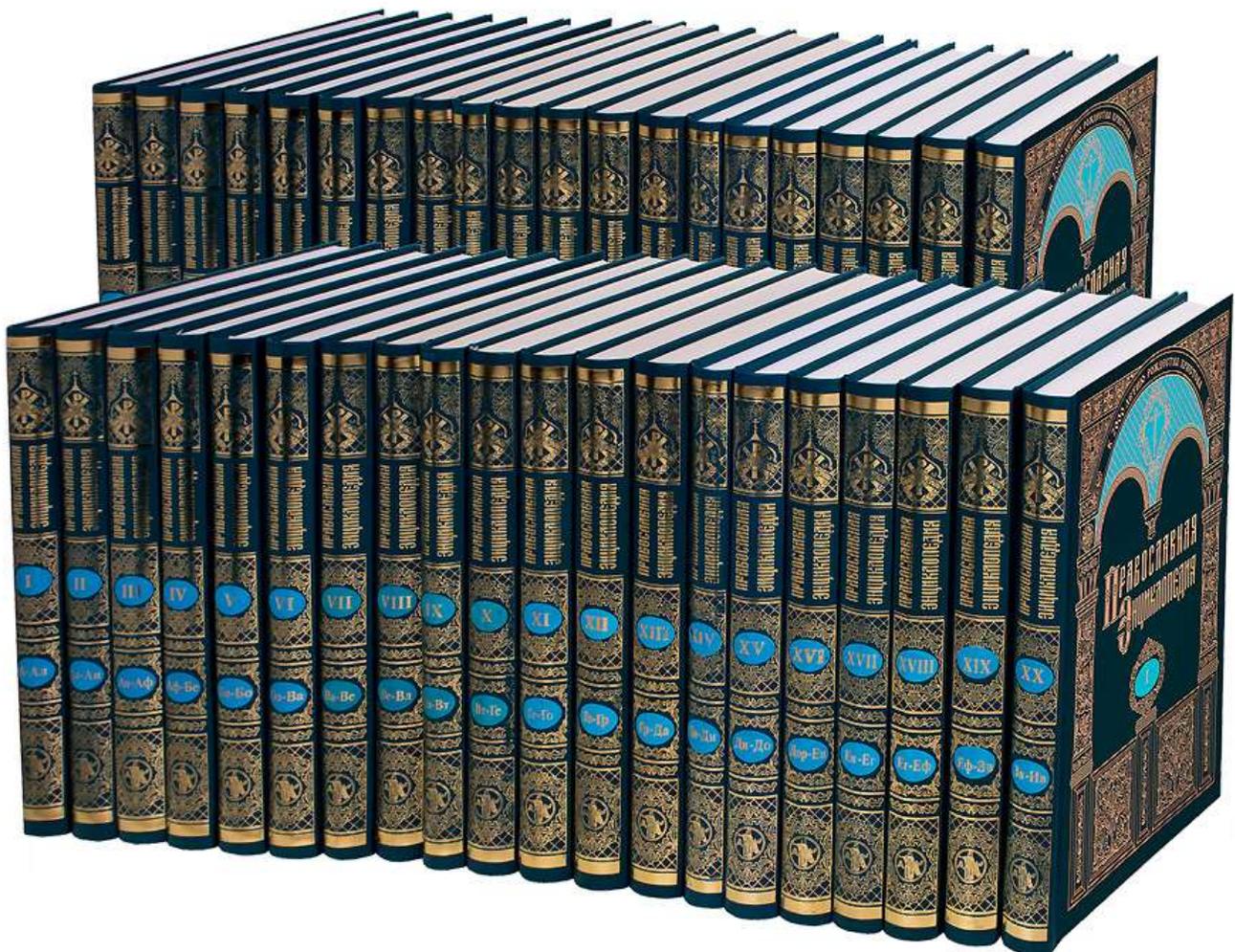
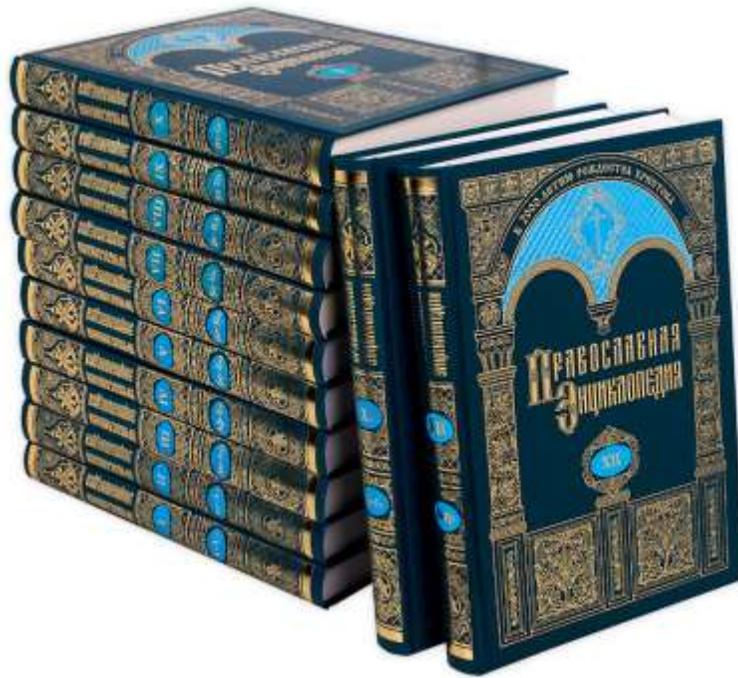


TEZAU LITURGIC
21 IANUARIE / 13 AUGUST

SF. CUVIOS
MAXIM
MĂRTURISITORUL



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-43
MOSCOVA, 2016



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

[0](#) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#)
[22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) **43** [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#)
[57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#)

Т. 43, С. 52-103

Источники

- Основные житийные материалы
- «Документы из ссылки»
- Жизнь
- Сочинения
 - Аскетические
 - Разрешение различных трудностей в Священном Писании и в творениях отцов Церкви
 - Другие экзегетические и мистагогические сочинения
 - Пасхалистический трактат
 - Письма
 - Богословские и полемические сочинения (Opuscula theologica et polemica)
 - «Диспут с Пирром»
 - Фрагменты и схолии
 - Приписываемые сочинения

- Богословие
 - Учение о Боге. Сверхсущественная сущность, сила, энергия
 - Триадология
 - Космология
 - Антропология
 - Христология
 - Сотериология
 - Церковь и ее таинства
 - Аскетика
 - Эсхатология
- Значение и влияние
 - Византия и поствизантийский Восток
 - Западное средневековье
- Почитание в Византии
- Почитание в Грузии
- Переводы сочинений на грузинский язык
- Почитание у южных славян и на Руси
- Переводы сочинений на славянский язык
- Гимнография
- Иконография

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

[Греч. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής] (580 - 13.08.662, Лазика (Зап. Грузия)), прп. (пам. 21 янв., 13 авг.), отец Церкви.

Источники

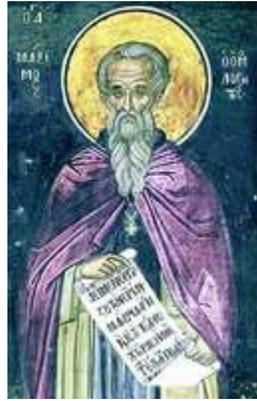
Основные житийные материалы

Известны 2, существенно расходящиеся между собой, версии жизни М. И. Первая основана гл. обр. на его Большом греч. Житии (BHG, N 1234), к-рое имеется в 3 отличающихся редакциях, датируемых X-XI вв. (Neil. 2001; Roosen. 2010). Вторая версия основана на сир. псогосе («поругании»), к-рый был написан противником М. И. монофелитом Григорием Решайнским (см. ст. [Монофелитство](#)) в кон. VII или нач. VIII в. и опубликован С. [Броком](#) (Brock. 1973; рус. пер.: *Григорий Решайнский*. 2004. С. 322-331; далее - Vita syr.).

Большое греч. Житие, судя по надписанию в редакции 1, было создано в X в. студийским мон. Михаилом Эксабулитом; однако, по мнению П. Аллен и Б. Нил, он является не автором, а, скорее, редактором этого Жития. Наиболее пространный редакция Большого греч. Жития - редакция 3 (XI в., Neil, Allen. 2003). Она наименее надежна с т. зр. последовательности событий (особенно это касается периода ссылки и судов над М. И.). Редакция 1 (PG. 90. Col. 68-109) содержит отдельные «Документы из ссылки» в правильном порядке, но в сокращенном виде; она зависит от редакции 2 (неизданной); в ней имеется лакуна, восполненная Р. Девресом по редакции 2 (Devreesse. 1928. P. 18-23).

Имеется также Житие (BHG, N 1236d), зависящее от 3-й редакции Большого греч. Жития (не издано, содержится в единственной рукописи Viscir. Acad. Romana. 610 (418), XVI в.). Пространное «Житие и страдания Максима» (Vita et passio Maximī; CPG, 7707/1) известно в 2 редакциях: 1-я редакция

(Recensio Mosquensis; ВHG, N 1233m) издана на основе московской рукописи (ГИМ. Син. греч. 380 (162), 1022 г.; Муретов. 1913; Епифанович. 1917. С. 1-10); 2-я редакция (Recensio Atheniensis; ВHG, N 1233n) не издана, содержится в афинской рукописи (Athen. gr. 2560, XI в.). По мнению М. Д. Муретова (Муретов. 1913. С. 2) и Р. Бракке (Bracke. 1980. P. 327-383, 424-429), это Житие (называемое редакцией 4) самое древнее, однако Я. Л. ван Дитен (Dieten. 1982) и Аллен (Allen. 1985) считают самой древней эпитому в «Хронографии» прп. Феофана Исповедника (Theoph. Chron. P. 329-332). Только в нем и еще более краткой эпитоме (ВHG, N 1236; Епифанович. 1917. С. 21-22) имеется рассказ о пребывании М. И. при дворе имп. Ираклия, о его уходе в мон-рь в Хрисополе и о том, что он был похоронен в мон-ре св. Арсения (Allen. 1985. P. 18). Б. Росен убедительно показал, что Жития ВHG, N 1233m, 1233n и 1234 происходят независимо от 1 утраченного источника (Roosen. 2010). Соотношение Большого греч. Жития и его редакций с др. Житиями и эпитомами весьма сложное и продолжает быть предметом споров (см.: Ibidem). Наиболее полное издание Жития М. И. в рус. переводе осуществлено Муретовым (Муретов. 1913).



Прп. Максим Исповедник. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат, Афон. 1547 г. Мастер Зордзис Фукас

Первая (греческая) версия жизни М. И. является частью церковного Предания, хотя в наст. время в научном мире в достоверности мн. ее сведений (особенно относящихся к пребыванию М. И. в К-поле и ранним годам монашеской жизни) выражаются серьезные сомнения (Boudignon. 2004; Jankowiak. 2009). Вторая (сирийская) версия, хотя и ее достоверность ставится под вопрос нек-рыми исследователями (гл. обр. православными, напр.: Larchet. 1996. P. 7-12), в последнее время получила в научном мире репутацию более достоверной, так что в Оксфордском руководстве по М. И. (The Oxford Handbook. 2015) за основу изложения жизни М. И. и датировки его сочинений взята именно сир. версия (Jankowiak, Booth. 2015. P. 19-83), несмотря на то что редакторы этого издания, Аллен и Нил, еще в 2003 г. отмечали, что отдают предпочтение достоверности описания юных лет М. И. в греч. Житии (Neil, Allen. 2003. P. 11). Переломной для мн.

исследователей оказалась статья К. Будиньона (*Boudignon*. 2004), хотя новых источников в оборот автор не ввел, лишь по-новому истолковав старые, исходя из принятого им палестинского происхождения М. И. Рассказ о юных годах, содержащийся в пространной версии Большого греч. Жития М. И., в большой степени повторяет Житие прп. *Феодора Студита* (ВНГ, N 1755), составленное в IX в. Феодором Дафнопатом (*Lackner*. 1967. P. 294-298; *Neil*. 2001. P. 48; *Neil, Allen*. 2003. P. 6), что ставит под вопрос достоверность этой части Жития. После публикации сир. псогоса, предлагающего совершенно иную версию юных лет М. И., сомнения в достоверности сведений из греч. Жития XI в. не только усилились, но и появилась альтернативная версия происхождения, юных лет М. И. и принятия им монашества. В наст. время в науке более достоверной (с определенными оговорками, связанными со спецификой жанра псогоса) считается сир. версия.

«Документы из ссылки»

Сведения о последних годах жизни М. И. и его соратников, свидетельствующие об их исповедничестве и мученическом подвиге, сохранились в источниках VII - IX вв. по-гречески и в лат. переводе *Анастасия Библиотекаря* (к-рый объединил эти документы) (изд.: *Allen, Neil*. 1999). Эти сочинения описывают судебные процессы против М. И. и его учеников и относятся к периоду их пребывания в ссылке. По причине близости ко

времени жизни М. И. они могут считаться наиболее надежными свидетельствами в отличие от позднего греч. Жития и исходящего от монофелитов сир. псогоса. Вместе с тем эти сочинения не являются документальной записью суда над М. И. и бесед с ним в заключении и ссылке. Происходящие из дифелитских кругов, они могли быть отредактированы исходя из целей полемики своего времени (то же относится к «Диспуту с Пирром»: сам диспут с экс-патриархом К-польским имел место в 645 г., а сочинение, содержащее рассказ о нем, составлено не раньше 655 г. (Noret. 1999), возможно не самим М. И., а его учениками). Тем не менее некоторые из них могли быть написаны самим М. И. или его учениками, как, напр., «Изложение прения, состоявшего в судебной палате между господином аввой Максимом и бывшими с ним, с одной стороны, и начальниками - с другой» (Relatio Motionis; CPG, N 7736; BHG, N 1231; PG. 90. Col. 109-129; Allen, Neil. 1999. P. 12-52; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 173-192). Документ отражает 1-й процесс над М. И. (Беневич, Шуфрин. 2014. С. 96-101). М. И. мог участвовать и в написании или редактировании «Диспута в Визии с епископом Феодосием» (Disputatio Bizyae cum Theodosio; CPG, N 7735; BHG, 1233; PG. 90. Col. 136-172; Allen, Neil. 1999. P. 72-152; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 193-222), где описывается попытка еп. Феодосия и др. офиц. лиц склонить М. И. к смягчению позиции в отношении

Типоса, к-рый был отвергнут *Латеранским Собором 649 г.*, но соблюдался в К-поле.

Самому М. И. в «Документах из ссылки» принадлежит письмо «Анастасию монаху, его [т. е. Максима] ученику» (Ер. С; CPG, N 7701; BHG, N 1232; PG. 90. Col. 132-133; *Allen, Neil.* 1999. P. 160-163; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 223-225; датировка - май 655 (*Sherwood.* 1952. P. 56. N 90) или 19 апр. 658 г. (*Allen, Neil.* 1999. P. XVI-XVII)), в к-ром М. И. сообщает своему ученику Анастасию о визите посланцев патриарха Петра К-польского (см. на ту же тему «Послание монаха Анастасия к калаританским монахам»; обсуждение см.: *Jankowiak.* 2009. P. 327-331; *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 114-126.).

Др. документы, входящие в «Документы из ссылки», где упоминается М. И., но не принадлежащие ему: «Послание монаха Анастасия к калаританским монахам» (*Anastasii monachi epistola ad monachos Calaritanos*; CPG, N 7725; *Allen, Neil.* 1999. P. 166-170; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 230-238); «Письмо Анастасия Апокрисиярия Феодосию Гангрскому» (*Anastasii Apocrisiarii epistola ad Theodosium Gangrensem*; CPG, N 7733; BHG, N 1233d; *Allen, Neil.* 1999. P. 172-190; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 230-238); «Воспоминание» (*Hypomnesticum*; CPG, N 7958; BHG, N 2261; *Allen, Neil.* 1999. P. 196-228; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 239-252); «Против константинопольцев» (*Contra Constantinopolitanos*;

CPG, N 7740; *Allen, Neil*. 1999. P. 230-232; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 253-255). Анализ «Документов из ссылки» в целом см.: *Беневиц, Шуфрин*. 2014. С. 96-132.

Жизнь

Сторонники достоверности сведений Большого греч. Жития реконструируют жизнь М. И. до начала полемики с *моноэнергизмом* следующим образом (см., напр.: *Larchet*. 1996. P. 7-14). М. И. родился между 580 и 601 гг. в знатной семье в К-поле, получил хорошее светское образование, в т. ч. философское, был замечен имп. Ираклием и, будучи еще совсем молодым человеком, стал его секретарем. Однако вскоре он (по одной из ошибочных версий, столкнувшись при дворе с ересью монофелитства) решил целиком посвятить себя подвижнической жизни и ушел в мон-рь (ок. 613-614). В течение приблизительно 10 лет подвизался в Хрисополе, недалеко от столицы. Здесь, предположительно в 618 г., он встретился с мон. Анастасием, к-рый стал его учеником. Затем, по этой же версии, М. И. переехал в мон-рь св. Георгия в Кизике, на берегу Пропонтиды (Мраморного м.), где познакомился с Иоанном, архиеп. Кизическим, по просьбе к-рого в посл., уже в Африке, написал «Трудности к Иоанну». Находясь в Кизике, М. И. написал первые сочинения, снискавшие ему славу и имя выдающегося церковного писателя («Слово о подвижнической жизни», «Главы о любви», «Вопросы и недоумения», письмо кубикularioю Иоанну «О

любви» и ряд др.). Однако вскоре, ок. 626 г., из-за нашествия персов и авар М. И. покинул мон-рь. Пробыв некоторое время на Крите и Кипре, он переехал в Карфаген, где встретился со свт. Софронием (впосл. патриарх Иерусалимский [Софроний I](#)). Несмотря на уже немолодой возраст и известность, М. И. признал его своим духовным отцом и подвизался в мон-ре, основанном свт. Софронием, близ Карфагена, где его застало известие о появившейся в империи новой ереси. М. И. сделался ближайшим соратником свт. Софрония, выступившего против моноэнергистской унии, заключенной в Александрии в 633 г. Когда свт. Софроний добился от патриарха [Сергия I](#) К-польского и имп. Ираклия принятия Псефоса, М. И. тоже принял его (см.: *Maximus Conf.* Ер. 19), поскольку рассматривал Псефос как отказ от богословия унии 633 г. После смерти свт. Софрония М. И., начиная с 640 г., вступил в полемику против монофелитского Эктесиса (изданного в 638). Относительно дальнейшей жизни М. И. принципиальных разногласий между учеными нет. Пространная версия Большого греческого Жития (XI в.) завершается утверждением о том, что учение М. И. было провозглашено отцами [Вселенского VI Собора](#), а сам он был прославлен, хотя на самом деле его имя (как анафематствованного еретика) упоминается в деяниях этого Собора лишь монофелитом [Макарием I](#) Антиохийским (см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 151-157).

Хронология жизни, составленная М. Янковяком и Ф. Бутом на основе сир. псогоса, сведений из сочинений М. И. и др. источников, выглядит следующим образом. М. И. род. в 579/80 г. (*Relatio Motionis* // *Allen, Neil*. 1999. P. 47) в дер. Хесфин (ныне Хаспин), на Голанских высотах (*Vita syr.* 1). В псогосе имеется утверждение о его низком происхождении и, в частности, о том, что отцом его был самарянин, торговец сукном из дер. Сихарь возле Неаполя (ныне Наблус), а матерью - рабыня-персиянка, владельцем к-рой был еврей из Тивериады по имени Цадок. Родители М. И. скрывались от преследований самарян, бывших против их брака (мать М. И. была зороастрийкой), у деревенского священника, приняли христианство, были тайно крещены, поженились и крестили сына с именем Мосхий (*Μόχλιον*). Возможно, эти детали обусловлены спецификой жанра псогоса, хотя исключить их правдивости нельзя. В возрасте 10 лет М. И. поступил в качестве послушника в мон-рь, известный как лавра св. Харитона (Древняя, или Старая лавра) или Сука в Иудейской пустыни (Палестина) (*Ibid.* 1-5); автор псогоса сообщает, что здесь М. И. воспитывался в среде оригенистов. О дальнейших 40 годах жизни М. И. псогос не рассказывает. Далее говорится о М. И. как ученике аввы Софрония (*Ibid.* 6-7). Контакты между ними возникли, вероятно, в 632-633 гг. (ср.: *Maximus Conf.* Ep. 8, 13). Софроний был родом из Дамаска, а потом подвизался в Палестине, откуда вместе со своим духовным наставником прп. Иоанном Мосхом

переселился в Александрию во время персид. нашествия (ок. 610). В Александрии оба подвижника стали ближайшими сотрудниками свт. *Иоанна V (III) Милостивого*, патриарха Александрийского, в его борьбе за утверждение халкидонской веры (см.: *Booth*. 2013. P. 49-53). Возможно, М. И. тоже пребывал в это время в Александрии, что косвенно подтверждается его знакомством с нек-рыми александрийскими монахами и последующей перепиской с ними (*Boudignon*. 2004. P. 15-22). Философское образование М. И. в совр. науке связывают со Стефаном Александрийским, последним главой Александрийской философской школы (сам Стефан, вероятнее всего, был учеником *Иоанна Филопона*). Если исходить из традиц. версии жизни М. И., то он мог учиться у Стефана в К-поле, куда Стефан был приглашен имп. Ираклием. Однако, если М. И. был палестинского происхождения и покинул Палестину после вторжения персов, переехав на время в Александрию (см.: *Ibidem*), он мог общаться с философами и иметь доступ к библиотеке в Александрии. В 617/8 г. М. И. встретил мон. Анастасия (*Relatio Motionis // Allen, Neil*. 1999. P. 47; *Vita syr.* 19). Анастасий был некогда нотарием бабушки имп. *Константа II Погоната* (*Disputatio Bizyae // Allen, Neil*. 1999. P. 141), т. е. либо Фабии (Евдокии), жены имп. Ираклия до ее смерти в 612 г., к-рая была африкан. происхождения, как и Анастасий, либо жены двоюродного брата Ираклия Никиты (*Boudignon*. 2004. P. 31-34). Т. о. М. И. в это

время был уже достаточно известным, поскольку его учеником стал бывш. имп. нотариий.

Место пребывания М. И. во время персид. нашествия точно неизвестно. Нек-рые его письма лета 632 г., направленные на Восток, свидетельствуют о том, что он избежал угрозы вторжения варваров (вероятно, речь идет о персид. нашествии в Палестину (614) и Египет (619), а также о набегах арабов; см.: *Maximus Conf.* Ер. 8, 28, 30). К 632 г. М. И. находился в Сев. Африке, к-рая была местом, где обосновались беженцы, спасаясь от персид. нашествия. Здесь М. И. пребывал в тесном общении с аввой Софронием (*Opusc.* 12 // PG. 91. Col. 142; если М. И. был до этого в Александрии, то, вероятно, он проделал путь в Сев. Африку через ряд островов в Средиземном море, включая Кипр (Ер. 20; *Opusc.* 1, 7, 10, 19-20) и Крит (Ер. 21; ср.: *Opusc.* 3 // PG. 91. Col. 49)). Затем, согласно сир. псогосу, М. И. снова оказался в Палестине ок. 634 г. (*Vita syr.* 7-10) в качестве ближайшего сотрудника и советника свт. Софрония Иерусалимского, где принял участие в спорах по поводу унии с монофизитами в Египте (см. ст. [Монофизитство](#)) в июне 633 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 84-96; *Booth.* 2013. P. 205-208). Осужденный за учение Кипрским Собором 636 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 146-149), М. И. провел неск. лет в относительной изоляции на Востоке (возможно, в Палестине), прежде чем вновь вернулся в Сев. Африку (*Vita syr.* 11-18). На основании свидетельств из сочинений М. И. можно сделать вывод, что он уже был здесь в нояб. 641 г.

(*Maximus Conf.* Ер. 12) и тесно общался с префектом Георгием (Ер. 1, 11-12, 18, 44-45, В). После того как Георгия отозвали в К-поль по настоянию Мартины, вдовы имп. Ираклия, в 641 г. (дело, в к-ром М. И. принимал участие на стороне Георгия - Ер. 1), М. И. стал ближайшим другом и советником нового префекта Карфагена, патрикия и экзарха Григория (*Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 288; *Relatio Motionis* // *Allen, Neil.* 1999. P. 17). После победы на публичном диспуте в Карфагене в июле 645 г. над бывш. патриархом К-польским Пирром (*Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 288) М. И. вскоре отправился в Рим (*Vita syr.* 19; ср.: *Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 353; *Relatio Motionis* // *Allen, Neil.* 1999. P. 21; *Opusc.* 9), где сделался одним из главных организаторов, идеологов и составителей деяний Латеранского Собора 649 г. (*Riedinger.* 1982; *Idem.* 1985). Вероятно, М. И. находился в Риме до ареста папы Мартина I в июне 653 г. Обстоятельства ареста М. И. точно неизвестны, но, возможно, это произошло примерно тогда же (*Theoph. Chron.* P. 329-332). Его подвергли суду в К-поле в 655 г. и сослали в Визию во Фракии. В ссылке М. И. противостоял попыткам властей склонить его отказаться от жесткой позиции защиты решений Латеранского Собора; известны 2 тщетные попытки уговорить М. И. изменить отношение в 656 и 658 гг. («Диспут в Визии», письмо мон. Анастасию). Может быть, М. И. имел отношение к восстанию Феодосия, брата имп. Константа II, в 659/60 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 341-347). Осужденный Собором, претендовавшим на название Вселенского, в 661 или

662 г., он был подвергнут жесточайшим наказаниям (ему вырвали язык и отрубили правую руку) и сослан в Лазику, где он умер.

Вопрос о месте последних дней М. И. в ссылке и о месте его погребения является предметом научных дискуссий. Так, А. Ю. Виноградов подверг критике все предыдущие гипотезы о последних днях М. И. в районе крепости Мури в Грузии и предложил новую гипотезу, локализуя место кончины М. И. в районе Омаришарской крепости (в верховьях р. Кодори, при слиянии Гвандры и Клыча, совр. Абхазия) или, менее вероятно, в районе Чхалтинской или Клычской крепостей (также в верховьях Кодори) (Виноградов. 2013).

Весьма проблематичным в реконструкции биографии М. И. по сир. псогосу помимо версии о его палестинском происхождении является расходящееся с предыдущим научным консенсусом представление о том, что он не был в К-поле и не подвизался в монастыре близ него (Boudignon. 2004). Пытаясь доказать это, исследователям пришлось внести существенные изменения в просопографию М. И. (Jankowiak, Booth. 2015. P. 24-27) по сравнению с традиц. просопографией (напр.: Larchet. Introd. // Lettres. 1998. P. 35-62). Еще проблематичнее считать достоверным утверждение сир. псогоса об осуждении М. И. Кипрским Собором, в к-ром наряду с представителями всех главных кафедр, кроме Антиохийской, участвовал свт. Софроний Иерусалимский, принявший, т. о., постановление

этого Собора, осуждавшего М. И. (по версии Янковяка и Бута, свт. Софроний принял и монофелитский Эктесис, который они датируют 636-м, а не 638 г., как считалось прежде). Это утверждение в корне расходится и с существовавшим до наст. времени научным консенсусом, и с церковным Преданием, согласно которому никакого разногласия между свт. Софронием и М. И. в полемике с ересями моноэнергизма и монофелитства не было. Янковяк и Бут высказывают предположение о тотальной правке, к-рой подверглись мн. документы того времени со стороны дифелитов ради того, чтобы скрыть факт принятия свт. Софронием монофелитства и его расхождения с М. И. (обсуждение этой гипотезы см.: *Беневич. Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 34-44*).

Сочинения

Принимая во внимание переоценку значения сир. псогоса и ряда др. сочинений, а также выдвигая новые принципы для реконструкции биографии и датировки сочинений М. И., Янковяк и Бут предлагают новую датировку этих сочинений по сравнению с прежними (*Jankowiak, Booth. 2015*), из к-рых наиболее известной была датировка П. Шервуда (*Sherwood. 1952*). В последней важную роль играла идея об эволюции богословских взглядов М. И. От этого принципа Янковяк и Бут отказываются (впрочем, не всегда последовательно), считая его слишком спекулятивным; в результате их датировка

мн. сочинений стала менее определенной, но уменьшилась вероятность ее ошибки. Поскольку каждый из принципов имеет преимущества, для большинства сочинений М. И. приводятся обе датировки (в нек-рых случаях также даются датировки Ж. К. Ларше и др. исследователей). Критические издания мн. важнейших сочинений М. И., в частности писем, богословско-полемических сочинений и «Трудностей к Иоанну», отсутствуют. Деление творений М. И. по принципу принадлежности к той или иной группе весьма условно - лишь некоторые из них могут быть отнесены к какой-то одной группе (напр., догматико-полемические), остальные принадлежат сразу к неск. группам. В разделах «Письма» и «Богословские и полемические сочинения» произведения указаны в примерном хронологическом порядке (на основе датировки Янковяка и Бута, хотя датировка мн. сочинений весьма приблизительна и является предметом научных дискуссий), в отличие от порядка их публикации в «Патрологии» Ж. П. Миня, с сохранением нумерации по этому изданию, закрепившейся за большинством произведений М. И.

Аскетические

1. «Слово о подвижнической жизни» (Liber Asceticus; CPG, N 7692; PG. 90. Col. 912-956; *Deun.* 2000; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 75-95), написано ок. 626 (*Sherwood.* 1952. P. 26. N 10) или до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 1) по

просьбе свящ. Елпидия. Оно представляет собой беседу ученика со старцем о подвижнической жизни и тесно связано с «Главами о любви», к-рые предваряет во мн. рукописях.

2. «Главы о любви» (*Capita de caritate*; CPG, N 7693; PG. 90. Col. 960-1073; *Ceresa-Gastaldo*. 1963; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 96-145), написаны, вероятно, одновременно со «Словом о подвижнической жизни» и направлены тому же адресату, свящ. Елпидию, о чем свидетельствует пролог к сочинению; состоят из 4 сотниц кратких поучений по различным сторонам аскетической жизни, в центре к-рой - добродетель любви к Богу и ближним. «Главы о любви» в значительной степени являются переосмыслением и развитием в правосл. духе аскетического и мистического учения Евагрия Понтийского, имя к-рого М. И. не называет. В сочинении практически отсутствуют характерные для «Трудностей к Иоанну» философско-богословские понятия, поэтому Шервуд считал «Главы о любви» более ранним сочинением. Однако отсутствие философских разработок могло быть связано не только с тем, что М. И. еще не проявлял в то время такого интереса к философии, как в посл., когда обратился к вопросу о правосл. альтернативе оригенизму (Шервуд склонялся именно к этому), но и со спецификой жанра «Глав о любви».

Разрешение различных трудностей в Священном Писании и в творениях отцов Церкви

1. «Вопросы и недоумения» (*Quaestiones et dubia*; CPG, N 7689; PG. 90. Col. 785-856; *Declerck*. 1982; рус. пер.: Вопросы и недоумения. 2010; исправленный пер. 13-й главы: *Дунаев*. 2012), написаны ок. 626 г. (*Sherwood*. 1952. P. 26. N 13) или до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 5); содержат серию толкований различных сложных мест из Свящ. Писания и св. отцов. Метод толкования - смешанный (не только анагогический, характерный для более поздних трудов М. И., но и часто буквальный), что дает основание считать «Вопросы и недоумения» более ранним сочинением, чем др. пространные экзегетические произведения М. И. На ранний период творчества М. И. также указывает отсутствие в этом сочинении обсуждения учения о волях и энергиях. Мн. места имеют параллели в «Трудностях к Иоанну», где обсуждаемые темы разработаны полнее. Тесная связь с экзегезой представителей Александрийско-палестинской школы, в т. ч. Оригена, Евагрия Понтийского, Дидима Слепца и Евсевия Кесарийского, может быть косвенным свидетельством палестинского происхождения М. И. и его длительного пребывания в Александрии.

2. «О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия» (Амбигвы; *Ambiguum liber*), состоит из 2 ч. Первой была создана 2-я часть - «Трудности к Иоанну» (*Ambigua ad Ioannem*; CPG, N 7705/2; PG. 91. Col. 1061-1417; *Constas*. 2014. Vol. 1. P. 62-451;

Vol. 2. P. 2-330; лат. пер. Иоанна Скотта Эриугены: *Jeuneau*. 1988; рус. пер.: О различных недоумениях. 2006. С. 54-383; библиография рус. переводов отдельных «Трудностей»: *Кнежевић*. 2012. С. 90-93), написаны в 628-630 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 31-32. N 26) или до 633/4 г. (возможно, в 628 - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 3); посвящены разъяснению трудных мест в сочинениях свт. Григория Богослова. Написаны в ответ на вопросы Иоанна, архиеп. Кизического. Согласно традиц. версии, М. И. встретился с ним, когда подвизался в мон-ре св. Георгия в Кизике. У сторонников достоверности сир. псогоса нет однозначной и убедительной версии относительно того, где М. И. мог познакомиться с адресатом «Трудностей к Иоанну». Вероятнее всего, данное сочинение было написано до «моноэнергистского кризиса» (*Larchet*. Introd. // *Lettres*. 1998. P. 29-30), поскольку нек-рые выражения в нем (напр., «одно и единое действие Бога и достойных Его» - *Maximus Conf. Ambig. ad Ioan.* // PG. 91. Col. 1076 = *Jeuneau*. 1988. P. 26) могут быть истолкованы в моноэнергистском смысле. На это М. И. указывали его противники в более поздние годы (см.: *Maximus Conf. Opusc. 1* // PG. 91. Col. 33, где ему приходится толковать это выражение в контексте полемики с монофелитами).

Наиболее важная и изученная тема, обсуждаемая в «Трудностях к Иоанну», - полемика с оригенизмом (особенно см.: *Ambig. ad Ioan.* 7, 15, 42; *Sherwood*. *The Earlier Ambigua*.

1955; Шуфрин. 2014). Считать, подобно Янковяку и Буту, что наличие этой темы у М. И. может служить, пусть и косвенным, доказательством его палестинского происхождения, поскольку в Палестине в VI в. шли горячие споры вокруг оригенизма, достаточных оснований нет, поскольку после эдикта имп. Юстиниана против оригенизма полемика с ним стала общецерковной. Помимо полемики с оригенизмом в «Трудностях к Иоанну» важное место отводится полемике с радикальным антиоригенизмом, т. е. крайней и весьма распространенной реакцией на оригенизм (что особенно заметно при сравнении нек-рых мест из «Трудностей к Иоанну» с написанными в то же время (ок. 628) письмами 6 и 7 - см.: *Venevich. 2009; Он же (Беневиц). Об оппонентах прп. Максима. 2014).*

Метод толкования Свящ. Писания, примененный М. И. в этом сочинении, как и в ряде других, противостоял буквализму противников оригенизма и являлся развитием методов аналогического толкования Александрийско-палестинской школы (преимущественно Оригена и его последователей). В целом М. И. в «Трудностях к Иоанну» не только опровергает оригенизм, но и дает правосл. альтернативу этому учению, не просто отвергая его, но отвечая на философско-богословские вопросы, поставленные оригенистами.

Др. часть «Амбигв», созданная позднее, но помещенная в объединенном издании первой, - «Трудности к Фоме» (*Ambigua ad Thomam; CPG, N 7705/1; PG. 91. Col. 1032-1060; Janssens. 2002. P. 1-*

34; рус. пер.: О различных недоумениях. 2006. С. 13-37), написана в (вскоре после?) 634 (*Sherwood*. 1952. P. 39. N 43) или в 634/5 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 38); посвящена разъяснению текстов свт. Григория Богослова и «Ареопагитик» по вопросам триадологии, христологии и полемики с моноэнергизмом (анализ в контексте полемики с моноэнергизмом: *Беневич, Шуфрин*. 2014. С. 17-26). Фома был также адресатом «Второго письма к Фоме»; он же, по-видимому, упоминается в 40-м письме М. И. В сочинении рассматриваются 5 «затруднительных мест» - 4 из творений свт. Григория Богослова (*Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 1 - Greg. Nazianz. Or. 29. 2 // PG. 36. Col. 75; Idem. 23. 8 // Ibid. 35. Col. 1159; Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 2 - Greg. Nazianz. Or. 29. 18 // PG. 36. Col. 97; Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 3 - Greg. Nazianz. Or. 29. 19 // PG. 36. Col. 100; Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 4 - Greg. Nazianz. Or. 30. 6 // PG. 36. Col. 109*) и 1 из «Ареопагитик» (*Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 5 - Areop. Ep. 4*). Написаны после писем 14, 15 и 19 и, возможно, после Соборного послания свт. Софрония Иерусалимского. «Трудности к Фоме» и «Трудности к Иоанну» рассматривались издателями сочинений М. И. в XVII в. Т. Гейлом и Ф. Комбефисом как 2 разных сочинения, направленные разным адресатам и написанные в разные периоды жизни М. И. Однако уже Ф. Элер, издавший «Трудности» в 1857 г. в Галле (по иной рукописи, чем Гейл), считал, что эти 2 сочинения - 2 части одного большого труда. После переиздания труда Элера в «Патрологии» Миня

название «Ambiguorum liber» стало общепринятым для объединенного сочинения из «Трудностей к Фоме» и «Трудностей к Иоанну» (см.: *Janssens*. 2003. P. 286).

Вопрос о правомерности соединения в 1 издании «Трудностей к Фоме» и «Трудностей к Иоанну» и сквозной нумерации отдельных «Трудностей» неоднократно обсуждался (основные аргументы см.: *Idem*. 2003). Один из главных аргументов в пользу того, что сам М. И. соединил обе серии «Трудностей» в 1 книгу, - фраза из его сочинения (датируемого Шервудом 645/6): «Что же касается выражения «единая энергия», встречающегося в 7-й главе «Трудных мест великого Григория», то смысла его прозрачен» (*Maximus Conf. Opusc. 1 // PG. 91. Col. 22*). Называя 2-ю «трудность» из «Трудностей к Иоанну» 7-й, М. И., т. о., сам устанавливает сквозную нумерацию и начинает ее с написанных позднее «Трудностей к Фоме» (числом 5).

На основании этого свидетельства большинство ученых считают, что приблизительно в период между написанием «Трудностей к Фоме» и *Opusc. 1* (т. е. между 634 и 645/6) М. И. или кто-то из его ближайшего окружения выпустил в свет соединенную редакцию «Трудностей» со сквозной нумерацией, в к-рой первыми оказывались «Трудности к Фоме». Если такая редакция принадлежала и не самому М. И., то использование в *Opusc. 1* этой нумерации говорит о том, что он ее принял. Вместе с тем существовала параллельная рукописная традиция, в которой «Трудности к Фоме»

представляли собой отдельное сочинение, входящее в собрание писем М. И. (*Janssens*. 2003. P. 284-285). Причиной соединения «Трудностей» в таком порядке была, очевидно, церковно-историческая ситуация: сочинение, в котором М. И. упоминает сквозную нумерацию объединенных «Трудностей», было написано им в разгар антимонофелитской полемики с целью разъяснить строгим дифелитам (по-видимому, критиковавшим его) смысл употреблявшегося им когда-то в «Трудностях к Иоанну» выражения «единая энергия», которое выглядело для них моноэнергистским. Возможно, на решение объединить «Трудности» повлияло и то, что на использование М. И. «моноэнергистской» формулы намекнул в 645 г. в диспуте с ним Пирр, хотя, согласно тексту «Диспута», он не называл его автором учения об одной энергии-воле Бога и святых, но сослался на «знаменитейших отцов» (*Maximus Conf. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 292*). М. И., т. о., был вынужден дать объяснения, как соотносятся его прежние высказывания с его нынешней позицией. Весьма вероятно, что в условиях критики со стороны строгих дифелитов и диэнергистов за прежние «моноэнергистские» выражения, равно как и за благожелательное письмо к одному из главных монофелитов, Пирру (письмо 19, датируемое 633/4), М. И. (или с его одобрения кто-то из его ближайшего окружения) мог присоединить к содержащим «моноэнергистское» выражение «Трудностям к Иоанну» «Трудности к Фоме», в которых недвусмысленно толкуется «новое богомужное

действие» из «Ареопагитик» в диэнергистском смысле (Ambig. ad Thom. 5). Поставив это толкование впереди «Трудностей к Иоанну», М. И. упреждал обвинения себя в моноэнергизме, как и неверное толкование своей мысли.

3. «Второе письмо к Фоме» (Epistula Secunda ad Thomam; CPG, N 7700; *Janssens*. 2002. P. 37-49; рус. пер.: О различных недоумениях. 2006. С. 39-50), написано весной 640 (*Janssens*. 2002. P. XXII-XXIII) или в 635/6 г. (*Jankowiak, Booth*. P. 2015. N 39), продолжение «Трудностей к Фоме», в ответ на к-рые М. И. получил от адресата уточняющие вопросы.

