число вводит различие» (477A)). В трактате «Против акефалов» Дамаскин повторяет мысль, которую мы находим до этого и у преп. Максима (476C): «Число обозначает количество исчисляемых, но не отношение» (*Contr. aceph.* 4)

¹ Преп. Максим четко отделяет понятия «разделение» и «различие». Число, вопреки монофизитам, не вводит разделения, но вводит различие (последнее не нарушает единство, если говорится о различии в одной ипостаси).

именно так по самой истине и что всякое число изъясняет различие, а не разделение, опять свидетельствует словом святейший Кирилл, пишущий в *Послании к Евлогию* <477B> буквально так: «Так и у Нестория: хоть и утверждает две природы, обозначая различие плоти и Бога-Слова, но соединения вместе с нами не исповедует. Мы ведь, соединяя обе, исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа и, наконец, единую природу воплотившегося Сына»¹. Как если бы сказал: «Рассматривая премудрое домостроительство тайны и желая указать, что сошедшиеся природы и после соединения сохранили различие, мы единственно в этом смысле утверждаем, что их две, употребляя число лишь созерцательно, для изъяснения различия; а чтобы точнейшим образом обозначить образ неизреченной тайны соединения, утверждаем <477C> единую воплощённую природу Бога-Слова». Ведь именно это, думаю, желает он выразить, говоря: «Мы же, соединяя их, исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа и, наконец, единую воплощённую природу Сына». Т. е. мы, исповедуя соединение и благоговейно с точностью разбирая его образ, не употребляем словесное обозначение различия для изъяснения соединения, а подходящим образом выбирая одни слова для различия и другие для соединения, сохраняем без смешения понимание обозначаемого. Отсюда, впрочем, ясно, что и он, и Несторий оба утверждали две природы, но расходились в познании различия. Расхождение же было в исповедании соединения, в этих словах: <477D> «Одного Христа, одного Сына, одного Господа и одну воплощённую природу Слова», которые Несторий не желал произнести. Ведь слова: «Так и у Нестория: хоть и утверждает две природы, обозначая различие плоти и Бога-Слова, но соединения вместе с нами не исповедует» обозначают не что иное, как то, что Несторий вместе с нами исповедует различие, утверждая две природы, соединения [272] же не исповедует вместе с нами, ибо не утверждает «одного Христа, одного Сына, одного Господа и одну воплощённую природу Слова». И любящим добро и пожелавшим держаться истины это ясно из того, что учитель запрещает не утверждать наличие двух природ после соединения, а разделять природы после <480A> соединения или устранять после соединения различие между сошедшимися природами, как можно увидеть во множестве его писаний.

Значит, коли всегда существует соединение, и всегда соединившиеся природы остаются неслитными, и всегда сохраняется различие между соединив-

¹ АСО. Т. 1. V. 1. Part 4. P. 35, line 10–14 (Schwartz). Указанное послание имеется в русском издании «Деяний Вселенских соборов», см.: Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе // Деян. Т. 2. С. 159–161. — Д. Б.

шимися природами, ради которого, согласно Отцам, и употребляется число, то как может не быть необходимо, — если действительно всегда существует и пребывает, и сохраняется и соединение, и соединившиеся природы, и их различие, — благочестиво утверждать и существование двух природ для изъяснения различия соединившихся природ, и, опять-таки, одну воплощенную природу Бога-Слова исповедовать для указания на единство ипостаси?¹ <480В> Причём, ни одно из этих двух выражений² не отменяет другого (как кажется неким людям, у которых рассуждение мудрости делается бессмыслицей), чтобы не явилось ни слияние, ни разделение. Ведь не произнося слова, подобающим образом изъясняющего различие, мы оставляем возможность слияния; а с другой стороны, не употребляя того [слова], которое обозначает соединение, разве не понимаем, что допускаем разделение? Но оба выражения всегда высказываются и применяются благочестиво в отношении к одному и тому же Христу, хоть и не одинаково, потому что и то, что они обозначают, не одинаково. Ведь не одно и то же — различие и соединение, хоть и относятся, и применяются к одному и тому же; каждое из них высказывается отдельно от другого и недостаточно для изъяснения всей тайны, если не сопровождается другим и не высказывается подозреваемым: <480С> одно — в разделении, из-за Нестория, который отрицает единство ипостаси и не соглашается исповедать, что ради нас Беспредельный соблаговолил содержаться во плоти; другое же — в слиянии, из-за Аполлинария³ и Евтихия, отрицающих различие сошедшихся

¹ Как мы видим, преп. Максим принимает эту, наиболее распространенную у монофизитов, догматическую формулу: «одна природа Бога-Слова воплощенная». Как показано в многочисленных работах Ж. Лебона, эта формула употреблялась Севиром Антиохийским в смысле, в котором под «природой» понималась ипостась Логоса. Таким образом, она была призвана подчеркнуть единство ипостаси воплотившегося Логоса и тождество ее с ипостасью Логоса до Воплощения. Особенностью мысли преп. Максима (как и других православных богословов) является то, что он настаивает на необходимости, наряду с этим выражением, исповедовать две природы воплотившегося Логоса, причем подчеркивает реальность этого различия природ, соответствующего числу «два».

² Имеются в виду выражения: «две природы» и «одна природа» Бога Слова воплощенная.

³ Тема числа природ во Христе встречается уже в полемике Каппадокийцев против Аполлинария. Так, свт. Григорий Нисский писал: «Стараясь доказать ложь, он слабостью защиты явно обнаруживает нечестие своего учения. “Ибо, — говорит, — если с человеком совершенным [т. е. обладающим умом и разумом. — Г. Б.] соединился совершенный Бог, то было бы два”. Следовательно, несовершенное в соединении с совершенным не принимается им за два. Неужели никогда не видал онный знаменитый муж детей, которые, счисляя пальцы на руке, малый вместе с большим,

природ после соединения и стесняющихся исповедать, что Незримый стал доступен нашим чувствам, допустив в Себе природное свойство от нас взятой святой Своей плоти.

[273] Значит, желающим быть истинно благочестивыми должно, как сказано, и исповедовать одну воплощенную природу Бога-Слова, чтобы показать полноту соединения, и ещё утверждать две природы, <480D> чтобы изъяснить различие сошедшихся природ, сохраняющихся без слияния после соединения, и единственно ради этого употреблять число¹. Ибо изъяснение разли-

меньший называют одним и больший — одним, однако же говорят, что их два, если считают тот и другой вместе. Ибо всякое число есть сложение единиц, означающее вообще сумму, из них составленную. Хотя же число, каково бы оно ни было, от соединения с другим числом увеличивается по количеству в величине пред меньшим, однако и меньшее число будет одно, хотя по величине и уступает большему. Итак, когда мы берем два числа равной величины, то называем двумя совершенными, когда же соединяем меньшее с большим, то также называем двумя, но одно недостаточным, а другое — совершенным. Но этот сильный в арифметических сведениях муж, если имеет пред собой два совершенных по своей природе предмета, говорит, что они так и называются — два; если же один предмет будет с недостатками, а другой — совершенный, то говорит, что оба составляют одно; не знаю, как соединяя несовершенное с совершенным и придумывая единство между предметами, несовместимыми по своим противоположным свойствам. Ибо совершенное с совершенным, а несовершенное с несовершенным по сходству своему скорее соединяется, но каким образом может быть единство противоположного с противоположным, т. е. несовершенного с совершенным, пусть скажет нам составитель правил этой новой арифметики» (*Против Аполлинария*, пер. по: Григорий Нисский 2006. Т. 1. С. 225). Далее свт. Григорий приводит свое понимание того, как осуществляется единство двух природ во Христе: «Если бы Божество, бывшее в человеческом естестве — в смертном бессмертное, в слабом сильное, в изменяемом и телесном неизменяемое и нетленное, допустило остаться в смертном смертности, в тленном тлению и другим свойствам таким же образом, тогда по справедливости всякий усмотрел бы двойственность в Сыне Божиим, счисляя каждое из рассматриваемых по противоположности (свойств) особо, само по себе. Но если смертное, соединившись с бессмертным, соделалось бессмертным, подобным образом и тленное изменилось в нетление и все прочее также изменилось в бесстрастное и Божественное, — то какой остается повод разделять одно на два отличия?» (Там же. С. 252).

¹ Для преп. Максима выражение «две природы» во Христе — указание лишь на различие (а не на разделение) между двумя природами в единой *ипостаси* Бога-Слова воплощенной (каковую он называет и *природой* Бога-Слова воплощенной, повторяя слова св. Кирилла). Эта «двойка», применительно к природам во Христе, не указывает ни на раздельное существование природ, ни на «составленность» ипостаси Христа из двух ипостасей (Божества и человечества), как у несториан (по преп. Максиму). Логос един до Воплощения, един Он и после восприятия человеческой природы.

чия иными словами Отцы по справедливости не одобрили. А если кто-то, полагаясь на собственный ум, сможет измыслить слова, лучше подходящие для изъяснения различия, то пусть <481A> не завидует нашей полезности, и мы тоже не станем завидовать его просвещённости, чтобы не сказать — дерзости.

**Как следует понимать изречение св. Кирилла
в Послании к Суккенсу. И о том, что слова «в двух»
не противоречат утверждающим одну
воплощенную природу Слова, если не брать их
неблагодарство в смысле Нестория**

Если же скажут, что, тем не менее, утверждение двух природ, после соединения нераздельно соединённых, противоречит утверждению единой воплощенной природы Слова, как о ней учит св. Кирилл во втором напоминании Суккенсу, то я без колебания посчитаю, что это исходит <481B> от людей, либо не знающих речей Отцов, либо искажающих их и полагающих, что полезнее противоборствовать истине, нежели с ней соглашаться. Ведь зная, что об одном помышлении без действия и то дадим ответ праведному нашему Судии, должны были бы они, благоразумно и богобоязненно читая писания Отцов, усердно стремиться не делать из их речей, учащих миру и единомыслию, предлога к борьбе и разладу. Ибо кому же не ясно, если только глянуть внимательно, что блаженный Кирилл запрещает так говорить не вообще, а по зловерному смыслу Нестория, утверждавшего, что соединение относительно (σχητικῶς), — как свидетельствует сам блаженный <481C> Кирилл в конце того же послания, изъясняя спорщикам цель своей речи; он говорит: «А что [274] прибавлено “нераздельно”, у нас, кажется, имеет смысл православный. Они же не так понимают. У них нераздельность, по пустословию Нестория, употребляется в другом смысле. Они ведь говорят, что по равночестности, по единоволию, по равновластию неразделен с Богом-Словом человек, в которого Тот вселился. Так что не попросту произносят они эти слова, а с неким обманом и искажением»¹. Вот как ясно чудный этот учитель изложил двойственный смысл «нераздельности»: с одной стороны, она обозначает ипостасное соединение и, взятая в таком смысле, считается выражением православия; <481D> с другой же — изъясняет одно лишь соприкосновение (συνάφεια) по отношению (κατὰ σχέσιν), в каком смысле отвергается; и он увещевает верных поступать так же, ибо из-за

¹ Св. Кирилл Александрийский. Послание 2-е к Суккенсу // АСО. Т. 1. V. 1. Part 6. P. 162, line 18–22 (Schwartz). — Д. Б.

одинакового звучания этот смысл часто способен скрытно заразить ядом еретического нечестия менее искушённых. Поэтому он и полагает, что сам православно утверждает две нераздельные природы, раз сказал об ипостасном единении, а когда о «нераздельности» говорят последователи Нестория, <484А> то это подозрительно, потому что они учат, что соединение — всего лишь относительное соприкосновение.

Ипостасное соединение, по учению Отцов, есть схождение разносушных природ в одну ипостась, сохраняющее в себе без повреждения, изменения и разделения природную особенность каждой по сравнению с другой. А относительное (σχετική) соединение есть равное движение воли (θέληματος) и полное тождество направленности воли (γνώμικῆς¹) существующих самостоятельно и отдельно в своих личностных единичностях (ἐν μονάσι προσωπικαῖς)². Значит, кто исповедует ипостасное соединение, хоть и утверждает существование после соединения двух природ во Христе, нераздельно соединившихся, — ясно, что ипостасным соединением, — ничуть не отклоняется от истины. <484В>

¹ Или: намерения.

² Ср.: «Относительное единство (σχετική ἑνωσις) — это единство, сводящее различные намерения (γνώμας) в одну волю (θέλημα)» (TP 14//PG 91. 152C, здесь и далее в этом примечании перевод Д. А. Черноглазова). Согласно преп. Максиму, несторианская христологическая «модель» предполагает относительно единство человеческой природы с Божественной во Христе, а не ипостасное. Несториан он называет теми, «которые исповедовали относительное (ἐν σχέσει) гномическое единство» (TP 15//PG 91. 172CD). В другом месте того же трактата преп. Максим характеризует позицию Нестория, ссылаясь на его сочинение, так: «Они соединены не по сущности, а по намерению (γνώμη); потому мы и видим, что у этих [природ] одна воля, одна энергия и одно могущество (δεσποτεία)» (TP 15//PG 91. 176A). Иначе говоря, природы сходятся между собой в «намерениях», что допускает возможность греха. В православной христологической модели это невозможно, так как человеческая природа обожена, в силу ипостасного единства, с Божественной. Итак, между *Богословско-полеμическими сочинениями*, посвященными полемике с монофелитами, и *Ep 12*, написанным примерно одновременно с упомянутыми сочинениями, наблюдается тесная связь, хотя следует отметить, что в *Ep 12* полемика с монофелитами не затрагивается, что можно объяснить нежеланием преп. Максима ухудшать и без того сложное положение экзарха Георгия еще одной полемикой с Константинополем. Из политических соображений преп. Максим представляет власти Константинополя православными. Впрочем, после смерти Ираклия в самом деле были надежды на отмену *Экфесиса*, и вплоть до 643 г. эти надежды еще сохранялись. Как бы то ни было, уже в 641 г., когда было написано *Ep 12*, преп. Максим формулировал учение Нестория об относительном единстве лиц по единству в намерении в таких же понятиях, в каких он делает это позднее, в сочинениях после 643 г.

Ведь он исповедует в согласии с Отцами, что природы, составляющие Христа, пребывают неслитно, так как между ними сохраняется различие, и никоим образом не может помыслить отдельно и вне ипостасного единства различные по отношению друг к другу природы. А вот кто защищает относительное единство, хоть и тысячи раз скажет [275] о нераздельности, достоин порицания за то, что утверждает, будто — по смыслу его речи — нераздельное соединение происходит по некоему чувству любви, и никак не способен выразить единство ипостаси Бога-Слова в Его взятой от нас плоти с душой и умом. Невозможно ведь, чтобы из двух отдельных ипостасей, отделённых собственным логосом от однородных неделимых сущностей, <484C> сделалась одна ипостась. Так что святой отец наш Кирилл порицает и отвергает не утверждение двух природ, нераздельно соединённых после соединения, а мысль, которую теми же словами выражают злоупотребляющие речью¹.

Раз, стало быть, доказано — хоть и умеренно, но, по-моему, всё-таки в достаточной степени, насколько было возможно изъяснить в письме, — и по св. отцам, и по ходу общепринятой мысли, что ни малейшего разделения ни сделать, ни претерпеть, ни привнести число не может, <484D> а попросту изъясняет количество, не затрагивая взаимного отношения, каково бы оно ни было, то какое же осталось ещё подозрение в рассечении или разделении у тех, кто восстаёт против св. Церкви Божией и необдуманно (εἰκῇ) отсекает себя от общего тела? Меньше они причиняют вреда, чем сами терпят, жалким образом умерщвляясь и губя себя этим отделением, и приготавливают себе кару за непристойное поведение по отношению к телу Христову, ибо ради этого отринули правое исповедание благочестивой веры; разве что из опасения, как бы не показаться рассекающими соединение, примут слияние и <485A> коварством исхитрятся не быть уличёнными в неблагочестивом исповедании!

¹ В конечном счете, преп. Максим настаивает на том, что главное — не формулы, а реальность, стоящая за ними, поскольку и несториане могут говорить о нераздельном единстве. Таковой реальностью является для него то, как именно осуществляется единство природ во Христе — через единоволлие (как утверждают несториане) или через ипостасное единство и обожение человеческой природы и воли (как учат халкидониты). Особенно это было важно в контексте полемики с монофелитами, влияние которой на данное место *Ep* 12 весьма вероятно.

*О том, что во Христе существует различие вещей,
или, скорее, сущностей, а не качеств.*

*И о том, что всякое различие по необходимости
непрерывно привносит с собой количество тех сущностей,
к которым относится, а количество — выражающее его
число, будь количество непрерывным или раздельным¹*

Им ведь нужно было, если это было бы в самом деле не так, не одними лишь пустыми словами, будто никем не установленное, обманно [276] помянуть различие для оболыбления тех, кто попроще, а говорить не обинуясь, что за вещи различаются и каким числом, между которыми они исповедуют различие. <485B> Ведь если они верят, что после соединения сохраняются соединившиеся природы, то непременно исповедовали бы, что сохраняются две. Ведь именно столько их сошлось в неразрывном соединении, не восприняв при соединении ни малейшей перемены, ни слияния, ни умаления, ни сокращения, ни превращения друг в друга. А теперь они так не считают, раз отрицают, что после соединения сохраняются две природы, и сами себя, хотя и не желая того, уличают, утверждая, что различие сохраняется только в качестве, а не в самих вещах, — а так, совершенно ясно, люди поступают, лишь когда шутят, и справедливо оскорбляются, если над ними не смеются, и явным образом лишают силы Евангелие, и устанавливают закон, по которому качества могут существовать без соответствующих сущностей, и учат, что различие может познаваться без количества. <485C> Великим ведь этим мудрецам, похоже, неведомо, что любое качество непременно относится к подлежащей сущности, в отношении которой оно и созерцается, и называется, а самостоятельным бытием отнюдь не обладает, и что любое различие, обнаруживая несходство и разность одного с другим по логосу как бытия, по природе привносит с собой количество различающихся вещей, будь то сущности, качества или свойства. И вообще, коротко говоря, они должны были бы сказать, что существует различие чего-либо иного в тех вещах, которые они полагают различными по отношению друг к другу, непременно рассматривая их по количеству и познавая различие либо чувствами, либо умом. Невозможно ведь согласиться, что различие может быть ясно доказано без количества. <485D> Поскольку вещи, которые не являются полностью тождественными, никоим образом не могут иметь один и тот же образ бытия. Ведь мы никогда не сможем утверждать, что

¹ Ср. у Аристотеля: «Что касается количества, то одно раздельно, другое — непрерывно» (*Arist. Cat. 6. 4b20*).

один и тот же образ бытия у сущности, или природы, к примеру, с другой сущностью, или у качества — с другим качеством, или у свойства — со свойством, или у ещё чего-либо с ещё чем-либо, когда они относятся к не вполне тождественным вещам, [277] — а между полностью друг другу тождественными вещами и различия никакого быть не может. А тем, что невозможность во всём усматривать один и тот же логос по одному и тому же создаёт различие, справедливо доказывается, что не могут быть [чем-то] одним и тождественным себе вещи, у которых различен образ бытия, и что не один и тот же у них логос. Когда мы говорим, что одно различно с другим, или одни вещи — с другими, то указываем, что речь идёт о многих вещах, или, по крайней мере, о двух, а не об одной; хотя иным образом и с другим смыслом говорим, что они относятся к чему-то одному и составляют одно: <488A> как у одного огня — его качества и свойства, и у одного Христа — Его природы, в которых и состоящим из которых Он познаётся, и у одного человека — те вещи, из которых он составился и в которых познаётся сущим. Одно в отношении ипостаси во Христе и в подобном нам человеке, или же в отношении целого, составленного из них как из частей, так как оно полнейшим образом принимает оба различных логоса бытия своих частей, но не одно в отношении природы и сущности, потому что части не принимают логос бытия друг друга, и мы не можем в обеих познать один и тот же логос бытия. Ведь не один и тот же логос Божества и человечества, как и души и тела, что всем очевидно. Поэтому ни как единое по природе, ни как просто одну или сложную природу никогда Христа не определял разум истины. <488B> Не изъясняет и имя «Христос» сущность или природу как сущность или природу вида, который состоит из множества различных неделимых ипостасей (ταῖς ὑποστάσεσι ἁτόμων), как говорит в схолиях блаженный Кирилл: «Что имя “Христос” не имеет определительной силы и выражает не сущность чего-либо, а ипостась Слова, мыслимую, конечно, с приятием наделённой умной душой плоти»¹. Но и «человек» выражает не одну природу, составленную из души и тела, как если бы у души была одна и та же сущность с телом, а [природу,] как в виде (τὴν ὡς ἐν εἶδει): природа по различию состава отделяется от других видов, а как вид в равной степени относится к подпадающим ей и содержащимся в ней индивидуумам². <488C> Но из-за того, что

¹ Источник цитаты неясен. — Д. Б.

² Преп. Максим, очевидно, оспаривает довод монофизитов, что подобно тому как в человеке душа и тело, хотя они и разной природы, вместе образуют одну человеческую природу, так и во Христе Божественная и человеческая природы, хотя и разные, но, по соединении в одной ипостаси, образуют одну природу. Ниже (488CD) преп. Максим разбирает сам характер соединения души и тела в человеке,

душа и тело по сущностному логосу суть две [вещи], как собственно душа и собственно тело, и разные сущности по логосу бытия, он не отрицал того, из чего, в чём и чем является человек.

*О том, что неблагочестиво говорить,
будто Христос — одна сложная (σύνθετον) природа,
[278] и противно истине¹*

Ведь у любой сложной природы, имеющей собственные части, которые по явлению в бытие современны ей самой и друг другу и из небытия, ради восполнения <488D> всеобщего устройства, приведены в бытие могуществом, всё создавшим и удерживающим существование всего, эти части, разумеется, необходимым образом содержат друг друга, как это имеет место и в человеке, и в других существах, которым в удел досталась сложная природа. Душа ведь не по своей воле овладевает телом и подпадает под его владение, и непреднамеренно (ἀπροαίρετως) доставляет ему жизнь по одному тому, что в нём находится, и по естеству становится соучастницей страдания и боли благодаря собственной ей способности их воспринимать; и хотя есть в самом деле некоторые люди, отошедшие <489A> от истинного учения Церкви о душе, которые рассказывают сказки, будто душа — на эллинский манер — начинает существовать раньше собственного тела, или — на еврейский манер — позже, и не полагают, что творению видимых вещей предшествовало благое Божественное начало, и расположены враждебно к приведённому рассуждению, но я, рассу-

говоря, что он иной, чем соединение человечества с Божеством во Христе. Здесь же его аргументация разворачивается в иной плоскости. Он рассматривает «человека» не как человеческую природу, но как ипостась (в этом же смысле выше он говорил о Христе). Итак, «человек» — это ипостась, имеющая эйдос человека (индивид вида человек), который включает две природы — души и тела. Таким образом, если монофизиты проводят аналогию: две природы во Христе образуют одну, как душа и тело в человеке, то преп. Максим проводит иную аналогию: две природы в одной ипостаси Христа аналогичны двум природам (души и тела) в одной ипостаси человека.

¹ Выражение «одна сложная природа Христа» встречается весьма часто у монофизитов, и, как считает Ж. Лебон, оно эквивалентно у них по смыслу выражению «одна природа Бога-Слова воплощенная», которое преп. Максим, как мы видели, принимает. Отвергая понятие «сложной природы» Христа, Преподобный исходит из халкидонского понятия «природа», которое здесь четко отличается от «ипостаси»; у монофизитов же, в частности у Севира, они были тождественны (см.: *Lebon J. La christologie du monophysisme syrien... P. 488–490*).

див, что опровержение их пустых и бессильных доводов тут не ко времени и не к месту, возвращаюсь к обсуждаемому¹.

¹ В *Трудностях к Иоанну* и в ряде других своих сочинений преп. Максим последовательно выступает как против учения о предсуществовании душ телам (оригенизм и неоплатонизм), так и от учения о вселении разумной души в сформировавшийся эмбрион (последнее было характерно для многих антиохийцев, а также для раввинистической традиции), настаивая на одновременности творения души и тела (*Amb 4 // PG 91. 1316A — 1349A*). Не случайно преп. Максим в 42-й трудности обращается к толкованию *Исх.* 21, 22–23, которое у него противоположно изъяснению этого места Филопоном в *О сотворении мира* (6. 25). Преп. Максим, таким образом, не принимает учения Филопона о разновременности творения духовно-разумной и материальной составляющих человека как коррелята тому, что душа может существовать без тела по смерти. Для него, с одной стороны, приход в бытие души и тела одновременен, так как они составляют одну человеческую природу, а с другой — способ их прихождения в бытие (душа вдувается Богом, а телесный состав — от родителей) разный, как различна и их природа, — поэтому и по смерти душа человека может существовать отдельно от тела (в этом пункте он не расходится с Филопоном), зависит в своем бытии только от Бога, Который ее и вдунул (впрочем, душа составляет с телом и по смерти единство вида, принадлежа одной ипостаси, логос которой предсуществует в Боге) (см.: *Amb // PG 91. 1100C — 1101C* и *Amb 4 // PG 91. 1316A — 1349A*).

Антропологическая модель «душа-тело», спроецированная на христологию, служила у монофизитов, в частности у Филопона, объяснением и оправданием его монофизитской христологии. Главным в этом отношении был аргумент о том, что, если душа и тело человека составляют единую природу, то, тем более, ее составляют Божественная и человеческая природы во Христе, соединение которых аналогично соединению души и тела. Так, возражая халкидонитам, Филопон пишет: «Какие основания тогда у них признавать человека, образованного из души и тела, одной природой, и в то же время отрицать, что Христос, состоящий из Божества и человечества, — одна природа после соединения, несмотря на то, что единство Божества и человечества признается не ниже, а, скорее, выше [единства] души и тела? Ибо, как [составляющие], из которых Христос единен, остались без смешения, так и части, из которых человек. Если же человек, который из души и тела, — одна природа, то и Христос, Который из Божества и человечества, тоже должен быть одной природой. Ибо Христос — это не кто иной, как Тот, кто из двух, как человек — из души и тела» (*Посредник*, 3 // *Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon... P. 197*). Отметим здесь, что в несторианской христологии, противоположной по отношению к монофизитской, учение о единой сложной природе Христа отвергалось на том основании, что все природное — принудительно, Логос же соединяется с человеческой природой свободно, по любви к человеку (см. подробнее в нашей статье, посвященной Несторию, в: *Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. СПб., 2009*). Напротив, Филопон как будто не замечает этой проблематики, и одно из возможных объяснений этому, очевидно, в том, что в его антропологии соединение души и тела мыслится так, что одна из составляющих уже в той или иной степени офор-

А раз в самом деле так обстоит дело со всякой сложной природой, как было сказано выше, никто из научившихся благоговейно мыслить о Божественном никогда не осмелится утверждать, будто Христос — одна сложная природа, чтобы, решив говорить такое, неким естественным сплетением и последовательностью рассуждений <489В> не выразить, что Он весь тварен и создан из ничего, ограничен и подвержен претерпеванию, и не единосущен Отцу, а Слово современно плоти, — ведь именно таков смысл всякой сложной природы, — и не подпасть из-за этого страшным обвинениям. Ведь то, что имеет сложную природу, и само, очевидно, по природе является сложным. А сложное по природе никогда не будет единоприродно и единосущно тому, что по природе просто. Значит, не годится благочестивым людям говорить, что Христос — единая составная сложная природа, не только из-за нелепости, вносимой такими словами, но и потому, что [279] ни один из богосудных Отцов такого никогда не говорил, а следует исповедовать единую сложную ипостась Христа <489С> и две природы, дабы Он и Отцу единосущным и единоприродным познавался по Божественности, и нам единосущным и единоприродным по плоти постигался, и по вере мыслился всё тем же в отношении к Отцу и к нам посредником между Богом и людьми.

милась до этого соединения (либо по оригенистическому варианту предсуществования души телу (а именно, душа конституирует для него, так сказать, существо человека), либо по противоположному варианту предсуществования оформившегося эмбриона), т. е. душа и тело изначально не необходимо связаны друг с другом (например, выкидыш на раннем этапе беременности может привести к тому, что их соединение не состоится). У преп. Максима, напротив, именно одновременность появления души и тела, в соответствии с единым логосом человеческой природы, является доказательством принудительного (необходимого) характера соединения, и, исходя из такой антропологии, он показывает, что аналогия с соединением Божественной и человеческой природ во Христе (имея в виду предсуществование Логоса воспринимаемому человечеству), здесь не подходит (т. е. преп. Максим фактически учитывает аргумент несториан против монофизитов). Более того, в *Ep* 12 (PG 91. 488D — 489A) он дает понять, что вывести из аналогии душа-тело монофизитскую христологию могут именно те, кто использует ложную антропологическую модель. Вместе с тем, он все же употребляет аналогию душа-тело, утверждая одну, сложную ипостась Христа: «В человеке тождество ипостаси и различие сущностей, потому что человек один, а сущность его души — одно, а тела — другое. Также и в случае Господа Христа имеет место тождество Лица и различие сущностей, поскольку Лицо — одно, т. е. ипостась, в то время как Божество — это одна сущность, а человечество — другая» (*TP*//PG 91. 145C — 148A).

О сложной ипостаси

Если же из-за того, что доказано, что собственные части у любой сложной ипостаси современны ей и друг другу, а мы не отказываемся считать Христа сложной ипостасью, наши противники могут сказать, что в этом мы не можем избежать порицания, так как сами уличаем себя собственными речами¹. Мы же скажем, что оно и вправду было бы так, если бы мы учили, что она сложная, так как ей присваивается принадлежность к некоему виду (εἶδος). <489D> А как мы этого не говорим, то и порицания никакого не заслуживаем, ибо ясно понимаем, что всякая сложная ипостась, входящая в какой-либо вид, является сложной не сама по себе, а по природе, являющейся сложной и содержащей в себе вид², к которому возводится³, как частичное или отдельное полностью

¹ Преп. Максим имеет, очевидно, в виду такое возражение монофизитов: «У человека, как вы уверяете, сложная ипостась, в которой обе части (душа и тело) появляются одновременно, составляя в момент своего появления и эту ипостась. Такая одновременность появления соответствует понятию сложной ипостаси. Но во Христе ипостась Логоса существовала прежде своего Воплощения, а значит и понятие сложной ипостаси — по вашей же логике — к Логосу воплощенному не применимо».

² Ср. написанное преп. Максимом в *Amb 7* о том, как соединение души и тела в человеке образует целый вид: «Ведь если частями человека... являются тело и душа, а части необходимо получают отношение “к чему-то” (так как непременно имеют предикатом [некое] целое), причем [вещи,] называемые “[частями по отношению] к чему-то”, — из тех, что везде и всегда непременно вместе, соответственно [своему] происхождению (как части, сочетанием [τῇ συνόδῳ] образующие целый вид, разделяясь друг с другом только в представлении, для распознавания того, чем каждая является по сущности), — [если так,] то невероятно, чтобы душа и тело, как части человека, существовали во времени прежде или после друг друга, поскольку [этим] будет нарушен принцип (логос) так называемого “[отношения] к чему-то”» (*Amb 7* // PG 91. 1109C, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник* 2014b. С. 315).

³ Преп. Максим возражает монофизитам, разделяя понятие сложной ипостаси и сложной природы, используя при этом понятие «вид». Каждый человеческий индивид мыслится как принадлежащий виду «человек», подразумевающему то, что он состоит из разумной души и тела (см. предыдущее примечание). Соответственно, человеческая ипостась — индивидуальный «экземпляр» (или образец) этого вида, объемлющего сложную душевно-телесную природу. Таким образом, у человека и ипостась сложная, и природа сложная (душевно-телесная). Причем, ипостась человека сложна потому, что каждый человек — индивид вида сложной по составу природы. Про Христа же, как говорит преп. Максим далее, сказать так нельзя. Его ипостась сложная не потому, что существует вид «христов» (который характеризовался бы сложной бого-человеческой природой), но потому что Логос в Воплощении воспринял человеческую природу в Свою ипостась. А значит, и требование «одновременно» появления частей, с которого начинается возражение монофизитов, на Христа

не распространяется, оно является условием образования сложной ипостаси только в случае индивидов вида сложной природы. Наличие «вида», как и родо-видовых подразделений, принципиально отличает тварные природы от нетварной. Бог принципиально без-виден, а ипостаси Троицы не являются «экземплярами» вида «Бог». Это распространяется и на христологию, где Христос как Логос Воплощенный не является индивидом (ἄτομος) вида. Вот как об этом преп. Максим пишет в другом месте: «Сложное лицо Христа индивидуальной [вещью], собственно, и не считается. 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 продвижение. 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-либо; 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» (TP 16//PG 91. 201D — 204A, пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник* 2014. С. 422–423, см. также наши комментарии 655–656 к этому месту: Там же. С. 614–615 и *Ep* 13, 529A). Этот отрывок из преп. Максима недавно стал предметом полемики архим. Николаса (Людовикоса) с митр. Иоанном (Зизиуласом) (см.: *Loudovikos N. Possession or Wholeness? St. Maximus the Confessor and John Zizioulas on Person, Nature, and Will//Participatio. The Journal of T. F Torrance Fellowship. Vol. 4. 2013. P. 271–272*). Н. Людовикос не согласен с митр. Иоанном в том, что из этого отрывка можно вывести неприложимость, в строгом смысле, к ипостаси Христа понятия «индивид». Н. Людовикос ссылается на слова преп. Максима из того же абзаца, чуть выше: «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» (201C, пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник* 2014. С. 422). Здесь, говорит Н. Людовикос, явно отождествляется «индивид» с «лицом». Однако следует отметить, что именно после этих слов преп. Максим и уточняет: «Сложное лицо Христа индивидуальной [вещью], собственно, и не считается» (PG 91. 201D). Так что аргумент Н. Людовикоса не выглядит убедительным, по крайней мере, подлежит уточнению. Вопрос, нам кажется, не в том, приложимо ли формально понятие индивида (наряду с понятием ипостаси) ко Христу или к Лицам Троицы, а в том, в каком смысле, даже если это понятие и прикладывается (а некоторые Отцы это делают), его следует понимать. Ясно, что не в том же смысле, в каком мы говорим об индивиде тварной природы, и именно это подчеркивает преп. Максим. Все это не означает, разумеется, что Преподобный дает основание для утверждения о каком-то первенстве ипостаси в отношении природы в духе персонализма митр. И. Зизиуласа, критикуемого Н. Людовикосом. Верно, что у преп. Максима нет характерного для персонализма систематически проводимого противопоставления «индивида» (относимого к сфере природного) и «личности» (ипостаси, лица, будто бы трансцендентного природе), как это подчеркивает Н. Людовикос (*Ibid.* P. 271), однако несоизмеримость Божественной и тварной реальностей

содержит в себе всеобщее, или общее и родовое, причём отдельное ничего от себя не уделяет родовому; чего о Христе ни один из мудрых учителей благочестия <492A> от древности до наших дней отнюдь явно не мыслил, и никто не сможет обнаружить род или вид, к которому принадлежит Христос. Ибо Божественное Слово явилось нам во плоти не по логосу природы, а по домостроительству, полностью соединившись с ним в ипостаси, обновило нашу природу. Так что никакой пользы — возвращаясь несколько назад в рассуждении о рассматриваемом вопросе — не принесла им великая их осторожность, потому что снова обратилось их мудрствование к количеству, которого они избегали, да не смогли утверждать качественную разницу без числа. Ведь совершенно необходимо, чтобы было несколько, или, по меньшей мере, [280] как уже говорилось, два качества, между которыми полагается различие. Об одном же качестве, совершенно отдельно <492B> существующем по сравнению с другим, никто в здравом уме никогда не скажет, что оно различно само с собой.

Значит, остаётся им либо отказаться от самого этого бессильного различия¹, познав, что различие непременно изъясняет количество каких-то различающихся вещей, либо принять вместе с нами исповедание истины, а мы, в согласии с Отцами, благочестиво употребляем число только ради различия, чтобы познать неслиянное пребывание сошедшихся природ. Если же они будут столь любезны, пусть скажут нам, — коли есть у них не совсем убогое разумение мудрости, — каким образом, утверждая, что две природы сошлись в соединении, и не отрицая, что обе и после соединения остались теми же, не сливаясь, <492C> так что ни одна не вышла за пределы собственной природы и своего логоса, а обе вместе составили единое Лицо Сына и одну ипостась, — каким образом не исповедуют они две природы, признавая, если только говорят правду, что обе сохраняются, и что за повод у них для такого убавления, и по какой причине и каким образом обе природы сделались у них одной? Или же, если соединение осталось свободно от убавления, по какому поводу не признают они, что природы сохраняются без убавления? И мы покорно согласимся на

(особенно тварей необожженных), в том числе применительно к учению о Св. Троице, да и ко Христу, преп. Максим подчеркивает настоятельно (в частности, говоря, что Христос не индивид вида той или иной природы как твари). Так, он эксплицитно отказывается от использования в триадологии аналогии между тремя Лицами Троицы и тремя людьми, хотя эта аналогия встречается даже у Каппадокийцев (см. подробнее нашу статью о триадологии преп. Максима и его критике тритеизма: *Be-nevich G. Maximus Confessor's polemics against Tritheism and his Trinitarian teaching* // *Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 105 / 2. 2012. S. 595–610).

¹ Т. е. различия в качествах природ без утверждения реального (а не только мысленного) различия в самих двух природах, как предлагали монофизиты.

убавление на одну природу и подивимся их высокой образованности: ведь они покажутся нам единственными людьми, способными вместить знание этих неизреченных тайн! Однако, они никогда не смогут привести убедительную причину этого.

<492D> Краткое опровержение возражения Севира против выражения «в двух»

Если же они прибегнут к последнему убежищу — бессмысленной и пустой выдумке Севира, которую он повсюду разносит и воспевает как нечто премудрое, и будут говорить, что смешно-де утверждать, что из двух природ соединением снова получаются две природы¹, как бы выводя, что им угодно, из допущенного нами утверждения, — то от кого же из воспитанных в учении Божественной Церкви слышали они, что соединение будто бы творит две природы из двух природ? Да никогда и не смогут сказать, что слышали, если только заботятся об истине. [281] Мы утверждаем, что из двух природ происходит соединение, а единая сложная **<493A>** ипостась Христа образуется из двух природ, из которых она состоит и которые сохраняет в себе полностью и содержит без изменения, как целое — собственные части, вместе с природными свойствами, и сама в них сохраняется и содержится, как целое в своих частях. Значит, из двух природ, говорим мы, не две природы получаются, а одна сложная ипостась Христа, вмещающая в себя эти природы и охватывающая их как свои составные части, — и существующая, и познаваемая в них, как в частях. Ведь пока сошедшиеся природы считаются пребывающими неслитно, — а они вечно пребывают без слияния, — невозможно, чтобы они не были двумя, раз существуют, потому что каждая существует по своей сущности, как невозможно и чтобы они же не составляли одно по логосу ипостаси, **<493B>** пока пребывает соединение, — а по благочестивому исповеданию верных, оно пребывает вечно.

Поэтому, считая одно и то же одним и двумя, мы не по одной и той же причине употребляем оба слова в отношении одного и того же, а по-разному. Например, по логосу природы мы говорим, что соединение — из двух. Мы ведь познаём Бога-Слово не тождественным собственной плоти по природе, а по ло-

¹ Севир Антиохийского считал, по свидетельству преп. Максима, нелепым говорить, что из двух природ, по соединении их, во Христе получаются снова две природы, — в чем же тогда состоит «соединение»? Преп. Максим на это отвечает, что из двух природ образуется одна сложная ипостась, и уже в ней усматриваются и реально сохраняются две неслиянные (хотя и нераздельные) природы.

госу ипостаси единым, раз знаем, что по ипостаси Бог-Слово тождествен собственной плоти. Значит, и природы мы не размываем неразумно в одну природу, утверждая, что во Христе устраняется-де различие природ, чтобы не привнести, таким образом, превращения Слова в плоть и плоти — в Слово, <493С> и не разделяем безумно на две самостоятельные природы, полагая также и различие по логосу ипостаси, чтобы не разрушить наше собственное спасение, как поступили Аполлинарий с Евтихием и Несторий, далёкими друг от друга способами разделив между собой нечестие: одни — не ведая различия природ во Христе, а другой — прибавляя различие и в лице, отпали от истины. А мы, зная, что в ипостасном соединении неизменным сохраняется свойство природы, отвергаем равно [282] и слияние, и разделение, не делая ни из соединения слияния, как если бы не ведали, что в нём сошлось, ни из различия — разделения, как если бы считали, что различающиеся природы существуют самостоятельно и раздельно.

<493D> Так именно, думаю, учил и великий Григорий Богослов в великой апологии, говоря: «Одно из обеих, и обе одним»¹, — как если бы сказал: «Как одно из обеих, т. е. из двух природ одно, как целое из частей по логосу ипостаси, так и одним по ипостаси, как целым, обе части по природному логосу, т. е. две природы». Излагая это ещё яснее во *Второй речи о Сыне*, он говорит: «Если обе и одно, <496А> то не природой, а схождением»². То же самое и блаженный Кирилл мудро выказывает в *Послании к Суккенсу*, в котором говорит на примере человека: «Так что две [природы] уже больше не две, а из обеих составляется единое животное»³, почти что криком изъясняя, что и у частей, из которых состоит подобный нам человек, — у души и тела, и у тех, из которых состоит тайна Христа, — у Божества и человечества, не отнимается бытие двумя по логосу сущности, но и разнотелности всё же не остаётся⁴. Ведь самостоятельное существование двух сущностей в разных монадах совершенно не приемлет благочестивый разум, чтобы не разделить одного чело-

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 2-е (Об удалении в Понт) [в рус. пер. Слово 3-е] // PG 35. 432, 31. — Д. Б.

² Св. Григорий Богослов. Слово 30-е (О богословии 2-е) // PG 36. 113, 44–46 = VII, 10–11 (ed. Barbel). — Д. Б.

³ Св. Кирилл Александрийский. Послание 2-е к Суккенсу // АСО. Т. 1. Vol. 1. Part 6. P. 162, line 8–9 (ed. Schwartz). — Д. Б.

⁴ Как видно из контекста, под разнотелностью (ἑτεροούσια) здесь имеется в виду самостоятельное существование в виде отдельных, пусть и как-то соединенных (например, по-несториански) ипостасей. Такой «разнотелности» нет у души и тела, составляющих единый вид «человека», но ее нет, говорит преп. Максим, ссылаясь на св. Кирилла, и у Божества и человечества во Христе.

века или животное на двух людей или двух животных, а единого Христа — на двух Христов <496B> или двух Сынов. И если бы блаженный Кирилл не знал в совершенстве, что так следует и мыслить, и чувствовать, и учить, он не утверждал бы, что различие природ не устраняется из-за соединения, и не учил бы, что природы пребывают различными, неодинаковыми, неслитными и обе образуют единого Христа. Не полагал бы он, что Слово не переходит в природу плоти, а плоть не превращается в природу Самого Слова. Не ведал бы, что евангельские и апостольские выражения, относящиеся к Господу, богомудрые мужи употребляли, то обобщая, когда говорили об одном Лице, то разделяя, когда говорили о двух природах. Не отказывался бы говорить, что целое — т. е. Христос <496C> — есть одна природа, если бы [283] считал это благочестивым. Он не определял бы человеческую природу как одушевлённую умом плоть и не утверждал бы, что поэтому и природа человечества была во Христе совершенна. Не говорил бы, что прибавлением слова «воплощённая» вводится изъяснение нашей человеческой сущности. Не определял бы, что утверждение двух нераздельно соединившихся природ означает правую веру, если только это выражение не произносится коварно в смысле мнения Нестория. Не только этого, но и множества других вещей не утверждал бы он, которые ясны прилежным людям в его писаниях.

<496D> Почему же и по чьему учению докажут эти люди, что верным не следует благочестиво исповедовать сохранение двух природ во Христе после соединения, из которых Он состоит и которые они сами признают? Ведь отнюдь не отыщется ни одного из признанных учителей, кто это прорёк бы, — напротив, все они и сами этими выражениями пользовались, и верных научили; разве что по привычке, ради обмана тех, кто попроще, выставят как слова Отцов свои произвольные вымыслы. Но они, кажется, стыдятся поддаться убеждению, и предпочитают Божественной любви <497A> пристрастие к изначально оболбистившим их людям, и страсть к противоречию ценят выше благочестия и уважения, которое им, как священникам, оказывали бы те, кому они внушают пустую ложь, действуя против нас обманом, и, принимая зло за зло, — я имею в виду тленные блага, награду за их обман, — ценят его выше чести и хвалы от Бога за единомыслие в вере и непрестанно противоборствуют истине, стараясь отвратить от неё как можно больше людей. Поэтому я, ничтожнейший, призываю вас, как истинных чад св. апостольской Церкви, в которой, просветившись Божественной купелью возрождения, удостоились вы усыновиться Богу в Духе, — отдалиться от этих лжеучителей, памятуя, что так писал св. апостол Павел римлянам: «Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения <497B> и соблазны, вопреки учению, которому вы научи-

лись, и уклоняйтесь от них. Ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу, а своему чреву, и ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных» (*Рим.* 16, 17–18). И ещё о тех же людях, навывших сеять раздоры в Церкви Божией, писал коринфянам так: «Ибо таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид ангела света. Значит, не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; конец же их будет по делам их» (2 *Кор.* 11, 13–15). Их же коварные намерения и лживость имеет в виду и Господь, предостерегая от них верных в Евангелиях и укрепляя такими словами: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их» (*Мф.* 7, 15–16). <497С> О них же говорит и св. евангелист Иоанн в *Первом Соборном послании*, призывая благочестивых к усиленному трезвению и бодрствованию: «Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. <497D> А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, и это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет, и теперь есть уже в мире» (1 *Ин.* 4, 1–3).

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

<500B> *Краткое истолкование слов правого исповедания
о Христе по учению соборной Церкви*

Мы же, пасомые на божественном и чистом пастбище церковного учения и хранящие нерушимую славу благочестия, с Божией помощью, смело исповедуем пред Богом и людьми все слова, высказанные Отцами о Христе, принимая каждое с благоговейным пониманием и надлежащим рассуждением, как мы изначально научились некогда спасительному смыслу веры у сделавшихся служителями благодати. Итак, исповедуем мы, что Господь наш Иисус Христос сложен из двух природ — Божества и человечества, и познаём Его сущим в двух природах — в Божестве и человечестве. **<500C>** Как мы, утверждая, что Он составлен из двух природ, полагаем, что Он состоит из Божества и человечества, так и утверждая, что Он есть в двух природах, мы справедливо изъясняем, что Он существует в Божестве и человечестве, так что после соединения природ, Его составивших, Он не отделяется ни от одной из них, но и существует, и познаётся в природах, из которых всегда состоит. Исповедуем ещё, что Он есть две природы, нераздельно соединившиеся по ипостаси, — воистину Бог и человек, и верим, что наименования эти удостоверяют истину вещи. Ведь как мы верим, что Он по природе и истине и есть, и называется Сын Божий и Бог через тождество сущности с Богом-Отцом, так же и утверждаем, что Он и Сын человеческий, и человек стал, и есть, и называется по природе **<500D>** и истине через естественное родство по плоти с Родившей Его. Ведь если мы не будем исповедовать, что в Нём, как в Боге и в то же время человеке, две природы, то будем уличены в утверждении, будто Он состоит из пустых наименований, а не из действительных вещей, и не есть воистину то, что эти наименования обозначают. Так что, по учению этих лжеучителей, если [286] кто вознамерится богохульствовать, то сможет, наконец, даже сказать, что то, чему мы поклоняемся и служим, вовсе не существует, а это ещё хуже самого худшего нечестия.

Остерегаясь поэтому подвергнуться **<501A>** обвинениям в нечестии, станем непрестанно исповедовать, что Христос составлен из двух природ — из Божества, как уже сказано, и человечества, и существует в двух природах — в Божестве и человечестве, и есть две природы, ибо мы верим, что Он есть одновременно Бог и человек, познавая Его, как целое через части, не только состоящим из них, но и равным им, и не только равным, но и существующим в них, как из частей целое и целое в частях. Ибо раз Он, дав сущему бытие, даровал и силу пребывать, чтобы отдельные виды не смешивались друг с другом и не превращались друг в друга, но пребывали бы каждый в соответствии с лого-

сом, по которому Им был создан, так что по устойчивости природных свойств каждого вида усердные исследователи Божественного могут постичь премудрость и искусность Создателя и Чиноначальника <501B> всего, — то в Себе Самом тем более утвердил безграничную силу, оставшись, чем был, и став, чем не был, и не уничтожая того, чем стал, неизменно в том, чем был, — ведь и то, и то пребыло без умаления и изменения.

И единую природу Бога-Слова, воплощенную в одушевленную умом и разумом плоть, исповедуем мы благочестиво, потому что прибавляем слово «воплощенная», которое вводит изъяснение нашей человеческой сущности. Ведь это — описательное выражение, выражающее именем и определением обе природы, соединённые в одном и том же: именем «единой природы Слова» обозначается общая сущность с Его собственной ипостасью¹, <501C> а определением «воплощенная» — человеческая сущность, как говорит и учитель Церкви: «Что же есть природа человечества, если не одушевленная умом плоть?»² Так что кто говорит о единой воплощенной природе Бога-Слова, тем самым изъясняет, что у Бога-Слова есть одушевленная плоть, и, как истинный выученик безупречного благочестия, мыслит плоть чем-то совершенно отличным по сущности от Бога-Слова. А говоря об ипостасном соединении, [287] мы и мыслим, и исповедуем, что соединением природ создалась одна ипостась, так что ни одна из них вообще не существует и не мыслится сама по себе, а лишь вместе с другой, с которой соположена и сроднилась, но, однако же, и не смешалась по сущностному логосу <501D> и не претерепела через соединение никакого умаления природного совершенства. И опять-таки, мы, как истину, исповедуем природное соединение, в соответствии с тем, как сам св. Кирилл употреблял и истолковывал эти выражения, а не в смысле устранения после соединения двух природ, из которых состоит Христос, или одной из них, как объявили Аполлинарий, Евтихий и Севир вслед за Симоном-магом, Валентином и Мани, — желающие легко могут усмотреть по созвучности речей в писаниях самого Севира тождественность его учения с учением <504A> названных нечестивых мужей. Подобным же образом, мы говорим и о двух рождениях одного и того же единого Христа: одно — от Бога-Отца до века, а другое — ради нас от св. Девы в последние времена, и славим Его, одного и того же, и чудеса, и страдания. Исповедуем и св. преславную Деву подлинно и воистину Богородицей, ставшей матерью вовсе не какого-то призрачного человека, преобразовавшегося хотя

¹ Божественная сущность ипостаси Бога-Слова.

² Св. Кирилл Александрийский. Послание 2-е к Суккенсу // АСО. Т. 1. Vol. 1. Part 6. P. 162, line 14 (ed. Schwartz). — Д. Б.

бы на мгновение ока раньше соединения со Словом и обожившегося преуспеванием в делах и высочайшей добродетелью¹, а воистину Самого Бога-Слова, одного из Лиц Святой Троицы, воплотившегося из Неё посредством таинственного зачатия и полностью вочеловечившегося.

Такими-то словами учит верных своих св. Божия Церковь <504B> благочестиво и выражаться, и мыслить, охраняя их в блистающем свете Божественного ведения, и устами пророков и апостолов, и Самого Христа, воздвигшего и устроившего Её Своими страданиями, призывает вести жизнь, соответствующую и подобающую великому возведению веры: «Смотрите, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2), — и об этом неусыпно заботиться. Ведь ничуть не меньше благочестивой веры, как нас научили, необходимо для достижения вечной жизни добродетельное житие, чтобы из-за скверных нравов [288] не воздвигнуть неподобающего на краеугольном камне веры, <504C> и за презрение к призывающему гласу и к благодати усыновления не подвергнуться вечному огню вместо радости и нескончаемой славы.

Так что раз мы, благословенные и разумные любители блаженной красоты Христа, видим множество путей добродетели, дарованных людям Владыкой всяческих и идущих к единой цели; и, ради спасения достигающих одного конца, не будем пренебрегать нашим спасением и не упустим время, данное нам для покаяния, потому что вернуть его снова невозможно. Но прежде чем, по слову великого Иова, «отойти туда, откуда не вернемся, в страну темную и мрачную, в страну вечной тьмы, где нет света и не увидишь жизни человеческой» (Иов. 10, 21–22), потщимся умиловить Бога, <504D> сколько у кого есть силы. Он ведь, ради пёстрого разнообразия в устройении наших душ, по благодати Своей сотворил соответственное множество путей (ὁδοὺς), приводящих в вечные обители (μονάς)² безукоризненно шествующих по ним, так что каждый, избрав подходящий себе путь и по нему совершив шествие (δρόμον) жизни, сможет занять на небесах чаемое место в вечной славе³.

¹ Имеется в виду учение Нестория.

² Ср.: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14, 2). Преп. Максим соотносит здесь множество путей и множество обителей. Ср. из TP 1: «Не все создатели, или только апостолы, или только пророки (ср.: 1 Кор. 12, 29), — а они, опять-таки, не все или только Петры, или только Моисеи, — не одна, а много и обителей для святых у Бога и Отца (Ин. 14, 2)» (PG 91. 21D; 24D — 25A; 25C, пер. А. М. Шуфрина).