4. «Вопросоответы к Фалассию» (Quaestiones ad Thalassium; CPG, N 7688; PG. 90. Col. 244-785; *Laga, Steel*. 1980-1990 [с лат. переводом Иоанна Скотта Эриугены]; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 2. Ч. 1 [вопросоответы 1-55]; Вопросоответы к Фалассию. 1997-2012 [вопросоответы 56-64]), написаны между 630 и 633/4 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 34-35. N 36) или до 633/4 г., но после «Трудностей к Иоанну» (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 4), поскольку имеется ссылка на 67-ю «трудность к Иоанну» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 39*), а 48-й вопросоответ развивает тему 41-й «трудности к Иоанну».

Сочинение представляет собой обширный экзегетический труд из 65 вопросоответов, содержащий духовные, анагогические толкования сложных мест Свящ. Писания; адресовано прп. Фалассию ливийскому и африканскому, игумену одного из мон-рей, расположенному недалеко от Карфагена. Отсутствие проблематики

моноэнергизма говорит о написании до начала полемики с ним. В 42-м вопросоответе ко Христу прилагается понятие προίρεσις (преднамеренный выбор), наличие к-рого отрицается в Orusc. 1 (PG. 91. Col. 29-32), где в ответ на критику строгих дифелитов М. И. дает толкование приложения προίρεσις ко Христу в 42-м вопросоответе. Подробный анализ экзегетического метода в «Вопросоответах к Фалассию» см.: *Blowers*. 1991 и комментарии к русскому переводу С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова.



Прп. Максим Исповедник. Роспись кафоликона мон-ря Претат в Карее, Афон. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

5. «Толкование на 59-й псалом» (*Expositio in Psalmum LIX*; CPG, N 7690; PG. 90. Col. 856-872; *Deun*. 1991. P. 3-22; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 208-214), написано ок. 626 г., во время пребывания в Кизике (*Sherwood*. 1952. P. 26. N 12), Янковяк и Бут оспаривают пребывание в Кизике, но своей датировки не предлагают (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 6); П. ван Дён соглашается, что текст ранний, но воздерживается от суждения о точной дате

(*Deun.* 1991. P. XX-XXI). Нельзя однозначно связывать «Толкование на 59-й псалом», где речь идет об избавлении от войны, с к.-л. определенной войной (как в соч.: *Cantarella.* 1931. P. 58), поскольку Византийская империя с 603 г. практически непрерывно вела войны.

б. «К Феопемпту Схоластику» (*Quaestiones ad Theopemptum*; CPG, N 7696; PG. 90. Col. 1393-1400; *Gitlbauer.* 1878. S. 85-89; *Roosen, Deun.* 2003; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 203-207), написано, возможно, в 630-633 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 37. N 41; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth.* 2015. N 12), представляет собой толкование на 3 затруднительных места из Евангелий. Адресатом является, вероятно, Феопемпт - представитель префекта Африки Георгия, упоминающийся в Ер. 18 (641) (*Roosen, Deun.* 2003. P. 68). Будиньон предполагает связь этого Феопемпта с кругом александрийских юристов (*Boudignon.* 2004. P. 15).

Другие экзегетические и мистагогические сочинения

1. «Толкование на Молитву Господню» (*Expositio orationis dominicae*; CPG, N 7691; PG. 90. Col. 872-909; *Deun.* 1991. P. 25-73; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 185-202), написано в 628-630 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 31. N 25) или до 636 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 7), представляет собой анагогическое и мистагогическое толкование *Молитвы Господней*. По мнению Янковяка и Бута текст, несомненно, предшествует

началу полемики с монофелитством (точнее, с Эктесисом, к-рый они датируют 636). В нем ко Христу все еще прилагается понятие *ὑπόμνη* («намерение» - *Deun.* 1991. P. 34) в отличие от сочинений более позднего периода. О воле во Христе говорится как об «одной» или «единой» для двух природ (*Ibid.* P. 33, 37), что немислимо после вступления М. И. в полемику против Эктесиса (*Booth.* 2013. P. 265-266; ср.: *Maximus Conf. Mystagogia*; Ep. 2; Opusc. 14, 18). Сочинение имеет множество параллелей с более ранними сочинениями М. И.

2. «Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия» (*Capita theologica et oeconomicum*; CPG, N 7694; PG. 90. Col. 1084-1173; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 215-256), написаны в 630-634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 35. N 37; датировка основана на работе Х. У. фон *Бальтазара* (*Balthasar.* 1941. S. 155), где говорится о зависимости «Глав...» от «Вопросоответов к Фалассию» и «Трудностей к Иоанну» - *Sherwood.* *The Earlier Ambigua.* 1955. P. 106-109; ср.: *Jankowiak, Booth.* 2015. N 8 - сочинение создано в ранний период, но после «Трудностей к Иоанну»), включают 2 сотницы богословско-философских глав на различные богословские и философские темы. От более ранних «Глав о любви» сочинение отличается акцентом на философскую тематику (однако в контексте общего учения М. И. о спасении).

3. «Мистагогия» (*Mystagogia*; CPG, N 7704; PG. 91. Col. 657-717; *Σωτηρόπουλος.* 2001; *Boudignon.* 2011; рус.

пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 154-184), написана в 628-630 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 32. N 27) или после 1-го переезда на Запад, до 636 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 7), аскетическое, мистагогическое (тайноводственное) толкование литургии, посвященное «господину Феохаристосу» (возможно, брат экзарха в Италии, упоминается в соч.: *Relatio Motionis* // *Allen, Neil*. 1999. P. 21). Относительно ранняя дата сочинения основана на утверждении о единении христиан «согласно единой тождественности избирательной воли (γνώμη)» (*Maximus Conf.* *Mystagogia*. 957), что имеет параллели с употреблением термина γνώμη в др. ранних сочинениях (ср.: *Exp. orat. dom.*; *Ep.* 2; *Opusc.* 14, 18).

4. Схолии на «Ареопагитский корпус» (*Scholia in Corpus Dionysiacum Areopagiticum*; CPG, N 7708; PG. 4. Col. 16-432, 528-576; *Епифанович*. 1917. С. 111-208 [Add. 37]; рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. 2002), отсутствуют в списке Шервуда (ср.: *Jankowiak, Booth*. 2015. N 10). Хотя традиционно считается, что М. И. является автором схолий к «Ареопагитикам», отличить его схолии от схолий др. авторов, как и однозначно утверждать, что М. И. участвовал в составлении схолий к «Ареопагитикам», в наст. время затруднительно (*Suchla*. 1980). Большинство исследователей тем не менее считают, что М. И. участвовал в написании этих схолий и почти наверняка был хорошо знаком со схолиями св. Иоанна Скифопольского, первого правосл. схолиаста «Ареопагитик». В сочинениях М. И. наблюдается не

только хорошее знание основного текста «Ареопагитик», но и знакомство со схолиями св. Иоанна Скифопольского, что проявилось, в частности, во время полемики по поводу моноэнергизма (Беневич, Шуфрин. 2014. С. 25-26, 119-121). Возможно, работа М. И. над схолиями к «Ареопагитикам» совпала по времени с работой над «Мистагогией», к-рая была задумана как дополнение к ареопагитскому соч. «О церковной иерархии» (*Maximus Conf. Mystagogia. 54-58*).

5. «Различные богословские и домостроительные главы» (Capita XV) и «Десять глав о добродетели и пороке» (Capita X) (CPG, N 7695; CPGS, N 7694a; PG. 90. Col. 1177-1185, 1185-1189; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 257-260, 261-262), написаны в 630-634 гг. (*Sherwood. 1952. P. 35-36. N 37a*; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth. 2015. N 11*). Представленные в «Патрологии» Миня 500 глав (PG. 90. Col. 1177-1392) являются позднейшей компиляцией, возможно составленной в нач. XII в. Никитой Иракийским (*Deun. 1995. P. 19-24*) из различных сочинений М. И., прежде всего из «Вопросоответов к Фалассию». Только главы 1-15 и 16-25 имели хождение как независимые сочинения (иногда их объединяли).

Пасхалистический трактат

(*Computus Ecclesiasticus*; CPG, N 7706; PG. 19. Col. 1217-1280; рус. пер.: Пасхалистический трактат. 2012), написан в окт. 640 - нач. 641 г. (*Sherwood. 1952. P. 45. N 65a*; ср.: *Lempire. 2007*) или

в окт. 640 - февр. 641 г. (*Jankowiak, Booth. 2015. N 29*), представляет собой защиту Александрийской пасхалии с началом летоисчисления в 5492 г. до Р. Х. Возможно, был реакцией на нововведения в области пасхалий мон. и пресв. Георгия, составившего свой трактат в 638/9 г. Трактат адресован «преславному господину патрикию Петру» (PG. 19. Col. 1217), вероятно тождественному с иллюстрием Петром. Трактат датирован 14-м индиктионом, 31-м годом правления Ираклия, 357-м от Диоклетиана (*Ibid. Col. 1270-1271*), что указывает на дату после начала 31-го года правления Ираклия - 5 окт. 640 г., но до того времени, когда новости о его смерти 11 янв. 641 г. достигли Африки, куда М. И., по версии Янковяка и Бута, в то время вернулся. Пасхалистический трактат, т. о., является 1-м сочинением, к-рое свидетельствует об этом возвращении (исследование сочинения см.: *Кузенков. 2012*).

Письма

I. Ранние. 1. Письмо б, «Иордану о том, что душа бестелесна» (Ер. 6; CPG, N 7699/6; PG. 91. Col. 424-433; рус. пер.: Письма. 2015. С. 107-121), написано, вероятно, до 624/5 г. (*Sherwood. 1952. P. 25. N 5; Larchet. Introd. // Lettres. 1998. P. 41-42*), или в 628-630 гг. (*Jankowiak, Booth. 2015. N 13*). В издании Комбефиса письмо адресовано «святейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну», однако в большинстве рукописей адресат - Иордан (за исключением ркп. Laurent. Plut. 57. 7, где указан адресат «Иоанн Софист» - Fol. 2Г

(см.: *Епифанович*. 1917. С. XIII); под тем же именем письмо известно свт. Фотию: *Phot. Bibl.* 192). По мнению Янковяка и Бута, адресат письма тот же, что и письма 7. Оба письма перекликаются друг с другом по тематике; наличие тем, встречающихся в «Трудностях к Иоанну», подкрепляет датировку 628 г. (ср.: *Benevich*. 2009). Письмо отличается компилятивным характером (множество параллелей с сочинениями свт. Григория Нисского, Немесия Эмесского и др.). Возможно, оппонентами М. И. в этом письме были радикальные антиоригенисты. Янковяк и Бут считают, что ими могли быть лат. отцы, к-рых М. И. встретил в Сев. Африке, поскольку позиция, с которой спорит М. И. в 7-м письме, направленном тому же адресату, близка позиции папы Григория Великого в его споре с К-польским патриархом Евтихием (см., напр.: *Вунит*. 1995). Анализ аргументации, источников и возможных оппонентов см. в кн.: *Максим Исповедник. Письма*. 2015. С. 107-121.

2. Письмо 7, «пресвитеру Иордану о том, что душа и после смерти сохраняет действие мысли и не утрачивает ни одной из своих естественных способностей» (Ер. 7; CPG, N 7699/7; PG. 91. Col. 433-440; рус. пер.: *Письма*. 2015. С. 122-131), написано в 628 или 643 г. (*Sherwood*. 1952. P. 31. N 24), по хронологии Янковяка и Бута - в авг. 628 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015 N 14), тесно связано с письмом 6. Несмотря на то что Комбефис считал адресатом пресв. Иоанна, большинство рукописей указывают на Иордана, адресата 6-го письма.

Принимая, что письмо 7 написано в 628 г., и при этом имея в виду, что Шервуд, как и др. исследователи, датируют «Трудности к Иоанну» 628-630 гг., можно рассматривать это письмо в качестве важнейшего свидетельства о духовном и богословском контексте, в котором писались «Трудности к Иоанну» (что проливает свет и на само это сочинение). В письме идет спор с утверждающими, что без тела душа не сможет мыслить (*Maximus Conf.* Ep. 7 // PG. 91. Col. 437) и что жизнь тела зависит от процессов пищеварения, которые продолжатся и в состоянии воскресения (*Ibid.* Col. 433). Возможно, М. И. спорит с учением, широко распространившимся в том месте, где писалось и это письмо, и «Трудности к Иоанну», т. е., вероятно, в Сев. Африке (где в то время находились монахи, бежавшие из Палестины и вост. части Византийской империи после войн с персами и аварами). Это учение было, по-видимому, следствием антиоригенистской реакции, проявлением борьбы с оригеновским учением о воскресении, отголоском к-рой был спор между патриархом Евтихием К-польским и буд. папой св. Григорием Великим о телах воскресения (*Прозоров.* 2006).

В «Трудностях к Иоанну» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 26) М. И. совершенно определенно, хотя и не называя его носителей, полемизирует с тем же заблуждением, о к-ром пишет в 7-м письме, отстаивая правосл. учение о преображении тела в воскресении. Вероятнее всего, он полемизирует тем самым с радикальными оппонентами оригенистов;

считает учение первых предвещающим приход антихриста (Ер. 7 // PG. 91. Col. 440), подчеркивая, что этими заблуждениями заражены самые видные из монахов, находящиеся в Карфагене. Анализ аргументации, источников и гипотезы о возможных оппонентах см.: *Максим Исповедник. Письма. 2015. С. 122-131.*

3. Письмо 5, «Константину, иллюстрию и сакелларию, о нравственности» (Ер. 5; CPG, N 7699/5; PG. 91. Col. 420-424; рус. пер.: Письма. 2015. С. 104-106), дата написания неопределенная (*Sherwood. 1952. P. 24. N 1; Jankowiak, Booth. 2015. N 21*), возможно ок. 628 г. В традиционной версии жизни М. И. это письмо, как и другое, обращенное к тому же лицу (24/43), служит веским подтверждением того, что у М. И. были тесные связи при дворе в К-поле. Однако, по мнению Янковяка и Бута, Константин вполне мог быть провинциальным сакелларием, напр., в Сев. Африке или Италии, где такая должность существовала (*Jankowiak, Booth. 2015. P. 24*). Письмо содержит прославление аскетических добродетелей и предупреждение о Страшном Суде. Возможно, тесно связано с письмом 24/43.

4. Письмо 24/43, «Константину, сакелларию, или кубикюларию Иоанну» (Ер. 24 = Ер. 43; CPG, N 7699/24, 7699/43; PG. 91. Col. 608-613, 637-641; рус. пер.: Письма. 2015. С. 258-260; 276-278), написано в 628/9 г. (*Sherwood. 1952. P. 32. N 28; Jankowiak, Booth. 2015. N 22*), представляет собой ответ на сообщение адресата об установлении

мира в империи (*Maximus Conf.* Ep. 24 // PG. 91. Col. 608 = Ep. 43 // Ibid. Col. 637; возможно, речь идет о мире, заключенном с персами в апреле 628 или о договоре июля 629). М. И. отвечает, что главное - установление мира в душе и примирение с Богом и что следует не прекращать войну со страстями (*Booth.* 2013. P. 162-163). Письма 24 (Константину) и 43 (Иоанну) идентичны, кроме указания адресата. Отсутствие письма 24 в единственной рукописи, где имеется письмо 43 (*Laurent. Plut.* 57. 7) подтверждает, что они обращены к одному лицу, вероятно сакелларию Константину.

5. Письмо Иоанну (Ep. D; CPG, N 7703; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 23; см.: *Canart.* 1964. P. 419-420), не опубликовано (сохранилось в ркп. *Cantabr. S. Trin. O.* 3. 48. Fol. 64v - 65v, XII в.), написано до письма 2 кубикюларию Иоанну. М. И. поздравляет кубикюлария Иоанна с получением должности.

6. Письмо 27, «кубикюларию Иоанну» (Ep. 27; CPG, N 7699/27; PG. 91. Col. 617-620; рус. пер.: *Письма.* 2015. С. 263-265), написано, возможно, в 628/9 г. (*Sherwood.* 1952. P. 32-33. N 29; ср.: *Larchet.* *Introd.* // *Lettres.* 1998. P. 37), по Янковяку и Буту дата неопределенная, видимо ок. 630 г. (1-е пребывание в Африке - *Jankowiak, Booth.* 2015. N 24). Это письмо можно рассматривать как дополнение к письму 2, поскольку в его центре тоже стоит тема любви. По тону и языку письмо сходно с письмами 2, 4, 5, 7, 8, 13, 23, 24, 28, 30.

7. Письмо 2, «кубикюларию Иоанну, о любви» (Ep. 2; CPG, N 7699/2; PG. 91. Col. 392-408; рус. пер.:

Творения. 1993. Кн. 1. С. 146-183; Письма. 2015. С. 83-95), написано до 626 г. (*Sherwood*. 1952. P. 25. N 6; ср.: *Larchet*. *Introd.* // *Lettres*. 1998. P. 35. Not. 2; *Winkelmann*. 2001. S. 56. Not. 16) или до 640 г. (вероятнее всего, до 633 - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 25). Одно из важнейших сочинений М. И., посвященное добродетели любви. Место написания, очевидно, Сев. Африка. Судя по используемым понятиям, описывающим волю и волевой акт применительно к христианам и ко Христу, письмо написано до начала полемики с монофелитами. В частности, в письме говорится об одной воле Бога и святых, т. е. формально используются выражения, близкие к монофелитским (*Maximus Conf.* Ep. 2 // PG. 91. Col. 396). Впосл., во время диспута с Пирром, М. И. отверг аргумент в пользу монофелитства, приводимый Пирром, ссылавшимся на выражение «знаменитейших отцов», что «у Бога и святых одна воля» (*Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 292), в качестве довода в пользу того, что единство воли не означает тождества природ (вопреки тезису М. И.). Этот аргумент Пирра является тем более серьезным, что сам М. И. в письме 2 говорил об одной воле и одном намерении (ὑπόμνη) святых с Богом и друг с другом. Однако, если в этом письме М. И. говорил о преодолении греховного «гномического» разделения людей друг с другом и с Богом (и в этом контексте - об одном намерении и одной воле), то в дальнейшем, в контексте полемики с монофелитами, М. И. настаивал на сохраняющемся различии между, даже

обоженными, людьми и Богом, как и между разными святыми (Opusc. 1 // PG. 91. Col. 25).

8. Письмо 3, «тому же» (т. е. кубикularyю Иоанну; Ep. 3; CPG, N 7699/3; PG. 91. Col. 408-412; рус. пер.: Письма. 2015. С. 95-99), написано до 626 г.

(*Sherwood*. 1952. P. 25. N 7; ср.: *Larchet*. *Introd.* // *Lettres*. 1998. P. 38) или до 640 г. (вероятнее всего, до 633 - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 26).

9. Письмо 4, «кубикularyю Иоанну, о печали по Богу» (Ep. 4; CPG, N 7699/4; PG. 91. Col. 413-420; рус. пер.: Письма. 2015. С. 99-103), написано до 626 г.

(*Sherwood*. 1952. P. 25. N 8) или до 642 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 27). В издании Комбефиса адресат не указан, но в одном из кодексов (Vat. gr. 507. Fol. 168) отмечено, что им является кубикularyй Иоанн.

10. Письмо 10, «кубикularyю Иоанну» (Ep. 10; CPG, N 7699/10; PG. 91. Col. 449-453; рус.

пер.: *Асмус*. 2002; Письма. 2015. С. 140-146), написано ок. 626 г. или в 630-634 гг.

(*Sherwood*. 1952. P. 26. N 9), или до 642 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 28). М. И. отвечает на вопрос о

причине, «ради которой судом Своим постановил Бог, чтобы люди царствовали над людьми, хотя у них у всех одна и та же природа» (*Maximus Conf.* Ep. 10 // PG. 91. Col. 449).

Письмо посвящено проблеме природы и назначения царской власти, кратко излагается учение о ее происхождении и об отличии царства от тирании. Окончание письма содержит неявное указание на то, что царь должен править в соответствии с Божией волей: «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» (Ibid. Col. 453).

11. Письмо 13, «краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира» (Ер. 13; CPG, N 7699/13; PG. 91. Col. 509-533; рус. пер.: Письма. 2015. С. 192-207), написано в 633/4 г. (Sherwood. 1952. P. 39-40. N 44; последняя треть 633 - Larchet. Introd. // Lettres. 1998. P. 52; 633 - Boudignon. 2004. P. 16; между 629 и 633 - Jankowiak, Booth. 2015. N 15), пространное опровержение учения Севира Антиохийского об одной сложной природе, вызванное недавним возвращением обратившихся было в православие монофизитов обратно к своей ереси (Maximus Conf. Ер. 13 // PG. 91. Col. 512).

Большинство исследователей отождествляет Петра иллюстрия с Петром, экзархом Африки (см.: Relatio Motionis // Allen, Neil. 1999. P. 15). Однако некоторые исследователи их различают. Так, К. Цукерман (Zuckerman. 2002) считает, что было 2 Петра - один был экзархом Африки, и для него был написан «Пасхалистический трактат», и другой, Петр иллюстрий, адресат Opusc. 12 и писем 13-14. Янковяк отклонил гипотезу Цукермана (Jankowiak. 2009. P. 105 sq. Not. 342), но Бут не согласился с ним и выразил мнение, что во время написания Opusc. 12 (ок. 643-645) экзарх Петр занимал уже слишком высокое положение, чтобы носить титул иллюстрия, так что речь должна идти о 2 разных Петрах (Booth. 2013. P. 150). В наст. время большинство ученых придерживаются традиц. т. зр.,

отождествляющей адресатов всех этих сочинений. Вопросы, к-рые М. И. обсуждал в *Opusc.* 12 с Петром, имели церковно-политический характер (как правильно относиться к экс-патриарху Пирру, именовать ли его «святейшим») и подлежали сфере компетенции именно экзарха Африки Петра, с к-рым М. И., в свою очередь игравшему важную роль на церковно-политической сцене, важно было их обсудить. Это же касается и тем писем 13-14. Ларше (*Larchet. Introd. // Lettres.* 1998. P. 51) соотносит события апостасии, описанной в данном письме, с событиями Александрийской унии 633 г. и считает, что Петр и Софроний находились в это время в Александрии, противодействуя унии (см.: *Maximus Conf. Opusc.* 12). Однако, по мнению Янковяка и Бута, в письме содержатся неск. выражений, недостаточно подходящих указанному контексту. Кроме того, М. И. в письме ничего не говорит о моноэнергистской унии, заключенной Александрийским патриархом Киром. Т. о., либо он еще не знал о ней, либо письмо написано до ее заключения. Янковяк и Бут полагают, что письмо является реакцией М. И. на униональную политику имп. Ираклия, но написано до заключения унии в Александрии.

12. Письмо 23, «пресвитеру Стефану» (Ер. 23; *CPG*, N 7699/23; *PG.* 91. Col. 605-608; рус. пер.: Письма. 2015. С. 257), написано, возможно, в 628/9 г. (*Sherwood.* 1952. P. 33. N 30; ср.: *Larchet. Introd. // Lettres.* 1998. P. 46) или ок. 632 или 642 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 19), короткое письмо,

посвященное темам разлуки и духовной любви. В нек-рых рукописях название письма: «пресвитеру и игумену Стефану» (Laurent. Plut. 57. 7). К тому же Стефану обращены письма 22, 40 и В. Через Стефана М. И. обращается ко всем отцам, подвизавшимся в мон-ре, где Стефан, вероятно, был игуменом, прося не забывать его, «свое чадо» (*Maximus Conf.* Ep. 23 // PG. 91. Col. 608), однако не ясно, был ли М. И. членом этого монашеского сообщества, или же это обычное в монашеской среде выражение смирения и фигура речи. По мнению Шервуда и Ларше (*Sherwood.* 1952; *Larchet.* *Introd.* // *Lettres.* 1998), Стефан был игуменом Хрисопольского мон-ря, но из текста письма это не очевидно.

13. Письмо 40, «тому же» (т. е. Стефану, пресвитеру и игумену; Ep. 40; CPG, N 7699/40; PG. 91. Col. 633-636; частично переиздано Б. Маркесинисом: *Janssens.* 2002. P. XXIV; рус. пер.: Письма. 2015. С. 274), написано в 630-634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 34. N 34; ср.: 634 - *Larchet.* *Introd.* // *Lettres.* 1998. P. 47; ок. 634? - *Jankowiak, Booth.* 2015. N 20), сохранилось только в 1 рукописи (Laurent. Plut. 57. 7. Fol. 2Г, где предшествует письму В). Адресат тот же, что и у писем 22, 23 и В (у Комбефиса ошибочно указан Фалассий - PG. 91. Col. 633). Текст, улучшенный Маркесинисом, показывает, что М. И. выражает сомнение, подходит ли он для исполнения дела, о котором его просит Стефан, лучше, чем авва Фома. По мнению Янковяка и Бута, в конечном счете к М. И.

обратился Фома, после чего были написаны «Трудности к Фоме».

II. Письма, предположительно относящиеся ко времени по возвращении с Запада (ок. 632). Согласно Янковяку и Буту, начиная с 632 г. выделяется группа взаимосвязанных писем, в к-рых М. И. просит адресатов принять обратно из добровольного изгнания, в котором он был в Сев. Африке, либо себя самого (письмо 8), либо др. беженцев (письма 28-31) и вопрошает, исчезла ли угроза от варваров (письма 8, 28, 30). Эти письма имеют много сходного по языку и тематике, однако нет оснований ставить под сомнение свидетельство рукописей, что письма были посланы 3 разным лицам, а не одному - архиеп. Иоанну Кизическому (*Sherwood*. 1952. P. 29; *Larchet*. *Introd.* // *Lettres*. 1998. P. 41-45) или же двум, Софронию и Иоанну Мосху (отождествляемому с Иоанном Кизическим - *Rozemond*. 1977, 1984).

1. Письмо 8, «пресвитеру Иордану или (и? - Г. Б.) монаху Софронию, именуемому Евкрат» (Ер. 8; CPG, N 7699/8, 7707/29; PG. 91. Col. 440-445; рус. пер.: Письма. 2015. С. 131-134, 295-296), написано в 632 г. (*Sherwood*. 1952. P. 28-30. N 19; *Larchet*. *Introd.* // *Lettres*. 1998. P. 43; ср.: *Jankowiak, Booth*. 2015. N 30 - июнь-август 632). Существуют 2 версии окончания письма: длинная (*Devreese*. 1937. P. 34-35) и краткая (*Ibid*. P. 34. Not. 3; *Епифанович*. 1917. С. 84 [Add. 29 - более полная версия]; сохранилась также в ркп. *Laurent. Plut.* 57. 7). Адресат точно неизвестен. В рукописях имеются варианты: либо «пресвитеру

Иордану, монаху Софронию, именуемому Евкрат», либо «пресвитеру Иоанну». Шервуд предпочел чтение «пресвитеру Иоанну», иногда отождествляемому с архиеп. Иоанном Кизическим (*Larchet. Introd. // Lettres. 1998. P. 43-45; Winkelmann. 2001. S. 58-59*). Большинство исследователей, однако, считают, что адресатом был Софроний, к-рый именуется Евкратом также в «Житии Иоанна Милостивого» (глава 23), что подтверждено свт. Фотием (*Phot. Bibl. 157b11-12*). Окончание письма свидетельствует о реакции М. И. на насильственное крещение иудеев и самарян в Карфагене в 632 г. (ср.: *Dagron, Déroche. 1991. P. 28-32*). Наличие 2 вариантов окончания письма, возможно, говорит о том, что М. И. направлял письмо 2 разным адресатам, варьируя его окончание - одно подробнее описывает события насильственного крещения в более мрачных тонах, чем другое; это подтверждается и рукописной традицией (*Vat. gr. 504, 507*). Анализ окончания 8-го письма см.: *Максим Исповедник. Письма. 2015. С. 297-309*.

2. Письмо 28, «епископу Кирисикию» (Ер. 28; CPG, N 7699/28; PG. 91. Col. 620-621; рус. пер.: *Письма. 2015. С. 265-266*), написано в 626-632 гг. (*Sherwood. 1952. P. 27-28. N 16; Larchet. Introd. // Lettres. 1998. P. 42*) или ок. 632 г. (*Jankowiak, Booth. 2015. N 31*). Янковяк и Бут отказываются от традиц. отождествления епископа Кирисикия с архиеп. Иоанном Кизическим. Янковяк находит в письмах 28-31 предупреждение против соединения с монофизитами (*Maximus Conf. Ер. 28 // PG. 91. Col.*

621) или аллюзию на разделение в Иерусалимской Церкви (*Jankowiak*. 2009. P. 112-121); выдвигает предположение, что письма адресованы в Палестину, однако остается непонятным, какую кафедру еп. Кирисикий (если таковой существовал) мог бы там занимать.

3. Письмо 29, «тому же» (т. е. еп. Кирисикию; Ep. 29; CPG, N 7699/29; PG. 91. Col. 621-624; рус. пер.: Письма. 2015. С. 266-267), написано в 626-632 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 27-28. N 18) или ок. 632 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 32); продолжение письма 28. Кирисикий исполнил просьбу М. И., выраженную в 28-м письме, - собрал паству, вернувшуюся домой после бегства от войны (*Maximus Conf.* Ep. 29 // PG. 91. Col. 621). Среди вернувшихся он упоминает авву Георгия, пресв. (*Ibid.* Col. 624, см. о нем в письме 31). Возможно, Кирисикий отвечал за те же монашеские сообщества, что и Иоанн Кизический. Письмо близко по языку и тематике к письмам 8 и 28.

4. Письмо 30, «епископу Иоанну» (Ep. 30; CPG, N 7699/30; PG. 91. Col. 624; рус. пер.: Письма. 2015. С. 267-268), написано в 626-632 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 27-28. N 17; *Larchet*. *Introd.* // *Lettres*. 1998. P. 42) или ок. 632 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 33). Подобно письму 28, содержит призывы собрать паству, поскольку миновала угроза от врагов (*Maximus Conf.* Ep. 30 // PG. 91. Col. 624).

5. Письмо 31, «тому же» (т. е. еп. Иоанну; Ep. 31; CPG, N 7699/31; PG. 91. Col. 624-625; рус. пер.: Письма. 2015. С. 268-269), написано в 632 г.

(*Sherwood*. 1952. P. 27-28. N 20; ср.: *Jankowiak, Booth*. 2015. N 34 - ок. 632), продолжение предыдущего. В письме говорится о Георгии, к-рый, вероятно, упоминается в письме 29. Он же, вероятно, был адресатом *Opusc. 4* (*Booth*. 2013. P. 266-267).

III. Письма против уний и полемика с моноэнергизмом (633-636).

1. Письмо 19, «Пирру, святейшему пресвитеру и игумену» (Ер. 19; CPG, N 7699/19; PG. 91. Col. 589-597; рус. пер.: Письма. 2015. С. 245-250), написано в кон. 633 - нач. 634 г. (*Sherwood*. 1952. P. 37-38. N 42; *Jankowiak, Booth*. 2015. N 39). Письмо содержит восхваления Псефоса, воспрещавшего выражения и «одна энергия», и «две энергии» применительно ко Христу, и его составителей - патриарха Сергия и игум. Пирра (*Maximus Conf.* Ер. 19 // PG. 91. Col. 592). М. И., соглашаясь с Псефосом, вместе с тем просит адресата уточнить смысл основных терминов, о которых шел спор, прежде всего термина «энергия».

2. Письмо 15, «об общем (κοινοῦ) и особом (ιδίου), то есть о сущности и ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии» (Ер. 15; CPG, N 7699/15, 7707/23, 7707/31; PG. 91. Col. 543-576; дополнительные фрагменты: *Епифанович*. 1917. С. 71-72 [Add. 23], 85 [Add. 31]; рус. пер.: Письма. 2015. С. 214-236), написано после 634 г. (634-640 - *Sherwood*. 1952. P. 40. N 46; 634-639 - *Larchet*. *Introd.* // *Lettres*. 1998. P. 52) или ок. 633 г.,

до письма 14 (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 36). Вопреки мнению Ларше (*Larchet.* *Introd. // Lettres.* 1998. P. 54) нет оснований сомневаться, что это письмо является пространным ответом на просьбу разъяснить этот вопрос со стороны Александрийского диак. Космы (см.: *Maximus Conf.* Ep. 14 // PG. 91. Col. 537), отсюда датировка письма ок. 633 г. По мнению Янковяка и Бута, письмо 15 написано после заключения унии с монофизитами в Александрии и показывает, что М. И. был вовлечен в споры относительно нее. Учение о действиях Христа, выраженное в этом письме (*Idem.* 15 // *Ibid.* Col. 573), близко к учению, выраженному в письме 19, в «Трудностях к Фоме» и во 2-м письме Фоме. Письмо 15 написано, вероятно, вскоре после издания Псефоса. О Косме см. в письме 16.

3. Письмо 14, «послание учительное, иллюстрию Петру» (Ep. 14; CPG, N 7699/14; PG. 91. Col. 533-543; окончание в: *Boudignon.* 2011. P. XXXI, XLII; рус. пер.: Письма. 2015. С. 207-214), написано в 634-640 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 40-41. N 47; 634-639 - *Larchet.* *Introd. // Lettres.* 1998. P. 52) или ок. 633 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 37). Послание содержит свидетельство об араб. завоевании Палестины (*Maximus Conf.* Ep. 14 // PG. 91. Col. 540-541). Послание было доставлено диак. Космой, недавно обратившимся из монофизитов.

4. Письмо 20, «монашествующему Марину» (Ep. 20; CPG, N 7699/20; PG. 91. Col. 597-604; рус. пер.: Письма. 2015. С. 251-254), написано в начале пребывания М. И. в Африке (628-630)

(*Sherwood*. 1952. P. 34. N 33) или в 636 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 40). Первое письмо, адресованное Марину, именуемому здесь монахом (впосл. он станет диаконом, затем пресвитером, ближайшим помощником архиеп. Кипрского Аркадия). Янковяк и Бут допускают, что письмо написано после Кипрского Собора 636 г., осудившего М. И., и что в нем, особенно в начале, можно найти скрытые свидетельства осуждения М. И. этим Собором, после чего он предпочитал не писать на богословские темы. Однако соответствующий отрывок (*Maximus Conf.* Ep. 20 // PG. 91. Col. 597) мог быть обычной для монашеской литературы и самого М. И. фигурой смирения. Последующая часть письма содержит рассуждения об аскетической жизни (о необходимости страха Божия и соединении знания и делания) и наставления, написанные М. И. по благословию его игумена (о ком именно идет речь, неизвестно). Тому же Марину посвящены *Opusc.* 1, 7, 10, 20, 19.

IV. Письма, относящиеся ко времени после возвращения в Африку и в связи с делом о монофизитских монахинях (ок. 640-642). Описание дела содержится в письме 12, кубикularioю Иоанну. Монахини оказались в Африке во время араб. нашествия на Египет (ок. 640). Прибыв в Африку, инокини монофизитских обителей Священнической (*Σακερδοτικός*) и аммы Иоаннии из Александрии присоединились к халкидонитам. Префект Африки Георгий сообщил об этом императорам и патриархам (Ep. 18 // PG. 91. Col. 588) и подарил монахиням

вместительное здание (Idem. 12 // Ibid. Col. 464; Idem. 18 // Ibid. Col. 589). Однако вскоре они прервали общение с халкидонитами. Георгий посредством М. И. предупредил их о последствиях - они должны либо вернуться в общение, либо отдать дары. Он хотел обсудить этот вопрос с императорами и патриархами в К-поле (Idem. 18 // Ibid. Col. 589) и вместе с епископом Карфагена написал о случившемся Римскому папе и К-польскому патриарху (Idem. 12 // Ibid. Col. 464) и, видимо, получил одобрение своим действиям с указанием отобрать имущество у монахинь и расселить их по правосл. монастырям (Ibid. Col. 464-465). Георгий исполнил указ и велел «всем еретикам из Сирии, Египта, Александрии и Ливии» присоединиться к Церкви. Монахини Священнической обители были распределены по правосл. мон-рям, впосл. они вернулись к правосл. Церкви, а монахини обители аммы Иоаннии обратились быстро и имущество не утратили (Ibid. Col. 465). В нояб. 641 г. Георгий получил указ патрикии Мартины (вдовы имп. Ираклия) освободить заключенных монахинь (Ibid. Col. 460), но отказался это сделать, а М. И. попытался объяснить это в письме 12 кубикюлярию Иоанну. После исполнения приказа Мартины арестовать Георгия и его отправки под конвоем в столицу М. И. написал ему письмо утешения (письмо 1) и пытался найти поддержку ему в К-поле (письма 44, В). Затем он написал письма кубикюлярию Иоанну и, возможно, игум. Стефану (письма 45, 22), от к-рых не получил ответа. История стала широко

известной, как видно из утешительного письма от Александрийского диак. Космы (письмо 16), и привела к отчуждению М. И. от двора (см.: *Jankowiak, Booth.* 2015. P. 52-53). В письмах, относящихся к делу монахинь, не упоминается спор о монофелитстве, как и араб. нашествие.

Завершение этой истории, однако, совпадает по времени с переходом М. И. к более активным и непримиримым действиям в отношении ереси монофелитства.

1. Письмо 18, «от лица Георгия, преблагословенного епарха Африки, александрийским монахиням, отпавшим от соборной Церкви» (Ер. 18; CPG, N 7699/18; PG. 91. Col. 584-589; рус. пер.: Письма. 2015. С. 241-245), написано в дек. 641 - янв. 642 г. (*Sherwood.* 1952. P. 48-49. N 67) или в 640/41 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 46).

Вопреки мнению Шервуда, письмо 18 предшествует письму 12, где обсуждается дальнейшее развитие событий. \tab

2. Письмо 11, «игуменье и монахине, вышедшей из мон-ря и раскаявшейся» (Ер. 11; CPG, N 7699/11; PG. 91. Col. 453-457; рус. пер.: Письма. 2015. С. 147-149), написано во время пребывания в Африке (*Sherwood.* 1952. P. 43. N 59; 641-642 -

Larchet. Introd. // *Lettres.* 1998. P. 56) или в 640/41 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 47). Комбефис, Шервуд и Ларше (*Larchet.* Introd. // *Lettres.* 1998. P. 55)

предполагают, что адресат - Иания, о к-рой говорит свт. Фотий как об адресате М. И. (*Phot. Bibl.* 192).

Возможно, это Иоанния, настоятельница бывш. монофизитского мон-ря.

3. Письмо 12, «кубикуларию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира» (Ер. 12; CPG, N 7699/12; PG. 91. Col. 460-509; рус. пер.: Письма. 2015. С. 150-191), написано в нояб.-дек. 641 г. (*Sherwood.* 1952. P. 45-48. N 66; нояб. 641 или вскоре после - *Jankowiak, Booth.* 2015. N 48), содержит много важных для полемики с монофизитами догматических положений и ценных церковно-исторических сведений.

4. Письмо 1, «Слово увещательное в виде письма, рабу Божию господину Георгию, преблагословенному наместнику Африки» (Ер. 1; CPG, N 7699/1; PG. 91. Col. 364-392; рус. пер.: Письма. 2015. С. 60-82), написано после письма 18, т. е. в нач. 642 г.

(*Sherwood.* 1952. P. 49. N 69; ок. 640-642, вероятно, в нач. 642 - *Jankowiak, Booth.* 2015. N 49). В некоторых рукописях имеется более полный текст названия: «префекту Георгию, отплывшему в Константинополь» (PG. 91. Col. 361-362; Vat. gr. 1502). Написано вскоре после смещения Георгия (в ркп. Laurent. Plut. 57. 7 он именуется «бывшим префектом»). Письмо отражает учение М. И. о промысле и содержит важные положения его этики.

5. Письмо 44, «кубикуларию Иоанну» (Ер. 44; CPG, N 7699/44; PG. 91. Col. 641-648; рус. пер.: Письма. 2015. С. 278-281), написано зимой 642 г., т. е. в 641/2 г. (*Sherwood.* 1952. P. 49-50. N 70; после письма 1 - *Jankowiak, Booth.* 2015. N 50). М. И. обращается к Иоанну с просьбой о поддержке в деле Георгия; письмо содержит элементы учения М. И. о любви.

6. Письмо В, «благочестивейшему Стефану, пресвитеру и игумену» (Ер. В; СРГ, N 7707/30; *Епифанович*. 1917. С. 84-85 [Add. 30]; рус. пер.: Письма. 2015. С. 287), написано зимой 642 г. (как и письмо 44 - *Sherwood*. 1952. P. 50. N 71) или ок. 640-642 г., возможно в нач. 642 г. (и было послано в К-поль вместе с письмом 1 или сразу после - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 51). Сохранилось только в ркп. Laurent. Plut. 57. 7. Fol. 1-2, где следует за письмом 8 и предшествует письму 40 (*Епифанович* по этой причине связывает его с 40-м письмом - *Епифанович*. 1917. С. XIII).

7. Письмо 45, «тому же» (т. е. кубикюларию Иоанну; Ер. 45; СРГ, N 7699/45; PG. 91. Col. 648-649; рус. пер.: Письма. 2015. С. 281-282), написано в нач. 642 г. (*Sherwood*. 1952. P. 50. N 72) или ок. 640-642 гг., возможно в 642 г., после письма 44 (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 52).

8. Письмо 22, «Авксентию или пресвитеру и игумену Стефану» (Ер. 22; СРГ, N 7699/22; PG. 91. Col. 605; рус. пер.: Письма. 2015. С. 256), дата неопределенная (*Sherwood*. 1952. P. 25. N 2; ср.: *Larchet*. Introd. // *Lettres*. 1998. P. 41) или в 640-642 гг., возможно в 642 г., после письма В и вместе с письмом 45 (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 53). В некоторых рукописях адресат - игум. Стефан (Vat. gr. 507. Fol. 113v). Вероятно, М. И. выражает сожаление, что не получил ответ на письмо В.

9. Письмо 16, «тому же» (т. е. диак. Косме; Ер. 16; СРГ, N 7699/16; PG. 91. Col. 576-580; рус. пер.: Письма. 2015. С. 237-238), написано в нач. 642 г.

(*Sherwood*. 1952. P. 49. N 68) или ок. 640-642 гг., возможно, в 642 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 54). М. И. благодарит Косму за утешение в деле префекта Георгия.

10. Письмо 17, «Юлиану, схоластику Александрии, о церковном учении относительно воплощения Господа» (Ер. 17; CPG, N 7699/17; PG. 91. Col. 580-584; рус. пер.: Письма. 2015. С. 239-241), написано ок. 633 г. (*Sherwood*. 1952. P. 36. N 38) или позднее (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 55).

V. Письма начала полемики с монофелитством.

1. Письма 32-39, «авве Полихронию» (Ер. 32-39; CPG, N 7699/32-39; PG. 91. Col. 625-633; рус. пер.: Письма. 2015. С. 269-273), дата неопределенная (*Sherwood*. 1952. P. 43. N 51-58) или ок. 636-640 гг. (*Jankowiak, Booth*. 2015, N 56). Письма встречаются в рукописях в 2 группах: письма 32-35 (Vat. gr. 504, 507; Laurent. Plut. 57. 7; Ath. Vator. 475) и 36-39 (Ath. Vator. 475, где они не идут сразу после писем 32-35). Личность адресата неизвестна. Янковяк и Бут по ряду косвенных признаков предполагают, что письма написаны после Кипрского Собора 636 г. по возвращении М. И. на Запад.

2. Письмо А, «Фалассию» (Ер. А; CPG, N 7702; PL. 129. Col. 583-586; рус. пер.: Письма. 2015. С. 283-286), написано в 640 г. (*Sherwood*. 1952. P. 43. N 60; *Jankowiak, Booth*. 2015. N 58), дошло до наст. времени только на латыни. Первое сохранившееся выступление М. И. против Эктесиса; в письме делается акцент не на волях, а на энергиях.

VI. Письма разным лицам неопределенного времени написания (Miscellanea). 1. Письмо 9, «пресвитеру и игумену Фалассию» (Ер. 9; CPG, N 7699/9; PG. 91. Col. 446-449; рус. пер.: Письма. 2015. С. 135-139), написано, возможно, в 628-630 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 33. N 31; *Larchet*. Introd. // *Lettres*. 1998. P. 50; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 76). М. И. увещевает Фалассия быть мужественным перед лицом гонений (*Maximus Conf.* Ер. 9 // PG. 91. Col. 447), контекст которых неясен. Янковяк и Бут полагают, что речь может идти о гонениях со стороны промонофелитского епископа Карфагена Фортуната. Вероятно, имеется в виду внутренний конфликт между монахами монастыря и игуменом, а письмо носит, как и др. письма авве Фалассию, поучительно-наставительный характер: М. И. увещевает его в добродетели христ. любви, которая превышает естественную и проявляется и в любви к врагам (одна из ключевых тем М. И.).

2. Письмо 21, «святейшему епископу Кидонии» (Ер. 21; CPG, N 7699/21; PG. 91. Col. 604-605; рус. пер.: Письма. 2015. С. 254-255), написано, возможно, в 627-633 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 30. N 21; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 77), своего рода краткий христологический трактат. На раннее время написания указывает тема священника как образа Христа, к-рая встречается в письмах 28 и 30 (ок. 632).

3. Письмо 25, «пресвитеру и игумену Конону» (Ер. 25; CPG, N 7699/25; PG. 91. Col. 613; рус. пер.: Письма. 2015. С. 260-261), написано в 633 г. или позднее

(*Sherwood*. 1952. P. 40. N 45; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 78).

4. Письмо 26, «пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божия гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей» (Ер. 26; CPG, N 7699/26; PG. 91. Col. 616-617; рус. пер.: Письма. 2015. С. 262-263), написано после 628 г.

(*Sherwood*. 1952. P. 34. N 32; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 79). По жанру (краткий ответ на трудный вопрос о месте из Свящ. Писания) напоминает «Вопросы и недоумения».

5. Письмо 41, «игумену и пресвитеру Фалассию» (Ер. 41; CPG, N 7699/41; PG. 91. Col. 636; рус. пер.: Письма. 2015. С. 275), написано в 630-634 гг.

(*Sherwood*. 1952. P. 34. N 35; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 80). Имя адресата содержится в ркп. Laurent. Plut. 57. 7, где письмо 41 следует за письмом 9.

6. Письмо 42, «тому же» (т. е. Фалассию; Ер. 42; CPG, N 7699/42; PG. 91. Col. 636-637; рус. пер.: Письма. 2015. С. 275), дата неопределенная (*Sherwood*. 1952. P. 25. N 3; *Larchet*. Introd. // *Lettres*. 1998. P. 50; *Jankowiak, Booth*. 2015. N 81). Текст лучше сохранился в ркп. Laurent. Plut. 57. 7, чем в издании Комбефиса.

7. Письмо E, неизвестному (Ер. E; CPG, N 7709/1; *Gitlbauer*. 1878. S. 84), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 89). Фрагмент письма неизвестному адресату из ркп. Vat. gr. 1809.

Богословские и полемические сочинения (*Opuscula theologica et polemica*)

Сочинения, вошедшие в эту группу, были написаны М. И. предположительно с 626 по 649 г., т. е. охватывают основной период его лит. деятельности. Часть из них относится к полемике М. И. с монофизитами и несторианами, однако большая часть была написана в период его полемики с моноэнергизмом и монофелитством.

I. Ранние сочинения.

1. «О двух природах Христа» (*Opusculum 13 / Additamentum 16; CPG, N 7697/13, 7707/16; PG. 91. Col. 145-149; ср. фрагмент, к-рый может быть утерянным фрагментом этого сочинения: Епифанович. 1917. С. 61-62 [Add. 16]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 387-389*), дата неопределенная; возможно, написано на Крите в 626/7 г. (*Sherwood. 1952. P. 27. N 15; Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 19*) или до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth. 2015. N 16*). Текст направлен против монофизитов и несториан; содержит учение о различении природ во Христе только в созерцании (*Maximus Conf. Opusc. 13 // PG. 91. Col. 148*) - выражение, обычное для халкидонитов, но не употребляемое М. И. после унии 633 г.

2. «Различные определения» (*Opusculum 14 / Additamentum 21; CPG, N 7697/14; 7707/21; PG. 91. Col. 149-153; пространная версия: Епифанович. 1917. С. 68-70 [Add. 21]; см.*

также: *Roosen*. 2001. P. 5; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 390-392), написано ок 640 г. (*Sherwood*. 1952. P. 42-43. N 50; *Larchet*. *Introd.* // *Opuscules*. 1998. P. 33), возможно, до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 17). Краткий трактат, в к-ром определяются основные богословские и христологические понятия. В конце (хотя и не во всех рукописях) содержит краткие определения $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ с отсылкой к $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, а затем $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$, при этом различаются природная и гномическая воли (*Maximus Conf.* *Opusc.* 14 // PG. 91. Col. 153). Янковяк и Бут считают, что малый акцент на понятии $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ и др. особенности этого текста свидетельствуют о написании трактата до начала полемики с моноэнергизмом. Однако датировка Шервуда и Ларше более вероятна. Не исключено дописывание и расширение трактата после начала полемики с монофелитами.

3. «Термины, означающие единство» (*Opusculum* 18; CPG, N 7697/18; PG. 91. Col. 213-216; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 431), написано в 626-633 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 30. N 22; *Larchet*. *Introd.* // *Opuscules*. 1998. P. 20) или до 634/5 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 18). М. И. дает определения 12 типам единения. Третье определение относится к $\upsilon\nu\tilde{\omega}\mu\alpha\iota$, соединяющимся в одну волю, и имеет параллель в Соборном послании свт. Софрония Иерусалимского (АСО II. Vol. 1(1). P. 438), написанном в 634/5 г.

II. Сочинения, написанные в период полемики с монофелитами.

1. «Георгию, святейшему пресвитеру и игумену, спросившему посредством письма о Христовом таинстве» (Opusculum 4; CPG, N 7697/4; PG. 91. Col. 56-61; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 330-333), написано в 634-640 гг. (Sherwood. 1952. P. 41. N 48; 640 - Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 25-27. N 8; ок. 636-640, вероятно, ок. 640 - Jankowiak, Booth. 2015. N 57). Адресат, возможно, пресв. Георгий, упоминаемый в письмах 29 и 31, или игум. Георгий, архим. монастыря прп. Феодосия в Палестине (Booth. 2013. P. 267. Not. 164). В сочинении М. И. впервые разрабатывает проблему природных воль и толкует место из творения свт. Григория Богослова (Greg. Nazianz. Or. 30. 12. 6), бывшего предметом полемики с монофелитами (Maximus Conf. Opusc. 4 // PG. 91. Col. 61). М. И. опровергает монофелитов, используя учение о «взаимообщении свойств» и обожении человеческой природы во Христе, исключаящее противоборство воль, но предполагающее наличие в Нем человеческой воли.
2. «О словах: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!» (Мф 26. 39)» (Opusculum 6; CPG, N 7697/6; PG. 91. Col. 65-68; Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 336-338), написано в 640-642 гг. (Sherwood. 1952. P. 44-45. N 64: в 641 - Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 43-49 (со ссылкой на: Léthel. 1979. P. 86); ок. 640-641 - Jankowiak, Booth. 2015. N 59). Адресат - анонимный монофелит. Толкование этого и следующего евангельского стиха встречается также в Opusc. 3, 7,

15, 16, 23, 24. В Opusc. 6 (вероятно, 1-м пространном толковании Гефсиманского моления в «богословских и полемических сочинениях») М. И. соединил свое толкование известного места из Слова свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 30. 12. 6*), уже затронутого им в Opusc. 4, с раскрытием учения о двух волях во Христе и характере их взаимодействия во время моления в Гефсимании. В этом сочинении М. И. продолжает одну из важных тем своей христологии и говорит о всецелой сращенности человеческой воли во Христе с божественной в силу ипостасного единства двух природ; эта тема развивается в контексте учения о «взаимообщении свойств» в др. «богословских и полемических сочинениях».

3. «Догматический томос, отправленный на Кипр диакону Марину» (*Opusculum 7; CPG, N 7697/7; PG. 91. Col. 69-89; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 339-351*), написан ок. 642 г. (*Sherwood. 1952. P. 51. N 73*) или ок. 640/41 г. (*Jankowiak, Booth. 2015. N 41*), пространное антимонофелитское и антимоноэнергистское сочинение с явной ссылкой на знание Эктесиса (*Maximus Conf. Opusc. 7 // PG. 91. Col. 77*), но делающее акцент, как и письмо А, на проблеме действий. М. И. дает в нем свое толкование отрывков из сочинений св. отцов, которые моноэнергисты использовали в поддержку своего учения. Сочинение написано после Opusc. 6, но до Opusc. 20, близко по времени к Opusc. 8. Анализ см.: *Беневич, Шуфрин. 2014. С. 32-46.*

4. «Копия письма, написанного Максимом святейшему епископу господину Никандру, о двух энергиях во Христе» (Opusculum 8; CPG, N 7697/8; PG. 91. Col. 89-112; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 352-364), датируется ок. 640 г. (Sherwood. 1952. P. 43-44. N 61; ок. 640/41? - Jankowiak, Booth. 2015. N 60). Об адресате ничего не известно. Написано примерно в одно время с Opusc. 7, тематика сходная. Анализ см.: Беневиц, Шуфрин. 2014. С. 32-46.
5. «Догматический томос пресвитеру Марину» (Opusculum 20; CPG, N 7697/20; PG. 91. Col. 228-245; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 440-451), написан ок. 640 г. (Sherwood. 1952. P. 41-42. N 49; Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 27) или ок. 641 г., но после Opusc. 7 (Jankowiak, Booth. 2015. N 42; ср.: Bathrellos. 2004. P. 198. Not. 114). М. И. толкует в ответ на просьбу Марина 3 отрывка из творений св. отцов, к-рые использовали монофелиты; впервые предлагает учение об относительном усвоении Христом в Гефсимании человеческого противления (Maximus Conf. Opusc. 20 // PG. 91. Col. 237), это учение (с различением понятий сущностного усвоения воли и относительного усвоения противления) далее разрабатывается в Opusc. 19 (анализ см.: Беневиц, Шуфрин. 2014. С. 32-46).
6. «О действиях и волях к пресвитеру Фалассию» (фрагмент: Opuscula 2-3; CPG, N 7697/2-3; PG. 91. Col. 40-56; Opusculum 26b / Additamentum 24; Roosen. 2001. P. 784-786; рус. пер.: Богословско-

полемические сочинения. 2014. С. 319-329, 483-484), написано в 645/6 г. (*Sherwood*. 1952. P. 53-55. N 81-82; *Larchet*. *Introd. // Opuscules*. 1998. P. 86) или после 640 г., но до июня-июля 643 г. (до *Opusc. 1 - Jankowiak, Booth*. 2015. N 61). Вопреки мнению Шервуда рукописная традиция не дает твердых оснований считать, что трактат является продолжением *Opusc. 1*. У Комбефиса адресатом значится Марин, но это не подтверждается рукописями, где указан Фалассий.

7. «Господину Марину, пресвитеру Кипра» (*Opusculum 10*; *CPG*, N 7697/10; *PG*. 91. Col. 133-137; *PL*. 129. Col. 577-578 [фрагмент, переведенный на латынь Анастасием Библиотекарем]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 377-380), написано в 645/6 г. (*Sherwood*. 1952. P. 53-55. N 79; *Larchet*. *Introd. // Opuscules*. 1998. P. 76) или ок. 643-646 гг., возможно в июне-июле 643 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 43). Сохранилось лишь в отрывках. М. И. защищает папу Римского (вероятно, Феодора) от обвинений со стороны к-польцев в приверженности учению *Filioque* и неверном понимании приложения ко Христу учения о прародительском грехе (*Maximus Conf. Opusc. 10 // PG*. 91. Col. 133-136), что было изложено им в Соборном послании в нач. 643 г. (*Jankowiak*. 2009. P. 208-215). Подлинность письма, оспариваемая некоторыми исследователями, отстаивается в: *Siecienski*. 2007; *Booth*. 2013. P. 270. Not. 177. В конце письма осуждается учение Феодора Фаранского об ипостасном действии (*Maximus*

Conf. Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136-137). Анализ см.: *Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 76-86.*

8. «Разрешение апорий диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа Константинопольского Павла» (Opusculum 19; CPG, N 7697/19; PG. 91. Col. 216-228; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 432-439), написано в 642 г. или позднее (*Sherwood. 1952. P. 51-52. N 75; Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 68*), после 643 г., возможно в 645 г. (*Jankowiak, Booth. 2015. N 45*). Наряду с темой относительного усвоения (впервые встретившейся в Opusc. 20) в Opusc. 19 появляется связанная с ней (по мнению диак. Феодора) тема неведения Христа по человечеству. Первая апория Феодора основана на тезисе о том, что человеческая воля (пример ее проявления - моление о Чаше) должна усваиваться Христу в том же смысле, что и неведение, а последнее проявлялось Христом лишь по относительному усвоению, как было выяснено Церковью во время полемики с ересью *агноитов*. Эта тема станет весьма важной в ходе полемики. Напр., в диспуте с Пирром М. И. будет отвергать наличие у Христа гномической воли, ссылаясь на то, что сомнения и колебания, характерные для нее, связаны с неведением, чего во Христе быть не могло. В ответ на ту же апорию Феодора М. И. продолжает развивать учение об относительном усвоении, вводя наряду с существовавшим в святоотеческой традиции понятием относительного усвоения понятие усвоения сущностного, впервые различив их

между собой (*Maximus Conf.* Opusc. 19 // PG. 91. Col. 220). Появление нового понятия, как и ответ на новый вопрос - о связи между волей и неведением, свидетельствует о том, что сочинение было написано после Opusc. 20, возможно до Opusc. 1 (последнее, вероятно, было написано после диспута с Пирром, а Opusc. 19 скорее всего до диспута).

9. «О двух волях единого Христа Бога нашего, к диакону Феодору» (Opusculum 16; CPG, N 7697/16; PG. 91. Col. 184-212; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 411-428), написано, вероятно, после 643 г. (*Sherwood.* 1952. P. 51. N 74; ср.: *Larchet.* *Introd.* // *Opuscules.* 1998. P. 58) или после 641 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 65).

Адресат (не указанный в издании Комбефиса)

определяется из отрывка в Opusc.

26b/Additamentum 24 (*Roosen.* 2001. P. 777).

Обращение к нему М. И. исключает его

отождествление с диак. Феодором-монофелитом. В сочинении опровергается наличие у Христа гномической воли, к-рая отличается от природной.

Анализ см.: *Беневич.* Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 117-122.

10. «Марину, преподобнейшему пресвитеру и эконому священнейшей митрополии Констанции на острове Кипр» (Opusculum 1; CPG, N 7697/1; PG. 91. Col. 9-37; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 301-318), написано в 645/6 г. (*Sherwood.* 1952. P. 53-55. N 80; *Larchet.* *Introd.* // *Opuscules.* 1998. P. 86) или ок. 643-646 гг.

(*Jankowiak, Booth.* 2015. N 44), полное название

встречается в ркп. Ferrar. С. II. 144. Fol. 100 (*Martini*. 1896. P. 344); наиболее зрелый антимонофелитский текст М. И., в котором разработаны основные понятия, описывающие волевой акт человека применительно к полемике с монофелитами. М. И. разъясняет (видимо, в ответ на нападки со стороны жестких дифелитов на Западе), каким образом сочетаются его более раннее учение о волях во Христе и во святых с позицией, занятой им в полемике с монофелитами. Анализ см.: *Larchet*. Introd. // *Opuscles*. 1998. P. 86-92; *Беневич*. Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 13-15, 123-142.

III. Другие антимонофелитские сочинения (после 643).

1. «Десять глав о двух волях Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Обращено к православным» (*Opusculum* 25; CPG, N 7697/25; PG. 91. Col. 269-273; *Deun*. 2008; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 470-472), написаны ок. 640 (*Sherwood*. 1952. P. 44. N 63; *Larchet*. Introd. // *Opuscles*. 1998. P. 43; *Deun*. 2008. P. 195-197) или после 643 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 62).

2. «Тринадцать глав о волях» (*Additamentum* 18; CPG, N 7707/18; *Roosen*. 2001. P. 681-682; *Епифанович*. 1917. С. 64-65), написаны предположительно после 643 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 63), апории против учения об «одной воле» близки к *Opusc.* 25 и *Additamentum* 19.

3. «Десять глав о волях и действиях» (Additamentum 19; CPG, N 7707/19; *Roosen*. 2001. P. 689-691; *Епифанович*. 1917. С. 66-67), написаны предположительно после 643 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 64), апории против моноэнергизма и монофелитства близки к *Opusc. 25* и *Additamentum 18*.

4. «Из письма того же святого Максима, написанного к иллюстрию Петру» (*Opusculum 12*; CPG, N 7697/12; PG. 91. Col. 141-146; PL. 129. Col. 573-576 [фрагменты на латыни]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 382-386), датируется 643/4 г. (*Sherwood*. 1952. P. 52. N 76; *Larchet*. *Introd. // Opuscules*. 1998. P. 73; *Winkelmann*. 2001. S. 110-111. Not. 88) или ок. 645 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 66), сохранилось только на латыни в переводе Анастасия Библиотекаря. М. И. выражает готовность вступить в спор с Пирром. Сочинение содержит версию М. И. начала спора по поводу моноэнергизма.

5. «Три ответа тем, кто исповедует одно действие во Христе» (*Opusculum 5*; CPG, N 7697/5; PG. 91. Col. 64-65; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 334-335), написаны ок. 633 (*Sherwood*. 1952. P. 37. N 40; в 633 - *Larchet*. *Introd. // Opuscules*. 1998. P. 24) или после 645 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 67). Возможно, 1-е свидетельство модификации позиции моноэнергистов, к-рые стали исповедовать не одно, но «одно и два действия» во Христе. М. И. спорит с понятием «сложного действия». По мнению Янковяка

и Бута, это позволяет отнести сочинение к более позднему, чем считалось прежде.

б. «Святым отцам, игуменам и монашествующим, и всем православным, живущим на сем христолюбивом острове сицилийцев» (Opusculum 9; CPG, N 7697/9; PG. 91. Col. 112-132; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 365-376), написано в 646-648 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 55. N 86; *Larchet*. Introd. // *Opuscules*. 1998. P. 97) или в кон. 645-646 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 68) в Сицилии по пути из Карфагена в Рим (возможно, М. И. сопровождал Пирра). М. И. отвечает сицилийским православным на адресованное ему обвинение в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли. М. И. дает объяснение своим прежним сочинениям, из-за которых его обвиняли в двусмысленности, и призывает к миру среди единомышленников. Кроме того, он подтверждает свои дифелитские и диэнергистские позиции и отвергает обвинения в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли.

IV. Сочинения, написанные в преддверии Латеранского Собора 649 г. и вскоре после него.

1. «Духовный и догматический томос... написанный из Рима святейшему епископу Стефану Дорскому, подданному святому и апостольскому престолу святого града Христа Бога нашего» (Opusculum 15; CPG, N 7697/15; PG. 91. Col. 153-184; Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 393-410), датируется 646/7 г. (*Sherwood*. 1952. P. 55. N

87; *Larchet*. *Introd. // Opuscles*. 1998. P. 26; ср.: ок. 647 - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 69), антимоноэнергистский и антимонофелитский флорилегий, толкующий отрывки из Свящ. Писания (*Maximus Conf. Opusc. 15 // PG. 91. Col. 157-160*), творений св. отцов (*Ibid. Col. 160-169, 173-176*) и ересей архивов (*Ibid. Col. 169-173, 177-180*), использовался на Латеранском Соборе. Еп. Стефан Дорский, некогда ученик и посланец свт. Софония Иерусалимского в Рим, был в качестве викария папы Феодора послан в Палестину для смены монофелитской иерархии (*Booth*. 2013. P. 295-296). М. И. написал текст, призванный помочь еп. Стефану в деле борьбы с монофелитами. Миссия датируется 647 г. (*Jankowiak*. 2009. P. 235-237).

2. «О том, что невозможно говорить об одной воле у Христа» (*Opusculum 24; CPG, N 7697/24; PG. 91. Col. 268-269; Roosen*. 2001. P. 731-732; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 467-469 [перевод по PG]), написано ок. 640 г. (*Sherwood*. 1952. P. 44. N 62; в 646/7, одновременно с *Opusc. 15 - Larchet. Introd. // Opuscles*. 1998. P. 40; после 640, возможно, ок. 649 - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 70), состоит из 2 частей (PG. 91. Col. 268A-C, 268C-269), по-видимому, из 2 соединенных фрагментов более пространного сочинения. Шервуд предполагает, что текст относится к начальному периоду полемики с монофелитами ок. 640 г., но использование ряда его мест и аргументов в деяниях Латеранского Собора говорит о том, что это сочинение могло быть подготовительным и написано

незадолго до него (см.: *Roosen*. 2001. P. 948-949, 1030). Сочинение цитируется в «Диспуте в Визии» (*Ibid*. P. 503). См.: *Ibid*. P. 721-727.

3. «Определения воле» (*Opusculum* 26b / *Additamentum* 24; CPG, N 7697/26; 7707/24; PG. 91. Col. 276-280 [*Opusc.* 26b]; *Roosen*. 2001. P. 781-786; *Епифанович*. 1917. С. 72-75 [*Add.* 24]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 473-476), написано, возможно, незадолго до 649 г. (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 71), флорилегий из 20 патристических отрывков о воле. Большинство отрывков, особенно из творений ранних св. отцов, являются монофелитской подделкой, другие существенно отредактированы и переделаны (*Roosen*. 2001. P. 751. Not. 15; P. 757-771). Вопрос об участии М. И. в составлении флорилегия остается открытым.

4. «Определения действий» (*Opusculum* 27 / *Additamentum* 25; CPG, N 7697/27, 7707/25; PG. 91. Col. 280-285 [*Opusc.* 27]; *Roosen*. 2001. P. 819-823; *Епифанович*. С. 76-77 [*Add.* 25]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 477-482), написаны в 640-646 гг. (*Sherwood*. 1952. P. 52-53. N 77; *Larchet*. *Introd.* // *Opuscules*. 1998. P. 75) или, вероятно, немногим ранее 649 г., но после *Opusc.* 15 (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 72). Флорилегий, сходный по структуре с предыдущим и, возможно, составленный тем же автором (*Roosen*. 2001. P. 790), но посвященный понятию «действие». Частично использовался на Латеранском Соборе.

5. «Из послания, написанного в Риме» (Opusculum 11; CPG, N 7697/11; PG. 91. Col. 137-140; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 381), написано в 649 г. (Sherwood. 1952. P. 56. N 88; Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 106; после окт. 649, но до июня 653 - Jankowiak, Booth. 2015. N 74), содержит восхваление Римской Церкви в связи с Латеранским Собором, к-рый по значимости приравнен к вселенским (Maximus Conf. Opusc. 11 // PG. 91. Col. 137).

V. Возможно, созданные в ссылке. «Два фрагмента из вопросов, заданных Максиму Исповеднику Феодосием Гангрским» (Opusculum 26a / Additamentum 20; Additamentum 38; CPG, N 7697/26, 7707/20, 7707/38; PG. 91. Col. 276 [Opusc. 26a]; Епифанович. 1917. С. 67-68 [Add. 20]; Roosen. 2001. P. 743-744; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 473), написаны, по-видимому, в 640 г. (Sherwood. 1952. P. 45. N 65; ок. 640 одновременно с Opusc. 25 - Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P. 50) или незадолго до 656/7 г. (Jankowiak, Booth. 2015. N 75).

VI. Небольшие сочинения неопределенного времени написания.

1. «О терминах, [означающих] разграничение» (Opusculum 17; CPG, N 7697/17; PG. 91. Col. 212; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 429-430), дата неопределенная, но, вероятно, ранее 626 г. (Sherwood. 1952. P. 26-27. N 14; 624-626 - Larchet. Introd. // Opuscules. 1998. P.

19; дата неопределенная - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 82).

2. «О качестве, особенности и различии Феодору, диакону в Мазарии» (*Opusculum* 21; CPG, N 7697/21; PG. 91. Col. 245-257; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 452-458), написано, возможно, в 633 или в 646 г.

(*Sherwood*. 1952. P. 36-37. N 39; 646 - *Larchet*. *Introd.* // *Opuscules*. 1998. P. 22-23; дата неопределенная, но, возможно, ок. 633 или 645/6 - *Jankowiak, Booth*. 2015. N 83). Есть параллели с письмом 13, где обсуждаются сходные темы (*Maximus Conf.* Ep. 13 // PG. 91. Col. 513-516), что подразумевает более раннюю дату. Однако пребывание в Мазарии (ныне Мадзара-дель-Валло, Сицилия) может, как считает Ларше, указывать и на более позднюю дату этого сочинения, написанного по пути в Рим.

3. *Opusculum* 22 (CPG, N 7697/22; PG. 91. Col. 257-260; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 459-461), дата неопределенная

(*Sherwood*. 1952. P. 25. N 4), возможно, является ранним сочинением (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 84),

относящимся к первым годам монашеской жизни (*Larchet*. *Introd.* // *Opuscules*. 1998. P. 18-19),

состоит из 2 отрывков более длинного сочинения. М. И. защищает Халкидонский Собор от критики, будто бы он противоречит Никейскому Собору.

4. «О Божественном Воплощении» (*Additamentum* 9; CPG, N 7707/9; *Епифанович*. 1917. С. 28-

29; *Roosen*. 2001. P. 627), дата неопределенная

(*Jankowiak, Booth*. 2015. N 85), небольшой фрагмент

о Воплощении, вероятно, написан *Евфимием Зигабеном* (Roosen. 2001. P. 621-623).

5. «О правде и благочестии» (Additamentum 14; CPG, N 7707/14; *Епифанович*. 1917. С. 60-61; Roosen. 2001. P. 665), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 86), короткий трактат о 3-частности души и 4 родовых добродетелях. Рукописи единогласны в атрибуции М. И., однако точная атрибуция невозможна (см.: Roosen. 2001. P. 659-662).

6. «Созерцание» (Additamentum 26; CPG, N 7707/26; *Епифанович*. 1917. С. 78-80; Roosen. 2001. P. 843-845), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 87), диаграмма с комментариями, представляющая Троицу. Тексты взяты из «Глав о богословии и домостроительстве». Авторство М. И. оспаривается; нельзя исключить, что диаграммы являются работой переписчика XVI в. Константина Палеокаппы (Roosen. 2001. P. 837-839).

7. «О «Введении» Порфирия и «Категориях» Аристотеля» (Additamentum 34; CPG, N 7707/34; *Епифанович*. 1917. С. 91-93; *Roueché*. 1974. P. 70-71; Roosen. 2001. P. 901-902), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth*. 2015. N 88). Текст представляет собой выдержки из «Анализа «Введения» Порфирия» философа-неоплатоника *Давида Анахта*. Имеется параллель в философском окончании к неизданному «Письму монахам Аскалона Анастасия Апокрисария» (CPG, N 7734). Оба текста, вероятно, имеют 1 источник; возможно, автором этих текстов был М. И.

(Roosen. 2001. P. 879-898; ср.: Roueché. 1980).
Сочинение является одним из свидетельств связи М.
И. с философской школой в Александрии
(см.: Boudignon. 2004. P. 15-17).

«Диспут с Пирром»

(Disputatio cum Pyrrho; CPG, N 7698; Doucet. 1972;
рус. пер.: Диспут с Пирром. 2004). Одно из важных
сочинений для изучения богословия М. И. и его
биографии, в написании к-рых он мог участвовать.
Часто принимается исследователями за собственное
сочинение М. И., однако принадлежность его М. И.
наверняка утверждать нельзя. Не исключено, что оно
было составлено учениками М. И. через 10 и более
лет после того, как в Карфагене в 645 г. состоялся
диспут М. И. с экс-патриархом К-польским Пирром
(Noret. 1999). Анализ см.: Беневич, Шуфрин. 2014. С.
59-70.

Фрагменты и схолии

В катенах сохранились схолии и фрагменты
сочинений М. И. на Свящ. Писание (CPG, N 7711/1-
12): схолии на Псалмы (CPG, N 7711/1), на
библейские песни (CPG, N 7711/2), на Книгу пророка
Исаии (CPG, N 7711/3), на Песнь Песней Соломона
(CPG, N 7711/4), на книгу Екклесиаста (CPG, N
7711/5), на Евангелия от Матфея (CPG, N 7711/6),
Марка (CPG, N 7711/6а), Луки (CPG, N 7711/7),
Иоанна (CPG, N 7711/8) на Деяния святых Апостолов
(CPG, N 7711/9), на Послания ап. Павла (CPG, N
7711/10), на Соборные Послания (CPG, N 7711/11),

фрагменты на Апокалипсис (CPG, N 7711/12).

Фрагменты сочинений М. И. включены в сб. *«Учение отцов»* (Doctrina Patrum; CPG, N 7710/1-4).

Приписываемые сочинения

«Житие Девы Марии» (Vita Virginis; CPGS, N 7712), сохранилось только на груз. языке. Несмотря на то что нек-рыми исследователями выражается мнение о принадлежности этого текста М. И.

(см.: *Shoemaker*. 2012), такую атрибуцию, по обоснованному мнению Бута, принять нельзя (*Booth*. 2015). Вместе с тем нельзя исключить влияние корпуса творений М. И. на составителя (или составителей) этого сочинения, что отражается на нек-рых богословских идеях, выраженных в нем.

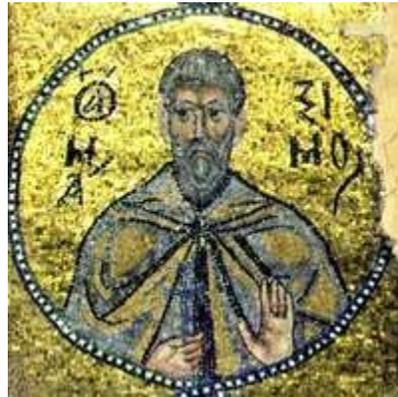
«Различные главы о богословии и домостроительстве, а также о добродетели и пороке» (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio; CPGS, N 7715, 7694a) и «Иные главы» (Capita alia; CPG, N 7716; принадлежат *Илии Эддику*), включенные в греч. «Добротолюбие» и опубликованные в «Патрологии» Миня под именем М. И. (PG. 90. Col. 1177-1389, 1401-1461).

Др. приписываемые сочинения - «О душе»

(Opusculum de anima; CPGS, N 7717), «Общие места» (Loci communes; CPGS, N 7718), «Гимны» (Hymni; CPG, N 7719).

Г. И. Беневич

Богословие Учение о Боге. Сверхсущественная сущность, сила, энергия



Прп. Максим Исповедник. Мозаика кафоликона мон-ря Нео Мони, Хиос, Греция. 1042–1056 гг.

Учение М. И. о Боге в целом и о Св. Троице в частности является продолжением и раскрытием учения великих каппадокийцев (в особенности свт. Григория Богослова) и «Ареопагитик» (см.: *Dalmais*. Un traité. 1953. P. 132; *Thunberg*. 1965; *Berthold*. 1982; *Piret*. 1983; *Larch et*. 2010. P. 126). В учении о Боге М. И. соединяет катафатическо-бытийное богословие свт. Григория и апофатическо-сверхбытийное богословие «Ареопагитик», определяя Бога как «единого, безначального, непостижимого и в то же время обладающего всей силой целокупного бытия» (ὅλην τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου - *Maximus Conf.* Cap. theol. I 1). Бог заключает в Себе «всю совокупность подлинного бытия... и подлинно превосходит само бытие» (Ibid. I 6; ср.: *Ambig. ad Ioan.* 10. 91; *Greg. Nazianz.* Or. 38. 7; *Areop. DN.* V 5), поскольку «бытие [происходит] от Него, но Он Сам не есть бытие» (οὐκ

αὐτὸ τὸ εἶναι - *Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 10. 92*). Согласно правилу «тайнственного отрицательного богословия» (τῆς κατ' ἀπόφασιν μυστικῆς θεολογίας), «блаженное и святое Божество по сущности является сверхнеизреченным, сверхнепознаваемым и бесконечно превосходящим всякую бесконечность» (*Ibid. 10. 78; ср.: Ibid. 10. 92, 99*). Бог «безграничен, неподвижен и беспределен, так что бесконечно превосходит всякую сущность, силу и энергию» (*Car. theol. I 1-2; ср.: Ibid. I 49*). По Своему превосходству Бог не может быть назван ни сущностью, ни силой, ни энергией, будучи творческой Первопричиной всякой сущности, силы и энергии; поэтому М. И., с одной стороны, определяет Его как «созидающее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия» (οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὄντιότης), «созидающее силу и наимогущественное Основание» (δυναμοποιὸς καὶ ὑπερδύναμος ἰδρυσις), «действенное и бесконечное Обладание всякой энергии» (πάσης ἐνεργείας δραστικὴ καὶ ἀτελεύτητος ἔξις - *Ibid. I 4*). С др. стороны, Бог - это «беспредельная сущность (ἄπειρος οὐσία), единственная, простая, единовидная, бескачественная, мирная, невозмутимая, всемогущая и созидающая все» (*De carit. IV 9*). Скорее же Бог - это «Самосущность» (αὐτοουσία - *Quaest. ad Thal. 44. 43*), поскольку она «существует как подлинно самосуцающая (κυρίως αὐθύπαρκτος οὐσα) и как воистину самомогущая сила» (δύναμις ὄντως αὐτοσθενής - *Exp. orat. dom. 455-456*). М. И. разделяет общую святоотеческую т. зр. о том, что сущность Бога совершенно непостижима;

единственное, что мы можем о ней познать - это только то, что она существует (Ambig. ad Ioan. 15. 2; 31. 9; 34. 2). Божественная сущность абсолютно проста и в то же время беспредельна: «В простой и беспредельной сущности Святой Троицы нет устойчивых состояний и способностей, чтобы не делать ее сложной, наподобие творений; мыслить подобное относительно Бога - нелепо и нечестиво» (De carit. IV 8). Поэтому в Боге нет никаких различий между сущностью и привходящими свойствами: «Божество не [слагается] из некоей сущности и привходящих свойств, поскольку в таком случае Оно будет тварным как составяемое и слагающееся из этого» (Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249). В Боге как «подлинно едином и единственном» есть «одно только тождество, простота и сходство» (Car. theol. I 83). Бог абсолютно прост и есть «такая сущность, которая лишена того, что находится в ней как в подлежащем, и такое мышление, которое совершенно не имеет никакого подлежащего» (Ibid. II 3). По мнению М. И., мышление, будучи энергией Бога, имманентной Его сущности, совпадает с самой этой сущностью, как это имеет место быть в Перводвигателе Аристотеля или мировом Уме Плотина: «Сам Бог по сущности есть мышление, и целиком мышление, и только оно одно; и Он же есть сущность согласно мышлению (κατὰ τὴν νόησιν οὐσία), и целиком сущность, и только она одна. И в то же время Он весь - превышает сущности и мышления, потому что Он есть нераздельная, неделимая и простая Единица» (Ibid. I 82). Даже понятие о такой единице, к-рая есть

«первая и единственная», к-рая не есть ни число, ни исчисляемое, ни часть, ни целое, ни отношение, как «совершенно неподвижная», «подлинно безначальная и бесконечная», не имеющая чего-либо более древнего или сосуществующего с ней (Ibidem; Ambig. ad Ioan. 10. 97) - по мнению М. И., «указывает не на саму Божественную и блаженную сущность», но только на ее «совершенную простоту, которая запредельна всякому количеству, качеству и какому бы то ни было отношению» (Ambig. ad Ioan. 10. 98). Единица лишь символизирует то, что Божественная сущность, или Божество (ἡ θεότης), превосходит какое бы то ни было разделение на части или сложение в целое, будучи неколичественным (ἄποσόν), так же как и какую бы то ни было качественную определенность бытия, будучи бескачественным (ἄποίον); оно совершенно свободно также от любой связи и отношения, будучи совершенно безотносительным, т. е. абсолютным (ἄσχετον), как «запредельное всему и не связанное ни с каким сущим никаким определением или способом» (Ibidem).