³ Здесь мы встречаем редкое в святоотеческой мысли, да и у самого преп. Максима, свидетельство того, что нет никакого наперед заданного однообразия и тождества в путях людей к Богу. Не может быть и речи, чтобы какой-то один стиль жизни (пусть даже и внешний уклад монашеской жизни) считать единственно правильным и единственно христианским. На самом деле, как это видно из комментируемого

Итак, сколько есть у нас силы по милости и помощи Христовой, устремим на исполнение должного. Облегчим участливо бедствие нищего и не упустим случая умерить его нужду. Не замедлим **<505A>** покрыть наготу нагих, щадя дарованное нам одеяние нетления. Мучимым в заключении и страдающим от телесной болезни, и тяготящимся жизнью на чужбине будем сострадать и постараемся ощущать своими тяготы других людей, чтобы, подражая в любви к сродным Тому, Кто взял наши немощи и понёс болезни (*Мф.* 8, 17), и делами воздавая честь Его человеколюбивому самоумалению (*κένωσιν*) ради нас, сделаться и нам достойными стать созерцателями и участниками Его славы; и совершать это будем не ради славы от людей, за которую по завершении теперешней жизни никакого нам не будет одобрения, но всё, чем Ему угождаем, и говорить, и совершать будем, воистину делаясь Божиими и, как Он, взаимным человеколюбием **<505B>** становясь всем для всех (*1 Кор.* 9, 22). [289] Ведь таким образом, постепенно продвигаясь в добродетели, мы, с Божией помощью, сможем следовать, как должно, божественной философии и исправиться для высшей жизни, презирая всё земное и почитая намного лучшим и ценным последний чин у Бога, нежели первое достоинство при дворе земного царя; начав обогащаться ею и постепенно приучая душевные чувства с молчаливой тихостью (*καθ' ἡσυχίαν ἡρέμα*) взирать на тварное, мы обретём великую выгоду: божественная философия безопасно поведёт нас сквозь волнение и непостоянство видимого к устойчивому и недвижимому, **<505C>** но не допустит в нём¹ остаться и задержаться; а затем, избегая беспорядочности земных вещей и стремясь к устроенности небесных, будем призывать бездну на бездну

места из *Ер* 12 и ряда других сочинений преп. Максима, он, и особенно это характерно для сочинений периода полемики с монофелитами (после 640 г.), понимал важность сочетания единства во Христе с разнообразием в путях к Богу, в соответствии с устроением души каждого человека и Божией волей о нем. Единство относится к тому, что в каждом христианине совершается вольное уступание своей воли Богу (по образу, данному нам в Гефсиманском молении; см.: *Amb* 7 // PG 91. 1076BD), а разнообразие связано с тем, что исполнение Божией воли у каждого подвизающегося во Христе происходит уже и в этой жизни по-своему; и эта личная особенность, согласно преп. Максиму, не исчезает и в «эсхатоне», как это видно, напр., из *TP* 1 // PG 91. 21D, где говорится об особом тропосе движения в Боге каждого из обоженных, что соответствует множеству «обителей» святых в Боге. Подробно мы разбираем эту тему в 21-й главе вступительной статьи к *Богословско-полемическим сочинениям* преп. Максима в: *Максим Исповедник* 2014.

¹ Вероятно, видимом и непостоянном, хотя, возможно, речь идет и о том, что и созерцание логосов тварей — еще не предел восхождения к Богу. Подробнее мистическое богословие преп. Максима разрабатывается в *Мистагогии*.

(Пс. 41, 8) и сквозь величие видимого прозревать, насколько доступно людям, логосы вещей умных, и, заглянув в онемении в недоступнейшее святилище (τῷ ἁδύτῳ τῶν ἁδύτων), познаём собственную ничтожность и прорицаниями Духа таинственно научимся, как это мы, прах и пепел (*Быт.* 18, 27), по милости изволившего Бога достигаем Божественной славы, и ничтожное и презренное по природе преобразуется в столь блаженное; и таким образом поразившись зрением Бесконечного, пожнём плод истинного любомудрия¹, могучую защиту добродетелей, — говорю о смирении, **<505D>** величайшем и первейшем даре Божиим, умерщвляя которым причины страстей, — я имею в виду чувства вкупе со сродной к ним близостью чувственных предметов, — полностью отсецём себя от мира, чтобы взирать на умное незамутнённым оком души, а затем нашу душу, уже истинно проникнутую смирением и обретшую, наконец, способность принять отражение Божественного образа, встретит Божественная любовь, и нас из рабов сделает друзьями, даруя [290] главнейшее в законе — «возлюбишь Господа Бога твоего всем сердцем твоим и **<508A>** всею душою твоею» (ср.: *Мф.* 22, 37) и далее, ибо с мужественной строгостью не допустит устремить ни одну из наших умных сил вообще ни к чему иному, кроме Бога.

Будем же стремиться, пока есть время (*Гал.* 6, 10), на деле осуществить поставленную нам Богом цель благочестивого христианского провозглашения. Раз «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего» (*Еф.* 6, 12), **<508B>** незримых тиранов и врагов, не въяве ведущих бой, а воюющих в тайной глубине сердец; «наденем всеоружие Божие», как призывает нас Божий апостол, «чтобы мочь противостать в день бедствия и, все преодолев, устоять; и препояшем бедра истиной, и облечемся в броню праведности, в которой угаснут все огненные стрелы лукавого» (*Еф.* 6, 13–16). Будем стоять упорно, со «всякою молитвою и прошением» (*Еф.* 6, 18), и получим «меч духовный, который есть слово Божие» (*Еф.* 6, 17), — кратко говоря, отделяющее от лучшего худшее и научающее благочестивых тому, что приличествует ведать христианам, **<508C>** а это есть дело совершенной проницательности; оно же — ясность зрения, воздержность языка, строгость к телу, смиренномудрие, чистота помышлений, уничтожение гнева, как говорит где-то великий Василий², взлёт ума к Богу и усиленное противостояние искушениям ради сохранения драгоценного, воздаяние любовью за ненависть, кротость к гонящим, увещание хулящих, самоумерщвление злу, сораспятие со Христом, перенос на Бога полностью всей способности любить.

¹ Или: истинной философии.

² *Basil. Epist* 43. 1. 3–4, ed. Y. Courtonne // TLG.

Написал же я это, благословенный господин мой, не потому, чтобы не знал вашей твёрдости в вере Христовой <508D> и умножаемого исполнением заповедей поклонения Ему, а желая вам сообщить, какую и сколь великую веду я ради вас битву, а забота постоянно жжёт моё сердце; и я призываю вас бдительнее наблюдать за главными поборниками ересей¹, чтобы никто из них, соблазнив вас лживыми доводами, не смог замутить — да не будет этого! — [291] чистый и живительный источник вашей веры грязными потоками собственно нечестивого учения. Ведь язык у них — будто обоюдоострый меч и наточенная бритва, режущая насмерть души и отправляющая их в адскую западню и тёмную пропасть, и лишаящая жизни во Христе лживым сладкоречием. Сам <509A> Господь наш и Бог Иисус Христос, Бога-Отца Единородный Сын и Слово, Создатель всей твари видимой и невидимой, ради нас, по неизреченному Своему человеколюбию, принявший смерть, как Сам изволил, и Своей собственной кровью избавивший нас от власти тьмы, — Сам да возьмёт вас за правую руку и да введёт в страх Божий и в полное ведение воли Своей, во всякой премудрости и духовном разумении, и да склонит поступать достойно Себя, приносить плод во всяком добром деле и возрастать в познании Его истины, и да укрепит вас всякой крепостью, по могуществу славы Своей, на всякое созидание и долготерпение, и сохранит вас, <509B> с радостью и благодарностью подвигающихся по Евангелию Его благодати, и да удостоит части святых во свете (Кол. 1, 9–12) молитвами и мольбами всеславной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и всех святых. Аминь.

¹ Возможно, здесь намек не только на монофизитов и сочувствовавших им при дворе, каковой была *Мартина*, но и на монофелитов, хотя последняя ересь в письме прямо не упоминается. Причин умолчания о монофелитстве может быть несколько. Одна из них — преп. Максим хотел защитить префекта *Георгия*, и это было его ближайшей целью. Удобнее всего это было сделать, используя несомненные аргументы, — монофизитство было уже осужденной ересью, и защита того, кто препятствовал ее распространению, выглядела сильным аргументом. Если бы он стал упоминать, что при дворе есть еще одна ересь — монофелитство, то достижение им поставленной цели защиты *Георгия* было бы затруднено. Другой причиной молчания о монофелитстве может быть то, что в это время — сразу после смерти императора *Ираклия* — казалось, что власти в Константинополе были готовы отказаться от *Экфесиса*.

Письмо XIII. Краткое слово к иллюстрию Петру¹ против учения Севира²

Воистину выказал благословенный господин мой, что телесное разлучение друг от друга никак не может уменьшить духовную любовь, когда люди духовно связаны по Богу любовью друг к другу, — не посчитав недостойным одарить меня, ничтожного и грешного, <509C> в котором нет ничего, что бы стоило его любви, своим драгоценным письмом. Получив его, я возрадовался и в духе обнял его, будто он пришёл, и по обыкновению возблагодарил единого Бога и Спасителя всех Христа [292] за то, что господин мой, как я понял, благополучно совершил свой путь по воде³. Ведь и присутствуя, воистину любезен благословенный господин мой, и отсутствуя — не менее всем мил, чем ког-

¹ Большинство исследователей отождествляет этого Петра-иллюстрия, адресата *Ep* 13, с Петром — экзархом Африки (см.: *RM* 1). Однако, недавно появилось несколько работ, где они различаются. Первой из них была статья: *Zuckerman C. La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine // Antiquité tardive*, 10. P. 169–175, 173 ff. Автор ее считает, что было два Петра: один был экзархом Африки, и для него был написан *Пасхалистический трактат* (*Comptus Ecclesiasticus* (640/641 г.)), и другой, Петр-иллюстрий, — адресат *TP* 12 и *Ep* 13–14. М. Янковяк в своей диссертации отклонил гипотезу К. Цукермана (см.: *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 études. Uniwersytet Warszawski. Paris; Warsaw, 2009 (Diss.). P. 105 ff., n. 342*), однако Ф. Бут не согласился с ним и выразил мнение, что во время написания *TP* 12 (ок. 643–645 гг.) экзарх Петр был уже достаточно высокого положения, чтобы носить титул иллюстрия, так что, по его мнению, речь должна идти о двух разных Петрах (см.: *Booth* 2013. P. 150). Вместе с тем, в настоящее время большинство ученых все же придерживается традиционной точки зрения, отождествляющей адресатов всех этих сочинений. Мы тоже склоняемся к тому, что она более убедительна; достаточно сказать, что вопросы, которые преп. Максим обсуждает в *TP* 12 с Петром, имеют церковно-политический характер (как правильно относиться к экс-патриарху Пирру, именовать ли его «святейшим»), и подлежали сфере компетенции именно экзарха Африки Петра, с которым, в свою очередь, игравшему важную роль на церковно-политической сцене преп. Максиму было важно их обсудить. Это же касается и тем *Ep* 13–14.

² П. Шервуд датирует это письмо 633–634 гг. (см.: *Sherwood* 1952. P. 40). Преп. Максим ничего не говорит в нем о моноэнергистской унии, заключенной в 633 г. патриархом Киром. Либо он еще не знает о ней, либо письмо написано до ее заключения. Св. Софроний, когда писалось это письмо, был в Александрии, о чем говорится в самом письме.

³ По мнению П. Шервуда, речь идет о плавании из Африки в Египет (в Александрию), куда экзарх Петр был направлен для противодействия сарацинам (см.: *Sherwood* 1952. P. 40).

да присутствует, ради озаряющей его благодати нищеты Св. Духа (Мф. 5, 3), через которую всякий, кто подлинно усваивает её себе, как Божию добродетель, делается храмом святым в обитание в духе Бога, умалившего Себя до образа раба и словом и делом выказывавшего её людям; Ему подражая, <509D> и сам благословенный господин мой стяжал в душе кротость и смирение. Кротость — потому что угасивший страстные движения гнева и вожделения делается угоден Богу и людям. Ведь кротость есть не что иное, как полная недвижность гнева и вожделения ради неестественного; <512A> у кого есть она, тому становится ясна Божия воля (θέλημα). Говорит ведь в псалме великий Давид: «Направляет кротких в суде, и научает кротких путям Своим» (Пс. 24, 9). И — смирение, потому что отсекий жёсткость высокомерия делается угоден Богу и приятен людям. Ведь смирение есть познание всепревосходящей и созидательной причины через сопоставительное сравнение каждой вещи с Богом, по которой является доброе расположение людей друг к другу и отпущение прегрешений должникам. «Призри, — говорит ещё тот же великий Давид, — на смирение моё и на изнеможение моё, и прости все грехи мои» (Пс. 24, 18).

<512B> Дабы так и проводил жизнь благословенный господин мой и сохранил, в прямом смысле слова, неколебимо стойкость веры во Христа, молюсь я, и был неподвластен любым бурным волнам ересей как искреннее чадо святой Божией соборной и апостольской Церкви, утвердившееся на благочестивом исповедании, которого отнюдь не одолеют разверзшиеся, будто врата ада, скверные уста еретиков (Мф. 16, 18). Об этих незаконных прививках, незаконно привитых от дикой маслины к доброму дереву, узнал я ещё до того, как вы, благословенные, мне написали, потому что, по слову пророка, «как пёс на блевотину свою» (Притч. 26, 11), <512C> так и они должны вернуться к смрадному [293] зловонию своей веры, как новые Симоны, Деманты и Гермогены¹, решившие предпочитать обман истине, но ничуть не задевающие, что бы они ни думали, глашатаев благочестия своим отступничеством, а скорее заслуженно вредящие сами себе и лишаящиеся благодати; и даже нынешним веком, ради которого отступили от истины, не могут они насладиться, как хочется, потому что он по природе нестойк и переменчив и всегда убегает от того, кому кажется, что он им овладел.

¹ Перечислены имена лже-гностиков первых веков, употребляемые как нарицательные. В той или иной степени с ними в церковном Предании было связано учение, приуменьшавшее телесную составляющую во Христе, поэтому преп. Максим упоминает именно их в своей полемике с монофизитами, которые, по его мнению, делали нечто подобное.

Ибо воистину смраднa и исполнена зловония, и лишена всякой благодати любая речь, учащая, что по природе в едином Христе после неизъяснимого соединения <512D> не сохраняется то, из чего Христос составляется, и этим отрицающая всё домостроительство Божие о человеке, и отсекающая от Бога-Слова разумно одушевлённое тело, воспринятое от пречистой и святой преславной Приснодевы и воистину Богородицы. Ведь в самом-то деле отсекает, хоть наружно и исповедует одними устами ради обольщения внимающих, и полностью отрицает Воплощение тот, кто говорит, что после соединения не существует, не сохраняется и не исповедуется природа плоти, неслитно и нераздельно соединённая с Богом-Словом по ипостаси, — под предлогом якобы благочестия, чтобы не показаться рассекающим соединение числом, а на самом деле — несомненно и полностью отрицая существование после <513A> соединения тех природ, из которых состоит Христос.

Более естественное¹ рассуждение о числе

Происходит же это с ними, кажется, потому, что они не знают, что любое число и не разделяет по собственному логосу, и не разделяется, и не производит вообще ни разделения, ни соединения². Действовать (ποιεῖν) ведь или претерпевать число по природе не способно, не будучи сущностью или приводящим свойством, которым принадлежит деяние (τὸ ποιεῖν) и претерпевание, а изъясняет лишь количество вещей, к которым относится, в каком бы отношении друг к другу они ни находились, — соединения ли, или разделения. Число, скажу смело, есть как бы именование количества, безотносительно к взаимоотношению входящих в него вещей. <513B> Оно ведь и не производит по природной необходимости разделения или [294] количества вещей³, и не творит однородности вещей, объединённых одним видом, и вообще не является признаком какого-либо свойства отдельных вещей одного вида, различающихся друг от друга приводящими свойствами. Ведь совершать такое принадлежит Божественной премудрости и могуществу, которые всё создали и сохраняют неслитно каждый вид природным отграничением от всего остального; а

¹ Преп. Максим прибегает к естественному рассуждению, т. е. такому, которое основывается на доводах разума и наблюдениях над природой, а не на Откровении. Фактически это философское рассуждение.

² Ср.: *Ep* 12//PG 91. 473B ff.

³ Речь идет, очевидно, о количестве отдельных вещей. Т. е. число природ изъясляет количество природ без указания на то, что каждая природа есть отдельная вещь.

число, как я сказал, выражает одно лишь количество, а не образ существования счисляемого, как и именование, по природе относящееся к количеству.

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

<513C> Значит, если, по мнению Отцов, число выражает количество вещей, но не их взаимное отношение, а любое количество понимается в некоей природной инаковости и непременно включает различие, — природное различие во Христе после соединения признают и противоречащие истине¹, — то приходится им признать после соединения и количество различающихся вещей, без чего невозможно различие посредством выражающего количество числа, без чего вообще нельзя познавать количество, если только они хотят правильной последовательностью рассуждений доказать своё учение. Если же они отрицают количество сохранившихся во Христе природ после соединения, то пусть не осмеливаются и утверждать после соединения различие природ, из которых состоит Христос, — ведь им известно, <513D> что любая вещь, каким бы то ни было образом содержащая различие, не может быть полностью едина по логосу и образу бытия. А то, что не может быть полностью едино по логосу и образу бытия, разумеется, представляет собой по какому-либо логосу и образу бытия, по меньшей мере, две вещи, или больше. Значит, утверждающие, что после соединения во Христе есть различие, не могут сказать, что Христос после соединения полностью един по логосу и образу бытия. Если же не полностью един Христос после соединения <516A> по логосу и образу бытия, то, очевидно, после соединения Христос непременно по какому-то логосу и образу бытия [295] является двумя. А раз по какому-то логосу и образу бытия Христос после соединения является двумя из-за различия в Нём природ, из которых Он состоит и в которых существует, как уже доказано, — то ясно, что понапрасну кощунствуют люди, которые признают после соединения различие природ, из которых состоит Христос; а самые природы, между которыми и есть различие, после соединения явно устраняют умолчанием, — ведь отрицание существования и сохранения природ есть настоящее устранение. Ведь либо природы, по их мнению, не устраняются после соединения, а существуют и сохраняются, и правильно исповедовать, что они сохраняются после соединения; либо, если уж не правильно исповедовать природы после соединения, то более правильно утверждать, что природы, по их мнению, и не существуют,

¹ Т. е. монофизиты признают различие природ, но не признают числа их.

и не сохраняются во Христе, и тогда природы устраняются. По-моему, о том, что не правильно даже называть, гораздо лучше и правильнее сказать, что оно вовсе не существует; или же пусть убедят нас рассуждением, — как это справедливо не исповедовать во Христе природы, <516B> из которых состоит Христос, которые после соединения существуют и сохраняются без какого бы то ни было превращения и изменения, не переходя друг в друга по логосу сущности? И тогда мы покорно согласимся лишиться исповедания природ, существующих и сохраняющихся во Христе.

Как полностью един Христос по логосу и образу бытия после соединения, так же и двумя вовсе не является Христос по логосу и образу бытия после соединения. <516C> Если же по логосу и образу бытия Христос не является двумя после соединения, то непременно по какому-то логосу и образу бытия из-за ипостасной тождественности, или же единства ипостаси, по которой не может содержать различия, един Христос. Значит, если по разным логосам и образам бытия Он, всё тот же, является и единым, и двумя, необходимо рассмотреть, по какому логосу Он является единым, а по какому — двумя.

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

Если же они станут утверждать, что Он един по логосу природы, то совершенно ясно, что, по их мнению, Он как целое будет иметь просто одну природу <516D> без какого бы то ни было различия. Если же мы позволим им утверждать это, то, по их мнению, ни Богом Христос не будет, ни человеком, и вообще — ни тварью, ни Творцом. Ведь природа совершенно не допускает дополнительного значения ни одной из этих вещей. А если, избегая очевидной нелепости, они скажут, что у Христа одна природа, но сложная, — значит, не понимают, что мрак нечестия приводит их к крайнему заблуждению.

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

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

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

Добавок, известно, что она сотворена ради целокупности, величественно обнимающей всё; а из перечисленного ничего не усматривают во Христе желающие быть благочестивыми, чтобы не объявить невольным и ненамеренным схождение Логоса с плотью, или же Бога-Слова — ровесником возникновения плоти, или плоть — совечной Слову в безначальном бытии, или это схождение — ничем не превосходящим прочие виды, рассматриваемые в соответствии со всеобщей природой, так что Христа определим как часть, **<517B>** произведённую ради восполнения всеобщности¹ силой, создавшей всё. Ведь у любой сложной природы именно такое определение, логос и закон, как сама сила истины и течение последовательных рассуждений учит утверждать тех, кто разумно исследует сущее. [297] А кто же сможет быть причислен к благочестивым, если так мыслит о Боге-Слове, существовавшем прежде всех веков, точнее говоря, создавшего все века, и по Своей воле и хотению намеренно умалившегося до нас, и вочеловечившегося ради восстановления и обновления, а не ради восполнения целого. **<517C>** Ведь образом домостроительства, а не законом природы неизреченно явился людям во плоти Бог-Слово. Значит, Христос, совершенно не подвластный по образу бытия закону сложной природы, — не сложная природа, как выходит по новому учению лишающих силы Евангелие, а сложная ипостась, которой относительно вида никак нельзя приписать сложной природы, хоть и странно рассматривать сложную ипостась, не приписывая ей сложной природы в соответствии с её видом.

Если же, как эти люди утверждают, Христос — сложная природа (это не-лепая основа рассуждений Севира), то она либо родовая, либо единичная². Иной ведь, промежуточной между этими, и измыслить нельзя. **<517D>** А если

¹ Речь идет о том, что Христос не является индивидом какого-то вида (или рода), каковыми являются тварные ипостаси, каждая из которых восполняет собой тот или иной род.

² Ниже (521A) «единичная» понимается как «особенная». В философском отношении «особенная сущность» тождественна «частной», которая, в свою очередь, отождествляется монофизитами с ипостасью (или первой сущностью, по Аристотелю). Такую трактовку особенной сущности в смысле частной и тождественной ипостаси обсуждает уже свт. Григорий Нисский в трактате *К эллинам, об общих понятиях* (см.: *Greg. Nyss. Ad Graecos ex communibus notionibus* 3. 1. 23. 5–21, ed. F. Mueller // TLG). Хотя преп. Максим прямо не полемизирует с учением о том, что Логос воспринял в Свою ипостась частную человеческую природу, которая вместе с Божественной природой Логоса образовала частную, или особенную, природу-ипостась Логоса воплощенного (таково было, напр., учение Филопона), но фактически его полемика в данном пункте направлена именно против этого учения. Ср. у преп. Иоанна Дамаскина: *Против яковитов* 76. 1

Христос — родовая природа, то ясно, что она сможет приписываться многим вещам, различающимся числом, и будет существовать в них только мысленно, не познаваясь самостоятельно в какой-либо ипостаси без приводящихся свойств отдельных вещей, которые под неё подпадают. Таковы ведь определение и логос всякой родовой природы; и получится у нас множество Христов вместо одного, отнюдь не имеющих никакого тождества с Богом и людьми, — по правдоборствующему безумию Севира, ненужному и неукротимому. Если же Христос — единичная природа (умолчим о том, что природа вообще <520А> не может быть определена одним лицом), да даже если, в конце концов, они приведут, как некий великий и неопровержимый пример, совершенно вымышленную птицу феникс, о которой я боюсь что-либо сказать, чтобы не посмеялись знающие над моей глупостью¹, — мне ведь придётся доказывать выдуманность выдуманного!² Ведь если феникс — птица, то он непременно есть и животное. А если он животное, то, прежде всего, вовсе не единичен, поскольку он есть животное. [298] Затем, раз он животное, то он есть и одушевлённое чувствующее тело. А если феникс — одушевлённое чувствующее тело, то ясно, что он подвержен рождению и гибели. Спросим же самих этих мудрых созерцателей сущего: возможно ли, чтобы какое бы то ни было из подверженных рождению и гибели одушевлённых чувствующих тел обладало по ипостаси единичной природой, когда очевидным признаком их существования и определением является чередование друг за другом внутри вида?³ <520В> Как сви-

¹ Феникс был широко распространённым в христианской литературе образом христиан и Христа, по причине легенды о его воскресении (см., напр.: *Clem. Rim.* 1 Cor. 25; *Euseb.* Praeparatio Evangelica 2. 5. 2). Судя по замечанию преп. Максима, монофизиты использовали это сравнение для того, чтобы говорить об одной природе Христа, поскольку птицу феникс считали единственной особью в своем виде (т. е. на земле не жило в одно и то же время больше одного феникса, а возрождение птицы происходило через смерть). Подробнее см.: *Van den Broek R.* The Myth of the Phoenix: According to Classical and Early Christian Traditions. Leiden, 1972; об использовании этого мифа монофизитами и о полемике с ними преп. Максима см.: *Ibid.* P. 359, п. 3. Преп. Максим приводит свои возражения и относительно этой легенды (мимоходом), и относительно самого этого аргумента (подробнее).

² Некоторая синтаксическая несвязность этого предложения призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

³ Как замечает В. М. Лурье, отрицание возможности единичности какого-либо тварного на примере «солнца» встречается уже у Леонтия Византийского в *Solutio* (PG 86. 1928B) (см.: *Loulié B.* Leontius of Byzantium and His «Theory of Graphs» against John Philoponus // https://www.academia.edu/6618244/Leontius_of_Byzantium_and_His_Theory_of_Graphs_against_John_Philoponus_to_appear). В. М. Лурье относит этот вопрос к проблеме «синглтона» — существования множества, состоя-

детельствует и само Божественное Писание, дающее неколебимое основание разуму, когда в нём Бог так наставляет великого Ноя: «И сказал Господь Нюю: войди ты и все семейство твое в ковчег, ибо тебя увидел Я праведным предо Мною в роде сем. И всякого скота чистого введи к себе по семи, мужского пола и женского, а скота нечистого — по два, мужского пола и женского; и всех птиц небесных чистых по семи, мужского пола и женского, а всех птиц небесных нечистых по две, мужского пола и женского, чтобы рассеять семя по всей земле» (Быт. 7, 1–3). У них — раз феникс причисляется к летающим животным, — согласно Божественному речению, нет единичной природы по ипостаси, <520C> так что, как я уже сказал, не будем этого утверждать; мне не доставляет удовольствия спорить из-за того, что не необходимо¹. Совершенно ясно всем, что если Христос в самом деле есть единичная природа, то Он не единосущен ни Богу и Отцу, ни людям. Ведь всё, что совершенно единично по природе, полностью отчуждено от природного сродства с чем бы то ни было иным. Если же, по мнению этих людей, как показало рассуждение, Христос по природе отчуждён от всего сущего, потребуем, чтобы они сами сказали, что Он есть по природе, и по какой причине поклоняются они Христу, Который, по их богохульным наставлениям, и вовсе не существует. <521A>

Значит, коли столь великая и страшная опасность, как доказала сила рассуждения, неизбежно преследует тех, кто утверждает, будто Христос един по природе, или же есть одна природа, будь то простая или сложная, а сложная — [299] или родовая, т. е. общая, или единичная (μοναδικήν), т. е. особенная (ἰδικήν)², — будем самым бдительным образом блюсти наши сердца чистыми от этого учения, чтобы освободиться от грядущей кары за него. Будем благочестиво исповедовать во Христе, по причине природной инаковости, или различия, и двойственность природ, сохраняющиеся и после соединения, из которых Он состоит как целое из частей, так что части никак не совпадают друг с другом по природе, пока каждая сохраняет неповреждённым логос собствен-

щего из одного члена. В отличие от многих античных философов, напр., Александра Афродисийского, который это допускал, Леонтий в *Solutio* и, как мы видим, преп. Максим в данном письме, это отвергают.

¹ Преп. Максим фактически отрицает возможность существования единичной и абсолютно уникальной твари, которая бы не принадлежала какому-нибудь виду и роду, чего нельзя сказать о Христе, Который действительно уникален, но не в отношении природ, а как сложная ипостась. На этом основании он отвергает сравнение Христа с фениксом.

² Ср. полемику преп. Иоанна Дамаскина против тех, кто говорит «о частной и особенной сущности Слова (μερικὴν καὶ ἰδικὴν οὐσίαν τοῦ λόγου) и что ипостась и природа одно и то же (τὰὐτὸν φύσιν καὶ ὑπόστασιν)» (*Contr. Jacob.* 76. 1).

ной природы в противопоставлении другой; <521В> и единство по причине ипостасной тождественности, так что во Христе, как в целом, невозможно из-за различия вообще никакое разделение, или рассечение, пока считается и до соединения с плотью, и по воплощении одной ипостасью, и почитается нами и славится как Одно из Лиц Святой царственной Троицы. Ибо единичная ипостась Христа как целое никоим образом не разделяется крайностями по отличающей её особенности, которой она отграничивается от них. Крайностями же я называю Бога-Отца, от Которого до веков Христос родился как Бог, и святую преславную Деву и Мать, от Которой Он ради нас родился как человек. Благодаря родству своих частей с обеими крайностями, единичная ипостась сохраняет без умаления тождественность по сущности; <521С> принимая в них логос различия, Христос не выходит из Своей единичной ипостаси. Ведь любая целокупность, и в особенности сложная, созерцаемая состоящей из различных частей, сохраняет в единичности тождественность собственной ипостаси и неслитное взаимное различие своих частей, благодаря которому сущностный логос каждой части остаётся неизменным по отношению к другой. Точно так же и части в сложении друг с другом, сохраняя в неприкосновенности природный логос, составляют одну нераздельную целокупность, в которой единый ипостасный логос сохраняется совершенно нераздельным.

Значит, раз сопутствующее истине рассуждение доказало, <521D> что во всех отношениях кощунственно вешать, будто единичность во Христе [300] присутствует по логосу природы, как и обратное — будто двойственность присутствует по логосу ипостаси; ведь одно из этих положений свойственно зловонной ереси Аполлинария, сливающего и смешивающего природы в одну природу и делающего домостроительство совершенно неразличимым, потому что по-настоящему он не признаёт существования никакой природы после соединения. <524А> Ведь уклоняется от собственного бытия всё, что переходит и превращается одно в другое. Другое же положение принадлежит иудействующему помешательству Нестория, разделяющего единую ипостась на две ипостаси и отрицающего всё домостроительство тем, что отказывается утверждать ипостасное сущностное соединение Бога-Слова с плотью; мы же правильно и как надлежит будем вести речь, возвращая к истине искажённые слова и утверждая двойственность по логосу природной инаковости, т. е. различия, а единичность — по логосу ипостаси, чтобы и разность природ, из которых состоит Христос, сохранилась во Христе после соединения, <524В> и единая тождественность ипостаси воплотившегося Бога-Слова точно так же осталась без умножения. Ведь противоположное изложение и исповедание дела уничтожает подразумеваемое еретиками, так как истина совершенно не допускает,

чтобы прямые именованья вещей переходили друг в друга. Поэтому мы исповедуем Христа двумя природами, как я сказал, по логосу различия между природами, из которых Он состоит и которые сохраняются в Нём и после соединения, ибо Он, один и тот же, есть и Бог, и человек после соединения.

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

Если же, по всеобщему исповеданию, Христос после соединения есть Бог и человек, то ясно, что после соединения воистину утверждается и то, что соответствует этим именованьям. <524C> Ведь действительность постигается мыслью прежде своего именованья, да и не могло бы никак существовать именование без действительности, от себя дающей именованию утверждение и принимающей взамен обозначение. Если же действительностью, к которой относятся именованья, Христос по соединении не обладает, то окажется, по учению этих еретиков, носителем пустых названий [301] безо всякого значения и действительности, и будет Христос, по их учению, Богом и человеком лишь по имени, а не на самом деле, — а этого что уж может быть нечестивее? Если же они не захотят быть до такой степени безумными, и скажут, что наименования Христа после соединения не лишены действительного значения, то как не отказываются утверждать два наименования Христа после соединения, так же пусть утверждают после соединения и две природы Христа, <524D> из которых и в которых Он состоит и к которым относятся наименования, если только, в соответствии с истиной, верно исповедуют, что после соединения сочетавшиеся природы сохраняются действительным образом.

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

И мы, опять-таки, верим, что Он существует в двух природах, т. е. в Божестве и человечестве. Ведь как мы, утверждая, что Христос состоит из двух природ, мыслим Его состоящим из Божества и человечества, как целое из частей, так же и утверждая, что Он существует после соединения в двух природах, верим, что Он существует <525A> в Божестве и человечестве, как целое в час-

тях. Части же Христа — Его Божество и человечество, из которых Он состоит и в которых существует. А с другой стороны, научены мы и в единую природу Бога-Слова, воплощенную во плоти с умной и разумной душой, веровать и её утверждать и провозглашать, по учению св. Кирилла; говоря же о «воплощенной», разумею привнесённую сущность нашей человеческой природы. Также и всё того же и единого Христа чудеса и страдания, и два Его рождения — предвечное от Отца бесплотным образом и временное от Матери и Девы ради нас плотским образом. Поэтому-то воистину и действительно Богородицей Её исповедуем, ибо рождённого от Отца прежде всех веков Бога-Слова Она родила в последние времена <525B> воплотившимся от Нее. Единой же сложной природой называть Христа мы совершенно отказываемся, не только по изложенным причинам, но и потому, что вообще ни один из признанных Отцов до сего дня не употребил этого выражения, — совершенно ясно, что оно изобретено еретиком Аполлинарием и его последователями, а Севир, [302] восприняв их заблуждение, разумеется, красуется и их выражениями. Ведь Христос не есть природная единица по сложению, как учат Аполлинарий и Севир, раз и после соединения в Нём сохраняется неслитная инаковость природ, из которых Он состоит. Не есть Он и ипостасная двоица, как учит Несторий, раз сошедшиеся части <525C> отнюдь не существуют самостоятельно и раздельно друг от друга, а воплотившийся Бог-Слово — един и после Воплощения, и соединившуюся с Ним плоть, одушевлённую умом и разумом, воспринял не ипостазированной предварительно логосом собственной природы; но, по учению Отцов, Он есть единая сложная ипостась, в которой Он есть полностью Бог и Одно из Лиц святой всеславной Троицы с прибавлением человечества посредством Божества, и полностью человек и один из людей с прибавлением Божества посредством человечества.

Рассуждение о сложной ипостаси, основывающееся более на природе¹, и точное доказательство того, что исповедующие единую сложную ипостась Христа не впадают в ту же нелепость, что и говорящие, будто Христос <525D> — единая сложная природа

Если из-за того, что любая сложная ипостась обладает-де современными друг другу частями, кто-то заключит, что утверждающие единую сложную ипо-

¹ Еще один пример «естественного умозрения», т. е. философского доказательства, в приложении к догматике.

стась Христа измышляют такую же нелепость¹, то, по-моему, он мыслит неправильно. Ведь не вообще любая сложная ипостась имеет части, современные друг другу по возникновению, но, ясно, только такая, которая подпадает под понятие сложной природы и принадлежит к такому виду, присваиваемому ей; она, в общем и целом, по приписываемой ей сущности, т. е. природе, обладая объединённой <528A> совокупностью присущих ей особенностей (ιδιωματων), есть природа с особенностями. Значит, если природа, которой она подпадает, является сложной, как и вид (εἶδος), к которому она относится, то совершенно неизбежно, что и сама ипостась будет сложной, и её части будут современны друг другу из-за присваиваемой ей сущности, т. е. природы, существующей таким образом, что она совпадает с видом, за исключением её определяющих признаков. [303] Ведь как мы при определении ипостаси просто говорим: «Ипостась — это некая сущность с особенностями, или же некая сущность, содержащая каждую из своих особенностей, которые присутствуют в индивидуе (ἰνδιβιδε)», так же и о дополнительно определяемой ипостаси, а не об ипостаси просто, говорим: «Сложная ипостась — это некая сложная сущность с особенностями, <528B> или же некая сложная сущность, содержащая каждую из своих особенностей, которые присутствуют в отдельном индивидуе». Ведь особенности, усматриваемые во всех индивидах одного и того же вида, прежде всего отмечают род сущности или природы в относящихся к ней индивидах. Ведь сложность есть общее свойство всех индивидов, относящихся к сложному виду; следовательно, сложность отличает, прежде всего, сложную природу в относящихся к ней индивидах, а не ипостась.

Кроме того, опять-таки, всякое определение отдельных индивидов основывается на общих особенностях, под которые они подпадают, и описание всего, что подпадает под них, естественно, берёт начало с родовых особенностей, так как ясно, <528C> что определяется то, что существенно и первично. Если же это верно, — а так оно и есть, — то ясно, что утверждающий сложность ипостаси, возводимой к природе, тем самым обнаруживает, по общему роду сущности, и наличие ипостаси вместе с отличающими её особенностями. Так что говорящий о сложной ипостаси, подпадающей природе, не о чём другом говорит, как о природе, или же сущности, вместе с особенностями. Значит, если, как доказано, любая сложная природа произвольно содержит в себе части, сходящиеся друг с другом по сложению, и обладает современными друг другу частями, и возникает ради восполнения усматриваемой в сущих целокупности

¹ Т. е., что Божественная и человеческая природы во Христе одновременны.

² Или: неделимом.

в каждом роде, то <528D> ясно, что любая ипостась естественным образом обладает бытийным устройством (πρὸς τὸ εἶναι τὴν οὐσίαν), одинаковым с собственным родом и видом и неизменным. Пусть же эти еретики покажут, что сложная ипостась Христа подпадает сложной природе, и заключат, что её части современны, и справедливо обвинят нас в том, в чём сами порицаются. Пока же им это не удалось, [304] они основывают свои учения на зыбучем песке. Ведь кто по невежеству силится подчинить Христа вышесказанным нелепостям, потому что Он и есть сложная ипостась, и нами таковой благочестиво исповедуется, тот далеко отклоняется, блуждая, от ведущего к истине пути, а точнее от самой истины. Ибо великая и святая тайна Христа и <529A> не имеет какой-либо общей и родовой природы, приписываемой ей как вид индивида, и сама не является родом или видом, приписываемым подпадающим ему по природе индивидам¹, чтобы её можно было подчинить какому-нибудь из приведённых правил, потому что соединение Бога-Слова с плотью по сложности не равно и не подобно вещам, сложным по взаимному схождению частей.

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

Ведь во всех вообще сложных по природе вещах составление вида как целого из частей совершается не соединением одного с другим по восприятию, <529B> а совокупным возникновением частей из небытия по схождению друг с другом, одновременно с возникновением, совершается составление целого. Тайна же Господа нашего и Бога и Спасителя Иисуса Христа явилась не таким образом, а Бог по природе и по природе Сын Божий, простой и бесплотный, и совечный Отцу, и Создатель всех веков, человеколюбивым волением пожелав, по восприятию плоти сделался человеком, и ради нас, простой и бесплотный по природе, по домостроительству родился от нас по ипостаси сложным и воплощённым, как вдохновенно говорит св. великий Дионисий Ареопагит <529C> в первой главе своего сочинения *О Божественных именах*, такими словами повествуя о Божественном воплощении: «[Богоначалие,] как крайне человеколюбивое, ибо Оно воистину полностью сообщилось подобным нам в одной из Своих ипостасей, призывая к Себе и возвышая человеческую пад-

¹ Ср. *Ep* 12, 489D и комментарии.

шесть, из которой¹ составилась простой Иисус, и вечный — принял временную протяжённость, и сверхсущностью превосходящий всякий чин природы — родился [305] в нашей природе»².

Значит, раз не по закону и чину природы сложных вещей, а по иному, нежели сложные вещи, установлению сложился неизреченно с плотью Бог-Слово, — именно, как громко гласит всем разум истины, по восприятию, а не приняв бытие одновременно с плотью <529D> по рождении, ради исполнения некоего сложного целого по виду, — то напрасно неучи пытаются беззаконно подчинить природным законам сложную ипостась, превосходящую всякие пределы и логосы природы. Поэтому утверждающий, что вочеловечение осуществилось восприятием плоти и предвечное существование Бога-Слова сохраняет, и благочестиво исповедует Его добровольное и преднамеренное Воплощение во времени, и соблюдает неслитно различие между принимающим Словом и принятой плотью и после <532A> соединения. Тот же, кто исповедует, будто Бог-Слово вочеловечился без изменения не принятием плоти, никак ничего из сказанного не сможет истинно исповедовать. Ибо, каким образом, если не предсуществовал безначально Бог-Слово, волею принял Он плоть, отличную по сущности? Потому-то, главным образом, как мне кажется, и говорится, что соединение с иноприродным произошло посредством восприятия, причём так, что Единственный единственным образом без претерпевания во истину принял иносущностное и всячески и во всех отношениях сохранил Себя без изменения или умножения, а принятое — неизменным, что невозможно для сотворённой природы, в которой одновременно с возникновением частей, ради восполнения некоего целого по роду при совокупном их схождении друг с другом, возникает и вся сложная вещь, <532B> сохраняющий в общем соразмерное (ἀναλογίαν) отношение частей друг к другу, как это имеет место в нас и в существах, получившим в удел сложную природу по виду. Ведь у нас душа располагает природными способностями тела, соразмерными (ἀναλογούσας) её собственным действиям, так как тело по природе является её вместилищем, а она возникает одновременно и совокупно с плотью³. Бог же

¹ У преп. Максима здесь пропущено: «неизреченным образом (ἀόρητως)». — Д. Б.

² Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, I, 4 [113, 6–11 (ed. Suchla)]. В переводе сохранен синтаксис, используемый при цитировании Ареопагита преп. Максимом. — Д. Б.

³ Ср.: «Душа как целое, вмещающая целиком тело, дает ему жизнь, т. е. бытие-в-движении, не соразделяясь с ним [на части] и не заключаясь в нем, как простая и бестелесная по природе, но, целиком присутствуя в [теле, как] целом и каждом его члене (поскольку ему [от природы] свойственно принимать ее [в себя] соответствен-

Слово, собственным природным действиям Которого никоим образом [306] не соразмерны способности Им принятой природы, — ведь сверхприродному природа не может быть мерой, да и вообще ничто из сущего по природе не способно¹ Его вместить². Так что Единственный из неизреченным образом по изволению стал человеком через принятие плоти, одушевлённой умом и разумом, как сущий и пресущий, и всемогущий, <532C> сверхъестественным образом новоустроив (καὶνοποιήσας) естество³, чтобы спасти человека.

Такую познал я веру и такой научился и у преждеотошедших святых блаженных Отцов наших, и у ещё живущих, которым вверено кормило соборной св. Божией Церкви, ими в пристань воли Божией⁴ верно направляемой; в её лоне и я по их молитвам оставляю настоящую жизнь и вместо всяких достоинств поднесу Богу это исповедание — незапятнанное и непорочное, и возвышающееся над любой бурей ереси. <532D> Я ведь не могу похвалиться жизнью, осиянной делами праведности, потому что во всё время земного существования был добровольным нарушителем Божиих законов.

А я, по возможности кратко, написал вам это, господа мои благословенные, чтобы вы знали, если только есть какая-то польза от писания, как прогнать волков, хотя бы и прикрывшихся отчасти овечьей шкурой, которые непонятным лаем пугают кротких божественных овец святого стада Христова, и не дали бы

но природно заложенному в нем можению восприятия ее действия), соразмерно сжимает по-разному восприимчивые к ней члены для сохранения бытия тела в единстве» (*Amb 7* // PG 91. 1100B, пер. А. М. Шуфрина).

¹ Вместе с тем, в *Трудностях к Иоанну* преп. Максим использует понятие «соразмерности» в другом контексте — причастия Богу, когда говорит, что «Слово — как приличествует Благу — показывается и умножается соразмерно каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе» (*Amb 7* // PG 91. 1080B, пер. А. М. Шуфрина). Итак, по природе тварное не способно вместить Бога, но обоженная природа вмещает Божественные энергии-действия по самой благодати обожения, и Бог «умножается» соразмерно причастующих Ему.

² Некоторая синтаксическая несвязность этого предложения призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

³ Понятие «обновления» (или «новоустроения») природ восходит у преп. Максима к словам свт. Григория Богослова: «Новоустраиваются (καὶνοποιούνται) естества, и Бог делается человеком» (*Gr. Naz. Or. 39. 13* // PG 36. 348D), толкованию которых преп. Максим посвятил одну из важнейших своих «трудностей» — *Amb 41* // PG 91. 1304D — 1316A (подробнее см.: *Максим Исповедник* 2014. С. 538–539, прим. 211).

⁴ Выражение, соответствующее учению преп. Максима, что исполнение воли Божией есть покой (здесь — пристань) для верных, восходит к *Пс. 106, 30. 2* (Септуагинта) и встречается часто у Каппадокийцев, напр., в: *Greg. Nyss. Antirrh. Adv. Apoll. Vol. 3. 1. 197. 20*, ed. F. Mueller // TLG

себя увлечь обманом, зловердно притворяющимся истиной; а слов Отцов, подтверждающих церковную веру, пока что не смог я поместить в письме <533A> из-за моей крайней скудости в книгах. У вас же есть там благословенный господин мой, отец и учитель, авва Софроний, воистину благоразумный¹ и мудрый заступник истины и неодолимый защитник Божественного учения, который и делом, и словом может сражаться со всякой ересью; кроме всех прочих достоинств, богат он и множеством божественных книг, которыми щедро делится с желающими поучиться Божественному. Так что, посещая его, вы, я уверен, приобретёте правое, безошибочное познание спасительного [307] Божественного учения. Будьте здоровы.

<533B> Письмо XIV. Тому же послание учительное²

Бог, будучи благ по природе, ничего не творит дурным из того, что Ему свойственно творить. Человек же, сделавшись благим по усердному стремлению воли (γνώμης), всегда радуется тому, что Бог творит по природе. Ведь нет в человеке иного отличительного признака благодати, кроме одного лишь сорасположения (συνδιάθεσιν) с тем, что возникает от Бога. Ибо Богу свойственно творить благо, а человеку — иметь сорасположение к нему. Ведь добродетель мужа — выказывать себя любящим содеянное Богом по расположению воли (διαθέσει γνώμης). Значит, если действительно всё, имеющее в Боге причину своего возникновения, есть благо, то, разумеется, благом, и величайшим из благ, является соединение разошедшихся по вере, <533C> ибо ясно, что это — дело Божие. Если же это — совершенная правда, то знаю я, что вы радуетесь, видя, как рассеянные собираются воедино, — вы ведь благи по вашему устремлению к добру.

Поэтому я и прошу вас, благих и богохранимых, принять богоугоднейшего диакона, господина моего <536A> Косьму, который доставит это не слишком длинное моё письмо, — мужа добродетельного и благоразумного, и украшенного богоугодным нравом, — и причислить его к вашим близким друзьям, а если возникнет нужда представить о нём прошение богочтимому папе³, чтобы он получил принадлежащую ему степень диакона в Церкви, в которой был по-

¹ Игра слов: Σοφρόνιος — Софроний, σοφρων — «благоразумный». — *Прим. пер.*

² П. Шервуд (см.: *Sherwood* 1952. P. 40–41) датирует письмо, обращенное к илюстрию Петру, 634 г. или немного позднее, но до 640 г., когда началась полемика с монофелитами. Оно отражает события после арабо-мусульманского вторжения в Империю.

³ П. Шервуд считает, что речь идет о патр. Кире Александрийском.

ставлен, — не медлить. Он ведь настолько глубоко воспринял благочестивый смысл Божественного учения Церкви, что и пламенно борется за него, и знает, что цель и закон благочестия — не отрицать существования ни одной из частей, из которых состоит Христос после неизреченного соединения, ибо [308] Он, всё один и тот же, воистину есть вместе Бог и человек. Он ведь не отринул то, чем был, когда воистину стал тем, чем не был, — ибо не переменялся. И не изменил того, чем стал, <536B> оставшись, чем был, — ибо человеколюбив; а есть весь по ипостаси природно и то, и другое, единый из того и другого, сохраняя в Своем единстве и то, и другое без превращения и изменения, ибо воистину по ипостасному соединению есть и само то, и само другое. Ведь ипостасное соединение противопоставляется разделению, но не природному различию соединённых в нём вещей, и потому первое полностью устраняет, последнее же неколебимо сохраняет, что изъясняется числом. Поскольку никто никогда не мог помыслить различие, совершенно непричастное количества, будь он хоть искуснейшим и непобедимейшим спорщиком. Ведь пока части сложного целого, из которых целое состоит, сохраняются без слияния, невозможно не признавать природное различие <536C> между собой сохраняющихся в соединении частей целого. А пока в целом сохраняется логос сущностного различия частей, нельзя не признавать количество частей целого, сущностно различных между собой, что и свойственно выражать числу, а не разделению, потому что число изъясняет не взаимоотношение вещей, т. е. единство или разделение, а только количественность просто, но не её образ. Если же числу свойственно выражать количественность, а не соотношение, то отнюдь не разделяет соединение тот, кто благочестиво употребляет число единственно для выражения сохраняющегося во Христе после соединения различия природ, из которых Он состоит, а лишь познаёт, что после соединения пребывают неслитно <536D> природы, из которых состоит единый Христос и Господь, и Сын, и Бог, — ясно, что воплотившийся и полностью вочеловечившийся. Поэтому такой человек проповедует и одну природу Слова после соединения, воплотившуюся в плоть, обладающую умной и разумной душой, различия не отрицая, а разделение устраняя и удаляя, чтобы этими самыми выражениями изгнать из Божественного храма вместе и слияние Аполлинария, [309] и <537A> разделение Нестория, — два противоположных зла, — и в чистоте поклоняться тайне; он исповедует, что Христос родился свыше от Отца прежде всех веков и что Он же родился ради нас снизу принятием плоти, одушевлённой умом и разумом, от Матери в последние времена. И поэтому верит он, что св. Дева — действительно и воистину Богородица, ибо, зачав без семени Самого Бога-Слово, Она носила и родила Его, воплотившегося от Нее; что Он же творил чудеса, что Он же

добровольно претерпел испытания человеческими страданиями, Он же был распят, погребён, восстал в третий день по Писанию (1 Кор. 15, 4), <537B> был во плоти взят на небеса, откуда бесплотно явился нам, а как — Сам ведаёт, ибо, как Бог по природе, не переходит из одних мест в другие. Он ведь беспределен по природе, и поэтому отнюдь не содержится ничем из сущего, ибо свободен от всякого ограничения; и по природе человеколюбив, и поэтому добровольно претерпел наше плотское рождение и заключился в наше существование; Он же приидёт во славе Своей судить живых и мёртвых и воздать каждому по справедливости уготованный ему удел.

<537C> Принявшего охотно это исповедание упомянутого богоугоднейшего господина Косьму и я принял с радостью, и полюбил сильнее, чем собственную душу, узнав простоту его нрава во Христе, и на какие он задавал вопросы о вероучении, дал ему вкратце письменный ответ, который стоило бы и вам, богохранимые, принять и развить. Вы ведь поможете ему вашим прекрасным разъяснением обсуждаемого, восполняя то, что из-за краткости пропущено; и довольно об этом. Напоминаю вам, богохранимые: будем бодрствовать и молиться, по повелению Божию (Мф. 26, 41), <537D> чтобы не попасться в западни искушений, со всех сторон окружающие нас. Ведь если будем бодрствовать и трезвиться, то, я уверен, сохранимся от козней демонов; если же будем молиться, привлечём себе в помощь Божественную благодать, [310] соратоборствующую нам <540A> и делающую нас победителями всякого супротивного могущества, и хранящую нас от всякого заблуждения и неведения; и в особенности сейчас должны мы так поступать, потому что, не будь даже заповеди, прибегать к Богу учит нас сама природа, подталкиваемая тяжёлыми обстоятельствами. Ибо что бедственнее зол, охвативших ныне всю вселенную¹, что страшнее того, что мы видим и слышим о происходящем, что жалче и ужаснее для страдальцев? Видим племя диких жителей пустыни, проносящееся по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду, разоряющих культурное государство (ἡμερον πολιτείαν)², а также и народ иудейский, издревле радующийся крови челове-

¹ Вероятнее всего, речь идет о времени завоевания арабами-мусульманами Сирии (634–636 гг.).

² Преп. Максим в описании арабского нашествия характеризует его в рамках оппозиции: варвары — цивилизация. Следует отметить, что в целом характеристика арабов у преп. Максима более мягкая и лаконичная по сравнению с тем, как характеризует «сарацин» св. Софроний Иерусалимский, который говорит не только об их дикости, свирепости, дьявольской жестокости, но и о нечестии, безбожии, ненависти к Богу, называет их предначенной пророком «мерзостью запустения» (ср.: Дан.

ческой и усматривающий умилоствление Бога лишь в умерщвлении извояния¹ <540В> и оттого ещё сильнее безумствующий, и всех, прославившихся

9, 27), нечестующими против Христа и Церкви, предводительствуемыми дьяволом, которому они подражают (см.: *Hoyland R. Seeing Islam as Others Saw It. Princeton, 1996. P. 69–71*). Т. е. у св. Софрония антихристианский момент в характеристике новой силы подчеркивается куда сильнее, чем у преп. Максима, у которого этот акцент делается в данном письме (в связи со вторжением арабов), по преимуществу, применительно к иудеям (см. ниже). Трудно сказать, насколько подчеркивание антихристианского начала сарацин может рассматриваться как свидетельство знания св. Софронием существа ислама как религии. В любом случае, преп. Максим, живший тогда в большом удалении от вторгшихся в Империю арабов, мог знать об антихристианском характере новой силы лишь в самых общих чертах и не считал необходимым останавливаться на этом. Вместе с тем, здесь уместно будет вспомнить, что для преп. Максима (в рамках его духовной экзегезы) Аравия, из которой как раз и вышли на сцену мировой истории арабы, толковалась во вполне определенном негативном смысле. Это видно из одного пассажа из *Ep VIII* преп. Максима: «По рассуждению духовного истолкования, я подразумеваю — и, наверное, не ошибочно — под “Аравией” нашу плоть, незаконно угнетающую в подобных мне законы духа и многих вскармливающую воистину наглými и свирепыми волками; она и сделалась благодаря греху подлинным западом, и правильно так называется; на неё возшёл (*Пс. 67, 5*), ибо благ и человеколюбец, пастырь добрый (*Ин. 10, 11*), пасущий Израиля Бог и Слово Божие, восседающий на херувимах (*Пс. 79, 2*), — ясно, что надзирая внимательно, и узрел угрожающую нам опасность, почему и явился, и возбудил Своё могущество, и пришёл во плоти спасти погибших и умертвить возросших в ней скверных зверей, и сделать её землёй мира и пастбищем словесных овец, деланием возводимых к Богу; плоти-то закон пока ещё не миновал я без повреждения духовного созерцанием, как Израиль гору Сеир, и не прошёл бесстрастно сквозь её вожделения сведущим деланием, как под водительство Моисея потомки Иакова сквозь пределы братьев своих, сыновей Исава, обитавших в Аравии (*Втор. 1, 2; 2, 4*), но всё ещё обитаю в Аравии, подобно сыновьям Исава, — говорю о западе плоти — и после сей жизни не наследую иной из-за плотских наслаждений» (PG 91. 444AB, пер. Е. Начинкина). К. Будиньон считает, что данный пассаж подразумевает, помимо своего прямого смысла — смиренного самоуничтожения преп. Максима перед своим адресатом, в котором Максим говорит, что «Аравия» плоти угнетает его, намекает еще и на жителей Аравии, вторгшихся в христианскую Империю, — т. е. арабов (см.: *Boudignon 2004. P. 18–19*). Трудно сказать, насколько такое мнение оправдано, — буквально из текста письма это не следует. Однако, не приходится сомневаться, что в сознании преп. Максима ассоциация «Аравии» с плотью, воюющей против духа, имела место, и вполне возможно, что в восприятии арабского нашествия, о котором он пишет в *Ep 14*, эта ассоциация играла у него определенную роль. Но не менее важно и другое, а именно, что сам преп. Максим смиренно признает в себе такое «аравийское» начало.