Вместе с тем, подобно свт. Григорию Богослову (см.: *Greg. Nazianz. Or. 38. 7*), М. И. проводит различие между простой и непознаваемой сущностью Бога и тем, что «окрест», или «около» (περί), Его сущности: «Из сущностных свойств, то есть из самой сущности, никогда не познается то, что есть Бог. Ибо понятие о том, что Он есть, непостижимо и совершенно недоступно никакой

твари, равно как видимой, так и невидимой. Но созерцающим Бог приоткрывает Себя из того, что около [Его] сущности, только в отношении того, что Он существует, и только тогда, когда это созерцается правильно и благочестиво» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 34. 2; ср.: De carit. I 96, 100; IV 7; и др.*). Однако в отличие от свт. Григория Богослова М. И. соотносит понятие «того, что около сущности» не столько с положительными (катафатическими), сколько с отрицательными (апофатическими) свойствами Бога: «Все, что около сущности, обнаруживает не то, что Он есть, а то, что Он не есть, как, например, нерожденность, безначальность, беспредельность, бестелесность; и все подобное находится около сущности и представляет то, что она не есть, а не то, что она есть» (*Ambig. ad Ioan. 34. 2; ср.: Ibid. 16. 2*). Для характеристики катафатических и апофатических свойств Бога М. И. использует необычное выражение «дела Божии» (ἔργα Θεοῦ), к-рые, по его мнению, существуют «около Бога» и не имеют начала во времени, а Бога он называет их вечным «Родителем» (γεννήτωρ), в то время как в отношении «дел Божиих, которые начали существовать во времени», т. е. в собственном смысле творений, Бог является Творцом (δημιουργός): «Благодать и все то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается около Бога, - суть дела Божии, которые не начинали существовать во времени. Ведь никогда добродетели или чему-либо из

вышеназванного не предшествовало небытие, хотя и причастные им [сущие] сами по себе начинали существовать во времени. Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет Бога от вечности единственным Родителем [своего] бытия» (Cap. theol. I 48; ср.: Ibid. I 50). Некоторые визант. отцы Церкви и совр. православные исследователи соотносят выражение ἔργα Θεοῦ с понятием божественных энергий (см.: *Greg. Pal. Hagior. tom. 5 // ГПС. Т. 2. Σ. 574; Idem. Antirrheth. II 12. 46 // ГПС. Т. 3. Σ. 119-120; Епифанович. 1996. С. 62; Larchet. 2010. P. 391, 408*). Иногда М. И. называет катафатические свойства Бога Его «природными свойствами» (φυσικῆ ποιότης), т. е. принадлежащими Его природе, оговариваясь при этом, что сам термин «свойство» высказывается о Боге лишь в несобственном смысле: «Природное свойство - это всесвятость, всемогущество, всесовершенство, сверхсовершенство, самосовершенство, самодержавие, всевидение, а также если что-то еще иное такого рода называется естественным и Божественным (φυσικὸν τε καὶ θεῖον) и подобающим только Богу» (*Maximus Conf. Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249*). При этом, хотя Бог никогда не существовал без этих Своих природных свойств или совершенств, Сам Он «бесконечное число раз бесконечно их превосходит» (Cap. theol. I 49). По Своей сущности Бог несравненно превосходит даже самую бесконечность (ἀπειρία), к-рую М. И. рассматривает также в качестве того, что находится «около Бога

(περὶ Θεόν), но не есть Сам Бог (οὐ Θεὸς ἢ ἀπειρία)» (Ambig. ad Ioan. 15. 9; ср.: De carit. I 100), а потому нек-рые исследователи видят в ней указание на бесконечное множество божественных энергий (см.: *Larchet*. 2010. P. 377).

Наряду с божественной сущностью (οὐσία) и ее природными свойствами М. И. неоднократно упоминает о божественной силе (δύναμις) и действии (ἐνέργεια), к-рые тесно взаимосвязаны, но не сводятся одно к другому (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 10. 96; 22. 2-3; 23. 4; 67. 10; Cap. theol. II 1; Quaest. ad Thalas. 60. 95-98; Mystagogia. 5. 343-344; Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33; Idem. 8 // Ibid. Col. 96; Disp. Pyr. // Ibid. Col. 344; Ep. 6 // Ibid. Col. 432; и др.). Хотя с т. зр. апофатического богословия о Боге следует мыслить как о бесконечно превосходящем всякую сущность, силу и действие (см.: Cap. theol. I 2-4), с т. зр. катафатического богословия всякое действие Бога (творение, промысление или обожение) является обнаружением и раскрытием естественной силы, присущей Его сущности (см.: Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33; Disp. Pyr. // Ibid. Col. 349; ср.: *Larchet*. 2010. P. 352). В творении мира и промыслении о нем Бог проявляет Свою божественную энергию (θεία ἐνέργεια), к-рая определяет естественную энергию (φυσικὴ ἐνέργεια) каждой сотворенной вещи и прекратит свое действие лишь в эсхатологическом конце, уступив место «более божественной и неизреченно действующей энергии», дарующей святым обожение по благодати (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 47; ср.:

Ambig. ad Ioan. 7. 12; 67. 10; Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33). Согласно М. И., каждая божественная энергия является простой и неделимой (Mystagogia. 5. 427-428); в каждой Своей энергии Бог являет Себя целиком: «Всякое божественное действие (πᾶσα θεία ἐνέργεια) посредством самого себя указывает на целого Бога, неделимо пребывающего в каждом существе согласно тому логосу, посредством которого оно существует своим особым образом» (Ambig. ad Ioan. 22. 3). Если по сущности Бог всегда остается абсолютно непостижимым и неприобщимым (см.: Ibid. 7. 20; 10. 78; 34. 2; 42. 15; De carit. I 96, 100; и др.), то в Своих энергиях Он допускает познание Себя и причастие Себе (ср.: Car. theol. I 48-50; II 76): «Бог, оставаясь по природе совершенно недоступным причастию, абсолютно всем - как достойным, так и недостойным - по причине Своей беспредельной благодати отдает всего Себя по благодати» (Ambig. ad Ioan. 42. 15). Для М. И. именно божественные энергии (вечные «дела Божии») суть те самые «приобщимые сущие» (τὰ ὄντα μεθεκτά), к к-рым приобщаются сотворенные сущие (τὰ ὄντα μετέχοντα, Car. theol. I 48). Все божественные энергии едины в своем источнике - божественной силе, принадлежащей к божественной сущности, но множественны и многообразны в своем проявлении (Ambig. ad Ioan. 10. 37). М. И. часто связывает проявление божественных энергий с третьей Ипостасью, называя их «энергиями Духа» или «дарами Святого Духа» (Quaest. ad Thalas. 29. 9-21, 47-48; 54. 199-200, 308-309, 365; 63. 150-159, 291-

292; Quaest. et dub. 67, 189; и др.). Он также связывает множество божественных энергий с божественными логосами, доступными нашему познанию через естественное созерцание сущих: «Ум, естественно воспринимающий все содержащиеся в сущих логосы, в которых он созерцает бесконечные действия Бога (ἀπείρους ἐνεργείας Θεοῦ), производит, истинно говоря, беспредельное множество различий в божественных действиях» (θείων ἐνεργειῶν - Ambig. ad Ioan. 22. 2). Посредством логосов, собирающихся в едином Логосе - второй Ипостаси, «все сотворенное... причастно Богу» (Ibid. 7. 16). В целом же, как указывает Ларше, понятие божественной энергии у М. И. разнообразно: оно может означать и атрибуты Бога, или божественные свойства, насколько они себя проявляют или допускают причастность себе; и божественные логосы; и «невидимое Божие», познаваемое через творения (ср.: Рим 1. 20); и божественную беспредельность, свет, славу и благодать Божию (см.: Larchet. 2003. P. 133; Idem. 2010. P. 350-421).

Триадология

Одной из характерных черт тринитарного учения М. И. является унаследованное им от свт. Григория Богослова и «Ареопагитик» представление о том, что Бог есть одновременно и Единица и Троица (см.: Larchet. 1994. P. 15; Idem. 2003. P. 127). Как отмечает М. И., «Божество (ἡ θεότης) есть Единица, а не двоица; Троица, а не множество, как безначальная, бестелесная и не раздираемая

противоречиями» (*Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 1. 22-23*; ср.: *Areop. DN. 13. 3*). При этом одно не противоречит другому, поскольку единство Бога относится к сфере сущностного бытия, а троичность - к сфере ипостасного существования: «Троица воистину есть Единица, потому что Она таким образом [сущностно] существует (ἕσις), и Единица - воистину Троица, потому что Она таким образом ипостазировалась (ὑφέστηκεν); ибо это единое Божество, Которое [сущностно] существует единично и ипостазировается троично» (*Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 1. 29-31*; ср.: *Ambig. ad Ioan. 10. 78, 99; 67. 10; Mystagogia. 23. 840-863; Exp. orat. dom. 446-466; Ep. 15 // PG. 91. Col. 549*; и др.). Подобно свт. Григорию Богослову (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 6. 22; 22. 8*), М. И. настаивает на совершенном равновесии между этими 2 необходимыми «полюсами» в Боге, которые хотя и тесно взаимосвязаны, но не совпадают и не сводятся друг к другу: «Един Бог, потому что единое Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; одна и та же и Единица и Троица, целиком Единица и целиком Троица; целиком Единица - по сущности, и целиком Троица - по ипостасям» (*Maximus Conf. Cap. theol. II 1*; ср.: *Mystagogia. 23. 860-863*). Вслед за свт. Василием Великим М. И. определяет сущность и природу в целом как общее и родовое (κοινόν, καθολικόν, γενικόν), а ипостась и лицо как единичное и частное (ἴδιον, μερικόν; *Ep. 15 // PG. 91. Col. 545*). Подобно же свт. Григорию Богослову (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 29. 2*), М. И. рассматривает учение о

единстве и троичности Бога в качестве исключительно христ. истины, противоположной 2 крайностям - эллинству с его «многочашием» божеств, отличающихся друг от друга по природе, силе и энергии, и иудейству с его ограничением Божества в узких пределах одного лица: «Во Христе... одно лишь учение истинного благочестия и неизблемый закон таинственного богословия, отвергающий распространение Божества в первом учении и не принимающий Его сокращение во втором, чтобы Божество не представлялось находящимся во [внутреннем] раздоре из-за природного множества - ибо это есть эллинское [мнение] - или подверженным страданиям по причине единичности ипостаси, будучи лишено Слова и Духа или обладая Словом и Духом как простыми свойствами - ибо это есть иудейское [мнение]» (*Maximus Conf.* Exp. orat. dom. 416-437; ср.: *Ambig. ad Thom.* 1. 35-37). В триадологии М. И. единица соответствует простой и непостижимой сущности (οὐσία) Бога, или Его «сущностному бытию» (τὸ εἶναι, λόγος τοῦ εἶναι), а Троица - триипостасному способу существования этой сущности (τριοὑπόστατος ὑπαρξις, τρόπος ὑπαρξεως, τρόπος τοῦ πῶς ὑφεισθάναι - *Ambig. ad Ioan.* 67. 10; ср.: *Ibid.* 23; *Ambig. ad Thom.* 1. 28-31; *Mystagogia.* 23. 847-857; *Exp. orat. dom.* 461-463; и др.; об этих понятиях также см.: *Basil. Magn.* Adv. Eunom. I 15; *Greg. Nyss.* Contr. Eun. I 495-497 // GNO. T. 1. P. 161; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 8). С одной стороны, существует «единство, тождество и единичность Божества по сущности»

(*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 40. 2). Божественная Единица - это не просто сущность, общая всем трем Ипостасям, но скорее сама «воипостасная Бытийность единосущной Троицы» (ἐνυπόστατος ὀντότης ὁμοουσίου Τριάδος - Ambig. ad Thom. 1. 25-26; ср.: Cap. theol. I 4). Перефразируя слова свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz.* Or. 39. 11), М. И. утверждает, что божественная Единица не просто «заключается» в трех единосущных Ипостасях, «скорее же, если говорить точнее, святая Единица есть Они Сами» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 67. 5; ср.: Cap. theol. II 1). Вместе с тем Св. Троица не есть результат соединения трех единиц (Ambig. ad Thom. 1. 26-27); Она изначально обладает подлинным единством - простым и неделимым единством сущности (Ambig. ad Ioan. 10. 107). Такое единство превосходит не только разделение на двоицу - форму и материю, из которых состоят тела (Ibid. 10. 106), но и вообще не является числом, а потому оно неисчисляемо и абсолютно неподвижно (Ibid. 10. 97). Если же свт. Григорий Богослов утверждает, что «Единица, изначально двинувшись в двоицу, остановилась в Троице» (*Greg. Nazianz.* Or. 29. 2), то, по мнению М. И., это движение не относится к Богу Самому по Себе, но только к тому, как человек познает Его в своем воспринимающем уме (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 23. 4), переходя от единства бытия и сущности к различию по Ипостасям: «Сначала мы получаем озарение относительно логоса Его бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а [затем] также просвещаемся и относительно способа Его

существования (τὸν τοῦ πῶς ὑφ'εστάναι τρόπον), ибо бытие, конечно же, мыслится прежде способа существования; таким образом, движение Божества (κίνησις θεότητος), происходящее через откровение относительно как Его бытия, так и способа Его ипостасного существования, становится познанием для способных Его вместить» (Ambig. ad Thom. 1. 33-38). Это движение Божества соответствует последовательности, в к-рой Бог открывался в Свящ. Писании, где люди сначала приучались исповедовать Бога Отца, затем вместе с Отцом - Сына и, наконец, с Отцом и Сыном - Духа Святого, чтобы «поклоняться совершенной Троице вместе с совершенной единицей, то есть единой сущности, и Божеству, и силе, и действию в трех Ипостасях» (Ambig. ad Ioan. 23. 4). Согласно М. И., каждая Ипостась Св. Троицы есть совершенный Бог, поскольку божественная сущность находится в ней целиком, и все три Ипостаси вместе - один совершенный Бог (Cap. theol. II 1). Ипостаси обладают единой, простой и нераздельной волей (Ambig. ad Ioan. 24. 4) и одним знанием (Quaest. ad Thalas. 60. 97-98). У трех Ипостасей, обладающих «бесконечной соприродностью» (Ambig. ad Ioan. 40. 3; ср.: *Greg. Nazianz. Or. 40. 41*) и равночестных по природе, единое изливание славы (*Maximus Conf. Ambig. ad Thom. 1. 15-17*) и «единовидно сияющий единый луч единого трисиянного света» (*Mystagogia. 23. 862-863*). «Свет, - говорит М. И., - есть Бог и Отец, [пребывающий] в Свете (ср.: Пс 35. 10), то есть в Сыне и Святом Духе, существуя не как иной, и иной,

и иной Свет, но как единый и тот же самый по сущности, а по способу существования - трисиянный» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 8. 15-18*).

В учении о различии Ипостасей М. И. гл. обр. следует традиц. т. зр., восходящей к каппадокийцам, указывая в качестве главных ипостасных свойств, или особенностей, нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Св. Духа (*Ambig. ad Ioan. 40. 2; Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249; Ep. 15 // Ibid. Col. 549*). Имя «нерожденный» (ἀγέννητος) означает то, что Отец не имеет возникновения (μὴ ἔχειν γένεσιν - *Ambig. ad Ioan. 16. 2*). Вместе с тем Отец обладает «божественной и неизреченной плодovitостью» (*Ibid. 23. 4; ср.: Агеор. DN. I 4*), к-рая не может допустить, чтобы Бог Отец как высочайшее Благо был бы лишен Слова и Премудрости, т. е. Сына, или освящающей Силы, т. е. Св. Духа, Которые не суть Его привходящие свойства, но единосущны Ему и ипостасны (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 23. 4; ср.: Epx. orat. dom. 436-437; Quaest. et dub. 136*). Если, согласно свт. Григорию Богослову (*Greg. Nazianz. Or. 29. 15*), можно сказать, что Отец больше Сына, то это имеет силу только в причинном отношении, поскольку Сын существует от Отца, а не Отец от Сына (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 25. 2*). Вслед за свт. Григорием (*Greg. Nazianz. Or. 29. 16*) М. И. отмечает, что такие ипостасные имена, как «Отец» или «Родитель» (γεννῶν), и «Сын» или «рожденный» (γεννηθεῖς), указывают на взаимное отношение (σχέσις) Отца и Сына (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan.*

26. 2); причем это отошение в Боге - вечное и неизменное, поскольку Отец был вечно Отец и рождение Сына от Отца - вечное и безначальное во времени, так что в результате рождения Сын не отделился от Отца, но всегда в Нем пребывает (Ibid. 24. 3-4; ср.: Eup. orat. dom. 245-251; De carit. II 29). Это же относится не только к Отцу и Сыну, но и к Св. Духу, поскольку, по мысли М. И., «и Сын, и Дух Святой всегда сущностным образом сопребывают с Отцом; Они природным образом существуют от Него и в Нем... а [Их] связь (σχέσις) обладает способностью вместе указывать на Тех, связью Которых она является и называется, не позволяя рассматривать Их [как следующих] один после другого» (Eup. orat. dom. 251-257). В учении о Св. Духе М. И. особенно подчеркивает Его единство с Отцом и Сыном по сущности, силе и энергии, к-рое обеспечивается Его сущностным исхождением от Отца через Сына: «Дух Святой как по природе и сущности относится к Богу и Отцу, так же по природе и сущности относится к Сыну, неизреченно исходя от Отца по сущности через рожденного Сына и даруя «подсвечнику» (Мф 5. 15), т. е. Церкви, свои энергии, словно светильники» (Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 63. 167-172; ср.: Quaest. et dub. I 34). Св. Дух исходит в мир также «через Сына», что еще раз подчеркивает «единство и неразличие [Их] сущности» (Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136). М. И. полагает, что это представление не противоречит учению о монархии Бога Отца, поскольку только «Отец признается единой причиной: одного - по рождению, а другого -

по исхождению» (Ibidem; ср.: Exp. orat. dom. 251-253).

Для уяснения отношений между Ипостасями Св. Троицы М. И. прибегает к различным тварным аналогиям, взятым как из физического, так и из духовного мира, к-рые он рассматривает в качестве «естественного доказательства о Святой Троице» (Quaest. et dub. 136). Одной из таких аналогий для него является триадическая структура тварных сущих, которые причастны одновременно 3 категориям: сущности (οὐσία), различию (διαφορά) и движению (κίνησις; место последней категории иногда занимает жизнь - ζωή; см.: Ibid. 105, 136; Quaest. ad Thalas. 13; Ambig. ad Ioan. 10. 39). М. И. рассматривает Бога Отца как в тварном мире, так и внутри Св. Троицы в качестве принципа бытия, Сына - в качестве премудрости, а Св. Духа - в качестве движения и жизни (Quaest. et dub. 136). Данное представление М. И. можно понимать как христ. аналог неоплатонического учения об «умопостигаемой триаде»: бытие, жизнь, мышление (см.: Фокин. 2011. С. 24-26; Он же. 2013. С. 148-178). М. И. понимает это учение как указание на особый «способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) каждой из Ипостасей Св. Троицы: «Из этого (т. е. из различия между сущностью, различием и движением в тварном мире.- А. Ф.) святые научились богосовершенному и спасительному учению об Отце, Сыне и Святом Духе, согласно чему они не только таинственно просветились относительно логоса бытия Первопричины, но и были посвящены в

способ Ее существования» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 10. 39*). С этим представлением М. И. тесно связывает восходящую к свт. Григорию Нисскому (см.: *Greg. Nyss. Or. catech. 1-3*) «психологическую аналогию» Св. Троицы: «Само Сущее (αὐτὸ τὸ ὄν) существует не без Премудрости и Жизни. Уразумев это, мы определили Премудрость как Сына и Слово Божие, а Жизнь - как Дух Святой, поскольку и [в] нашей душе, созданной по образу Божию, наблюдаются эти три [способности]: ум, слово и дыхание» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 105*). С помощью подобной психологической аналогии М. И. разъясняет также свое учение о монархии Бога Отца и об исхождении Св. Духа через Сына, поскольку «ум есть причина как слова, так и дыхания, но - посредством слова» (*Ibid. I 34*).

Космология

I. Учение о логосах. Это учение М. И. играет важнейшую роль в его богословской системе. Хотя представление о творческих логосах (λόγοι) встречается в предшествующей патристической литературе (*Климент Александрийский, Ориген, «Ареопагитики», блж. Августин*), данное учение М. И. уникально даже для греч. святоотеческой традиции (см.: *Larchet. 2010. P. 134; подробнее см.: Dalmais. La théorie. 1952; Balthasar. 1961. S. 110-117; Thunberg. 1965. P. 73-79; Larchet. 1994. P. 19-24; Idem. 1996. P. 112-131*). Хотя М. И. не изложил учение о логосах в систематической форме, можно выделить 3 главных аспекта этого понятия: 1)

идеальный (логос как божественный замысел), 2) реальный (логос как сущность вещи) и 3) гносеологический (логос как объект познания). С идеальной стороны логосы суть те божественные замыслы, или идеи-образцы, к-рые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи в бытие (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 42. 15; ср.: 7. 16-22; 42. 13-14; Quaest. ad Thalas. 2, 13; и др.; ср.: в Боге от века существуют природные логосы (φυσικοὶ λόγοι, λόγοι τῆς οὐσίας) всех видимых и невидимых творений - De carit. I 97-99; Ambig. ad Ioan. 7. 16; 42. 15; Mystagogia. 2).* Это бесконечное разнообразие предсуществующих в Боге логосов отражает бесконечное разнообразие божественных энергий, к-рым они соответствуют и через к-рые Бог присутствует в тварных вещах (*Ambig. ad Ioan. 22. 2-3*). Поскольку в Боге вечно заключаются логосы всех вещей, посредством этих логосов Он знает все вещи еще прежде их бытия (*Ibid. 7. 19; ср.: De carit. IV 4*). Поэтому М. И. утверждает, что «согласно предсуществующим в Нем логосам сущего, для Бога нет совершенно ничего нового... Ибо все, что существует или возникнет, Он уже предвозжелал, предзамыслил и предузнал; а каждое сущее Он осуществляет и приводит в бытие в благоприятный и подходящий [для этого] момент» (*Ambig. ad Ioan. 42. 13*). Вслед за «Ареопагитиками» (см.: *Areop. DN. V 8*) М. И. отождествляет логосы с божественными «исхождениями» (πρόοδοι - *Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 20; Quaest. ad Thalas. 2*), а также «предопределениями» (προορισμοί) и

«волениями» (θελήματα), согласно к-рым Бог наперед знает все вещи (Ambig. ad Ioan. 7. 24; ср.: Quaest. ad Thalas. 2, 13). Т. о., логосы вещей суть как бы записи божественной воли о каждом существе, поскольку они передают божественный замысел творению (см.: Ambig. ad Ioan. 7. 21-22, 26, 31, 37).



Прп. Максим Исповедник. Роспись ц. мон-ря Раваница. Сербия. 80-е гг. XIV в.

Применительно к тварным вещам (в творении, согласно М. И., следует различать «логос и [его] проявление», т. е. смысл вещи и саму вещь - Quaest. ad Thalas. 32) логосы означают изначально заложенные в сущее формирующие принципы, или смыслы (Ambig. ad Ioan. 17. 7), к-рые определяют собой сущность, или природу, каждой отдельной вещи и ее основные природные свойства, а также цель существования этой вещи. Логос - не просто внешняя форма вещи, отличающаяся от бесформенной материи и дающая ей определенность, и не просто заложенная в материю, подобно семени, слепая сила саморазвития, но особое духовное начало и причина каждой вещи, а также ее конечная цель (Ibidem; Quaest. ad Thalas.

13). Согласно М. И., каждой сотворенной вещи соответствует ее особенный логос (Ambig. ad Ioan. 17. 9; ср.: Ibid. 7. 16; 10. 36), к-рый характерен именно для нее и делает из нее конкретную, определенную вещь, отличную от др. вещей и неповторимую в своем своеобразии, как это видно на примере его рассуждения о «суде Божиим» (κρίσις) - особом действии Бога в сотворенном мире: «Различие [творений] указывает на суд, благодаря которому мы, исходя из наличия в каждом сущем природной способности, соответствующей подлежащему сущности, научаемся, что Бог есть премудрый распределитель логосов каждого отдельного сущего. Я имею в виду... не тот суд, который воспитывает и как бы наказывает согрешающих, но тот, который является охраняющим и разграничивающим сущее распределением, согласно чему каждое сотворенное сущее в единстве с теми логосами, по которым оно возникло, неколебимо пребывает в неизменном согласии с законом, заключающимся в его природной тождественности, как Создатель изначально определил и осуществил относительно каждого отдельного сущего, чтобы ему быть, чем быть, как быть и каким быть» (Ibid. 10. 36-37). Т. о., логос наделяет каждую вещь ее сущностью и существенными свойствами, ставя ее в непосредственную связь с Богом и тем самым делая ее как бы «частью Бога» (μοῖρα Θεοῦ), т. е. причастной Богу: «Мы являемся и называемся частью Бога из-за того, что логосы нашего бытия предсуществуют в Боге» (Ibid. 7. 20; ср.: Ibid. 7. 16-17). По мысли М. И.,

индивидуальный логос каждой вещи восходит к видовому логосу, а тот, в свою очередь, - к родовому, и эта иерархия логосов обуславливает собой как разнообразие тварных существ, так и их глубинное природное единство: «Все, что особым образом отличается друг от друга благодаря собственным различиям, соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству. И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым логосом природы, как, например, один род благодаря сущности соединяется с другим и обладает единством, тождеством и нераздельностью... Все родовое согласно своему собственному определению целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное целиком созерцается в отношении рода. Подобным образом и виды, будучи освобождены от разнообразных различий, становятся тождественными друг другу по роду. И индивиды, соединяясь друг с другом по виду, обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, привходящие свойства, соединяясь друг с другом благодаря подлежащему, обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем» (Ibid. 41. 10). Так «сущность всех сущих (οὐσία ἢ τῶν ὄντων ἀπάντων)... движется логосом и способом расширения и сокращения (τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ). Ибо она движется от самого общего рода через менее общие к видам, посредством которых и на которые ей

свойственно разделяться, продвигаясь вплоть до самых частных видов, которыми оканчивается ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки, она сводится от самых частных видов, через более общие, возвращаясь к самому общему роду, которым оканчивается ее сокращение, устанавливающее ее бытие сверху» (Ibid. 10. 89; ср.: Quaest. ad Thalas. 2). Т. о., согласно М. И., каждая вещь определяется не одним, а множеством логосов: одним логосом, к-рый соотносит ее с определенным родом (γένος), другим, который соотносит ее с определенным видом (εἶδος); одни логосы определяют сущность (οὐσία) и природу (φύσις) вещи, другие - ее способности (δύναμις), действия (ἐνέργεια), претерпевания (πάθος), внешний вид (εἶδος, σχῆμα), структуру (κρᾶσις), состояние (θέσις), связь (σύνθεσις); существует также множество др. логосов, к-рые определяют ее качества, количество, отношение, место, время, положение, движение, покой и др. состояния, соответствующие всем 10 аристотелевским категориям (см.: Ambig. ad Ioan. 10. 35-39; 15. 5; 17. 7-9). При этом нек-рые из этих логосов относятся не только к данной вещи, но и к др. вещам; именно поэтому одни логосы определяют собой частное и единичное, а другие - родовидовое и всеобщее (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἑκάστον - Ibid. 7. 16; ср.: Ibid. 10. 36; 21. 5). То, что М. И. наряду с родовидовыми логосами признает существование индивидуальных, частных логосов, придает ценность индивидуальному бытию, к-рое сохраняет свою независимость и самостоятельность (см.: Ibid. 10.

101; Quaest. ad Thal. 2; и др.). При всем множестве логосов, которым причастна каждая вещь, она не теряет своего единства, поскольку существуют особые логосы, согласно к-рым происходит соединение различных логосов внутри одной и той же индивидуальной вещи и к-рые позволяют ей пребывать в единстве с собой и др. вещами, что обеспечивает гармонию между составными частями мирового целого и согласие различных законов под управлением Промысла Божия. Так, согласно М. И., «созерцая неизменную тождественность по сущности [и] виду и безукоризненное управление каждой из сотворенных вещей, мы представляем в уме Того, Кто в неизреченном единстве содержит и сохраняет все четко отделенным друг от друга согласно тем логосам, по которым возникло каждое отдельное сущее... Умный промысл (πρόνοιαν νοῦ)... содержит весь мир и сохраняет его в согласии с теми логосами, по которым вселенная первоначально пришла в бытие» (Ambig. ad Ioan. 10. 36-37). Кроме того, существуют логосы, которые определяют порядок существования и преемственность тварных вещей, а также логосы, которые определяют процессы их количественного увеличения и уменьшения, и др. логосы, которые отвечают за качественные изменения. Одни логосы отвечают за неизменность и самоидентичность природы вещей, их способностей, деятельности, движения и отношения между ними, а др. логосы - за их разнообразные изменения (Ibid. 15. 5; ср.: Cap. theol. I 9). В логосах заключаются принципы множественности и

различия, движения и покоя, наблюдаемых в мире (Ambig. ad Ioan. 22. 2). Др. логосы, наоборот, отвечают за единство различных вещей, делая невозможным познание вещей отдельно друг от друга, поскольку все вещи находятся во взаимоотношениях и объединяются благодаря своим логосам, постепенно восходя ко все большей всеобщности вплоть до их высшего единства в божественном Логосе (Ibid. 41. 10). Так, благодаря логосам в тварном бытии существует своего рода «нераздельное различие» (ἀδιαρέτως διαφορά) и «неслитная особенность» (ἀσύχυτον ἰδιότητα - Ibid. 7. 15). Поскольку логосы всех вещей заключались в Боге вечно, еще прежде творения мира, каждая вещь согласно своему логосу в возможности и потенциально уже существовала в Боге прежде всех веков; однако тогда она еще не существовала в действительности и актуально, но была приведена в бытие согласно тому же самому логосу в определенное время, которое Бог Своей Премудростью определил как наиболее подходящее для ее возникновения (см.: Ibid. 7. 19; ср.: Ibid. 7. 16; 42. 13; Quaest. ad Thalas. 2). Бог сохраняет каждую вещь Своим Промыслом, актуализируя ее потенции, а также приводит ее обратно к Самому Себе согласно тому логосу, по к-рому она была сотворена. Будучи сотворены Богом согласно предсуществующим в Боге логосам, «все [сущие] существуют, возникли и пребывают, природным движением всегда приближаясь к своим логосам, сообразным с

намерением [Божиим], и так сохраняясь в бытии» (Ambig. ad Ioan. 42. 15).

При этом М. И. полагает, что все логосы, и частные и всеобщие, объединяются и собираются как в своем высшем единстве и Первоначале в Божественном Логосе, Который есть «пребывающий Сам по себе, сущностный и ипостасный Бог Слово (Θεὸν Λόγον) Бога и Отца, и Который есть начало и причина всего» (Ibid. 7. 15). Именно поэтому М. И. утверждает, что «единый Логос есть множество логосов, и множество [логосов суть] единый [Логос]» (Ibid. 7. 20; ср.: Ibid. 7. 15-16; 10. 41). Господь Иисус Христос, будучи ипостасной Премудростью, «силой премудрости содержит всеобщие [логосы] сущих, а разумением и знанием охватывает их составные части, как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя воедино разделенное, упраздняя присутствующую в сущем вражду и приводя к миру, любви и нераздельному единомыслию все, что на небе и на земле» (Ibid. 41. 11; ср.: Ibid. 10. 41). При этом Бог Слово не есть простая совокупность или сумма всех логосов: хотя все они, по словам М. И., «сводятся к Нему и от Него имеют свое бытие», Он Сам, подобно платоновской идее блага, стоящей на границе мира идей, «превыше их... [как] пресущественное и преблагое Слово» (Ibid. 10. 41; ср.: Quaest. ad Thalas. 40. 96-102). Все логосы абсолютно просты и едины в божественном Логосе, Который как самостоятельная божественная Ипостась, безмерно их превосходит: «Логос ангельского создания, логос каждой из

сущностей и сил, наполняющих собой вышний мир, логос людей, логос всего, что получило бытие от Бога, чтобы не перечислять каждое по отдельности, суть Один и Тот же [Логос], Который благодаря беспредельному превосходству пребывает Сам по Себе невыразимым и непостижимым, за пределами всякой твари и соответствующего ей действительного и мыслимого различия и различения; Один и Тот же во всем, что от Него, соразмерно каждому благоприлично являемый и умножающийся, и в Самом себе собирающий все» (Ambig. ad Ioan. 7. 16). При этом не только логосы собираются в божественном Логосе как своем трансцендентном первоисточнике, но и Сам Он в них присутствует целостно и неделимо, «нераздельно различаясь вместе с различием тварных сущих из-за неслиянной особенности их [отношения] друг к другу и к самим себе» (Ibid. 7. 15; ср.: Ibid. 22. 2). Так, по мысли М. И., божественный Логос как бы «воплощается» в тварных вещах, одновременно скрываясь в них и открываясь в их логосах (Ibid. 10. 31): ««Логос оплотняется» (παχύνεσθαι ὁ Λόγος, см.: *Greg. Nazianz. Or. 38. 2*)... потому что Он, неизреченно сокрыв Себя ради нас в логосах сущего, обозначается, словно в неких письменах, соответственно в каждой видимой [вещи], весь во всем одновременно наиболее и всецелый в каждой отдельной части, целостный и неумаленный, в различном неразличный и всегда самотождественный, в сложном простой и несложный, в имеющем начало безначальный,

невидимый в видимом и неосязаемый в осязаемом» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 33. 2*). Поэтому все вещи, согласно своим логосам, в соответствии с положением в иерархии бытия и достоинством причастны божественному Логосу, поскольку Он есть их Начало; и все они стремятся к Нему, поскольку Он есть их конечная цель.

С т. зр. гносеологии логосы оказываются непосредственным объектом и целью нашего разумного познания. Поскольку человек сам наделен логосом, т. е. разумом (λόγος), он может познавать логосы природы, т. е. формирующие принципы и законы сотворенного мира, невидимые и сокрытые под видимыми предметами (*Quaest. ad Thalas. 13*). По мысли М. И., познавая логосы, мы познаем невидимый духовный мир, сокрытый в мире видимом (*Mystagogia. 2*). В познании логосов сущего, или логосов природы, состоит 2-й этап духовного делания, к-рый М. И., следуя *Евагрию Понтийскому*, называет «естественным созерцанием» (*Ambig. ad Ioan. 10. 30-40; 20. 4; 31. 4; 47. 2; 67. 2; Quaest. ad Thalas. Introd. 168-169; De carit. I 26; и др.*). Согласно М. И., человеческая душа обладает 3 основными познавательными способностями: умом (способностью интуитивного мышления), разумом (способностью дискурсивного мышления) и чувством (νοῦς, λόγος, αἴσθησις, см.: *Ambig. ad Ioan. 10. 11; и др.*), которым соответствуют особые познавательные движения: 1-е движение - «простое и неизъяснимое, согласно которому душа, непостижимо двигаясь вокруг Бога, никоим образом ни из чего сущего не

познает Его из-за [Его] превосходства»; 2-е движение - «сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере, душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам того, что познается только по отношению к своей причине»; 3-е движение - «сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них, словно от неких символов, запечатлевает в себе логосы видимых предметов» (Ibid. 10. 9). Подобно тому как, читая Свящ. Писание, за его буквами и словами мы стремимся отыскать скрытый в них духовный смысл, так и в созерцании окружающего мира следует стремиться обнаружить под «зримыми формами и видами сотворенных вещей», словно под одеждой, сокрытые там, будто тела, «логосы, согласно которым они сотворены» и в которых сокрыт Сам Логос - Создатель и Законодатель вселенной (Ibid. 10. 31; ср.: Quaest. ad Thalas. 32). В целом, как учит М. И., существует 5 способов «естественного созерцания» логосов, 3 из к-рых (по сущности, по движению и по различию) относятся к физическому, а 2 (по сочетанию и по положению) - к нравственному миру. Первые 3 предназначены к познанию Бога: «благодаря им Бог становится известным для людей, которые из сущего собирают Его проявления как Творца, Промыслителя и Судии», 2 других «ведут к добродетели и родству с Богом» (Ambig. ad Ioan. 10. 35; ср.: Ibid. 67. 2). Т. е. через познание логосов сущности сущих, их движения и различия возможно достичь познания божественных

энергий, проявленных в творении мира, промышленности и суде, а через познание логосов сочетания и положения - достичь нравственного совершенства (Ibid. 10. 36-38; ср.: De carit. I 98-99; Mystagogia. 1). В процессе познания происходит постепенное умственное обобщение логосов через восхождение от частного к общему, поскольку все частные и индивидуальные логосы восходят к видовым, видовые - к родовым, а те - к всеобщим логосам (Ambig. ad Ioan. 41. 11; ср.: Ibid. 21. 5; 21. 12). Правильное и благочестивое «созерцание содержащихся в сущем духовных логосов» (Ibid. 50. 4) позволяет не только постичь глубинный смысл каждой вещи, ее духовное начало и конец, - и тем самым достичь «во всем равного ангелам созерцательного знания логосов, содержащихся в сущем» (Ibid. 41. 5), - но и познать Самого Творца - Бога Слова (см.: Ibid. 10. 41; 41. 11; Mystagogia. 1; и др.). Однако для достижения такого познания необходимо отрешиться от «всякого разнообразия содержащихся в сущем многообразных логосов» и собрать все познавательные способности «в единообразное, простое и неразличное умозрение», в результате чего образуется «так называемое неделимое, неколичественное и единое знание», переходящее в мистическое богопознание (Ambig. ad Ioan. 15. 2-3; ср.: Ibid. 20. 4; 45. 5). Следуя этим путем, святые «посредством разума (διὰ μέσου τοῦ λόγου) возвели к уму (πρὸς τὸν νοῦν) чувство (τὴν αἴσθησιν), обладающее одними лишь простыми духовными логосами чувственных предметов; разум

же единообразно в одном простом и нераздельном разумении соединили с умом, содержащем в себе логосы сущих; а ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и упразднившийся от самого своего естественного действия, принесли Богу и, в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге посредством Духа» (Ibid. 10. 9; ср.: Quaest. ad Thalas. Prol. 12-18). Т. о., логосы сущего, являющиеся одновременно божественными замыслами-волениями и сущностными смыслами вещей, лежащими в основе нашего рационального познания мира и делающими возможным восхождение человека к познанию Бога, в силу срединного положения обеспечивают необходимую связь между тварным миром и его Творцом и тем самым играют важнейшую роль не только в космологии М. И., но и в его учении о богопознании, а также в его антропологии, сотериологии и эсхатологии.

II. Мотивы, образ и порядок творения. Вслед за свт. Григорием Богословом (*Greg. Nazianz. Or. 38. 9*) и «Ареопагитиками» (*Areop. DN. IV 1*) в качестве главного мотива творения мира М. И. указывает на благодать Божию, к-рой свойственно стремление к распространению, в результате чего Бог выходит из Своей самозамкнутости и сокрытости, творя мир как многогранное подобие Своей благодати (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 35. 2*; ср.: *Ibid. 41. 1*; *De carit. IV 2-3*; *Greg. Nazianz. Or. 38. 9*). Так «единый Бог умножается раздаянием благ сообразно восприимлющим» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 35.*

2; ср.: Areop. DN. II 11). Творение мира не является необходимым, будучи актом божественной воли, а не природы, поскольку Бог привел все вещи из небытия в бытие согласно Своим предвечным замыслам (логосам) по Своей благой воле, к-рая воплощает эти божественные замыслы в действительность (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 16; ср.: Ibid. 7. 24*). По мысли М. И., именно свободная и благая воля Божия является средством, с помощью к-рого мир переходит из потенциального состояния в актуальное, обретая самостоятельное существование: «Творец, когда захотел, осуществил и привел [в бытие] от вечности предсуществовавшее в Нем знание о всех сущих» (*De carit. IV 4*). Иногда М. И. описывает процесс творения как последовательное «выведение» (πρόοδος) вещей из их логосов, где они существовали от века: «Бог, сразу исполнив, как знает Он Сам, первые логосы сотворенных вещей и общие сущности сущих, до сих пор осуществляет не только сохранение их в бытии, но и актуальное созидание, исхождение и образование содержащихся в них в возможности частей, а также уподобление посредством промысла отдельных сущих их общим [логосам]» (*Quaest. ad Thalas. 2*). Т. о., в процессе творения каждое сущее из бытия в возможности, к-рое оно имеет в своих предсуществующих в Боге логосах, постепенно переходит к бытию в действительности (*Ambig. ad Ioan. 7. 19; ср.: Ibid. 42. 13*). М. И. неоднократно подчеркивает, что вселенная творится Богом из не-сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) или из ничего (ἐκ τοῦ μηδενός), т. е. из абсолютного небытия

(см.: Ibid. 7. 15-16; 10. 99; 35. 2; 41. 9; De carit. IV 1; и др.). Это означает, что не было никакой материи, из к-рой Бог привел бы в бытие видимое и невидимое творение (De carit. IV 2); поэтому материя («материальная двоица», ὑλικὴ δυάς) не является началом тварного бытия: «Двоица не беспредельна, не безначальна, не неподвижна и не может быть началом вообще чего бы то ни было, будучи ограничена по единению и разделению» (Ambig. ad Ioan. 10. 95). Только Бог является единственным началом, серединой и концом всякого тварного сущего (Cap. theol. I 10; Ambig. ad Ioan. 7. 10, 16, 20; 10. 99; 15. 7). Сотворенный мир делится на мир умопостигаемый (духовный, «из умных и бесплотных сущностей») и чувственный (материальный), к-рые образуют неслитное и нераздельное единство (Mystagogia. 2; ср.: Ambig. ad Ioan. 7. 6; 41. 2; 61. 3; и др.). Хотя М. И. полагает, что творение мира - это единое действие Св. Троицы как единого вседержительного Первоначала, он нередко указывает, что единый акт творения распределяется между Ипостасями Троицы: «Отец как Ум замыслил, Сын как Слово создал, а Дух Святой усовершил» (Ibid. 61. 3; ср.: Quaest. ad Thalas. 2; Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 16. 38). Бог Отец «когда хочет, творит единосущным Словом и Духом по Своей беспредельной благодати» (Maximus Conf. De carit. IV 3). Творение мира в целом осуществилось в 5 этапов, к-рые М. И. называет «пятью разделениями» (πέντε διαιρέσεις): сначала тварная природа как единое целое отделилась от природы нетварной путем

непостижимого и неизреченного акта творения; затем она разделилась на природу умопостигаемую и чувственную; последняя - на небо и землю; далее, на земле был сотворен рай, к-рый отделился от остальной земли - ойкумены; наконец, в раю был сотворен человек, получивший разделение на муж. и жен. начала (Ambig. ad Ioan. 41. 2).

Особенности тварного бытия. Главное отличие творения от Творца М. И. усматривает в том, что оно возникло и имело начало возникновения (γένεσις), непосредственным следствием чего является свойственное ему непрестанное движение (κίνησις - Ibid. 7. 6; 15. 7; 67. 4); в то время как Бог Творец не имеет возникновения и пребывает неподвижным, будучи «первым движущим, которое неподвижно (τὸ πρῶτως κινῶν ἄκίνητον), потому что безначально» (ἄναρχον - Ibid. 10. 88). Действительно, «началом всякого природного движения является возникновение движущихся; а начало возникновения движущихся - это Бог как Источник возникновения» (Ibid. 15. 7; ср.: Ibid. 7. 6; 10. 91). Т. о., все сотворенное, начиная с момента возникновения, находится в постоянном движении, поскольку не имеет покоя в самом себе и не является собственной целью, так как не является причиной самого себя (αὐταίτιον - Ibid. 15. 5, 7). Движение, к-рое характеризует всякую тварную природу (φύσις), М. И. рассматривает в качестве ее природной силы, или способности (φυσικὴ δύναμις), к-рая проявляет свое природное действие (ἐνέργεια), стремящееся реализовать в полноте логос своей природы и

достичь своей конечной цели (Ibid. 7. 9). В отличие от Бога все сотворенное ограничено и складывается из множества категорий: сущности, качества, количества, способностей, состояний, отношений и т. п. (Ibid. 7. 19; 10. 89; 67. 9; Quaest. et. dub. 121; De carit. IV 6, 9). Из них М. И. чаще всего выделяет 3 - сущность, силу и энергию (Cap. theol. I 2-3), к-рые также могут быть представлены рядом сходных категорий: сущность, движение, различие (Ambig. ad Ioan. 10. 35, 41; Quaest. ad Thalas. 13), сущность, жизнь, различие (Quaest. et dub. 136), начало, середина, конец (Cap. theol. I 3-5) и др., в которых проявляются 3 вида божественных энергий - творческие, промыслительные и судящие (Ambig. ad Ioan. 10. 35-37). Всякое тварное сущее сложно и ограничено временем и пространством как имеющее начало и предел, а мир в целом, хотя и множественен количественно, не является бесконечным (Ibid. 10. 58, 91-94). С т. зр. движения каждое сотворенное сущее не является самодеятельным (αὐτενέργητον), поскольку небеспричинно: оно приводится в действие той причиной, из-за которой и для которой оно находится в движении (Ibid. 15. 6). Не будучи самодеятельными и самодвижущимися, тварные сущие «страстны», т. е. подвержены различным страдательным состояниям (πάθος), и только тогда, когда они достигнут своей конечной цели, они познают «бесстрастие» (τὸ ἀπαθές, т. е. отсутствие всяких страдательных состояний), к-рое есть также их неподвижность, устойчивость и покой (Ibid. 7. 6-

7; 15. 7). Т. о., всякое тварное сущее движется для того, чтобы достичь завершения и совершенства (τὸ αὐτοτελές), т. е. своей конечной цели, к-рая находится вне его и одновременно является его причиной и началом. Только тогда, когда тварь достигнет этой цели, ее движение прекратится и она познает покой, соответствующий ее окончательному совершенству. Эта конечная цель есть Сам Бог, или, точнее, «бесконечность (ἀπειρία), которая около Бога», т. е. божественные энергии, но не божественная сущность, остающаяся неприступной (Ibid. 7. 7; 15. 7-9).

Т. о., в космологии М. И. представлена динамичная картина сотворенной вселенной в целом и каждого тварного сущего в отдельности, которые понимаются как бы одушевленными, начинаясь с их прихождения в бытие и продолжаясь в постоянном движении, направляющем их к Богу как их окончательной цели, т. е. к обожению. Однако достижение этой цели связано с собственным движением творения. Не рассматривая движение твари как некую ущербность или деградацию, М. И. воспринимает его как промыслительный дар Бога Своему творению для того, чтобы дать ему возможность достичь завершения и совершенства. Это движение есть средство для разумных творений, позволяющее им проявить свободу, так что расстояние (διάστημα), отделяющее их от Бога, оказывается для них пространством свободы и духовной реализации; оно дает разумным

творениям, а с ними и всей тварной вселенной, возможность для актуального осуществления в собственном существовании того, что потенциально уже заложено в логосе их природы (см.: Ibid. 41. 2-5; 65. 2-3; Quaest. ad Thalas. 2; и др.; см. также: *Larchet*. 2003. P. 138-139). М. И. полагает, что если ангел или человек «будет двигаться сообразно своему логосу, он окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия, как [его] начало и причина... [Так] он по природе премудро и разумно через благоприличное движение обретет свое родственное Начало и Причину, не имея более куда еще и как двигаться после [достижения] своего начала и возвращения и восстановления к тому логосу, сообразно которому он был сотворен, поскольку его движение к божественной цели уже достигло своего предела - самой этой божественной цели» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 17*). Эта конечная цель существования разумных творений, как ангелов, так и людей, соответствующая божественному замыслу о них, есть обожение (см.: Ibid. 7. 21-22, 26, 31, 37), к-рое для всех остальных творений достигается через человека как средоточие видимого и невидимого творения (Ibid. 7. 31; 41. 2).

А. Р. Фокин

Антропология

Логос человеческой природы М. И. определяет в 2 направлениях. Во-первых, в том, что она неразрывно состоит из души и из тела. М. И. настаивает на одновременности прихода в бытие

обеих этих составных частей человеческого существа, отвергая как «эллинское» (неоплатоническое и оригенистское) учение о существовании души прежде тела, так и «еврейское» учение о позднейшем сравнительно с телом появлении души (Ер. 12 // PG. 91. Col. 489). Тело - нечто «иносущностное» (τεροούσιον) для души, к-рая, будучи источником движения тела, совершенно бестелесна и не имеет формы, веса, величины, пространственных ограничений (Idem. 6 // Ibid. Col. 425-428). Но между этими различными сущностями имеется и неустранимое единство, так что вместе они образуют один «вид» (εἶδος). Эта сущностная связь «непреложна» и сохраняется после смерти. Душа, хотя и продолжает существование после разрушения тела, остается «не просто душой, но душой конкретного человека», равно как и тело, даже распадаясь на исходные элементы, остается «частью целого человеческого вида». Поэтому душу и тело никогда нельзя рассматривать «безотносительно» (ἄσχετον) друг к другу (Ambig. ad Ioan. 7. 42-43).

Во-вторых, человеческая природа определяется божественным замыслом о ней, по которому она должна найти свое завершение в Боге, так что неотъемлемой частью ее логоса является обожение. При творении оно дано природе человека, но потенциально, как норма ее совершенства. М. И. отвергает представление оригенистов об изначально осуществленном совершенстве разумных существ, заключавшемся в их пребывании (μονή) в Боге,

отпадение от чего стало началом их движения (κίνησις), приведшим к возникновению, или становлению (γένεσις), видимого мира (Ibid. 7. 2). В противоположность триаде «пребывание - движение - становление» М. И. предлагает др. порядок: «становление (γένεσις) - движение (κίνησις) - покой (στάσις)». Человек получает бытие от Бога, а вместе с ним и природное движение, завершающееся в Боге (Ibid. 15. 7; см.: Шервуд. 2007. С. 391-392). «Восхождение к собственному началу», т. е. движение человека к Богу, является у него «врожденным» (ἐμφυτος) (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 21), и в самой его природе заложены способности, позволяющие достигать этой цели. «Бог, сотворив природу человека, дал ей бытие вместе с волей, и с ней сочетал творческую силу для осуществления надлежащего» (Quaest. ad Thalas. 40. 4-6). Для поддержания этого движения разумных существ к Богу помимо природных сил необходима и божественная благодать. Бог Своим промыслом устраивает так, чтобы во всех осуществился «один и тот же самый логос» и явилась «действенной обоживающая всех благодать» (Ibid. 2). Это совершается Св. Духом, Который «промыслительно проникает во всех и возбуждает в каждом логос согласно природе» (Ibid. 15).

I. Природа и ипостась. Разработанное М. И. преимущественно в христологическом контексте (в полемике с севирианским монофизитством) определение этих терминов имеет значение и для антропологии. Согласно М. И., природа (φύσις) и

сущность (οὐσία) (эти термины в богословии М. И. тождественны) относятся к общему (κοινόν), универсальному (καθολικόν) и родовому (γενικόν) индивидуальных существ (Opusc. 14 // PG. 91. Col. 149; Ep. 15 // Ibid. Col. 545). С природой (сущностью) связаны, «являясь ее единственным и истинным обнаружением», природные способности, или силы (δύναμις), а также действие, или энергия (ἐνέργεια) (Ambig. ad Thom. 5. 2). Ипостась (ὑπόστασις), или лицо (πρόσωπον), - это нечто особое (ἴδιον) и частное (μερικόν). Ее можно определить как «сущность с ее особенностями (ιδιώματα)» (Ep. 15 // PG. 91. Col. 545, 557), и она обозначает «кого-то, кому свойственна сущность (τόν τινα τῆς οὐσίας)» (Opusc. 23 // Ibid. Col. 260), отличая его от других. Т. о., «вещи, соединяющиеся по одной и той же природе, или же сущности, то есть имеющие одну и ту же сущность и природу, отличаются друг от друга ипостасями, или же лицами, как это есть у ангелов и людей, и у всех тварных существ, созерцаемых в виде и роде» (Ep. 15 // Ibid. Col. 549). Именно ипостась определяет побуждение и цель движения. Хотя природа неизменна в отношении своего логоса, она действует по различным тропосам (τρόποι), т. е. по-разному осуществляет природные силы, сообразно расположению воли (διάθεσις), к-рое определяет конкретное лицо, или ипостась (ср.: Ambig. ad Ioan. 20. 2).

II. Воля и свобода выбора. Воля (желание, хотение; θέλησις, θέλημα) проистекает из способности

самоопределения, или «самовластия» (τὸ αὐτεξούσιον), по природе свойственного разумным существам, и потому также принадлежит человеку по природе (Disp. Pур. // PG. 91. Col. 304). Однако «просто желать» (τὸ ἀπλῶς θέλειν) следует отличать от того, чтобы «желать каким-то определенным образом» (τὸ πῶς θέλειν). Если первое «присуще всем соприродным и едиnorodным», второе является «способом (τρόπος) употребления желания», присущим только тому, кто его употребляет, и отделяющим его от других (Ibid. Col. 292-293), т. е. относится к ипостаси. Отсюда различие природной воли (θέλημα φυσικόν) и гномической воли (θέλημα γνωμικόν). Природная воля - это «способность стремления к тому, что соответствует природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих» (Opusc. 1 // Ibid. Col. 12). Это означает, что она не может хотеть ничего противного природе и ничего дурного. Гномическая воля - «самопроизвольное (αὐθαίρετος) устремление и движение способности суждения к одному или другому» (Idem. 14 // Ibid. Col. 153), т. е. к добру или злу. «Она является определяющей не для природы, но для лица и ипостаси» (Idem. 16 // Ibid. Col. 192).

Понятие гномической воли основывается на важном в системе М. И. понятии γνώμη («намерение», «расположение сознания»). По его определению, это «стремление к тому, что в нашей власти, из которого происходит преднамеренный выбор (προαίρεσις)»; или «расположение (διάθεσις), бывающее при наличии тех

вещей, что в нашей власти, о которых сделана прикидка (βούλευσις)» (Idem. 1 // Ibid. Col. 17); «хотение (θέλησις), придерживающееся относительно настоящего или мнимого блага» (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 308). Описывая реализацию волевого акта человека, М. И. выделяет в нем такую последовательность: «Желая, мы ищем, рассматриваем, советуемся (или «прикидываем», βουλευόμεθα), судим, располагаемся (διατιθέμεθα), предпочитаем, устремляемся и пользуемся» (Ibid. Col. 293). Намерение (γνώμη) соответствует этапу расположения (διάθεσις); именно здесь человек сознательно определяется по отношению к добру или злу, к действию в соответствии с логосом природы или противоположно ему. Вместе с предыдущим этапом суждения (κρίσις) оно подготавливает последующий этап преднамеренного выбора, также соответствующий ипостасному способу осуществления желания, за которым следуют последние этапы волевого акта: устремление к выбранной цели и ее использование (*Larchet*. 1996. P. 137-138).

III. Логос и тропос. В тесной связи с предшествующими различениями стоит оппозиция понятий λόγος и τρόπος («образ бытия», «манера действия»). Одна из главных коннотаций, к-рые М. И. сообщает этим многозначным терминам, состоит в том, что логос является устойчивым и неизменным (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 30) и соответствует закону природы (Ibid. 31. 7). Напротив, тропос подлежит изменению и

разнообразию. «Всякое обновление по природе относится к тропосу обновляемого предмета, а не к логосу природы», поскольку изменение логоса означает разрушение природы. Если «логос человеческой природы - это душа и тело», то «тропос - это порядок (τάξις), по которому она природно действует и претерпевает действие, многократно чередующийся и меняющийся, но нисколько не изменяющий вместе с собой природу» (Ibid. 42. 26). Т. о., логос соотносится с природой и сущностью, а тропос - с лицом и ипостасью, и он зависит от «намерения» и «преднамеренного выбора» того или иного лица и фактически соответствует хорошему или дурному использованию им своих способностей и природных действий. Именно этим люди отличаются между собой, и они в силу свободы воли могут действовать либо «по природе, либо вопреки природе» (Opusc. 10 // PG. 91. Col. 137).

IV. Образ и подобие. В отличие от святителей Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Кирилла Александрийского, полагавших образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) в библейском рассказе о сотворении человека (Быт 1. 26) тождественными по значению, и вслед за Климентом Александрийским, Оригеном и свт. Василием Великим, М. И. различает их, ставя эту пару терминов в прямое соответствие с парами терминов «природа - ипостась» и «логос - тропос» (Larchet. 1996. P. 151-152). «Сущность - то, что по образу, то есть логос; а то, что по подобию, то есть жизнь,- ипостась» (Maximus Conf. Opusc. 1. Sholia // PG. 91. Col. 37).

Образ Божий дан человеку сразу при творении и его составляют природные качества души, «отображающие божественную сущность»: нетленность, бессмертие, невидимость, независимость («владычество», αὐτοβέοποτον) и самоопределение («самовластие», αὐτεξούσιον). Подобие же составляется добродетелями. Это «благость и премудрость» (De carit. III 25), «бесстрастие, кротость, великодушие», и все вообще «черты Божией благости», относящиеся к направленному на творение божественному действию (энергии). Бог обладает ими по природе, а человеку надлежит получить их «по причастию», и они предоставлены его «волевой (гномической) способности» (τῆ ἐπιτηδεϊότητι) или «самовластному разуму» с тем, чтобы он «сделал себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели» (Quaest. et dub. III 1; De carit. III 25). Стремление к подобию заложено в саму природу души человека, являясь частью образа (Ambig. ad Ioan. 7. 31). Но его достижение - результат не столько человеческих усилий, сколько благодати Св. Духа, предваряемой волеизъявлением человека. «Человек изначально сотворен «по образу» Божию с тем, чтобы ему непременно родиться Духом по свободному выбору (προαίρεσις) и прибавить себе «по подобию» посредством хранения божественной заповеди, дабы один и тот же человек был как творением Божиим по природе, так и сыном Божиим и богом через Духа по благодати» (Ibid. 42. 31).



Прп. Максим Исповедник. Роспись кафоликона мон-ря Ватопед, Афон. 1721 г.

V. Бытие (τὸ εἶναι), благо-бытие (τὸ εὖ εἶναι), вечно-бытие (τὸ ἀεὶ εἶναι). Эта триада терминов, органично связанная с отмеченными выше различиями, занимает существенное место в системе М. И., являясь своего рода «лейтмотивом» его мысли (Larchet. 1996. P. 165). Согласно ему, это 3 предсуществующих в Боге и пребывающих в Нем логоса (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 22), или 3 «всеобщих образа (τρόποι), в соответствии с которыми Бог сотворил все» (Ibid. 10. 12) и к-рым причастна «словесная и разумная природа» (De carit. III 24). Бытие «даровано сущим (τοῖς οὖσι) по сущности (κατ' οὐσίαν)» (Ambig. ad Ioan. 65. 2), т. е. принадлежит им по природе с самого прихода к существованию, и является частью образа Божия (De carit. III 25). Через него сотворенные разумные существа получают начало «простого» природного движения (ἀπλῶς κινεῖσθαι). Благо-бытие также даруется Богом, но если бытие «зависит только от Бога, как причины», то благо-бытие «обусловлено нашим намерением (γνώμη)» и характеризуется уже

определенным качеством движения (πῶς κινεῖσθαι), а именно «постоянным движением (ἀεὶκίνησις) к Богу» (Ambig. ad Ioan. 7. 9-10; 10. 12). Оно обретается посредством добродетели и «прямого следования своему логосу природы», в то время как порочность и движение вопреки логосу приводит человека к противоположности, к «зло-бытию» (τὸ φεῦ εἶναι) (Ibid. 42. 15). Бытие соответствует образу, а благо-бытие - подобию Божию (De carit. III 24-25). Вечно-бытие также относится к образу Божию (Ibidem) и только Бога имеет своей причиной (Ambig. ad Ioan. 10. 12), поскольку не зависит от выбора человека и подается по благодати (Ibid. 65. 2) всем людям без исключения. Однако только те, которые получили посредством добродетели благо-бытие, познают вечно-благо-бытие (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι) как предел и конечную цель их движения. «Концом (τέλος) движения тех, которые движутся, является само благо-бытие в вечности (τὸ ἐν τῷ ἀεὶ εὖ εἶναι), как и началом - само бытие, каковое есть Бог» (Ibid. 7. 10). С триадой терминов «бытие - благо-бытие - вечно-бытие» у М. И. сопрягаются др. триады (Larchet. 1996. P. 166): «потенция (δύναμις) - действие (ἐνέργεια) - покой (ἀρῆα)»; «сущность - преднамеренный выбор - благодать» (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 65. 2); триада ап. Павла (Деян 17. 28) «бытие - движение - жизнь» (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 22); библейские дни - 6, 7 и 8-й. «Шестой день обнаруживает логос бытия сущих; седьмой же указывает на образ (τρόπος) благо-бытия сущих; а восьмой намекает на неизреченное

таинство вечно-благо-бытия сущих (Cap. theol. I 51, 56).

VI. Человек в его райском состоянии. М. И.

утверждает, что Адам согрешил «одновременно» с его приходом к существованию (ἅμα τῷ εἶναι, ἅμα τῷ γενέσθαι) (Quaest. ad Thalas. 59. 262; 61. 13). Это не следует понимать буквально, в смысле безусловной одновременности, но означает лишь, что райское состояние продолжалось совсем недолго. М. И. подразумевает его как действительно бывшее (ср.: Шервуд. 2007. С. 506-507), хотя и уделяет ему сравнительно немного внимания (Larchet. 1996. P. 178-179), как правило касаясь его только в связи с грехопадением и в сравнении с падшим состоянием. Первозданный человек был украшен нетлением и бессмертием (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 8. 2), ему были неведомы наслаждение и боль (Quaest. ad Thalas. 61. 9-10), а также общий с бессловесными существами способ размножения через соитие полов и орошение семенем (Ambig. ad Ioan. 41. 7; 42. 4). Человеческое тело не знало «закона греха» (Quaest. ad Thalas. 49. 303-304). В самом телесном составе не было тления, и он «не разрывался противоположными и взаимно уничтожающими качествами». Нагота первозданного человека означает, что его тело не имело грубой дебелости и смертности, а бесстрастие освобождало его от чувства стыда. Ничто не препятствовало познанию Бога и «охотно избранному родству с Ним по любви, которое должно было возникнуть через движение к Богу». Для этого человек не имел нужды в

разнообразных умозрениях и деяниях, но у него была «простая и единовидная» добродетель и ведение (Ambig. ad Ioan. 45. 3), т. е. он был всецело захвачен стремлением к Богу и был способен к непосредственному богопознанию (Larchet. 1996. P. 181).

Однако в творении Адаму не было дано совершенства, поскольку ему только предстояло обрести обожение, проявив преднамеренный выбор (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 42. 31). Блаженство, заключавшееся в «неизреченном вкушении» Бога, было дано человеческому уму как «некая способность (δύναμις) к наслаждению», к-рой еще надлежало воспользоваться (Quaest. ad Thalas. 61. 10-11). Что для М. И. райское состояние человека было незрелым и непрочным, явствует из его рассуждений о древе познания добра и зла (Быт 2. 17). Согласно предложенному им «духовному толкованию», этим деревом является само видимое творение, к-рое обладает «как духовными логосами, питающими ум, так и природной силой, услаждающей чувство, но извращающей ум» и потому допускает 2 различных способа познания. Созерцаемое «духовно», оно доставляет ведение добра, а воспринимаемое «телесно», т. е. через чувственное восприятие, - ведение зла. Отсюда и произнесенный Богом запрет на вкушение его плодов. Эта заповедь имела временный и педагогический характер и должна была отсрочить созерцание чувственного творения до той поры, пока человек не укрепитя в бессмертии и бесстрастии через причастие Богу,

«имея по благодати тождественное с Богом премудрое познание сущих, благодаря претворению ума и чувства к обожению» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. Introd. 331-349*). Ведь, как уточняет М. И., «прежде совершенного состояния хорошо не касаться естественного созерцания, чтобы устремляясь от видимых созданий в поиске духовных логосов, не собрать незаметно и страсти. Ибо у тех, кто несовершенны, скорее внешние формы видимых вещей господствуют над чувствами, нежели скрытые в этих формах логосы творений - над душой» (*Ibid. 49. 308-314*).

VII. Человек как микрокосм и посредник. По своей двойной природе человек уподобляется всему сотворенному миру (κόσμος): его душа соответствует невидимым, умопостигаемым существам мира, а тело - видимым, чувственным (*Mystagogia. 7*). Такой природный состав делает его посредником. Созданная по образу Божию разумная душа в стремлении к подобию и обожению становится для тела «тем, чем Бог является для души», дабы при ее посредничестве тело достигало теснейшей близости с Богом и удостоивалось Его вселения (*Ambig. ad Ioan. 7. 31*). Но человек является посредником и по предназначению, поскольку Бог определил ему объединить с Ним и в Нем всю сотворенную реальность, устранив 5 разделений, к-рыми «охватывается состав (ὑπόστασις) всего, что приведено в бытие»: 1) между природой сотворенной и несотворенной; 2) в сотворенной природе - между существами чувственными и умопостигаемыми; 3)

внутри чувственного творения - между небом и землей; 4) на земле - между раем и обитаемым миром (вселенной); 5) в человечестве - между мужским и женским полом. В каждом из этих разделений человек находился бы в середине противоположностей и, связывая их, мог последовательно «от ближних к дальним и от худших к лучшим» возвести все творение к Богу. Разделение «в самом себе», на мужской и женский пол, он должен был устранить бесстрашием; рай и вселенную - посредством святой жизни; небо и землю - через тождество с ангелами по добродетели; чувственное и умопостигаемое - через равное с ангелами ведение. Наконец, соединить сотворенную и несотворенную природу в любви к Богу, через всецелое взаимопроникновение (περιχώρησις) с Ним по благодати «став всем, чем только является Бог, кроме тождества по сущности» (Ibid. 41. 2-5). Т. о., при посредничестве человека «многочисленные существа, отстоящие друг от друга по природе, приходили бы к единству, сближаясь друг с другом вокруг единой природы человека, и Бог становился бы всем во всех» (Ibid. 7. 31).

VIII. Прародительский грех. Его природа. М. И. вполне чужд оригенистским и гностическим концепциям, по к-рым грех заключался в соединении души с телом или видимым миром или даже в самом вступлении в бытие. В многочисленных местах он отмечает, что грех Адама - это преступление (παράβασις) заповеди, данной

Богом в раю, и проявленное человеком непослушание (παρακοή) (*Larchet*. 1996. P. 187-188). М. И. многократно упоминает и приведший ко греху обман (ἀπάτη) со стороны диавола (*Ibid*. P. 188. Not. 10-11), но указывает, что Адам согрешил по собственному согласию, проявив свободную волю. Причиной повреждения его природы был «растлившийся преднамеренный выбор» (προαίρεσις), а грех состоял в «отпадении преднамеренного выбора от блага к злу» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas*. 42. 8-11).

В согласии с «Ареопагитиками» (*Areop. DN. IV 18-35*) М. И. утверждает, что зло не заключается в сотворенных вещах и вовсе не имеет фактической реальности. Это «недостаток (ἔλλειψις) направленной к цели деятельности (ἐνέργεια) присущих природе сил» или «безрассудное движение природных сил по ошибочному суждению к чему-то иному помимо цели (τέλος)», т. е. Бога, а также «неведение благой Причины сущего» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. Introd. 217-222, 303-304*). Т. о., грех Адама представлял собой изменение направления его движения, злоупотребление (παράχρησις) природными способностями или их действием против природы. Грех «присущ не природе, но намерению (γνώμη), будучи извращением и падением души, движимой вопреки разуму и закону» (*Opusc. 16 // PG. 91. Col. 192*). Это отступление от Бога с тем, чтобы обратиться к чувственным предметам и привязаться к ним посредством доставляемого ими наслаждения. «Человек не стал двигаться по природе

(φυσικῶς), как он был сотворен, окрест неподвижного, как собственного начала (т. е. Бога.- Ф. Ю.), но безрассудно противно природе (παρὰ φύσιν) добровольно стал двигаться окрест того, что ниже его и над чем начальствовать ему было заповедано свыше, данной ему при сотворении природной способностью к соединению разделенного злоупотребив скорее для разделения соединенного» (Ambig. ad Ioan. 41. 6). Заложенную в его уме способность к наслаждению, предназначенную для «вкушения Бога», он первым же ее движением обратил на чувственные предметы (Quaest. ad Thalas. 61. 12-16). Тем самым он «предпочел умной доброте безобразию окружающего его вещества», что привело и к «совершенному забвению Бога» (Ambig. ad Ioan. 8. 2).

Грех является отказом от истинного обожения. В праотце человек «добровольно сам себя устранил от божественной и блаженной цели, предпочтя по своему выбору стать прахом тому, чтобы быть богом по благодати» (Ibid. 7. 32). Вместо этого Адам склонился к тщетной надежде на само-обожение, соблазнившись на обещанное диаволом получение «славы Божества» и «природы Божества» (Quaest. ad Thalas. 62. 162-163; 64. 504-505). Он «попытался без Бога, прежде Бога и не по Богу иметь то, что принадлежит Богу, чего делать не следовало, да и невозможно было» (Ambig. ad Ioan. 10. 60). Диавол советом: «будете как боги» (Быт 3. 5), принятым Адамом и Евой, фактически уже научил их многобожию, внушив ложное представление о

Божестве (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 44. 19-27*). Неведение Бога привело к обожествлению творения, сущностью служения к-рому является себялюбие (φιλαυτία), дающее «опыт наслаждения и страдания, посредством которых и проникла в жизнь человеческую вся тина зол» (*Ibid. Introd. 355-359*).

IX. Последствия грехопадения. Первый результат прародительского греха - отделение человека от Бога, «разлучение» с Ним «по намерению (κατὰ τὴν γνώμην)» (*Ep. 2 // PG. 91. Col. 396*). Уклонившись от своего Начала и Причины (Бога), человек «в противоречии со своим логосом (παράλογως) движется к небытию», «находится в безостановочном кружении и страшном беспорядке по душе и телу», поскольку «добровольно променял лучшее и сущее на худшее и не-сущее» (*Ambig. ad Ioan. 7. 23*).

Следствием преступления (παράβασις) становится грех (ἁμαρτία), к-рый М. И. разделяет на 2: 1) произвольный и подверженный порицанию (εὐδιάβλητος), а именно, «отпадение произволения от блага к злу»; 2) вызванный первым грехом, но сам по себе не подлежащий порицанию (ἀδιάβλητος) - изменение природы из нетления в тление и невольный отказ от бессмертия (*Quaest. ad Thal. 42. 9-18*). Т. е. человек утрачивает качества, к-рые он первоначально получил по благодати и должен был укрепить существованием, согласным с логосом природы, - бесстрастие, нетление и бессмертие; его природа отныне подвержена страстности, тлению и смертности (*Larchet. 1996. P. 195. Not. 64-70*).

Страстность дает прежде место природным непредосудительным страстям, но создает и почву, на которой могут развиваться заслуживающие порицания страсти. Ведь, с одной стороны, «очевидно, что в этой страстности существует господство над природой наслаждения и страдания» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalys. 61. 93-94*). С др. стороны, в ней «по причине греха лукавые (демонические) силы» получили местопребывание и «удерживают невидимо скрытые действия» (*Ibid. 21. 43-47*), и именно здесь они оказывают влияние на человека, чтобы подвигнуть его к страстям против природы при помощи природных страстей. «Намерение» (γνώμη), к-рое прежде грехопадения проявляло себя как постоянное расположение к добру и согласие воли человека с логосом природы, склонившись в преступлении Адама к удовольствию, уже не хранит неуклонно прежнего направления, получая «расположение против природы» (*Ambig. ad Thom. 4. 4*). Оно если не прямо противится Богу, то в любом случае становится неустойчивым, колеблющимся в выборе между добром и злом, подвергаясь влиянию со стороны наслаждения (ἡδονή) и страдания (ὀδύνη), опытно изведенных человеком. Последние играют значительную роль в расширении зла. Человек всеми возможными способами стремится получить наслаждение, одновременно пытаясь любыми средствами избежать страдания, не замечая, что второе всегда вытекает из первого. Влечение к наслаждению и отвращение от страдания приводят к появлению в

человеке множества греховных страстей, к-рые рождаются либо от первой склонности, либо от второй, либо от их соединения (Quaest. ad Thalas. Introd. 240-300). М. И. предлагает и др. классификацию страстей. Все они имеют основание в 3 «начальных видах зла»: неведение Бога, себялюбие и тирания (деспотичная власть в отношении ближнего), причем 2-е происходит от 1-го, а 3-е от 2-го (Ер. 2 // PG. 91. Col. 397). Себялюбие играет существенную роль в рождении и развитии всех страстей, к-рые становятся средствами получить наслаждение или избежать страдания. Это «причина всех страстных помыслов», от себялюбия происходят «три главнейших помысла»: чревоугодия, сребролюбия, тщеславия, а от этих 3 - все остальные: блуда, любостыжания, гордыни, гнева, печали, злопамятства, уныния и проч. (De carit. III 56).

М. И. подчеркивает отрицательное воздействие греха на отношения человека к себе подобным, раздробление человечества на враждебные друг другу индивиды. Происходит разделение «в намерении» не только с Богом, но и «с другими людьми» и «расчленение природы и рассечение ее на множество мнений и представлений» (Ер. 2 // PG. 91. Col. 396). По причине себялюбия нарушается заповеданное Богом единство намерения всех людей, благодаря чему их единая природа «вооружается против самой себя» (Idem. 3 // Ibid. Col. 408-409). Прародительский грех распространяет пагубные последствия и на весь мир, вводя туда изменение и

расстройство. Он «предал всю природу в пищу смерти» (Ambig. ad Ioan. 10. 60), и «мир посредством греха стал страной смерти и тления» (Quaest. ad Thalas. 65. 85-87).

Х. Передача последствий греха. Все потомки Адама наследуют его природу в том состоянии, к-рое является результатом прародительского греха. Это греховное повреждение природы передается в самом рождении. Первый человек «по самому происхождению бытия был свободен от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним». Но «когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в явившейся из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы» (Ibid. 21. 5-18). Следуя свт. Григорию Нисскому (Greg. Nyss. De hom. opif. 17 // PG. 44. Col. 188-189), М. И. полагает, что в плане Божиим было некое «божественное и духовное возрастание в числе», к-рого человеческая природа после преступления лишилась и «навлекла на себя зачатие посредством семени и рождение посредством истления». Предпочтя «приятное и явственное для чувств», первый человек осужден на «страстное, рабское и вынужденное рождение по подобию сущих на земле бессловесных и неразумных скотов» (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 42. 25, 31). «Первоначальная цель Бога была в том, чтобы мы рождались без брака и истления, а брак был введен по причине

преступления заповеди». Поскольку «Адам совершил беззаконие, все, кто ведет род от Адама, зачинаются в беззакониях, попадая под осуждение праотца», а т. к. «Ева, мать нас всех, первой зачала грех, пылая страстью к наслаждению», то и «мы, подпадая под осуждение праматери, говорим, что мать зачинает нас во грехах (ср.: Пс 50. 7)» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. I 3*). Т. е. греховным является само чувственное наслаждение, неизбежно сопровождающее зачатие. Все «рожденные от соития подлежат осуждению» (*Ibid. 113*), и в этом плотском рождении заключается «сила (κράτος) нашего осуждения» (*Ambig. ad Ioan. 42. 32*). Поэтому «никто не безгрешен, ибо всякий по природе подлежит закону рождения». И «чем более [человеческая] природа стремилась к собственному упрочению (σούτασις) через рождение, тем более она связывала себя законом греха» (*Quaest. ad Thalas. 21. 16-27*).

Христология

I. Воплощение, предопределенное от века. Домостроительство спасения, в центре которого стоит вочеловечение Слова - это исполнение предвечного намерения (σκοπός) относительно человека, предполагавшего его обожение и соединение всего творения под единым главой (ἀνακεφαλαίωσις) в Боге. Первозданному человеку дан был способ (τρόπος) достижения этой цели через правильное употребление природных способностей, но поскольку он не достиг ее, божественный план, оставаясь неизменным по своему логосу, исполняется новым,

сверхъестественным способом во Христе, через «таинственнейшее» пришествие Самого Бога к людям (Ambig. ad Ioan. 7. 37). Оно было «предузвано прежде сложения мира» (1 Петр 1. 20, по греч. тексту) в совете Бога Отца. «Ангелом» (Вестником) этого «великого совета» (Ис 9. 6, по LXX) становится Само Слово Божие в Своем воплощении. Ради этого «таинства Христа» (τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον) «все века и все сущее в этих веках», т. е. все сотворенные существа, «получили начало и завершение (τέλος) своего бытия» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 60. 5-48; Cap. theol. II 23*). Этот предвечный совет состоял в том, что Богу Слово надлежало «без превращения примешаться (ἐγκραθῆναι) к природе человеческой через истинное единение по ипостаси и соединить с Собой без изменения человеческую природу, дабы Сам Он стал человеком, а человека этим единением с Собой сделал богом». Отсюда разделение «веков», т. е. всей истории сотворенного мира, на 2 больших периода: время вочеловечения Слова, или снисхождения Бога к людям, и время обожения, т. е. восхождения людей к Богу (*Quaest. ad Thalas. 22. 4-54*).

В периоде, который подготавливает Воплощение, М. И. различает 3 закона: природный, письменный и закон благодати. Первый содержится в логосах сотворенных существ, 2-й - в Свящ. Писании (ВЗ), 3-й соответствует вочеловечению Слова и Его делу спасения и обожения (закон Христов). При этом Христос, «как Создатель всего», является Творцом всех 3 законов, Он их соединяет и резюмирует, Он

же составляет их конечную цель (τέλος), будучи «началом, серединой и концом всего сущего» (Ibid. 19). Он присутствует в каждом из этих законов, поскольку Бог Слово уже отчасти открывается в логосах творения и словно бы воплощается в словах писаного закона (Ambig. ad Ioan. 33). Эти 3 закона соответствуют постепенному откровению Слова людям, а также последовательному восхождению человека к Богу и соединению с Ним через добродетели и познание, соответствуя триаде «бытие - благо-бытие - вечно-благо-бытие» (Quaest. ad Thalas. 64. 725-804). Закон благодати включает 2 предыдущих, превосходя их и восполняя: «Таинство Воплощения Слова содержит смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей» (Cap. theol. I 66).

Христологическое учение у М. И. излагается по 2 главным направлениям: защита правосл. христологии с опровержением севирианского монофизитства (Opusc. 2, 3, 16, 21, 24; Ep. 12-15); обоснование учения о двух природных действиях и волях Христа в полемике с моноэнергизмом и монофелитством (Opusc.; Disp. Pyr.).

II. Дифизитство. М. И. выступает последовательным сторонником Халкидонского Собора, следуя линии «неохалкидонитов» (*Леонтий Византийский*, *Леонтий Иерусалимский*, имп. св. *Юстиниан I*) и постановлений *Вселенского V Собора*. Главный объект его критики - «умеренное»

монофизитство Севира Антиохийского. С одной стороны, М. И. полемически сближает его с манихейством, аполлинарианством и евтихианством (Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49); с др. стороны, ставит в параллель с несторианством, как противоположным догматическим заблуждением (Idem. 2, 3 // Ibid. Col. 41-44, 56). Согласно М. И., заявляя о тождественности в христологии терминов «природа» и «ипостась», Севир стремится прикрыть свое неправомыслие (Idem. 2 // Ibid. Col. 40), но именно такое отождествление является источником терминологической путаницы и неустранимых противоречий его богословской системы (Ep. 15 // Ibid. Col. 568-569). Важное внимание М. И. уделяет истолкованию терминов и формул, заимствованных Севиром у свт. Кирилла Александрийского (прежде всего, «одна природа Бога Слова воплощенная»), показывая, что в контексте сочинений самого александрийского святителя они имеют правосл. значение, в то время как Севир при декларативной верности свт. Кириллу вступает в противоречие с его учением (Opusc. 21 // Ibid. Col. 252-253; и др.).

1. Две природы и одна Ипостась Христа. Сын Божий, при воплощении «соединив с Собой по ипостаси одушевленную умной и разумной душой единосущную нашей плоть», стал совершенным (τέλειος) человеком, «не перестав быть Богом». По божественной природе (или сущности) Он является несотворенным, неограниченным, бесстрастным и бессмертным, а по человеческой природе - сотворенным, ограниченным, страстным и

смертным (Ер. 12 // Ibid. Col. 468). После соединения сохраняются обе природы с их действительным различием, а не «различием в природном качестве» (ἐν ποιότητι φυσικῇ) - севирианское понятие, к-рое М. И. подверг обстоятельной критике (Opusc. 2, 21 // Ibid. Col. 40-44, 253-256). Природы во Христе соединились, но остаются неслитными, что означает не их разделение (διαίρεσις), но пребывающее неизменным их различие (διαφορά), т. е. то понятие (λόγος), по к-рому отличаются природа (сущность) плоти и Бога Слова. «Логосы соединившихся природ сохраняются - и они сами как есть образуют одно Лицо Сына и одну Ипостась» (Ер. 12 // Ibid. Col. 469). В ответ на монофизитский тезис, высказанный, в частности, Иоанном Филопоном (*Diekamp. Doctr. patr. S. 272-273*), что употребление числа «два» по отношению к природам непременно уже приводит к их разделению, М. И., ссылаясь на свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 31. 17-19*), доказывает, что число только указывает на количество тех или иных предметов, в то время как их отдельность или нераздельность является таким отношением (σχέσις) между ними, к-рое существует до всякого исчисления и не определяется числом (*Maximus Conf. Ер. 12 // PG. 91. Col. 473-476*). Использование числа необходимо, поскольку без количества невозможно говорить о к.-л. различии. «Природное различие во Христе после соединения» вынуждены признать и севириане, поэтому они должны либо согласиться, что две природы сохраняются, либо

прийти к тому, что их вовсе не существует. По определенному «логосу и образу бытия» (κατά τινὰ λόγον τε καὶ τρόπον) Христос является «двумя» ввиду различия природ, но по др. «логосу и образу бытия» Он же «один» в силу тождества и единства Его Ипостаси (Idem. 13 // Ibid. Col. 513-516). Между двумя природами во Христе имеется «ипостасное единство» (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις), означающее схождение разных сущностей (ἢ τῶν τεροουσίῳν σύνοδος) в одну Ипостась с неизменным и полным сохранением их самотождественности или «природной особенности» (ἢ φυσικὴ ἰδιότης) по отношению друг к другу. Оно отличается от несторианского «относительного единства» (οχετικὴ ἕνωσις), заключающегося в равенстве движения воли (θέλημα) и тождестве намерения (γνώμη) тех, кто «существуют сами по себе в личностных единичностях (ἐν μονάσι προσωπικαῖς)» (Idem. 12 // Ibid. Col. 484).