¹ Не вполне понятно, что имеется в виду. Возможно, речь идет о внешнем, телесном исполнении заповедей, сводящемся к внешним ограничениям, что является общим местом в христианской полемике с иудаизмом.

злодеяниями, становящийся известнее изобилием порока, и ненавидящий Бога, воображая поклоняться Ему; невернейший из всех народов земли и оттого наиболее склонный к принятию супротивной власти, обычаем и устройством предшествовавший пришествию лукавого и своими делами возвещающий приход антихриста, ибо не познал истинного Спасителя; народ враждебный и беззаконный, ненавидящий людей и Бога, и оттого пуще человеконенавистный, что ненавидит Бога; не боящийся оскорбительно насмехаться над святыми, за что близко наказание, — а чтобы оно было ещё справедливее, <540C> в его делах ясно видна его богопротивная тирания¹; народ, стоящий за ложь, творящий человекоубийства и враждующий против истины; жестокий гонитель моей веры, которой рассеялось прелесть многобожия и изгнаны воинства демонов, которой «всплеснули руками все народы», по пророчеству, «и воскликнули Богу гласом радости; ибо Господь Всевышний страшен, великий Царь над всею землею» (Лс. 46, 2–3). Таинственно познали они едиnorodного Сына, пришедшего [311] во плоти: Он — Господь, ибо рабам Своим, деланием придерживающимся заповедей, установил закон добродетели; Всевышний же, ибо дарует истинное знание тем, кто по жажде мудрости созерцанием <540D> стремится постичь таинства, обнажённые от иносказания; а страшен, ибо судит и карает преступления; и Царь, ибо каждому уделяет уготованную ему по заслугам долю; и <541A> велик, ибо сверхъестественно творит противоположное противоположным, создавая бесстрастие страстью и смертью² — жизнь, и чудесной силой даруя Своим лишениям по плоти неизменное обладание благом по природе³. Но и это не пристыжает безумный народ, не перестающий пресле-

¹ Здесь в описании иудеев преп. Максим использует понятие тирании, которая связана у него в других письмах с диаволом, с политической формой правления, которая противоположна царскому (Ep 10), и с тиранией над ближними (Ep 2). Подробнее мы обращаемся к образу иудеев в писаниях преп. Максима в «Приложении», в статье об окончании Ep 8 и насильственном крещении иудеев. Здесь же следует отметить, что одной из причин такого резко отрицательного описания иудеев была роль последних во время персидского завоевания Палестины, современником, а может быть и свидетелем которого преп. Максим был сам или, по крайней мере, о котором мог знать из уст очевидцев.

² Речь идет о страданиях и смерти Христа на Кресте.

³ «Обладание» (ἐξίς) и «лишение» (στέρησις) — категории Аристотеля (Arist. Cat. 1. 10. 11b20). Мысль преп. Максима состоит в том, что, вольно претерпев крестные страдания (лишения), Христос дарует природе те блага, которыми она обладает по природе (т. е. по замыслу о ней Бога). Речь, видимо, о бесстрастии, нетлении и бессмертии, которыми характеризуется человеческая природа в состоянии воскресения.

довать веру и добродетель. Несомненно, что он преследует их по зависти, ибо отпал от обеих, а не ведая, что отпал, хромает на оба колена (3 Цар. 18, 21) и никак не может, или, вернее говоря, не хочет подняться от падения в нечестие, ибо ради надменности и наслаждения всегда предаёт веру и добродетель, как народ мятежный и глупый (Втор. 32, 6) и племя неразумное. Поделив между ними¹ свою жизнь, этот народ-отступник, преисполненный беззакония, делает первую матерью богоотступничества, <541B> а второе — созидательницей человеконенавистничества, так что оскорбляет и Бога, и тварь: Его презирает, а её растлевает мерзостью своих нравов.

Что же может быть, как я уже сказал, страшнее для глаз и ушей христиан, чем это — племя жестокое и чуждое, отваживающееся поднимать руку на Божие наследие? Но это произошло по множеству наших прегрешений. Мы ведь не «жили достойно благовествования Христова» (Флп. 1, 27). Все мы согрешили, все поступили незаконно, все оставили Путь заповедей (Дан. 9, 5), сказавший: «Я — путь» (Ин. 14, 6), <541C> и озверели друг на друга, не ведая благодати человеколюбия и таинства страданий, понесённых ради нас воплотившимся Богом, и пошли по стезям непроходимым (Прем. 5, 7), т. е. утверждались расположением воли в постыдных страстях (Рим. 1, 26). Но станем бодрствовать и молиться, чтобы сердца наши не отягчались ещё больше объядением и пьянством (Лк. 21, 34). [312] Ведь объядение — это колебание в слове веры со временем и гонение², а пьянство — отвержение рассуждений³, следующих природе, которые естественно приводят к истинному познанию сущего, когда душа по вялости сгибается под ударами испытаний и, помрачившись, колеблется, как я сказал, в вере⁴. Если же мы будем молиться и бодрствовать, вера в Господа нашего и Бога Иисуса Христа <541D> у нас укрепитсЯ, ибо мы

¹ Т. е. между надменностью и наслаждением. — *Прим. пер.*

² Вероятно, речь идет о гонении на истинную веру и святых (см. следующее примечание).

³ Характерное для преп. Максима духовное толкование Св. Писания (в данном случае — Нового Завета), когда помимо буквально смысла в нем прочитывается и духовный, относящийся к жизни души.

⁴ В контексте «учительного послания», которое, как и написанное до этого *Ер* 13, по большей части посвящено полемике с монофизитами с позиций халкидонизма, те колебания в вере, о которых преп. Максим здесь говорит, касаются, в первую очередь, именно отношений православных с монофизитами, готовности халкидонитов в Александрии (здесь, безусловно, следует вспомнить Кира, патр. Александрийского, заключившего в 633 г. унию с ними и остававшегося патриархом) идти ради политических целей на компромисс с монофизитами, искажая православное учение, против чего резко выступали свв. Софроний и Максим.

увидим и на собственном опыте воспримем осуществление того, что Он предсказал, и отнюдь не будем поражаться и колебаться в душе, как если бы претерпевали нечто, несогласное с обещанием¹, но возымеем ещё более твёрдую веру, видя, как на деле исполняется предсказание Господа. Если же осуществление предсказанного может приводить к укреплению веры, <544A> то и мы должны ещё больше укрепить нашу веру из-за происходящего, обнаруживая, что была сказана истина, и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти, чтобы и Он исповедал нас пред Отцом (Лк. 12, 8) и принял как спасённых добрым исповеданием, которому Сам положил начало для изображения наших благ, «свидетельствуя перед Понтием Пилатом и исповедуя доброе исповедание» (1 Тим. 6, 13), которому мы да удостоимся подражать с Его помощью, если придёт такое время, не стремясь опрометчиво к опасностям ради слова благочестия, а, насколько возможно, избегая испытаний, — и ради того, чтобы щадить преследователей, и ради познанной на опыте присущей нам природной слабости, и воспитывая подобных младенцам, <544B> и ожидая призывающего Бога-Слова, Который, незримо помогая борющимся, как велит закон, за благочестие, проходит путь мученичества, ибо Он один в силах победить чувства и природу; ведь ясно, что мученичество — это победа над чувствами и природой, и из него является возмущение ума и разума против страстей, которое укрепляет желание (πόθος) Бога, чудным образом убеждающее любящих перейти через смерть к Желанному (ποθοῦμενον), при Котором да удостоимся стать, сияя исповеданиями Его, неразлучными с нами и при исходе отсюда, [313] и при переходе в мир бесконечный — молитвами и заступничеством всесвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы <544C> Марии и всех святых. Аминь.

СХОЛИЯ

1. Говорит, что употребляющий выражение «две природы» только для изъяснения различия² во Христе, — выступает против Нестория, а произносящий

¹ Предсказание, о котором здесь идет речь и которое, как пишет преп. Максим, сейчас сбывается, очевидно, относится к некоторым эсхатологическим новозаветным пророчествам об отступлении мира от веры в преддверии пришествия антихриста, да и в целом об испытаниях, которые должны выпасть на долю всех истинно верующих христиан (ср.: Мф. 24, 6–24; Лк. 18, 7–8). Не случайно до этого, когда он писал про иудеев, преп. Максим говорил не только об антихристианском, но и о предвещающем приход антихриста характере их духовности.

² Различия, а не разделения.

выражение «единая природа Бога-Слова воплощенная» — отвергает разделение Нестория. Ведь тот, кто равно избегает нечестия обоих, употребляет два выражения.

**Письмо XV. Об общем (κοινῷ) и особом (ιδίῳ),
т. е. о сущности и ипостаси,
Косьме, богоугоднейшему диакону Александрии¹**

Богоугоднейшему господину диакону Косьме убогий Максим желает радоваться. <544D> Раз уж мы ведём пространные речи о Божественном воплощении, затронувшие и те сложные вопросы благочестия, по поводу которых ты, человек Божий, попросил моё убожество сказать, что есть общее (κοινόν) и всеобщее (καθόλου) и что частное (μερικόν) и особое (ιδίον), чтобы из этого нам стал ясен весь логос соединения, то я от себя вообще ничего не скажу, а чему научился у Отцов, то и говорю, ничуть не изменяя их учения об этих вещах. <545A>

Общее и всеобщее, или же родовое, по учению Отцов, — сущность и природа; они ведь говорят, что обе тождественны друг другу. Особое же и частное — ипостась и лицо²; ведь, по их мнению, они тождественны друг другу. И великий Василий изъясняет это Терентию и пишет: «Если же и мы должны кратко высказать наше мнение, то скажем, что в каком отношении находится общее к особому, в таком и сущность к ипостаси. Ведь каждый из нас и причастен бытию по общему логосу сущности, и по собственным качествам есть такой-то и такой-то»³. А ещё он же, разъясняя то же самое Амфилохию, говорит так: «Между сущностью и ипостасью та же самая разница, как [314] между общим и ин-

¹ П. Шервуд датирует письмо периодом 634–640 гг., полагая, что оно было написано перед *Ep* 14 (см.: *Sherwood* 1952. P. 41). В самом деле, в начале последнего говорится о диаконе Косьме (обратившемся в православие из монофизитства), которого преп. Максим посылает к иллюстрию Петру. *Ep* 15 же содержит послание об истинной вере, полемически заостренное против монофизитства, которое, вероятнее всего, было предназначено не только Косьме, но и александрийцам, могущим быть объектом его проповеди. Возможно, преп. Максим имел в виду, что обратившийся сам в православие, Косьма сможет лучше обращаться своих бывших единоверцев. П. Шервуд находит в письме признаки первой полемики с моноэнергизмом (см.: *Sherwood* 1952. P. 40), см. ниже в примечаниях у 573В.

² Воспроизводится в *Catenaе (Novum Testamentum)*, *Catena in epistolam ad Hebraeos (catena Nicetae)* (e cod. Paris. gr. 238) 365. 27.

³ *Св. Василий Великий. Письмо ССХIV (К Терентию-комиту), 4, 6–11* (ed. Courtonne). — Д. Б.

дивидуальным. Вот как животное относится к такому-то человеку»¹. <545B> И далее: «Утверждающим, что сущность и ипостась — одно и то же, с необходимостью приходится признавать различными лишь лица»². И ещё он, поучая некую послушницу (καλονικιῶν τινα), пишет ей, толкуя смысл слова «единосущный»: «Выражение же это самое даже и Савеллиево зло исправляет. Оно ведь устраняет тождественность ипостаси и вводит совершенное представление о лицах; ведь ничто не единосущно самому себе, но одно другому. Так что оно хорошо и благочестиво, потому что разграничивает особенность ипостасей и устанавливает неизменность природы»³. Опять-таки, и во втором послании к неокесарийцам он учит: «Ведь следует знать, что как не признающий сущность общим впадает в многобожие, <545C> так и не допускающий особенность ипостасей возвращается к иудейству»⁴. И ещё в том послании, в котором убеждает Евстафия Армянского⁵ подписаться, пишет, кажется, ясно: «Так что надлежит ясно исповедовать, что верят, по словам, изложенным нашими Отцами в Никее, и по здравому смыслу, обозначаемому словами. Есть ведь некоторые люди, которые и в этой вере хитрят со словом истины и к своему замыслу притягивают разумение вероучительных слов. Так вот и Маркелл⁶ осмелился, кощунственно мысля об ипостаси Господа нашего Иисуса Христа и толкуя Его как пустое название, заявлять, что от них⁷ берёт начало его скверное понятие о единосущии. <545D> А некоторые из последователей ливийца Савеллия, полагая, будто ипостась и сущность — одно и то же, отсюда с натяжкой выводят основания для сочинения своего кощунства, — из того, что в вероучении записано: “А если кто скажет, что Сын Божий — иной сущ-

¹ Св. Василий Великий. Письмо ССXXXVI (К Амфилохию), 6, 1–3 (ed. Courtonne). — Д. Б.

² Там же, 6, 22–23 (Courtonne). — Д. Б.

³ Св. Василий Великий. Письмо LIП (К монахиням), 3, 1–6 (Courtonne). — Д. Б.

⁴ Св. Василий Великий. Письмо ССХ (К неокесарийским ученым), 5, 25–28 (Courtonne). — Д. Б.

⁵ Евстафий (ок. 300 г. — 377 или 380 г.) — епископ Севастии (ок. 357 г.), митрополит Римской Армении. «Подписаться» Василий Великий убеждал его под Никейским Символом веры. — *Прим. пер.*

⁶ Маркелл Анкирский. Преп. Максим использует ересиологический «конструкт», говоря о богословии Маркелла. В современных исследованиях подчеркивается, что богословие Маркелла (особенно позднего) не было однозначно еретическим, и не случайно, что его отказался осуждать свт. Афанасий Александрийский, хотя на этом настаивал в письме к нему свт. Василий Великий. Подробнее о богословии Маркелла и судьбе его наследия см. в: *Беневич Ф. Г. Маркелл Анкирский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. С. 148–159.*

⁷ Т. е. от «этих слов». — *Прим. пер.*

ности или ипостаси, того анафематствует св. соборная Церковь”. Те¹ /51/ ведь не сказали, что сущность и ипостась — одно и то же. Ведь если бы оба слова выражали одно и то же понятие, какая была бы нужда и в том, и в этом? Но ясно, что одни отрицают, что Сын — <548A> из сущности Отца, другие утверждают, что² из некоей иной ипостаси. [315] — так что и то, и другое они отбросили как чуждое церковной мысли. Ибо, изъясняя свою мысль, они сказали, что Сын — из сущности Отца, но не прибавили ещё “из ипостаси”. Так что одно слово употреблено для устранения лукавого понимания, другое же выражает спасительное учение»³.

<548B> Согласно с этим, как известно, говорит и Григорий, получивший прозвище от богословия, в первой богословской речи: «Утверждая середину, высказываю истину, на которую только и нужно смотреть, отвергая и негодное слияние, и ещё более нелепое разделение, чтобы через сжатие рассуждения в одну ипостась из-за боязни многобожия не остались нам одни пустые именованья, раз мы считаем одним и тем же Отца, и Сына, и Святого Духа»⁴. И немного спустя ещё: «Поскольку необходимо и единым Бога соблюсти, и исповедать три ипостаси, или же три Лица, причём каждое со своей особенностью. Соблюдётся же Бог единым, по моему разумению, если Сын и Дух, возводясь к единому источнику, не будут ни сослагаться, ни сливаться, <548C> а три ипостаси будут мыслиться безо всякого слияния, или разложения, или смешения, дабы не разрушилось целое чрезмерным стремлением возвеличить единство. А по единству и тождественности Божественности, если можно так выразиться, есть одно движение, и одна воля, и тождественность сущности»⁵. А в прощальном слове опять-таки: «Веруем в Отца, и Сына, и Святого Духа, единосущных и единославных, в Которых⁶ и завершается крещение, которое знай, посвящённый! — есть отрицание безбожия и исповедание Божества; и так мы совершенствуемся, познавая единство в сущности и нераздельном поклонении, а троичность — в ипостасях, или же лицах»⁷. Да и в *Слове о светах*

¹ Т. е. отцы I Вселенского собора. — *Прим. ред.*

² У преп. Максима здесь пропущены слова свт. Василия: «Он не из сущности, но... (οὐτε ἐκ τῆς οὐσίας, ἀλλ’).» — Д. Б.

³ Св. Василий Великий. Письмо СХХV (Исповедание веры), 1, 16–42 (ed. Courtonne). — Д. Б.

⁴ Св. Григорий Богослов. Слово XX//PG 35. 1072, 14–20. — Д. Б.

⁵ Там же//PG 35. 1072, 42 – 1073, 8. — Д. Б.

⁶ У преп. Максима здесь пропущены слова свт. Григория: «...в этих именах и подлежащих... (ἐν τοῖς ὀνόμασι καὶ πράγματι)». — Д. Б.

⁷ Св. Григорий Богослов. Слово XLII//PG 36. 476, 44 – 477, 5. — Д. Б.

он же говорит то же самое: «Когда говорю о Боге, осиявается¹ (περιαστράφθητε) одним тройственным светом; <548D> тройственным по особенностям, или же ипостасям, если кому угодно так называть, или же Лицам (ведь из-за названий мы не будем ссориться, пока их слоги приводят к одному и тому же понятию), а единым — по логосу сущности, или Божества»².

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

Доказательство, основывающееся более на природе и устанавливающее, что ничто из существующего не тождественно иному по сущности <549B> и ипостаси, а одни вещи тождественны по сущности, но отличны ипостасями, другие же — тождественны по ипостаси, по сущности же совершенно отличны

Раз одно и то же — сущность и природа, и одно и то же — лицо и ипостась, ясно, что единоприродные друг другу и единосущные вещи непременно иноипостасны друг другу. А по обоим, т. е. по сущности и по природе, ничто из существующего не тождественно иному. Поэтому вещи, соединяющиеся друг с другом по одной и той же природе, или же сущности, т. е. имеющие одну и ту же сущность и природу, никак не соединятся по одной и той же ипостаси, или же одному и тому же лицу, <549C> — т. е. не смогут иметь одно лицо и одну ипостась; а соединяющиеся по одной и той же ипостаси, или же одному и тому же лицу, никак не сплотятся по одной и той же сущности, или же природе, т. е. отнюдь не окажутся принадлежащими одной и той же сущности и природе. А вещи, соединяющиеся по одной и той же природе, или же сущности, т. е. имеющие одну и ту же сущность и природу, отличаются друг от друга ипостасями,

¹ В дореволюционном русском переводе Слов свт. Григория — «озаряйтесь» (Св. Григорий Богослов. Собрание творений. В 2 т. Т. 1. Минск; М., 2000. С. 651 [1-е изд.: М., 1851]). — Д. Б.

² Св. Григорий Богослов. Слово XXXIX // PG 36. 345, 39–45. — Д. Б.

или же лицами, как это есть у ангелов и людей, и у всех тварных существ, созерцаемых в виде и роде. Ведь ангел от ангела, и человек от человека, и бык от быка, и собака от собаки отличается по ипостаси, [317] но не по природе и сущности. Разум осмелится утверждать и большее: даже в безначальной Первопричине, сотворившей всё сущее, <549D> мы не усматриваем тождественными друг другу природу и ипостась, если в самом деле знаем, что одна сущность и природа Божества существует в трёх ипостасях, отличающихся друг от друга своими особенностями, а три ипостаси — в одной и той же единой сущности и природе Божества. Ведь поклонение наше — Единиче в Троице, и Троице — в Единиче; Отец, и Сын, и Святой Дух — один Бог; и ни Сын не есть Отец, а есть то, что есть Отец, ни Святой Дух не есть Сын, а есть то, что есть Сын; ибо всё, что есть Отец, кроме нерождённости, есть Сын, ведь Он рождён; и всё, что есть Сын, кроме рождения, есть Святой Дух, ведь Он исходит. Однако нерождённость, и рождение, <552A> и исхождение не рассекают на три неравные или равные сущности и природы единую природу и могущество неизреченного Божества, а отмечают Лица, т. е. ипостаси, в которых существует, точнее, которые и есть единое Божество, или сущность и природа; а те вещи, которые соединяются по одной и той же ипостаси, или же лицу, т. е. принадлежат одной ипостаси и составляют одно лицо, отличаются логосом сущности, или природы, как это происходит с человеческой душой и телом¹, и вообще с теми вещами, которые сошлись друг с другом по ипостаси. Ведь такие вещи не бывают единосущны друг другу.

<552B> Итак, вещи, соединяющиеся по одной и той же сущности, или же природе, т. е. принадлежащие одной и той же сущности и природе, непременно единосущны друг другу и иноипостасны, а единосущны по логосу сущностной общности (κοινότητος), неизменно усматриваемой в их природной тождественности, почему одна и является, и называется тем, что есть, не более другой, ведь все они наделены одним и тем же определением и логосом сущности. Иноипостасны же они по логосу различающей их личной инаковости, почему одна и отличается от другой, и они не совпадают друг с другом в особенностях, отмечающих ипостаси, [318] а каждая своим набором особых свойств привносит собственный логос ипостасной особенности, <552C> почему и не приемлет общности с единоприродными и единосущными. Вещи же, соединяющиеся по одной и той же ипостаси, или же одному и тому же лицу,

¹ Важно помнить, однако, что у человека душа и тело составляют одну природу, так что соединение двух природ, не являющихся при соединении одной, во Христе уникально.

т. е. составляющие соединением одну и ту же ипостась, единоипостасны¹ друг другу и иносущны. Единоипостасны они по логосу нераздельной личностной единичности, составившейся из них соединением, почему особенности, которые отличают каждую вещь от сущностной общности, одновременным с возникновением, соединением между собой делаются признаками составившейся из них единой ипостаси, в которой усматривается взаимное тождество, не содержащее никакого различия, как в человеческой душе и теле. Ведь особенности, отграничивающие чье-либо тело от остальных тел и чью-либо душу от остальных душ, <552D> сходясь в соединении, одновременно отождествляют и отграничивают от остальных людей составившуюся из них ипостась, скажем, Петра или Павла, а не душу Петра или Павла от некоего общего тела. Ибо взаимоотнождественны душа и тело по логосу единой ипостаси, составленной их соединением, потому что ни та, ни другое не существовали сами по себе отдельно от другого, — до того, как они сложились друг с другом для порождения вида. Одновременно ведь происходит и возникновение, и сложение, одновременно с ними и составление вида сложением того и другого. Иносущны же они по логосу взаимной природной инаковости, почему отнюдь не принимают определения и логоса друг друга <553A> по сущности, но каждая вещь представляет иной логос собственной сущности, не совпадающий с логосом другой, почему, сохраняя сущностное различие души и тела, мы не производим смешения в состоящей из них ипостаси, которая уничтожилась бы изменением и превращением друг в друга тех частей, или же природ, из которых составилаь.

А коли одновременным схождением души и тела для возникновения вида свойственно создаваться каждому отдельному человеку, <553B> [319] кото-

¹ Ср. понятие «единоипостасности» у Леонтия Иерусалимского в: *Leont. Hierus. Contr. Nest.* // PG 86. 1533B. Понятие появляется в том смысле, в каком его употребляет позднее преп. Максим, вероятно, в богословии «неохалкидонитов» в VI в., а затем широко используется и преп. Максимом, и преп. Иоанном Дамаскиным. В *Богословско-полюемических сочинениях* преп. Максим определяет и объясняет это понятие следующим образом: «Единоипостасное (ὁμοῦπόστατον) — это то, что сложено с чем-то другим в 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 природу, соединены по ипостаси. Итак, если что-либо, сложенное с другим путем единения, тождественно с ним по ипостаси, т. е. стало [вместе] с ним одной ипостасью, то оно отлично от него же по сущности; 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 ипостаси» (TP 15 // PG 91. 152AB, пер. Д. А. Черноголазова).

рый по логосу¹ природной общности своих частей сохраняет единосущие с другими людьми, а по логосу их особенности удерживает иноипостасность по отношению к другим людям, природной общностью своих частей соединяясь с другими людьми, с которыми имеет одну и ту же природу вида, но отличаясь ипостасной особенностью своих частей от остальных людей, в сравнении с которыми обладает по ипостаси иным и отличным лицом; и по какому логосу отличен от других людей, по тому соблюдает единство собственной личной нераздельной единицы совершенно без различия, а по какому логосу ему свойственно объединяться с другими людьми, по тому сохраняет без слияния <553С> различие сущностной инаковости своих частей, — то из этого нам безо всякой путаницы понятен логос воплощения, или же вочеловечения, Одного из святой, и единосущной, и поклоняемой Троицы — Бога-Слова.

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

...ясно уча нас, что Бог-Слово, будучи совершенным по природе и сущности, по которой тождествен Отцу и Духу и единосущен, <553D> и по Лицу и ипостаси, по которой отличается от Отца и Духа, без слияния сохраняя различие Лиц, — воплотившись от Святого Духа и св. Богородицы и Приснодевы Марии, полностью вочеловечился, т. е. сделался совершенным человеком, разумеется, принятием плоти, обладающей умной и разумной душой, которая в Нём восприняла природу и ипостась, т. е. бытие и существование, одновременно с самим зачатием Слова, так как Сам Бог-Слово был вместо семени, или, вернее, соизволил оказаться семенем Своего воплощения², и Тот, Кто прост и несложен по природе, <556А> по ипостаси сделался сложным, в неизменности частей, из которых [320] составил, пребывая единым, всё тем же, неизменным, нераздельным и неслиянным, дабы по ипостаси посредничать между частями, из которых состоит, связывая Собой расстояние, разделяющее крайности, устрояя мир и Святым Духом примиряя с Богом и Отцом (Еф. 2, 15–16)

¹ Или: в смысле природной общности. «Логос» здесь и далее в этом абзаце, как нам кажется, используется в значении «смысл», «понятие».

² Говоря о плоти Христовой в *Трудностях к Фоме*, преп. Максим утверждает, что Слово Божие, истощив Себя, стало семенем Собственной плоти и ипостасью самой воспринятой плоти (см.: *Amb 2//PG 91. 1036D*).

человеческую природу; будучи воистину Богом по сущности и воистину став природным человеком по домостроительству, Он и неразделен, несмотря на природное различие Своих частей, и неслитен, несмотря на их ипостасное единство, но по логосу сущностной общности частей, из которых составился, природно соединяется с Отцом и Матерью, сохраняя взаимное различие частей, из которых состоит; по логосу же ипостасной особенности Своих частей **<556B>** отличаясь от крайностей, — т. е. от Отца и Матери, — содержит безо всякого различия единство собственной ипостаси, полностью единое по совершенной взаимной ипостасной тождественности Своих частей. Ведь сущностная общность каждой из частей с крайностями в единстве одной ипостаси, сохраняя без слияния различие с природой другой части, не позволяет благочестивым из соединения познать одну природу обеих, чтобы не стало полным сущностным уничтожением частей возникновение из их целого по сложению одной природы: ведь такое возникновение не сможет никак соблюсти природное сродство крайностей с частями, не сохранит взаимное сущностное различие составных частей после соединения, **<556C>** а явит из соединения одну сложную ипостась, сохраняющуюся благодаря естественному существованию частей, из которых состоит. А ипостасная особенность каждой из частей, сложением которых образуется Христос как некое целое, мыслимая вкупе с сущностной общностью, создаёт общий признак частей, которым отмечена возникшая из них единая ипостась. Мы ведь утверждаем, что общей у плоти и Божества сделалась, по неизреченному соединению, единая ипостась Христа, составленная их схождением по природному, или же истинному и действительному, соединению. Общей же я её называю, потому что это — одна и та же самая, **<556D>** собственной ипостась частей, возникающая из соединения, вернее же — одна и всё та же ныне и прежде ипостась Слова; [321] только прежде она была беспричинна, проста и несложна, а потом, по причине принятием умно одушевленной плоти, стала, не меняясь, воистину сложной; по ней Христос, отграничиваясь от крайностей, — я имею в виду Отца и Мать, — делается Сам с Собой единым, отнюдь не содержа в Себе различия, чтобы не стало полным уничтожением ипостасной тождественности частей возникновение ипостасного же различия частей, разрывающее надвое ипостасное единство лица и **<557A>** неспособное сохранить взаимное тождество частей в отношении Лиц, которое расчленяется ипостасным различием на два лица.

*О том, что ипостасное общее частей
отграничивает целое, т. е. Христа, от крайностей,
а сущностное общее частей с крайностями
сущностно связывает с крайностями Христа как целое*

Ведь не теми особенностями, которыми отграничивается от остальных людей, соблюдает плоть различие со Словом; опять-таки, и не теми особенностями, которыми отличается от Слова, отграничивается и от нас. Но какими отграничивается от нас, теми сохраняет со Словом ипостасное соединение, или же тождество; а какими с нами природно соединяется, теми, понятно, соблюдает сущностное различие со Словом. **<557B>** Так же и Бог-Слово: какими особенностями отграничивается как Сын и Слово от общего Божества, теми сохраняет с плотью ипостасное соединение, или же тождество, а какими как Бог соблюдает природное различие с плотью, теми, по сущности единый с Отцом и Духом, перемененно с Собой и с крайностями являет различие и тождество (1), общностью частей соединяясь с крайностями по природе, а особенностями тех же самых, понятно, частей отличаясь от крайностей по ипостаси; в ипостасной тождественности собственных частей Он выказывает хранение различия крайностей с Собой, а в сущностной инаковости частей обретает природное тождество крайностей со Своими частями. **<557C>** Раз общим частей соединяется с крайностями, а особенностями частей (2) отграничивается [322] от крайностей, ясно, что чем соединяется с крайностями, тем же и сохраняет природное различие частей друг с другом. Чем же отграничивается от крайностей, тем же и являет ипостасную тождественность Своих частей.

Значит, каждой из частей, из которых составилсЯ, Христос содержит и общее, и особенное: общее — в логосе сущностной тождественности крайностей с Его частями, по которому и после соединения Он сохраняет различие между частями, а особенное — в логосе ипостасной тождественности частей, по которому отграничивается от крайностей, **<557D>** сохраняя неслитно отличие от них. Ведь при одновременном схождении, ради возникновения некоего целого, истинное ипостасное соединение частей, сходящихся друг с другом для сложения некоего целого, принимая каждую их особенность, которая отграничивает часть от сущностной общности, вместе с общим, выказывает её ипостасной¹, а не ипостасью, потому что она не существует отдельно сама по себе, отграниченная от однородных вещей, или же от того, что в соединении,

¹ Термин широко используется у Леонтия Византийского, см. следующее примечание.

ради возникновения некоего целого, сосуществует с ней; а именно это и свойственно ипостаси. Ведь что существует отдельно само по себе, и есть ипостась (3), если только ипостасью называют сущность с её особенностями, отличаемую числом от вещей того же рода (4), а воипостасным <560A> — то, что само по себе отнюдь не существует, но усматривается в другом, как вид впадающих ему отдельных вещах, или как сложенное с иным, отличным по сущности, ради возникновения некоего целого¹; и насколько воипостасное отлича-

¹ Ср. эти два понимания воипостасного с определениями из *Богословско-полемических сочинений*: «Ὑποστάτων — [нечто] общее в отношении сущности, или же эйдоса (вида), действительно существующее в относящихся к нему индивидуальных [вещах] (ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἁτόμοις), а не созерцаемое простым примышлением. Кроме того, ὑποστάτων — это также и то, что слагается и сосуществует с чем-то другим, отличным по сущности, составляя с ним одно лицо и производя одну ипостась, и никоим образом не познается само по себе» (TP 14 // PG 91. 149C, пер. Д. А. Черноглазова). А. Р. Фокин дает такой перевод данного и следующего определения преп. Максима: «Воипостасное есть общее по сущности, т. е. 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: Сборник исследований / Под ред. А. Р. Фокина. М., 2006. С. 661, прим. 33). Обращает на себя внимание, что в период полемики с монофелитами преп. Максим сильнее подчеркивает реальность, а не только усматриваемость (созерцаемость) воипостасной природы в индивиде (первое определение).

Вокруг понимания термина ὑποστάτων 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 С., диак.* К истории термина ὑποστάτων, «воипостасное» // Леонтий Византийский: Сборник исследований. С. 655–665. Выводы этой статьи оспариваются в работе: *Глуценко А., диак.* 28 замечаний к статье об ὑποστάτων // Проблемы теологии / Отв. ред. Д. И. Макаров. Екатеринбург, 2009. С. 4–26. Термин ὑποστάτων 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: Сборник исследований. 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 «Ὑποστάτων» и его богословское значение (см. русский текст и обсуждение доклада на сайте Богослов.py: <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>). Нам представляется, что перевод ὑποστάτων как «воипостасное» (или аналогичным образом с использованием приставки «в»), применительно к христологическому контексту преп. Максима, можно считать приемлемым (имея в виду его

ется ограничивающими его особенностями от вещей, однородных по сущности, настолько соединяется и отождествляется с соположным по ипостаси. Ведь не теми же особенностями, которыми ограничивается от однородных ве-

определение «существующее в индивидах»), помня, однако, о том, что этот термин подчеркивает реальность существования (исторически первое значение слова *ἐνυπόστατος* — реально существующее, действительное), в противовес существованию только мысленному (речь, в первую очередь, идет о человеческой природе во Христе). Таким образом, общий смысл первого значения: «общее, реально существующее в индивидах». Д. А. Черноглазов предложил перевести *ἐνυπόστατος* как «пребывающее в ипостаси», однако следует помнить, что это понятие имеет и второе значение, которое тоже используется преп. Максимом, особенно в христологическом контексте.

Второе определение *ἐνυπόστατος*, конечно, имеет в виду описание «человеческой составляющей» в христологическом контексте. Воипостасна человеческая природа во Христе. Два определения преп. 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 (т. е. 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 преп. Максима человеческая природа во Христе не безыпостасна (иначе она была бы нереальна), но и не образует особую ипостась (иначе она была бы самостоятельна), а воипостасна (или пребывает в ипостаси). Понимание преп. Максимом термина *ἐνυπόστατος* в *TP 14* существенно отличается от его понимания у халкидонитского автора сочинения *Леонтьевского корпуса* — *De Sectis* (втор. пол. 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 преп. Максим не употребляет это понятие в смыслах, указанных в *De Sectis*). В контексте полемики с монофизитами и монофелитами, *ἐνυπόστατος* у преп. Максима не употребляется в значении «существующее само по себе», таким для него является ипостась. Уместность перевода *ἐνυπόστατος* словом «воипостасное» в этих контекстах у преп. 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 воипостасизированной, 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 во-существленную, дабы она познавалась не как просто особенное, но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится]» (*TP 16* // PG 91, 205AB, пер. В. В. Петрова по: *Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья*. М., 2008. С. 33)).

щей, отличается и от соположного и сосуществующего по соединению, а какими отграничивающими особенностями отличается от единосущных вещей, теми же и по соединению сохраняет тождественность ипостаси с соположным, соблюдаемую в совершенном единстве лица, как учит разум истины о Божественном домостроительстве, или же Воплощении. [323] <560B> Ведь какими особенностями отграничивается и отличается плоть от нас, теми обладает ипостасной тождественностью со Словом, а какими Бог-Слово особенностями отличается от Отца и Духа, отграничиваясь как Сын, теми соблюдает ипостасное единство с плотью, отнюдь никоим образом не разделяемое.

Стало быть, плоть Бога-Слова не есть ипостась. Ведь никогда вовсе, даже на быстрое мгновение мелькнувшей мысли, отнюдь не существовала она сама по себе, отделённая отграничивающими её особенностями от однородных вещей, <560C> или обладала особенностью, разделённой с общностью с соположным по ипостаси Словом, а всегда была воипостасна, так как в Нём и через Него восприняла начало бытия и сделалась по соединению Его плотью, и соединилась с Ним по ипостаси логосом особенности, отграничивающей её от остальных людей. И, яснее говоря, по ипостаси сделалась собственной для Самого Бога-Слова, как и по сущности является общим Того, Чьей плотью воистину стала соединением.

*От том, что Христос, будучи полностью Богом
и полностью человеком, в том, что Он есть,
содержит общее и особенное, которым соединяется
с крайностями и отличается от них,
соединением крайностей с Собой удостоверяя сохранение
двух природ, из которых составлен,
<560D> а отличием крайностей от Себя
устанавливая единство собственной ипостаси*

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

инаковости собственных частей, сохраняющейся и после соединения (5). Ведь различие — это логос, по которому свойственно соблюдаться взаимной инаковости означаемых вещей и который выражает образ бытия (πῶς εἶναι) (6). Тожественность же есть полное совпадение, по которой логос означаемого обладает совершенным единством, никоим образом не ведающим различия¹.

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

Значит, раз сохраняется во Христе после соединения взаимное сущностное различие частей, из которых Он составлен, то ясно доказано благочестивым, <561B> что по сущности количество соединённых вещей осталось неумалённым после соединения, без совпадения сохраняя в сложённом из них целом определение и логос сущности каждой части, в отличие от другой. Если же сохраняется и ипостасная тождественность целого с его собственными частями, или, говоря яснее, частей друг с другом в сложённом из них целом, то ясно, что части в отношении единой составленной из них ипостаси никоим образом отнюдь не отличаются друг от друга. И затем никаким уже рассуждением невозможно доказать, ни что различное по сущности сливается, ни что единое по ипостаси разделяется.

*Более пространное и более основывающееся на природе
рассуждение о различии, <561C> количестве
и выражающем их числе*

Значит, если уж мы утверждаем, что во Христе после соединения есть различие, а со всяким различием по необходимости свойственно привноситься количеству, которое, как мы знаем, выражается числом, то мы, справедливо

¹ Ср. определения различия и тождества в *Богословско-полемических сочинениях*. «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). Тожественность (ταὐτότης) — неизменность, согласно которой логос обозначаемого обладает совершенной единичностью, не познаваемой никаким образом различия» (TP 14// PG 91. 153B, пер. Д. А. Черноглазова). Определения практически совпадают (отличия связаны с особенностями перевода). Определения преп. Максима почти без изменений повторяет преп. Иоанн Дамаскин (см.: *Fragmenta philosophica* (e cod. Oхон. Bodl. Auct. T. 1. 6. 10)).

употребляя число лишь для изъяснения различия различающихся вещей после соединения, вовсе не разделяем числом означаемые вещи¹, а изъясняем, что существование соединившихся вещей сохраняется, потому что любому числу свойственно выражать лишь количество, но не разделение. Ведь что не творит и не претерпевает, как может определять какое бы то ни было соотношение (σχεσεως)? [325] Когда творение принадлежит лишь сущности, как и претерпевание — приводящему, или же качеству, от которых возникают и из которых происходят соотношения, как говорят упражняющиеся в такого рода рассуждениях². <561D> Вернее же, если мы точнее рассмотрим, и не они, т. е. не сущности и не приводящее, создают соотношения, а создавшая всё причина и могущество, придавшая каждой возникшей вещи и составляющий логос бытия, устанавливающий природное сродство и инаковость одних вещей по отношению к другим. Если же действительно сущность не есть творящая причина соотношений, то число и того менее, потому что, не будучи сущностью, вообще не способно творить, а не будучи приводящим, или же качеством, и претерпевать не может. А раз числу не свойственно ни творить, ни претерпевать, значит, оно есть знак (σημεῖον), обозначающий количество³,

¹ Ср. выше: PG 91. 476C — 477A.

² Ср. у Порфирия: «Претерпевание усматривается в противоположных силах и качествах приводящих вещей» (*Porph. Sententia* 21, пер. С. В. Месяц по: ΣΧΟΛΗ. II. 2. 2008. С. 285).

³ Ср. у свт. Григория Нисского в полемике с Евномием (т. е. в ином контексте): «Число — опознавательный знак количества вещей (ὁ δὲ ἀριθμὸς σημεῖον ἐστὶ γινώσκτικόν τῆς τῶν πραγμάτων ποσότητος» (*Contr. Eunom.* 1. 1. 202. 1, ed. W. Jaeger // TLG). Там же свт. Григорий говорит, что «численный порядок (речь у него о порядке в перечислении Лиц в Троице. — Г. Б.) не производит различия природ, напротив того, исчисляемое, каково по числу, таким и пребывает само в себе, будет ли оно исчисляемо или нет» (*Ibid.* 1. 1. 201. 4–5). Сам свт. Григорий при этом развивает мысль свт. Григория Богослова (*Greg. Naz. Or.* 31, 17–19, ed. J. Barbel // TLG), на которого преп. Максим прямо ссылается (см. 473C). Так что в учении о числе, которое есть знак (σημεῖον), не производит действия и не устанавливает отношение между вещами, но лишь указывает на их количество, преп. Максим следует каппадокийцам. Г.-У. фон Бальтазар, справедливо указывая параллели к учению преп. Максима у Леонтия Византийского, Ираклиана Халкидонского и в *De Sectis* (о которых мы выше уже говорили), и, со ссылкой на преп. Максима — Григория Богослова, не указал в качестве источника этого учения свт. Григория Нисского (см.: *Balthasar* 2003. Р. 106–114). Ценным, однако, является указание фон Бальтазара на то, что у Леонтия Византийского (см.: *Leont. Byz. Contra Nestorianos et Eutychanos* // PG 86. 128), вслед за свт. Василием Великим (*De Spir.* 27 // PG 32. 147B), проводится различие между количественным и качественным аспектами числа (см.: *Balthasar* 2003. Р. 109, n. 86).

но никоим образом не указывающий на соотношения в изъясняемом **<564A>** количестве, потому что оно не род, к которому можно относить вещи, а знак, как я сказал, указывающий на род, к которому отнесены вещи.

А раз ни творить, ни претерпевать не способно число, то ясно, что поскольку не творит, не изъясняет никакого соотношения, т. е. соединения или разделения, — ведь это, как я сказал, относится к другому логосу, а поскольку не способно претерпевать — не разделяется. Ведь само по себе любое число нераздельно, ибо не вмещает движения изменения, что является свойством качества, ни сокращения и расширения, **<564B>** что свойственно сущности, ни увеличения и уменьшения, что есть свойство количества. А раз количество, а не соотношение — количество ведь только просто, а не с изъяснением образа существования (πῶς) — обозначается числом, то ясно, что ни разделения, ни соединения число по природе производить не может, а одно лишь изъяснение количества, когда мы мыслим его наличие. Сущности ведь, как я сказал, принадлежит творение, а приводящему, или же качеству, — претерпевание; а ни той, ни другим не является число. Если же оно было бы сущностью, то и самостоятельным существованием обладало бы, не нуждаясь в ином для бытия; [326] а если было бы приводящим, или же качеством, то или вносило бы специфическое различие (τὴν ἰδιαιτάτην διαφορὰν ἐποίει) и составляло бы определение исчисляемого, сочетаясь с родом, и вид изъясняло бы, а не количество, **<564C>** или, соединяясь с видом, вводило бы различие вообще и производило бы отличие одной от другой отдельных вещей, возводимых к одному и тому же виду, или же создавало бы различие, в собственном смысле, внутри скопления всех свойств одной вещи, и не только другой по отношению к другой, но и обладающей другим качеством выказывало бы обозначаемую им вещь. А раз вообще для определения вещей никто не употребляет число, то и не есть число ни сущность, ни качество. А раз число — ни то, ни другое, то ясно, что ему не свойственно ни творить, ни претерпевать; а раз творить и претерпевать число не может, то, разумеется, вовсе не соединяет и не разделяет, как нечто действующее, и совершенно не разделяется, как нечто претерпевающее, а, выражая одно лишь **<564D>** количество вещей, никак не затрагивает их соотношения.

А раз одно лишь количество, но никак не мыслимое само по себе соотношение выражается числом, то число есть скорее, так сказать, некое выражение (φωνή) и сопутствующее количеству именованное (προσηγορία). Значит, кто утверждает различие во Христе после соединения, непременно и количество мыслит вместе с различием различающихся вещей. Ведь что совершенно просто, и различия не приемлет, потому что совсем самотождественно и едино, и

полностью и целиком безотносительно, как нечто, что не может быть отнесено к количественному роду (7), и поэтому оно никак не исчисляется; а кто вместе с различием мыслит и количество, — **<565A>** невозможно ведь познать различие, совершенно непричастное числу, — и употребляет число ради одного лишь выказывания (δείλωσιν), а не разделения сомыслимого с различием числа, тот не отклоняется от истины, обозначая посредством числа необходимо сомыслимое с различием количество, поскольку, как я сказал, со всяким каким бы то ни было образом утверждаемым различием непременно возникает и количество; а число, как мы научились, по природе выказывает его, а не разделяет.

[327] Если же ещё усерднее печётся об истине тот, кто сомыслимое по необходимости с различием количество обозначает в составе таинства (μυστηρίου)¹ посредством числа, чтобы не проповедать смешения соединяемых вещей, — **<565B>** разве не должно по той же причине счесть справедливым, следуя мнению некоторых людей, исповедание сущностного количества природ, сохраняющихся неслитно во Христе после соединения, поскольку различие, как показало пространное рассуждение, свойственно изъяслять числу, а не разделение? А коли неизменным пребыл после соединения сущностный логос каждой из соединившихся природ, не сближаясь с сущностью другой, то очевидно, что Божество Христа осталось по сущности Божеством, не подвигаясь ближе к сущности плоти, а с другой стороны — и человечество Его осталось по сущности человечеством, не допуская перемены в сторону природы Божества. А раз ни Божество Христа, ни человечество не перешли друг в друга из-за ипостасного соединения, **<565C>** а обе природы, по учению великого Кирилла, остались неслитными, то ясно, что после соединения существует различие сохраняющихся во Христе природ, и возразить на это нечего. А коли имеется после соединения различие природ, неслитно сохраняющихся во Христе, а различие не может познаваться совершенно отделённым от количества, пусть употребляется число различающихся вещей ради изъяснения различия, чтобы нас не заподозрили в том, что мы проповедуем мнимое, а не истинное

¹ Не вполне понятно, в каком смысле здесь используется слово «таинство» (тайна). С одной стороны, преп. Максим неоднократно говорит о таинстве применительно к Воплощению (напр., в *Amb 7* или *Ep 17*, 581A), а с другой стороны, нельзя исключить и того, что в данном контексте речь идет о тайне (или таинстве) Евхаристии (где в одной Чаше соединены Плоть и Кровь Христовы). Если это так, то понять его можно в том смысле, что количество применительно к Плоти и Крови не выражает разделения. Не означает оно разделения, говорит далее преп. Максим, и когда говорят о двух природах во Христе.

различие. Мнимым ведь считает разум любое различие, не содержащее действительным образом истины о различающихся вещах¹.

<565D> Итак, мы, не утверждая никогда, будто ипостась и природа — одно и то же в собственном смысле (8), по учению Отцов, как было доказано выше, благочестиво усматриваем во Христе тождество и различие. Первое — по логосу единой ипостаси, по которому исповедуем Бога-Слово тождественным собственной плоти², дабы не получила прибавления лица Пресвятая Троица и не сделалась четверицею. Второе же — по логосу сущностной инаковости составляющих Христа частей, по которой они отнюдь не превращаются в Нём друг в друга. Никогда ведь не станут по сущности [328] тождественны Божество и человечество, дабы ничто тварное не стало по содинению единоприродно и единосущно Божеству. Поскольку мы знаем, что утверждать единосущие одной природы с другой — признак помешавшегося рассудка. Ведь одна природа никогда не бывает <568A> единоприродна и единосущна другой. Ибо единоприродное и единосущное может утверждаться лишь в отдельных вещах, принадлежащих одному и тому же роду и возводимых к одной сущности.

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

Исповедание наше таково, что мы ни различия природ, из которых единый составил Христос, после соединения не отрицаем, веря, что природы пребыли без слияния, ни ипостасного соединения не отвергаем, исповедуя одного Христа святой, и единосущной, и поклоняемой Троицы. <568B> Но и различие частей, из которых состоит Христос, воистину сохраняющихся в Нём после соединения без рассечения и слияния, изъясняем посредством числа, ради устранения Аполлинариева и Евтихиева слияния, и, ипостасное единство познав, громогласно выставляем против Несториева разделения единую природу Бога-Слова, воплощенную в умно одушевленной плоти, — равно избегая и слияния Аполлинария, отрицающего природное различие соединившихся частей после соединения и учащего, что из-за слияния-де плоть по природе тождественна Слову, и разделения Нестория, возвещающего ипостасное разли-

¹ Букв.: «подлежащем, ὑποκειμένῳ», т. е. об их реальном и истинном существовании.

² Т. е. у человеческой природы Христа нет иной ипостаси, кроме ипостаси Бога Слова.

чие <568C> во Христе и рассекающего ипостасную тождественность плоти со Словом.

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

Севир же, утверждая полную тождественность сущности и ипостаси, природы и лица в Божественном воплощении, не знает ни неслитного соединения, хотя притворно его и утверждал, ни нераздельного различия, хоть и этим болтливо хвастался, а сделал соединение слиянием, <568D> следуя Аполлинарию, различие же — отчуждением, следуя Несторию. Ведь коли одно и то же — ипостась и природа, то никоим образом не будет у него плоть ни тождественна Слову, ни отлична от Него. Ибо если он будет утверждать во Христе после соединения различие как в природном качестве¹, окажется, что он вместе с Несторием и сам разделяет соединение, вводя после соединения ипостасное различие плоти со Словом, потому что в природном качестве ничем иным не сможет он помыслить различия, кроме как различием в ипостасном качестве, раз уж тождественны природа и ипостась. Ведь утверждающему различие как в природном качестве, неизбежно приходится вводить ещё и различие как в ипостасном качестве, чтобы выказать ипостась тождественной природе. <569A> Если же станет отрицать ипостасное различие после соединения, избегая разделения, то пусть и природное различие после соединения отринет, если только решит быть последовательным и постарается соблюдать правила, какие сам себе определил, раз уж усмотрел взаимное тождество между природой и ипостасью по логосу и определению. Если же по обоим — я имею в виду, по природе и по ипостаси — не имеет, как кажется Севиру, плоть различия со Словом, то пусть она явно будет Ему единосущна и единоипостасна, в согласии со вздорными измышлениями Аполлинария. Если же будет плоть единосущна Слову, то и Отцу, и Духу единосущна будет, и окажется, что Троица стала четверицей, поскольку единосущные вещи не допускают ипостасного совпадения друг с другом. <569B> А если будет плоть единоипостасна Слову, то будет

¹ Выражение «различие как в природном качестве» является философским термином. — Прим. пер.

иной сущности. Ведь единоипостасные вещи обладают логосами сущности, непременно совершенно отличными [330] друг от друга. Если же плоть иносущна Слову, как единоипостасная Ему после соединения, то окажется Христос у Севира рассечённым после соединения на две природы, если только число действительно, как он считает, всегда обладает способностью разделять. Так-то вот всё, что противоборствует истине, легко опровергает само себя и рушится.

А если тем, что утверждает единую сложную природу Христа после соединения, он полагает придать ей различие как в природном качестве, то, во-первых, раз природа сложна, <569C> ничему вообще сущему не будет единосущен Христос, если только Христос по сущности и природе один и единственный. Природа ведь природе, как уже сказано, никак не может быть полностью единосущна. А не будучи единосущен ничему из сущего, Он не будет полностью ни Богом, ни человеком, или, если уж Богом, то проповедующий это выйдет многобожником, потому что окажется, что, приписывая Богу-Отцу и Святому Духу несложную, как бы простую природу, а Христу-Богу приписывая природу сложную, как бы не простую, он возвещает два божества — одно простое и одно сложное.

Затем, если утверждающий различие как в природном <569D> качестве скажет, что различным качествам подлежат природы, к которым относятся качества, то окажется, что и он обнаруживает две природы после соединения, против которых вёл борьбу, и невольно вынужден согласиться. А если скажет, что различие относится к пустым качествам, лишённым действительности, то таким же пусть и соединение объявит. Ведь очевидно, что различие после соединения и само соединение относятся к одним и тем же вещам, — и вот он несколькими слогами ввёл самопроизвольность (τὸν αὐτοματισμόν) Эпикура¹ и <572A> лживое измышление Мани², раз по истине нет у него Христа в действительности, а есть лишь в призрачных качествах³, и будет Христос Бо-

¹ См.: «Эпикур учил... что целое имеет бытие самопроизвольно (ἐξ αὐτοματισμοῦ)» (Св. Епифаний Кипрский. Панарион. Ересь 6 [8] (эпикурейцы) I, 186, 12–14 (Holl)). Видимо, именно свидетельство свт. Епифания явилось в данном случае источником для преп. Максима. — Д. Б.

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

³ Для Севира качества, или свойства природ, во Христе, конечно, не призрачные, но преп. Максим называет их таковыми, считая, что отрицание двух природ делает призрачными и сами их качества.

гом лишь качеством, а не делом. Ведь бессмертность и смертность, между которыми он утверждает различие после соединения, принадлежат природам, но не суть природы. Где же смертность, коли нет умирающего, или бессмертие, коли нет природы, к которой не прикасается смерть? Но подлинно неразумно лукавство, и желанию казаться мудрым свойственно творить великую глупость. И людям благоразумным [331] полезнее отвечать им молчанием, нежели, опровергая их, и самим показаться насмехающимися над тайной. **<572B>** А Севир, так мысливший о Христе, подлинно умер вместе со своими учениями.

*Краткое изложение истинного исповедания Отцов,
с правильным обоснованием*

Мы же не так мыслим, не так верим, и «не такова доля Иакова», говорит Сказавший (Иер. 10, 16), но исповедуем, что из двух природ, каждая из которых совершенна по собственному логосу бытия, — я говорю о Божестве и человечестве, — составился один Христос, или же одна Его ипостась, и верим, что эти природы пребыли неслитными и без какого бы то ни было разделения после соединения. Ибо веря в существование Христа, мы исповедали, что природы, из которых Он составился, сохраняются после соединения. И поэтому природное в Нём — относящееся, разумеется, к частям, **<572C>** из которых Он составлен, — проповедуем различие, потому что не тождественны по сущности Божество и человечество, ипостасную же тождественность, ибо по ипостаси явно тождественна плоть Слову. Итак, ведая действительное различие природ, из которых составился Христос, после соединения, мы и ипостасное тождество знаем, раз природно различные части Христа не отличаются друг от друга по ипостаси как бы составленного из них целого, потому что по логосу целого составным частям целого вовсе не свойственно отличаться друг от друга.

Природами же, значит, мы Его исповедуем двумя, познав вместе Богом и человеком, **<572D>** раз действительно прилагаем к Нему не пустые и бессодержательные именованья. Верим, что в двух природах нераздельно и неслитно пребывает Он после соединения, и проповедуем, что Он полностью есть в Божестве и Он же полностью есть в человечестве, как целое в частях. Ведь Он как целое познаётся после соединения в тех частях, **<573A>** из которых составлен, потому что и бытие, и ненарушимое существование, и собственное именование Христа обнаруживаются ни в чём ином, как в пребывании природного бытия частей, из которых Он составился, после соединения, так как не только из них состоит, но и существует в них, а вернее, [332] Христос и есть

они¹; исчисляем же мы после соединения части, из которых состоит Христос, не разделяя — да не будет этого! — природы, а лишь выражая различие между ними, сохраняющееся после соединения. Соединение же исповедуем, следуя св. Кириллу, природным схождением, т. е. подлинным и действительным, и Пресвятую Деву возглашаем воистину и подлинно Богородицей не просто так, а как воистину зачавшую Самого Бога-Слово, прежде всех веков неизреченно рождённого от Бога-Отца, и несказанным образом родившую воплотив-

¹ Здесь преп. Максимом имплицитно используется важнейшая для него христологическая формула, которая встречается во многих его сочинениях. Ж.-К. Ларше (Larchet 1996. Р. 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; *DsP* // PG 91. 289B; *RM* 7 // PG 90. 121B; *DsB* 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 П. Пире (*Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983. Р. 203–239*). Как пишет Ж.-К. 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 преп. Максимом» (*Ibid.*). В предисловии к *Письмам* преп. Максима Ларше тоже высказывает это соображение (см. наст. издание с. ??), 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 (ἐνούσας Χριστῷ, καὶ οὐσας Χριστὸν, καὶ ἐν αἷς ἐστὶ Χριστός), несколько (по меньшей мере — две!)» (*Leont. Hier. Contr. monoph. // PG 86. 1817B*), и это уже весьма похоже на формулы, используемые у преп. Максима (ἐξ ὧν ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ 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.: *Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century. Р. 215–216*), так что именно оно, широко употребляемое преп. 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, и, 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). Д. Батреллос (см.: *Bathrellos 2004. Р. 109*) указывает на еще одного предшественника преп. Максима — Леонтия Византийского (см.: PG 86. 1904A).

шегося от Нее. <573B> Его же превозносим чудеса и страдания, как единого, конечно же, Христа, совершающего дела и Божеские, и человеческие: Божеские — плотским образом, ибо плотью, не лишённой природного действия, осуществил могущество чудотворения, а человеческие — Божественно, ибо без насилия над природой, по свободному соизволению принял на Себя испытание человеческими страданиями¹. Его же славим крест и смерть, и погребение, и воскресение, и вознесение на небеса, с которых Он сошёл бесплотно, и, никоим образом не охватываемый сущим, не перемещался, меняя место за местом. Он ведь свободен от всякого ограничения, но по природному человеколюбию явился во плоти, став, как изволил, охватываемым нашим существованием <573C> по действительному рождению от женщины (γυναικός). Поэтому одно поклонение с Отцом и Духом оказываем мы Воплотившемуся.

А коли мы душою и устами именуем св. Деву воистину Богородицей и исповедуем ипостасное соединение, и считаем, что соединение осуществилось схождением природ, и проповедуем единого Господа, Христа и Сына, и одну воплотившуюся природу Самого Бога-Слова, и верим в Христа как в одно из Лиц Святой Троицы, спокланяемого и соисчисляемого с Отцом и Духом, — как могут упрекать нас в разделении люди, не ведающие страха и отваживающиеся на всякую ложь, <573D> из-за того только, что мы произносим пустое выражение «число» единственно ради изъяснения, как уже многократно сказано, различия природ, сохраняющегося после соединения? Если и в самом деле число [333] по необходимости непременно разделяет количество вещей, пусть кто-нибудь это докажет, — и мы возлюбим эту клевету как истину. Если же они лишь оскорбляют оговорами проповедующих истинное вероучение о тайне, потому что сами мучаются из-за него жаждой славы, то в день суда дадут Богу отчёт, по слову апостола (1 Рим. 14, 12), за тех, кого вовлекли в заблуждение, — если уже совершили пробег настоящей жизни. А которые ещё живы, <576A> тех да исправит Бог и да приведёт к познанию истины, с которой они теперь враждуют. Так ведь полезно говорить по заповеди, приказывающей молиться за проклинающих (Мф. 5, 44).

¹ Здесь кратко выражается учение преп. Максима об энергиях во Христе, точнее, о характере их проявления. Подробно это учение анализируется нами во вступ. статье к *Богословско-полемическим сочинениям*. Надо имть в виду, что преп. Максим не использует здесь буквального выражения «две энергии», так как *Ер* 15 было написано в период, когда он подчинялся *Псифосу*, т. е. после 634 г. и до начала полемике вокруг *Экфесиса*, в которую Преподобный вступил в 640 г. Ближе всего выраженное здесь учение совпадает с тем, что подробно излагается в *Трудностях к Фоме* 4 и 5 и *Ер* 19 к игумену Пирру. На последнее обратил внимание уже П. Шервуд (см.: *Sherwood* 1952. P. 40), высказавший предположение, что *Ер* 15 написано примерно тогда же, когда и *Ер* 19, что весьма вероятно.

Итак, я тебе вкратце изложил рассуждения о том, о чём ты спрашивал, ради полного твоего убеждения, не мысля в душе одно, как некоторые приверженцы Севира там и сям разглашают, а собеседникам говоря другое; так не думай, а я, как научен и мыслю, и верю, и от Отцов воспринял, — так и говорю. **<576B>** Да, вернее сказать, в моих речах воплощается сама моя мысль. И если моё слово ложно, да не улучу отныне блаженства, но как плод обмана пожну отчуждение от обещанных благ. Ты же ради моей послушности взамен удостою меня твоих молитв, чтобы Христос, Бог наш, спасение боящимся Его, излечил раны моей души силою тайны животворящих страданий, которые ради нас претерпел Тот, Кто один прославляется вовек со Отцом и Святым Духом. Аминь.

<576C> СХОЛИИ

1. В определении, говорит, усматривается общность вещей, тождественных по сущности.

2. Говорит, что свойства, отличающие сложную ипостась, являются общими для её частей.

3. Точное определение ипостаси.

4. Определение, или же описание, воипостасного.

5. Определение родового различия.

6. Определение родового тождества.

7. Родом называется количество, которое выражается числом.

8. Сказал «в собственном смысле» потому, что собственные определения не превращаются друг в друга. Ведь у каких вещей не одно определение, — не один у тех и логос, а у каких не один логос, — у тех различен образ бытия, а у каких вещей различен образ бытия, — у тех нет и полной [334] тождественности. **<576D>** Значит, не тождественны природа и ипостась, потому что действительно не один у них образ бытия, логос и определение. Значит, в несобственном смысле и относительно чего-либо, а не в собственном смысле пойдёт речь об ипостаси.

Письмо XVI. Тому же¹

Душу мою, глубоко израненную скорбью из-за того, что приключилось с благородным стражем добродетели господином <577A> Георгием² по навету людей, не боящихся Господа, утешило прибывшее твоё божественное письмо, святой отец, — и принеся радостную весть о твоём здоровье, всем желанном, и обнаружив твёрдость доброго исповедания Господа Иисуса Христа, истинного Бога нашего. Укреплённая испытанием страданиями, она обратилась в неколебимость у тебя, ставящего ни во что невзгоды настоящей жизни, которой и счастье некогда презрев, ты все желания души перенёс на чаемое, за что и отмечен верой и чистой совестью; одна³ сохраняет благочестивый разум, отнюдь не оскверняемый ложным учением, другая⁴ же созидает богоугодную жизнь исполнением заповедей. И то ведь, и другое — я говорю о разуме и образе жизни — потребно человеку, <577B> возжелавшему всему предпочесть общение с мудростью, чтобы мы благочестиво и возвещали тайну совершившегося ради нас во плоти самоумаления⁵ Бога всяческих без перемены, исповедуя Христа воистину Богом и вместе человеком: Тем беспричинно и изначально бывшим, этим же ставшим затем ради нас. Ни того, чем был, не отстранил из-за того, чем стал, ибо неизменен. Ни того, чем стал, не отверг из-за того, чем был, ибо человеколюбив. Ему ведь, единственному истинно сущему, по преизбытку могущества возможно было без изменения и слияния стать, чем не был, и полностью пребыть и чем был, и чем стал, [335] по предельной единственности собственной ипостаси не принимая разделения и сохраняя в Себе после соединения различие природ, из которых составилсЯ, раз, соединившись по ипостаси с умно одушевлённой плотью, <577C> чудесами выказал Себя неизменно пребывающим, чем был, а страданиями явил Себя без перемены сохраняющим то, чем стал, и тем и другим — я говорю о чудесах и страданиях — даровал нам истребление греха и благодать обожения. И почтили призыв благода-

¹ Т. е. александрийскому диакону Косме. П. Шервуд (см.: *Sherwood* 1952. P. 60) датирует это письмо началом 642 г., свидетельством чему является упоминание отстранения от управления префекта Георгия. Из письма видно, что диакон Косма после своего обращения в православие из монофизитства (см. *Ep* 14) сохранил верность православию уже на протяжении достаточно длительного срока.

² Имеется в виду префект Карфагена Георгий и история с его отстранением от управления в правление Мартины (ср. *Ep* 1).

³ Т. е. вера.

⁴ Т. е. чистая совесть.

⁵ Букв.: «кеносиса».

ти переменой жизни, осиянной соблюдением заповедей, ничуть не колеблемые никаким наслаждением или каким бы то ни было страданием, и во всём, что делаем и терпим, стремились бы лишь к Богу, отдавшему Себя в возмещение и выкуп ради нас (1 Тим. 2, 6), и вверили Ему всю жизнь нашу, как настоящую, так и будущую, — ибо мы существуем из Него по логосу творения (παράλογῃς λόγῳ), и Им по образу управления (ἀλογῇς τρόπῳ), <577D> и упокоимся в Него по благодатной тайне чаемого обожения (Рим. 11, 36), — и получили за кажущиеся нынешние несчастья вечное счастье, выказав в том, что претерпеваем, наше тайное стремление к Богу, которое никакие приключенияющиеся нам скорби не могут изменить. <580A>

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

**<580С> Письмо XVII. Юлиану,
схоластику Александрии, о церковном учении
относительно воплощения Господа¹**

Великим ликованием и духовной радостью наполнило меня, убогого и грешного, а со мной и всю, так сказать, св. Божию соборную Церковь, драгоценное письмо моего богохранимого господина, принесшее нам добрую весть о твёрдом и непоколебимом знании, которым он сам, а с ним и господин мой Христопемпт, мудрейший схоластик, обладают относительно правого и благочестивого, и спасительного исповедания веры во Христа, истинного Бога нашего, того ради ставшего человеком, чтобы собрать в Себе природу людей и остановить её порочное движение² к самой себе, **<581D>** а вернее, возмущение против самой себя и разделение, в котором нет покоя из-за шаткого движения воли (ῥωμης) относительно каждой вещи. Поэтому мы все, благодаря за вас Бога, драгоценнейшие, непрерывно творим молитву, хоть и грешны сами, дабы **<581A>** вы сохранили навсегда недвижно и неколебимо спасительное исповедание веры и верили, что Бога-Отца Сын и [337] Слово, без греха став ради людей воистину человеком, одним из людей и подобным нам человеком, не изменил Своего Божественного бытия и сделавшись человеком, и истинно человеческого бытия Своего не уменьшил, оставшись, чем был и что есть, и чем вечно будет по природе — Богом; но, будучи Богом по сущности и природе, Сам по Себе, по домостроительству, ради нас стал, не изменившись, воистину человеком, — разумеется, принятием плоти, обладающей умной и разумной душой. Поэтому Он же и есть истинно Бог по природе, и Он же есть по природе истинно человек: Тот же Самый полностью и то, и другое есть воистину, так как ни одна из природ, собранных вместе ради ипостасного соединения в тайне Его Воплощения, или, скорее, полного вочеловечения, **<581B>** отнюдь не отрицается соединением, а сохраняет после соединения свои сущностный логос и определение, или природную особенность, по сравнению с другой, без слияния и превращения. Ведь и различия между собранными в одну ипостась природами не устраняет соединение, но полностью исключает их разделение на самостоятельные части.

¹ П. Шервуд датирует письмо ок. 633 г. (см.: *Sherwood 1952*. P. 60), Ж.-К. Ларше — июнем 633 г. (см. предисловие).

² Преп. Максим подчеркивает, что человеческая природа вместо того, чтобы устремляться к Богу, стремилась к себе, точнее, как видно из дальнейшего, восставала сама на себя. Речь идет, вероятно, о разделенности людей в соответствии с гномическим выбором каждого, при котором люди восстают друг на друга. Но и в отдельном человеке воля, не будучи утвержденной в Боге, направляется то на одно тварное, то на другое, так что человек не имеет покоя и ни в чем не находит его.

Значит, раз во Христе и после соединения неумаленно сохраняются по природе части, из которых состоит Христос, как же будет неправильно исповедание частей, из которых состоит Христос и после соединения, как считают некоторые люди, не понимая, что ненадёжно и опасно, и всем душевредно ополчаться против очевидного **<581C>** и отрицать явную истину, и свойственно это лишь тем, кто вообще не ожидает Воскресения и Суда. Так кому же не ясно и не очевидно слово истины — простое и бесхитростное, и вообще без сложности? Ведь коли Бог и человек после соединения Христос действительно и воистину, а не одним лишь названием и именованием считается Богом и человеком, то ясно, что кто Христа мыслит и утверждает после соединения вместе Богом и человеком, вместе с этими именами исповедует и истинное бытие природ, обозначаемых именами, если только не считает, что ко Христу относятся пустые именованья, [338] совершенно лишённые действительности. Что же тогда нелепого совершила св. Божия соборная Церковь, **<581D>** утверждая, что части, из которых состоит Христос, сохраняются во Христе, при теснейшем соединении, неслитными по природе и нераздельными и после соединения? Что помыслила она чуждого учению св. отцов, раз полагает, что соединением ни Божественная природа Слова не обратилась в природу плоти, ни природа самой плоти не перешла в природу Слова после соединения, и так и учит мыслить и говорить верных? Что из отеческого предания не утвердила она ещё крепче, обучая мыслить таким образом и исповедуя Его же одного и Господом, и Христом, и Сыном, и единую Его, воплотившегося **<584A>** Бога-Слова, природу, воплотившуюся во плоти, обладающей умной и разумной душой, и понимая это выражение в согласии с истолкованием святого и блаженного отца нашего Кирилла, полагая выразить словом «воплощенная» привнесение нашей сущности и не отрицая природы плоти Слова из-за соединения? Ведь те части, которые без какого бы то ни было умаления сохраняются во Христе и после соединения неслитными и неизменными по природе и нераздельными по теснейшему соединению, разумеется, и исповедовать таковыми после соединения в высшей степени пристойно и справедливо. Ибо истинной вере свойственно исповедовать то, что мы научились мыслить. Значит, раз части, из которых состоит Христос, сохраняются после соединения, то и мыслить их существование во Христе после **<584B>** соединения совершенно правильно. А раз правильно мыслить, что после соединения сохраняются части, из которых состоит Христос, то гораздо правильнее и вместе пристойнее и исповедовать их, а всем, заботящимся о спасении, — важнее, если в самом деле доказательством истинной веры является её полное исповедание. Вот и довольно об этом. Да более и говорить нет нужды, обращаясь к вам, от кого по благодати ничего не скрыто из относящегося к правой вере Христовой.

О чём же вы мне написали, драгоценнейшие, сообщил я благочестивому рабу Божьему <584C> преблагословенному епарху¹ и передал ему драгоценное ваше послание, и он благосклонно обещал исполнить любое ваше [339] пожелание. И я не перестану напоминать ему, пока он полностью не совершит, что вы хотите². Господь же и Бог всяческих и Спаситель Иисус Христос, ради нас добровольно принявший смерть и собственной кровью избавивший нас от власти тьмы (*Кол.* 1, 13), и давший нам новую заповедь — так же любить друг друга, как и Он любит нас (*Ин.* 13, 34), — Сам да возьмёт вас за правую руку, и да руководит вас на всякое благое дело, и да направит благочестивые шаги ваши, и да отнесёт вас, в изобилии плодов праведности, в пречудное место обитания Своего, <584D> где и есть селение всех радующихся (*Пс.* 86, 7).

**Письмо XVIII. Написанное от лица Георгия,
преблагословенного епарха Африки, александрийским
монахиням, отпавшим от соборной Церкви³**

Полагал я, что вы, воистину твёрдо укрепившись, не отклоняетесь движением души от правого и благочестивого исповедания и надежды непорочной и

¹ Имеется в виду епарх Карфагена Георгий (см. о нем в комментариях к *Ep* 1). Как видно из данного места, через преп. Максима осуществлялась связь между православными Александрии и Западной Африки (в частности, Карфагена), покровителем которых был Георгий.

² Суть просьбы Юлиана неизвестна.

³ П. Шервуд (см.: *Sherwood* 1952. P. 48–49) датирует это письмо декабрём 641 г. — январём 642 г. Он же высказывает мнение, что, если судить по названию письма, оно было направлено в Александрию, и, весьма вероятно, обращено оно было к александрийским монахиням-монофизиткам, нашедшим убежище в Карфагене, об истории которых идет речь в *Ep* 12. Конфликт вокруг этих александрийских монахинь, позиция преп. Максима и его роль в этом конфликте анализируются в статье К. Будиньо-на: *Boudignon* 2007. P. 245–274. Он тоже выражает мнение, что *Ep* 18 могло быть обращено именно к ним. В таком случае, мы имеем интереснейшее свидетельство того, как преп. Максим выступает от лица наместника Карфагена Георгия, оказываясь едва ли не судьёй в вопросах обращения с вернувшимися в ересь монахинями. Весьма вероятно, что те меры, которые были предприняты против них, стали результатом совместного решения преп. Максима и епарха Георгия, который внимал его советам, как наставлениям старца. Такого мнения придерживается в указанной статье К. Будиньон. Итак, влияние преп. Максима на ключевые церковно-политические события в Карфагене, благодаря его духовному авторитету, признаваемому властью имеющими, было весьма велико, — и со временем оно только возрастало, как это видно по знаменитому диспуту с Пирром (645 г.) и последовавшим за ним событиям.

безошибочной веры Христовой, благоговевая перед Божией благодатью, призвавшей вас и соединившей с живым, невредимым и непорочным телом **<585A>** святой, соборной и апостольской Церкви, и укрепившей уже разрушавшихся от губительной болезни заблуждения и неведения¹, и сделавшей вас полезными членами всеобщего тела Церкви, в которой провозглашается благочестивое и правое, и истинное, и спасительное могучее учение апостольской веры, охватывающее собою всю поднебесную и постоянно присоединяющее недостающее, прибавляя его к уже собранному, и показывающее, что у всех, от края земли до края её², одна душа и один язык духа, по единомыслию и единогласию веры, которую создавший людей Бог-Слово неизреченно принятием плоти, обладающей умной и разумной душой, а не переменной Божества, ради людей став воистину человеком, одним из людей и подобным людям, но, **<585B>** разумеется, без греха, научил нас, людей, исповедовать и содержать, не отрицая ни одну из Его природ после соединения, или же после вочеловечения [340], — ни Божественную, по которой Он Сам по Себе есть вечно Бог и единосущен Отцу и таковым пребывает, ни человеческую, по которой Он же ради нас воистину стал человеком, ибо человеколюбив, и по которой единосущен нам. Ведь Он и не переменялся от того, чем был, и всегда будет Богом по природе, и того, чем стал, — человеком, по нераздельному соединению с одушевлённой плотью, — не изменил природу, ибо всё тот же есть Он и Бог, и человек — не названием одним и именованием будучи Богом и человеком, **<585C>** а действительно и истинно являясь в собственном смысле Богом и человеком, и по истине так именуясь. Единством обладает Он от соединения и единственностью по ипостаси, а не по природе, как учат Отцы, говоря: «Если обе и одно, то не природой — схождением»³, по которому ради нас, ибо человеколюбив, Он по устройению принял сложность, сохраняя без ущерба и после Воплощения природную простоту, по которой пребывает единоприроден Отцу и единосущен. Ибо не тождественны Божество и человечество. Хоть и сделался человеком Бог-Слово, но человеком сделался умным образом по принятию плоти, соединившейся с Ним нераздельно по ипостаси. Поэтому и Бог Он же есть в собственном смысле, и человек, **<585D>** ибо и одно есть,

¹ Так преп. Максим описывает состояние пребывавших в ереси монофизитства монахинь, из чего можно заключить, что они присоединились, было, к Православной Церкви, а потом снова отпали от нее.

² Преп. Максим подчеркивает кафоличность апостольской Церкви и ее распространение по всей Империи.

³ Преп. Максим подчеркивает кафоличность апостольской Церкви и ее распространение по всей Империи.

и другим стал, и тем, и другим будучи полностью, не смешиваясь в крайней единственности ипостаси так, чтобы совсем отсутствовал логос различия, но и не разделяясь ненарушенной инаковостью природ, из которых составилась, по которой из-за соединения никоим образом не уничтожился логос различия.

Значит, раз и после соединения сохраняется неслитно различие природ, из которых состоит Христос, нет никакого вовсе рассуждения, как мне кажется, которое могло бы доказать, будто правильно не исповедовать количество¹ [частей], природно различных и сохраняющихся во Христе по неразрывному соединению, <588A> так как любое различие вместе с собой привносит непременно количество каких-то вещей, в чём-то различающихся между собой. Ведь отдельно от количества ни один человек, будь он самым изобретательным и находчивым, никогда не сможет утверждать существование различия, [341] если только обладает здравым рассудком и хоть немного разумеет истину, и, значит, ясно понимает, что либо в сущностной инаковости каких-то вещей, либо в неодинаковости каких-то вещей относительно качеств и особенностей состоит любое различие, которое, во всяком случае, создаётся количеством различающихся вещей, существуют ли они в соединении или же без него. Ведь в вещах, в которых не усматривается во всех отношениях один и тот же логос, присутствует образ количества, а различие — его отличительное свойство. Значит, раз во Христе из-за соединения следует по разуму, как учат Отцы, <588B> утверждать полную ипостасную единичность, а из-за различия составляющих Христа природ, которые сохраняются во Христе неслитно и нераздельно и после соединения, логично и пристойно утверждать количество, то ясно, что как не утверждающий, что Христос по ипостасному соединению есть единая воплощенная природа Бога-Слова, правильно понимаемая по истолкованию святейшего отца нашего и учителя Кирилла, не верит в совершившееся соединение, так и не исповедующий после соединения две природы, из которых состоит Христос, не может утверждать, что между ними сохраняется различие. Ведь после соединения различие заключается в природной инаковости частей, из которых состоит Христос, а не в одной качественной неодинаковости, безотносительно к природам, лежащим в основании качеств, — <588C> без них наличие качества самого по себе относится к вещам невозможным, если только мы не желаем ввести пустое, а точнее говоря, ложное и недействительное различие.

Будучи убеждён, что вы держите это исповедание веры в согласии с учением Отцов, я никогда не затруднялся во все концы писать патриархам и епископам,

¹ Именно это и отрицали монофизиты, а не сам факт наличия во Христе человечества.

и начальствующим, и самим благочестивейшим и всемилостивым государям нашим, благодаря Бога и объявляя всем искреннее обращение ваше и веру во Христа¹. И никогда не думал я, как уже сказал, что вы так быстро отвертитесь от вашего спасительного призвания. <588D> Но раз уж по моим грехам лукавый, изначально обманом втянувший род человеческий в погибель и уничтожение, и вас смог соблазнить, чтобы вы предпочли ложь [342] правде и более, нежели Богу и назначенному святым блаженству, предались по злему привычку обольстителям, умеющим лишь заманивать к смерти, и сумел вернуть вас, по выражению пророка, как собак на собственную блевотину (*Притч.* 26, 11), приказываю вам², если вы действительно поражены столь неизлечимо и решились до конца отвергать благодать Христову, отдать <589A> дары, которые вы от меня получили, Феопемпту³, моему человеку, единственно ради этого посланному мной с письменным приказанием, чтобы у вас не было никакой неясности в этом деле. И ещё: если придёт что на ум благочестивейшим и христолюбивым, и всемилостивым государям нашим и святейшим патриархам, когда они всё про вас узнают от меня, с Божией помощью явившегося пред лицом их светлости, то я посчитаю, что это надлежит исполнить. Да я ведь и не умолчу о таком зле. Если же, помышляя в уме вашем о страшном судилище Христовом, на котором в присутствии ангелов и архангелов, и всех ратников небесных воинств, и всей природы человеческой совершится — предсказываю вам! — кара за это ваше деяние, <589B> вы раскаетесь и вернётесь к Богу, снова призывающему вас в благости, то я и мною дарованное вам строение желаю за вами оставить, и не перестану, пока Промыслу угодно, чтобы я жил этой временной жизнью⁴, измышлять способы доставлять вам изобильное существование,

¹ Вероятно, это обращение к патриархам и императору писал не преп. Максим, а наместник Георгий, от лица которого и написано *Ep* 18. Но и эти послания Георгий вполне мог писать через преп. Максима, точнее, последний вполне мог их составлять. Не исключено, что присоединение alexandрийских монахинь к Православной Церкви без отказа последней от правого исповедания рассматривалось преп. Максимом и его сторонниками как альтернатива моноэнергистской униональной политике патриархов Сергия Константинопольского и Кира Александрийского. Тем болезненней, видимо, было возвращение к монофизитству этих монахинь.

² Ясно, что приказывать мог только сам наместник Георгий.

³ К. Будиньон (см.: *Boudignon* 2004) отождествляет этого Феопемпта со схоластиком Феопемтом, адресатом одного из экзегетических сочинений преп. Максима. При этом К. Будиньон полагает, что *Ep* 18 было отправлено в Александрию, что представляется нам маловероятным.

⁴ По учению преп. Максима, продолжительность жизни человека определяется Промыслом Божиим.

и не откажусь самим собою выкупить ваши души, если уж того непременно потребуют обстоятельства. И давать-то буду с охотой, ибо к тому призывает меня Бог Своей благодатью, — если только вы снова вернёте самих себя Христу-Богу и вашим возвращением вполне исправите отпадение, которым отсекали себя от Его тела.

**<589C> [343] Письмо XIX. Пирру,
святейшему пресвитеру и игумену¹**

Святое твоё, богоугодный отец, прочитав письмо, узнал я, что ум твой весь просветлён полнотою Духа, и распознал, что он настолько же превосходит естественную сообразительность, насколько достиг Божественной и сверхприродной мудрости. Мне ведь казалось, что я сквозь письма вижу перед собой сам твой богомудрый ум, сверкающий одними лишь чистыми лучами Духа, которыми тому свойственно преображаться в нечто более близкое к Божеству, кто удостоился усыновления Отцу всяческих, <592A> и настолько же освобождающий меня от неведения Божественного учения, насколько мне раньше казалось, что я обладаю знанием о нём. Поэтому, изумившись остроте твоего ума во всём, я лишь возопил теми же словами, какие некогда некая жена закричала ко Господу, потрясённая силой Его речей: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, которые Ты сосал!» (Лк. 11, 27). Не только родившую тебя славлю я блаженной, честной отец, как удостоившуюся сделаться матерью такого сына, но и мысль твою, всегда зачинающую и вынашивающую, и рождающую благочестивое слово, ибо она по благодати сделалась чревом, вмещающим сверхъестественное Слово по сродству (οἰκεῖωσιν) воли (γνώμη) с Самим же Словом². <592B> И по стойкому твоему расположению (ἔξις), исходящему

¹ Настоящее письмо, которое датируется 633–634 гг., подробно анализируется нами во вступительной статье к: *Максим Исповедник* 2014, а также в написанной совместно с А. М. Шуфриным статье «Дело Максима» (см. 2-е издание в: *Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. Сост. Г. И. Бегневич. СПб., 2014. С. 12–16). В настоящем издании мы ограничимся минимальными комментариями. *Ер* 19 является ответом преп. Максима на изложение *Псифоса*, принятого патриархом Сергием, его изложение (сам *Псифос*, вероятно, прилагался) было направлено архимандритом и игуменом Хрисопольского монастыря Пирром, который был ближайшим сотрудником патриархом Сергия, а впоследствии сам стал первоиерархом.

² Высказанные здесь и в ряде других сочинений преп. Максима богословские идеи и используемые сравнения (душа христианина как дева и мать, рождающая

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 ума¹. 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 богочертанные скрижали, обретенные и явленные через нового Посредника, нам посланного великого Моисея, иерея иереев и главу над Божественным [344] священством всей земли²; а постановление это Святая и Единопоклоняемая Троица <592С> сообщила посредством вышеназванного архиерея и ради единомыслия теснее связала Церкви, презревшие нововведение в вере, которое понравилось многим в городе Александра³.

Окончательно вынесенное постановление (ψῆφος)⁴ сохранило ту мысль, в которой богоносные Отцы наши заповедали веру святым Церквям, единым и

Слово) анализируются в статье: *Squire A. K. The idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor // Studia Patristica. 1968. V. VIII. Pt. 2. P. 456–461.*

¹ За эти крайне хвалебные слова в адрес Пирра (которого преп. Максим едва ли не называет здесь обоженным), как и ниже следующие в адрес патриарха Сергия, признанных впоследствии ересьархами, преп. Максиму пришлось позднее оправдываться (см., в частности: *TP 9 // PG 91, 129A — 132C* (ок. 646 г. или 647 г.).

² Речь идет о патр. Сергии Константинопольском, значение которого в этом письме объявляется воистину вселенским.

³ Имеются в виду *Девять глав* унионального пакта с монофизитами-феодосианами (греческое название документа — Πληροφορία, *Удостоверение*), заключенного патр. Александрийским Киrom в 633 г. (текст и англ. перевод см. в: *Allen P. Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents. Oxford University Press, 2009 (Oxford Early Christian Texts). P. 169–174.*

⁴ Речь идет, несомненно, о *Псифосе*. Столкнувшись с сопротивлением св. Софрония унии, заключенной в Александрии, патр. 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* (Ψῆφος) (август 633 г.), воспрещающий употребление выражений «одна» или «две энергии». Текст *Псифоса* не сохранился, и представление о нем мы можем составить из письма патриарха Сергия папе Гонорию. Упоминание о *Псифосе* в письме преп. Максима к Пирру (*Ep 19*) является независимым (и едва ли не главным) свидетельством принятия *Псифоса*. Суть *Псифоса* и его значение, по сравнению с *Девятью главами* Кира, восстанавливается из письма патриарха Сергия к папе Гонорию, где он приводит отрывок из своего письма Киру. Сергей писал, в частности, «чтобы он, после того как при помощи Божией устроил соединение с теми, которые прежде были в разъединении, уже не позволял никому проповедовать об одном или двух действи-

всё тем же утверждая Бога-Слова и до принятия, и после принятия умно одушевлённой плоти, которую Он ради нас соединил с Собой по ипостаси, приняв от св. Богородицы и Приснодевы Марии, — потому, разумеется, что благоволил Сам сделаться семенем Своего воплощения¹, <592D> чтобы и человеком воистину стать, и выказать в бессеменном зачатии и бестленном рождении обновлённую природу, не претерпевающую в обновлении² никакого умаления (μεϊώσιν). Ибо по благодати к человеку тайной явилось добровольное уничтожение (κένωσις), — не отпадение от Божества, а свободное нисхождение во

ях 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 св. отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно проносится 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» (см.: Allen 2009. P. 188; рус. пер. по: Деян. Т. IV. С. 174–175).

¹ Ср.: Ep 15//PG 91. 553D, где приводится почти дословно такое же учение о Воплощении.

² Или: новоустроении. В. В. Петров пишет об этом важнейшем понятии преп. Максимам следующее: «Что такое *новоустроение естеств* и как оно соотносится с различием *логоса* и *тропоса*? Во втором “усмотрении” 41-й *трудности* (1313C — 1316A) Максим разрешает эту трудность, поясняя, каким образом при Боговоплощении осуществляется новоустроение природ, воздействующее и на Божественную, и на человеческую природы. Что касается Бога, то Он воспринимает плотское рождение. Применительно же к человеку новоустроение человеческой природы состоит в том, что она без семени выращивает для Воплотившегося плоть, а Богоматерь рождает без утраты девственности». Далее, приведя в своем переводе комментируемый отрывок из *Amb* 41, В. В. Петров пишет: «Для чего происходит новоустроение человека при Воплощении? Чтобы сделать его общником Божественного естества. Спасительное домостроительство воплотившегося Слова направлено на уничтожение всего чужеродного, привнесенного в человеческую природу после первородного греха. При этом Максим различает “возобновление” (ἀνακαίνιζεν) — как возвращение и восстановление человеческой природы в ее изначальное состояние, и “новоустроение” (καίνιζεν) — как “введение новизны”, относящееся к обеим природам, соединенным в ипостаси Христа (см.: TP 15//PG 91. 156CD). У Богочеловека обновляются природа Божественная (как ипостасно соединенная с человеческим естеством) и природа человеческая: во-первых, как ипостасно соединенная с естеством Божественным, а во-вторых, и в особенности, как узнающая в Слове новый, свободный от греха и тления тропос плотского рождения» (Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 28–29).

плоти: ведь и став, чем не был, Он остался, чем был, — ибо неизменен. И то, чем стал, сохранил, пребыв, чем был, — ибо человеколюбив. В том, что совершал Божественным образом, выказывал без перемены то, чем стал, а в том, что претерпевал человеческим образом, удостоверял <593А> неизменность того, чем был. Ведь Божественное совершал Он плотски, потому что посредством плоти, не лишённой природного действия, а человеческое — Божественно, потому что по самовластному желанию, а не по внешнему принуждению попустил Себе испытание человеческими страданиями. А не Божественно совершал Божественное, ибо не только Богом был, и не плотски — человеческое, ибо был не всего лишь человеком¹. 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, <593В> и в том, и в другом удостоверявшего действительную истинность и того, из чего состоял, и того, чем был². [345] Ведь создавшееся из каких-либо частей соединением по природному схождению без слияния и соблюдает неизменными природы, из которых составилось, и сохраняет без умаления силы своих составных частей для совершения единого дела³, будь то страдание или чудо, — как изображает, отец, твоё чудесное и

¹ Ср. схолию св. Иоанна Скифопольского к 4-му письму к Гайю из *Ареопагитик*: «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, рус. пер. Г. М. Прохорова цит. по изд.: Дионисий *Ареопагит, Максим Исповедник* 2002. С. 777). Подробно свое учение о соотношении Божественного и человеческого действий во Христе преп. Максим излагает в *Трудностях к Фоме* (4 и 5) и в примыкающем к ним *Втором письме к Фоме*. Мы разбираем это учение во вступительной статье к: *Максим Исповедник* 2014.

² Ср. 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 приписывается» (цит. по: Деян. Т. IV. С. 174–175). Близость учения преп. Максима к учению, выраженному в *Псифосе*, не вызывает сомнения. Так что и принятие им *Псифоса* и похвала ему не были с его стороны лукавством. Вместе с тем, как мы увидим ниже, толкование его у преп. Максима подчеркивало наличие во Христе Божественного и человеческого действия.

³ Как видно из этого места, преп. Максим, имплицитно трактуя учение о *новом, Богомужеском действии*, на этом этапе говорил даже о «едином деле (ἕρῳν)» во-

соответствующее тайне Божественного воплощения уподобление раскалённого меча, резание которым, как мы знаем, жжёт, а жжение, как ведаем, режет. Ибо огня и железа состоялось ипостасное схождение, причём ни один, ни другое из-за соединения с иным не потеряло своей природной способности и после соединения содержит её неотлучно и без отделения от сопряжённого и сосуществующего¹. **<593С>**

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. Ты же, богочтимый отец, пожалей меня, раба твоего, и по своему человеколюбию даруй необходимое прощение тому, кто не в состоянии исполнить повеление. И не порицай моё неповиновение, а лучше одобри меня за то, что я стараюсь осознать собственную невежественность. **<593D>** Ведь ненависти достойна опрометчивость, первое порождение крайнего невёдения, от которой обычно является порок надменности, внушающий охваченным им враждебное Богу расположение души; и прими мою мольбу, не запятнанную страстью, и не оттолкни того, кто обращает к тебе те же речи, которые уже обращали к Богу в подобных обстоятельствах сначала Моисей, а потом и Иеремия; первый сказал: «Молю Тебя, Господи! **<596А>** человек я не речистый, и таков был и вчера, и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я заикаюсь и косноязычен» (*Ис.* 4, 10). Второй же: «О Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод» (*Иер.* 1, 6). Я ведь поистине заика и косноязычен, и лишён разума, необходимого для речей о высоком; нет у меня ни ума, прилежащего Божественным предметам, ни силы речи, которая могла бы соответствовать величию обсуждаемого. Ведь я ещё подвержен по молодости страстям, и плоть моя побеждает, восставая против духовного закона. Да даже если и предположим, что у меня достанет на это способности, кто будет столь опрометчив и дерзок, чтобы ещё рассуждать о вещах, которые таким образом по

плотившегося Бога-Слова, «будь то страдание или чудо». Выражение «единое действие», тем не менее, вызывает у преп. Максима сомнение, которое он высказывает, хотя и осторожно, но вместе с тем давая понять Пирру, что вопрос этот для него принципиальный (см. ниже 596В).

¹ Относительно использования в церковной литературе примера железа, раскаленного огнем, для прояснения характера взаимоотношения и взаимопроникновения двух природ Христа, см.: *Бирюков Д. С.* Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции // <http://de.bogoslov.ru/text/565368.html>.

Божиему суду были проречены иерархами?¹ **<596В>** Лучше я попрошу в драгоценном твоём письме разъяснить мне посредством определения, что есть действие (ἐνέργεια), и в скольких смыслах говорится о действии, и что наряду с ним думать о «деянии» (ἐνέργημα), и какое различие между обоими словами и между ними и «делом» и «деланием», чтобы я мог понимать значение писаний. Ведь я до сих пор не смог понять в точности, в каком смысле и как следует говорить и мыслить о едином действии². 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. **<596С>** То они делали, заботясь о мире, а это — укрепляя души истиной. И доволен об этом.

Прошу я, честной отец, твою святость благосклонно принять божественных отцов, которые принесут это неважное письмо, — они ведь ради общей пользы монашеского чина подвергли себя опасностям мореплавания, — и благоволить стать для них всем, как желает того строгий смысл Божественной заповеди от стремящихся к Божественному и единственному образцом для своей жизни ставящих воплощённое Слово. Они ведь в этом деле достойны вашей заботы, **<597А>** потому что безукоризненно несут Божественное иго добродетели и ведения. Опасаюсь я, что за то, что пишу, подвергнусь упрёку в неуместной откровенности и грубости со стороны людей, не знающих тебя, отец, и не испытавших [347] твоего благоволения, и что обо мне справедливо будет сказано, как выразился некий мудрец, чуждый нашему учению³, когда увидел чванившегося чем-то неотёсанного простака:

Умный улыбкою наглость разжёт в дураке⁴.

Во всём, значит, святой отец, извини меня, раба твоего, и пресвятыми твоими **<597В>** молитвами умилиativi ко мне Христа-Бога, Которого всегда чтить и чистотой ума, и строгостью жизни.

¹ Речь идет о патриархе Сергии и изданном им *Псифосе*.

² Здесь преп. Максим четко обозначает границы икономии: 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, преп. Максим принимает.

³ Т. е. язычник.

⁴ Источник цитаты неизвестен.

Письмо XX. Монашествующему Марину¹

Ведая множество собственных прегрешений и созерцая по справедливости ожидающее меня за них осуждение после окончания жизни, и помышляя в душе, сколь великий и страшный собирается суд, на котором каждый из нас по достоинству примет воздаяние за содеянное, замыслил я сделать моей сожительницей немоту, всячески избегая речей о Божественном, превосходящих, как мне кажется, мои способности, — чтобы не подпасть ещё большему и справедливому осуждению за то, что произношу слово Божие, омертвлённое моим неделанием добрых дел, <597C> и поэтому неспособное подать слушающим жизнь в благодат, и бессильное обнаружить добродетельный нрав в образе жизни говорящего, и не испытать в грядущем исполнения угрозы за то, что не только в самом себе по лукавству нрава умертвил я животворящее слово Божие, но и слушающим меня явил, как живое и всем явственное, изображение пренебрежения им, весь мой скверный образ жизни. Я, стало быть, как сказал, зная об этом и этого остерегаясь, отогнал от себя стремление говорить и писать о слове Божиим, которого труд не творю, считая величайшей несправедливостью и губительным ущербом попусту пожинать похвалы слушающих. <597D> Когда же, [348] многократно заклиная меня божественными доводами, поборол моё решение молчать многообразный и многотимый муж, святейший мой игумен², которого не смог я оттолкнуть ради сияющего в нём, по божественному его благоразумию, великолепия добродетелей, и принудил меня начертать к твоему благочестию худую эту грамоту, с величайшей пользой рассказав отчасти о твоих совершенствах, счёл я должным сжато сказать то, что тебе и мне, и всем желающим внимать — полезно и спасительно.

<600A> Давид, великий пророк и царь, указывая путь истинного ведения к божественным добродетелям и приоткрывая дверь деятельного знания тем, кто решил любить Бога и всему земному предпочитает Божественное спасение, говорит: «Начало мудрости — страх Господень; разум добрый у всех, творящих её» (Пс. 110, 10). Раз начало мудрости — страх, то концом мудрости, понятно, является добрый разум у творящих её. А раз это так, то постараемся,

¹ П. Шервуд датирует это письмо 628–630 гг., т. е. временем начала пребывания преп. Максима в Северной Африке. Возможно, письмо обращено к тому же самому Марину-диакону, потом — пресвитеру, жившему на Кипре, к которому обращен ряд важнейших *Богословско-полемических сочинений* 640-х гг. (ТР 1, 7, 10, 19, 20), но доказать это невозможно, хотя Ж.-К. Ларше высказывает именно такое мнение.

² По мнению Ж.-К. Ларше, это авва Софроний, будущий патр. Иерусалимский, которого преп. Максим, будучи в Карфагене, признавал своим духовным наставником.

сколько есть сил, обрести страх Божий и добрый разум. Страх — чтобы избежать скверны греха, из опасения вечного наказания отчищая от неё душу, разум же — чтобы сделаться разумными делателями Божией воли. Ведь кто страшится возмездия за нарушение Божиих заповедей, <600B> тот не даётся в плен страстям, оскверняющим его душу, а в ком прочно укоренился добрый разум, должным образом отличающий временное от вечного, тот обильно обогащается Божественными благами, отнюдь не позволяя своему знанию празднично бездействовать. Ведь как страх в истинно боящихся Бога делается губителем нечистых страстей, так и разум в истинно разумных становится творцом всех добродетелей. Так что станем бояться Бога, и не будем делать того, что Ему не угодно, и возлюбим разум Его, и ничего из удобного Ему не оставим без попечения. Ведь всякое беззаконие ненавидит боящийся Бога, [349] и любит всякую праведность укоренивший в себе добрый разум. <600C> Ведь как ненависть к беззаконию отмечает боящегося, так и любовь к праведности обнаруживает разумного.

Итак, не будем изображать страх одним лишь унылым поведением и выказывать богобоязненность во внешнем, а в расположении души и в смирении сердца, укреплённого глубоким частым стенанием, и избиваемого незримым бичом совестливой памяти о совершённых прежде грехах, и сжавшегося от этого в себе, вовсе не замечая проступков других людей. <600D> Ведь кто одним лишь внешним поведением изображает страх Божий, ничем, в общем, не отличается от обезьяны, подражающей людям в манере держаться. Это ведь четвероногое животное, по своей природе далеко отстоящее от человеческой природы, благодаря подражанию в поведении кажется зрителям человеком¹, не имеющим в себе ничего от человеческой природы; так же и тот, кто ради обмана зрителей подражает внешним привычкам истинно боящихся Господа, а расположения воли (γνώμη), <601A> проникнутой страхом, не усвоил в равной им мере, — и по прозванию, и по сути есть некий новый саддукей или книжник: по виду соблюдает он внешность благоговейной боязливости, а на деле совершенно её лишён из-за таящейся в глубине его души нечистой склонности к страстям.

Не будем, опять-таки, ни выставлать напоказ Божественное ведение, произнося изящно-красивые речи, ни определять для себя добрый разум одной лишь пустой способностью говорить, не делая [доброе], но расположением

¹ О том, что обезьяна подражает человеку, см., напр.: *Theodoret. Graecarum affectionum curatio*. 12. 33, 10 (ed. Canivet). Ср.: *Galen. De anatomicis administrationibus libri IX*. 2. 416. 4 (ed. K hn).

души, через делание проникнутой добродетелями и оттого делом возжигающей свет ведения, а ведением украшающей усердие дела, <601B> чтобы страх, соединяясь с жаждой (πόθος) Бога по доброте разума, сотворил в нас совершенной мудрость Божию, берущую начало в воздержании от зла по Божьему страху, завершение же обретающую в делании заповедей по доброму разуму. Ведь кто ограничивает разум одним лишь пустым произнесением Божественных слов, тот подобен попугаю, подражающему человеческим речам¹. Ведь это [350] — единственное животное среди пернатых, что выучивает и изображает человеческую речь², не имея по природе вообще ничего человеческого, как и тот, кто одним лишь пустым произнесением подражая, чтобы изумить слушателей, речам истинно разумных, не имеет стойкого ведения, проникнутого добродетельным деланием, воистину есть и по сути, и по прозванию некий новый фарисей, <601C> или недостойный священник, изображающий разум одним лишь произнесением слов, но совершенно лишённый мудрости, истинное существование которой обретаётся в делах, и оттого весьма надмевается и в кичении самомнения, питающего гордость его ума, восстаёт против слова истины, не понимая, видимо, что знание тех, кто им кичится без делания, есть явным образом богословие демонов³, которое ясно осудил Иисус в одержимом, признавшим Его Богом (Лк. 4, 33), хотя такой человек и не чувствует, что поражён болезнью.

Поэтому-то будем страхом страшиться Бога, и освободимся от всякой нечистоты плоти и духа, <601D> похвальным умерщвлением тела не позволяя закону плоти восстать против закона духа, и не станем ограничивать величие страха Божьего одними видимыми проявлениями нрава, но сделаем внешнюю скромность возгласительницей доброго расположения в глубине души, чтобы избежать грозящего в будущем карающего огня, и украсим добрый разум деланием заповедей, чтобы не распространять, как делают это тщеславные люди, мертвенных речей, не имеющих в себе жизни от делания заповедей, а осуществить на деле Божественные слова, <604A> стремясь к миру и любви со всеми и упражняясь в доброте и кротости, и великодушии, и терпеливости ко всем во всём, и перенося, что случается, со стойкостью и благодарностью, и без ко-

¹ Еще один пример «подражающего» (на этот раз не в поведении, а в словах) человеку животного. О подражании попугая речи человека см., напр.: *Hippolyt. Refutatio omnium haeresium* (= *Philosophumena*) 6. 8. 2. 3, ed. M. Marcovich // TLG.

² На самом деле, попугай не единственная птица, воспроизводящая речь человека; этому можно научить, например, и ворона, о чем знали и древние (см.: *Plutarch. De sollertia animalium* 972F. 8, ed. H. Cherniss & W. C. Helmbold // TLG).

³ Или: бесов.

лебания принимая скорби как дары Божии, ни в чём не противясь замыслам Промысла, во всём с пользой устраивающего нашу жизнь, чтобы со всеми святыми сподобиться вечной жизни, наслаждаясь будущими благами и непреходящим вечным блаженством, [351] о котором мы услышали от Бога: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25, 34), и возрадуемся, наслаждаясь теми неизреченными благами, о которых сказано: <604B> «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9).

Письмо XXI. Святейшему епископу Кидонии¹

Благочестиво исследуя тайну Божьего о нас домостроительства, познал богохранимый господин мой, что Бог Самому Себе равен по высоте и глубине, и изумился, как предел с беспредельностью², вещи противоположные и несмешивающиеся, сочетаются в Нём и обнаруживают друг друга: беспредельность неизреченным образом соограничивается вместе с пределом, а предел сверхъестественно сопростирается с беспредельностью; <604C> Тот же, к Кому и тот, и другая относятся, и в том, и в другой тождественен Себе, ничуть не отступаясь от Себя по бесконечности, ибо беспределен по природе, по домостроительству же и являясь, и познаваясь непостижимым; немыслима высота Божественной славы и неизмерима глубина домостроительного снисхождения Того, Кто Себя, будто послушный воск, подставил печати Бога, и, полностью восприняв Его изображение, сделался яснейшим подобием (μίμημα) Божественного блаженства. Ибо, мудро изменив Себя Божественным образом, Он к уничижению природы добродетелью примешал возвышенность (ἀνάσθημα) Своего достоинства и до высоты (ὑψεῖ) достоинства, опять-таки, вознёс ведением уничижение природы, заставив чудесным образом усматривать одну в другой. <604D> Ведь

¹ П. Шервуд датирует письмо предположительно 627–633 гг., отмечая, что с епископом Кидонии (города на о. Крит) преп. Максим мог познакомиться по пути из Константинополя в Африку. Но это остается лишь гипотезой.

² Тема беспредельности и даже сверхбеспредельности Бога неоднократно обсуждается в *Трудностях к Иоанну*, как правило, в контексте вопроса о богопознании. См., напр.: «Нетварное не может быть вмещено творением, а беспредельное — осмыслено теми, кто ограничен пределом» (Amb 10 // PG 91. 1168B). В целом, вопрос о беспредельности в *Трудностях* и других сочинениях преп. Максима обсуждает П. Шервуд, см.: *Максим Исповедник 2014b*. С. 318, 343, 345, 403. Особенностью комментируемого места из *Ер 21* является то, что вопрос о беспредельности и пределе обсуждается в контексте учения о Воплощении.

и в возвышенности, и в унижении Он сохранил Себя тождественным Себе, ничуть ни в той, ни в другой не отступая от Своего величия, — и тем, что обрёл подлинное подобие (μίμησιν) Богу¹, ясно показал, что священство Бог на земле рукоположил (χειροτονήσας) вместо Себя. В нём Он и созерцается телесно, и могущим видеть не перестаёт являть Свои тайны². <605A>

Поэтому господин мой, богоподобен будучи разумом и нравом, великое мне воздвиг спасение. Ибо как призвал Господь людей примириться с Богом и Отцом, — они ведь скорее потерпели ущерб, а не сами нанесли, — как свидетельствует о том боговдохновенный Павел, говоря: «Мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас. От имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор. 5, 20), чтобы пристыдить величием благодетельства и заставить людей осознать своё бесчувствие, — так и господин мой, искусно пленив меня своим снисхождением, когда, как казалось, пожелал из моего письма поучиться тому, что он явно знает по своему сану³, заставил меня, хоть

¹ Речь идет, вероятно, о том, что человечество Христа было совершенным подобием и изображением (μίμημα) Его Божества.

² Весьма интересный и неожиданный переход от богословия Воплощения к богословию св. Таинств, в частности, таинства священства как подобия Воплощения. Речь, вероятно, идет не только о священстве, но и о Евхаристии. Вопрос этот требует дальнейшего изучения.

³ По этим словам преп. Максима можно предположить о сути вопроса епископа Кидонии, на который он отвечает в данном письме. Вопрос, видимо, был поставлен об объяснении таинства Воплощения. Преп. Максим утверждает, что ответ на него епископ знает, будучи в качестве священника, совершающего таинство, сам «замещающим» Христа на земле. П. Шервуд считает, что преп. Максим, в конечном счете, уклонился от прямого ответа на вопрос своего адресата (см.: *Sherwood* 1952. Р. 30). Несомненно, впрочем, что в этом письме преп. Максим нашел какие-то новые слова и понятия для описания тайны Боговоплощения, стремясь при этом не нарушить саму тайну излишней рационализацией. Своего адресата же он благодарит за то, что тот невольно «смирил» его, открыв своим вопросом ограниченность его ведения.

Относительно же обращение епископа к монаху Максиму и ответа последнего будет уместно вспомнить, как сам преп. Максим пишет об истинном (или духовном) епископстве. В *Сотнищах о любви* он говорит: «Епископом [по логосу является тот], кто делает ум совершенным, помазывая его священным миром ведения поклоняемой и Святой Троицы» (*Char* 2, 21 // PG 90. 989D — 992A, Пер. А. И. Сидорова по изд.: *Максим Исповедник* 1993. Кн. I. С. 110). Иными словами, истинным епископом является тот, кто ведаёт таинство Троицы, очевидно — и таинство Боговоплощения. В *Ер* 21 преп. Максим подчеркивает, что его адресат, будучи епископом, должен ведаёт эту тайну. Так что отношение к церковной иерархии преп. Максима можно суммировать следующим образом. Во-первых, есть истинные гностики, чье ведение соответствует высшему богопознанию. Таковых можно назвать «епископ по логосу».

и поздно, увидеть собственное невежество. Благодарю за милость господина моего, и горжусь, что таким вот образом развеял он нежно тучу моего самомнения, и прошу, чтобы и дальше исправлял, <605В> не переставая, раба своего такими речами и таким обращением.