2. «Одна природа Бога Слова воплощенная».

Ссылаясь на «Послание Евлогию» свт. Кирилла Александрийского (Cyr. Alex. Ep. 44 // ASCO. T. 1. Vol. 1(4). P. 35), М. И. показывает, что тот, употребляя это выражение, не отрицал двух природ Христа. Выражение полемически обращено против Нестория, который, хотя правильно исповедовал две природы и их различие, не признавал при этом «одного Христа, одного Сына и одного Господа», т. е. «одну воплощенную природу Слова» (Maximus Conf. Ep. 12 // PG. 91. Col. 477). Это выражение указывает на отрицавшееся Несторием «единство Ипостаси» (Ibid.

Col. 480). Выражения «две природы» и «одна природа Слова воплощенная» не отменяют друг друга, но каждое в отдельности недостаточно, оставляя место соответственно либо для разделения природ, как у Нестория, либо для их слияния, как у Аполлинария и Евтихия (Ibidem). Неосновательной является ссылка севириан на «Второе послание Суккенсу», где свт. Кирилл будто бы объявляет противоречащим «одной природе Слова воплощенной» выражение «две природы нераздельно (ἀδιαίρετως)» (Cyr. Alex. Ep. 45. 5 // ASCO. T. 1. Vol. 1(6). P. 161-162). Из объяснений святителя видно, что он запрещает употреблять последнее выражение «не вообще», но в несторианском смысле, уточняя, что оно может быть православным, если «нераздельно» понимать в значении ипостасного единства. Однако для несториан «нераздельно» выражает «относительное соприкосновение» (ἡ κατὰ σκέσιν συνάφεια), и в этом значении должно быть отвергнуто (Maximus Conf. Ep. 12 // PG. 91. Col. 481). «Одна природа Слова воплощенная» - это описательное выражение (περίφρασις), «посредством имени и определения» (δι' ὀνόματος καὶ ὄρου) представляющее одновременно две природы в их единстве. Имя «одна природа Слова» обозначает «общее сущности вместе с собственным Ипостаси» (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μετὰ τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως), т. е. божественную сущность Ипостаси Бога Слова, а определение «воплощенная» - человеческую сущность, или природу (Ibid. Col. 501). М. И. высоко оценивает это выражение как

«содержащее в себе все таинство благочестия» (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 300).

3. Сложная Ипостась Христа. Опровергая понятие «одна сложная природа» ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), применявшееся севирианами к Христу и подкреплявшееся примером природы человека, состоящего из души и тела (*Sever. Antioch. Philal.* 42 // CSCO. 133. P. 260-261; см.: *Говорун.* 2004. С. 154), М. И. указывает, что в сложной природе ее части приходят к сложению по природной необходимости и их бытие должно быть одновременным. Пример сложной природы - природа человека, но к Христу такое понятие неприменимо, поскольку Бог Слово существовал прежде веков, Его воплощение не было «восполнением целого» и Он воплотился не по закону природы, а добровольно, по домостроительству (*Maximus Conf. Ep.* 12, 13 // PG. 91. Col. 488, 516-517). Хотя М. И. в целом принимает предложенное Леонтием Византийским сравнение единства природ в Ипостаси Слова с единством души и тела в человеке, поскольку здесь тоже есть ипостасное единство и природное различие (*Opusc.* 14 // Ibid. Col. 152), но устанавливает и ограничение для такого сравнения. Если в человеке имеется изначальное единство «сложной природы» как основание ипостасного единства, то во Христе имеется лишь ипостасное единство без единства природного (*Grumel.* 1926. P. 404). Др. аргумент: если Христос - сложная природа, тогда она должна быть или родовой (общей), или единичной (особенной). Но

Христос не может быть ни родовой природой, поскольку нет др. «христов», ни единичной, поскольку тогда Он не единосущен ни Отцу, ни людям (*Maximus Conf.* Ep. 13 // PG. 91. Col. 517-520). Единство Христа определяется не тем, что у Него «сложная природа», но тем, что у Него «одна сложная Ипостась» (ὑπόστασις μία σύνθετος), в соответствии с к-рой «Он - всецело Бог и Один из Святой и всеславной Троицы вместе с человечеством, по причине божества, и Он же - всецело человек и один из людей вместе с божеством, по причине человечества» (*Ibid.* Col. 525). М. И. говорит, что «логосы сошедшихся (природ) образуют (συντελεῖν) Лицо Сына и Его одну Ипостась» (*Idem.* 12 // *Ibid.* Col. 469) или что «одна сложная Ипостась Христа образуется (ἀποτελεῖσθαι) из двух природ», причем она «сохраняет те природы, из которых она сложилась, как целое - собственные части» (*Ibid.* Col. 492-493). Но это не означает, что Ипостась Христа до Воплощения была несовершенной и она «восполняется» человеческой частью. «Одна Ипостась Христа» является «общей для плоти и божества», и это - «одна и та же самая Ипостась Слова, как ныне, так и прежде», только прежде она была «беспричинной, простой и несложной», а после восприятия плоти она «без изменения стала поистине сложной» (*Idem.* 15 // *Ibid.* Col. 556). Т. е. та же самая Ипостась Слова, к-рая была до Воплощения, становится ипостасью и воспринятой Словом человеческой природы (*Говорун.* 2004. С. 163).

4. Природы, «из которых, в которых и которые есть» (ἐξ ὧν ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ἐστί) Христос. М. И. неоднократно употребляет эту христологическую формулу, в таком или несколько отличающемся виде, преимущественно в полемике с монофизитами и монофелитами (*Maximus Conf.* Opusc. 6, 9 // PG. 91. Col. 68, 121; Ep. 12, 15 // Ibid. Col. 501, 573; *Ambig. ad Thom.* 5. 12; и др.). Первое выражение этой формулы повторяет «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), встречающееся у свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* Ep. 45 // ASCO. T. 1. Vol. 1(6). P. 154). Второе повторяет «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) Халкидонского ороса, внесенное туда как более предпочтительное ввиду возможной монофизитской интерпретации предыдущего. Впрочем, «неохалкидониты» VI в. настаивали, что противопоставление этих выражений не соответствует мысли свт. Кирилла и уже употребляли их совместно (*Phot. Bibl.* 229. P. 256b; 230. P. 271). Полагают, что 3-е выражение - «есть две природы» - введено самим М. И. (*Piret.* 1983. P. 204; *Ларше.* 2007. С. 32), хотя у Леонтия Иерусалимского и Леонтия Византийского встречаются формулировки, почти тождественные 3-частной формуле М. И. (Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 527-528). Христос - «из двух природ», т. е. Он составлен (сложен) из божества и человечества, как целое из частей. Христос существует «в двух природах», т. е. после нераздельного и неслитного единства Он «совершенен в божестве и совершенен в

человечестве» и «как целое познается в тех частях, из которых Он составлен». Христос есть «две природы», поскольку «Он одновременно Бог и человек».

Совместное употребление 3 выражений в формуле подчеркивает, что каждая из двух природ Христа в одной сложной Ипостаси сохраняет свой логос и природные особенности без взаимного смешения и превращения; тем не менее это не предполагает их разделения (*Maximus Conf.* Ep. 12, 15 // PG. 91. Col. 501, 572-573; см.: Ларше. 2007. С. 32-33).

То, что единый Христос существует в Своих природах и является Своими природами, делает возможным общение свойств (*ἀντίθεσις τῶν ἰδιωμάτων*) обеих природ. Природные свойства каждой из них становятся свойствами другой без взаимного превращения и смешения (*Maximus Conf. Disp. Purg.* // PG. 91. Col. 296-297). В чудесах и страданиях проявляет Себя единый Христос, Который совершает и божественное (чудеса) и человеческое (перенесение страданий). При этом божественное Он совершал «плотски», т. е. посредством плоти, а «человеческое - божественно», поскольку принимал страдания по доброй воле, а не по принуждению (Ep. 15, 19 // *Ibid.* Col. 573, 592-593). Общение свойств позволяет также утверждать, что предвечное Слово рождено от Девы, и называть Ее «воистину» и «в точном смысле» Его Матерью и Богородицей (*Ambig. ad Thom.* 5. 13). М. И. развивает понятие взаимопроникновения (*περιχώρησις εἰς ἀλλήλας*) божественной и человеческой природы во Христе. Для иллюстрации взаимопроникновения М. И. часто использует образ

раскаленного меча: как у меча при всецелом смешении огня с железом сохраняются свойства огня (способность жечь) и железа (способность резать), так и тесное единство природ и их действий во Христе не выводит эти действия за пределы их природы (Ibid. 5. 25; Opusc. 16 // PG. 91. Col. 189-192; и др.).



Пресв. Богородица и прп. Максим Исповедник.
Роспись ц. свт. Николая мон-ря Подврх, Сербия.
1613–1614 гг

Взаимопроникновение предполагает, что человеческая природа Христа с самого прихода к существованию является обоженной, приобретая необычайные свойства и качества. Он в «подверженном страданию теле» уже сияет божественной славой на горе Преображения (Quaest. et dub. 190). Всецело обоженной является Его природная человеческая воля (Opusc. 6 // PG. 91. Col. 68). В свете этого М. И. решает и вопрос о неведении Христа: хотя по свойству человеческой природы она могла быть в неведении, однако в силу соединения со Словом и проникновения божественных свойств Его человечество знало все, что подобает божеству (Quaest. et dub. I 67). Такое преобразование человеческой природы в обожении

при сохранении ее сущности, сил и действий объясняется в свете оппозиции логоса и тропоса. Природа остается тождественной по своему логосу сущности, но становится обоженной в том, что касается ее способа (тропоса) существования (Ambig. ad Ioan. 36; 42. 29; Ambig. ad Thom. 5. 11).

III. Дифелитство и диэнергизм. Важнейшим вкладом М. И. в правосл. христологию стало раскрытие им правосл. учения о двух волях и двух действиях Христа в борьбе с моноэнергизмом и монофелитством. В опровержении этих ересей М. И. пользуется своим опытом борьбы против севирианского монофизитства, в к-ром он усматривает их истоки (Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49; Ларше. 2007. С. 25), а также критики оригенизма, где ему уже приходилось касаться вопроса об отношениях силы и действия с сущностью или природой (Larchet. 2003. P. 161). В ходе монофелитского спора М. И. уточняет свою терминологию. Так, в ранних сочинениях он еще употреблял применительно к человечеству Христа без отчетливой дифференциации от термина «воля» термины «намерение» (ὑπόμνη) и «произвольный выбор» (προαίρεσις), отмечая, впрочем, что они оставались в Нем «неподвижными» и «нетленными», т. е. неуклонно укорененными в добре. Позднее он отказался от их использования в отношении Христа (Idem. 1996. P. 239-241; Дионисий (Шленов). 2004. С. 358-359). При таком переосмыслении терминологии учение М. И. о природных волях Христа оставалось в существе своем неизменным, лишь углубляясь

благодаря более детальному анализу сложных мест Свящ. Писания (Беневич. Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 133).

При всех уточнениях, к-рые М. И. вносил в ходе полемики, он неизменно придерживался принципа: действие (энергия) относится к природе (сущности), сопровождает ее и неотделимо от нее. Именно действие является «устанавливающим и прирожденным признаком природ» (*Maximus Conf. Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 348*). «У кого одно действие, у тех одна и сущность, а отличающийся действием отличается и сущностью» (*Ibidem*).

Поскольку действие «является определяющей чертой природы», ипостаси одной и той же природы имеют один и тот же вид действия. Различие же ипостасей, напр. человеческих, проявляется в образе осуществления (ἐκβάσεως τρόπος) этого одного природного действия, т. е. осуществляет ли она его согласно логосу природы, или противоположно ему (*Opusc. 10 // Ibid. Col. 136-137*). То же самое относится и к воле. «У кого одна воля, у тех и одна сущность», и «различие природ не проявляется в одной воле» (*Disp. Pyr. // Ibid. Col. 313-316*). В Боге, где одна природа в трех Ипостасях - одно действие и одна воля. Во Христе - две природы; ни Его божественная, ни Его человеческая природа не могут быть лишены существования, воли и действия (ἀνύπαρκτος, ἀθέλητος, ἀνενέργητος). Поэтому, если Он поистине является по природе и Богом и человеком, то имеет как божественные волю и действие, так и человеческие (*Opusc. 8 // Ibid. Col. 93-96*).

Утверждение одной воли Христа, полагать ли ее природной или ипостасной, приводит к нелепым выводам. Если эта одна воля - природная, тогда во Христе следует признать одну сущность и отсутствие природного различия (Disp. Purg. // Ibid. Col. 316). Если же эту одну волю (или одно действие) считать ипостасной, тогда Христос не является ни Богом, ни человеком (Opusc. 8 // Ibid. Col. 97-100). Такая ипостасная воля (или действие) отделяла бы Его от Отца и Св. Духа, внося разделение в Св. Троицу (Idem. 24 // Ibid. Col. 269).

Наличие во Христе и божественной и человеческой воли М. И. подкрепляет рядом библейских и патристических свидетельств (Idem. 15 // Ibid. Col. 157-176; Орлов. 2010. С. 133-142). Наряду с этим он объясняет и святоотеческие выражения, к-рые выставляли в свою защиту монофелиты, прежде всего: «**богомужное действие**» (θεανδρική ἐνέργεια) из «Ареопагитик» (Aреор. Ер. 4) и «одно родственное действие, явленное посредством обоих (μία τε καὶ συυγενής δι' ἀμφοῖν ἐπιβεδειυμένη ἐνέργεια)» свт. Кирилла Александрийского (Cyr. Alex. In Ioan. IV 2 / Ed. Ph. E. Pusey. Vol. 1. P. 530). Согласно М. И., эти «указывающие на единичность» (μοναδικάς) выражения не отрицают два природных действия Христа и не сводят их к какому-то одному, но обнаруживают «единение и сращение (συμφύια)» природных действий как следствие ипостасного единства. Сложное прилагательное «богомужное» в первом выражении «описательно (περιφραστικῶς) обозначает двойное действие двойного по природе»,

поскольку его части указывают на два действия: божественное и мужеское. А сочетание их в одном слове говорит о том, что каждое из двух действий «не существует отдельно от другого и познается одно в другом и одно посредством другого». При таком единении действий их природное различие не нарушается. Выражение свт. Кирилла Александрийского относится к чудесам Христа, в которых Он действовал и как Бог «всесильным приказанием», и через «прикосновение» плоти (Ibidem), соединенной с Ним по ипостаси, т. е. при сохранении природного различия двух действий. Однако эти два действия «всецело соединены путем сращения и взаимопроникновения (περίχωρησεί) одно в другое», поэтому говорится, что нам «явлено одно действие, родственное обеим частям». Это сказано «не ради упразднения сущностного различия природных действий», но в подтверждение их «полного единения» (Maximus Conf. Opusc. 7, 8 // PG. 91. Col. 84-88, 100-101). М. И. дает и несколько иное толкование последнего выражения. «Одно» действие здесь понимается как действие собственно божественное. Оно производится Христом и бестелесно - «повелением», и телесно - «прикосновением» посредством плоти. Это не нарушает «человеческого и страдательного действия плоти», но напротив, божественное действие в чудесах Христа «сберегает его для своего проявления» (Disp. Pыр. // PG. 91. Col. 344).

Признание природной человеческой воли во Христе не означает, будто тем самым вводится возможность

ее противления воле Божией. М. И. различает определяющуюся природой «волю» (θέλησις) и «предмет воли» (θελητόν) в противоположность монофелитам, отождествлявшим эти термины. Две природные воли во Христе направлены на один предмет аналогично тому, как у святых с Богом разная природная воля, но один предмет воли (Ibid. Col. 292). М. И. акцентирует различие между природной и гномической волями. Наличие во Христе природной человеческой воли с ее простыми действиями доказывается многочисленными примерами из Свящ. Писания, где открываются желания и чувства Христа, к-рые не могут определяться божественной природой (Ibid. Col. 320-324). Но поскольку намерение (γνώμη) или преднамеренный выбор (προαίρεσις) в человеке проистекают от неведения, делая необходимым обдумывание или «прикидку» (βουλή), и тем самым допускают грех хотя бы как возможность, применительно к Христу нельзя говорить о гномической или преднамеренно-выбирающей (προαιρετικόν) воле (Ibid. Col. 308-309; Opusc. 1 // Ibid. Col. 28-29).

Опираясь на слова свт. Григория Богослова: «Его (Христа.- Ф. Ю.) воление, как всецело обоженное (θεοθέν), не противно Богу» (*Greg. Nazianz. Or. 30. 12*), М. И. утверждает, что человеческая воля Спасителя «была отнюдь не гномическая, а в собственном смысле природная, всегда запечатляемая Его сущностным божеством и движимая к исполнению

домостроительства», так что в силу обожения ее можно назвать «божественной», хотя она и не перестает быть человеческой (*Maximus Conf. Opusc. 7 // PG. 91. Col. 81*). В свете этого М. И. объясняет Гефсиманское моление Спасителя. Его слова: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26. 39) - выражали Его человеческую волю, определялись Его человеческой природой, для которой страх смерти естественен, так что это «домостроительное уклонение» (παράιτησις) показывало подлинность Его плоти. Последующие же слова: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42) - указывали на то, что Его человеческая воля была «всецело обожена, сходясь с волей божественной». Христос «по домостроительству подчиняет ее и приводит к единению с Отческой волей». Признание в Нем только одной божественной воли означало бы, что Он страшится смерти и имеет волю, отличную от воли Бога Отца как Бог по природе, что нелепо (*Maximus Conf. Opusc. 7 // PG. 91. Col. 80-81*). Обожение человеческой воли Спасителя проявляется в добровольности принятия Им на Себя страданий. Свойственное природе (τὰ φυσικά) в Нем не предшествует воле (θέλησις). Действительно претерпевая голод, жажду и страх, Он испытывал их «превосходящим нас», «сверхъестественным» (ὑπὲρ φύσιν) образом, а именно - «добровольно» (κουσίως) (*Disp. Pyr. // Ibid. Col. 297-300*). «Свободно (ἐξουσία) сделав делами произволения (γνώμης) природные страсти, а не как мы - результатом природной необходимости, Он противоположно тому, как это

имеет место у нас, прошел свойственное нам страстное по природе, свободно явив как движимое произволением (γνώμη κινήτός) то, что у нас от рождения является движущим произволение (γνώμης κινήτικόν)» (Ambig. ad Thom. 5. 15). Обожение человеческой воли не лишает ее сущностного бытия (τῆς κατ' οὐσίαν ὄντοῦτος) и не дает оснований «не исчислять природно присущее природе, то есть волю», поскольку без природной человеческой воли воплощенное Слово не может быть совершенным человеком (Opusc. 16 // PG. 91. Col. 189-192). Т. о., отрицание человеческого действия и человеческой воли означало бы рассмотрение Воплощения и всего домостроительства спасения как иллюзорного (Larchet. 2003. P. 162).

Сотериология

М. И. разделяет традиц. для Церкви учение об Искуплении. Он говорит о «гневе» Божиим, состоявшем в том, что человек «в отмищение и наказание» за свою порочность «был предан наказанию смертью». Христос Своим пришествием «освободил и искупил природу людей, порабощенную тлению, подвергшуюся смерти из-за греха и тиранически управляемую диаволом». Невинный и безгрешный, Он «заплатил за людей весь долг (ὄφειλήν), словно Сам был виновен», и отдал «Себя Самого в выкуп и возмещение (λύτρον καὶ ἀντάλλαγμα) за нас» (Maximus Conf. Mystagogia. 8; Ep. 16 // PG. 91. Col. 577). Бог «через Единородного Сына Своего, воплотившегося Бога Слова, принявшего на Себя все

наши долги, искупил нас от смерти и вновь возвел к славе Своей» (Евр. in Ps. 59. 88-101). Но значительно большее внимание в сотериологии М. И. уделено идущему от ап. Павла (Еф 1. 10) и развитому предшествующими отцами Церкви (сщмч. *Иринея* Лионский, свт. Кирилл Александрийский) учению о «возглавлении» (ἀνακεφαλαίωσις) во Христе человечества и всей сотворенной природы (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 53, 64, 142; Ambig. ad Ioan. 41. 9; и др.*). Христиане, «возглавляемые» (ἀνακεφαλαιοῦμενοι) в Боге посредством Христа, как члены Его тела (Церкви), получают спасение, совершенное прежде как в «начатке» в Его собственной плоти (*Ambig. ad Ioan. 7. 37; ср.: Вопросы и недоумения. 2010. С. 263*).

Христос становится новым «главой» человеческого рода вместо ветхого Адама, к Которому собираются проч. «члены тела» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 31. 9*). «Ведь Он был не просто человек, но Бог, вочеловечившийся для того, чтобы через Себя и в Себе обновить состарившуюся саму по себе природу людей» (*Quaest. ad Thalas. 53. 116-118*).

I. Усвоение человеческой природы. Для спасения человека Слово восприняло человеческую природу, с одной стороны, в полноте, со всеми свойствами, силами и действиями, характеризующими логос сущности, и в первоначальной целостности, т. е. такой, как ее сотворил Бог. С др. стороны - с теми последствиями греха Адама, к-рые каждый человек наследует при рождении, т. е. в состоянии тленности, смертности и страстности, но без

греховности, к-рой страстность отмечена у людей. Это двойное восприятие М. И. выражает через характерное для него различие происхождения («становления», γένεσις) и рождения (γέννησις) (*Larchet*. 2003. P. 165). Согласно М. И., и то и другое требовало исцеления, поскольку в Адаме происхождение из-за греха привело к тлению, а рождение стало наказанием за грех (Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 810). Христос поддержал и исцелил второе посредством первого и обновил первое, сохраняя второе. Вочеловечившееся Слово имело в Себе первого Адама «как по образу происхождения, так и по образу рождения». Христос «от первого устройства Адама получил безгрешность по происхождению без нетления, а от рождения, введенного впоследствии грехом в природу, воспринял одну только страстность, без греха» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 21. 36-41). Христос соединил в Себе оба этих «образа» прихода в бытие, не восприняв их крайностей (ἄκρος), каковыми для происхождения является нетление, а для рождения - склонность к греху. Благодаря этому Он «рождение сделал спасительным для происхождения, его страстностью чудным образом (παράδοξως) обновляя нетление рождения, а происхождение устроил охраняющим рождение, его безгрешностью освящая страстность рождения» (*Ambig.* ad Ioan. 42. 4). Рождение Христа произошло иным образом в сравнении с тем, к-рому подчинены все люди после грехопадения. Он как «Творец природы» разрешает вошедшие в человеческую природу после

грехопадения законы, осуждавшие на рабский и «общий с бессловесными животными» способ воспроизведения и «обновляет» законы человеческой природы (Ibid. 31. 2). «Зачавшись, Он Сам стал семенем Своей плоти, а родившись - печатью девства Родившей» (Ambig. ad Thom. 5. 13). Так как зачатие всякого человека «начинается наслаждением», а его «рождение начинается мучением» роженицы, Господь не допустил ни Своего зачатия от семени, ни «тления» родившей Его Св. Девы. Благодаря этому из природы изгоняется «как добровольное наслаждение, так и проистекающее через это наслаждение мучение» (Cap. divers. 14), равно как и склонность к греху, действующая в человечестве через них. Такое обновление означало, что страстность, тленность и смертность, передававшиеся от поколения к поколению через плотское рождение, были во Христе не следствием природной необходимости, но восприняты Им вполне добровольно, благодаря чему Он смог освободить от них человеческую природу (Larchet. 2003. P. 166).

II. Восприятие страстности и смертности. Слово Божие, взявшее на себя страстность природы, но без влечения к удовольствию и без отвращения от боли, смогло противиться демоническим силам. Сначала, при искушении в пустыне, они испытывали Господа посредством искушений «добровольных», «связанных с наслаждением», а во время крестных страданий - искушениями «невольными», «связанными со страданием», чтобы найти в Нем к.-л. проявление

греховных страстей. Однако Господь отверг и те и др. искушения, даруя в Своем Лице победу над диаволом «тем, ради кого Он стал человеком» и «исцелив страстность всей природы» как по отношению к наслаждению, так и по отношению к страданию (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 21. 57-85; Quaest. et dub. 194*). Воспринятая Господом смерть, будучи «несправедливейшей», поскольку она не была следствием греха, означает осуждение и смерть смерти. Он «даровал человеческой природе через страдания - бесстрастность, через мучения - облегчение, а через смерть - вечную жизнь» (*Quaest. ad Thalas. 61. 103-104*). Свящ. Писание уподобляет Христа «червью» (Пс 21. 7), поскольку Его плоть стала своего рода «приманкой», соблазнившись на к-рую и надеясь проглотить простого человека, диавол попался на «крючок» соединенного с плотью божества (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 64. 486-508; Quaest. et dub. 157*). Эта плоть «растравила ненасытного дракона, с жадностью поглощающего ее, и, став для него ядом, полностью истребила его силой пребывающего в ней божества» (*Cap. divers. 11*). Христос освободил человечество от тирании удовольствия, страданий и смерти и от осуществлявшегося посредством их владычества демонических сил, приобретя всем людям способность им сопротивляться и их побеждать (*Larchet. 2003. P. 167*).

III. Сотериологическая роль человеческой воли Христа. Христос по человечеству был изъят от свойственной человеку после грехопадения воли

греховной, переменчивой, противящейся Богу и склонной к злу. Его человеческая воля была «совершенно обоженной» и приобрела «неподвижное состояние» (στάσις ἀκίνητος) в Боге Слове (*Maximus Conf. Opusc. 1 // PG. 91. Col. 32*), так что Он мог сохранить ее перед лицом искушений безупречной, непоколебимой, не отклоняющейся от добра и всегда согласной с божественной волей в постоянном повиновении Богу. Став человеком, Слово «сохранило волю (ὑπόμην) бесстрастной и безмятежной, совершенно не поколебавшейся даже перед распинателями, но напротив, избравшей смерть за них вместо жизни» (*Exh. orat. dom. 134-140*). Тем самым Христос освободил человеческую природу от последствий грехопадения и от господства греха. «Если изменение произволения (προαίρεσις) в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в природу, то непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие» (*Quaest. ad Thalas. 42. 52-57*). Он приобрел людям расположение воли исправленное, способное быть согласным логосу природы, оставаться устойчивым по отношению к добру и постоянно быть согласным воле Божией. Как первый Адам «наполнил дольний мир, став первоначальником родившихся от него плотью во истление подражанием его преступлению», так и Христос, новый Адам, «наполнил горний мир, став первоначальником рожденных от Него духом в

нетление подражанием Его послушанию» (Ambig. ad Ioan. 31. 3).

IV. Объединяющее дело воплощенного Слова. В качестве Посредника Христос исполняет дело объединения, распространяющееся на мир в целом, первоначально возложенное на Адама, но не исполненное им из-за грехопадения. Он объединяет в Себе все века (Quaest. ad Thalas. 22. 60-62) и осуществляет единство логосов, существовавших в начале, упраздняя 5 разделений природы. Он становится совершенным человеком во всем, кроме греха, не нуждаясь для этого рождения в брачном союзе и устраняя тем самым «наше» половое разделение, так что в Нем уже «нет мужского пола, ни женского» (Гал 3. 28). Освятив мир Своим пребыванием в нем по человечеству, Он по смерти открывает путь в рай, говоря разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43) и возвращая рай ученикам, обедая с ними после Воскресения. Тем самым устраняется разделение между раем и обитаемой вселенной, т. е. земля становится единой. Он объединяет небо и землю в Вознесении, поскольку, входя на небо с земным телом, единосущным нашему, показывает единой всю чувственно воспринимаемую природу. Далее, Он объединяет чувственное и умопостигаемое, проходя со Своей душой и со Своим телом все ангельские чины, показывая схождение (σύννευσις) всего творения в его самом основном и наиболее общем логосе (κατὰ τὸν ἀρχικώτατον τε καὶ καθολικώτατον). Наконец, по воспринятому Им

человечеству Он предстает «за нас пред лицо Божие» (Евр 9. 24). Как Слово, Он никогда не отделялся от Отца, а как человек, Он исполнил весь совет Божий о нас, объединив в Себе все творение (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 41. 6-9*). Тем самым «Он соединил, по сверхприродному логосу и тропосу, тварную природу с нетварной» (*Quaest. ad Thalas. 48. 77-78*).

Церковь и ее таинства

М. И. повторяет мысль ап. Павла (1 Кор 12. 27) о том, что христиане составляют тело Христово (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 7. 37; Mystagogia. 1*) и что Церковь является телом Христовым (*Quaest. ad Thalas. 63. 148-151; 65. 170-172*), откуда вытекает, что, только став христианами и принадлежа к Церкви, люди могут присоединиться к Христу и получить от Него и в Нем полноту даров Св. Духа. Оказываясь в Церкви, «они возрождаются и воссоздаются Духом; она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование - то есть быть и называться Христовыми» (*Mystagogia. 1*). Церковь обобщает в себе 3 закона (природный, письменный и закон благодати), «ибо в этих трех законах заключается весь строй Церкви, который описывается широтой добродетели, долготой ведения и глубиной премудрости» (*Ibidem*). В особенности Церковь представляет в Себе последний закон, поскольку в Ней становится действенным «новое таинство» (*Quaest. ad Thalas. 63*), т. е. являющееся

последствием Воплощения таинство обожения человека (Борнер. 2015. С. 137). Душа христианина способна достигать в Церкви высочайшей степени духовного преуспения, будучи с этой т. зр. тождественной с Церковью (Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 64. 805-808), членом которой является каждый христианин. При этом в Церкви можно усмотреть образ человека: ее устройство (храм - алтарь - жертвенник) соответствует устройению человека (тело - душа - ум); алтарь, подобно душе, указывает на естественное созерцание, а жертвенник, как ум, - на таинственное богословие. Равным образом и «человек есть в таинственном смысле Церковь» (Mystagogia. 4). С др. т. зр., Церковь «носит отображение и образ (τύπων καὶ εἰκόνα) Божий, поскольку по подражанию и отображению Она обладает тем же самым действием».

«Обнаруживается, что Она как образ Первообраза совершает по отношению к нам те же действия, что и Бог» (Ibid. 1). Такого рода деятельность Церкви особенно очевидна при совершении литургии, к-рая содержит символическое изображение всего богочеловеческого дела спасения и обожения в порядке его различных этапов и степеней, как сам М. И. объясняет это в «Мистагогии» (Ibid. 8-24; см.: Larchet. 1996. P. 402-408; Борнер. 2015. С. 133-149).

Крещение, посредством которого верующий становится членом тела Христова, Церкви, получает значение в свете изначального призвания человека к обожению согласно Божественному замыслу и

непосредственно связано с воплощенным домостроительством Бога Слова и сообщением его спасительных последствий человеческой природе. Человек изначально сотворен по образу Божию, чтобы ему уже по собственному произволению родиться Духом (Ин 3. 5) и «явиться сыном Божиим и богом по благодати обожения». Крещение является этим новым духовным рождением, отличающимся как от первого сотворения человека Богом, так и от ставшего последствием греха Адама плотского рождения. Добровольно подчинившись телесному рождению, Бог Слово «тайнственно в Духе исправил» его, «разреши в Себе Самом ради нас узы плотского рождения», после чего «соизволяет воспринять ради нас рождение от Крещения в духовное усыновление». Тем самым устанавливается «призвание» (ἀνάκλησις) и «воссоздание» (ἀνάπλασις) человека, в котором его природа не только возвращается к первоначальному состоянию, но и обретает обожение. Бог сочетает здесь логос бытия (соответствующий творению человека по образу Божию) и логос благо-бытия (через свободно принимаемое человеком духовное рождение), упраздняя возникшее между ними вследствие грехопадения разделение, возводя человека к логосу вечно-бытия, ожидаемому после всеобщего воскресения (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 42. 31-32*). Помимо нового образа рождения воплощенного Слова Крещение имеет основание в Его смерти (*Quaest. ad Thalas. 61. 255-260*) и в Его воскресении. «Крещение носит отображение (τύπος) погребения и Воскресения, ведь об этом явствует

погружение и возведение» крещаемого (Quaest. et dub. 115).

М. И. указывает на спасительные последствия Крещения для человека. Во-первых, это - очищение. В Крещении происходит освобождение от прародительского греха (Liber ascet. // *Deun.* 2000. P. 119), упразднение владычества греха или плотского мудрования (Рим 8. 6) (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas.* 65. 725-727), умерщвление произволения (προσίρεσις) по отношению к наслаждениям (Ibid. 30). В нем подается благодать безгрешности (ἀναμαρτησία) (Ibid. 61) и происходит «отведение (ἀποτροφή) умственных зверей», т. е. демонов (Quaest. et dub. II 8). Во-вторых - просвещение. Очищенного от грехов человека Святой Дух «озаряет божественными признаками добродетели». Он не только «закладывает образы (τρόπους) добродетелей» (Ibid. 4), но и производит соответствующие добродетели благие дела, а также дарует «мудрость и ведение» (Cap. theol. II 63). В-третьих - усыновление. Посредством свободно принятого «рождения в Духе», т. е. Крещения, Христос дает «верующим во имя Его» «власть быть чадами Божиими» (Ин 1. 12) (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan.* 42. 32). Бог «подает усыновление, даруя сверхъестественное рождение свыше через Духа в благодати» (Exp. orat. dom. 97-98). Церковь «посредством святого Крещения в Духе Святом» дарует «благодатный дар усыновления» (*Mystagogia.* 24). Наконец - обожение. Из божественных качеств,

получаемых человеком в Крещении, М. И. отмечает прежде всего «нетление по плоти» (Сар. theol. I 87). Говоря о Крещении, М. И. акцентирует вопрос о «синергии» божественной благодати и человеческой свободной воли. Хотя Крещение подает полноту благодати, необходимо и содействие самого человека, к-рый должен «со всей силой и усердием показать себя достойным этих божественных даров, благоугождая Богу добрыми делами» (Mystagogia. 24). Подаваемое в Крещении «нетление плоти» - лишь «первое», к-рое нуждается в сохранении «через преуспеяние в благих делах и добровольное умерщвление плоти», дабы получить как уже неотъемлемое «последнее нетление по Христу в Духе» (Сар. theol. I 87). Благодать Крещения присутствует в каждом полностью - но «в возможности» (δυνάμει), что М. И. называет «первым образом рождения от Бога». Все крещаемые получают «дух усыновления» (Рим 8. 15) как «семя, воспроизводящее в рождаемых подобие» Божие. Но поскольку воля человека сохраняет склонность к греху, то и после Крещения он может согрешить по своему произволению. Для получения «второго образа рождения», в к-ром благодать Крещения становится «действенной» (κατ' ἐνέργειαν), требуется собственное усилие воли человека. Тогда Св. Дух утверждает и делает безгрешным произволение человека по «навыку в добродетели и ведении» и «производит непреложное совершенство через опытное ведение» (Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 6).

Учение М. И. о Евхаристии отмечено влиянием «Ареопагитик» и характером символизма, что не препятствует ему быть реалистичным в основе (*Larchet*. 1996. Р. 427-429). М. И. говорит и о др. формах причастия, соответствующих разным степеням «воплощения» Слова в творении (в логосах творений и в Свящ. Писании), к-рые ведут к единению с Богом и преобразению души человека. Однако евхаристическое причастие, соответствующее собственно Воплощению и вочеловечению Бога Слова, располагается на гораздо более высоком уровне (*Ibid*. Р. 430-431). Вполне реалистическое понимание этого таинства очевидно из тех мест творений М. И., где он прямо признает его преобразующее действие на человека. «Кто причащается ему достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию, подобными первопричинному Благу и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей» (*Maximus Conf. Mystagogia*. 21). «Святым причащением пречистых и животворящих таин [осуществляются] сколь возможные через уподобление общность и тождество с Богом по сопричастности; посредством причащения человек удостоивается стать из человека богом» (*Ibid*. 24. 932-935). Христос «дает Себя в снедь» и «ради обожения вкушающих усвояет им божественное свойство, поскольку Он явственно есть и называется Хлебом Жизни (Ин 6. 48) и силы» (*Maximus Conf. Exp. orat. dom*. 131-134). Как и в случае Крещения, хотя

благодать евхаристического причастия дается в полноте, поскольку в этом таинстве «всецелый Бог всецело наполняет» причастников (*Mystagogia*. 21), но неодинаковым образом для каждого человека, в зависимости от степени его духовного преуспеяния. Причащающийся воспринимает евхаристический Хлеб «не таким, каков он есть на самом деле, но лишь таковым, каковым он может воспринять Его». Христос «дает Себя в пищу всем, но не всем одинаково» и «каждому - настолько, насколько позволяет ему принять его духовное достоинство» (*Cap. theol. II 56*).

Аскетика

М. И. выступает приверженцем традиции в самой форме аскетических сочинений: диалог вопрошающего ученика и старца в «Слове о подвижнической жизни», краткие сентенции, собранные в «сотницы» глав (*Louth*. 2005. P. 20-21; *Plested*. 2015. P. 165). Содержательно среди его источников на 1-е место обычно выдвигают сочинения Евагрия Понтийского, особенно после работы М. Виллера (*Viller*. 1930), к-рый полагал, что М. И. заимствовал от Евагрия «весь костяк своей системы» и мн. ее частности. К Евагрию восходят такие аспекты аскетики М. И., как выделение 3 сторон человеческой души (раздражительная, желательная, разумная) и 3 этапов духовной жизни (делание, созерцание, богословие) с общим порядком движения, начиная с веры и кончая упразднением человеческого ума в чистой молитве и богословии;

классификация грехов и добродетелей; учение о страстях и бесстрастии. Позднейшие исследователи отошли от абсолютизации влияния Евагрия. Шервуд аргументированно показал, что М. И. критически переосмыслил учение Евагрия (Шервуд. 2007. С. 421-435). Ряд исследователей отметили важную роль др. источников, прежде всего Макариевского корпуса (см. в ст. *Макарий Великий*) (Riou. 1973. P. 39-40; Garrigues. 1976. P. 121-123), а также творений свт. *Диадоча* Фотикийского и прп. *Марка Пустынника* (Larchet. 1996. P. 12, 678). Из пунктов учения, сближающих М. И. с автором Макариевского корпуса, отмечают, в частности, Преображение как образ буд. восстановления; божественный свет Преображения как указание на *анофатическое богословие* и высшие степени молитвы; воплощение Слова в душах верующих; значение Крещения; акцент на опытном богопознании; сердце как средоточие духовной жизни (Louth. 2005. P. 25; Plested. 2015. P. 168-173). Однако аскетика М. И. несводима к письменным источникам. Во многом она воспринята из устной традиции от духовных наставников. Кроме того, в ней отразился собственный подвижнический опыт М. И., позволивший дать творческий синтез учения предшественников (Plested. 2015. P. 173-174). Аскетика М. И. тесно связана с системой его догматических воззрений, представляя собой «прямое раскрытие» антропологии и сотериологии «с нравственной стороны» (Епифанович. 1996. С. 103).

I. Синергия человеческой воли и благодати.
Подвижничество оправдано необходимостью проявления свободной воли человека для усвоения спасения и обожения. Они хотя и являются делом исключительно благодати Божией, но становятся действительными только по мере расположения человеческой воли. Бог Слово «дает усыновление, даруя сверхъестественное рождение свыше через Духа по благодати, а сохранением и соблюдением его является свободный выбор (προαίρεσις) рождаемых, который по искреннему расположению любит поданную благодать и деланием заповедей усердно украшает поданную по благодати красоту» (*Maximus Conf.* Exр. orat. dom. 97-102). Христос «освобождает от власти господствующего закона [греха] всю природу», но только «в тех, кто желают и чувственным умерщвлением земных членов (ср.: Кол 3. 5) подражают Его добровольной смерти. Ибо таинство спасения принадлежит тем, кто желают, а не тем, кто привлекаются насильно» (*Maximus Conf.* Exр. orat. dom. 160-164). Вместе с тем собственные усилия человека лишь выражают это желание, в то время как все на пути подвижничества устраивает Сам Бог. Он «совершает в нас, как в орудиях, всякое деяние и созерцание, добродетель и ведение, победу и премудрость, благо и истину; мы же не привносим ничего, кроме расположения, желающего добра» (*Quaest. ad Thalas.* 27. 73-77). Подвиг человека направлен на то, чтобы место изменчивой и нравственно неустойчивой воли заняло «намерение (ὑπόμνη), чистое от склонности и

расположения» к греху (Ibid. 6. 40-41), дабы в нем беспрепятственно действовала божественная благодать.