Письмо XXII. Авксентию¹

Если вы, смело доверившись Духу, решили — поскольку неразрывную чувствуете к ним любовь, ни в чём не имеющую нужды для своего возобновления, пренебречь писанием писем к друзьям, то я восхваляю такой закон и одобряю вас за то, что вы Тому вверили сокровище любви (ἀγάπην), в Ком и начало её, и упокоение. Если же, пристойный дружеский обычай презирая, по вялой медлительности не берётесь писать, то непрестанно буду, напротив, порицать, не умея уважать друзей, поглощённых великими заботами о мирском. Если же вы не пишете не по одной из этих двух причин, [353] примите от отсутствующих <605С> и благосклонно отсутствующим даруйте собеседование в письме, как учит сама природа, или, вернее, как Бог внушил природе². Ведь безмя-

Что касается фактической церковной иерархии, то ее чины по той харизме, которая им дана в Церкви, призваны иметь такое ведение, которое соответствует этой харизме. Можно, наверное, сказать, что дар такого ведения им дается в возможности (т. е. потенциально), они же должны усвоить его. Однако, судя по мысли Char 2, 21, те же самые дары могут быть усвоены и вне номинальной церковной иерархии; сам преп. Максим — яркое свидетельство этого.

¹ П. Шервуд справедливо считает, что точно датировать это письмо невозможно. Он же говорит, что оно является непревзойденным образцом того рода письма, где отправитель упрекает адресата за то, что тот не пишет (см.: Sherwood 1952. P. 25); точнее было бы сказать, что он увещевает адресата, чтобы тот ему написал.

² Преп. Максим даже к данному случаю — простой просьбы к другу откликнуться в письме на его письмо — подходит к делу по-философски. Отношения между людьми могут строиться сверхъестественным образом, в Духе, где уже никаких писем не нужно, ибо тогда людей соединяет Божественная любовь. Отношения могут нарушаться и быть «ниже естественных», когда один из друзей пренебрегает другим. Нормальные же, естественные отношения требуют общения, в том числе, если люди далеко друг от друга, — в письмах. Представление об этих трех уровнях — сверхъестественном, ниже- (или против-)естественном и естественном — прилагается преп. Максимом ко многим вопросам аскетики, этики и даже политической философии (см. Ep 10). При этом естественный уровень — тоже от Бога (как и сама природа). Так, в данном случае преп. Максим говорит, что Бог внушил природе стремление к общению. Таким образом, сверхъестественный уровень (общение в Духе без посредства писем) является не отрицанием естественного, но его абсолютным

тежную подстрекает память и пробуждает ее, дремлющую, слово, изображённое буквами, так что будто видишь и гладишь лица друзей; а от этого и любовь к ним, как погасший огонь, вновь разгорается из малой искры.

<605D> Письмо XXIII. Пресвитеру Стефану¹

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

(и непреложным) осуществлением. Тема общения в письмах развивается преп. Максимом и в следующем послании (*Ep* 23).

¹ П. Шервуд и Ж.-К. Ларше датируют письмо ок. 628–629 гг., т. е. началом пребывания преп. Максима в Африке. К Стефану, к которому обращено письмо, преп. Максим, возможно, направил *Ep* В и *Ep* 40. По мнению Ж.-К. Ларше, он был игуменом Хрисопольского монастыря, но это не очевидно. К. Будиньон, напр., отрицает, что Стефан был игуменом Хрисопольского монастыря, как и то, что преп. Максим сам был константинопольцем (см.: *Boudignon* 2004).

[354] **Письмо XXIV. Сакелларию Константину**¹

Пришло с миром (εἰρήνης)² драгоценное письмо богохранимого моего господин, а и самого его всего явило в добром его нраве. <608C> Ибо в некоей возвышенности речи свойственно проявляться и расположению души с любовью нраву. И я обрадовался, как будто воочию пришёл ко мне господин мой, и поцеловал его духом, и, обняв, заключил всего во вместилище сердца, и восславил Христа, Бога нашего, мудро внушившего людям закон любви, по которому люди, как должно пекущиеся о семенах любви, не могут никогда разлучиться друг с другом, даже если телесно отстоят друг от друга в пространстве на большое расстояние. Но после того как письмо, доставив благую весть о спокойствии в мире³, переменяло печаль в радость, должно нам по справедливости за него всячески сделаться угодными Богу, милостиво его ниспославшему, <608D> чтобы не оказаться неблагодарными, которые плохо воздают благодетелю. Будем же непременно угодны и будем должным образом употреблять мирное время, <609A> отвергнув привязанность к миру (κόσμον) и мироправителю, коварно вселившуюся в нас, и прекратим, хоть и поздно, войну, которую ведём против Бога своими страстями, и заключим с Ним ненарушимый договор мира, и, пожертвовав телом (Рим. 6, 6), перестанем враждовать с Ним. Невозможно ведь нам стать друзьями Богу, восставая на Него в страстях и по порочности соглашаясь быть данниками скверному тирану и губителю душ — диаволу, если прежде не станем во всём врагами лукавого⁴. Ведь

¹ О сакелларии Константине см. в предисловии Ж.-К. Ларше. Вероятно, Константин был сакелларием в столичном патриархате, и в таком случае он занимал очень высокое положение, ибо в его ведении находились все финансы патриархата. Ему же направлено и *Ер* 5. Точно датировать письмо затруднительно.

² О «мире» см. следующее примечание.

³ По замечанию Э. Понсуа (*Saint Maxime le Confesseur. Lettres* / Introd. par J.-C. Larchet. P. 228, п. 1), речь идет о победе Ираклия над персами. Далее в письме обыгрывается тема заключения мира в духе *Ин.* 14, 27.

⁴ Противостояние диаволу как тирану — общее место святоотеческой литературы. Одним из первых эту идею использовал Ориген: «Допустим также, что некоторые тайно составили общества, чтобы погубить тирана, посягающего на права города; они поступили, конечно, хорошо. Точно также и христиане составляют общества ввиду того, что тиранствует так называемый у них диавол и лжец. Эти общества противозаконны с точки зрения диавола, но зато направлены против диавола и на спасение других, которых (христиане), конечно, вправе убедить оставить этот как бы скифский и тиранический закон» (*Contr. Cels.* 1. 1. 19–23, пер. Л. И. Писарева по: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apologet/origen/01.php). Преп. Максим широко использует идею тирании, противопоставляя ее идее царства (см., в частно-

пока мы враги и противники Бога, хоть и прикрываясь именованием верных, до тех пор желаем быть рабами позорных страстей (*Рим.* 1, 26), и никакой не будет нам пользы от мира в мире сем, <609B> если худо душе, и восстающей против собственного Творца, и не желающей подчиниться Его владычеству, продавшись [355] множеству свирепых повелителей, которые принуждают её ко злу и обманом заставляют предпочесть спасительному пути тот, что ведёт к гибели. Когда же мы отрезвимся от опьянения страстями и восстанем против скверного и тиранического владычества диавола, и сбросим с себя его мучительное ярмо, и ясно увидим, насколько растлила нас дружба с ним, — вот тогда-то примем незримо к нам пришедшего мирного и кроткого Царя Христа и покорно понесём Его иго, <609C> а Он будет нас строить и направлять законами истины, мы же, добровольно связав себя дружбой с Ним, приносить Ему добровольно подати и дани — плоды праведности, созревшие в нас от заповеданных добродетелей, которым ради нашего спасения возрадуется Тот, Кто один ни в чём не нуждается (*Пс.* 15, 2), и дарует нам всё, что неложно обещал. А это вот что: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (*1 Кор.* 2, 9). Для того ведь и сотворил Он нас, чтобы мы сделались общниками Божественной природы и причастниками Его вечности (*2 Петр.* 1, 3–4) и оказались подобны Ему по благодатному обожению, которым содержится и пребывает всё сущее и возникает и рождается всё сущее. <609D>

Будем же достойны мира и спокойствия, благословенный господин мой, мужественно отринув от себя восстающие в нас против Бога страсти. Истопим, сколько есть силы, тело, процветание которого открывает диаволу вход в душу. Чтением <612A> Божественного остановим блуждающий ум и возведём его обратно к Богу. Усилиями самообладания и бдения благоразумно усмирим вожделение, с беспорядочной жадностью устремляющееся ко многим вещам. Молитвами и мольбами, и милостыней мудро усыпим кипящий и волнуемый гнев. Страхом Божиим и мыслями о грозном будущем остановим безудержное движение и действие чувств. Во всём и прежде всего будем помнить о смерти и о страшном исходе души из тела, и как по воздуху устремляются ей навстречу начала и власти, и силы тьмы, тянущие каждая к себе и рвущие её на части соразмерно скверному сродству, возникшему посредством [356] страсти. <612B> Будем помнить об острой боли, причиняемой душе совестью в аду при воспоминании о злых делах, совершённых ею с помощью тела.

сти, *Ер* 10), — тема, хорошо разработанная в политической философии поздней античности.

Будем помнить об окончательном завершении всего мира, при котором безмерным огнём сожжётся всё земное со страшным потрясением стихий от разлагающего жара, а небо совется в страхе (см.: *Откр.* 6, 14), спеша убежать от лица огня, предпочитая творение ради пришествия Чистого; море исчезнет, земля содрогнётся от основания и явит бесчисленные множества человеческих тел, ни в чём не умалившихся; будем помнить об ужасном часе ответа, который придётся держать перед страшным и ужасным судом Христовым, когда все силы небесные и все люди, сотворённые от начала века, увидят, <612С> что каждому свойственно, вплоть до мелькнувшей мысли, когда одних, ради сияния их дел, примет невыразимый свет и светозарность Святой и Блаженной Троицы, ещё яснее изливающаяся на тех, кто по чистоте души способен Её узреть и принять; других же, ради нелепости их дел, примет внешняя тьма (*Мф.* 8, 12) и неусыпный червь, и негасимый огонь геенны (*Мк.* 9, 43), и, что всего тяжче, беспредельный и сознаваемый позор. Будем помнить обо всём этом, чтобы того стать достойными, а на испытание этим не быть осуждёнными, и будем принадлежать самим себе и Богу, а лучше только всему Богу, и целиком, ничего земного <612D> не нося в самих себе, чтобы приблизиться к Богу и стать богами, приняв от Бога бытие богами. Так ведь почитаются дары Божии и приветствуется приход Божьего мира. И довольно об этом.

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

[357] **Письмо XXV. Пресвитеру и игумену Конону**¹

Я верю, как воспринял и был научен, что Бог есть любовь (1 *Ин.* 4, 16), и что как Он един и никогда не перестаёт быть единым, так же соединяет воедино живущих по Его любви и дарует им одно сердце и одну душу (*Деян.* 4, 32), даже если их много, чтобы, имея одну душу, <613В> они ведали сердца друг друга и не утруждались в неясности неведением, догадываясь каждый сам по себе о расположении ума ближнего. Поэтому веря, святой отец, что по дей-

¹ Соображения Ж.-К. Ларше об адресате и времени написания письма см. в его предисловии к настоящему изданию. П. Шервуд датирует письмо ок. 633 г., но эта датировка гипотетична.

ствующей в тебе благодати Христовой тебе всё ведомо, что у меня на сердце, как, равным образом, осмелюсь сказать, и мне про тебя, дерзаю пока что уклониться от приезда к вам, зная, что отказ мой вы припишете не послушанию, а телесной болезни, насильно удерживающей от путешествия и не позволяющей стремлению души осуществиться на деле. Но и отсутствуя телом, я всегда с вами духом и никогда не отлучаюсь от вас душой, а этим письмом приветствую тебя, моего по Богу отца и предстателя, и попечителя **<613C>** моего спасения, и святое твоё стадо, достойное Царствия Христова, и прошу молить обо мне Господа, чтобы обрести мне живую и деятельную веру в Него, не омертвлённую страстями, а имеющую силу креста Его, и смерти, и погребения, и воскресения: силу креста — по неделанию греха, а смерти — по полнейшему отвержению порока, погребения же — по оставлению душевных мечтаний о чувственном, а воскресения — по изобилию добродетелей и приизбытку истинного познания Бога, и устремлению мысли от тленного ввысь; чтобы я стал сотелесен и содушевен Ему (*Еф.* 3, 6). **<613D>** Да попросту сказать, как Он и обещал, во всём Ему подобен (*1 Ин.* 3, 2), кроме [358] природного тождества с Ним, — чтобы не вышло, что, умертвив дарованную мне Им в вышесказанном жизнь, я подпаду, по справедливости, одному осуждению с убившими собственную жизнь — Господа нашего Иисуса Христа¹. Воистину ведь страшное и превосходящее всякий суд дело — ради любви к тленным вещам добровольно умертвить жизнь, данную нам Богом через дарование Святого Духа. И страх этот непременно вѣдом тем, кто старается ценить истину выше себялюбия.

¹ В правильной перспективе духовной жизни, делание для преп. Максима является сораспятием со Христом, с тем, чтобы воскреснуть с Ним и жить жизнью, исполненной Божественного ведения и добродетели; вне же этой, правильной перспективы, умерщвление плоти оказывается «иудейским служением», искажающим смысл аскезы и самой христианской жизни. Как пишет преп. Максим в *Трудностях к Иоанну*, в умозрении о Мелхиседеке как священнике, чье священство отличается от Ааронова, невозможно вкусить Божественного ведения (гнозиса) и премудрости тем, кто держатся лишь буквы и довольствуются для спасения принесением в жертву неразумных страстей, и *возвещают смерть* Иисусову прекращением греха, а Воскресение Его, за которое и ради которого, собственно, и произошла смерть, не исповедуют посредством умного созерцания, которое просвещено праведностью благих дел. По мнению преп. Максима, такие люди проявляют ревность в *умерщвлении плоти*, а *ожить духом* никак не пытаются (см.: *Amb* 10/20e // PG 91. 1145DB). Сходную мысль мы встречаем и в комментируемом письме преп. Максима, что может косвенно свидетельствовать в пользу того, что и письмо к игумену Конону писалось в Карфагене примерно в тот же период, когда были написаны *Трудности к Иоанну*.

<616A> Письмо XXVI. Пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божьего гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей¹

И эллинам² Бог изволял сообщать, каким образом предузнать своё будущее и освободиться от бедствий, и часто даровал им исход дел по их чаянию, промыслительно предуготовляя всем, насколько каждый мог принять, путь к восприятию грядущей великой тайны³. Ведь в том, что любовь начальствующих к подначальным, выражающаяся делом, избавляла от грозящей беды всех подданных, нет ничего ни странного, ни невероятного, раз человеколюбивый по природе единственный Творец и Царь **<616B>** людей Своего Сына, по домостроительству через Воплощение, предал на смерть ради всех людей, чтобы искупить их от овладевшего ими зла. Как же, ведь когда при св. пророке Елисее цари Израиля и Иуды пошли войной на моавитян и после большой победы собирались разрушить и всю их столицу, взял царь той страны — как кажется, по обычаю язычников, — своего сына и на глазах у царей принёс его в жертву на стене (*4 Цар.* 3, 27), и, таким образом, царей умилиствовал и остановил [359] обращённый на себя **<617A>** гнев их, подданных же спас. Эллинам по собственным законам поступать попускал Бог, мудро склоняя к принятию великой тайны, народу же израильтян дал закон, в котором полностью изобразил будущую тайну. Поэтому после того, как явилась и осуществилась тайна нашего спасения, кое-что в обычаях эллинов и иудеев Он отменил из того, что прежде установил или допускал ради изображения будущего. Ведь «из Него, Им и к Нему всё» (*Рим.* 11, 36), что есть или будет во всякое время и всяким образом: одно — по благоволению, другое — по домостроительству, ещё что-то — по попущению⁴. Стало быть, не сказ-

¹ Не исключено, что данное письмо представляет собой один из так называемых «вопросоответов к Фалассию», которые составили потом отдельное произведение. Написано оно не раньше 628 г., после переселения преп. Максима в Северную Африку и знакомства с ливийским игуменом аввой Фалассием, с которым у него возникла дружеская переписка; роль учителя и толкователя Писания в ней играл преп. Максим.

² Т. е. язычникам.

³ Т. е. тайны Воплощения Сына Божия.

⁴ Всю совокупность отношений Божия Промысла к творению преп. Максим описывает в сжатом виде следующим образом: «Помимо воли промысла Божия не происходит ничего, но все происходит либо по благоволению (*κατὰ εὐδοκίαν*), либо по домостроительству (*κατ' οἰκονομίαν*), либо по попущению (*κατὰ συγχώρησιν*)» (*QD*

ка то, о чём повествуют древние¹, но воистину произошло, а вслед за тем — и избавление от беды. <616B> В подробностях же о книгах побеседуем, когда, с Божией помощью, буду с вами. Впрочем, тот, кто знает, как даже змеиное мясо с помощью искусства способно лечить больных, поверит без труда в этот способ действия Божественного Промысла.

Письмо XXVII. Кубикулярию Иоанну²

Соединившие себя узами мирской любви нуждаются для её сохранения в телесном присутствии друг друга, потому что забвение естественным образом истощает всякое влечение (πόθος), <616C> относящееся к одним лишь телам, а вместе с ним свойственно угасать и памяти о тех, в ком существует такое взаимное расположение. Бывает и так: то, что, как кажется, должно сохранять взаимную связь по миру, разрушается наступающим пресыщением³, уничто-

161, пер. Д. А. Черноглазова, цит. по: *Максим Исповедник* 2010. С. 174. Ср.: *QD 83*. Подробнее об учении преп. Максима о типах отношения Божия Промысла с творением и корнях его учения в святоотеческой мысли см.: *Беневич* 2013. С. 165.

¹ Важное свидетельство в пользу того, что преп. Максим, несмотря на то, что он жестко критиковал буквальный подход к Св. Писанию, верил в историческую действительность того, что там написано. Другое дело, что описанные в Писании жестокости он расценивает как происходившие по попусшению (а не благоволению) Божию и подчеркивает, что язычники в упоминаемой им истории действовали не по закону Божию, а по собственному (буквально он говорит об их автономии (αὐτονομία)), каковое действие им попускалось Богом. Тем не менее, упоминание этого жертвоприношения в Ветхом Завете он считает явным указанием на то, что история эта может рассматриваться как предзнаменование таинства Крестной смерти Христа. Так сосуществовали и учение о богодухновенности Ветхого Завета, и понимание преходящего характера его буквально-исторического смысла.

² Одно из многочисленных писем кубикулярию Иоанну, датируется ок. 628–629 гг. Если датировка, предложенная П. Шервудом и принятая Ж.-К. Ларше, верна, то письмо это, скорее всего, написано в Карфагене. Его можно рассматривать как дополнение к написанному ранее *Ep 2*, поскольку в его центре тоже стоит тема любви.

³ Тема «пресыщения» (κόρος) является одной из важнейших для преп. Максима в его полемике с оригенизмом в *Amb 7*. Именно пресыщением в оригенизме объяснялось отпадение умов от Энады. В отличие от этого, преп. Максим говорит об обожении как о состоянии, в котором пресыщение невозможно. Для преп. Максима принципиально то, что любое наслаждение тем, что ниже Бога, допускает пресыщение (плотское же наслаждение и вовсе его предполагает), и только наслаждение Божественным (поскольку Бог беспредельно в Своей благодати) пресыщение исключает. Ниже он раскрывает эту свою богословскую мысль применительно к любви между людьми.

жающим и всё прежнее расположение. И исчезновение какой-либо из причин, вызывающих его, или какой-то незначительный повод [360] приводят к быстрому обращению такой любви в ненависть. Связавшие же себя неразрывно узами любви по Богу и вместе будучи, и в разлуке друг с другом лишь укрепляют эти узы, потому что любовь в себе имеют по Богу, Который и Сам есть любовь (1 Ин. 4, 16) и даёт достойным силу любить, — что совершенно, как мне кажется, естественно. <616D> Ведь вместе с текучими по природе вещами свойственно утекать и взаимному расположению, основанному на них, а вместе с устойчивыми и вечно неизменными обыкновенно пребывает и совершенно неподвижная и неколеблемая любовь тех, чьё взаимное расположение основано на них; она настолько безгранично возбуждает стремление друг к другу, насколько виновник такой связи, Бог, естественно влечёт к Себе соединённых друг с другом духом¹.

<620A> Таким вот именно образом любя тебя, многолюбимый, я в душе постоянно содержу тебя неотлучно присутствующим и запечатлённым в глубине духа, и хотя большая продолжительность времени и большое расстояние разделяют нас, никогда не перестаю видеть и обнимать тебя умом. Веря, что и тобой любим равным образом, если не больше, я не отказываюсь без промедления написать, о чём нужно, зная, что духовно душа у нас сделалась одна. Ведаю и то, что ты не сочтёшь услышанное за обиду, помышляя о страшном снисхождении Бога к людям, превосходящем ум и разумение. Так что прими благожелательно того, кто доставит тебе это незначительное письмо, и стань для него всем, чем повелел Тот, Кто дал людям закон разделять беды друг друга <620B> и настолько своим считать ближнего, насколько по взаимному расположению, переливающему людей друг в друга, он не кажется иным человеком². Не только ведь «радоваться с радующимися», но и «плакать с плачущими» (Рим. 12, 15), и любить ближнего не просто, а как себя самого (Мф. 19, 19), велит слово Божие, не говоря уже о новой заповеди, наказывающей ради любви и самые души, когда придёт время борьбы, положить [361] друг за друга, которую давший, Сам на деле исполнил Господь, не преминув положить Свою душу за нас (Ин. 10, 15) и дав нам пример совершенного угождения, которым постепенно

¹ Здесь преп. Максим использует свой знаменитый принцип: «*tantum — quantum*» («насколько — насколько»), который обычно прилагается им к христологии и учению об обожении, например, в таком контексте: «По милости [Божией], мы будем настолько (τοσοῦτον) обожены, насколько (ὅσον) Бог стал человеком по домостроительству» (Thal. 64. 784–785 (ed. Laga / Steel)).

² Еще один пример использования преп. Максимом принципа «*tantum — quantum*» (ср. предыдущее примечание).

истощается закон себялюбия, что изначально посредством наслаждения коварно отделил нас от Бога и друг друга, и вместо веры <620С> в единого Бога внушил, что богов много или вовсе нет ни одного, и всю силу нашего разума низверг к плоти, и рассёк единую природу на множество частей, и возбудил в нас друг против друга зверский гнев ради наслаждения. Так что сделайся, как я сказал, всем для человека, нуждающегося в твоей защите, чтобы так же всем делался для тебя Бог, изволивший по человеколюбию стать всем для всех.

Письмо XXVIII. Епископу Кирисикию¹

По дарованной тебе благодати <621А> преосвященства став, честной отец, подражателем Божественной благодати на земле, ничего из свойственного ей

¹ П. Шервуд датирует это и следующее письмо, обращенное к тому же адресату, ок. 626–632 гг. (см.: *Sherwood* 1952. Р. 27). Ж.-К. Ларше в прим. 84 к предисловию *Писем* преп. Максима отмечает: «Письмо XXVIII, согласно тексту в *Patrologia Graeca*, адресовано некоему Кирисикию. Но, как отметил еще Ф. Комбефис (PG 91. 619), здесь мы имеем дело с порчей слова *Κυζικηνός*, т. е. речь идет об [Иоанне] Кизическом» (ср.: *Sherwood* 1952. Р. 27). Тем не менее, вопрос об адресате этого, как и целого ряда других писем преп. Максима не столь однозначен. В ряде списков *Ер XXVIII* (а, следовательно, в силу сходства некоторых выражений, и *Ер XXX*, как и *Ер XXVIII* и *XXIX*, имеющих одного и того же адресата), обращено к св. Софронию, будущему патриарху Иерусалимскому, что дало основание Р. Девреессу и следующему за ним Ж.-М. Гарригу считать именно Софрония адресатом всех или некоторых из этих писем (см.: *Devreesse R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême force de Juifs et de Samaritains — Carthage en 632 // Revue des sciences religieuses*. 17, 1937. Р. 25–35; *Garrigue J.-M. Maxime Le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme*. Paris, 1976. Р. 40–42). П. Шервуд высказал аргументы против этой версии, и к нему присоединился Ж.-К. Ларше. Однако, уже после работы П. Шервуда, К. Роземон (см.: *Rozemond K. Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (614–634) // Vigiliae Christianae*. 31:1, 1977. Р. 60–67) была выдвинута смелая гипотеза, согласно которой одним из адресатов этих писем преп. Максима мог быть преп. Иоанн Мосх, бывший, согласно этому предположению, патриархом Иерусалимским, находившемся в изгнании в Константинополе! Поскольку преп. Софроний был неразлучен со своим учителем, преп. Иоанном, то письмо, адресованное одному, могло быть одновременно адресовано и другому. В рамках этой же гипотезы дается объяснение и именованию епископа, адресата преп. Максима, «Кирисикием»; при этом К. Роземон опирается на гипотетическое армянское происхождение Иоанна Мосха и палестинское происхождение преп. Максима. К сожалению, Ж.-К. Ларше не упоминает об этой гипотезе. Как бы то ни было, в силу неоднозначности вопроса об адресате *Ер XXVIII*, мы решили оставить написание имени адресата таким, как в PG, склоняясь к тому, что гипотеза К. Роземон без дальнейших подтверждений выглядит

не оставил ты неисполненным, а, шествуя в сопровождении всей совокупности её признаков, постарался украсить таинство преосвящения¹ хитоном, сотканным Духом на небесах (Ин. 19, 23), а хитон этот никогда не смогут разорвать демоны, сколько бы ни распинали вас испытаниями. Постарайся же собрать воедино рассеянных чад Божиих (Ин. 11, 52). Ведь и это есть признак Божественной благодати; и как глава драгоценного тела св. Божией Церкви, приладь друг к другу Её члены под началом Духа и призови громогласно, будто глашатай Божественного учения, и тех, кто далеко, и тех, кто близко, и привяжи к себе неразрывными узами духовной любви, — если только совсем отошёл и исчез страх врагов², из-за которого столь многие покинули родину, — чтобы и ты мог сказать [362] со <621B> Христом: «Вот я и дети, которых дал мне Бог» (Быт. 33, 5). Убогого же и недостойного раба твоего, прибегающего к тебе с мольбой, удостой об этом, святой отец, драгоценного твоего письма и не откажись помянуть меня в молитвах, принося Богу жертву хвалы.

<621C> Письмо XXIX. Тому же

Бог по Своему устремлению сошёл с неба и по любви облёкся в овцу, и таким образом спас заблудшую, сострадательно отнесся в стадо на Своих плечах. Ты же, пресвятой отец и пастырь, напоив свою свирель одним лишь учением Святого Духа, вернул к себе многочисленное стадо словесных овец, добровольно ушедшее с родины и добровольно же вернувшееся на твой голос доброго и искусного пастыря, в совершенстве распознающего, что полезно. Ведь странствия морей оно пересекло не по заблуждению и презрению к Божественному закону, а ради безопасности и сохранения Божией святости в душе. <621D> Но прими стадо, которое не только осталось недоступным для волков, но сделалось для волков губительным³ и обогатилось в душе многими благами; «и поспеши, и воссядь, и царствуй ради истины, и кротости, и правды»

мало правдоподобной, тем более что она основана на версии сирийского *Псогоса* о палестинском происхождении преп. Максима и существенно сдвигает принятую в науке дату смерти преп. Иоанна Мосха. Нельзя полностью исключить и того, что «Кирисийский» и «Иоанн» — это разные лица, как и того, что Иоанн — это не Иоанн, еп. Кизический (эти гипотезы обсуждаются К. Будиньоном (*Boudignon* 2004) и Ф. Буттом (*Booth* 2013), но без решительных аргументов в пользу того или иного решения).

¹ Или: архиерейства. Адресат, несомненно, епископ.

² Речь идет либо об аварях, либо о персах, с которыми тогда воевала Византия.

³ Под волками, видимо, имеются в виду греховные страсти и ереси.

(Лс. 44, 5), как учитель благочестивого Божественного учения и руководитель в чистоте жизни <624A> и благочестии, и законодатель правильного различения во всём; а к помянутому священному стаду, прежде всего, прими и освященного пресвитера господина авву Георгия¹, человека священного, истребителя лукавой силы и жизнью своей, и разумом, равными у него в добродетельности. Однако поскольку я поглощён скорбью и не в силах выносить разлучение с ними, — или и меня примите и упокойте под сенью ваших крыл, или укрепите молитвами, чтобы я мог мужественно терпеть боль удаления от самых дорогих друзей.

Письмо XXX. Епископу Иоанну²

Говорят люди, разумно рассмотревшие природу сущего, <624B> что сила огня увлекает всё подвергшееся ей, и, символически уподобляя Бога огню, истолкователи Божественных тайн говорят, что и Он увлекает всех желающих подчиняться Его законам и вознамерившихся вести святую жизнь, и утверждают, что священство, будто живописный образ, обладает природным сходством с Богом, и по закону благодатного сострадания также увлекает всех, имеющих ту же природу. Этот-то образ Бога ты и сам, святой отец, получил в удел на земле; призови же сострадательным обращением и словом стремящихся возвратиться к тебе и желающих страстно, чтобы ты их пас, и в твоих драгоценных посланиях подтверди неложными обещаниями, <624C> что во всём, с Божией помощью, будешь о них заботиться, если только вовсе исчезла боязнь скверных врагов³, из-за которой перенесли такое бегство те, кто счёл делом верным следовать закону Бога, ясно гласящего: «Если изгонят вас из одного города, бегите в другой» (Мф. 10, 23), и предпочёл похвальную робость храбрости, — чтобы верящие твоим богоугодным словам смело вернулись и в тво-

¹ Кто такой этот пресвитер и авва Георгий, остается вопросом открытым. Возможно, он идентичен Георгию — адресату TP 4. Одну из гипотез об этом Георгии как игумене монастыря св. Георгия в Кизике, в сравнительной близости от Константинополя, см. в: Larchet 1998. P. 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 (см.: Booth 2013. P. 198, п. 300). Но веских доказательств в пользу этой гипотезы Ф. Бут, как нам кажется, не приводит.

² Вероятнее всего, письмо обращено к Иоанну, еп. Кизическому. П. Шервуд датирует письмо, как и два предыдущих, ок. 626–632 гг. (см.: Sherwood 1952. P. 27).

³ Как и в предыдущих двух письмах, речь идет о возможности вернуться к епископу его пастве после минования опасности войны.

ей милосердной поддержке обрели облегчение от тягот, терзавших их во время страшной жизни на чужбине, на которую они решились ради добродетели и по послушанию Богу, приказывающему бежать от преследователей. Так не сочти за недостойное, <624D> святой отец, принять прибегающего к тебе раба твоего, а как почитаемый, — почти собственным твоим посланием не достойного ни малейшего почтения, и в молитвах вверх Христу, единому достойному почтения и великую Собой даровавшему честь недостойному чести человеку, — ты ведь, по благодати Духа, подражая во всём Властителю и Господу, являешь себя людям точным подобием Христа.

Письмо XXXI. Тому же

[364] Как солнечный луч нежно привлекает к себе здоровый <625A> глаз, по природе радующийся свету, и уделяет ему от своего сияния, так и истинное священство, во всём являющее живущим на земле отпечаток блаженной Божественности, своим боголюбивым и божественным нравом (εξ iv) притягивает к себе всякую душу и уделяет ей от своего ведения, мира и любви, чтобы, привлёкши каждую способность души к пределу собственного делания, представить Богу тайноводствуемых полностью обоженными¹. <625B> Ведь цель разумного действия в душе — истинное ведение, а вождевательного — любовь, раздражительного же — мир, как и истинного священства — обоживание ими себя и других. Ведь разумом мы обладаем по природе ради взыскания Бога, и единственно ради того, чтобы Его желать, наделены вождением, и только для того, чтобы за Него биться, способны ко гневу. Конец же искания — истинное ведение, а желания — постоянная горячая любовь, битв же за Бога — мир, который превыше всякого ума (Флп. 4, 7).

Зная, что вы, пресвятые и всеблаженные, этих великих благ делатели и учителя, вернулась к вам со святым своим стадом истинная раба Божия, и дочь, и

¹ Здесь преп. Максим кратко излагает учение о трех силах души — разумной, вождевательной и раздражительной. Истинное священство, согласно Преподобному, призвано обожить все эти силы души, давая им правильное устремление и упокоение в Боге. Подробнее это учение излагается им, напр., в *Толковании на молитву Господню*, как и во многих других сочинениях. Особенностью упоминания этого учения в данном письме является то, что оно связано с обращением к епископу и с конкретной ситуацией, в которой последний призывается собирать свою паству. Перифразируя слова свмч. Игнатия Богоносца, на основании слов преп. Максима в *Ep* 31 можно было бы сказать: где истинный епископ — там и обожение.

мать — монахиня Евдокия, показав этим, что вы, богочтимые, победили всех стремившихся удержать её у себя. Воистину она раба, ибо исполняет Божественные заповеди, дочь же — ибо во всём неизменно подобна Богу, <625C> а мать — ибо рождает в других добродетельный нрав. Что же — радуйтесь и ликуйте, принимая вновь драгоценнейшую часть вашего святого стада, и в особенности приобретая ещё и освящённого господина моего пресвитера Георгия, воистину ниву¹ Божию и преугодного божественному и великому Георгию² земледельца, пред Богом и всем народом могучего в возделывании душ делом и словом, и поэтому прелюбезного [365] всем любящим Бога. Поскольку же я до сих пор, полуживой и рассечённый надвое, был оторван от полезного их общества, и меня примите, будто больной член, и излечите, или утешьте вашими молитвами и убедите бесстрастно переносить разлучение. <625D> Ибо и это свойственно божественному и истинному священству.

Письмо XXXII. Авве Полихронию³

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

¹ Игра слов: Γεωργίος — Георгий, γεωργός — земледелец, γεωργίον — пашня, нива. — *Прим. пер.*

² Возможно, это намек на принадлежность Георгия к монастырю св. Георгия в Кизике.

³ Адресат и датировка Ер 32–39 неизвестны (см. подробнее в предисловии Ж.-К. Ларше в наст. издании, с. ??).

Письмо XXXIII. Тому же

Раз уж, по слову великого победителя искушений Иова, «жизнь человека — искушение» (*Иов. 7, 1*), «и мир», как сказал Господь, «во зле лежит» (*1 Ин. 5, 19*), и «много скорбей [366] у праведных» (*Пс. 33, 20*), как говорит великий Давид, и нам непременно надлежит, по справедливому суду Божию, и подвергаться искушениям, и вести борьбу либо с людьми, либо с демонами (*Еф. 6, 12*), по слову св. апостола, — то будем просить Бога, чтобы дал нам стойкость и силу вырваться из тины страстей и стать на неколебимом камне, — **<628С>** я говорю о бесстрастии по благодати во Христе, — чтобы умерли в нас и искушающая жизнь, и злодействующий мир, и люди с демонами, т. е. страстная жизнь и соблазн чувственного наслаждения, и плотские страсти, и страстные движения души, и невольно следующие за ними соблазны, — это всё и называется «скорбями». Так будем же стойкими ради спасения, ибо «претерпевший до конца спасётся» (*Мк. 13, 13*). Мир Христов да будет с вами. Аминь.

Письмо XXXIV. Тому же

Уходя на страдание, Господь послал нам мир, а восстав из мёртвых, снова даровал нам мир (*Ин. 14, 27*). Что хотел Он этим обозначить? Что мы должны **<628D>** бесстрастно терпеть неблагоприятные времена, не поддаваясь тягостным обстоятельствам и не лишаясь надежды на лучшее, но и не увлекаться событиями, дающими повод для радости, и не отвергать воспитывающий нас разум, а оставаться всегда одинаковыми и в страдании, и в благополучии. А этого не бывает, если мы прежде не наступим на аспида и василиска (*Пс. 90, 13*), т. е. не вознесёмся над послушанием Божественных речей и принятием лукавых рассуждений, и не попрём льва и дракона (*Пс. 90, 13*), т. е. гнев **<629А>** и вожделение, по удалении которых всяческий пребудет с нами мир, ибо ничто из пребывающего здесь не сможет нас взволновать. Осилит гнев и вожделение и тут же весь дом чужеземный обрушим со всеми домочадцами, погубив вместе со страстями и страстный образ жизни.

[367] Письмо XXXV. Тому же

Раз после великого и страшного пути по пустыне израильский народ получает землю упокоения и — поразительнее всего это слышать! — Бог и Господь

всяческих, ради нас сделавшись человеком, через страдания, крест и смерть приходит в Свою славу, ибо иной путь не определён Ему, как написано: «Разве не надлежало так пострадать <629B> Христу и войти в Свою славу?» (Лк. 24, 26) — не будем унывать и поддаваться усталости в скорбях, а «воззрим на начальника и свершителя нашего спасения Иисуса» (Евр. 24, 26) и станем мужественно претерпевать происходящее. Ведь конец всякой скорби — радость, и всякого страдания — упокоение, и всякого позора — слава; и вообще, конец всех горестей, переносимых ради добродетели, — уподобление Богу во всём и наслаждение вечным беспредельным покоем. Так молись же, отец, чтобы нам сподобиться его, когда добрым образом переплывём житейское море, не замочив в его солёной воде мысленные ступни¹ души. <629C>

Письмо XXXVI. Тому же

Благословен господин мой у Господа, и благословен сад сердца его, который насадил истинный земледелец Иисус и наполнил бессмертными растениями праведности; и на нашу долю досталось от его плодов, и мы насытились его духовными овощами, которыми и великий апостол умел напитьвать (Рим. 14, 2) тех, у кого не хватало сил на непосредственное постижение Божественного, вскармливая их, будто овощами, естественным созерцанием видимого²

¹ Выражение «стопа (ступня) души», хотя здесь и очевидна евангельская ассоциация, связанная с ним, возможно, имеет также и коррелят в неоплатонизме. Ср.: Plot. Епп. 2. 3. 9. Впрочем, Плотин говорит о «следе» (ἵχνος) души в теле, тогда как преп. Максим в данном месте пишет о «стопе» или «ступне» (βαῦσις). Однако, следует отметить, что о следе души преп. Максим упоминает в QD 149, когда, в частности, пишет: «...слово увещевает промышлять о теле не тщателью, а только лишь стопой души». Понятно, что не замочить мысленные ступни души в житейском море (о чем Преподобный пишет в настоящем письме) — значит пройти эту жизнь, не привязавшись страстно к ней.

² Ср. толкование преп. Максимом в *Вопросах и недоумениях* слов св. апостола: «А немощный ест овощи» (Рим. 14, 2): «Это сказано Апостолом не о телесном недуге, ибо [своим] недугам тела он всегда радовался; это немощным душою велит он есть овощи, т. е. пищу незатейливую, простую, удобоваримую и не утучняющую плоть. Таков доступный смысл. Согласно же созерцанию, тот немощен и ест овощи, кто не способен взойти на высоту знания и, подобно Моисею, приблизиться ко мраку, где Бог (Исх. 20, 21), но, являясь либо словно одним из народа, либо одним из тех возвышеннейших семидесяти старейшин, питается, будто овощами, естественным созерцанием» (QD 112, пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник* 2010. С. 145). Итак, овощами питаются те, кто ограничиваются в богопознании естественным со-

и через великолепие внешнего мира ведя к его Создателю; ему¹ подражая, и благословенный отец наш и учитель выказал к нам любовь и ласку, иносказательно в овощах предложив нам рассмотрение творения. <629D> Однако же, и твёрдой пищи [368] удели, и подвигни нашу душу, лишённую жажды Божественного и расслабленную наслаждениями, ограничив её устремления более тонким пониманием Промысла и Суда, чтобы не одними лишь овощами кормить твоих учеников, обучая их разумению только возникающих и исчезающих вещей, но и хлебом, и вином, и маслом, укрепляя их разумением невидимого; и подавай, будто твёрдый хлеб, разумение, содержащее в себе добродетели, разогревая, будто вином, словом незабывающего <632A> ведения² сердца твоих учеников на обоживающее исступление (ἐκστασις), и вливай в твоих подопечных, будто масло, мирный и кроткий нрав, питающий и сохраняющий в них неугасимое горение.

Письмо XXXVII. Тому же

Снова получили мы драгоценное твоё письмо с подарками, святой отец, и снова вкусили равных прежним благ, утасив подарками чернящее нашу душу жжение страстей, ведь перед тем мы напитались умными речами; <632B> мы убедились, что не наобум и не напрасно, и не как придётся послал ты дары, потому что во всём шествуешь вместе разумом и духом и даже из пищи для тела сделал наставление нашей душе; в письме же обрели мы мать всех добродетелей — смирение, которым и рождается благо, и сохраняется в душе смиренных; и пролили обильно слёзы, рассмотрев, сколь далёкий путь отделяет нас от него. Горе же твоё стало отрицанием зол, владеющих нами, и пробудило наш разум, погружённый в глубокий сон, и обнажило нашу память, скрытую покровом напыщенного самомнения, и заставило нас познать самих себя и в мале ощутить

зерцанием (познание Бога из творения), мистическое же богословие — апофатическое познание Бога «во мраке» — уподобляется вкушению твердой пищи, см. далее.

¹ Читая по-гречески, читатель тоже сначала думает, что «ему» относится к «Творцу», и только потом обнаруживает, что автор имеет в виду апостола. *Прим. пер.*

² Учение о незабывающем ведении восходит к Ареопагиту (О Божественных именах. 4. 35, см.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник* 2002. С. 399) и широко используется в мистическом богословии преп. Максима, особенно в его *Мистагогии*, см.: *Myst* 5. 28; 5. 41; 5. 58, ed. R. Cantarella // TLG. Таким ведением характеризуется состояние обожения. Всякое ведение преходящих вещей преходяще, и только подлинное боговедение при апофатическом единении с Богом «в незнании» не-преходяще. Это и есть «незабывающее ведение».

тяготу собственных грехов. И в какой-то мере причастными мудрости сделало нас, <632С> распознавших свои проступки, если только правдиво сказано: «Знающие себя [369] — мудры» (*Притч.* 13, 10). Так продолжай непрестанно, честной отец, и речами обновлять разум наш, и молитвами испрашивать избавления нас от зол, чтобы получил ты за это данную от Бога мзду — совершенное очищение души и совести.

Письмо XXXVIII. Тому же

За то благодарим тебя, честной отец, что ты собой дал нам пример прекрасного раскаяния, убедив нас исповедью раскрыть таящиеся в нас мрачные залежи страстей, <632D> — а она порождает ненависть к коснению во грехе. Ведь мы, воистину, лелеем страсти, воспоминание о которых, после совершения на деле, вызывает отвращение, и любим, будто лук, сосложение со злыми помыслами, после которого глаза души хуже видят добродетель и ведение, покрывшись, как чешуёй, страстными образами видимых вещей. Ведь «смежение ока» означает слово «лук»¹, как говорят исследователи исконных смыслов. И, как чеснок, пожираем мы совершение страстей действием, из-за которого ум, исполнившись нечистоты, гнусными речами и повадками дышит на людей смрадом пороков, которых наелся делом. Так научи же, <633А> святой отец, как нам отринуть их и полюбить манну, — я говорю об умном хлебе Божественного ведения, сыплющемся на нас с небес (*Исх.* 16, 15), — и сберечь от тления, не запасая на завтра и не откладывая, чтобы не воскипела она червями плотских страстей, загнив от праздности, и не кичась ею напоказ, чтобы не исчезла она, растаяв в тщеславии. Такими вот речами ещё питай нас, твоих учеников, честной отец, и в молитве поручи нас Богу, — ведь без твоего посредничества мы не в силах поклоняться Ему.

<633В> [370] Письмо XXXIX. Тому же

Щедро питаешь ты, святой отец, и явного нашего, и мысленного человека. Первого снабжаешь тем, что поддерживает телесное существование, душе же подаёшь, что необходимо для возрастания в Духе. Ведь Бог наделил тебя изо-

¹ Этимологизирование в духе платоновского *Кратила*: κρόμμινον — лук, κόρης κύβητος — смежение зрачка (ока). — *Прим. пер.*

билием и того, и другого, благословив вхождение твоё и исхождение твоё (Пс. 120, 8). Вхождением называю я обладание дарованной тебе от Бога благодатью, которую ты преумножил деланием, а исхождением — раздачу другим людям твоего разума, производящую, будто плод, делание надлежащего — теми, понятно, кто воспринял твоё даяние.

Письмо XL. Тому же пресвитеру и игумену Фалассию¹ <633С>

Прочитав внимательно, господин мой, драгоценное мудрое письмо вашей отеческой святости, и рассмотрев всё, и просмотрев всю книгу моей совести, ничего в ней не обнаружил из того, что вы мне приписываете. Поэтому тут же сократил я волнение души и сжал её расслабление, посчитав безрассудным относить к себе похвалы чужим добродетелям, — это, рассудил я, свойственно лишь душе, имеющей склонность чем угодно соблазняться и обманываться. Ведь воистину безрассудно, [371] чтобы тот, кто на деле не заслужил такую славу, опрометчиво старался присвоить себе хвалу, как будто исполнен добродетели. <633D> Однако, господин мой, по выдающимся своим добродетелям судя о добродетелях других людей, полагает, из-за изобилия богоподобного совершенства скрывая позор <...>², как это в обычае у любящих Господа. Впрочем, я, благословенный господин мой, <636A> <...> призыв к сияющему совершенству добродетели <...> всякого упрёка и порицания заслуживая, так как по моей опрометчивости пожелал <...> вашу любовь предпочёл <...> господину авве Фоме³ охотно <...>. Стремясь, конечно, с содействием Господа, по возможности исполнить это ваше приказание⁴. Да сохранит тебя Бог, возлюбленный и досточтимый отец, и даохранишь ты твоими к Богу молитвами <...> слу-

¹ П. Шервуд датирует письмо ок. 630–634 гг. (см.: *Sherwood* 1952. Р. 34)

² Здесь и далее — испорченное место в тексте.

³ Если авва Фома, упоминаемый здесь, тождественен адресату *Писем к Фоме*, то не является ли это свидетельством, что авва Фома в это время состоял в переписке как с преп. Максимом, так и с аввой Фалассием? В таком случае, возможно, он тоже находился где-то в Северной Африке.

⁴ Здесь можно усмотреть свидетельство того, что авва Фалассий обратился к преп. Максиму с просьбой дать толкование сложных мест Св. Писания, что, в конечном счете, вылилось в написание *Вопросоответов к Фалассию*. Вероятно, эту просьбу авва Фалассий сопровождал высокими похвалами в адрес преп. Максима. Ответ Преподобного свидетельствует о том, что он не дал похвалам вскружить себе голову, при этом подчинившись просьбе аввы Фалассия относительно толкования трудных мест

гу твоего и раба, добавлю ещё — и горячо тебя любящего, и да избавишь твоим заступничеством от всех ухищрений диавола.

<636B> Письмо *XLI*. Тому же

Кто постиг, что Дух пленяет всё во Христа, из всего умеет пожинать себе пользу, — так и вы из меня, совершенно отчуждённого от Божией благодати и сильно подверженного законам плоти. И так как во мне нет ничего хорошего, надлежало мне вовсе отказаться вас посетить, чтобы пуше не навредить, исполнив ваш приказ. И я приду, когда будет угодно Господу, и буду знать, что вы останетесь непорочными и незапятнанными, даже общаясь со мной, непросвещенным человеком. Ведь обретенная святость, как и природная, не осквернится никаким нечистым человеком. А что касается жены веститора, <636C> благодетельствуйте с состраданием, если только нет в этом вреда, а в особенности если узнаете, что он может её содержать.

Письмо *XLII*. Тому же¹

Блаженный Давид, этот великий царь у Господа, после страшных войн с ино-племенными, после великих испытаний от соплеменных, после тягостных скитаний и непрерывного коварства в ответ на его благодеяния, после восстаний сродников, после <...> и царство, когда почувствовал, что <...> тогда замыслил возвести <636D> дом Господу Богу <...> и принял Бог его, как замыслившего благое <...> семя его доведёт до конца благое <...> начинание, приводя как причину то, что он много пролил крови на землю. И повинуется Божиему увещанию, и с радостью принимает наставление, и предпочитает его собственному плану. И сам не воздвигает храм Божий. А передаёт сыну <...> материал и модель; познавший <...> думаю, <637A> правила спасения. И — чтобы не удлинять речь, подробно излагая созерцаемый смысл всех упомянутых вещей по отдельности, — мирный <...> храм Божий способный <...> и есть, и если кто <...> но не может страхом привести к служению, и повредить, участвуя

Писания. Впрочем, возможно, речь идет и об иной просьбе (так, в следующем письме преп. Максим говорит о «приказе» Фалассия, состоявшем в просьбе посетить его).

¹ Возможно, это один из сохранившихся лишь фрагментарно «вопросоответов к Фалассию», содержащий аналогическое толкование Св. Писания, смысл которого трудно восстановить.

в строительстве святейшего храма <...> и Хирама, царя Тира, и сто пятьдесят тысяч иноплеменников — камнетёсов и водоносцев. Но «поспеши, и преуспей, и царствуй», даже если станешь царём без твоего Максима, «ради истины, и кротости, и правды» (Пс. 44, 5), что всё одно и то же. Прибавлю: и бодрствуй, сколько есть силы, чтобы не отступить как-нибудь вместе с дочерьми языческих царей (3 Цар. 11, 1), и не разделилось бы царство между неразумным сыном и рабом-отступником. <637В> Много ведь желая <...>. Будь здоров, честной отец, и молись о рабе твоём, <...> находящемся во власти многих грехов.

[373] *Письмо XLIII. Кубикулярию Иоанну*¹

Пришло с миром драгоценное письмо богохранимого моего господина и самого его всего явило в добром его нраве. Ибо в некоей возвышенности речи свойственно проявляться и расположению души с любезностью нрава. И я обрадовался, как будто воочию пришёл ко мне господин мой, и поцеловал его духом, и, обняв, заключил всего во вместилище сердца, и восславил Христа, Бога нашего, вселившего в души людей свет — закон любви, <637С> по которому люди, как должно пекущиеся о семенах любви, не могут никогда разлучиться друг с другом, даже если телесно отстоят друг от друга в пространстве на большое расстояние. Но после того как письмо, доставив благою весть о спокойствии в мире², переменило печаль в радость, должно нам, по справедливости, за него всячески сделаться угодными Богу, милостиво его ниспославшему, чтобы не оказаться неблагодарными, которые плохо воздают благодетелю. Будем же непременно угодны и будем должным образом употреблять мирное время, отвергнув привязанность к миру и мироправителю, коварно вселившуюся в нас, и прекратим, хоть и поздно, войну, которую ведём против Бога своими страстями, и заключим с Ним договор мира, и, пожертвовав телом (Рим. 6, 6), перестанем враждовать с Ним. Невозможно ведь нам стать друзьями Богу, восставая

¹ Ж.-К. Ларше в своем предисловии к изданию писем преп. Максима пишет о том, что *Ер XLIII* и *XXIV* из собрания Ф. Комбефиса идентичны и в действительности представляют собой одно письмо (см. прим. 76 на с. ? наст. издания). Однако, хотя текст этих писем в основном совпадает, между ними имеются и некоторые (довольно незначительные) отличия. Поэтому мы приводим в настоящем издании перевод обоих писем преп. Максима. Д. Сахас дает краткий анализ этого письма и высказывает предположение, что оно было написано не обязательно в Африке, но, может быть, по дороге туда, на Крите или еще где-либо, где преп. Максим делал остановки (см.: *Sahas D. The demonizing force of the Arab conquests...* P. 101).

² См. комментарии к *Ер 24*.

на Него в страстях <637D> и по порочности соглашаясь быть данниками скверному тирану и губителю душ, дьяволу, если прежде не станем во всём врагами лукавого. Ведь пока мы враги и противники Бога, хоть и прикрываясь именованием верных, <640A> до тех пор желаем быть рабами позорных страстей (*Рим.* 1, 26) и добровольно соглашаемся приносить дьяволу страшную дань позорными делами, и никакой не будет нам пользы от мира на земле, если скверно расположение нашей души, восстающей против собственного Творца и не желающей подчиниться Его царству, продавшись множеству свирепых повелителей, которые принуждают её ко злу [374] и обманом заставляют предпочесть спасительному пути тот, что ведёт к гибели. Когда же мы отрезвимся от опьянения страстями и восстанем против скверного и тиранического владычества дьявола, и сбросим с себя его мучительное ярмо, и ясно увидим, насколько растлила нас дружба с ним, — вот тогда-то примем незримо к нам пришедшего мирного и кроткого <640B> Царя Христа и покорно понесём Его иго, а Он будет нас строить и направлять законами истины; мы же, добровольно связав себя дружбой с Ним, [станем] приносить Ему добровольно подати и дани — плоды праведности, созревшие в нас от заповеданных добродетелей, которым ради нашего спасения возрадуется Тот, Кто один ни в чём не нуждается (*Пс.* 15, 2), и дарует нам всё, что неложно обещал. А это вот что: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (*1 Кор.* 2, 9). Для того ведь и сотворил Он нас, чтобы мы сделались причастниками Божественной природы (*2 Петр.* 1, 4) <640C> и причастниками Его вечности, и оказались бы подобны Ему по благодатному обожению, которым содержится и пребывает всё сущее и возникает и рождается всё сущее.

Будем же достойны мира и спокойствия, благословенный господин мой, мужественно отринув от себя восстающие в нас против Бога страсти. Истопим, сколько есть силы, тело, процветание которого открывает дьяволу вход в душу. Чтением Божественного остановим блуждающий ум и возведём его обратно к Богу. Усилиями самообладания и бдения благоразумно усмирим вожделение, с беспорядочной жадностью устремляющееся ко многим вещам. Молитвами и мольбами, и милостыней мудро усыпим кипящий и волнующийся гнев. <640D> Страхом Божиим и мыслями о грозном будущем остановим безудержное движение и действие чувств. Во всём и прежде всего будем помнить о смерти и о страшном исходе души из тела, и как по воздуху устремляются ей навстречу начала и власти, и силы тьмы, тянущие каждая к себе [375] и рвущие её на части соразмерно скверному сродству, возникшему посредством страсти. Будем помнить об острой боли, причиняемой душе совестью в аду при воспоминании о злых делах, совершённых ею с помощью тела. Будем помнить <641A> об

окончательном завершении всего мира, при котором безмерным огнём сожжётся всё земное со страшным потрясением стихий от разлагающего жара, а небо совется в страхе, спеша убежать от лица огня, предпочитающего творение ради пришествия Чистого; море исчезнет, земля содрогнётся от основания и явит бесчисленные множества человеческих тел, ни в чём не умалившихся; будем помнить об ужасном часе ответа, который придётся держать перед страшным и ужасным судом Христовым, когда все силы небесные и все люди, сотворённые от начала века, увидят, что каждому свойственно, вплоть до мелькнувшей мысли, когда одних, ради сияния их дел, примет невыразимый свет и светозарность <641B> Святой и Блаженной Троицы, ещё яснее изливающаяся на тех, кто по чистоте души способен Её узреть и принять; других же, ради нелепости их дел, примет внешняя тьма (*Мф.* 8, 12) и неусыпный червь, и негасимый огонь геенны (*Мк.* 9, 43), и, что всего тяжче, беспредельный и сознаваемый позор. Будем помнить обо всём этом, чтобы того стать достойными, а на испытание этим не быть осуждёнными, и будем принадлежать самим себе и Богу, а лучше — только всему Богу, и целиком, ничего земного не нося в самих себе, чтобы приблизиться к Богу и стать богами, приняв от Бога бытие богами. Так ведь почитаются дары Божии и приветствуется приход Божьего мира. <641C> И довольно об этом.

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

[376] **Письмо XLIV. Тому же**¹

Некогда через закон и пророков установив для людей, по благодати Своей, <641D> многообразный закон взаимной любви, Бог при конце времён Сам по человеколюбию <644A> исполнил его, сделавшись человеком. Возлюбил же Он нас не только как Себя, но и больше Себя, как и само величие тайны ясно учит тех, кто благочестиво воспринял исповедание веры. Поскольку же Он ради нас, подлежащих страданию за подлежание страстям, по Своей воле сделался подлежащим страданию и смерти, то ясно всякому, хоть в малой степени чув-

¹ П. Шервуд датирует это письмо зимой 642 г. Описываемые в нем события связаны со снятием, по приказу Мартины, с должности префекта Карфагена Георгия и отзывом его в Константинополь (см. об этих событиях *Ер* 1).

ствующему это благодеяние, что Он нас — людей, ради которых добровольно предал Себя на смерть, — возлюбил больше Себя и, будучи преблагим, Своей природной славе — дерзну так выразиться! — по домостроительству своевременно предпочёл ради нас поругание Себя. Ведь воистину <644B> преизобильной честью Богу и преумножением славы, и проявлением и обнаружением славы, превосходящим природную, является возвращение к Нему заблудших. И ничто не сродно так Его славе, как спасение людей, ради которого и было всё учение и вся тайна, и то, что таинственнее всех тайн — Сам Бог, ради любви принятием умно и разумно одушевлённой плоти ставший воистину человеком и принявший в Себя без изменения страсти человеческой природы, чтобы спасти человека и Собой подать нам, людям, образец добродетели и живой образ благоволения и любви к Самому Себе и друг к другу, который смог бы склонить всех к взаимному воздаянию должного.

<644C> Значит, раз уж и древний, и новый закон Божий велит, чтобы мы так же любили друг друга, как были возлюблены [Им] (*Лев.* 19, 13; *Ин.* 13, 34), и настолько считали своими несчастья друг друга, чтобы [377] по взаимному любовному расположению друг к другу менялись настроениями — по заповеди, повелевающей: «радоваться с радующимися и плакать с плачущими» (*Рим.* 12, 15), — молю я богохранимого и благословенного господина моего, который стремится к одной единственной цели: со столь же великим человеколюбием следовать за Иисусом, «прошедшим небеса» (*Евр.* 4, 14), — и никакими родственными узами не связан с этим обманчивым миром и с мироправителем; воистину ведь, обманчив этот мир, постоянно коварно соблазняющий вождель тленное и цепко пленяющий в рабствовании земному <644D> свободных по природе наследников небесных благ, если они допускают обольщению наслаждения и обману овладеть собой.

Зная, стало быть, что к одной, как я сказал, цели спасения стремится благословенный господин мой, молю принять и другого господина моего, великопнейшего господина иллюстрия¹, человека богоугодного, который и принесёт эту мою незначущую грамотку, и сделаться для него всем, когда будет у него, по Божией воле, — вернее же, у него и у Бога, — нужда в помощи, как мы желаем, чтобы всем сделался для нас самих Бог и ближний, <645A> когда в чём нуждаемся. Человек ведь он воистину добрый и обиталище всякого праведного дела, и истинный предстатель пред Богом за моё изгнанничество, и преданный утешитель мой во многих непрестанных и тяжких болезнях; и, прямо сказать, что есть у него силы, и мне, и многим другим помогал. «Да даст ему Господь обре-

¹ Речь идет о бывшем префекте Карфагена Георгии.

сти у Него милость в тот день» (2 Тим. 1, 18), ибо для многих стал он упокоением и утешением. Поэтому, если обрёл я милость в глазах благословенного господина моего, и числит он меня среди возлюбленных им по Богу, пусть непременно печётся о нём со всем старанием, не допуская ему никакой обиды, насколько в его силах. <645B> Это ведь предписывает закон любви и желает тайна вселения Бога к людям во плоти, чтобы он, вернувшись с Божией помощью, рассказывал о благодеяниях благословенного господина моего и его искреннем рвении помочь, а я бы ещё больше хвалился, что такой от Бога достался мне господин на земле — стремящийся на всякое благое дело [378] и искреннейший скорый заступник всех нуждающихся.

Бог, единый благой и человеколюбивый (Исх. 34, 6; Мк. 10, 18), ради нашего спасения всё для всех спасительно устраивающий, Сам да возьмёт тебя, господин мой, за правую руку, и поведёт по пути Своей правды, и Небесного Царствия удостоит тебя, здесь добродетельно улучившего дары Божественной благодати. <645C> Бог всяческих и Господь наш Иисус Христос да сохранит благочестивейших и всемилостивых государей наших, и да укрепит силу благочестивого их царствования, и да внушит в сердца их благие и мирные мысли о нас, их смиренных рабах. И смелее ещё скажу — ведь от боли делаюсь я от важным — да исполнит Он и эту угодную Богу мольбу и простит им, что они позволили отозвать, хотя бы ненадолго, преблагословенного наместника этой провинции, сияющего как светильник в тёмном месте (2 Петр. 1, 19) и избавляющего всех так или иначе от страдания слепоты, — человека боголюбивого, верного, благочестивого, добродетельного, благоразумного, скромного, воздержного, терпеливого, кроткого, сострадательного, милосердного, <645D> питающего нищих, пекущегося о престарелых, защитника вдов, покровителя монахов, нестяжательного, любящего Церковь, короче говоря — друга всех, и живых, и мёртвых, который живых окружает всяческой любовью, а мёртвых почитает красотой надгробных памятников, как Иосиф из Аримафеи — Господа, соблаговолившего умереть за нас во плоти (Мф. 27, 57), да вдобавок ко всему этому ещё и ревностного поборника правого учения, согласного с апостольской верой, и проповедника праведной жизни. И, <648A> кратко говоря, разные люди, каждый по своему устремлению, заботятся на земле о разном; Георгия же дело и забота — уход за больными и стариками, и пришельцами, и пропитание нищих, и монастыри, и погребение странников, и защита и прокормление великого множества нищих и бедняков, рассеянных по городам, и сияние человеколюбия, простирающееся за пределы востока и запада, севера и юга.

[379] А коли это так, то кто же, если хоть какое приобрёл себе благочестие, не знает, какое благоволение Бога призывают на всех подобные богоугодные

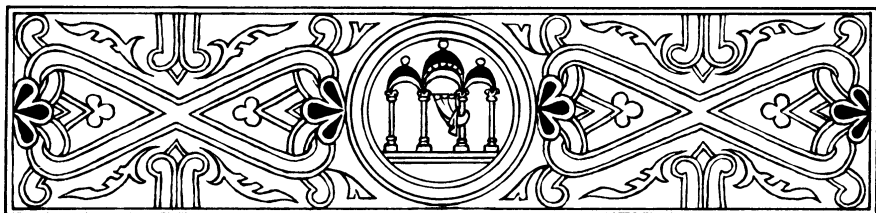
дела, которые всегда преисполнены стремления к Нему? **<648B>** И, чтобы не накликать беды, умолчу о том, что случается, напротив, из-за лености к таким делам. Кто же сможет измерить потоки слёз, излившиеся из глаз всех обитателей этой провинции при отъезде этого человека, когда все обступили его и тянули каждый к себе, чем угодно препятствуя его восшествию на корабль, испуская жалобные стоны, будто требуя, по роду и возрасту: одни — кормителя бедности, другие — управителя изобилия; вдовы — заступника, сироты — отца, нищие — нищелюбца, и страннлюбца — пришельцы, и братья — братолюбца, больные — врача, несчастные — утешителя, старые — посох, и все вообще — того, кто делается всем для всех, чтобы приобрести всех (*1 Кор. 9, 22*) **<648C>** и ради всех самому стать приобретением Бога. Поэтому по дарованной тебе у Бога милости, благословенный господин мой, какими знаешь способами и через каких знаешь лиц, если можешь заставить снова его вернуть, знай, что великую принесёшь жертву Богу, а богоданным государям нашим окажешь истинное доброжелательство и обеспечишь нерушимую безопасность. Нет ведь более преданного раба их благочестивого царствования, чем он. Будь здоров, многolюбимый и преданный раб Божий, всех для меня дражайший.

Письмо XLV. Тому же

<648D> Во всякий век Бог, промыслительно заботящийся о человеческой природе и нашем всеобщем спасении, являл, будто свет, блистающего добродетелями человека святой жизни, вмещавшего, как бы по предопределению, Божественные законы, и даровал ему такую силу, которая была потребна для обращения руководимого народа, чтобы прочие люди, как бы следуя светочу праведных дел, и сами приводили свою жизнь в добрый порядок, [380] и никто не мог бы их сбить с толку благодаря их неведению. Нашему же веку явлен светочем и правилом добродетели христолюбивый епарх Георгий, муж великий, столь великой добродетели и, по милости Божией, столь изобилующий силой, **<649A>** превосходящей силу некогда уготованных и посланных ради этого мужей, сколь было нам, — или, вернее, нашему веку, угнетённому великим гнѣтом порока, — потребно, чтобы вырваться из трясины безобразящих нас грехов. Муж изo всех боголюбивейших мужей прошлого и настоящего благой и человеколюбивый, сострадательный, кроткий, терпеливый, стойкий, смиренно-мудрый, благоразумный, незлобивый, нестяжательный, любящий, не помнящий зла, добродетельный, страннлюбивый, нищелюбивый, соболезнающий, отзывчивый, усердный, бдительный, любящий Церковь, и — что всего драгоценнее —

пылкий ревнитель правильного и благочестивого учения. <649В> И всё остальное соответственно, что содержится в предыдущем письме, в котором, и в другом ещё письме благословенному господину моему, я это отчасти изъяснил. Все ведь совершенства этого мужа речь не в силах охватить, да это и невозможно; и это я сообщил для того только, чтобы богохранимый господин мой, зная боголюбие этого мужа, дела которого стяжали ему милость Божию, приняли и почитали его, и вверил бы покровительству благочестивых и всемилостивых государей наших, являющих на земле образ Божественной власти, и убедил их не принимать злых языков мужей незаконных, которые творят обман, будто наточенная бритва, и любят зло больше доброты (Пс. 51, 4–5), чтобы не было места лжи против правды и не имела бы воли несправедливость говорить против справедливости, и вообще порок — против всякой добродетели, по взаимному их превращению и смешению. <649С> Ведь писано: «Нехорошо обвинять мужа праведного, и нельзя строить козни против справедливых правителей» (Притч. 17, 26). Так и подобает поступить благословенному господину моему, любящему мудрость и рассудительность, о вечном сохранении которой у благословенного господина моего я молюсь, ибо она хранит душу его и тело. А доставившего это письмо моего ничтожества — человека, у которого разум души [381] опережает возраст тела, — молю принять как следует ради выдающегося его разума, усердия к Божественному учению и искреннего расположения ко мне, убогому, которое он не считает недостойным питать.





ПИСЬМА, НЕ ВОШЕДШИЕ В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА

Письмо св. Максима к игумену Фалассию (Письмо А)^{*1}

Записка о том, что сделали римские легаты² в Константинополе

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

* Пер. с греч. З. А. Барзах. Научная редакция и примечания Г. И. Беневича.

¹ Настоящее письмо, получившее в максимоведении именование «Письмо А», сохранилось частично в латинском переводе, см.: Mansi X, 677A — 678C (PL. 583D — 586B). Как пишет Ж.-К. Ларше (Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. Пер. с франц. О. Николаевой. М., 2004. С. 172), письмо это описывает историю в Константинополь римского посольства, посланного за утверждением избранного после смерти Гонория (638 г.) нового папы — Северина (28. 05. 640 — 02. 08. 640). Северин был избран в Риме почти сразу после кончины Гонория, но Ираклий (видимо, по совету патриарха Сергия) потребовал в качестве условия его утверждения подписать *Экфесис*. Преп. Максим, который тогда пребывал в Карфагене, в письме к игумену Фалассию описывает обстоятельства пребывания римских апокрисиариев в Константинополе, объясняя, как им, без признания *Экфесиса*, удалось добиться утверждения Северина в папском длстоинстве. Письмо преп. Максима датируется началом 640 г.

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

³ Очевидно, Рима.

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

Ибо они дали знать, что из-за этого дела там, т. е. в царственном Граде¹, делалось великое смятение среди мужей священных и церковных; так было и раньше, но в особенности в то самое время, когда они приняли апокрисиариев, посланных туда ради возведения папы с утвержденным решением².

Ибо тогда, именно тогда, после многих речей, которые они произнесли в связи с утверждением папы, они вновь, для свершения этого и во исполнение своего желания, предложили им догматическую хартию (*chartam*)³, ныне ими составленную, заявляя: «Мы предоставим вам поддержку в капитуле (*in capitulo*)⁴, ради которого вы прибыли сюда, предприняв столь долгий морской путь, только в том случае, если вы пообещаете убедить того, кто будет посвящен в папы, подписать эту хартию, и безо всякого исключения согласиться с догматами, которые в ней содержатся». <585А>

Они⁵ же, понимая ценность того, что они защищают, и понимая, что из-за [всего] этого первая из Церквей, митрополия и Город⁶ остается вдовой столько времени, добились осуществления своего плана следующим образом. А именно,

¹ Т. е. в Константинополе.

² Видимо, имеется в виду решение Римской церкви об избрании Северина папой. Как пишет о. Иоанн Мейендорф, избрание пап совершалось в *Basilica aurea* Латерана с участием клира и народа, а затем документ, подписанный пресвитером и самим кандидатом, подавался императору (или экзарху) с прошением о разрешении совершить посвящение (см.: *Mejendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions*. N.-Y., 1989. P. 299).

³ Т. е. *Экфесис*.

⁴ Так у Анастасия Библиотекаря. Какую именно процедуру утверждения избранного для поставления папой Северина имеет здесь в виду Анастасий, переводя письмо преп. Максима, не вполне понятно, как и то, что именно он имеет в виду под «капитулом». Не исключено, однако, что речь идет о том органе, состоящем из трех епископов под председательством епископа Остийского, который, после получения утверждения императором избранного в папы клиром и народом Рима кандидата, совершал в Риме посвящение и интронизацию нового папы (см.: *Mejendorff J. Ibid.*). Однако более вероятно, что речь идет о поддержке византийским клиром кандидата в каком-то органе в сенате (синклите), который, если данная гипотеза верна, мог, следовательно, давать совет императору относительно утверждения нового папы.

⁵ Т. е. апокрисиарии.

⁶ *Ecclesiarum principem matrem et urbem*. В. И. Земскова предложила в переписке с нами свой перевод: «первенствующая мать Церквей и Город», ссылаясь на то, что «матерью Церквей» называли Латеран. Вариант перевода Ж.-М. Гаррига: «глава и митрополия Церквей» (см.: *Гарриг Ж.-М. Представление о римской супрематии у Максима Исповедника* // Символ. 14, 1985. С. 9, притом что Ж.-М. Гарриг вообще опустил слово «*urbs*» [город]) — как замечает Ж.-К. Ларше (Указ. соч. С. 173) — представляется тенденциозным и менее оправданным.

когда эти люди¹ решили, что, вопреки разуму, их новая ересь достигнет и его², они³, чтобы добиться того, к чему они стремились, стали действовать спокойно и разумно и, как бы уступая, сказали: «Мы, со своей стороны, не можем предоставить вам гарантий, ибо нам вверено служение, но не право решать дела веры. Однако мы заверяем вас в том, что сообщим все, что вами предложено, и покажем саму хартию тому, кто будет рукоположен в папы, и если <585В> он рассудит, что она хороша, попросим заверить ее своей подписью. Ныне же не пытайтесь из-за этого чинить нам препятствия и прогнать нас силой, или же силой задерживать нас здесь, ибо невозможно, чтобы кто-либо заставил кого-то делать что-либо силой, а особенно в деле веры. Ибо в этом деле и весьма робкий становится в высшей степени храбрым, и самый малодушный оказывается величайшим воином, и, укрепляя душу Словом Божиим, он даже в величайшем гонении будет скорее тверд, чем слаб; сколь же более это относится к Римской церкви и клиру, — [Церкви,] которая от века и доныне является старшей (senior) из всех Церквей, которые есть под солнцем. Это канонически следует как из соборов и апостолов, так и от <586А> высшего главы их⁴, и принято по жребию (in sortem adepti), и никогда не писалось никаких отчетов, касающихся понтификата, и она⁵ не обязана издавать синодальные послания (synodicarum chartarum), так как все они⁶ в этих делах равным образом подчинены ей, согласно священному праву».

Такие и подобные слова без страха, но в святой и праведной уверенности говорили клирикам царственного города⁷ сии верные слуги истинной и необоримой Скалы (petrae)⁸, т. е. величайшей (maximae) Апостольской церкви, которая пребывает здесь. И, кажется, они уняли их и благоразумно заставили мыслить

¹ Т. е. византийцы.

² Т. е. Рима.

³ Т. е. апокрисиарии.

⁴ Видимо, апостола Петра.

⁵ Римская церковь.

⁶ Т. е. другие Церкви. Это место из письма св. Максима интересно сравнить с утверждением Ж.-К. Ларше: «В древней Церкви и даже при жизни Максима было принято, чтобы всякий патриарх, а также и *новоизбранный папа* (курсив мой. — Г. Б.) точно изложил содержание своей веры братьям, рассылая им “Синодическое письмо” [sic!], и получил их одобрение, которое и являлось условием законности его посвящения и общения с ним» (Ларше Ж.-К. Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. В. Каспера. М., 2006. С. 230).

⁷ Т. е. Константинополя.

⁸ Ср.: Мф. 16, 18: «Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою».

смиренно и скромно, с самого начала показав им чистоту и православность (orthodoxiam) своей веры.

Те же, дивясь (admirantes)¹ их благочестию, сказали, что таковое деяние должно быть по заслугам вознаграждено и, отказавшись от предложения хартии, <586В> пообещали, что их старанием епископское избрание [Северина] будет утверждено. Поняв, что дело сделано, Богом любимые апокрисиарии поблагодарили их и отправились домой. А экземпляр этой хартии, досточтимый отчет, и мне переслали. Ими была изложена причина естественных² действий (facendarum), свершающихся во Христе-Богe, т. е. 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 принадлежащее и Богу, и человеческое, и что и то, и другое следует относить к Одному и Тому же³.

¹ Или: восхищаясь

² Или: природных.

³ Последнее выражение 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» (цит. по: Деян. Т. IV. С. 174–175) или из *Ер* 19 Пирра, одобренного преп. Максимом: «и Божественное, и человеческое исходило от Одного и Того же воплотившегося Бога-Слова» (*Ер* 19//PG 91. 593А, пер. Е. Начинкина). Нельзя исключить и то, что письмо преп. 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, то его следует как-то объяснить. Ведь преп. Максим ничего не говорит о том, что в этом документе содержится исповедание одной воли во Христе и запрет на исповедание двух, а ведь именно это, казалось бы, составляло особенность ереси *Экфесиса*, который византийцы пытались заставить признать и апокрисиариев. Одно из возможных объяснений состоит в следующем. Как известно, *Псифос*, признававшийся православными, запрещал выражения «одно» или «два действия». Не исключено, что преп. 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 известно, преп. Максим и после 640 г. (как минимум, до 643 г.) находил возможным православно истолковывать встречающееся у св. отцов выражение «одно действие» и считал его вполне употребимым и даже необходимым, а вот то, что причиной действий (а затем и волей) является ипостась, — всегда категорически отвергал (такое объяснение мы дали выше, см. с. ?? наст. издания). С другой стороны, выражение «одна воля» в *Экфесисе* появляется в контексте обоснования неправильно-

Того же [Максима] к благочестивейшему Стефану, пресвитеру и игумену (*Письмо В*)^{*1}

Заботой о слове Божиим и упражнением в путях правды стряхнув с разума своего отупение забвения и тьму незнания, стал ты солью земли, по слову Господа, и сам, человеке Божий, заботясь о делах добродетели, бежав страстей тления, храня благородную чистоту души, сделался светом миру, возводя и нас чрез созерцание духовное к Божественной мудрости, показав тайный смысл, сокрытый в вещах, явив причину, источник и происхождение всего сущего, и, коротко говоря, мудростью и добродетелью души и тела, ты, насколько это возможно для человека, стал Богом², и теперь являешь нам жизнь, имеющую прийти во Христе, и лик Господа, перешедши не только Чермное море искушений, но и сам Иордан, т. е. реку страстей и чувственных явлений, и оказавшись в Святая Святых, и явившись по благодати таким, каким по природе является Тот, к Кому стремится движение твое и в Ком оно успокоится. И затем, подражая непостижимому кеносису Бога ради нас, когда Он снизошел к нам и платы за это потребовал малой, ты не счел недостойным явить о нас заботу несомненную. Прошу тебя, благословенного господина и учителя моего, в Константинополе пребывающего, позаботиться относительно того, что я дал киру Феохаристу, и того, что я послал киру Иоанну, кубикулярию, чтобы не обнаружилось что-нибудь, прибавленное из-за стараний писца, что совершенно изменит весь смысл моих аргументов. Будь здоров, возлюбленный мой, и да будет всегда к тебе милостив Бог в слове твоём и в деле.

сти 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.

В виду сложности и неоднозначности для перевода этого важного в историческом и догматическом отношении места из *Письма А*, приводим его на языке оригинала: *Exposita vero ab eis fuerat causa facendarum in Christo Deo, id est in substantiis ejus, ex quibus videlicet et in quibus est et creditur, naturalium operationum; et ne de caetero in eo sive una sive duae penitus praedicarentur. Fatebatur autem solummodo confitendum esse, ex uno eodemque Dei Verbo incarnato Deo decibilia et humana processisse, et in unum eumdemque referenda.*

^{*} Пер. З. А. Барзах.

¹ Настоящее письмо преп. Максима пресвитеру и игумену Стефану получило в науке название «*Письмо В*». Оно было впервые опубликовано С. Л. Епифановичем (см.: *Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника*. Киев, 1917. С. 84–85). Ж.-К. Ларше, вслед за П. Шервудом, датирует это письмо зимой 642 г. (см. *Введение*, прим. 100 на с. ?? наст. издания).

² Или: обожился.

*Богословско-полемический трактат XII (TP 12)*¹*

Из письма того же св. Максима, написанного к славному Петру, где он упоминает Пирра, св. Софрония, епископа Иерусалимского, и папу Гонория, а затем чуть позже продолжает:

<573В> В вашем славном послании ты соблаговолил сообщить твоему недостойному рабу об игумене Пирре².

¹ Пер. с лат. З. А. Барзах, научная редакция Г. И. Беневица. Это письмо, обращенное к экзарху Африки иллюстрию Петру (подробнее о нем см. выше, с. ?? наст. издания) и датируемое Ж.-К. Ларше либо концом 643 г., либо 644 г. (см.: *Larchet 1998*. Р. 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 (см.: *Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris, 1998. Р. 139–140; *Ларше 2004*. С. 177–178). Письмо является ответом на запрос иллюстрия Петра о том, как следует именовать экс-патриарха Константинополя Пирра и как вообще к нему относиться. Дело в том, что в одном из своих посланий в Константинополь папа Римский Феодор обращал внимание занявшего место Пирра патриарха Константинопольского 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, 704А и 707С). Поскольку иллюстрий Петр был фактически правителем, поставленным властями Константинополя, то он оказался в сложном положении и недоумевал, какого ему в данном вопросе придерживаться курса — Константинопольской ли кафедры, выражавшей (даже после смещения) величайшее уважение к Пирру (именование «святейшим» фактически подтверждало, 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 преп. Максиму, которого, судя по ряду свидетельств, считал своим аввой и советником по духовным вопросам (см. подробнее: *Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur...* Р. 139–140 (в русском переводе этого места (см.: *Ларше 2004*. С. 177–178), к сожалению, масса ошибок); *Максим Исповедник 2014b*. С. 56, прим. 1 и с. 59, прим. 3–4). Понятно, что в данном контексте преп. 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.

² Речь опять идет о Пирре, некогда игумене Хрисопольского монастыря, ближайшем сподвижнике патр. Сергия Константинопольского, впоследствии тоже патриархе (20.12.638 – 29.11.641). После смены власти в Константинополе Пирр оказался в ссылке в Африке, но по-прежнему пользовался уважением в монофелитской среде, в частности у патриарха Павла (01.10.641 – 27.12.653). В этой-то среде Пирр, судя по настоящему письму, по-прежнему именовался «святейшим». См. предыдущее примечание.

И немного далее: И я бы, в самом деле, ради этого поспешил по твоим богоранимым и славнейшим следам, чтобы опровергнуть его и всех, кто неразборчиво следует этой новой ереси, — да ведают все, кто вслед за вами любит благочестие, крайнее преизобилие невежества их и нечестия. Но я боюсь, как бы не подумали, что я действую против священного права, делая это помимо воли священнейшего престола мужей апостольских, которые благоуправляют всей полнотой вселенской Церкви и руководят ею правильно, в соответствии с Божественным законом. Ибо именно этим Божественным законом стоит <573C> 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 епископстве¹, во свидетельство нечестия своего (ибо Бог часто может долготерпеть ради последующего разоблачения нечестия, — не для того, чтобы благодаря попушению нечестие умножилось, но чтобы его, в полноте его, покарать справедливее), а этот человек еще нечестивее породил его [т. е. *Экфесис*]². И последователи их насаждают ее в презрении <573D> к Божеству.

И далее: А вот еще более гнусный обычай их, как бы родовой признак всех извращенных еретиков, — то, что они приписывают невинным вину в их собственном нечестии. Ибо то здесь, то там шепчут они, что Софроний, <574B> который премудро проповедовал и провозглашал догматы вселенской Церкви, впал в заблуждение³.

¹ Речь идет, вероятно, о патр. Константинопольском Сергии (18.04.610 – 09.12.638), которого преп. Максим считал ответственным за издание императором Ираклием *Экфесиса*.

² Преп. Максим, видимо, имеет в виду, что от моноэнергистской унии 633 г., усилиями преп. 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 затаявшимися еретиками.

³ 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 действия. 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.

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 веры¹.

И немного далее: И был у всех общий дом, по Божественному согласию и единодушию, и были Церкви укреплены в единстве благодати Божией, которая их основала под солнцем, в вере мирной и спокойной². Но те, кто завидовали 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 подвинул их, как сам друг всякого мятежа — диавол <574С>, он же род людской побуждает к раздору.

Затем были изданы постановления в его³ 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 дарами⁴ сделали своим рабом.

По гипотезе М. Янковьяка и Ф. Бута, патриарх Софроний *Экфесис* подписал, а по традиционной версии — нет (см. подробнее во вступительной статье в: *Максим Исповедник 2014*. Гл. 7). В зависимости от решения этого вопроса, можно понять комментируемое место так или иначе.

¹ Вероятно, имеется в виду пребывание преп. Максима вместе со св. Софронием в Карфагене.

² Интересно, что преп. Максим описывает состояние Церкви по время 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*.

³ Т. е. *Экфесиса*. Подробнее о гипотезах относительно издания *Экфесиса* и этапах его утверждения в Империи см. во вступ. статье к: *Максим Исповедник 2014*, особенно гл. 10–11. Однако, большинство ученых пока придерживается более традиционной версии издания *Экфесиса* в 638 г., а не новой версии Янковьяка-Бута, которые датируют *Экфесис* 636 г. и утверждают, что он был подписан всеми патриархами, включая свт. Софрония Иерусалимского. Эта версия, не получившая пока общего признания, обсуждается нами во вступительной статье к: *Максим Исповедник 2014*.

⁴ Вар.: «услугами». Скорее всего, здесь идет речь об императоре Ираклии (610 – 11.02.641). Возможно, преп. 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 этих услуг, оказанных Сергием Ираклию, тесных отношениях между ними, так как к моменту издания *Экфесиса* Ираклий уже давно

И далее: Они убедили этого человека распространять *Экфесис* от своего имени¹.

И чуть ниже: Он, опубликовав их сочинение, стал ему врагом, и защитником, или, скорее, и покровителем его распространения, и обвинителем; <574D> и, обнаруживая, что действует не по собственной инициативе, но вынуждаемый ими, создал нечестивейший *Экфесис*, письменно приписывая это себе и ссылаясь на Иоанна², блаженной памяти святейшего папу древнейшего <575A> Рима.

И чуть ниже: И так они обличили самих себя в том, что его³ явным образом составили те, воспользовавшись своим влиянием⁴, 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 убоялись и против самого апостольского престола плести козни, и, словно получив от него некое постановление, в своих действиях, сплетенных ради нечестивого *Экфесиса*, взяли себе в союзники великого Гонория, делая величайшую высоту этого человека в деле благочестия доказательством своего ложного мнения пред другими.

Итак, кто, о славейший, <575B> 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 св. Аркадий⁵ испустил последний вздох и предал дух свой Богу, но до последнего часа не преставал молить их.

победил персов и расплатился с Церковью. Возможно, впрочем, что преп. Максим имеет в виду не конкретный случай финансовой помощи, а политико-идеологическую поддержку, которую Сергей оказывал Ираклию во все время его правления.

¹ Поскольку Ираклий издал *Экфесис*.

² Имеется в виду папа Иоанн IV (24.12.640 – 12.19.642), который, конечно, не мог иметь отношение к изданию *Экфесиса* в 638 г.; впрочем, в Константинополе могли и действительно ссылались (см. ниже) на другого папу — Гонория (27.10.625 – 12.10.638), в чьем послании от 634 г. к патриарху Сергию имелось выражение «одна воля» (об этом преп. Максим пишет чуть ниже). Папа Иоанн IV, однако, как и преп. Максим, отвергал монофелитское толкование этого выражения. См. подробнее: *Максим Исповедник* 2014b. С. 32–46.

³ Т. е. *Экфесис*.

⁴ Букв.: «сильнейшие».

⁵ Речь идет об архиепископе Кипра Аркадии. Преп. Максим высоко отзывался о нем в сочинении, направленном кипрскому пресвитеру Марину, см.: TP 20//PG 91. 245BC.

И чуть дальше: А что божественный Гонорий? Что после него старец Северин¹? А что тот, кто был после него, — св. Иоанн? А разве пребывающий ныне на престоле блаженнейший папа² не употребил все возможное для мольбы?

Разве весь Восток и весь Запад не возносили к Богу в молитвах, а к ним — в посланиях, слезы, рыдания, мольбы, проклятия? Бог же принял веру <575C> сих истинно блаженных мужей и сохранил за нее им награды в веках. Те же³, 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)⁴, 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 произносил с амвона против вселенской Церкви Бога, ибо здесь явно присутствуют догматы нечестивого <575D> Аполлинария⁵.

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 <576A>, кто осуждает Пирра, анафематствует и Римский престол, т. е. 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 вселенской Церковью Бога.

Посему умоляю тебя, благословенный господин мой, предупредить всех, да не называют Пирра «святейшим» или «блаженнейшим», как 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 долж-

¹ Папа Северин (28.5.640 – 02.08.640).

² Папа Феодор (24.11.642 – 14.05.649).

³ Т. е. еретики.

⁴ *Девять глав* унионального пакта с монофизитами-феодосианами, заключенного патр. Александрийским Киrom в 633 г.

⁵ Преп. Максим, следуя в этом, видимо, свт. Софронию, типологически сопоставлял монофелитство с аполлинаризмом, который (правда, на других основаниях) тоже учил об одной воле во Христе.

но 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 ней¹ или, скорее, к Господу Богу нашему чрез благочестивое исповедание и веру православную, <576В> которыми он вернет себе святость и святое именование.

Итак, если он не хочет быть и называться еретиком, пусть не оправдывается то перед одним, то перед другим, ибо это излишне и неразумно, ведь как когда один соблазнился о нем, соблазнились и все, так если он оправдывается перед одним, то оправдывается 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, т. е. 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*) св. Божиих Церквей, сколько их ни есть на земле <576С>, вязать и решить (*Мф.* 16, 19)², как и на небе вяжет и решит само Слово, начальствующее над небесными силами³.

¹ Т. е. к Церкви.

² 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 *potestas* и *auctoritas* заимствованы из римского права; в Риме они заменяли старые папские выражения, в частности, *cura* и *sollicitudo*. Первые два термина обозначали власть высшего лица (главы), а вторые два соответствовали достоинству пастыря. Поэтому *cura* и *sollicitudo* не применялись по отношению к папе, но в то же время относились ко всем епископам» (*Дурэ В.* «Первенство Петра». Роль епископа Рима согласно каноническому праву Вселенских соборов первого тысячелетия // Петрово служение. Диалог католиков и православных. С. 205).

³ Перевод этого места О. Николаевой в книге Ж.-К. Ларше (*Ларше* 2004. С. 180), нельзя признать удовлетворительным, равно как и русский перевод данного места в тексте статьи: *Гарриг Ж.-М.* Представление о римской супрематии у Максима Исповедника. С. 12. Еще один вариант перевода, вероятно, тоже с французского, дан в тексте статьи: *Ларше Ж.-К.* Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника // Петрово служение. Диалог католиков и православных. С. 214. Оригинал данной статьи Ж.-К. Ларше нам недоступен, и мы приводим свой 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 св. соборы, согласно священным правилам и определениям, получила

Если же он думает, что нужно примиряться с другими, и не умоляет блаженнейшего Римского папу, то он действует подобно тому, кто, обвиненный в убийстве или ином каком-нибудь преступлении, спешит доказать свою невиновность не тому, кто по закону определен в качестве судьи, но только бесполезно и бессмысленно хлопочет о том, чтобы доказать свою чистоту другим людям — частным лицам, которые не имеют власти снять с него обвинение. Посему, благословенный господин мой, прежде всего, дай указания о том, что хорошо определено вами <576D> в соответствии с волей Бога, — чтобы этот человек [т. е. Пирр] не имел возможности никому говорить что-либо о догматах. Но выясняйте точно, внимательно исследуя помыслы его, не хочет ли он согласиться принять ис-

и обладает всем ради всего, более других Церквей на земле, — обладает главенством, авторитетом и властью вязать и решать”». Неточность этого перевода по сравнению с оригиналом 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 преп. Максима на место Римской кафедры в Церкви. Скажем лишь, что значение Римской кафедры для преп. Максима, как это видно из данного пассажа и ряда мест в *ТР 11* и *Письме А* (пер. см. выше, с. ?? наст. издания и прим. к нему), было, несомненно, исключительным. Похоже, что речь идет не просто о том, что для преп. Максима Римский престол был «первым среди равных» (что для восточно-православной еkkлесиологии общепринято), но действительно — о главенстве, состоящем «в обеспечении единства Церкви в истинной вере и канонической дисциплине» (эта формула, совпадающая, по нашему мнению, с позицией преп. Максима, взята из статьи греческого ученого В. Фидаса, см.: *Фидас В.* Примат папы Римского и пентархия патриархов в православной традиции // Петрово служение. Диалог католиков и православных. С. 88). Более того, по мнению А. М. Шуфрина, данное место из *ТР 12* следует понимать в смысле аналогии: Рим относится к другим Церквям, как Слово к небесным силам. Тем не менее, очевидно, что высокое призвание Рима налагало на него и великую ответственность, и его главенство теряет всякий смысл, если Рим перестает стоять в истинной вере. Преп. 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, преп. Максим назвал кафолической Церковью «правое и спасительное исповедание» (см.: *Максим Исповедник 2014b*. С. 223). Только в том случае, если Рим стоит в этом исповедании, он занимает первенствующее место в Церкви с сопряженными с этим властью и правами.*

тину. 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 его¹, он и те, кто вокруг него, будут обузданы — во славу Божию и к вящей похвале вашей.

**Письмо от монаха Максима монаху Софронию,
называемому Евкратом (Окончание Письма VIII)*²**

А чтобы вы узнали, честные отцы, произошедшее ныне здесь новое [дело], скажу [об этом] сжато, посредством немногих [слов]. Благословенный раб Божий, всеми здесь восславляемый епарх [т. е. Георгий], возвратившись из царицы всех городов [т. е. Константинополя], согласно приказанию благочестивейшего из царей [т. е. Ираклия], всех местных и переселившихся в Африку иудеев и самарян сделал христианами вместе с женами и детьми, и слугами, в несметном числе душ³, принудив их быть поведенными ко всесвятому крещению в день св. Пятидесятницы 5-го индиктиона⁴.

Слышу я, что то же происходит и по всей Римской империи. Из-за этого-то я и охвачен великим страхом и поэтому трепещу. Ибо, во-первых, я боюсь, как бы не было осквернено великое и божественное таинство, если оно [будет] дано тем, кто ранее не показал соответствующее [исповеданию] веры намерение (ὑπόμνη) [принять крещение]. Во-вторых, и самих тех⁵ я полагаю [подвергающимся] духовной опасности: как бы, погрузившись в еще больший мрак неверия, они не оказались подвергнуты осуждению во много раз большему, ибо в глубине они сохраняют горький корень неверия своих отцов и отсекают самим себе свет благодати. В-третьих, я опасаясь великого отступления [букв.: апос-

¹ Т. е. Римского папы.

* Пер. Г. И. Беневица.

² Как мы отмечали выше в примечании к *Ep* 28, относительно адресата этого письма существуют разные мнения. В настоящее время наиболее вероятным адресатом считается еп. Иоанн Кизический, а не авва Софроний, хотя К. Будиньон считает адресатом данного письма все же авву Софронию (см.: *Boudignon Ch. Le temps du saint baptême n'est pas encore venu / Nouvelles considérations sur la Doctrina Jacobi // Les dialogues adversus Iudaeos: permanences et mutations d'une tradition polémique: actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne / éd. S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon. Paris, 2013. P. 237–256).*

³ Или: числом во много десятков тысяч душ.

⁴ 31 мая 632 г.

⁵ Т. е. иудеев и самарян.

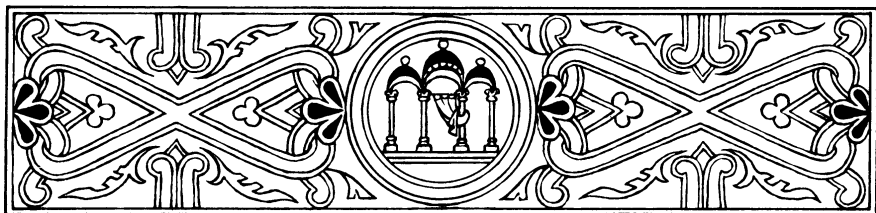
тасии], предсказанного св. апостолом¹, и как бы оно не началось из-за их смешения с народами верных, что позволит им незаметно произвести дурное семя соблазнительных [учений], противных нашей святой вере, среди простецов, так что обнаружится тот явный и неоспоримый знак пресловутого конца света, при котором ожидают великих испытаний [в борьбе] за истину и борений те, которые готовят себя к нему молитвами и молениями, и слезами многими, и к праведности ведущим образом жизни, который они отыскивают.

Но если вы что-то приложите на этот счет [от себя], соответственно имеющейся у вас богодвижной силе ведения, уважьте и объясните мне, вашему рабу и ученику, что у меня нет причин иметь [из-за всего этого] столь сильный трепет и страх². Посредством этого письма я приветствую как присутствующее [здесь] ваше святейшество, [так] и всех, кто [пребывает] с вами.



¹ См.: 2 Фесс. 2, 3.

² Наш перевод этого места близок к переводу Дж. Старра (Starr J. St. Maximos and the forced baptism at Carthage in 632 // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher*. 16, 1940. P. 195). Другой вариант перевода, предложенный А. М. Шуфриным, таков: «...объясните мне, вашему рабу и ученику, не имеющему еще такого большого страха». По мнению А. М. Шуфрина, высказанному в личной переписке, смысл этой фразы в том, что св. Максим прибегает к обычной для него риторике смирения, исключая себя из числа готовящихся к концу света с должным усердием («молитвами и молениями» — см. предыдущее предложение). Не случайно он говорит о них в третьем лице. Пользуясь случаем, я хотел бы выразить благодарность А. М. Шуфрину за ценные замечания по переводу настоящего письма.



ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Г. И. Беневиц

По поводу *Окончания Письма VIII* преп. Максима

А. Насильственное крещение иудеев в Карфагене — два подхода

Публикацию перевода *Окончания Письма VIII*¹, содержащего ценные исторические сведения о насильственном крещении иудеев в Карфагене и отношении к нему преп. Максима, мы сочли необходимым снабдить краткой историко-библиографической справкой, не претендуя на полновесное исследование данной темы.

Настоящий текст в оригинале был впервые опубликован Р. Девреессом в 1937 г. как неизданное *Окончание Письма VIII*. Однако сам факт существования письма преп. Максима по поводу насильственного крещения иудеев был известен и до этого. С. Л. Епифанович в 1917 г. издал краткую версию этого текста² по одной из рукописей Ватиканской библиотеки. Его перевод был опубликован Ю. А. Кулаковским в работе «История Византии»³ еще до выхода в печать книги С. Л. Епифановича, но со ссылкой на его находку. Приведем этот перевод целиком:

¹ Название *Окончание Письма VIII* мы используем для обозначения текста преп. Максима, опубликованного Р. Девреессом в 1937 г. в статье: *Devreesse R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et Samaritains — Carthage*, en 632 // *Revue des Sciences religieuses*. 17, 1937. P. 25–35.

² *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 84.

³ *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Киев. 1915. Т. III. С. 432.

Благословенный и истинный раб Господа Бога, преславный епарх, достигший, по Божественной благодати, цели согласно изволению благочестивых царей, вернулся [к нам], блистая благодатью Духа Святого, и в день святого Воскресения Христова сделал сразу христианами всех живущих по всей Африке иудеев и самарян, туземцев и пришельцев, числом во много десятков тысяч душ, с женами, детьми и слугами¹.

В этой версии событий отсутствовала точная датировка, хотя, считая точной датой насильственного крещения иудеев и самарян 634 г. в сообщении Михаила Сирийца (XII в.), Ю. А. Кулаковский датировал указ императора Ираклия об этом крещении именно 634 г.² В такой перспективе, крещение иудеев могло пониматься как некая превентивная мера по консолидации населения Империи в виду арабского нашествия на Византию, которое уже шло полным ходом.

Тем не менее, публикация Р. Девреесса *Окончания Письма VIII*, где содержится точная датировка события, — день св. Пятидесятницы 5-го индиктиона, т. е. 31 мая 632 г., привела к передатировке указа Ираклия. Причем, поскольку дата сдвинулась на 632 г., т. е. на время до вторжения арабов в Империю (633–634 гг.), связь насильственного крещения иудеев и самарян в 632 г. с этим вторжением оказалась под вопросом. Это было замечено сразу после публикации Р. Девреесса в статье Дж. Старра³, который, впрочем, все равно пишет, что, возможно, именно страх арабского вторжения мог привести к такой мере, хотя сам же он и признает, что нет свидетельств, что уже в это время в Константинополе могли чувствовать угрозу для далеких провинций Империи, исходящую от еще не явивших тогда миру свою силу арабов. К сомнениям Дж. Старра можно добавить, что не нужно быть политиком и психологом, чтобы предположить, что насильственное крещение, скорее всего, оттолкнет иудеев и самарян от христиан-византийцев и сделает их более союзниками арабов, чем лояльными гражданами.

Более вероятно, что инициатива Ираклия по крещению иудеев и самарян вписывалась в политику идеологической и политической унификации Империи, которую он проводил всю жизнь, особенно — в рамках моноэнергистской и монофелитской идеологии. Что же касается самой этой политики, то В. М. Лурье высказал идею об ее псевдо-мессианской подоплеке: «Само царствование Ираклия, открывавшее новую династию [Ираклидов], ставило перед собой, без вся-

¹ Цит. по изд.: Кулаковский 2004. С. 126–127, прим. 6.

² Там же. С. 126.

³ Starr J. St. Maximos and the Forced Baptism at Carthage in 632 // Byzantinisch-Neugriechische jahrbucher, 16 (1940). P. 192–196.

кого преувеличения, мессианские задачи, и, самое удивительное, были моменты, когда их исполнение казалось близким: речь шла не только о религиозной унификации Империи ромеев, но и о крещении и политической зависимости от Византии второй крупнейшей Империи и главного врага Византии в течение всей ее предыдущей истории — зороастрийского Ирана. Если бы этот план удался, то для людей того времени это означало бы приближение вплотную к концу истории, — когда христианство оказывается проповедано во всей вселенной. Самому Ираклию была бы при этом уготована роль если и не самого Мессии, то его ближайшего предтечи. Обо всем этом говорила официальная идеология Ираклия»¹. И хотя гипотеза о мессианской идеологической программе Ираклия требует дальнейшей проверки, надо признать, что в нее прекрасно вписывается попытка насильственного крещения иудеев и самарян Ираклием. Впрочем, следует отметить, что история христианских государств в VII в. знает немало примеров насильственного крещения иудеев, которые вовсе не обязательно исходили из мессианской идеологической программы².

¹ Лурье 2006. С. 290. При этом автор ссылается на свою статью: Лурье В. М. Александр Великий — «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Византиноведение. 2, 2003. С. 121–149.

² Среди таких попыток можно упомянуть насильственное крещение евреев в правление Маврикия (582–602) — в византийской Армении, или то, как вестготские короли Испании, начиная с 613 г., на протяжении столетия пытались насильственным путем обратить евреев в христианство (см.: Хазанов А. Евреи в раннесредневековой Византии // Вестник Еврейского Университета в Москве. 1 (5), 1994. С. 4–34, цит. по: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=2107>). В свою очередь, Дж. Старр замечает, что нет оснований, как это делали прежде, приписывать попытки вестготских и франкских королей крестить иудеев в 613 и 629 гг. влиянию Ираклия (см.: Starr J. Op. cit. P. 196). Об отношении христиан к иудеям в контексте иудейского участия в борьбе с ромеями на стороне их врагов — персов, а затем и арабов, см. статью: Cameron Av. Blaming the Jews: The Seventh-Century invasions of the Palestine in Context // Melanges Gilbert Dagron / [red. du vol.: Vincent Deroche...]. Paris: Assoc. des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2002. XXIII, 644 S. (Travaux et memoires / College de France, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 14). P. 57–78. В статье, в частности, обсуждается гипотеза о том, что Иерусалим на некоторое время после захвата его персами был отдан в руки иудеев, которые могли, таким образом, оказаться близки к возобновлению храмового богослужения. Хотя определенных данных, что это имело место, нет, но слухи на этот счет в христианской среде, вероятно, ходили. Все это могло подогревать эсхатологические настроения как в христианской, так и в иудейской среде и разжигать антииудейские настроения среди христиан. Попытка крещения иудеев Ираклием имела место на фоне этих настроений, хотя вряд ли могла быть непосредственно мотивирована ими, хотя бы потому, что имела место позднее.

В любом случае, чем бы ни была мотивирована инициатива Ираклия, не приходится сомневаться, что она имела место, хотя, как замечает Ю. А. Кулаковский, а также и современные исследователи¹, надежных свидетельств о приведении в действие этого указа Ираклия в других местах, кроме Карфагена, нет².

Другую гипотезу относительно причин крещения иудеев высказал К. Лага (Laga) в статье: *Judaism and the Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude* // *Byzantinoslavica*, 51. 1990. P. 177–188. Обнаружив ряд жестких антииудейских пассажей в сочинениях преп. Максима и св. Софрония Иерусалимского, он выдвинул неожиданную гипотезу: «Какие же влияния привели к насильственному крещению (иудеев), бывшему главной темой нашего исследования? Не было ли это окружением Софрония? Не могли ли ученики Софрония, подобные Максиму, посредством своей словесной злобы (*verbal virulence*) против иудеев оказаться поджигателями исполнения прискорбного указа? Не могли ли они, невольно, подвигнуть кого-либо среди близких советников императора убедить этого стареющего человека подписать такой жестокий и в любом случае неэффективный насильственный акт? Им самим пришлось твердо противостать этому акту, что 8-е письмо Максима подтверждает со всей очевидность. Мы никогда не сможем ответить на эти вопросы, хотя это вовсе не абсурдное предположение. С другой стороны, захваченность иудейской проблемой, несомненно, стала для них всех навязчивой идеей, которая ослепила их, не дав разглядеть историческое значение арабского вторжения, сводимое, с их точки зрения, к новой фазе осуществления Божия наказания христиан за их грехи, но особенно — иудеев, за их вечное неверие» (*Ibid.* P. 188). Мы оставим этот пассаж на совести его автора как своеобразное свидетельство «вариативности» мысли современных исследователей, причем даже самых выдающихся (в частности, соавтора критического издания *Вопросоответов к Фалассию!*), когда речь идет об осмыслении духовно-исторических реалий, связанных с иудейской тематикой. В остальном же, его статья содержит ряд ценных наблюдений по теме.

¹ *Kaegi W. Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge University Press, 2003. P. 216.

² *Кулаковский* 2004. С. 126. Здесь хотелось бы отметить факт, который, кажется, еще не попал в поле зрения исследователей окончания *Ep* 8. В Северной Африке иудаизм в VII в. имел большое влияние. Эту религию исповедовали не только этнические евреи, но и многие принявшие иудаизм берберские племена. О влиянии иудаизма среди берберов говорит то, что после поражения префекта Григория, которое он потерпел от арабов-мусульман в 646 г., на месте византийских владений в северо-западной Африке образовалось девять берберских иудейских княжеств, со временем объединенных легендарной царицей Дахией аль-Кахиной, тоже, разумеется, исповедавшей иудаизм. Так возникло берберское иудейское царство со столицей в Карфагене. В 680-е гг. берберские войска в союзе с христианами северо-западной Африки отбили нападение армии в 40 тыс. арабов-мусульман (см.: <http://www.historyofjihad.org/africa.html>) и выдерживали натиск мусульман еще около 20 лет. Таким образом, именно эти иудеи-берберы смогли организовать то сопротивление исламскому завоеванию, которое не удалось организовать префекту Григорию и подвластным ему византийцам! Трудно сказать, имело ли такое распространение иуда-

Зато о крещении иудеев и самарян в Карфагене мы имеем сразу несколько независимых свидетельств. Помимо текста преп. Максима Исповедника, таким свидетельством, на что указал уже Р. Девреес, является византийское антииудейское сочинение *Учение Иакова, только что крещеного*, не целиком сохранившееся по-гречески, а в наиболее полной форме дошедшее по-славянски¹. Эта версия, вошедшая в *Четьи-Минеи* митрополита Макария², начинается с описания того, как епарх Георгий (надо заметить, весьма почитаемый преп. Максимом, о чем есть много свидетельств в его письмах), исполняет приказ императора крестить иудеев и самарян. Рассказ об этом ведется от лица новокрещеного иудея Иосифа, повествующего об иудейском законоучителе и купце Иакове, который прибыл в это время в Карфаген с товаром, был крещен, впал в сомнение, но чудом явления ему «светоносца» (ангела?), проповедовавшего ему о Христе, был убежден в истинности христианства и успешно вел проповедь среди своих бывших единоверцев, и обратился, среди других, и автора рассказа — Иосифа. Приведем начало этой истории в русском переводе со славянского, в той

изма в северо-западной Африке влияние на то, что именно здесь засвидетельствована попытка насильственного крещения иудеев при Ираклии. В окончании *Ер 8* преп. Максим говорит, что указ Ираклия касался евреев всей Империи, но, как отмечает Ю. А. Кулаковский, сведений о насильственном крещении иудеев в других местах у нас нет (см.: *Кулаковский* 2004. С. 126). Нельзя исключить, что популярность иудаизма в северо-западной Африке повлияла на решение Ираклия именно здесь крестить иудеев, который и сам долго жил в Северной Африке (его отец был там экзархом) и хорошо представлял обстановку в тех местах. Об иудеях в Северной Африке (включая интересующий нас период) см. недавнюю статью С. Адамяка: https://www.academia.edu/8655819/%C5%BBydzi_w_rzymskiej_Afryce_P%C3%B3%C5%82nocnej_Jews_in_Roman_North_Africa_.

¹ Славянское название этого сочинения: *Вера и противление крестивихся Иудеи в Африкии и в Карфагене, и о въпрошении, и о ответах, и о укреплении Иакова жидовина*. Существуют также арабская, сирийская и коптская версии (см.: *Блэйк Р. П.* Об отношении евреев к правительству Восточной Римской империи в 602–634 гг. по Р. Х. // *Христианский Восток*. Вып. 2, 1914. С. 177; См. также: *Лурье В. М.* Александр Великий — «последний римский царь»... С. 127). Такое распространение настоящего сочинения показывает, что антииудейская полемика была актуальна для всего Средиземноморья, равно как и то, что это сочинение было, так сказать, классическим образцом такой полемики. Интересно и то, что лучше всего этот текст сохранился по-славянски (возможно, из-за актуальной для Руси полемики с иудеями и «жидовствующими»). По свидетельству В. М. Лурье, первоначальный греческий извод памятника датируется последними годами жизни Ираклия: 634–641 гг., т. е. он был написан немного спустя написания письма преп. Максима.