II. Учение о страстях. Главное в подвижничестве - борьба со страстями, которые М. И. определяет как «противоестественное движение либо к неразумной любви, либо к безрассудной ненависти к чему-то или из-за чего-то» (De carit. II 16). Они всегда вызываются чувственным предметом (Quaest. ad Thal. 50. Schol. 8. 28-34) и образуются из сочетания чувственного предмета, чувства и природной способности (силы), желательной, раздражительной или разумной (θυμός, ἐπιθυμία, λόγος), к-рая отклоняется от того, что ей свойственно по природе (Quaest. ad Thal. 16. 72-75). Т. е. это злоупотребление природных сил души.

«Злоупотребление разумной силой есть невежество и безрассудность, а раздражительной и желательной - ненависть и распущенность» (De carit. III 3).

Соответственно этим 3 силам души М. И. выстраивает классификацию страстей, сближающуюся с распространенной в аскетической литературе схемой 8 порочных помыслов (Епифанович. 1996. С. 107). Действие страсти проходит 4 ступени: приражение, или прилог (προσβολή), т. е. простой помысел (Maximus Conf. De carit. I 84), вожделение (ἐπιθυμία), склонение (ἔξις) к злу, или сосложение (συγκατάθεσις) с ним, и исполнение греха на деле. Две первые ступени не навлекают на человека ответственности, поскольку в них еще нет согласия воли и «завершения зла», а

последние две уже являются грехом и подлежат наказанию (Quaest. et dub. I 31, 33). Развитие страстей обуславливается действием демонов, которые возбуждают страстные помыслы (ἐμπαθεῖς λογισμοί), приводя к согласию на грех и к осуществлению греха сначала в мыслях, а потом и в действии (De carit. II 31).

III. Этапы подвижничества. М. И. использует 3-частную схему Евагрия, выделяя 3 этапа: практическую философию, естественное созерцание и таинственное богословие (πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία), или просто: делание, созерцание и богословие (πράξις, θεωρία, θεολογία) - многократно употребляя эти и близкие термины (Епифанович. 1996. С. 113-114). В соответствии этим этапам М. И. ставит 3 степени духовного развития: очищение, просвещение, усовершенствование (Maximus Conf. Quaest. ad Thalys. 63. 215-224), 3 чина спасающихся: боящихся, преуспевающих, совершенных (Ibid. 10. 6-15) и 3 главенствующие на каждом этапе добродетели: веру (и страх Божий), надежду и любовь (Ambig. ad Ioan. 20. 7).

Содержанием 1-го этапа является достижение бесстрастия через навык в добродетели, 2-го - оставление всего чувственного, 3-го - пребывание и утверждение в Боге (Ibid. 20. 3).

1. Делание. На этом этапе подвижник занят исполнением заповедей, умерщвлением плоти, борьбой со страстями, усвоением добродетели, очищением души и ума. Здесь происходит «возвращение (ἀποκατάστασις) к самим себе

природных сил плоти и души» (Quaest. ad Thal. 47. 144-145). Желательная сила души находит исцеление в воздержании, раздражительная - в любви и отвращении от ненависти, разумная - в молитве и духовном созерцании (De carit. IV 15). Исходным побуждением выступает страх Божий, к-рый рождается от угрозы наказания, но по мере достижения бесстрастия становится чистым благоговением, сопряженным с любовью (Ibid. I 81-82). В основе подвига лежит отвержение себялюбия (φιλαυτία) - «матери страстей», позволяющее с помощью Божией легко одолеть и проч. страсти (Ibid. II 8, 59). Главной добродетелью является смирение, к-рым побеждается всякая диавольская сила (Cap. theol. I 15). Оно рождается от терпеливого перенесения скорбей (Quaest. ad Thal. 26. 114-116) и охраняет собранные аскетом душевные блага (Ambig. ad Ioan. 10. 119).

Первая борьба - против похоти (ἐπιθυμία), т. е. страстей удовольствия, или «добровольных страстей» (κούσια πάθη), порабащивающих волю. Здесь подвижник сталкивается с 3 главными предметами обольщения: пищей, стяжанием и славой, к-рыми диавол искушал и Господа в пустыне (Liber ascet. // Deun. 2000. P. 25). Затем он встречает «невольные страсти» (ἀκούσια πάθη), т. е. страдания как следствие наслаждения. Поскольку «из-за наслаждения мы любим страсти и из-за страдания избегаем добродетели» (Quaest. ad Thal. Introd. Schol. 7. 18-19), необходимо уклоняться от наслаждений и охотно

принимать страдания, которые являются карой за грех (Ехр. orat. dom. 800-814). Страдания уничтожают страсти и служат к прощению грехов. «Почти всякий грех случается из-за наслаждения, а истребляется он через страдание и печаль» (De carit. II 41). Печаль (λύπη) или скорбь (πόνος) - это следствие неудовлетворенной похоти (Ambig. ad Ioan. 10. 108). Поскольку похоть вызвана привязанностью к чувственным и тленным предметам, для отрешения от нее необходима спасительная «печаль по Богу» (2 Кор 7. 10), созидаемая Св. Духом при размышлении о Страшном Суде и буд. воскресении (*Maximus Conf.* Ep. 4 // PG. 91. Col. 412-417). «Избегающий всех мирских похотей поставляет себя выше и всякой мирской печали» (De carit. I 22). Подвиг терпения страданий не остается безотрадным, ведь умножение телесных и чувственных скорбей при осуществлении добродетели одушевляется надеждой и сопровождается чистым душевным наслаждением (Quaest. ad Thalas. 58. 136-151). Далее подвижник вступает в борьбу со страстями раздражительной способности (θυμός): гневом, ненавистью, злопамятством. Они чужды любви, потому и заповедь Господа «любите врагов ваших» (Мф 5. 44) (*Maximus Conf.* De carit. I 61). Препятствует исполнению этой заповеди пристрастие к чувственным предметам и сластолюбие (*Liber ascet.* // *Deun.* 2000. P. 19-21), поэтому победа над похотью облегчает борьбу с гневом (Ехр. orat. dom. 273-280).



Прп. Максим Исповедник. Икона. Кон. XIX — нач. XX в. (Частное собрание)

Исцеление страстных сил должно сопровождаться борьбой с источниками страстей, т. е. помыслами (Λογισμοί). Это более трудный подвиг, ведь «насколько легче грешить в мысли, чем на деле», настолько тяжелее мысленная брань в сравнении с бранью, ведущейся посредством вещей (De carit. I 63; II 72). Кроме того, это брань с демонами, внушающими помыслы (Ibid. I 91; II 20, 71). Помыслы либо отражаются посредством псалмопения, молитвы и богомыслия, либо прямо отсекаются презрением к причинам страстей (Ibid. IV 48). В этой брани необходимо трезвение, возбуждаемое непрерывным поучением в Свящ. Писании и проистекающим из этого страхом Божиим, при к-ром «душа начинает видеть бесов, борющихся с ней посредством помыслов, и давать отпор им» (Liber ascet. // Deun. 2000. P. 39), и непрестанная молитва (De carit. II 19; IV 43). Цель делания состоит в достижении бесстрастия. Это награда за воздержание и труды добродетели (Ibid. II 25, 34), «мирное состояние души, в котором она становится

неподвижной по отношению к злу» (Ibid. I 36) и непрестанно увеселяется Божественной любовью (Ibid. I 34). Бесстрастие возводит подвижника к любви как к высшей добродетели, охватывающей проч. добродетели, более всего приближающей человека к Богу (Епифанович. 1996. С. 126-127; Larchet. 2004. P. 178-179).

2. Созерцание. Делание освобождает душу от самолюбия, а созерцание - от неведения (ἄγνοια). Это высшая ступень подвижничества, поскольку здесь совершенствуется ум, высшая часть человека. Если делание посредством добродетелей препятствует уму низводиться к телесным предметам, то созерцание, «окрыляемое огнем любви, возводит ум к Богу» (Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 63. 315-319). Суть духовного подвига заключается теперь в постижении логосов видимых вещей, созерцании вещей невидимых (бестелесных), постижении свойств Божиих, тайны промысла и суда, восхождении к свету Св. Троицы (De carit. I 87, 90, 94-99). На этом этапе ум приводится в ангельское состояние (Cap. theol. I 98). Разумная душа обретает свободу, «через естественное созерцание в духе отлагая само природное действие, направленное к чувственному» (Ibid. I 38). Созерцание стоит в неразрывной связи с деланием и по-прежнему нуждается в нем, поскольку оно, очищая страсти, подготавливает ведение (De carit. IV 57-58). «Удостоившись божественных и возвышенных созерцаний, имей еще большее попечение о любви и воздержании, дабы, сохраняя в безмятежности страстную часть, ты не прекращал

обладать светом души» (Ibid. IV 79). Созерцание является и необходимым дополнением к деланию, укрепляя и одухотворяя добродетели. «Деятельный путь недостаточен для полного освобождения ума от страстей, с тем чтобы он мог молиться без развлечения, если за ним не последуют различные духовные созерцания. Ведь первое освобождает ум только от невоздержания и ненависти, а последние избавляют его от забвения и неведения, и так он сможет помолиться как должно» (Ibid. II 5). «Ум, сочетающийся с Богом и пребывающий в Нем через молитву и любовь... носит в себе почти все божественные свойства» (Ibid. II 52), и такая неразвлеченная молитва подготавливает «премысленный акт таинственного богословия» (Епифанович. 1996. С. 131).

3. Богословие. На этом этапе подвижник достигает «высочайшего» (ὕψηλοτάτη), «истинного», «таинственного», «божественного» и «невыразимого» ведения, удаляясь от всех сотворенных предметов, чувственных и умопостигаемых, и всех тварных свойств, от всего, что не является Богом (Larchet. 1996. P. 496-497). Здесь прекращаются собственные человеческие действия, направленные на познание. Это «Суббота суббот, духовный покой разумной души, когда она отвела ум от всех божественных логосов, содержащихся в сущих, только к Богу целиком вперила его в любовном исступлении и сделала совершенно неподвижным через таинственное богословие» (Maximus Conf. Cap. theol. I 39). Это не отвлеченная интеллектуальная

процедура апофатического богословия, но действительное, хотя и сверхчувственное, сверхразумное, невыразимое ведение Бога. «Ум, оказавшийся внутри таинственного богословия», познаёт «помимо ума (ἀνοήτως) слово веры, выше которого не полагается ничто из сущих, ни чувство, ни разум, ни ум, ни мышление, ни ведение» (Quaest. ad Thal. 25. 54-60). М. И. говорит не только о познании, но и об «ощущении» Божества (De carit. I 12). Познаётся не сущность Бога, сама по себе непостижимая, но свойства и логосы, к-рые «окрест Его» (Ibid. I 100; II 27; и др.). Важнейшее место в мистике М. И. занимает божественный свет (Larchet. 1996. P. 510-512), к-рый в «богословском тайноводстве» является «световодством» (φωταγωγία) всей Св. Троицы (Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 40. 36-39), будучи «отличительной чертой» Божественной «сущности» (Quaest. et dub. 191. 47-48). Этот свет М. И. рассматривает одновременно и как «средство» для познания Бога, и как «объект» познания, созерцая к-рый, человеческий ум сам становится «простым и целиком световидным» (De carit. III 97). «Богословское тайноводство» делает человека «подобным Богу и по благодати равным Ему, насколько это возможно, по свойству» (Ambig. ad Ioan. 20. 7) и творит его обожение (Quaest. ad Thal. 40. 22) как высшую цель подвижнических трудов и осуществление изначального предназначения человека.

Эсхатология

М. И. ясно учит о конце мира и о следующем за ним конечном воздаянии. Второе пришествие Христа он описывает во вполне традиц. чертах, как уничтожение видимого мира (2 Петр 3. 10) и суд Божий над людьми в присутствии ангелов, после чего праведники получают вечные блага, а грешникам достанется «вечный огонь, внешняя тьма, неусыпный червь, скрежет зубов, непрерывный плач и бесконечный позор, от которого всякий осужденный на нескончаемые вовек мучения будет терзаться сильнее, чем от остальных видов наказания вместе» (*Maximus Conf.* Ep. 4 // PG. 91. Col. 416-417). После прекращения движения сотворенных существ и достижения ими покоя (στάσις) наступит «беспримесное и предельно ясное присутствие Бога», как «восьмой и первый, а вернее, один неразрывный день». Тем, к-рые по произвольному выбору (προαιρετικῶς) пользовались логосом бытия согласно природе, будет подано вечно-благо-бытие по причастию с Богом. Тем же, кто намеренно (ὑπορικῶς) употреблял логос бытия противно природе, вместо этого уготовано вечно-зло-бытие (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι). Ведь последние не могут вместить блага, поскольку расположены противоположно (ἐναντίως) ему, и после явления «искомого», т. е. Бога, как цели движения, уже не имеют движения, необходимого для того, чтобы обрести Его (*Ambig. ad Ioan.* 65. 2-3).

Будущий век - это «Суббота суббот», в к-рой человек «через любовное исступление и таинственное

богословие» станет «совершенно неподвижным в Боге» (Сар. theol. I 39). Бог «целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно вере каждого, словно в членах, обретая полноту» (Opusc. 1 // PG. 91. Col. 25). Прекращение собственного природного движения и действия не исключает того, что обоженный человек будет двигаться божественными действиями; М. И. передает это как «вечно-движимый покой» (ἀεικίνητος στάσις) (Quaest. ad Thalas. 59. 131-132; Ambig. ad Ioan. 67. 10). Жизнь будущего века станет нескончаемым стремлением к Богу и таким наслаждением, в к-ром не может наступить никакого «пресыщения», поскольку беспредельному Богу свойственно лишь увеличивать без ограничений стремление к Себе тех, кто «вкушает» Его по причастию (Ambig. ad Ioan. 7. 28). Человек получит «равночестность с бесплотными умными силами», с к-рыми его природа «вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога» будет «воспевать и освящать единое триипостасное Божество» пением Трисвятого гимна (Mystagogia. 19).

Вопрос об учении М. И. о «всеобщем восстановлении» (*апокатастасисе*) был подробно исследован Шервудом (Шервуд. 2007. С. 478-494), к-рый показал отличие соответствующего учения М. И. не только от учения Оригена, но и от учения свт. Григория Нисского: М. И. учит о восстановлении душевных и телесных сил природы у всех людей в воскресении и

о сообщении Богом всем людям знания о божественных благах, однако причастие Себе Бог дает только достойным, так что учения о «всеобщем спасении» у М. И. нет (см. также: *Larchet*. 1996. P. 652-662; Вопросы и недоумения. 2010. С. 232). Непосредственно касаясь учения свт. Григория Нисского о «восстановлении» (апокатастасисе), М. И. пишет, что «Церковь знает три восстановления»: восстановление каждого при осуществлении логоса добродетели; восстановление всей природы в воскресении к нетлению и бессмертию; восстановление, о к-ром учил свт. Григорий. Согласно М. И., это «восстановление сил душ, подпавших греху, к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в чаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы память о пороке, внедренном в них, и проходя все века и не находя, где бы остановиться, пришли бы к Богу, не имеющему предела. Так, посредством ясного знания (τῆ ἐπιγνώσει), а не причастия благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние, и Творец выказывается как не являющийся причиной греха» (*Maximus Conf. Quaest. et dub.* 19). Здесь вопрос о вечном мучении грешников обходится, а слова о забвении греха, восстановлении сил души и достижении Бога «посредством ясного знания» дали повод находить у М. И. «своего рода смягченный апокатастасис» (*Grumel*. 1928. Col. 457). Мысль о конечном всеобщем

восстановлении человеческой природы и ее сил у М. И. встречается неоднократно. «В грядущем веке греховные дела уходят в небытие, когда, пройдя через огонь Суда, природа получит обратно свои силы здоровыми» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 159*). Однако это восстановление природы необходимо отличать от личного спасения каждого. Так, объясняя место из творений свт. Григория Богослова о различении видов «огня», к-рыми Бог наказывает грешников (*Greg. Nazianz. Or. 40. 36*), М. И. отмечает отличие огня преходящего, служащего временному наказанию и действующего до того восстановления человеческой природы с ее силами, о к-ром учит свт. Григорий Нисский, от огня «страшнейшего», увековеченного для злых. «Хотя Божество является и несет в Себе воздаяние достойным, тех, которые не украшаются добрыми делами и (будто червь непрерыванно точит им память) размышляют о том, как не достигли и лишились блага, тех такое пламя постоянно пожирает и без конца мучает страшнее огня» (*Maximus Conf. Quaest. et dub. 99*). На основании последнего текста и ряда др. мест Ларше заключает, что, согласно М. И., восстановление природных сил нераскаянных грешников сопровождается вечными муками. Их причиняет божественный огонь, к-рый есть не что иное, как божественные действия, доставляющие блаженство тем, кто достойны вечно-благо-бытия, и муку тем, кто заслужили вечно-зло-бытие (*Larchet. 1996. P. 661*). Хотя человеческие силы будут восстановлены в их первоизданном состоянии, но память об

упущенной возможности реализации этих сил через добрые дела и недоступность наслаждения, воздаваемого Богом за добрые дела в вечности, станет причиной вечного мучения (Вопросы и недоумения. 2010. С. 233).

Значение и влияние

М. И. объединил в гармоническое целое интеллектуальные и духовные направления предшествующей православной традиции, представив наиболее разработанный в визант. мысли богословский синтез, «полное мирозерцание, затронувшее все вопросы христианского ведения». Это определило «неотразимое и длительное влияние», к-рое он оказал на богословие последующих веков (*Епифанович*. 1996. С. 162).

Византия и поствизантийский Восток

I. Наиболее заметно влияние М. И. в области христологии. По замечанию Епифановича, полемические сочинения М. И. «совершенно затмили» в сознании византийцев антимонофизитскую и антимонофелитскую литературу предшествующего времени (Там же. С. 163). Опровержение севирианского монофизитства позволило ему в значительной степени уточнить вопрос о соотношении во Христе двух природ и Его одной Ипостаси. Православной догматикой было вполне усвоено разработанное в борьбе против моноэнергизма и монофелитства учение о двух действиях (энергиях) и двух волях Христа. В наст.

время считается доказанным, что именно труды М. И. лежали в основе актов Латеранского Собора 649 г. Хотя на VI Вселенском Соборе имя М. И. не упоминается, его постановления фактически утвердили учение преподобного. Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» повторяет учение М. И. о волях и действиях Христа (*Ioan. Damasc. De fide orth. 58-59, 61-62*), а также учение о волях и действиях применительно к антропологии (*Ibid. 36-37*). Вероятно, именно от М. И. прп. Иоанн унаследовал уважение к *Немесию* Эмесскому, сочинение к-рого он также широко цитирует в антропологических главах «Точного изложения...». Однако важные аспекты мысли М. И., напр., его учение о логосах, оставлены у прп. Иоанна Дамаскина без внимания (*Louth. 2015. P. 500-501*). Мн. фрагменты творений М. И. вошли и в догматико-полемический свод нач. XII в. «Догматическое всеоружие» Евфимия Зигабена. II. В 10-м «Богословско-полемическом сочинении» по поводу инкриминируемого латинянам учения о том, что Св. Дух «исходит и от Сына» (ἐκπορεύεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ), принимая во внимание объяснение самих рим. богословов, М. И. утверждает, что «они не считают Сына причиной Духа (ведь они признают, что у Сына и Духа одна причина - Отец, у Сына - по рождению, у Духа - по исхождению), но полагают, что Дух исходит через Него (δι' αὐτοῦ πορεύεσθαι), указывая таким образом несоединенность и неизменность сущности» (*Maximus Conf. Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136*). Позиция М. И. определила важное

место этого фрагмента в спорах между вост. и зап. богословами относительно лат. прибавки к Символу веры (*Filioque*) начиная со времени свт. Фотия (ок. 867), свидетельство чему можно найти в одном из посланий защитника позиции Рима Анастасия Библиотекаря (*Anastasius Bibliothecarius. Ad Ioannem Diaconum // PL. 129. Col. 560-561*), к-рый вполне адекватно передает содержание этого трактата М. И. К нему постоянно обращаются в спорах, последовавших за Лионским Собором 1274 г., в к-рые были вовлечены к-польские патриархи *Иоанн II Векк* (1275-1282) и *Григорий II Кипрский* (1283-1289), в богословских дискуссиях XIV в. (*Nil. Cabas. De Spirit. Sanct. proc. V 4-7*) и в эпоху Флорентийского Собора (*Marcus Eugenicus. Capita syllogistica. 10 // PO. T. 17. Fasc. 2. P. 382-383; Idem. Confessio rectae fidei // Ibid. P. 436*). Позицию М. И. и в наст. время нередко рассматривают как возможную основу для достижения взаимопонимания между зап. и вост. богословами по этому спорному вопросу (*Ларше. 2004. С. 36*).

III. Визант. книжники и вне прямой связи с богословскими спорами своего времени читали и ценили творения М. И. В «Библиотеке» свт. Фотий показывает всестороннее знакомство с ними и рассматривает: «Вопросоответы к Фалассию», сборник 27 писем, «Слово о подвижнической жизни» и «Главы о любви», письмо префекту Георгию (предположительно, письмо 1), «Главы о богословии и домостроительстве», письма 13, 15 и 19, «Трудности к Фоме» и «Второе письмо к Фоме», письмо Марину

(вероятно, Opusc. 1) и «Диспут с Пирром» (*Phot. Bibl.* 192-195). Свт. Фотий дает характеристику стиля М. И. Он находит его отягощенным повторами и гипербатонами (изменением естественного порядка слов), употреблением слов не в собственном значении, что делает его сочинения неясными и трудными для понимания. Построение речи шероховатое, М. И. совсем не заботится о том, чтобы быть приятным для слушателя. При рассмотрении трудных мест он нередко удаляется не только от их известного буквального и исторического смысла, но и от самих подлежащих разрешению затруднений. Однако свт. Фотий отмечает, что тем, кто склонны погружать свой ум в возвышенные созерцания, не найти их в таком разнообразии и столь подробно исследованными, как здесь. Наконец, «повсюду светится его благочестие, а также его чистая и подлинная любовь ко Христу» (*Ibid.* 192. P. 156-157). Влияние М. И. на богословие самого свт. Фотия можно усмотреть, во-первых, в чисто формальном аспекте, поскольку его «Амфилохии» принадлежат к излюбленному М. И. жанру решения «трудных вопросов». В содержательном плане свт. Фотий обнаруживает глубокое понимание усложненной аргументации, к-рую М. И. дает при изложении христологических вопросов (*Louth.* 2015. P. 502). Творения М. И. читали при дворе *Великих Комнинов*. *Анна Комнина* (1083 - ок. 1153 или 1154) вспоминала, что ее мать усердно изучала «догматистов - святых отцов, а особенно философа и мученика Максима». В разговоре с матерью Анна

Комнина передавала распространённое, по-видимому, мнение, что «философствования и мудрость этого мужа вызывают головокружение у читателей» (*Ann. Comn. Alex. V 9*). Её дядя [Исаак Комнин](#) (1050 - ок. 1103) находился под сильным влиянием М. И., многое из него заимствовав в своём трактате «О провидении и судьбе». Увлекаясь сочинениями неоплатоника [Прокла Диадоха](#), он стремился «христианизировать» их посредством учения М. И. о логосах творения (*Steel. 1982*). Хорошо знал сочинения М. И. и пользовался ими [Михаил Пселл](#) (XI в.), но при его общем интересе к светской философии он был склонен извлекать из них скорее повод для усвоения идей неоплатоников без свойственного М. И. их критического переосмысления. У него встречается несколько пренебрежительный отзыв о М. И., при котором он высказывает своё предпочтение Платону (*Maximos (Constas). 2013. P. 40-41*).

IV. М. И. был одним из самых востребованных авторов в эпоху исихастских споров XIV в. В «Триадах» свт. [Григорий Палама](#) широко цитирует «Трудности» («Амбигвы»), «Вопросоответы к Фалассию», «Главы о богословии и домостроительстве» для обоснования своей позиции относительно божественных действий (энергий), видения Бога в божественном свете, нетварного характера благодати. Те же сочинения привлекает и один из главных противников свт. Григория, [Григорий Акиндин](#). Большинство цитат из «Трудностей» у обоих оппонентов приходится на 10-

ю «Трудность к Иоанну», где рассматривается Преображение Господне, являющееся центральным пунктом полемики, и где М. И., в частности, пишет, что в Преображении Господь становится «образом и символом (τύπων καὶ σύμβολον) Самого Себя» и что «посредством явления Самого Себя Он приводит все творение к Себе, скрывающемуся в тайне от всех» (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 10. 77*). В то время как оппоненты исихастов усматривали в слове «символ» указание на символический, т. е. тварный, характер Фаворского света, православные в словах «символ Самого Себя» видели теснейшую связь символа и символизируемого, так что этот свет должен рассматриваться как нетварный. Он был «природным символом», участвующим в природе того, что он символизирует. Эту аргументацию широко развивает [Феофан](#), митр. Никейский (*Maximos (Constas). 2013. P. 44-51*). Также свт. Григорий Палама (*Greg. Pal. Capita CL. 111 // ГПС. Т. 5. Σ. 96*) приводит слова М. И. о том, что обоженный по благодати человек будет «всем тем, что есть Бог, за исключением тождества по сущности» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas. 22. 40-43; Ambig. ad Ioan. 41. 5*) в защиту своего реалистического учения об обожении (*Louth. 2015. P. 505*).

V. Широкое использование творений М. И. в исихастских спорах свидетельствует об особенном интересе к ним в монашеской среде. Довольно рано творения М. И. заняли видное место в различных флорилегиях аскетического содержания (*Richard. 1962. Col. 499-510*). Среди них обширное

«Собрание богоглаголивых изречений и учений богоносных святых отцов...» («Евергетинос»), составленное в 1-й пол. XI в. мон. Павлом Евергетинном, основателем к-польского мон-ря «Богородицы Евергетиды», куда вошли мн. из «Глав о любви» и «Глав о богословии и домостроительстве» и фрагменты «Слова о подвижнической жизни» (*Declerck*. 1985). Хотя 1-е печатное издание «Евергетиноса» (1783) вышло без указания издателей, вероятнее всего, за ним стояли труды прп. Никодима Святогорца и св. Макария Нотары, митр. Коринфского (*Ibid*. P. 93-94). Они же включили в изданное ими «Добротолюбие» (1782) наряду с др. образцовыми подвижническими текстами и творения М. И.: «Главы о любви», «Главы о богословии и домостроительстве», 500 глав (выбранные из «Вопросоответов к Фалассию»), «Различные богословские и домостроительные главы», «Десять глав о добродетели и пороке» и «Толкование на Молитву Господню». Публикация и распространение «Добротолюбия» (в т. ч. числе в слав. и рус. переводах) позволяют говорить об усвоении богословия М. И. правосл. монашеством Нового времени (*Louth*. 2015. P. 505-506).

Западное средневековье

Влияние М. И. на зап. богословскую мысль началось еще при его жизни, во время его пребывания в Риме и в связи с его решающим участием в подготовке Латеранского Собора 649 г. В IX в. Иоанн Скотт Эриугена, крупнейший богослов Каролингского

возрождения, перевел на латинский язык «Трудности к Иоанну» и «Вопросоответы к Фалассию». Творения М. И. были среди тех «светлейших и чистейших греческих источников», которые он изучал с особенным старанием (Бриллиантов. 1998. С. 99-100). Эриугена вводит онтологию, космологию, антропологию М. И., и, прежде всего, учение об обожении в собственную богословскую систему (Kavanagh. 2015. P. 480). Анастасий Библиотекарь, бывший секретарем неск. пап (*Николая I*, *Адриана II* и *Иоанна II*) и игравший важную роль в церковной политике Рима, перевел «Богословско-полемические творения» (Maximus Conf. Opusc. 10, 12, 20), «Мистагогию» и, что особенно важно для последующей зап. мысли, схолии на «Ареопагитский корпус». Их читали *Бернард Клервоский*, *Альберт Великий* и *Фома Аквинский*.

Роберт *Гроссетест* осуществил новый перевод части этих схолий (Пролог и схолии на трактаты «О небесной иерархии» и «О божественных именах»). К XII в. относится лат. перевод «Глав о любви» (Larchet. 2003. P. 215-216). В XIV и XV вв. было выполнено неск. лат. переводов «Слова о подвижнической жизни» (Dein. 2000).

Иером. Федор (Юлаев)

Ист.: СРГ, N 7707/1-4; ВHG, N 1231-1236d, 2261; Муретов М. Д., пер., изд., примеч. Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима // БВ. 1913. Т. 1-3. № 1-3, 5-

10. С. 1-176; он же. Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Серг. П., 1915. Ч. 1: Житие прп. Максима и служба ему; *Епифанович С. Л.* Мат-лы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1917; *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // *AnBoll.* 1973. Vol. 91. P. 299-346; *Allen P., Neil B., ed.* Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita. Turnhout; Leuven, 1999. (CCSG; 39); *idem, ed., transl.* Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile. Oxf., 2002; *idem.* The Life of Maximus the Confessor: Recension 3. Stathfield, 2003; **рус. пер.:** Житие прп. Максима Исповедника / Пер.: М. Д. Муретов; ред. и примеч.: А. И. Сидоров // Ретроспективная и сравнительная политология: Публ. и исслед. М., 1991. Вып. 1. С. 133–176; Греч. житие прп. Максима / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 332–338; *Григорий Решайнский.* История о нечестивом Максиме из Палестины / Пер.: А. В. Муравьев // Там же. С. 323–331; Прп. Максим Исповедник и его соратники: Докты из ссылки / Пер.: Д. А. Черноглазов // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014 2. С. 171–255.

Соч.: CPG, N 7688-7711, 7715-7721; Opera omnia // PG. 90-91; *Gitlbauer M., Hrsg.* Die Überreste

griechischer Tachygraphie im «Codex Vaticanus graecus 1809» // Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Cl. W., 1878. Bd. 28. H. 2. S. 1-110; *Cantarella R., ed.* La mistagogia ed altri scritti. Firenze, 1931; *Ceresa-Gastaldo A., ed.* Capitoli sulla carità. R., 1963. P. 48-238; *Doucet M., ed.* Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus: Diss. Montréal, 1972. P. 542-610; *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the VIIth Cent. // JÖB. 1974. Bd. 23. S. 61-76; *Σωτηρόπουλος Χ. Γ.* Ἡ μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Ἀθήναι, 1978, 1993, 2001; *Laga C., Steel C., ed.* Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Eriugena. Turnhout, 1980. Pars 1: Quaestiones I-LV; 1990. Pars 2: Quaestiones LVI-LXV. (CCSG; 7, 22); *Declerck J., ed.* Quaestiones et dubia. Turnhout, 1982. (CCSG; 10); *Jeuneau E., ed.* Ambigua ad Johannem, iuxta Johannis Scotti Eriugena latinam interpretationem. Turnhout, 1988. (CCSG; 18); *Deun P., van, ed.* Maximi Confessoris opuscula exegetica duo. Turnhout, 1991. (CCSG; 23); *idem.* Liber asceticus: Adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a S. Gysens. Turnhout, 2000. (CCSG; 40); *idem.* Les «Capita X de duplici voluntate Domine» attribués à Maxime le Confesseur // JECS. 2008. Vol. 60. P. 195-213 [Opusc. 25]; *Roosen B.* Epifanovitch Revisited: (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity: Diss. Leuven, 2001; *Janssens B., ed.* Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem: Kritische editie met Nederlandse vertaling en

aantekeningen. Leuven, 2002. (CCSG; 48); *Roosen B., Deun P., van, ed.* A Critical Edition of the Quaestiones ad Theopemptum of Maximus the Confessor (CPG 7696) // JECS. 2003. Vol. 55. N 1/2. P. 65-79; *Boudignon C., ed.* Mystagogia. Turnhout, 2011. (CCSG; 69); *Constas N., ed., transl.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Camb. (Mass.); L., 2014. Vol. 1. P. 2-450; Vol. 2. P. 2-330; *рус. пер.:* Добротолюбие. М., 1888. Т. 3. С. 149–307; Творения. М., 1993. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Сидоров; Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы 1–55 / Пер., коммент.: С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров; О душе / Пер.: архим. Амвросий (Погодин) // ПрПуть за 1995 г. Джорд., 1995. С. 91–97; Вопросыответы к Фалассию / Пер., коммент.: А. И. Сидоров // АиО. 1997. № 3(14). С. 30–62 [вопросыответы 56–58]; 1999. № 1(19). С. 48–71 [вопросыответ 59]; 2000. № 1(23). С. 40–50 [вопросыответ 60]; 2007. № 3(50). С. 54–71 [вопросыответ 62]; 2010. № 1(57). С. 54–73; № 2(58). С. 77–91 [вопросыответ 64]; 2012. № 1(63). С. 140–163 [вопросыответ 63]; То же / Пер., коммент.: А. И. Сидоров // БТ. 2003. Сб. 38. С. 74–86 [вопросыответ 61]; *Асмус В., прот., пер., примеч.* Письмо 10, Иоанну Кувикуларию // БСб. 2002. Вып. 10. С. 72–75; *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2002; О различных трудных местах (апориях) / Пер., коммент.: А. Р. Фокин // БСб. 2003. № 11. С. 128–136 [апория 103]; 2005. № 13. С. 151–162 [апории 23,

44–47, 81, 154]; О различных трудных местах (апориях) / Пер., коммент.: И. В. Пролыгина // *АиО*. 2003. № 4(38). С. 38–46; 2004. № 2(40). С. 86–93; Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. / Отв. ред.: Д. А. Поспелов. М., 2004; К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у святых Дионисия и Григория к Иоанну: Апория XXXVII / Пер.: С. В. Месяц // *Историкофилософский ежег.*, 2003. М., 2004. С. 122–127; О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия: Затруднение XLI / Пер.: С. В. Месяц // *БТ*. 2005. Вып. 40. С. 5–11; То же: Затруднение X / Пер., примеч.: С. В. Месяц // *Космос и душа*. М., 2005. С. 272–280; Амбигва 37. Письмо 6 / Пер., коммент.: П. К. Доброцветов // *АиО*. 2006. № 3(47). С. 47–53; Избранные толкования из *Ambigua* / Пер., примеч.: И. В. Фокина; ред.: Д. Е. Афиногенов // *ВДИ*. 2006. № 3. С. 235–250; О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия: (Амбигвы) / Пер., примеч.: Р. В. Яшунский. М., 2006; Главы богословские, а также избр. места из различных писаний тех, что согласны нашему христ. учению и тех, что предваряли его: Слово 17: О воспитании в философии / Пер.: П. К. Доброцветов // *АиО*. 2007. № 2(49). С. 63–68 [*Loci communes*]; Письма / Пер.: Е. Начинкин. СПб., 2007, 2015 2; Вопросы и затруднения / Пер., вступ. ст., примеч.: П. К. Доброцветов. М., 2008; «Богословские главы» (*Loci communes*), приписываемые прп. Максиму Исповеднику: Главы 1–10 / Пер., вступ. ст.: П. К. Доброцветов // *ХЧ*. 2010. № 2(33). С. 6–57; То же:

Главы 14, 38, 45, 48, 51, 53, 56, 57, 59 // Мат-лы каф. богословия МДА, 2010–2011. Серг. П., 2011. С. 314–348; Вопросы и недоумения / Пер.: Д. А. Черноглазов; предисл., коммент.: Г. И. Беневич. Афон; М., 2010; Пасхалистический трактат / Предисл., пер. и коммент.: П. В. Кузенков // БТ. 2012. Вып. 43/44. С. 110–178; «Пчела» или «Богословские главы» / Пер., вступ. ст., примеч., послесл.: П. К. Доброцветов. М., 2013; Богословскополемические сочинения / Пер.: Д. А. Черноглазов, А. М. Шуфрин; сост.: Г. И. Беневич. Афон; СПб., 2014; Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост.: Г. И. Беневич. СПб., 2014 2.

Библиогр.: ИАБ. 4. № 891-892, 1533-1721; 13. № 272, 278, 402; 14. №. 325, 347; *Gatti M. L.* Massimo il Confessore: Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso / Introd. G. Reale. Mil., 1987; *Deun P., van.* Maxime le Confesseur: État de la question et bibliographie exhaustive // *Sacris erudiri.* Turnhout, 1998/1999. Vol. 38. P. 485-573; *Louth A.* Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey // *SVTQ.* 1998. Vol. 42. P. 67-84; *Кнежевић М.* Максим Исповедник (580-662): Библиогр. Београд, 2012.

Лит.: *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во

Христе: Ист.-догматическое исслед. СПб., 1888.
 Краснодар, 20102; *Martini E.* Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane. Mil., 1896. Vol. 1. Pt. 2; *Бриллиантов А. И.* Влияние вост. богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. М., 1998п. С. 99-101, 212-242; *Кекелидзе К., прот.* Сведения груз. источников о прп. Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. Т. 3. № 9. С. 1-41; № 11. С. 451-486; *Епифанович С. Л.* Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. К., 1915. М., 1996; *он же.* Прп. Максим Исповедник: Его жизнь и творения. К., 2013. Т. 1-2; *Grumel V.* L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et St. Maxime le Confesseur // EO. 1926. Т. 25. P. 393-406; *idem.* Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur // DTC. 1928. Vol. 10. Col. 448-459; *Devreesse R.* La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions // AnBoll. 1928. Vol. 46. P. 5-49; *idem.* La fin inédite d'une lettre de st. Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritans à Carthage en 632 // RSR. 1937. Vol. 17. P. 25-35; *Viller M.* Aux Sources de la spiritualité de St. Maxime: Les oeuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. Vol. 11. P. 156-184, 239-268, 331-336; *Balthasar H. U., von.* Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor. Freiburg i. Br., 1941; *idem.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 19612 (рус. пер.: *Бальтазар Г. У., фон.* Вселенская Литургия: Прп. Максим Исповедник // АиО. 1997. № 3(14). С. 106-132; 1998. № 2(16). С. 108-140; 1999. № 1(19). С.

92-109; 2000. № 1(23). С. 67-86; № 3(25). С. 115-134; 2003. № 2(36). С. 171-180; № 4(38). С. 78-94); *Dalmais I.-H.* L'oeuvre spirituelle de St. Maxime le Confesseur: Notes sur son développement et sa signification // *La vie spirituelle: Suppl. P.*, 1952. Vol. 21. P. 216-226; *idem.* La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // *RSPPhTh.* 1952. Vol. 36. P. 244-249; *idem.* La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur, d'après le «Liber asceticus» // *Irénikon.* Chevetogne, 1953. Vol. 26. P. 17-39; *idem.* Un traité de théologie contemplative: Le «Commentaire du Pater» de St. Maxime le Confesseur // *RAM.* 1953. Vol. 29. N 114. P. 123-159; *Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. R., 1952. (StAnselm; 30); *idem.* The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. R., 1955 (рус. пер.: *Шервуд П.* Ранние Ambigua прп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // *Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост.: Г. И. Беневич и др. СПб., 2007. С. 387-495); idem.* Introd. // *Maximus the Confessor, st.* The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity. Westminster, 1955. P. 3-102; *idem.* Maximus and Origenism: 'Αρχή καὶ τέλος // *Berichte zum XI. Intern. Byzantinischen-Kongress. Münch., 1958. P. 1-26 (Var. pag.) (рус. пер.: Шервуд П.* Максим и оригенизм: 'Αρχή καὶ τέλος // *Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 496-528); Richard M.* Florilège spirituels grecs // *DSAMDH.* 1962. T. 5.