² Великие Минеи Четьи. Декабрь. Изд. митрополита Макария. М., 1907. Кол. 1438–1439.

его части, что в наибольшей степени пересекается с написанным преп. Максимом в *Письме VIII*:

Царь Ираклий повелел везде и всюду креститься иудеям. И прибывшему в Африку Георгию, бывшему епархом, повелел, чтобы собрались к нему все первые иудеи. И когда собрались мы к нему, он нам сказал: «Рабы ли вы царя?» И, отвечая, сказали так: «Да, владыка, мы — рабы царя». И он сказал: «Повелел благой [царь], чтобы вы крестились». И когда услышали, то вострепетали и убоялись великим страхом, и никто из нас не дерзнул ничего сказать. И когда он сказал: «Вы ничего не отвечаете?» — ответил один из нас по имени Нон, говоря: «Мы этого не сделаем: не время ведь святому крещению». И разгневавшись, епарх встал и своими руками бил [его] по лицу, говоря: «Если вы рабы, то почему не совершаете повеление владыки нашего?» Мы же от страха окаменели. И повелел, чтобы мы крестились. И крестились мы, желая того и не желая, были же мы в сомнении великом и большой печали.

Судя по тому, что сочинение это было написано уже после попыток окрестить иудеев, где-то в 634–641 гт., можно предположить, что его *happy end* — принятие иудеями христианства в результате проповеди окрещенного Иакова¹ — явно имел апологетический смысл. Автор текста не только создает обширный трактат в жанре богословской антииудейской полемики, но, вольно или невольно, оправдывает насильственное крещение, поскольку оно, судя по этому трактату, в конце концов привело к определенной пользе — искреннему обращению иудеев ко Христу².

Совсем по-иному, как мы видим по *Окончанию Письма VIII*, отнесся к этому крещению преп. Максим. Он не только не пытается оправдать крещение иу-

¹ К слову сказать, если верить тексту, Иосиф был бывший гонитель и враг христианства, умело использовавший столкновения между разными группировками в Византии, чтобы избивать ненавистных ему христиан (явная аллюзия к истории ап. Павла).

² В тот же день, 19 декабря, в *Четых Минеях* в *Житии* св. Григория, архие. Омиритского (†552), имеется рассказ о другом, не менее чудесном обращении иудеев в христианство, имевшем место, судя по *Житию*, в Эфиопии. Этот текст (лат. название: *Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo* (PG 86 / 1. 621–784)) тоже содержит обширный трактат — образец антииудейской полемики, а также рассказ о чуде явления Христа иудеям по молитве св. Григория, после чего они и обратились. Такое «минейное» совпадение явно неслучайно. Как считают исследователи, оба текста написаны примерно в одну и ту же эпоху (см.: *Deroche V. Polémique antijudaïque et émergence de l'islam (VII^e — VII^e siècles) // Dagron G., Deroche V. Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle. Paris, 2010. P. 477–478).*

деев (несмотря на то, что епарх Георгий был весьма близок к Преподобному и почитал его своим духовным отцом, а сам преп. Максим весьма высоко отзывался о нем), но выражает крайнюю тревогу и «страх по Богу» относительно происходящего.

Опасения преп. Максима относительно грядущей апостасии и последствий насильственного крещения иудеев, как известно, сбылись, хотя и несколько иначе, чем он предполагал, т. е. не из-за того, что насильно крещенные иудеи распространяли среди христиан ереси. Уже в 633 г., в рамках униональной идеологии Ираклия и патр. Константинопольского Сергия — той самой, которой, вероятно, мотивировалось и крещение иудеев и самарян, — была заключена уния с монофизитами в Египте, и тогда же заявила о себе ересь моноэнергизма, с которой преп. Максим будет бороться до конца своей жизни. С другой стороны, не приходится сомневаться, что насильственное крещение иудеев и самарян в Карфагене в 632 г., как и бывшие до этого гонения на иудеев в Палестине в 630 г.¹ (эти гонения, вероятно, и привели к наплыву иудеев в Карфаген), подготовили иудеев и самарян к тому, чтобы легко перейти на сторону арабов в их войне с византийцами, что, несомненно, способствовало утрате Византийской империей огромной части своих владений. Характерно, что первое поражение византийцев при столкновении с арабами в 634 г. произошло тогда, когда был наголову разбит дукс Палестины Сергей, предводительствовавший войском, составленным, главным образом, из самарян². Как замечает Ю. А. Кулаковский, ссылающийся на слова Иосифа из *Учения Иакова*, *только что крещеного*, поражение дукса Сергия от арабов вызвало ликование иудеев в Кесарии и других городах Палестины. Уже тогда, судя по этому сочинению, имелись иудеи, которых Иосиф называет «смешавшимися с арабами (сарацинами)»³, т. е., как говорит историк, «насилия над иудеями усилили солидарность между ними и арабами, которая существовала и ранее»⁴.

¹ Эти гонения, включавшие физическое истребление и выселение, представляли собой мщение за гонения на христиан и уничтожение христианских святынь иудеями при персидском владычестве. Гонение на иудеев в Палестине было учинено императором Ираклием по просьбе палестинских монахов, «взявших на себя этот грех», несмотря на то, что Ираклий дал слово раскаявшимся в своих действиях при персах иудеям не трогать их (см. *Блэйк Р. П.* Об отношениях евреев... С. 190). Р. П. Блэйк в качестве источника относительно этих событий ссылается, в частности, на Евтихия Александрийского (PG 111. 1084).

² Кулаковский 2004. С. 126.

³ Там же.

⁴ Там же.

В самом деле, в *Письме XIV*, направленном экзарху Африки иллюстрию Петру уже после нападения арабов, преп. Максим описывает теснейшее единство между иудеями и полчищами «диких» арабов:

Видим племя диких жителей пустыни, проносящееся по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду, разоряющих культурное государство, а также [видим и] народ иудейский, издревле радующийся крови человеческой¹... и ненавидящий Бога, воображая поклоняться Ему; невернейший из всех народов земли и оттого наиболее склонный к принятию супротивной власти, обычаем и устройством предшествующий пришествию лукавого и своими делами возвещающий приход антихриста, ибо не познал истинного Спасителя².

¹ Преп. Максим говорит, что иудеи «издревле» радовались крови человеческой, вероятно, имея в виду, что вся их история, описанная в Библии, начиная с гибели египетских младенцев, войска фараона и насильственного завоевания Ханаана, полна примеров пролития крови других народов при становлении и выживании народа еврейского. Сам преп. Максим, как заметил, обсуждая с нами это место, А. М. Шуфрин, настаивал на том, что Св. Писание Ветхого Завета полезно в его духовном толковании, а буквально-историческое хотя и не отвергал, но считал «ветхим», по сути, в отрыве от духовного толкования, — антихристианским.

² Перевод Е. Начинкина. Это же место из преп. Максима некоторыми исследователями понимается в том смысле, что св. Максим считал союз арабов и иудеев настолько тесным, что практически не отличал одних от других. Так, современный американский исследователь Р. Армур, если верить русскому переводу его книги, приводя отрывок из *Письма XIV* преп. Максима, описывающий «варваров из пустыни», пишет: «Максим называет этих недругов “евреями”... получающими наслаждение от человеческой крови», и далее замечает: «...хотя кому-то, возможно, и покажется, будто данное Максимом описание арабов как “евреев”... отражает какие-то его знания об их религии, в действительности он вряд ли знал о них больше того, что они — семиты, потомки Авраама» (см.: *Армур Р.* Христианство и ислам. Непростая история. М., 2002. С. 75). Приведенный нами выше отрывок из *Письма XIV*, однако, все же не позволяет с уверенностью утверждать ни того, что преп. Максим смешивал «дикарей из пустыни» с иудеями, ни того, что он считал этих «дикарей» потомками Авраама. Из данного отрывка можно заключить лишь то, что для преп. Максима было актуально мышление в двух координатах: *варварство* — *культурное государство* (которое он отождествлял с Империей) и *антихристианство* (особенно иудейство) — *христианство*. При этом, при традиционном для отцов Церкви антииудействе, преп. Максим, как мы видим по *Письму VIII*, предупреждал о крайней опасности насильственного крещения иудеев как способе решения «еврейского вопроса», считая, что уроком из бедствий христианских народов и государств, постигающих их из-за агрессии арабов и иудеев, должно быть покаяние в грехах и твердое стояние в истинной вере. Общим в позиции преп. Максима и по вопросу о крещении

Этот антииудейский пассаж, однако, следует читать в совокупности с публикуемым нами *Окончанием Письма VIII*, где преп. Максим недвусмысленно говорит о том, что насильственное крещение иудеев подготавливает всеобщую апостасию. Собственно и в *Окончании Письма VIII* после обличения иудеев преп. Максим, объясняя причину поражения византийцев, пишет: «...это произошло по множеству наших прегрешений»¹ и, призывая иллустрия Петра не допускать искажения православия (очевидно, вступая в унию с монофизитами, а говоря шире, подчиняя религиозную сферу политической), добавляет: «...мы должны ещё больше укрепить нашу веру из-за происходящего ... и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти»².

Addendum

Следует отметить, что недавно была опубликована статья К. Будиньона, в которой подчеркивается то же самое, что и в нашей статье 2007 г. (и что было упущено Ж. Дагроном³), а именно, что в *Учении Иакова* отстаивается отношение к насильственному крещению иудеев, противоположное тому, которое отстаивает преп. Максим⁴. Отличается оно, как замечает К. Будиньон, и от отношения к насильственным крещениям иудеев, выработанного в Римской церкви. Он ссылается, в частности, на папу Григория Великого⁵ и на LVII канон IV Толедского собора 633 г., проходившего под председательством св. Исидора Севильского (PL 84. 379 D). К. Будиньон находит этот канон несколько двусмысленным, поскольку в нем хотя и отвергается насильственное крещение иудеев, но говорится, что тех из них, которых все же успели насильственно крестить,

иудеев, и по вопросу об унии с монофизитами является отказ подчинять религиозную сферу политической.

¹ Перевод Е. Начинкина.

² Перевод Е. Начинкина.

³ *Dagron G., Déroche V. Juifs et chrétiens en Orient byzantin // Bilans de recherché*, 5. Paris, 2010. P. 70–219.

⁴ *Boudignon Ch. Le temps du saint baptême n'est pas encore venu. Nouvelles considérations sur la Doctrina Jacobi // Les dialogues adversus Iudaeos: permanences et mutations d'une tradition polémique: actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne / éd. S. Morlet, O. Munnich, B. Pouderon. Paris, 2013. P. 237–256. Мы имели возможность ознакомиться только с препринтом этой работы.*

⁵ *S. Gregorii Magni Registrum epistularium. Libri I–VII / éd. D. Norberg (Corpus Christianorum. Series Latina, 140). Turnhout, 1982. I, 40. P. 59.*

следует рассматривать как христиан. В отличие от этого, преп. Максим не оставлял никакой «лазейки» для оправдания практики насильственного крещения и, более того, предупреждал против опасности, таящейся в нем.

Что касается *Учения Иакова*, то К. Будиньон обращает внимание, что в этом сочинении, автором которого он считает христианина, оспаривается известный аргумент, что с крещением «остатка иудеев» необходимо подождать до Второго Пришествия (этот аргумент вложен в уста одного из противящихся указу Ираклия иудеев, см.: *Doctrina Jacobi* III, 4, l. 18). Именно так следует понимать слова: «не время ведь святому крещению» (или: «не пришло еще время святого крещения»). Точнее говоря, насильственное крещение иудеев, с точки зрения автора, по-видимому, призвано свидетельствовать, что «последние времена» уже настали. Как это и считали многие (по разным причинам) во времена Ираклия. Более того, такое крещение иудеев выдается в подобной перспективе за истинно христианский поступок, так как оно призвано уберечь иудеев от гнева Божия в день Страшного Суда, который вот-вот наступит. К. Будиньон сравнивает это с тем, что преп. Максим говорит о насильственном крещении как приближающем апостасию и тот же самый конец света, потому что такое крещение может способствовать распространению ересей в христианской среде из-за смещения иудеев и христиан. Опасно насильственное крещение, с точки зрения преп. Максима, и для душ самих иудеев и самарян, так как оно только оттолкнет их от христианства. Разумеется, оба подхода противоположны и исходят из разной перспективы: один, мы бы сказали, — продукт катастрофического (если не параноидального) эсхатологизма (или, в варианте Ираклия, непомерных амбиций и претензий на «мессианство»), а другой (преп. Максима) — следствие бдительности в отношении опасности прихода Антихриста, которая свойственна писаниям преп. Максима в целом. Вспомним хотя бы, что как знак «последних времен» преп. Максим воспринимал распространение таких ересей, как описанные в *Ер 6–7*, а также моноэнергизма и монофелитства. Но преп. Максим, когда он предупреждал об опасности апостасии, не утверждал, что «последние времена» уже пришли, а, ровно напротив, фактически стремился, противодействуя распространению ереси, их отдалить. И по сути отношения к «эсхатологическому», и по характеру его действий, его позиция была противоположной по сравнению с — как их можно обобщенно назвать — «мессианскими эсхатологистами».

К. Будиньон считает, что преп. Максим был принципиально против насильственного крещения иудеев, так как верил в определенную последовательность в домостроительстве Божиим, что видно из его толкования в *Вопросах и недоумениях* пророчества Гедеона: «Руно же овечье означает иудейское поклонение; ведь на нем появилась роса, поскольку имело оно оправдание [тогда в ка-

честве] поклонения. На всей земле сушь (*Суд.* 6, 37); ведь все языки были сухи в отношении ведения Бога. Выжимание из шерсти воды в лохань означало благодать будущего крещения; в древности было много образов святого крещения; вот и эти, выжатые в лохань [воды], указали на само таинство нашего крещения. То же, что было во второй раз и в обратном порядке: шерсть была сухой, на всей же земле роса, — означало благодать Евангелия; ведь вся земля наполнилась евангельской росой; был же оставлен сухим от всякой веры народ иудейский» (*QD80*, пер. Д. А. Черноглазова). Итак, позиция преп. Максима в корне отличалась от изложенной в *Учении Иакова*, но отличалась она и от провозглашенной в каноне Толедского собора 633 г., где фактически оправдывается насильственное крещение иудеев *post factum*. Преп. Максим считал, что насильственное крещение иудеев должно быть категорически запрещено, и никакого оправдания у него не может быть. Он выступал против этого крещения точно так же, как выступал против компромисса с монофизитами. Таким образом, жесткий антииудаизм преп. Максима (каким мы его видим, например, в *Ер* 14) оказался залогом его же твердой оппозиции в отношении насильственного крещения иудеев. Его подход всегда отличался принципиальностью, трезвостью и отказом подчинить духовную сферу политическим целям. Парадоксальным образом, именно такой подход ближе всего к нашему современному пониманию неприемлемости насилия в религиозной сфере, хотя преп. Максим исходил из совсем других предпосылок, и считать его сторонником «либеральных ценностей», в современном их понимании, разумеется, нельзя¹.

Б. Обстоятельственные добродетели и апостасия

Из истории насильственного крещения иудеев в Карфагене и двух восприятий его — преп. Максимом и в сочинении о новокрещеном Иакове, можно сделать некоторые выводы, имеющие отношение не только к т. н. «еврейскому вопросу», но и к проблеме отношения Церкви к «либеральным ценностям».

¹ Последнее видно хотя бы по его реакции к репрессивным мерам префекта Георгия в отношении монахинь-монофизиток (см.: *Ер* 12, а также *Ер* 1, 18, 44, В, 45), которые преп. Максим явно поддерживал. Впрочем, и здесь его мотивом было не заставить их посредством насилия сменить веру, но оградить православных от монофизитской пропаганды (см.: *Ер* 12, 464AD) и смешения православных с еретиками. Конечно, префект Георгий и преп. Максим надеялись поначалу добрым, христианским отношением завоевать сердце беженков-монофизиток, ждали от них присоединения к православию, но это не было насилием, ровно напротив. Насилие же к ним было применено лишь в ответ на их антихалкидонскую пропаганду.

Для этого необходимо несколько расширить контекст, затронув тему отношения Церкви к насильственному крещению в целом. Излагая в своем послесловии к переводу трактата свт. Григория Нисского *Об устройении человека* теорию «обстоятельственных добродетелей», В. М. Лурье, в противовес «либерально-гуманистическому» пониманию человеческих прав и свобод, приводит ряд свидетельств из св. отцов, говорящих за то, что они признавали возможность (и полезность), при определенных обстоятельствах, насильственного крещения¹. В частности, он приводит пример свт. Порфирия Газского (IV–V вв.), крестившего часть язычников Газы насильно и давшего своего рода богословско-пастырское объяснение этого крещения. Свт. Порфирий возражал тем, кто считал, что крещение должно быть только добровольным, говоря им, что иногда Бог, используя все остальные средства, приводит к Себе человека или группы людей под страхом наказания. Это и есть случай «обстоятельственных добродетелей».

Если сравнить теперь сохранившееся в Предании и весьма распространенное в христианском мире *Учение Иакова с Окончанием Письма VIII* преп. Максима, то видно, что в этих двух текстах отношение к насильственному крещению иудеев разное. В *Учении Иакова*, вполне в духе теории «обстоятельственных добродетелей», подразумевается, что от крещения иудеев под угрозой может быть польза, и здесь не только допускается, но и, по сути, оправдывается такая практика. Преп. Максим, напротив, считает ее (по крайней мере, в отношении иудеев) крайне опасной, чреватой будущей апостасией.

Рассмотрим его доводы подробней. Среди аргументов преп. Максима против насильственного крещения иудеев есть такие, которые, казалось бы, применимы, в первую очередь, только к иудеям, хотя, если подумать, они приложимы и к носителям каких-то других «застарелых» (с точки зрения православия) ересей и вообще устойчивых не церковных мировоззрений. Это — второй приводимый преп. Максимом аргумент, согласно которому иудеи закоренели в неверии и еще более озлобятся и удалятся от истины, если их крестить (озлобиться на насилие над совестью может любой человек твердых убеждений, т. е. любой сознательный, взрослый носитель веры или мировоззрения), и третий его аргумент — что, будучи крещеными насильно, они привнесут ложные учения в христианскую среду (это тоже справедливо не только для иудеев)².

¹ См.: Лурье В. М. Послесловие // *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека*. Пер. с греч. и комм. В. М. Лурье. СПб., 1995. С. 168.

² Этими соображениями мы обязаны А. М. Шуфрину.

И уж совершенно точно общеприменительным ко всем (по крайней мере, взрослым и психически здоровым людям) является первый аргумент: таинство крещения может быть осквернено, «если оно [будет] дано тем, кто ранее не показал соответствующее [исповеданию] веры намерение (ᾠνῶμι) [принять крещение]». Этот аргумент, в принципе, подходит к крестящимся как из иудеев, так и из язычников, а также и из любой ереси. При этом следует заметить, что преп. Максим возражает не против нарушения каких-то «свобод» верующих, но говорит об опасности осквернения святыни. Так что, сравнивая позиции свт. Порфирия Газского и преп. Максима, можно сказать, что, хотя Предание и допускает насильственное крещение, оно же, в лице преп. Максима, предупреждает о великой опасности осквернения этого таинства при подобном насилии (заметим, к слову, что насилие может быть не только физическим, каким оно и было в Карфагене, но и экономическим, и правовым, — как в тех случаях, когда иудеев поражали в некоторых гражданских свободах и лишали их прав, которые предоставлялись крещеным, причем, порою, безразлично в какой христианской Церкви, как это было в царской России).

Т. е. Церковь, допускающая подобные методы, берет на себя и ответственность за их последствия. Что же касается насильственного крещения иудеев (да и носителей любого другого не православного мировоззрения, если только они в нем тверды), то здесь вступают в силу еще два фактора, о которых говорит преп. Максим и которые делают такое насильственное крещение тройне опасным. Поэтому, хотя в церковном учении и Предании действительно нет категорического (т. е. канонического или догматического) запрета на насилие в области свободы вероисповедания, но в лице таких св. отцов, как преп. Максим, Церковь предупреждает, что насилие в этой сфере может привести к катастрофическим последствиям.

Свобода вероисповедания не является для церковной традиции безусловной и абсолютной ценностью (здесь можно согласиться с В. М. Лурье), но поспание этой свободы, как учит преп. Максим, — это великий риск, и цена его — опасность осквернения церковных таинств, а во многих случаях это еще и опасность озлобления против христианства и христианского государства, а также опасность апостасии. Что не раз и подтверждалось в истории.

Приложение 2

Г. И. Беневиц

Свт. Софроний Иерусалимский, преп. Максим Исповедник и выход арабов-мусульман на сцену мировой истории

Некоторые из писем преп. Максима были написаны в момент вторжения арабов-мусульман в Византийскую (Ромейскую) империю. В одном из них мы находим прямое упоминание этого вторжения. Свт. Софроний Иерусалимский, в свою очередь, был первым православным богословом, ставшим свидетелем этого вторжения. Ввиду интереса к соответствующим темам, мы сочли возможным поместить статью, посвященную первой реакции православных богословов на арабо-мусульманское вторжение в качестве приложения к русскому переводу *Писем* преп. Максима.

1. Свт. Софроний Иерусалимский¹

В августе 633 г. свс. Софроний, который к тому времени был уже весьма известным христианским подвижником и учителем монашества, прибыл в Иерусалим из Константинополя, где он вступил в полемику с патриархом Сергием относительно моноэнергистской унии, заключенной в Александрии патриархом Кириллом. В Иерусалиме он был вынужден подчиниться «великому принуждению и насилию со стороны возлюбленных клириков, благочестивых монахов, благоверных мирян и всех жителей св. града Христа», которые пожелали, чтобы он стал патриархом (патриарший престол был свободен уже в течение двух лет)².

Оказавшись на Иерусалимской кафедре, патриарх Софроний возглавил православную полемику с моноэнергизмом, — государственной идеологией, проводимой патриархом Сергием и императором Ираклием (610–638 гг.). В качестве патриарха Иерусалимского во время первых наступлений арабов на Палестину, свт. Софроний очень быстро откликнулся на их вторжение, и фактически его отклик является первой реакцией христианского богослова на арабское на-

¹ В статье использованы материалы работы над проектом, осуществленным при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда. Проект № 11-63-00001a/П.

² См.: *Sophron.* Ep. Synod. // PG 87. 3149BC.

шествие. Его первые замечания можно найти в *Соборном послании*, написанном вскоре после занятия им Иерусалимского престола, но наиболее вероятная дата — лето 634 г. Основная часть этого послания посвящена (явно или неявно, поскольку прямое исповедание двух энергий во Христе было запрещено *Псифосом* 633 г.) полемике с моноэнергизмом. В послании содержится длинный список ересей, среди которых еще нет (как ее будет называть впоследствии преп. Иоанн Дамаскин) «религии исмаилитов» (θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν)¹ (о ней свт. Софроний, очевидно, ничего еще не знал). Однако в конце этого послания, завершая его заключительными благословениями, свт. Софроний призывает тех, к кому направляет свое писание, молиться, чтобы Бог «нашим христолюбивым и светлейшим императорам... даровал великие победы над варварами и трофеи и увенчал их детьми детей, и возвеселил божественным миром, и дал им скипетры державные и могущественные, ниспровергающие высокомерие всех варваров, в особенности же сарацин, ныне внезапно восставших на нас за грехи и все разрушающих с жестокою и зверскою целью, с нечестивою и безбожною дерзостью. Потому в особенности просим вас, блаженнейшие, воссылать усерднейшие моления ко Христу, чтобы Он, благосклонно приемля их от вас, скорее ниспроверг их безумное тщеславие, — и их, ничтожных, как и прежде, обратил бы в подножие нашим богодарованным императорам, чтобы и они, имеющие императорскую власть над нашей землею, успокоившись от военных ужасов, проводили счастливые дни, а вместе с ними проводило счастливую жизнь и все государство их, будучи твердо охраняемо их скипетрами»².

Здесь мы уже встречаем первые характеристики арабского (сарацинского) нашествия: оно трактуется как варварское (в отличие, скажем, от недавнего персидского), отличающееся особенной жестокостью и безбожием. Вместе с тем, патриарх Софроний недвусмысленно пишет о том, что нашествие это постигло христианскую Империю «за грехи». Т. е., наряду с подчеркиванием жестокости, нечестия и грубости врагов, он ясно говорит и о вине христиан пред Богом. В контексте *Соборного послания*, направленного в защиту православия и против ереси моноэнергизма, под «грехами» (по крайней мере, одним из них) вполне можно понимать и впадение в новую ересь. Но патриарх Иерусалимский прямо об этом не говорит.

¹ De haeresibus, ed. B. Kotter // Die Schriften des *Johannes von Damaskos*. Bd. 4 [Patristische Texte und Studien 22. Berlin: De Gruyter, 1981]: 100. 1–156; см. перевод А. И. Сагарды под редакцией Д. Е. Афиногенова в: Творения преп. Иоанна Дамаскина. Пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002 (Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 150–155.

² *Sophron.* Ep. Synod. // PG 87., 3197D — 3200A, рус. пер. цит. по: Деян. Т. IV. С. 162.

Следующее упоминание свт. Софронием арабского нашествия встречается в произнесенной несколько месяцев спустя (в конце декабря 634 г.) проповеди. Обстоятельства этой проповеди на Рождество Христово ясны из контекста: из-за арабского нашествия христиане не могут отправиться в паломничество в Вифлеем, и патриарх вынужден произнести проповедь на Рождество в Иерусалиме. В этом контексте он и говорит, что христиане должны были бы совершить паломничество в Вифлеем, но «по причине наших бесчисленных грехов и серьезных преступлений» не могут достичь Вифлеема и вынуждены оставаться дома, «связанные страхом сарацин»¹. Далее он сравнивает положение христиан с положением изгнанного из рая Адама, но христиане видят у врат Вифлеема меч сарацин (параллель к мечу херувима у врат рая). Святитель говорит, что безбожные сарацины захватили Вифлеем подобно завоевавшим некогда Палестину филистимлянам. Центр проповеди, однако, опять не в описании самого нападения сарацин и его ужаса, а в необходимости покаяния для христиан и следования ими Божией воле (тема изгнания из рая возникла, конечно, не случайно). В частности, свт. Софроний выражает свою веру в то, что «если бы мы жили так, как приятно Богу и как Он благоволит, мы бы радовались падению врагов-сарацин и увидели бы их скорое падение, и стали бы свидетелями их конечной гибели. Ибо их кровожадный меч вонзится в их сердца, их лук ломается, а их стрелы вонзятся в них самих»².

Итак, поражение врагов, которого он столь сильно желает, свт. Софроний обуславливает праведной жизнью христиан, к которой и призывает свою паству.

Последнее подробное описание нападений арабов встречается у патриарха Софрония в *Проповеди на св. Крещение*, которая была произнесена во время праздника Богоявления, возможно, в 636 г., хотя, что вероятнее, в 637 г. (после поражения византийцев в битве при Ярмуке и падении Дамаска). Большая часть проповеди посвящена важности Крещения Господня, совершенного Иоанном Крестителем. Это была встреча Закона и Благодати. Закон не может излечить от греха, но он, созерцаемый духовно, может приводить ко Христу, готовить к Нему. Благодать же Христова — цель Закона.

После обширной богословской части проповеди, в которой свт. Софроний излагает учение о Христе как Боге и человеке, и обращается к перечислению несчастий, которые постигли христиан со стороны сарацин. Эта вторая часть имеет нравственное значение.

¹ См.: *Hoyland R. Seeing Islam as Others Saw It. Princeton, 1996. P. 70.* Здесь и далее в описании реакции свт. Софрония на арабско-мусульманское нашествие мы опираемся на данное исследование Р. Хойланда.

² См.: *Ibid. P. 71.*

«Настоящие обстоятельства принуждают меня думать иначе о нашем образе жизни, ибо почему столь много войн велось и ведется среди нас? Почему нападения варваров умножаются? Почему войска сарацин нападают на нас? Откуда столько разрушений и грабежей? Почему это непрестанное пролитие человеческой крови? Почему [хищные] птицы разрывают человеческие тела? Почему церкви разрушаются? Почему Крест в поругании? Почему Христос, Который является раздателем всякого блага и подателем для нас всякой радости, хулится языческим устами так, что Он справедливо восклицает нам: “Из-за вас Имя мое хулится среди язычников” (Ис. 52, 5), и это самое худшее из всего ужасного, что случается с нами. Вот почему, мстительные и ненавидящие Бога сарацины, “мерзость запустения” (Мф. 24, 15; Мк. 13, 14), ясно предсказанная нам пророками (см.: Дан. 9, 27; 11, 31; 12, 11), захватывает места, которые заперены им, разоряет города, опустошает поля, сжигает села, предает огню св. церкви, опустошает св. монастыри, противостоит византийским войскам, выступает против них, а в битве воздвигает трофеи [войны] и прибавляет победу к победе. Более того, они восстают все больше и больше против нас и умножают хулу на Христа и на Церковь, и произносят ужасные хулы против Бога. Эти богоборцы хвалятся тем, что побеждают нас, усердно и неумеренно подражая своему предводителю, диаволу, и следуя примеру его гордыни, из-за которой он был низвергнут с небес и был присужден пребывать во мраке теней».

После этого описания ужасов, совершаемых сарацинами, которые характеризуются поистине как «диавольское племя», патриарх Софроний, однако, обращается к обличению самих христиан, которые наказываются, таким образом, Богом за свои грехи: «Однако, эти злодеи не могли бы совершать этого и не смогли бы достичь такой власти, чтобы творить все эти ужасные вещи, если бы мы прежде не поругали бы дар [крещения] и первыми бы не запятнали очищение [от грехов], и, таким образом, не опечалили бы Христа, подателя даров, и не подвигли бы Его разгневаться на нас, хоть Он и благ и не радуется злу, будучи источником милосердия и не желая продолжения разрушений и гибели людей. На самом деле, мы сами же и ответственны за все это, и нет ни одного слова, которое бы нашлось в нашу защиту. Какое слово или место может стать нашей защитой, когда мы, взяв все эти дары от Него, осквернили их и запятнали нашими злыми деяниями?»¹

Из этой проповеди видно, что свт. Софроний неизменно соблюдает баланс между описанием сарацин и обличением «своих», т. е. христиан. Сарацин в этой проповеди он называет не просто варварами и безбожными, как в проповеди на

¹ См.: *Hoyland R. Op. cit. P. 71.*

Рождество, но и богоненавистниками и богоборцами, хулителями Креста, Иисуса и Имени Божия, чей предводитель — диавол. Однако в центре проповеди, конечно, не это, а призыв к покаянию.

Далее, как известно, перед входом арабских войск в Иерусалим (февраль 638 г.), состоялась историческая встреча патриарха Софрония, лично возглавлявшего оборону города, с вельфами халифом Умаром ибн аль-Хаттабом (634–644) и заключение между ними легендарного соглашения (точнее, «письма обязательств»), которое закрепляло за христианами права на св. места. Вся эта история (сообщение о которой, повторим, носит отчасти легендарный характер) представляет собой важный эпизод в христиано-мусульманских отношениях¹.

Умар, как известно, предложил либо обращение всех жителей города в ислам, либо безусловную капитуляцию и уплату налогов при сохранении жизни жителям; в противном случае, он угрожал захватом города и полным опустошением его, что означало и уничтожение св. мест. В памяти жителей Иерусалима еще была жива картина опустошения города персами 25 лет назад. Обращение в ислам тоже было немыслимо, не говоря уже о том, что свт. Софроний вряд ли представлял, в чем состоит ислам как религия (сведения о нем стали доступны христианам и становятся предметом их обсуждения уже позднее, во времена преп. Иоанна Дамаскина).

Свт. Софроний согласился сдать город, но только после личной встречи с Умаром. Так что Умар, который был в то время в Сирии, поспешил на это свидание. Иерусалим был для мусульман тоже священным городом, и не менее значимым, чем для христиан. Встреча состоялась на Елеонской горе, куда Умар прибыл на верблюде. Капитуляция была подписана в феврале 638 г. Известна история, которая записана позднее, в X в. мелькитским патриархом Александрии Евтихием (935–940), в которой описывается, что Умар, приглашенный свт. Софронием помолиться в храме Гроба Господня, отказался, сославшись впоследствии на то, что, если бы он там помолился, то мусульмане потом отобрали бы этот храм у христиан². Достоверность этого описания не очевидна. Но факт состоит в том, что за христианами и в самом деле были закреплены св. места в Иерусалиме и в Вифлееме. Так что свт. Софроний достиг цели — сохранности жизни людей и целостности святынь при сохранении верности православной вере.

¹ См.: *Sahas D. J.* The face to face encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph Umar ibn al-Khattāb: friends or foes? / Eds. E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas // *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam. The History of Christian-Muslim Relations*, 4. Leiden; Boston, 2006. P. 33–44.

² См.: *Sahas D. J.* Op. cit. P. 38.

Еще до Евтихия Александрийского о встрече свт. Софрония и Умара рассказывает, опираясь на сирийский источник (Феофила Эдесского (+ 785 г.)) византийский историк Феофан¹ (ок. 752–818 гг.). Этот рассказ может быть истолкован по-разному. Некоторые исследователи видят в нем свидетельство того, что свт. Софроний, поначалу увидевший в Умаре варвара, поистине воплощение «мерзости запустения», которое предсказано пророком, впоследствии разглядел в нем целый ряд достоинств, в первую очередь — смирение². Впрочем, если читать рассказ Феофана буквально, то такого в нем не написано. В любом случае, речь здесь идет не о том, как сам свт. Софроний отнесся к Умару (этого мы точно сказать не можем, так как все свидетельства — более позднего периода), но о том, как об этом писали более поздние авторы, движимые своими собственными интересами и задачами. Об отношении свт. Софрония к арабскому нашествию правильнее судить из его проповедей, отрывки из которых приведены выше, как и из самого факта сдачи им Иерусалима (на тех условиях, о которых говорилось выше).

Подводя итог краткому описанию восприятия свт. Софронием арабского завоевания, можно сказать, что, вероятно, именно потому, что он воспринял завоевателей как наказание Божие за грехи христиан, патриарх смог мудро поступить в момент предложения сдачи города, сохранив святыни и жизнь людей, не обрекая город и святыни на уничтожение. С другой стороны, как пастырь, он пользовался фактом арабского завоевания для призыва своей паствы к покаянию. О знании свт. Софронием ислама как религии говорить не приходится. Тем не менее, нет сомнений, что он считал самих завоевателей силой, враждебной как римско-византийской цивилизации, так и христианской Церкви, Христу и христианству в целом. Вместе с тем, враждебное христианам и культуре, мусульманское завоевание остается для него наказанием Божиим, праведно постигающим христиан и ведущее их к покаянию.

¹ См.: *Theoph. Chronographia*. Vol. I. P. 339: «В сем году Умар воевал Палестину и после двухлетней осады взял святой град на честное слово. Софроний, иерусалимский архиерей, принял это слово за безопасность всей Палестины. Умар вошел в город во власянице из верблюжьей шерсти, изношенной и замазанной, и с сатанинским лицемерием хотел видеть храм иудейский, построенный Соломоном. Софроний, увидев его, сказал: “Это поистине мерзость запустения, глаголанная пророком Даниилом, стоящая на месте святее”, — и сей защитник благочестия со многими слезами оплакивал род христианский. Между тем, как Умар здесь стоял, патриарх просил его принять от него рубашку и платье, и едва [Умар] согласился надеть его, пока вымоют собственное его платье; а когда вымыли, то он возвратил Софронию его платье и надел свое» (http://krotov.info/acts/08/3/feofan_05.htm).

² См.: *Sahas D. J. Op. cit.* P. 43–44.

2. Христологическая полемика преп. Максима Исповедника и выход ислама на сцену мировой истории¹

В этой части статьи в горизонте христологического учения преп. Максима рассматривается место ислама как мировоззренческой альтернативы по отношению к христианским исповеданиям VII в. Выдвигается гипотеза об определенной противоположности ислама по отношению, в первую очередь, к господствовавшему в то время в Византии монофелитству.

Учитывая, что догматика в Ромейской (Византийской) империи играла роль далеко не только вероучительную, но и мировоззренческую, и идеологическую, а, следовательно, и политическую, нам представляется весьма важным подойти к моменту выхода альтернативной христианству религии — ислама — на сцену мировой истории в 30-е гг. VII в. в контексте христологических споров, которые в это время шли в Византии. Такое сопоставление может пролить свет как на некоторые аспекты самих этих споров, так и на то, какое место (доселе пустовавшее в пространстве мировоззренческих альтернатив) заполнил в этом контексте ислам. Определение данного места (в момент его появления) имеет немаловажное значение и для нашего времени, как и понимание идеологической и мировоззренческой роли ислама по сравнению с христианскими мировоззрениями². При этом, говоря о христологических спорах в 30-е — 40-е гг. VII в. в Ромейской империи, мы обратимся к наследию самого выдающегося православного богослова этой эпохи — преп. Максима Исповедника, чья полемика этого времени сохранилась и достаточно хорошо изучена, хотя именно в настоящем аспекте, в котором мы будем здесь говорить, учение преп. Максима, кажется, еще никем не обсуждалось.

В первую очередь, следует вспомнить, что с именами преп. Максима Исповедника и близкого ему свт. Софрония Иерусалимского, которого сам преп. Максим называл своим учителем («аввой»)³, связаны первые сведения о реак-

¹ Настоящий текст существенно расширен по сравнению с первым подступом к этой теме, отраженным в публикации в журнале: Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. №3. 2010. С. 144–150. См. также: *Benevich G. Christological polemics of Maximus the Confessor and the emergence of Islam onto the world stage // Theological Studies, 72, 2011. P. 335–344.*

² Множественное число здесь призвано подчеркнуть, что в действительности христианство и в VII в., и в наше время не представляет собой нечто целое, но предлагает нам целое множество мировоззренческих и идейных альтернатив.

³ См.: *Ep 13, 533A.*

ции христиан на новую, вышедшую на арену мировой истории силу, каковой оказались арабы-мусульмане¹. В частности, хорошо известно, что именно Софроний Иерусалимский (патриарх с 634 г. по 638/639 г.), возглавивший оборону Иерусалима, зимой 637–638 гг., после долгой осады, так и не дождавшись помощи от императора Ираклия, решил сдать город арабам, что капитуляцию с арабской стороны принял халиф Умар ибн аль-Хаттаб (634–644 гг.), и что по условиям этого договора удалось сохранить жизнь жителям Иерусалима и главные христианские святыни, и что с этого момента началось сосуществование христианства и ислама на Св. Земле, где, при посещении Иерусалима, халиф Умар заложил на пустовавшей Храмовой горе мечеть аль-Акса — одну из главных мусульманских святынь и поныне. В настоящем исследовании, впрочем, нас будет, в первую очередь, интересовать не восприятие арабского вторжения свт. Софронием (о нем речь шла в первой части статьи)², а реакция на это вторжение его соратника, преп. Максима Исповедника.

Такая реакция, как известно, содержится в его письме, точнее — *Учительном послании* (Ep 14 // PG 91. 533B — 544C), адресованном иллюстрию Петру, экзарху провинции Африка, который был послан в Египет, когда император Ираклий, чтобы противостоять угрозе арабского нашествия, собирал все наличные войска в Северной Африке. Как считает известный специалист по преп. Максиму Ж.-К. Ларше, «это письмо было написано между 634 и 639 гг. Петр в то время проживал в Александрии, где он, вероятно, выполнял двойную миссию, военную и церковную, как было ему поручено»³. То, что Петр был активно вовлечен не только в военные приготовления, но и в церковную политику, видно со всею очевидностью из того, что преп. Максим, живший в это время в Северной Африке, в Карфагене, адресовал ему несколько писем (кроме Ep 14,

¹ Мы прибегнем для начала именно к такому, общеизвестному обозначению этой силы, а потом уточним, каким именно образом она воспринималась самим преп. Максимом.

² По этой теме см.: *Hoyland R. Op. cit.* P. 69–71. Ниже мы в некоторых моментах сравним восприятие вторжения арабов-мусульман свт. Софронием и преп. Максимом.

³ См. выше наст. издание: С. 59 (??). Ж.-К. Ларше в своей датировке этого сочинения сужает границы, предложенные другим известным максимоведом, П. Шервудом (634–640 гг.), отмечая, что в 639 г. арабы уже вторглись в Египет, и преп. Максим должен был бы, если бы письмо писалось в 640 г., упомянуть этот факт. Впрочем, если следовать той же логике, то преп. Максим должен был бы упомянуть и о таком значимом в военном и духовном отношении факте, как захват арабами Иерусалима (637–638 г.), так что, если рассуждения Ж.-К. Ларше верны, то рамки датировки письма преп. Максима должны быть еще более сужены (до 634–637 гг.), хотя уверенным в этом быть все же нельзя.

это написанное ок. 633 г. пространное *Ер 13*//PG 91. 509B — 533A), почти целиком посвященных вероучительным (бывшим тогда и идеологическими) вопросам, в первую очередь, полемике с монофизитами¹, наличие которых в Египте, — и их, как правило, враждебная настроенность в отношении Империи, которая, впрочем, и сама обращалась с ними зачастую весьма жестко, — было одним из важнейших факторов тогдашней политики. Говоря о переписке преп. Максима с экзархом Африки Петром, для которого Максим, вероятно, был не только советником по догматическим вопросам, но и духовным авторитетом, своего рода духовным отцом, следует упомянуть, что впоследствии, во время суда над св. Максимом (655 г.), Преподобного обвинили в том, что это он «предал сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполи и Африку», якобы отговорив в письме Петра от сопротивления сарацинам, чтобы не укреплять государство императора Ираклия². Преп. Максим отверг это обвинение, указав обвинителю (а им был сакелларий Петра Иоанн, т. е. достаточно приближенный к нему человек), что тот не имеет доказательств наличия подобного письма. Скорее всего, такого письма и не было. Тем не менее, следует признать, что и свт. Софроний, и преп. Максим объективно противились официальной политике властей Константинополя и поддерживающей их церковной иерархии, ставящей своей целью примирение с монофизитами с помощью компромиссов и унии, которую, перед лицом обострения внешнеполитической ситуации, те стремились заключить³. Продолжение же противостояния православных и монофизитов в Египте, в частности, в самой Александрии, было одним из тех факторов,

¹ Ему же позднее, ок. 642–643 гг., т. е. в разгар полемики с монофелитами, был адресован *богословско-полемический* трактат *TP 12* (PG 91. 141A — 146A), в котором преп. Максим наставляет Петра, как тому следует обращаться с сосланным в Африку экс-патриархом Константинопольским монофелитом Пирром, которому, по совету преп. Максима, ни в коем случае не следует воздавать никаких почестей, тем более патриарших, из-за того, что он — еретик, вплоть до его покаяния.

² См.: *RM1*//PG 90. 112AB, пер. см.: *Максим Исповедник* 2014b. С. 174.

³ Такая уния и была заключена Киром, патриархом Александрии, в 633 г. с монофизитами-феодосианами на основании моноэнергистского толкования выражения из *Ареопагитик* выражения «новое Богомужнее действие», которое Кир и монофизиты понимали как «единое (т. е. «одно») Богомужнее действие». Тем не менее, как известно, в результате усилий свт. Софрония распространение ереси моноэнергизма было если не пресечено, то приостановлено патриаршим *Псифосом* (633 г.), выпущенным Сергием Константинопольским и запрещавшим употребление выражений как «одна энергия», так и «две». Следующий этап в униональной политике властей наступил в 638 г., когда под влиянием того же Сергия император Ираклий в 638 г. издал монофелитский *Экфесис* (подробнее см.: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима//*Максим Исповедник* 2014b. С. 8–56).

которые существенно ослабляли византийцев перед лицом арабского нашествия. Однако оба святых, оказывавших в то время большое влияние на церковную и тесно связанную с ней государственную политику, были в отношении монофизитов неумолимы¹, — ни на какие компромиссы, которые бы являлись искажением веры, православные, по их мнению, не должны были идти.

Именно необходимости твердо стоять в вере в момент нашествия и посвящены по большей части те страницы письма преп. Максима к иллюстрию Петру (т. е. *Ep* 14), где у него встречается характеристика новой, вышедшей на сцену мировой истории силы. Мы еще обратимся ниже к этой характеристике и самому отношению преп. Максима к данным событиям, пока же отметим, что, на первый взгляд, пагубная для государства деятельность свт. Софонрия и преп. Максима на самом деле, если принять во внимание все факторы византийской политической жизни, таковой не оказывалась. Ровно напротив, Империя в целом конституировала и понимала себя как православная, поэтому компромиссы в области веры, искажение православия ради достижения временных политических успехов были (в долговременной перспективе) чреваты другими конфликтами (в частности, опасностью отпадения от восточной части Империи всего Запада во главе с Римом, который исповедовал диоэнергизм; это отпадение действительно произошло после того, как в Константинополе на время победила униональная политика в отношении монофизитов). Своим сохранением, в конечном счете, Империя оказалась во многом обязана именно православию.

Не следует, однако, думать, что преп. Максим и его соратники не предпринимали своих усилий, имевших целью решение «монофизитского вопроса». Так, префект Карфагена Георгий (вероятно, не без благословения преп. Максима) гостеприимно принимал оказавшихся в Западной Африке беженцев-монофизитов из Александрии, надеясь, что те, встретив подлинно христианское отношение к себе и живя среди православных, примут правые догматы (к сожалению, многие из них, как мы знаем из переписки преп. Максима, примириться с православной Церковью не захотели, и даже обласканные префектом, лишь усилили антихалкидонитскую пропаганду). Сам преп. Максим уделял большое внимание миссии среди монофизитов Египта, как это видно из *Ep* 14–15, где упоминается диакон Косьма, обратившийся из монофизитства в православие и специально посланный преп. Максимом, ради проповеди среди монофизитов, в помощь экзарху Петру. Из этих примеров видно, что Преподобный не оставался равнодушен к проблеме разделения среди христиан Византийской империи, но преодоление этого разделения он видел не в компромиссе и унии, а на путях убеждения и миссии в отношении еретиков. Благословлял он, как видно, и методы принуждения в отношении монофизитов, к которым прибег для пресечения их пропаганды префект Георгий.

¹ Откуда, возможно, и появилось это утверждение об антигосударственной деятельности преп. Максима.

Так что «не патриотичная» с виду, антиуниональная пропаганда свв. Софрония и Максима, хотя они напрямую и не ставили таких целей, а стремились, в первую очередь, сохранить православие, в конечном счете, послужила и сохранению самой Империи, которая на VI Вселенском соборе (680–681 гг.) снова вернулась к диоэнергизму и православию, отстаиваемому этими святыми, как и Церковью на Западе в целом.

Но обратимся теперь к самому тексту *Ер* 14, где встречается развернутая реакция выдающегося византийского богослова на вторжение в Империю арабов-мусульман. Первое, что обращает на себя внимание в этом тексте, — то, какое малое внимание преп. Максим уделяет характеристике самих вторгшихся в Империю врагов. На протяжении достаточно пространныго отрывка, относящегося к арабскому вторжению (PG 91. 540–544), преп. Максим самым арабам (впрочем, он не называет их даже по имени) уделяет не более чем половину предложения: «Видим племя диких¹ жителей пустыни, проносящееся по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду, разоряющих культурное государство...» (PG 91. 540A²). Т. е. речь ведется исключительно в рамках противопоставления варваров и цивилизации, верования же вторгшихся в византийские владения «жителей пустыни» вообще не обсуждаются, из чего можно заключить, что преп. Максим еще ничего не знал о специфике их религии или не придавал ей никакого значения³.

¹ Букв.: «варварское» (βαρβαρικόν).

² См. выше, наст. издание: С. 173 (??).

³ Следует отметить, что в целом характеристика арабов у преп. Максима более мягкая и лаконичная по сравнению с тем, как характеризует «сарацин» свт. Софроний Иерусалимский, который говорит не только об их дикости, свирепости, «диавольской жестокости», но и о нечестии, безбожии, ненависти к Богу, называет их предреченной пророком «мерзостью запустения» (ср.: *Дан.* 9, 27), нечестующими против Христа и Церкви, предводительствуемыми диаволом, которому они подражают (см.: *Hoyland R. op. cit.* P. 69–71). Т. е. у свт. Софрония антихристианский момент в характеристике новой силы подчеркивается куда сильнее, чем у преп. Максима, у которого в данном письме этот акцент делается (в связи с вторжением арабов), по преимуществу применительно к иудеям (см. ниже). Трудно сказать, насколько подчеркивание антихристианского начала сарацин может рассматриваться как свидетельство знания свт. Софронием существа ислама как религии. В любом случае, преп. Максим, живший тогда в большем удалении от вторгшихся в Империю арабов, мог знать об антихристианском характере новой силы лишь в самых общих чертах и не счел необходимым останавливаться на этом. Вместе с тем, здесь уместно будет вспомнить, что для преп. Максима (в рамках его духовной экзегезы) Аравия, из которой как раз и вышли на сцену мировой истории арабы, толковалась во вполне определенном негативном смысле. См. выше в наст. издании *Ер* VIII. Не при-

Помимо краткого замечания о «диких жителях пустыни», преп. Максим в отрывке, посвященном теме вторжения и опасности, грозящей византийцам, уделяет внимание еще двум темам: 1) роли иудеев, которую те играют во всей этой ситуации, и 2) тому, как православным христианам (в первую очередь, самому иллюстрию Петру) следует себя вести и какие извлечь уроки из происшедшего. Что касается отношения преп. Максима к иудеям и оценки их роли в поддержке вторгшихся в Империю арабов, то об этом уже не раз писали¹, в том числе уделяли этому вопросу внимание и мы². Для целей настоящего исследования достаточно подчеркнуть, что преп. Максим в пространном антииудейском пассаже подчеркивает, в первую очередь, отвержение иудеями христианского благовестия, их готовность поддержать любую антихристианскую силу, общую их враждебность в отношении христиан и, более того, то, что своими делами (очевидно, и верой) иудеи «возвещают приход Антихриста»³.

ходится сомневаться, что в сознании преп. Максима ассоциация «Аравии» с плотью, воюющей против духа, имела место, и вполне возможно, что в восприятии арабского нашествия эта ассоциация играла у него решающую роль. Но не менее важно и другое, о чем мы уже не раз говорили, а именно, что сам преп. Максим смиренно признает в себе такое «аравийское» начало.

Здесь же следует упомянуть, что сравнение варваров с волками было широко распространено в Византии еще со времен Евсевия Кесарийского: «Варвары видимые, блуждающие дикари, ничем не отличающиеся от зверей, делают набеги на общества людей кротких, и, подобно кровожадным, вышедшим из пустыни в населенные места волкам, опустошают деревни, порабащают города и убивают, сколько могут» (*Euseb. Laud. Const.* 7, рус. пер. по: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Evsevij_pamfil/frameset6.htm).

¹ См.: *Laga C. Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works: Theoretical Controversy and Practical Attitude* // *Byzantinoslavica*. N. 51. 1990. P. 177–188; *Dagron G. Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle* // *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance*, 11. Paris: De Boccard, 1991 (см. особ. P. 39–41).

² *Беневич Г. И.* По поводу *Окончания Письма VIII* преп. Максима Исповедника // *Максим Исповедник 2007* б. С. 265–278 (см. новую редакцию этой статьи выше в наст. издании). Эта статья посвящена отношению преп. Максима к насильственному крещению иудеев при императоре Ираклии, но затрагивает и более широкий круг вопросов об отношении Преподобного к иудеям, в ней же содержится краткая библиография по теме. Жесткость преп. Максима в отношении иудеев, всего вероятнее, была связана не только с его пониманием общего характера антихристианской направленности иудаизма, но и с той ролью, которую иудеи сыграли во время недавней войны с персами и захвата ими Иерусалима. Если верно, что преп. Максим был родом из Палестины, — его вряд ли могло оставить безразличным происходящее у него на родине, что, в свою очередь, могло отразиться и на том, что он писал об иудеях в *Ep XIV*.

³ Приведем отрывки из этого пассажа в контексте (наши комментарии см. в квадратных скобках): «Видим племя диких жителей пустыни, проносящееся по чужой

земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешне-му виду, разоряющих культурное государство [речь идет об арабах], а также и народ иудейский, издревле радующийся крови человеческой и усматривающий умилоствие Бoga лишь в умерщвлении извiania и оттого ещё сильнее безумствующий, и всех, прославившихся злодеяниями, становящийся известнее изобилием порока, и ненавидящий Бoga, воображая поклоняться Ему; невернейший из всех народов земли и оттого наиболее склонный к принятию супротивной власти [речь идет о власти Антихриста], обычаем и устройством предшествующий пришествию лукавого [т. е. Антихриста] и своими делами возвещающий приход Антихриста, ибо не познал истинного Спасителя; народ враждебный и беззаконный, ненавидящий людей и Бoga, и оттого пуще человеконенавистный, что ненавидит Бoga; не боящийся оскорбитель-но насмехаться над святыми, за что близко наказание, — а чтобы оно было ещё справедливей, в его делах ясно видна его богопротивная тирания; народ, стоящий за ложь, творящий человекоубийства и враждующий против истины; жестокий гонитель моей веры, которой рассеялось заблуждение многобожия и изгнаны воинства демонов, которой “всплеснули руками все народы”, по пророчеству, “и воскликнули Богу гласом радости; ибо Господь Всевышний страшен, великий Царь над всею землею” (Пс. 46, 2–3). Таинственно познали они Единородного Сына, пришедшего во плоти: Он — Господь, ибо рабам Своим, деланием придерживающимся заповедей, установил закон добродетели; Всевышний же, ибо дарует истинное знание тем, кто по жажде мудрости созерцанием стремится постичь таинства, обнаженные от иносказания; а страшен, ибо судит и карает преступления; и Царь, ибо каждому уделяет уготованную ему по заслугам долю; и велик, ибо сверхъестественно творит противоположное противоположным, создавая бесстрашие страстью и смертью — жизнь, и чудесной силой даруя Своим лишениям по плоти неизменное обладание благом по природе. Но и это не пристыжает безумный народ, не перестающий преследовать веру и добродетель. Несомненно, что он преследует их по зависти, ибо отпал от обеих, а не ведая, что отпал, хромает на оба колена (3 Цар. 18, 21) и никак не может, или, вернее говоря, не хочет подняться от падения в нечестие, ибо ради надменности и наслаждения всегда предаёт веру и добродетель, как народ мятежный и глупый (Втор. 32, 6) и племя неразумное. Поделив между ними [т. е. между надменностью и наслаждением] свою жизнь, этот народ-отступник, преисполненный беззакония, делает первую мать богоотступничества, а второе — созидательницей человеконенавистничества, так что оскорбляет и Бoga, и тварь: Его презирает, а её растле-вает мерзостью своих нравов» (PG 91. 540–541, см. выше, наст. издание: С. 173–174 ??). Можно заметить, что все уничижительные и обличительные эпитеты, которые преп. Максим дает иудеям, свт. Софроний Иерусалимский наделяет в своих проповедях сарацин. Ещё интереснее то, что свт. Софроний в своем анакреонтическом стихотворении (Поет. 14), посвященном взятию Иерусалима персами, обрушивается с ожесточенными обличениями не на персов, а именно на иудеев, как это отмечает К. Лара (см.: *Laga C. Op. cit.* P. 186–188). Этому было свое объяснение, поскольку иудеи действительно сыграли достаточно плачевную роль в разграблении города и особенно христианских церквей. Тем интереснее, что, описывая исламское нашествие, свт. Софроний уже, сколько мы могли заметить, иудеев не упоминает, зато они оказываются главной мишенью преп. Максима, судившего о событиях «издалека».

Киудейской теме мы еще обратимся ниже, пока же отметим более важную сейчас для нас тему разбираемого отрывка — наставления преп. Максима относительно уроков, которые христиане должны вынести из постигшего их бедствия вследствие вторжения варварских орд, поддерживаемых (или вдохновляемых?) принципиальными врагами христиан — иудеями. Согласно преп. Максиму, постигшие христиан бедствия произошли «по множеству наших прегрешений». Прегрешения же эти он, во-первых, усматривает в том, что христиане «не “жили достойно благовествования Христова” (Флп. 1, 27)», т. е. нарушали заповеди любви и предали себя на волю страстей, а во-вторых (и это в контексте нашей проблематики, как и проблематики письма самого преп. Максима), что самое главное, христиане согрешили колебаниями в вопросах веры¹. Это видно из текста самого послания преп. Максима, который призывает своего адресата: «Но станем бодрствовать и молиться, чтобы сердца наши не отягчались еще больше объядением и пьянством (Лк. 21, 34). Ведь объядение — это колебание в слове веры со временем и гонение [на истинную веру. — Г. Б.], а пьянство — отвержение рассуждений, следующих природе, которые естественно приводят к истинному познанию сущего, когда душа по вялости сгибается под ударами испытаний и, помрачившись, колеблется, как я сказал, в вере» (PG 91. 541C²). Не приходится сомневаться, что, в контексте «учительного послания», которое, как и написанное до этого *Ер XIII*, по большей части посвящено полемике с монофизитами с позиций халкидонизма, те колебания в вере, о которых преп. Максим здесь говорит, касаются, главным образом, именно отношений православных с монофизитами, готовности халкидонитов в Александрии (здесь, в первую очередь, следует вспомнить Кира, патр. Александрийского, заключившего в 633 г. унию с ними и остававшегося патриархом) идти ради политических целей на компромисс с монофизитами, искажая православное учение, против чего резко выступали свт. Софроний и преп. Максим³.

¹ Свт. Софроний в нескольких проповедях тоже подчеркивает ответственность самих христиан за происходящие ныне события, связанные с вторжением сарацин, однако, у него об этом говорится в общем виде, без особого акцента на грех колебания в вере (см.: *Hoyland R. Op. cit.* P. 69–71).

² См. выше, нас. издание: С. 175 ??.

³ Поэтому мы не можем согласиться с трактовкой этого письма в статье: *Sahas D. J. The demonizing force of the Arab conquests. The case of Maximus (ca 580–662) as a political «Confessor» // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 53. Bd. 2003, 97–116. P. 104.* Автор полагает, что преп. Максим выступает в нем обличителем константинопольских властей, которые притесняли монофизитов и гнали их, — в частности, в Египте. Он полагает, что именно на эти гонения против монофизитов указывает св. Максим, говоря: «...мы все нападали друг на друга,

Ясно, что преп. Максим призывает своего адресата, в ведении которого была военная и политико-идеологическая работа в Египте и на севере Африки в целом, не только не идти на компромиссы с монофизитами в той тяжелой ситуации, в которой оказались христиане в Египте, но и, более того, — отказаться от всех компромиссов и колебаний и еще больше укрепляться в вере, не пытаясь найти чисто человеческих выходов из создавшегося труднейшего положения, но в молитвах обращаться к Богу, ища именно у Него укрепления в неколебимой вере. Как пишет об этом преп. Максим: «Если же мы будем молиться и бодрствовать, вера в Господа нашего и Бога Иисуса Христа у нас укрепитя, ибо мы увидим и на собственном опыте воспримем осуществление того, что Он предсказал, и отнюдь не будем поражаться и колебаться в душе, как если бы претерпевали нечто, не согласное с обещанием, но возымеем еще более твердую веру, видя, как на деле исполняется предсказание Господа» (PG 91. 541D)¹. Предсказание, о котором здесь идет речь, и которое, как пишет Преподобный, сейчас сбывается, очевидно, относится к некоторым эсхатологическим новозаветным пророчествам об отступлении мира от веры в преддверии пришествия Антихриста, да и, в целом, об испытаниях, которые должны выпасть на долю всех истинно верующих христиан (ср.: *Мф.* 24, 6–24; *Лк.* 18, 7–8). Не случайно до этого, когда он писал про иудеев, преп. Максим говорил не только об антихристианском, но и о предвещающем приход Антихриста характере их духовности. Наконец, завершая весь этот пассаж, посвященный необходимости укрепления в вере, преп. Максим снова повторяет, что происходящие события, при правиль-

как жестокие звери» (πάντες κατ' ἀλλήλων ἐθροίσθημεν). Однако мы полагаем, что в письме, которое в целом предупреждает против униональной политики с монофизитами, было бы, по меньшей мере, странно ожидать со стороны преп. Максима обличения императорской власти в том, что она гнала монофизитов. Во всяком случае, прямо он об этом в письме не говорит, а слова относительно нападок христиан друг на друга можно понять как обличение отсутствия между христианами любви. Менее всего, как нам кажется, письмо преп. Максима было, как считает Д. Сахас, призывом в этот час испытаний «ко всем христианам соединиться и стать единоверцами» (Ibid. P. 103). Подобный призыв можно было бы еще помыслить в письме к монофизитам, которых бы преп. Максим призывал обратиться в православие (но письмо-то адресовано не им!), — но в письме в иллюстрию Петру оно немыслимо, так как означало бы призыв к унии с монофизитами, к компромиссу, сторонником которого преп. Максима помыслить невозможно. Так что трактовку Д. Сахасом этого тонкого момента мы принять не можем, считая ее данью, скорее, современным нам экуменическим процессам, нежели отражающей ментальность Преподобного.

¹ Пер. Е. Начинкина. См. с. ?? наст. издания.

ном их понимании как сбывающегося пророчества¹, должны послужить укреплению веры и твердости стояния в ней: «Если же осуществление предсказанного может приводить к укреплению веры, то и мы должны еще больше укрепить нашу веру из-за происходящего, обнаруживая, что была сказана истина, и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти, чтобы и Он исповедал нас пред Отцом (Лк. 12, 8) и принял как спасенных добрым исповеданием» (PG 91. 544A²).

Но какое все это имеет отношение к поставленному в начале этой главы вопросу об определении места ислама по отношению к христианским вероисповеданиям? Ведь преп. Максим ничего не говорит здесь о самом исламе, о котором как религии, очевидно, мало что знал³. К тому же, что касается эсхатологических предсказаний (если именно их преп. Максим имел в виду в письме к экзарху Петру), то ведь они тогда не исполнились, так что и весь пассаж преп. Максима, где о них говорится, выглядит как будто беспочвенным. Тем не менее, к сказанному в данном письме, как и ко всей проблеме соотношения между исламом и христианскими вероисповеданиями того времени, можно предложить подход, который бы позволил по-иному взглянуть на сказанное преп. Максимом в письме к экзарху Петру. Собственно, уже анализ самого текста этого письма подвел нас к мысли, которую, впрочем, преп. Максим прямо не высказывает (хотя бы потому, что об исламе как религии, повторим еще раз, он мало что знал), что выход на сцену истории ислама оказался появлением мировоззренческой альтернативы, ставшей своего рода наказанием Божиим власть предержащим в Византии халкидонитам за то уклонение от православия, которое

¹ Здесь можно отметить, что в одном из своих *богословско-полемических сочинений* (TP 8), написанных в начале полемики с монофелитством (ок. 640 г.), преп. Максим, обращаясь к единомысленному с ним епископу Никанору, желает ему, чтобы он, как «благой и добрый пастырь и отец, пребывал с нами еще много лет и в Божественных добродетелях; дабы... особенно 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 грехи охватила всех и повсюду, — вселял в нас силу и крепость всесильным посохом исполненных веры (θεοπεϊσθῶν) молитв» (PG 91. 92C). Есть все основания считать, что, говоря здесь о предсказанной скорби, преп. Максим имеет в виду арабское нашествие.

² См. выше: С. ?? наст. издания.

³ Ср. еще более решительное утверждение о том, что преп. Максим не рассматривал вторгшихся арабов в качестве носителей новой религии, в статье: *Öhlig K. H. Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur unter islamischer Herrschaft // Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Berlin, 2007. S. 241.

они допустили, измыслив униональное вероисповедание в виде моноэнергизма, а затем и монофелитства¹.

Данный тезис станет понятнее, если сопоставить между собой некоторые особенности учения монофелитства, ставшего официальной доктриной в Константинополе, призванной быть платформой для унии с монофизитами, с некоторыми существенными чертами нового учения, которое представлял из себя ислам. Главной особенностью монофелитства как христологического учения является утверждение о том, что Божественный Логос — единственный источник воли во Христе, а человеческая природа своей собственной воли не имеет, будучи всецело и во всех обстоятельствах жизни Христа движима исключительно Его Божеством. В противовес этому учению, преп. Максим, как известно, разработал теорию о двух природных волях во Христе, как он сам говорит: «Сам Бог... без превращения став человеком, не только как Бог желал, сообразно Его Божеству, но — и как человек, сообразно Его человечеству» (PG 91. 297B²). Именно эту природную человеческую волю во Христе, наряду с Божественной, монофелиты и не признавали. Так что, когда во время диспута с одним из идеологов монофелитства — экс-патриархом Константинопольским Пирром — последний риторически спросил: разве «плоть [Христа] двигалась не по мановению (νεύματι) соединившегося с ней Слова?» (Ibid.), — преп. Максим ему ответил, что такой род взаимодействия Бога с человеком был характерен для двигавшихся по мановению Божию ветхозаветных пророков: «По Его мановению двигались и Моисей, и Давид, и все, кто, благодаря сложению с себя человеческих и плотских качеств, стали способными вмещать в себя Божественное действие»³. Впрочем, на этом возражении преп. Максим не остановился, но тут же добавил, что во Христе и человеческая природа обладала своей природной волей, которая усваивается ипостаси воплощенного Логоса как Его собственная, наряду с Божественной (приводя Гефсиманское моление в качестве самого известного примера проявления человеческой воли во Христе)⁴.

Если теперь обратиться к исламу, то общеизвестно, что в этой религии высшим образцом в «системе» отношений Бог-человек является не воплотившее-

¹ Разумеется, толкование подобного рода является гипотетическим, поскольку суды Божии неисповедимы, и с нашей стороны было бы самонадеянно претендовать на их постижение, однако, опираясь на писания святых (в данном случае, на преп. Максима) и на опыт Церкви, мы все же можем решиться высказать предположение по этому поводу.

² Рус. пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по: *Максим Исповедник* 2004. С. 161.

³ Там же.

⁴ Там же.

ся Бог-Слово, а пророк. Иисус (Иса) является одним из таких пророков, хотя бы и великим, принимающим, как и другие пророки (вершиной которых является Мухаммед), Божественное откровение и передающим его людям. При этом ислам — это не одно из христианских вероисповеданий (вроде монофелитства, несторианства или даже арианства), а именно другая религия (что для самих христиан было не сразу ясно, но с течением времени стало очевидно). Эта другая религия, как мы видим, вышла на сцену истории в тот самый момент, когда в Византии официально было принято учение моноэнергизма и монофелитства, в котором (особенно в последнем) начисто отвергается человеческая воля во Христе, а плоть Христова мыслится движимой исключительно мановением Божиим, т. е. Божией волей, без всякого участия воли человеческой.

При этом надо заметить, что, согласно преп. Максиму, во Христе, даже в те моменты, когда Он творил чудеса и Его плоть была движима Его Божеством, — все равно Его человеческая природная воля никуда не исчезала, но она была всецело предана Божественной, целиком следовала за ней, и хотя никак не проявлялась отдельно от нее, но как таковая всегда сохранялась¹. Что касается пророков, то, говоря о том, что они были движимы Божественным действием, преп. Максим, разумеется, тоже не отрицал наличия у них человеческой воли, но лишь подчеркивал то, что эта воля была у них всецело предана Богу².

Если же вернуться к исламу, то в его лице в VII в. на сцену мировой истории выходит религия, в которой в центре отношений Бог-человек встает именно пророк. Причем, религия эта появляется ровно тогда, когда в Византии учение о Боговоплощении было искажено настолько, что там стали учить об отсутствии у Христа человеческой воли, каковую преп. Максим справедливо считал признаком наличия человеческой природы³. Фактически, отрицание во Христе человеческой воли означало отрицание принятия Словом плоти, т. е. подлинного соединения Божества и человечества. Именно в этот момент на сцену истории, повторим об этом еще раз, и выходит ислам, где в центр отношений Бог-человек ставится *человек*, каковым является каждый пророк, а само *Боговоплощение*, как его понимают христиане, отвергается.

Что же касается роли иудеев, про которых как о настоящей духовной силе, участвовавшей в событиях выхода на сцену истории арабов-мусульман, гово-

¹ См. подробнее этот аспект учения преп. Максима в его *Трудностях к Иоанну: Amb 7* // PG 91. 1076BC; пер. А. М. Шуфрина и его же схолии к этому месту в: *Максим Исповедник* 2014b. С. 277–279, 360–374.

² Я благодарю А. М. Шуфрина, обратившего мое внимание на этот аспект учения преп. Максима, как и за обсуждение этой статьи в целом.

³ См., напр.: *Максим Исповедник* 2004. С. 161–163.

рит в письме экзарху Африки преп. Максим, то их духовная роль в раскладе сил того времени очевидна. Именно в иудаизме отвергается Боговоплощение, как и то, что Иисус Христос — ожидаемый Спаситель и Мессия, о чем Преподобный и напоминает своему адресату, говоря об иудаизме как о предваряющем приход Антихриста (ср.: *1 Ин.* 2, 18; 22; 4, 3; *2 Ин.* 1, 7)¹. Таким образом, хотя он об этом и не пишет, поскольку мало что знает еще об исламе, преп. Максим оказывается совершенно прав, уделяя в описываемых событиях внимание иудаизму большее, чем самим «варварам из пустыни». Именно отказ от веры в Боговоплощение (как и от учения о Боге-Троице²) в его христианском понимании, оказался той духовной основой новой религии, которая стала ее общим знаменателем с иудаизмом, отделив ее, вместе с тем, от основных, имевших в это время место, христианских вероисповеданий, несмотря на то, что мусульмане, в отличие от иудеев, почитали Иисуса в качестве великого пророка.

Таким образом, в наборе мировоззренческих альтернатив, сталкивавшихся в то время, появилась еще одна, которая в определенном смысле может рассматриваться как противоположная византийскому монофелитству. Степень этой противоположности, как и сам характер отношений в системе Бог-человек в исламе, по сравнению с монофелитской моделью, требует дальнейшего детального изучения, что невозможно без привлечения специалистов по исламу³. Здесь же мы хотели лишь поставить данный вопрос и хотя бы предварительно «вписать» появление ислама в контекст христологических споров в Византии.

¹ Об иудеях преп. Максим говорит именно как о не принявших Боговоплощение: «[Этот народ —] жестокий гонитель моей веры, которой рассеялось заблуждение многобожия и изгнаны воинства демонов, которой “всплеснули руками все народы”, по пророчеству, “и воскликнули Богу гласом радости; ибо Господь Всевышний страшен, великий Царь над всею землею” (*Пс.* 46,2–3). Тайнственно познали они Единородного Сына, пришедшего во плоти: Он — Господь, ибо рабам Своим, делом придержащимся заповедей, установил закон добродетели» (PG 91. 540D, см. выше в наст. издании: С. 174??).

² Отсутствие в исламе таких парадоксальных и сложных для понимания положений, как учение о соединении двух природ — Божественной и человеческой — в одном Лице, и учения о Троице в Единиче и Единичи в Троице, характерного для православия, сделало, как не раз уже отмечалось, ислам куда более доступным для «дикарей из пустыни», чем христианство, и это способствовало его быстрому распространению, что, в свою очередь, повлияло и на военные успехи арабов-мусульман, одушевленных религией пророка.

³ Не исключено, что, как это часто бывает с противоположностями, в чем-то существенном, что касается особенно системы отношений Бог-человек, монофелитство и ислам совпадают.

Как бы ни решался этот вопрос с точки зрения истории религий, характера влияния христианских сект и ересей, получивших распространение в Аравии, как и самого иудаизма на формирование раннего ислама, можно утверждать, что ислам, ставящий в центр отношений Бог-человек человека-пророка, явился наиболее радикальной противоположностью именно монофелитского христианства, которая фактически подрывала основы учения о принятии Богом-Словом *человеческой* природы. В этом смысле, его появление и последующее поражение, нанесенное арабами-мусульманами империи Ираклия, можно, развивая мысль преп. Максима, рассматривать как своего рода Божие наказание, причем не столько военно-политическое, сколько духовное. Судя по поражению монофелитской империи Ираклия и последующему отказу Византии от ереси монофелитства и возвращению к православию, Промыслу было не угодно дальнейшее существование в масштабах Империи такой опасной христологической ереси, фактически отрицавшей (без признания этого!) человеческую природу Христа, так что даже появление новой не-христианской религии и захват ею обширных территорий, принадлежавших некогда Византии, был не так плох, с этой точки зрения, как сохранение в качестве идеологии православной Империи этого искажения православия.

В результате выхода ислама на сцену истории, монофелитская Византия Ираклия потерпела самое тяжелое за время существования Империи поражение. Проект Ираклия и его ближайших сподвижников — патриархов Константинопольского Сергия и Александрийского Кира — по объединению всех христиан на почве моноэнергизма и монофелитства, тоже был пресечен арабским вторжением, хотя осуществление этого проекта уже началось¹. Несториане и монофизиты, исторически проживавшие в Персии, Сирии и Египте и выражавшие, как будто, желание вступить в унию с византийцами, оказались вскоре под властью мусульман. Что же касается самой Византии, то здесь со временем, пере-

¹ Так, в 628 г. состоялись успешные переговоры императора Ираклия с несторианским католикосом Исояхом II, который был удовлетворен учением моноэнергизма, служил литургию в православной церкви, а Ираклий причащался за этой службой (см.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. New York, 1989. P. 342). Далее, в 633 г. была заключена уния с монофизитами в Александрии, активно развивалась униональная политика и в отношении монофизитов-армян. Об особенностях несторианского учения, позволявших ему принять монофелитскую унию, см. в: *Беневич Г. И.* Несторий // *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. / Сост. Г. И. Беневич. Под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова. М.: СПб., 2009. Т. 1. С. 531–543; о монофелитстве монофизитов см.: *Hoover C.* Will, action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston, 2008. (The Medieval Mediterranean, 77).*

жив тяжелые поражения, вернулись к православию — диоэнергизму и диофелитству, объединившись с западной частью Империи и восстановив на VI Вселенском соборе то православие, за которое и боролся преп. Максим Исповедник и его соратники, хотя даже и на этом Соборе его роль еще не была признана¹.

Подводя итоги и сравнивая отношение к арабскому нашествию преп. Максима и свт. Софрония Иерусалимского, мы можем заметить как общие черты в этом отношении, так и ряд отличий. Общим является восприятие арабов как варваров, «чужих», которые захватывают чужую, не принадлежащую им землю цивилизованного государства. Оба христианских автора, видимо, еще не знают того, что из себя представляет религия захватчиков. Однако, если свт. Софроний именует «богоборцами и богоненавистниками» и «предводительствуемыми диаволом» самих арабов, таким образом, обозначая их не только как военную силу, но и как несущих совершенно определенную «духовность», то преп. Максим различает варваров-сарацин от иудеев, которых считает их духовными вдохновителями, соотнося Антихристов дух новых завоевателей с последними, что в немалой мере соответствует главному моменту, отличающему как иудаизм, так и ислам (о чем преп. Максим мог и не знать, но интуитивно это понял правильно), — отрицанию Боговоплощения. Кроме того, оба святых однозначно определяют постигшее христиан бедствие арабского нашествия как Божие наказание за грехи. Но если свт. Софроний не уточняет, о каких именно грехах идет речь, то из послания преп. Максима иллюстрию Петру можно понять, что таким грехом он считает (помимо нравственных грехов нелюбви между христианами и подверженности страстям) колебания в вере и гонения на истинную веру, т. е., очевидно, те моноэнергистские и монофелитские тенденции в официальной идеологии Империи, которые выражались в униях с монофизитами. Таким образом, подход к арабскому нашествию свт. Софрония является более пастырским, а подход преп. Максима более богословским, позволяющим, что мы и попытались в этой статье, посмотреть на выход ислама на сцену мировой истории и последующее поражение империи Ираклия в контексте господствовавшего в Византии ереси моноэнергизма, а затем и монофелитства.

¹ См.: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М. Дело Максима // Максим Исповедник 2014б. С. 133–151.*

Приложение 3

Г. И. Беневиц

Об обновленной датировке сочинений преп. Максима

Когда настоящее издание уже было подготовлено к печати, мы получили от Филиппа Бута черновой вариант его и Марека Янковяка статьи, подготовленной для «Оксфордского руководства по преп. Максиму» (намечено к изданию в 2015 г.): *Jankowiak M., Booth Ph. An Updated Date-List Of The Works of Maximus the Confessor*. Данная работа содержит новые соображения относительно датировки сочинений преп. Максима и адресатов его писем и посланий. По замыслу авторов, она должна заместить предыдущие работы такого рода, в первую очередь, во многом устаревшую (по их мнению) работу П. Шервуда (см.: *Sherwood 1952*). К сожалению, мы не можем в полной мере учесть данное исследование в настоящем издании «Писем» преп. Максима, к тому же, следует отметить, что, хотя работа и будет опубликована в таком авторитетном издании, как «The Oxford Handbook of Maximus the Confessor» (ed. P. Allen, B. Neil¹), она вряд ли будет единодушно принята специалистами по преп. Максиму, поскольку представляет лишь одно из направлений в максимоведении, в котором данные сирийского *Псогоса* по части биографии преп. Максима (в том числе, его палестинского происхождения) признаются в целом достоверными, а версия его константинопольского происхождения и ранних тесных связей с императорским двором отвергается. Вместе с тем, нам хотелось бы в сжатой форме отразить гипотезы М. Янковяка и Ф. Бута относительно датировки и адресатов публикуемых в настоящем томе писем преп. Максима, отмечая наиболее существенные расхождения с предыдущей традицией, что мы и делаем в настоящем Приложении.

Ер 1 датируется ок. 640–642 гг., может быть, началом 642 г. При этом отмечается, что оно, скорее всего, было написано при или же сразу по отплытии бывшего префекта Георгия в Константинополь.

Ер 2 датируется до 640 г. и, вероятнее всего, до или около 633 г., т. е. до начала полемики с моноэнергизмом. Таким образом, М. Янковяк и Ф. Бут смещают датировку П. Шервуда (ок. 626 г.) как основывающуюся на отвергаемом ими константинопольском происхождении преп. Максима. По их мнению, знакомство Преподобного с кубикularioм Иоанном не могло произойти столь рано.

¹ <http://ukcatalogue.oup.com/product/9780199673834.do>

Ер 3, тоже адресованное кубикulario Иоанну, датируется до 633 г. (позднее, чем датирует П. Шервуд). М. Янковяк и Ф. Бут, вопреки П. Шервуду и Ж.-К. Ларше, отрицают, что монастырь св. Георгия, упоминаемый в *Ер 3*, был расположен в Кизике.

Ер 4 датируется до 642 г., вопреки П. Шервуду, датирующему его до 626 г. Авторы отмечают, что, хотя это письмо обычно связывается по времени и контексту с *Ер 2* и *3*, ни в одной из рукописей оно не публикуется вместе с ними.

Ер 5 датируется ок. 628 г. Адресат — сакелларий и иллюстрий Константин. Вопреки «константинопольской версии», утверждается, что Константин был не столичным, а провинциальным сакелларием, и переписка с ним не может быть доказательством ранних связей Преподобного со двором.

Ер 6 датируется ок. 628 г. Адресатом считается не архиепископ Иоанн, как у Ф. Комбефиса, а некий Иордан (это имя встречается в большинстве рукописей, хотя есть и упоминания Иоанна). Наша гипотеза о полемике в этом письме с крайними антиоригенистами в целом принимается, но допускается, что преп. Максим вступает в полемику относительно тел воскресения с латинскими отцам, последователями папы Григория Великого.

Ер 7 датируется августом 628 г. Адресатом считается священник Иордан.

Ер 8 датируется между июнем и августом 632 г. Наиболее вероятным адресатом считается авва Софроний. Упоминание «волков Аравии» соотносится с первыми арабскими набегами, что, с нашей точки зрения, проблематично.

Ер 9 к авве Фалассию. Дата неопределенна (в отличие от гипотезы П. Шервуда и Ж.-К. Ларше, датирующей это письмо 628–630 гг.).

Ер 10 датируется до 642 г., адресат — кубикulario Иоанн.

Ер 11 датируется 640/641 г. Предполагается, что письмо обращено к игумении Иоаннии (ср.: *Ер 12*//PG 91. 460B, 465B)

Ер 12 датируется ноябрем 641 г. или чуть позднее.

Ер 13 датируется между 629 и 633 гг., т. е. до заключения моноэнергистской унии (вопреки мнению П. Шервуда).

Ер 14 датируется ок. 633 г., т. е. ранее, чем у П. Шервуда.

Ер 15 датируется ок. 633 г., но до *Ер 14*, т. е. опять ранее, чем у П. Шервуда.

Ер 16 датируется ок. 640–642 гг., вероятнее всего, 642 г.

Ер 17 датируется после 627 г., возможно, ок. 640–641.

Ер 18 датируется 640/641 г. Вопреки П. Шервуду, утверждается, что *Ер 18* предшествует *Ер 12*.

Ер 19 датируется либо концом 633 г., либо началом 634 г.

Ер 20 датируется приблизительно 636 г. Это самое раннее письмо к Марину, который именуется просто монахом. Высказывается гипотеза о возможной

связи этого письма с т. н. «Кипрским собором» (ок. 636 г.), якобы осудившим преп. Максима.

Ер 21, дата неизвестна, но, возможно, это раннее сочинение.

Ер 22 датируется 640–642 гг., вероятно — 642 г. Послано оно после *Ер В*, возможно, вместе с *Ер 45*. Адресат неизвестен. В одних рукописях это Авксентий, в других — игумен Стефан.

Ер 23 датируется либо ок. 632, либо 642 г.

Ер 24 = Ер 43, датируется 628–629 гг., адресовано либо сакелларию Константину, либо кубикulario Иоанну.

Ер 25, датировка неопределенная.

Ер 26, датировка неопределенная, но близкая ко времени написания *Вопросоответов к Фалассию*.

Ер 27, датировка неопределенная, ок. 630 г.

Ер 28, датируется ок. 632 г.

Ер 29, датируется ок. 632 г., после предыдущего письма.

Ер 30, датируется ок. 632 г.

Ер 31, датируется ок. 632 г., после предыдущего письма.

Ер 32–39, адресованные к игумену Полихронию, датируются ок. 636–640 гг.

Ер 40, датируется ок. 634, адресат в большинстве рукописей указан как Стефан, священник и игумен, а не Фалассий, как у Ф. Комбефиса.

Ер 41, датировка неопределенная.

Ер 42, датировка неопределенная.

Ер 43 = Ер 24.

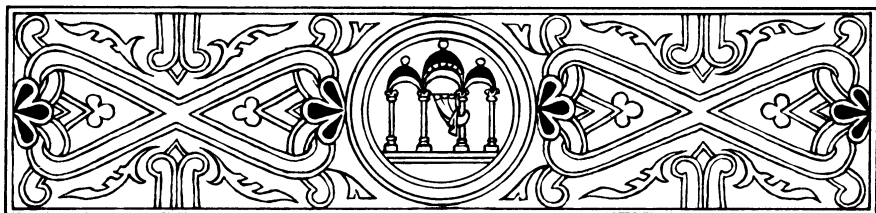
Ер 44 датируется ок. 640–642 гг., возможно, началом 642 г., послано в Константинополь вместе с *Ер 1* или после него.

Ер 45 датируется ок. 640–642 гг., возможно, началом 642 г., но после предыдущего письма.

Ер А датируется 640 г.

Ер В датируется ок. 640–642 гг., возможно, началом 642 г.

М. Янковяк и Ф. Бут сообщают также о неопубликованном письме к кубикulario Иоанну, которое предшествовало *Ер 2*, они его называют **Ер D**. Это, вероятно, первое письмо преп. Максима к данному адресату, в котором он поздравляет его с назначением на высокую должность. Письмо содержится в рукописи Cantabrig. Colleg. S. Trinit. O. 3. 4 8, s. XII, f. 64^v — 65^v и ждет своей публикации.



Именной указатель¹

Древние авторы, библейские и исторические лица

Аарон, ветхозаветн.

Августин, еп. Иппонский

Авксентий, адресат *Ер XXII*

Авраам, ветхозаветн.

Александр Афродисийский, философ

Аммоний, философ

Анастасий Библиотекарь

Анастасий Синаит, преп.

Аполлинарий, еретик

Ареопагит, см.: **Дионисий Ареопагит**

Аристотель, философ

Аркадий, архиепископ Кипра

Афанасий Александрийский

Афанасий, св.

Ахав, царь Израиля

Василий Великий

Вениамин, монофизитский патриарх

Виталиан, папа

Гален, врач и философ

Гедеон, ветхозаветн.

Георгий, наместник (префект) Карфагена

Георгий, адресат *ТР4*

Георгий, игумен монастыря св. Георгия в Кизике

Георгий Писиды, поэт

Геродот

Гесиод

Гиерокл, философ-неоплатоник

Гонорий, папа Римский

Григорий Богослов

Григорий I Великий (Двоеслов), папа Римский

Григорий Нисский

Григорий Палама, архиеп. Фессалонийский

Григорий Чудотворец

Давид, ветхозаветн.

Давид Анахт, философ

Даниил, пророк, ветхозаветн.

Демокрит

Диоген Лаэртский

Дионисий Ареопагит

Диоскор

Евагрий

Евсевий, еп. Кесарийский

¹ Составитель Т. Н. Боровинская.

Евстафий Севастийский, еп.
 Евстратий, пресвитер константино-
 польский
 Евтихий, ересиарх
 Евтихий, патриарх Константинополь-
 ский
 Евтихий, мелькитский патриарх Алек-
 сандрии
 Елисей, ветхозаветн., пророк
 Епифаний Кипрский

Златоуст, см.: Иоанн Златоуст

Иаков, ветхозаветн.
 Игнатий Богоносец
 Иеремиа, ветхозаветн., пророк
 Иероним Стридонский
 Иоанн IV, папа
 Иоанн Богослов
 Иоанн Дамаскин, преп.
 Иоанн Златоуст
 Иоанн Кассиан Римлянин, преп.
 Иоанн, еп. Кизический
 Иоанн Креститель
 Иоанн, кубиккулярый
 Иоанн Лидиец
 Иоанн Милостивый, свт.
 Иоанн Мосх, преп.
 Иоанн Скифопольский
 Иоанн Филопон
 Иоанния, монахиня
 Иов, ветхозаветн., праведник
 Иосафат, царь Иудей
 Иосиф Аримафейский
 Ираклиан Халкидонский
 Иракий, император
 Исав, ветхозаветн.
 Исаия, пророк

Исаия, авва
 Исидор Севильский

Кавад, сын персидского царя Хосрова
 Кир, патриарх Александрийский
 Кирилл Александрийский
 Кирилл Скифопольский
 Климент Александрийский
 Климент Римский
 Конон, игумен
 Константин, император
 Константин II, император, внук Ираклия
 Константин III, император
 Константин Великий
 Константин, сакелларий
 Косьма, александрийский диакон

Лазарь, новозаветн.
 Леонтий Византийский
 Леонтий Иерусалимский
 Леонтий, еп. Неапольский
 Леонтий Схоластик
 Лот, ветхозаветн.

Маврикий, император
 Макарий, митр.
 Макрина, сестра Григория Нисского
 Мани
 Мануил, высокопоставленный воен-
 ный
 Марин, монах, адресат *Ер XX*
 Марин, пресвитер
 Маркелл Анкирский
 Мартин I, папа Римский
 Мартина, вторая жена Ираклия
 Мелхиседек, ветхозаветн.
 Мефодий, епископ и мученик
 Михаил Сириец

Моисей, ветхозаветн.
Мухаммед, основатель ислама

Немесий Эмесский
Несторий, ересиарх
Никанор, еп.
Нил Синайский, преп.
Ной, ветхозаветн.
Нумений, философ

Ориген

Павел, апостол
Павел, патриарх Константинопольский
Петр, иллюстрий, экзарх Африки, адресат *ТР 12* и *Ер 13–14*
Петр, патриарх Константинопольский
Пирр, игумен, затем патриарх Константинопольский
Платон
Плотин
Плутарх, историк и философ
Полихроний, авва
Порфирий, философ
Порфирий Газский, св.
Прокл, философ
Пс.-Григорий Чудотворец

Ровоам, сын Соломона, ветхозаветн.

Савва, св.
Северин, папа Римский
Сефир, патриарх Антиохийский, монофизит
Сергий Грамматик

Сергий, патриарх Константинопольский
Симеон Новый Богослов
Соломон, ветхозаветн.
Софроний, авва, затем патриарх Иерусалимский
Стефан, пресвитер
Стефан, еп. Дорский

Умар ибн аль-Хаттаб, халиф

Фалассий, авва, игумен ливийский
Фемистий, еретик
Феодор, канкелларий
Феодор, папа Римский
Феодор Абу-Курра
Феодор, еп. Мопсуэстийский
Феодорит, еп. Киррский
Феопемпт, схоластик
Феофан, историк
Феофил Эдесский
Филоксен
Филон Александрийский
Фома, авва
Фотий, патр.

Хирам, царь Тира, ветхозаветн.
Хосров, персидский царь
Хрисипп, философ

Юлиан Галикарнасский, ересиарх
Юлиан, схоластик Александрии
Юстиниан, император

Эпикур

Авторы и исторические лица Нового времени

- А**дамяк С.
Аллен П., см.: Allen P.
Амвросий (Погодин), архим.
Армур Р.
Асмус В., прот.
Афиногенов Д. Е.
- Б**арзах З. А.
Батреллос Д., см.: Bathrellos D.
Белоус А. А.
Беневич Г. И., см.: Benevich G.
Беневич Ф. Г.
Бенина М. И.
Биbihин В. В.
Бирюков Д. С.
Блэйк Р. П.
Брок С.
Бронзов А. А.
Будиньон К. см.: Boudignon Ch.
Бут Ф., см.: Booth Ph.
- В**альденберг В. Е.
Владимирский Ф. С.
- Г**арриг Ж.-М., см.: Garrigues J.-M.
Глущенко А., диак.
Говорун С., диак., см.: Novogun C.
(Голицын) Александр, иером., см.: Golitzin A.
Грильмайер А., см.: Grillmeier A.
Грюмель В., см.: Grumel V.
- Д**агрон Ж., см.: Dagron G.
Девреесс Р., см.: Devreesse R.
Дунаев А. Г.
Дурэ В.
- Е**пифанович С. Л.
- З**авьялов С. А.
Земскова В. И.
- И**гнатий (Брянчанинов), свт.
Иоанн (Зизиулас), митр.
- К**аспер В.
Кирилл и Мефодий (Зинковские), иеромонахи
Ковалева О. А.
Комбефис Ф., см.: Combefis F.
Краусмюллер Д., см. Krausmüller D.
Кулаковский Ю. А.
- Л**ага К., см.: Laga C.
Ларше Ж.-К. см. Larchet J.-C.
Лебон Ж., см.: Lebon J.
Лебретон Ж.
Леви А., см.: Lévy A.
Лурье В. М.
- М**акаров Д. И.
Мейендорф И., см.: Meyendorff J.
Месяц С. В.
Муравьев А. В.
Муретов М. Д.
- Н**ачинкин Егор
Нектарий (Яшунский), архим.
(Р. В. Яшунский)
Николаева О.
Николас (Людовикос), архим.
- О**мара Д., см.: O'Meara D. J.

Панченко Д. В.

Петров В. В.

Пире Р., см. Piret P.

Писарев Л. И.

Понсуа Э.

Поспелов Д. А.

Прозоров В.

Прохоров Г. М.

Риу А., см.: Riou A.

Роземон К., см.: Rozemond K.

Сагарда А. И.

Сагарда Н. И.

Сахас Д., см.: Sahas D. J.

Сенина Т. А. (мон. Кассия)

Сидоров А. И.

Солопова М. А.

Старр Дж., см.: Starr J.

Тунберг Л., см.: Thunberg L.

Тургенев И. С.

Феофан Затворник, свт.

Фидас В.

Флоровский Г., см.: Florovsky G.

Фокин А. Р.

Черноглазов Д. А.

Шервуд П., см.: Sherwood P.

Шуффрин А. М.

Хазанов А.

Хойланд Р., см.: Hoyland R.

Янковяк М., см.: Jankowiak M.

Allen P.

Bacht H.

Balthasar H. U., von

Bardy G.

Bathrellos D.

Benevich G.

Booth Ph.

Boudignon Ch.

Bréhier L.

Cameron Av.

Canart R.

Cantarella R.

Celia F.

Ceresa-Gastaldo A.

Combefis F.

Constas N.

Croce V.

Dagron G.

Dalmals I.-H.

Darrouzès J.

Déroche V.

Devreesse R.

Diehl C.

Disdier M.-Th.

Doucet M.

Festugière A.-J.

Florovsky G.

Garrigues J.-M.

Gouillard J.

Grillmeier A.

Grumel V.

Halleux A.

Harnack, von A.
Hayward R.
Heil G.
Hovorun C.
Hoyland R.

Jankowiak M.
Jugie M.
Junglas P.

Kaegi W.
Kotter B.
Krausmüller D.

Laga C.
Lang U.
Laourdas B.
Larchet J.-C.
Lebon J.
Lévy A.
Loofs F.
Lyman R.

Manieu G.
Mansi J. D.
McFarland I.
Meyendorff J.
Munitiz J.

Norberg D.

O'Meara D. J.
Öhlig K. H.

Papandréou D.
Parijs M.
Pégon J.
Piret P.

Richard M.
Riou A.
Ritter A. M.
Rozernond K.

Sahas D. J.
Schönborn, von C.
Schwartz E.
Sherwood P.
Spanneut M.
Starr J.
Squire A. K.

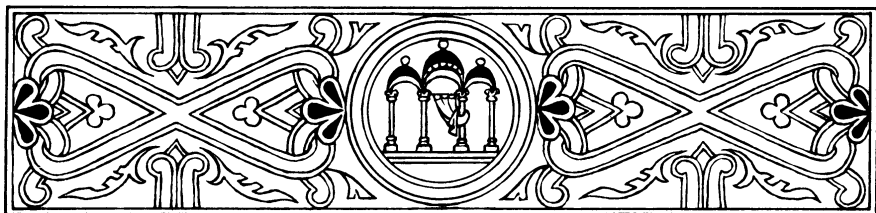
Thunberg L.
Touraille J.

Vanden Broek R.

Westerink L. G.

Zuckerman C.





Список сокращений

Произведения преп. Максима

<i>Amb</i>	Трудности (Ambiguorum liber)
<i>Char</i>	О любви (сотницы)
<i>Comm</i>	Воспоминание (Hypomnesticon)
<i>DsB</i>	Диспут в Визии
<i>DsP</i>	Диспут с Пирром
<i>Ep</i>	Письмо
<i>Myst</i>	Мистагогия
<i>PN</i>	Толкование на молитву Господню
<i>QD</i>	Вопросы и недоумения (Quaestiones et Dubia)
<i>RM</i>	Изложение прения (Relatio Motionis)
<i>Thal</i>	Вопросоответы Фалассию (Quaestiones ad Thalassium)
<i>Thal prol</i>	Вопросоответы Фалассию. Пролог
<i>ThOec</i>	Главы о богословии и о домостроительстве Сына Божия
<i>TP</i>	Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica)

Максим Исповедник 1993. Кн. I–II.

Творения преп. Максима Исповедника. Кн. I–II. Пер. с греч. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. М., 1993.

Максим Исповедник 2004

Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004 (Smaragdus Philocalias).

- Максим Исповедник 2006* *Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006 (Bibliotheca Ignatiana).*
- Максим Исповедник 2007a* *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.*
- Максим Исповедник 2007b* *Максим Исповедник. Письма / Пер. с греч. Е. Начинкина. Сост. Г. И. Беневич, предисл. Ж.-К. Ларше. СПб., 2007.*
- Максим Исповедник 2010* *Преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / Пер. с греч. Д. А. Черноглазова. Предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Святая гора Афон; М., 2010 (Византийская философия. Т. 6. ; Smaragdus Philocalias).*
- Максим Исповедник 2014* *Преп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Святая гора Афон; СПб., 2014 (Византийская философия. Т. 15; Smaragdus Philocalias).*
- Максим Исповедник 2014b* *Преп. Максим Исповедник: Племика полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб., 2014 (Серии: Библиотека христианской мысли; Византийская философия. Т. 15; Smaragdus Philocalias).*

Ареопагитики

- Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002* *Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования / Издание подготовил Г. М. Прохоров. СПб., 2002.*

Другие сокращения

PG	Patrologiae cursus completus, series græca / Accurante J.-P. Migne.
PL	Patrologiae cursus completus, series latina / Accurante J.-P. Migne.

<i>Беневич 2013</i>	<i>Беневич Г. И.</i> Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013
<i>Григорий Нисский 2006</i>	<i>Свт. Григорий Нисский.</i> Догматические сочинения. В 2 т. Краснодар, 2006.
<i>Леонтий Византийский 2006</i>	Леонтий Византийский: Сборник исследований / Под ред. А. Р. Фокина. М., 2006.
<i>Немесий Эмесский 1996</i>	<i>Немесий Эмесский.</i> О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. М., 1996.
Деян.	Деяния Вселенских соборов. В 4 т. СПб., 1996 (репринт с издания Казанской Духовной академии).
<i>Евагрий 1994</i>	Творения <i>аввы Евагрия</i> . Аскетические и богословские трактаты / Пер. с греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1994.
<i>Кулаковский 2004</i>	<i>Кулаковский Ю. А.</i> История Византии. Т. 1–3. Изд. 2-е. СПб., 2004 (Византийская библиотека).
<i>Ларше 2004</i>	<i>Ларше Ж.-К.</i> Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. Пер. с франц. О. Николаевой. М., 2004.
<i>Лурье 2006</i>	<i>Лурье В. М.</i> (при участии <i>В. А. Баранова</i>). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
<i>Муретов 1915</i>	Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Житие преп. Максима и службы ему / Пер. с греч., издание текста и прим. проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915.
<i>Allen & Neil 2002</i>	Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile / Ed. and trans. by P. Allen and B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- 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).
- Bathrellos* 2004 *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: person, nature, and will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.
- Benevich* 2009 *Benevich G.* 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.
- Boudignon* 2004 *Boudignon Ch.* Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain? // *Philomathestatos. Etudes patristiques et byzantines offertes — Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans / éd. B. Jannsens, B. Roosen & P. Van Deun* (Orientalia Lovaniensia Analecta 137). Paris; Louvain, 2004.
- Boudignon* 2007 *Boudignon Ch.* Le pouvoir de l'anathème: ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VII^e 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* (Orientalia Lovanensia Analecta 157). Louvain; Paris; Dudley, 2007. P. 245–274.
- Booth* 2013 *Booth P.* Crisis of Empire Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. University of California Press, 2013¹.
- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*

¹ 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.

- Doucet* 1972 *Doucet M.* Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus / introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet. Montréal, 1972 (Thèse ronéo-typée).
- Haldon* 1997 *Haldon J.* Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture. Cambridge: University Press, 1997
- Larchet* 1996 *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. Paris, 1996.
- Larchet* 1998 *Larchet J.-C.* Introduction // *Saint Maxime le Confesseur*. Lettres / Introd. par Jean-Claude Larchet. Paris, 1998.
- Mansi* *Mansi J. D.*, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, . T.omes 10–11. Florence, 1764.
- Meyendorff* 1989 *Meyendorff J. F.* Imperial Unity and Christian Divisions. N.-Y., 1989.
- Price* 2010 *Price R.* Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? // *Studia Patristica*, 46. 2010. P. 221–232.

П. Шервуд (P. Sherwood)

- AL* St. Maximus the Confessor: The Ascetical Life: The Four Centuries on Charity. Westminster, Maryland and London, 1955.
- Date-List* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952.
- EA* The Earlier *Ambigua* of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma: Herder, 1955 (Studia Anselmiana XXXVI).

Г.-У. фон Бальтазар (Hans Urs von Balthasar)

- GC* Die «Gnostischen Centuries» des Maxismus Confessor. Freiburg im Br., 1941.

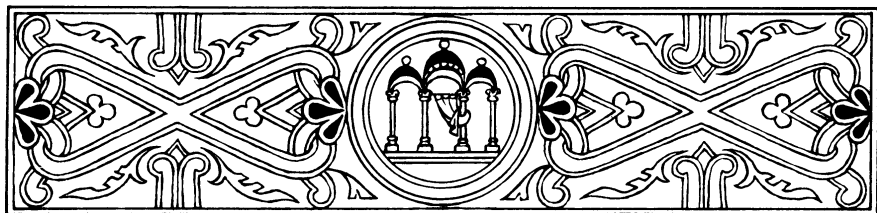
KL

Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner:
Höhe und Krise des griechischen Weltbilds.
Freiburg im Br., 1941 (франц. издание: Liturgie
Cosmique. Paris, 1947).

Balthasar 2003

Balthasar H.-U., von. Cosmic Liturgy. The Uni-
verse According to Maximus the Confessor. San
Francisco, 2003.





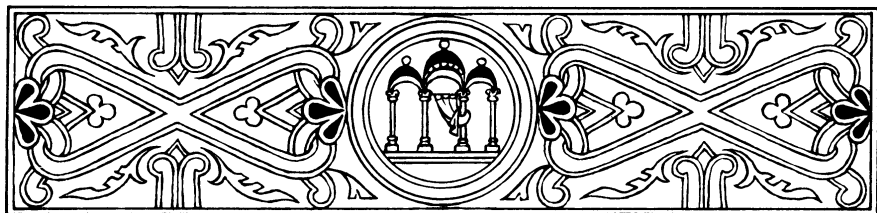
Summary

This volume contains an annotated Russian translation of Maximus Confessor's *Letters* (*Epistulae*) collected by François Combefis (PG 91. 364–649), and some other important letters by Maximus that were added to this collection. The translation, forwarded with an introduction by J.-C. Larchet, is made by Egor Nachinkin and edited by Grigory Benevich, who is also the author of the commentaries to it. This edition is a second revised edition of the first Russian translation of Maximus' *Letters*, published in 2007. The translation was edited anew and supplied with commentaries.

This volume represents the most detailed study of Maximus' *Letters* to date. It allows a more in depth evaluation of Maximus' Christology, his ethical teaching, teaching on love, ascetical teaching, political philosophy, anthropology and other aspects of his heritage. Parallels with other of Maximus' works as well as the sources of his main ideas were studied, together with the historical and polemical context of his *Epistles*.

In the materials published as an appendix to this volume, G. Benevich focuses on Maximus's attitude to the Roman primacy and to the forced conversion of the Jews, as well as the reaction of Sophronius of Jerusalem and Maximus the Confessor to the emergence of Islam onto the World Stage.





СОДЕРЖАНИЕ

От составителя	5
<i>Ж.-К. Ларше</i> . Введение	11
I. Значение писем	11
II. Христологические письма	12
1. Введение	12
2. Христология Севира Антиохийского и его учеников	13
3. Взгляд преп. Максима на христологию Севира	14
4. Защита православной христологии через критику христологии монофизитской	19
а) Две природы Христа и их сохранение после соединения	19
б) Существуют две природы, а не одна	20
в) Православный смысл выражения св. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная»	21
г) Ипостасное соединение природ	22
д) Христос не является одной составной природой	22
е) Составная ипостась Христа	24
ж) «Природы, из которых, в которых и которые есть Христос»	25
з) Общенье идиом	26
и) Человеческая природа Христа воипостазирована	26
5. Смысл <i>Письма XIX</i>	27
III. Письмо II, к кубикulario Иоанну, «О любви»	32
IV. Особенный интерес, который представляют некоторые другие письма	35
V. Адресаты «писем» и биографические и исторические сведения о них	36
ОТ ПЕРЕВОДЧИКА	59

Преп. Максим Исповедник. Письма

ПИСЬМА, ВОШЕДШИЕ В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА

(пер. Е. Начинкина) 60

Письмо I. Слово увещательное в виде письма. Рабу Божиему господину
Георгию, преблагословенному наместнику Африки..... 60

Письмо II. Кубикулярию Иоанну, о любви..... 83

Письмо III. Тому же 95

Письмо IV. Тому же, о печали по Богу..... 99

Письмо V. Константину..... 104

Письмо VI. Святейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну о том,
что душа бесплотна..... 106

Письмо VII. Пресвитеру Иоанну о том, что душа и после смерти
сохраняет действие мысли и не утрачивает ни одной из своих
естественных способностей..... 122

Письмо VIII. Тому же 131

Письмо IX. Пресвитеру и игумену Фалассию 135

Письмо X. Кубикулярию Иоанну 140

Письмо XI. Игуменье о монахине, вышедшей из монастыря
и раскаявшейся 147

Письмо XII. Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией
и против еретика Севира 150

Письмо XIII. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения
Севира..... 192

Письмо XIV. Тому же послание учительное..... 207

Письмо XV. Об общем и особом, т. е. о сущности и ипостаси, Косме,
богоугоднейшему диакону Александрии 214

Письмо XVI. Тому же..... 237

Письмо XVII. Юлиану, схоластику Александрии, о церковном учении
относительно воплощения Господа 239

Письмо XVIII. Написанное от лица Георгия, преблагословенного
наместника Африки, александрийским монахиням, отпавшим
от соборной Церкви 241

Письмо XIX. Пирру, святейшему пресвитеру и игумену..... 245

Письмо XX. Монашествующему Марину 251

Письмо XXI. Святейшему епископу Кидонии 254

Письмо XXII. Авксентию..... 256

<i>Письмо XXIII. Пресвитеру Стефану</i>	257
<i>Письмо XXIV. Сакелларию Константину</i>	258
<i>Письмо XXV. Пресвитеру и игумену Конону</i>	260
<i>Письмо XXVI. Пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей, ради Божьего гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей</i>	262
<i>Письмо XXVII. Кубикуларию Иоанну</i>	263
<i>Письмо XXVIII. Епископу Кирисикию</i>	265
<i>Письмо XXIX. Тому же</i>	266
<i>Письмо XXX. Епископу Иоанну</i>	267
<i>Письмо XXXI. Тому же</i>	268
<i>Письмо XXXII. Авве Полихронию</i>	269
<i>Письмо XXXIII. Тому же</i>	270
<i>Письмо XXXIV. Тому же</i>	270
<i>Письмо XXXV. Тому же</i>	270
<i>Письмо XXXVI. Тому же</i>	271
<i>Письмо XXXVII. Тому же</i>	272
<i>Письмо XXXVIII. Тому же</i>	273
<i>Письмо XXXIX. Тому же</i>	273
<i>Письмо XL. Тому же пресвитеру и игумену Фалассию</i>	274
<i>Письмо XLI. Тому же</i>	275
<i>Письмо XLII. Тому же</i>	275
<i>Письмо XLIII. Кубикуларию Иоанну</i>	276
<i>Письмо XLIV. Тому же</i>	278
<i>Письмо XLV. Тому же</i>	281
 ПИСЬМА, НЕ ВОШЕДШИЕ В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА	283
 Письмо св. Максима к игумену Фалассию (<i>Письмо А</i>) (пер. З. А. Барзах)	283
Того же [Максима] к благочестивейшему Стефану, пресвитеру и игумену (<i>Письмо В</i>) (пер. З. А. Барзах)	287
Письмо от монаха Максима монаху Софронию, называемому Евкратом (<i>Окончание Письма VIII</i>) (пер. Г. И. Беневича)	295

ПРИЛОЖЕНИЯ

<i>Приложение 1. Г. И. Беневи́ч. По поводу Окончания Письма VIII</i> преп. Максима	297
<i>Приложение 2. Г. И. Беневи́ч. Свт. Софроний Иерусалимский,</i> преп. Максим Исповедник и выход арабов-мусульман на сцену мировой истории.....	310
<i>Приложение 3. Г. И. Беневи́ч. Об обновленной датировке сочинений</i> преп. Максима	331
 ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	334
 СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	340
 Summary.....	346



ПРИЛОЖЕНИЯ

<i>Приложение 1. Г. И. Беневи́ч. По поводу Окончания Письма VIII</i> преп. Максима	297
<i>Приложение 2. Г. И. Беневи́ч. Свт. Софроний Иерусалимский,</i> преп. Максим Исповедник и выход арабов-мусульман на сцену мировой истории.....	310
<i>Приложение 3. Г. И. Беневи́ч. Об обновленной датировке сочинений</i> преп. Максима	331
 ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	334
 СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	340
 Summary.....	346