Col. 475-512; *Canart P.* La deuxième Lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur // *Byz.* 1964. Vol. 34. P. 415-445; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 31-49; *Lackner W.* Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG, 1234) // *AnBoll.* 1967. Vol. 85. P. 285-316; *Riou A.* La Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. P., 1973; *Garrigues J.-M.* Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme. P., 1976; *Rozemond K.* Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (610-634) // *VChr.* 1977. Vol. 31. N 1. P. 60-67; *eadem.* La lettre «De hymno trisagio» du Damascène, ou Jean Mosch, patriarche de Jérusalem // *StPatr.* 1984. Vol. 15. P. 108-111; *Léthel F.-M.* Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par St. Maxime le Confesseur. P., 1979. (Théologie historique; 52); *Bracke R. B.* Ad Sancti Maximi Vitam: Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580-662): Diss. Leuven, 1980 (рец.: *Dieten J. L., van.* // *BZ.* 1982. Bd. 75. N 2. S. 359-361); *Roueché M., ed.* A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // *JÖB.* 1980. Bd. 29. S. 71-98; *Suchla B. R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Nachrichten der Akad. der Wissenschaften in Göttingen. Filol.-hist. Cl.* 1980. N 3. S. 31-66; *Живов В. М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие визант. теории образа // *Худож. язык средневековья.* М., 1982. С. 108-127 (То

же // Он же. Разыскания в области истории и предыстории рус. культуры. М., 2002. С. 15-39); *Bellini E.* Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur.* Fribourg, 1982. P. 37-49; *Berthold G. C.* The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // *Ibid.* P. 51-59; *idem.* Free Will as a Partner of Nature: Maximus the Confessor on the Our Father // *StPatr.* 2011. Vol. 51. P. 173-179; *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur,* Fribourg, 2-5 sept. 1980 / Ed. F. Heinzer, C. Schönborn. Fribourg, 1982; *Riedinger R.* Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur.* Fribourg, 1982. P. 111-121; *idem.* Die Lateranakten von 649: Ein Werk der Byzantiner um Maximus Homologetes // *Byzantina Thessal.,* 1985. Vol. 13. N 1. P. 519-534; *Steel C.* Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur.* Fribourg, 1982. P. 365-373; *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. P., 1983. P. 55-104; *Allen P.* Blue-print for the Edition of «*Documenta ad Vitam Maximi Confessoris Spectantia*» // *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* / Ed. C. Laga e. a. Leuven, 1985. P. 11-21. (OLA; 18); *eadem.* Life and Times of Maximus the Confessor // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxf., 2015. P. 3-18; *Declerck J.* Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Évergétis // *Byz.* 1985. Vol. 55. P. 91-

117; Сидоров А. И. Творческое наследие Максима Исповедника в Др. Руси: (На мат-ле «Изборника Святослава» 1073 г.) // Традиции древнейшей слав. письменности и языковая культура вост. славян. М., 1991. С. 201-208; он же. Прп. Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара // АиО. 1997. № 3(14). С. 98-105; он же. Нек-рые аспекты экклесиологии прп. Максима Исповедника // Там же. 2004. № 1(39). С. 85-93; он же. Прп. Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Избр. творения прп. *Максима Исповедника*. М., 2004. С. 3-108; он же. Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению прп. Максима Исповедника: («Вопросоответы к Фалассию», 61) // Там же. С. 475-492; *Blowers P. M.* Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. Notre Dame, 1991; *Dagron G., Déroche V.* Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle // ТМ. 1991. Vol. 11. P. 17-274; *Larchet J.-C.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Ambigua / Avant-propos, trad., not. E. Ponsoye; comment. D. Staniloae. P., 1994. P. 9-84; *idem.* La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. P., 1996; *idem.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Lettres / Ed. J.-C. Larchet, E. Ponsoye. P., 1998. P. 7-62 (рус. пер.: Ларше Ж.-К. О письмах св. Максима // *Максим Исповедник, прп.* Письма. М., 2007. С. 17-68); *idem.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Opuscules théologiques et polémiques. P., 1998. P. 7-108; *idem.* Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident. P., 1998 (рус.

пер.: Ларше Ж.-К. Прп. Максим Исповедник - посредник между Востоком и Западом. М., 2004); *idem.* St. Maxime le Confesseur (580-662). P., 2003; *idem.* Théologie des énergies divines: Des origines à St. Jean Damascène. P., 2010; *idem.* Le martyr, l'exil et la mort de St. Maxime le Confesseur et de ses deux disciples, Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire: Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques récentes // RHE. 2013. Vol. 108. N 1. P. 65-97; он же (Ларше Ж.-К.). Идея времени в трудах прп. Максима Исповедника / Пер. с франц.: П. К. Доброцветов // Мат-лы каф. богословия МДА, 2012-2013. Серг. П., 2013. С. 9-47; Лосский В. Н. Св. Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник // АиО. 1995. № 3(6). С. 83-95; *Bunum C. W.* The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336. N. Y., 1995; *Deun P., van.* Les «Diversa» capita du Pseudo-Maxime (CPG 7715) et la chaîne de Nicéas d'Héraclée sur l'évangile de Matthieu (CPG C 113) // JÖB. 1995. Bd. 45. S. 19-24; *Louth A.* Maximus the Confessor. L.; N. Y., 1996, 20052; *idem.* Maximus the Confessor's Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2015. P. 500-511; *Noret J.* La rédaction de la «Disputatio cum Pyrrho» (CPG 7698) de St. Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655? // AnBoll. 1999. Vol. 117. P. 291-296; *idem.* A qui était destinée la lettre BHG 1233d d'Anastase l'Apocrisiaire? // Ibid. 2000. Vol. 118. P. 37-42; Дионисий (Шленов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии

прп. Максима Исповедника // БСб. 2001. Вып. 8. С. 165-196 (То же // Диспут с Пирром. М., 2004. С. 339-378); *Neil B.* The Greek Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions // *StPatr.* 2001. Vol. 36. P. 46-53; *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. Fr. / M. etc., 2001. (Berliner byzantinische Studien; 6); *Лаут Э.* От христологии к образу Христа: Прп. Максим Исповедник о Преображении Господнем // *АиО.* 2002. № 3(33). С. 34-47; *Христу П.* Прп. Максим Исповедник о бесконечности человека // *Страницы.* М., 2002. Т. 7. Вып. 1. С. 11-24; *Zuckerman S.* La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine // *Antiquité Tardive.* P., 2002. Vol. 10. P. 169-175; *Janssens B.* Does the Combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessor Himself? // *Sacris erudiri.* 2003. Vol. 42. P. 281-286; *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // *БВ.* 2004. № 4. С. 150-176; *Поспелов Д. А.* Прп. Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // *Диспут с Пирром.* М., 2004. С. 15-144; *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxf., 2004; *Boudignon C.* Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain? // *Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to J. Noret / Ed. B. Janssens, B. Roosen, P. van Deun.* Leuven, 2004. P. 11-44; *idem.* Le pouvoir de l'anathème ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle // *Foundations of Power and Conflicts of Authority in*

Late-Antique Monasticism / Ed. A. Camplani, G. Filoramo. Leuven, 2007. P. 245-276; *Петров В. В.* «О трудностях» XLI Максима Исповедника: Основные понятия, источники, истолкования // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Ср. века. М., 2005. С. 147-271; *он же.* Максим Исповедник: Онтология и метод в визант. философии VII в. М., 2007; *Cooper A. G.* The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified. Oxf.; N. Y., 2005; *Mueller-Jourdan P.* Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confessuer dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive. Leiden, 2005; *Доброцветов П. К.* Свящ. Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // *АиО.* 2006. № 2(46). С. 36-48; *он же.* Образ философии в произведении, приписываемом прп. Максиму Исповеднику «Главы богословские» // Там же. 2007. № 2(49). С. 36-48; *он же.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения» // *Экзегетика и герменевтика Свящ. Писания.* Серг. П., 2007. Вып. 1. С. 76-85; *он же.* «Пребывание - исхождение - возвращение» у прп. Максима Исповедника // *Сретенский сб.* М., 2013. Вып. 4. С. 85-99; *он же.* Святые и святость по творениям прп. Максима Исповедника // *Мат-лы каф. богословия МДА,* 2012-2013. Серг. П., 2013. С. 72-105; *Прозоров В.* Реальность плоти воскресшего тела: (Спор Григория Великого с К-польским патриархом Евтихием) // *Эсхатологический сб.* /

Отв. ред.: Д. Андреев. СПб., 2006. С. 109-125; *Lempire J.* Le calcul de la date de Pâques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre // *Byz.* 2007. Vol. 77. P. 267-304; *Siecienski A. E.* The Authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: The Argument from Theological Consistency // *VChr.* 2007. Vol. 61. P. 189-227; *Benevich G.* Maximus the Confessor's Polemics Against Anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem // *RHE.* 2009. Vol. 104. P. 5-15; он же (Беневиц Г. И.). Предисловие // *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. СПб., 2010. С. 7-70; он же. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013; он же. Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014. С. 11-298; он же. Об оппонентах прп. Максима Исповедника в «Трудностях к Иоанну»: (Дополнение к исслед. П. Шервуда) // *Прп. Максим Исповедник: Polemika с оригенизмом и моноэнергизмом.* СПб., 2014. С. 593-613; *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: Diss. P.; Warsz., 2009; *idem.* The Invention of Dyotheletism // *StPatr.* 2013. Vol. 63. P. 335-342; *idem.* The First Arab Siege of Constantinople // *TM.* 2013. Vol. 17. P. 237-320; *idem.* The Notitia 1 and the Impact of Arab Invasions on Asia Minor //

Millennium. V., 2013. Bd. 10(1). S. 435-462; *Roosen V.* Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The Development of a Hagiographic Dossier // *Byz.* 2010. Vol. 80. P. 408-460; *Фокин А. Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике. Ч. 2 // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2011. Вып. 6(38). С. 7-29; *он же.* Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // *Мат-лы каф. богословия МДА, 2012-2013. Серг. П., 2013. С. 148-178;* *Дунаев А. Г.* К истолкованию *Quaestiones et dubia 13* // *БТ.* 2012. Вып. 43/44. С. 343-356; *Кузенков П. В.* Пасхалистический трактат: [Предисл.] // Там же. С. 99-109; *Shoemaker S. J.* *Introd.* // *Maximus the Confessor. The Life of the Virgin.* New Haven, 2012. P. 1-35; *Виноградов А. Ю.* Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. *Максима Исповедника* // *БТ.* 2013. Вып. 45. С. 219-237; *Booth P.* *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity.* Berkeley, 2013; *idem.* *On the Life of the Virgin Attributed to Maximus Confessor* // *JThSt.* 2015. Vol. 66. N 1. P. 149-203; *Maximos (Constas), mon.* *St. Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West* // *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proc. of the Symposium on St. Maximus the Confessor* / Ed. Вр. Maxim (Vasiljević). Belgrade, 2013. P. 25-53; *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело *Максима* // *Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.* СПб., 2014. С. 8-

170; *Шуфрин А. М.* Схолии к Ambigua 7 // Там же. С. 318-413; *Борнер Р.* Визант. толкования VII-XV вв. на Божественную литургию / Пер. с франц.: А. Гояль. М., 2015; *Deun P., van, Muller-Jourdan P.* Maxime le Confesseur // La théologie byzantine et sa tradition / Ed. С.-G. Conticello. Turnhout, 2015. Vol. 1(1). P. 374-514; *Jankowiak M., Booth P.* A New Date-list of the Works of Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Oxf., 2015. P. 19-83; *Kavanagh C.* The Impact of Maximus the Confessor on John Scottus Eriugena // Ibid. P. 480-499; *Plested M.* The Ascetic Tradition // Ibid. P. 164-176; The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, V. Neil. Oxf., 2015.

Г. И. Беневич, А. Р. Фокин, иером. Феодор (Юлаев) Почитание в Византии

По всей вероятности, общецерковное почитание М. И. в Византии сформировалось после VI Вселенского Собора (680-681). Хотя этот Собор и имел основной задачей осуждение монофелитства, на нем не был отмечен огромный вклад М. И. в полемику с этой ересью. Видимо, причиной такой позиции стало то, что сам М. И. провозглашал «шестым вселенским» Латеранский Собор (649), проведенный по инициативе папы Мартина I, чье избрание в К-поле не признавалось законным. Однако на Вселенском VII Соборе (787) авторитет М. И. уже непререкаем, а его отношение к иконам используется в качестве аргумента иконопочитания: в 4-м деянии Собора

было указано на целование прп. М. И. икон Спасителя и Богородицы наряду с Евангелием и Честным Крестом (ДВС. Т. 4. С. 435).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) основными днями памяти преподобного являются 21 янв. (SynCP. Col. 409) и 13 авг. (Ibid. Col. 887); под этими днями помещены краткие синаксарные сказания, однако под 13 авг. есть добавление, что в этот день вспоминается также перенесение мощей, но подробностей о том, куда мощи или их частицы были перенесены, не сообщается. Поскольку пометка о перенесении стоит под 13 авг. (день кончины преподобного), А. Ю. Виноградов высказал предположение, что это добавление сделано составителем Синаксаря по ошибке (Виноградов. 2013. С. 222). Позднейшая греч. агиографическая традиция считает, что мощи были перенесены в К-поль, однако никакими др. источниками это не подтверждено. Есть единственное свидетельство некоего англ. паломника кон. XI в. о том, что правая рука М. И. находилась в храме св. Евфимии на Ипподроме в К-поле, к-рое, однако, не подтверждается бывшим там рус. паломником Антонием Новгородским (*Janin. Églises et monastères*. P. 121). Возможно, частицы мощей все же были доставлены в Византию в день, приуроченный к кончине преподобного, поскольку есть сведения о том, что они хранились в некоем мон-ре во имя Пресв. Богородицы в Хрисополе (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 292*). В наст. время отрубленная рука М. И. находится в

монастыре св. Павла на Афоне, нек-рые частицы его мощей хранятся в монастыре ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 215*).

Еще один день памяти М. И. совместно с мч. Диомидом указан в Синаксаре К-польской ц. под 19 авг. как день особого поминовения этих святых в визант. столице в ц. Пресв. Богородицы, именуемой «Иерусалим», и ц. Богородицы на Белой реке (*SynCP. Col. 910*). Происхождение дня памяти 26 авг. (*Ibid. Col. 924*) неизвестно. Нет также сведений о посвящении в Византии храмов или мон-рей во имя М. И.

Ист.: *ActaSS. Aug. T. 3. P. 97-132*; *Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 3. Σ. 110-114; T. 5. Σ. 203*.

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 3. С. 32*; *Vona S. Massimo il Confessore // BiblSS. Vol. 9. Col. 41-47*; *Виноградов А. Ю. Еще раз к вопросу о месте ссылки, кончины и погребения прп. Максима Исповедника и его спутников // БТ. 2013. Сб. 45. С. 219-237*.

О. Н. А.

Почитание в Грузии

Кименная (оригинальная) версия Жития М. И. (21 янв. и 13 авг.) сохранилась на груз. языке в неск. рукописях XI в. (НЦРГ. Q 34. Л. 1-56 об., 1028-1031)

гг.; НЦРГ. S 396. Л. 1-11; НЦРГ. Н 1663. Л. 1-57; изд.: *Кекелидзе*. 1918. С. 60-103) и XVIII-XIX вв. Также известна метафрастическая (расширенная) редакция (13 авг.), содержащая сведения Феодосия Гангрского и сохранившаяся в рукописи XVI в. (Кут. 1. Л. 372 об. - 389 об.; изд.: *Кекелидзе*. *Этюды*. 1955. Т. 3. С. 289-310). Синаксарное Житие М. И. было составлено прп. *Георгием Святогорцем* в XI в. и включено им в сб. Великий Синаксарь, сохранилось в рукописях XI в. (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211; Hieros. Patr. georg. 24/25; Sinait. iber. 4; Ath. Iver. 30). Прп. Георгией Святогорец также перевел 2 службы святому. Служба М. И. и «двум ученикам его» под 13 авг. (автор: Клим; Hieros. Patr. georg. 107. Fol. 253v, 1300 г.) содержит канон 4 плагального (8-го) гласа, стихиру на «Господи, воззвах» и прокимен. Др. служба М. И. объединена со службой также почитаемых 21 янв. мч. *Неофита Никейского* и мч. *Агнии* Римской (автор: Иоанн; НЦРГ. 2338. Л. 212, XI в.), содержит канон 4-го плагального гласа, 6 стихир на «Господи, воззвах» и прокимен (*Габидзашвили*. *Переводные памятники*. 2004. Т. 1. С. 281-283; 2011. Т. 5. С. 413-414).

Э. Габидзашвили

В Грузии сохранялось устойчивое предание о погребении М. И. в монастыре его имени близ г. Цагери (груз. историческая провинция Лазика), в связи с чем Церковь неоднократно производила попытки разыскать мощи святого. К источникам, позволяющим восстановить события после

состоявшегося в К-поле суда над М. И. и его сподвижниками преподобными Анастасием Апокрисиарием и Анастасием К-польским, относятся «Письмо Анастасия Апокрисиария Феодосию Гангрскому» (CPG, N 7733; *Allen, Neil.* 2002. P. 132-147, 186-188), к-рое было написано в Лазике вскоре после кончины М. И., и приложение к письму - «Воспоминание» спорного автора (CPG, N 7958; *Allen, Neil.* 2002. P. 148-171, 188-191). Лат. перевод письма прп. Анастасия, осуществленный Анастасием Библиотекарем, восполняет нек-рые лакуны, существующие в сохранившихся греч. рукописях (*Allen, Neil.* 1999). В переводе на груз. язык сохранилась выполненная в 1028 г. прп. *Евфимием Святогорцем* выписка из письма прп. Анастасия (*Кекелидзе.* 1918. С. 60-103). Также нек-рые сведения из письма содержатся в груз. синаксаре о М. И., переведенном с греческого языка прп. Георгием Святогорцем (Груз. церк. календарь. 2003. С. 174-175).

М. И. и его сподвижники прибыли в «страну христолюбивых лазов» 8 июня 662 г., и их сразу разлучили (*Allen, Neil.* 2002. P. 134-135). Прп. Анастасия К-польского отправили в апсильскую крепость Скотори, 18 июля перевели в некую «сванскую крепость», по прибытии в к-рую он и скончался 22 или 24 июля (*Ibid.* P. 162-163). Прп. Анастасия Апокрисиария на протяжении 4 лет беспрестанно переводили с места на место, он скончался в крепости Тусуми (Θουσοῦμης) 11 окт. 666 г. во время воскресного богослужения (*Ibid.* P. 134-

141, 146-147, 154-155). М. И. ввиду нанесенных ему увечий не мог передвигаться ни верхом, ни на повозке, поэтому ему сплели из прутьев носилки и на них отнесли в крепость Схимари (Σχήμαρις; у прп. Евфимия и прп. Георгия Святогорцев Σοδῶνο - Химари) (Кекелидзе. 1912. № 9. С. 35), которая находилась «неподалеку от страны аланов» (Allen, Neil. 2002. P. 134-137). По сообщению прп.

Анастасия Апокрисиария, М. И. в Схимари получил откровение о дне своей скорой кончины (13 авг. 662 г., в 7-й день недели). Прп. Анастасий сообщает и о др. чуде, последовавшем вслед за кончиной М. И.: 3 лампы освещали по ночам могилу М. И. (Ibid. P. 136-137). Пресв. Феодосий Гангрский и Феодор Спудей, посетившие Лазику в 668 г., уже после кончины М. И. и прп. Анастасия Апокрисиария, не смогли подняться в Схимари и побывать на месте погребения М. И. ввиду трудности восхождения на гору, к-рая, по их мнению, являлась «вершиной Кавказа, и выше ее нет горы на Земле». Однако они беседовали с людьми (в источнике уточняется - как с начальствующими, так и с простыми людьми), хорошо знавшими те места и видевшими свечение лампад над могилой преподобного. Первыми очевидцами, засвидетельствовавшими это чудо, стали Мистриан, начальник крепости Схимари, и воины гарнизона (Ibid. P. 162-163). Все эти сведения позволяют установить, что первоначально М. И. был похоронен в месте своего заключения, т. е. в Схимари.



Прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и Шота Руставели. Роспись соборного храма мон-ря Св. Креста в Иерусалиме. 1643–1644 гг.

Источники не позволяют установить точное местоположение крепости Схимари. Ученые идентифицировали ее как крепость Мури (в с. Чхутели близ г. Цагери) (Бриллиантов. 2006. С. 303-329), как крепость Укимериони на горе Унагира (Каухчишвили. 1936. Т. 3. С. 62; 1941. Т. 4. С. 56), как крепость Дехвири (в неск. километрах от г. Цагери, в наст. время там проводятся раскопки) (Летодиани. 2005. С. 3-14) и т. д. Разыскания последних лет, проведенные местным правящим архиереем - митр. Цагерским и Лентехским Стефаном (Калаиджишвили), позволили обнаружить развалины крепости (судя по всему, Схимари) на пересечении горных троп над урочищем Скимери на склоне горы Лаила (Лахили, 4009 м) (муниципалитет Лентехи). Очевидно, здесь проходила упоминаемая груз. историком XVIII в. царевичем *Вахушти Багратиони* «Такверская дорога», по к-рой в Грузию с севера «прошли овсы (осетины)» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 748), - исторический путь из

Алании в В. Сванети через перевал Бечо и далее - в Н. Сванети и Таквери через перевал близ горы Лаила (Стефан (Калаиджишвили). Прп. Максим Исповедник. 2015. С. 487-489).

Начиная с IX в. в рукописях, содержащих Житие М. И., стали появляться сведения о погребении святого в мон-ре св. Арсения (переименованного в мон-рь М. И.), к-рый находился под крепостью Мури близ с. Чхутели, на противоположном от совр. г. Цагери берегу р. Цхенисцкали (напр.: Епифанович. 1917. С. 21-26). Несколько позднее в греч. синаксарях и прологах под 13 авг. сообщалось о перенесении мощей М. И. (напр., в *Василия II Минологии* (X-XI в.) - PG. 117. Col. 582). По мнению архиеп. Сергия (Спасского), опирающегося на сведения слав.

Студийского устава 1398 г., стихной греч. Синаксарь XII в. и греч. печатные Минеи 1806-1820 гг., мощи М. И. были перенесены в К-поль (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 244). А.

И. Бриллиантов считал, что к-польская версия не имеет оснований и что мощи были перенесены «неизвестно откуда, куда и в какое время»; также ученый обратил внимание на то, что дата этого события (13 авг.) совпадает с днем кончины М. И.

(Бриллиантов. 2006. С. 31-32). По мнению Епифановича, поддержанному совр. груз.

историографией, мощи могли быть перенесены «в церковь Арсеньева монастыря при крепости Мури» (Епифанович. 2013. С. 373. Примеч. 244). Митр.

Стефан (Калаиджишвили), опираясь на т. зр. Ларше, считает, что в греч. источниках речь может идти

либо о перенесении отрубленной руки М. И. в К-поль (ныне хранится в мон-ре св. Павла на Афоне), либо о перенесении мощей М. И. из крепости Схимари в мон-рь св. Арсения под крепостью Мури с последующим переименованием мон-ря во имя Максима Исповедника. Также он отмечает, что до кон. ХХ в. не был известен ни один правосл. монастырь, посвященный М. И., кроме находящегося у крепости Мури, что косвенно подтверждает значимость этого мон-ря в историографии М. И. Груз. источники, наиболее ранний из к-рых относится к XII в., напрямую сообщают о погребении М. И. в мон-ре близ с. Цагери. На полях груз. рукописи XII в. напротив фрагмента, в котором описана кончина М. И., той же рукой была сделана приписка: «Святые мощи св. Максима покоятся... (неразб.) близ Цагери». Плохо читаемое место ученые восстанавливают как «в крепости Мури» (Кекелидзе. 1912. № 9. С. 35). О месте погребения М. И. также сообщает Вахушти Багратиони в соч. «География Грузии»: при описании Лечхуми царевич упоминает мон-рь М. И. выше с. Цагери и ниже крепости Мури и указывает, что святой погребен в нем (Вахушти Багратиони. 1842. Р. 348-351; Он же. 1904. С. 200-201; Он же. 1973. С. 4-14, 749). Вахушти отметил мон-рь М. И. на карте Имерети (Idem. 1842. Карта № 5); также Мури и мон-рь М. И. были обозначены на рукописных картах Черноморского побережья Кавказа и р. Риони (на груз. языке; нач. XVIII в.) и карте Кавказа (на груз. и рус. языках; 1743 г.), хранившихся в Военно-ученом

архиве Военного министерства Российской империи (Бриллиантов. 2006. С. 283. Примеч. 2). Церковному преданию соответствуют и местные народные легенды и праздники. Несмотря на сказочность и гиперболичность большинства из них, они содержат сведения о могиле М. И. в мон-ре его имени близ с. Цагери у крепости Мури (Стефан (Калаиджишвили). 2015. Прп. Максим Исповедник. С. 479-485).

В нач. XX в. Синод РПЦ принял ряд мер по разысканию места погребения М. И. В ответ на запрос Синода еп. Имеретинский Георгий (Аладашвили) представил в 1909 г. в Грузино-Имеретинскую синодальную контору Грузинского Экзархата РПЦ доклад историка Ф. *Жордани*, в котором сообщалось, что древний мон-рь св. Арсения после погребения в нем М. И. был переименован в мон-рь М. И. и сохранился в руинированном состоянии, «следы фундаментов оправдывают указания географа Вахушти о сравнительной обширности монастырских сооружений»; «на месте бывшего изящного храма», к-рый упоминает Вахушти, над могилой М. И. был воздвигнут «маленького размера храм, грубой и непрочной постройки, вроде часовни с алтарем, под которым предполагаются святые мощи Максима Исповедника, ибо, по обычаю Древней Церкви, святых хоронили под алтарем» (ЦГА г. Кутаиси. Ф. 21. Д. 23672. Л. 9-10 об.). В целях изучения вопроса о месте погребения М. И. Синод РПЦ распоряжением от 20/28 марта 1914 г. поручил Имп. АН

организовать археологические раскопки разведывательного характера в церкви во имя Максима Исповедника в с. Цагери. 28 июня - 15 июля 1914 г. группа учеников акад. Н. Я. Марра из состава Анийской археологической экспедиции в лице Д. А. Кипшидзе, Е. Д. Микеладзе под рук. старшего смотрителя Кавказского музея Н. Н. Тихонова провела раскопки. 14-15 июля место работ осматривал Марр. 11 февр. 1915 г. на заседании Историко-филологического отд-ния РАН был заслушан краткий отчет экспедиции. Раскопки не дали прямого ответа о местонахождении могилы М. И., поскольку работы были проведены вокруг церкви, а не внутри, и обработка обнаруженных данных, по мнению Марра, требовала дальнейших исследований (Кавтарадзе. 1992. С. 151; Бриллиантов. 2006. С. 263).

В 2010 г. при проведении работ, связанных с обновлением интерьера церкви в г. Цагери, был вскрыт бетонный пол и под слоем земли в алтаре был обнаружен череп человека. По благословению Католикоса-Патриарха Грузии Илии II (Гудушаури-Шиолашвили) в 2010-2011 гг. группой археологов Сухумского и Тбилисского гос. ун-тов под рук. проф. Р. Хвистани были проведены археологические раскопки во всем интерьере церкви (Отчет об археол. работах. 2015. С. 516-529). Была раскрыта лестница, ведущая к месту, где были обнаружены захоронения 4 чел. Очевидно, под алтарем находилась древняя крипта, в которую спускались, чтобы поклониться мощам. Останки были

исследованы антропологом-палеопатологом В. О. Асланишвили, сопоставившим сведения о пытках, которым подвергали М. И. и его учеников (им отрезали язык и пальцы рук), и состояние останков (отсутствие пальцев на руках, следы инфекции в ротовой полости, к-рая могла развиться только на открытых ранах при жизни человека, и др.). По его заключению, трое погребенных - это М. И. и его сподвижники преподобные Анастасий Апокрисиарий и Анастасий К-польский, похороненные в разное время на одном уровне, а останки 4-го человека, находящиеся уровнем ниже, очевидно, принадлежат св. Арсению, именем к-рого первоначально был назван монастырь (Антрополого-патологическое исслед. 2015. Ч. 2. С. 530-559). Отчеты об исследованиях в мон-ре М. И. были представлены на посвященных М. И. международных богословских конференциях (www.st-maximus.org), к-рые проводились в Грузии с 2005 г. (12-17 сент. 2005; 9-14 окт. 2007; 20-25 окт. 2010; 24-27 окт. 2011) под эгидой Грузинской Патриархии, Международного научно-богословского центра им. М. И., Национального центра рукописей Грузии, Тбилисского гос. ун-та им. И. Джавахишвили, Грузинского ун-та им. ап. Андрея Первозванного при Грузинской Патриархии, Сухумского гос. ун-та, Кавказского международного ун-та, Центра духовного и интеллектуального развития молодежи при Грузинской Патриархии. В работе помимо груз. ученых и архиереев (митр. Стефан, митр. Манглиско-Цалкский Анания

(Джапаридзе)) принимали участие ученые из Франции (Ларше), России (сотрудники МДАиС, богословского фак-та ПСТГУ), Австралии, Болгарии, Великобритании, Сербии, Израиля, Германии, духовенство Антиохийского Патриархата, Сербской (архиереи *Афанасий (Евтич)* и Максим (Василевич)), Болгарской, Румынской, Кипрской (еп. Тримифунтский Василий) Православных Церквей и др. В 2015 г. участники 5-й конференции (19-23 окт.) с благословения Католикоса-Патриарха Илии II рассмотрели представленные документы и подписали «Заключительный документ», в котором было высказано убеждение в обретении подлинных мощей М. И. и с высокой долей вероятности - его сподвижников (Сапатриарко уцкебани (Ведомости Патриархии). Тб., 2015. № 35. С. 4-7; № 36. С. 2-4).
 Ист.: *Vaxušti Bagrationi*. Description géographique de la Georgie, par le tsarévitch Wakhoucht / Publ. d'après l'original autographe par M. Brosset. St.-Pb., 1842; он же. География Грузии / Введ., пер., примеч.: М. Г. Джанашвили. Тифлис, 1904; он же. История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4); *Кекелидзе К.* Сведения груз. источников о прп. Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. Т. 3. № 9. С. 1-41; № 11. С. 451-486; он же. Груз. агиогр. памятники: Кимени. Тифлис, 1918. Т. 1. Ч. 1 (на груз. яз.); он же. Грузинская версия «Памятной записки» Феодосия Гангрского // Он же. Этюды. 1955. Т. 3. С. 271-310 (на груз. яз.); *Епифанович С. А.* Мат-лы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1915; он же. Прп. Максим Исповедник: Его жизнь и

творения. К., 2013. Т. 1; *Каухчишвили*. Georgica. Тифлис, 1936. Т. 3. С. 62; 1941. Т. 4. С. 56 (на груз. яз.); *Allen P., Neil B., ed.* Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita. Turnhout; Leuven, 1999. (CCSG; 39); *idem, ed., transl.* Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile. Oxf., 2002.

Лит.: *Бриллиантов А. И.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Пг., 1918; То же // *Он же.* Имп. Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 256-330; *Кавтарадзе Э.* Давид Кипшидзе: Жизнь и деятельность. Тб., 1992 (на груз. яз.); Груз. церк. календарь / Ред.: М. Долакидзе. Тб., 2003 (на груз. яз.); *Летодиани Д.* Разъяснения по поводу смерти и места погребения Максима Исповедника // Ист. штудии. Тб., 2005. Т. 4 (на груз. яз.); *Стефан (Калаиджишвили), ep.* Современный взгляд на вопрос о месте переселения, кончины и погребения св. Максима Исповедника в Грузии // ЕЖБК. 2005. Т. 1. С. 323-345; *он же.* К вопросу о переложении мощей прп. Максима Исповедника // Там же. 2008. Т. 1. С. 359-363; *он же.* Об археол. раскопках в монре прп. Максима Исповедника в окрестностях Цагери // Там же. 2010. Т. 1. С. 393-396; *он же.* Новые сведения о местах переселения, кончины и погребения прп. Максима Исповедника // Там же.

2011. Т. 2. С. 9-18; он же. Замечания по поводу ст. А. Виноградова «Еще раз к вопросу о месте ссылки, кончины и погребения прп. Максима Исповедника и его спутников» // Там же. 2015. С. 75-80; он же. Прп. Максим Исповедник в Грузии // Proc. of the Intern. Theol. Conferences Dedicated to St. Maximus the Confessor. Тб.; Цагери; Лентехи, 2015. С. 420-502 (на груз., рус., англ. яз.); Беневич Г. И., Шуфрин А. М. Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014. С. 8-170; Антрополого-патологическое исслед. и идентификация останков, обнаруженных в захоронении под алтарем Цагерской церкви св. Максима Исповедника // Proc. of the Intern. Theol. Conferences Dedicated to St. Maximus the Confessor. 2015. С. 530-559 (на груз., рус., англ. яз.); Отчет об археол. работах, проведенных в интерьере ц. св. Максима Исповедника с. Чхутели // Там же. С. 503-529 (на груз., рус., англ. яз.).

Митр. Стефан (Калаиджишвили)

Переводы сочинений на грузинский язык

В средние века на груз. язык было переведено большинство творений М. И. Первый значительный корпус осуществлен на рубеже X и XI вв. прп. Евфимием Святогорцем: «Вопросоответы к Фалассию», «Диспут с Пирром», часть «Трудностей к Иоанну», выдержки из отдельных сочинений. Тексты переведены свободно, поскольку целью их прежде всего было удовлетворить духовные запросы

современников и сделать творения М. И. доступными обычным читателям. В «Вопросоответы к Фалассию» прп. Евфимий включил фрагменты др. сочинений М. И., так что это сочинение состоит из 100 вопросов вместо 65, которые были в оригинале. При переводе «Диспута с Пирром» он устранил часть исторических подробностей, упростил аргументацию, внес в текст собственные комментарии и аргументы (*Khoperia*. 2015. P. 440-442). Католикос-Патриарх всей Грузии Николай I (Гулаберисдзе) (1150-1174) перевел «Толкование на Молитву Господню» и мн. др. произведения догматико-полемического характера (Кут. 14, XVII в.). Богословы Гелатской школы (с XII в.) осуществили новые переводы «Вопросоответов к Фалассию», «Диспута с Пирром», «Трудностей к Иоанну», а также «Глав о богословии и домостроительстве», «Различных богословских и домостроительных глав». Эти переводчики уже стремились к максимально точной передаче греч. оригинала с сохранением его формальной структуры, ориентируясь на высокообразованного и сведущего в богословии читателя (*Khoperia*. 2015. P. 443-445). В XVIII в. труды М. И. переводил Иоанн (Папуцишвили). О большом влиянии М. И. в Грузии свидетельствуют также переводы памятников, касающихся его жизни, распространение легендарных сказаний о нем, иконографическая традиция (*Ibid.* P. 446-448, 452-455).

Лит.: Чантладзе А. «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника в древнегруз. переводах //

ХВ. 1999. Т. 1(7). С. 391-396; *Габидзашвили*. Переводные памятники. 2009. Т. 3. С. 511 [Библиогр.]; Т. 4. С. 289; 2012. Т. 6. С. 302 [Библиогр.]; *Khoperia L.* The Georgian Tradition on Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, V. Neil. Oxf., 2015. P. 439-460.

Иером. Феодор (Юлаев)

Почитание у южных славян и на Руси

Пространное Житие М. И., по всей видимости, не было переведено на слав. язык; следы бытования его полного текста как в южнослав., так и в древнерус. традиции отсутствуют. В древнерус. списках XIV-XV вв. (старший - ГИМ. Чуд. 21) имеется отрывок из Прения М. И. с Феодосием, еп. Кесарии Вифинской, входящий в нек-рые редакции Жития (Буланин. 1991. С. 125; Каталог памятников. 2014. С. 243). Вероятно, он восходит к переводу отрывков из сочинений М. И., выполненному в X в. в Болгарии. Краткое Житие (под 13 авг.) было первоначально переведено на Руси или для Руси в составе Пролога нестишного не позднее XII в. (под 21 янв. здесь содержится лишь память). В 1-й пол.-сер. XIV в. были сделаны 2 перевода (болгарский и сербский, не исключено, что оба на Афоне) Стишного Пролога, содержащего под 21 янв. Житие М. И., а под 13 авг. стих на перенесение мощей. Первый из переводов (т. н. Тырновская редакция) с рубежа XIV и XV вв. получил распространение на Руси, в

основном в крупных монастырских центрах. В XVII в. был выполнен перевод краткого Жития М. И. на западнорус. лит. язык («просту мову»), представленный в Торжественнике минейном (Вильнюс, БАН Литвы. Ф. 19. № 82), переписанном в 1669 г. в Богоявленском Кутейнском мон-ре по заказу игум. Иова (*Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской Публичной б-ки, церковнославянских и русских. Вильна, 1882. С. 131, 140).

Январская и августовская службы М. И. (с 2 разными канонами прп. Иоанна Дамаскина) были переведены на славянский не позднее сер. XI в. (вероятно, еще в X в. в Болгарии), представлены древнерусскими списками начиная с рубежа XI и XII вв. (РГАДА. Ф. 381. № 99 (январь), № 125 (август)); южнослав. списки - в силу худшей сохранности рукописной традиции - с XIII в. В августовском каноне, возможно, сохранились остатки слав. акростиха, созданного при переводе. В 1-й пол. XIV в. в Болгарии или на Афоне в составе Миней служебных по Иерусалимскому уставу были вновь переведены январская и августовская службы М. И., с начала - 1-й четв. XV в. получившие распространение и на Руси.

Посвящения мон-рей М. И. в правосл. славянских странах неизвестны. Посвящения храмов на Руси / в России очень редки, встречаются лишь в крупных городах. В Москве ц. во имя М. И. (и Максима Блаженного) «на Варварском крестце» известна с

1617 г. (Павлович Г. А. Храмы средневековой Москвы по записям Ладанных книг: (Опыт справ.-указ.) // Сакральная топография средневеков. города. М., 1998. С. 158-159). Для южнослав. стран сведения отсутствуют.

Переводы сочинений на славянский язык

Сочинения М. И. (и приписываемые ему в слав. традиции тексты) неоднократно переводились на слав. язык на протяжении Средневековья и XVIII в. «Главизны о любви к Елпидию попу» (4 сотницы) были переведены в Болгарии в 1-е десятилетия X в., в правление царя *Симеона* и у юж. славян (вероятнее всего, на Афоне) не позднее сер. XIV в. В древнейшем переводе их иногда сопровождает 5-я сотница, представляющая христ. обработку «Энхиридиона» философа-стоика *Эпиктета*, приписываемую в заглавии М. И. (Буланин. 1991. С. 96-137, 301-327; Он же. Из истории текста слав. «Энхиридиона» // Каталог памятников. 2014. С. 435-448). Древнейший перевод сохранился только в восточнослав. списках начиная с XIII в., в т. ч. в составе «Минейного изборника», состоящего из древних болг. переводов и включенного в ВМЧ под 29 февр. Второй перевод широко представлен в южнославянской (преимущественно сербской) традиции 2-й пол. XIV-XV в. (старший датированный список в сборнике 1355 г. - Хиландарь. № 470).



Церковь прп. Максима Исповедника на Варварке, Москва. Фотография. 1881–1891 гг. (Альбом Н. А. Найденова)

К числу болг. переводов X в. относится и перевод одного из посланий М. И. к Фалассию (нач.: «Три части суть, яко же реша, человека водящая...»), сохранившийся также в составе «Минейного изборника» (изд.: Буланин 1991. С. 327-331).

Возможно, М. И. принадлежит послание к Мартиниану, сохранившееся только в переводе и предшествующее в списках XIII-XIV вв.

«Энхиридиону» (Там же. С. 135-136). Наконец, к числу болг. переводов X в. относится большое число отрывков из сочинений М. И., значительная часть которых сохранилась в окружении «Книги Кормчий душам» и в Изборнике 1073 г. (Каталог памятников. 2014. С. 240-243).

С именем М. И. в заглавии в древнерус. традиции широко распространен (списки со 2-й пол.- кон. XIV в.) учительный сборник «Книга Кормчий душам», к-рый в визант. рукописях атрибуируется византийскому имп. *Льву VI Мудрому* (Οἰακτιοτικῆ ψυχῶν ὑποτύπωσις; *Παναδοπουλο-Κεραμεως Α. Varia*

граеса sacra: Сб. неизданных греч. богословских текстов IV-XV вв. СПб., 1909. С. 213-253). Во 2-й четв. XVI в. в Новгороде текст был включен (в составе «Минейного изборника») в ВМЧ под 29 февр. (Буланин Д. М. Изборник 1076 г. и споры о национальных приметах в древнейших слав. переводах // Рус. лит-ра. СПб., 2012. № 2. С. 14-18; Каталог памятников. 2014. С. 237, 537-541). Данный псевдоэпиграф сыграл весьма значительную роль в древнерусской книжности. К нему восходит специфически рус. наименование Номоканона - «Кормчая» (Чернышева М. И. Кормчая: К истории рус. названия Византийского правового сборника // ФМ. 1998. Вд. 10. S. 517-532). Из-за постоянного тесного соседства в рукописной традиции имя М. И. с «Книги Кормчий душам» в ряде случаев переносится на старший перевод «Наставления» диак. Агапита (Каталог памятников. 2014. С. 544), к-рый в восточнослав. списках постоянно лишен заглавия. В южнослав. минейных Торжественниках архаического состава (напр., в серб. рукописи 3-й четв. XIV в.- ХАЗУ. ZIIIc22) известно «Слово Максимово», приуроченное к празднику Положения ризы Богородицы (2 июля). Оно представляет сводный текст о Богородице, земном образе Спасителя, св. Иоанне Предтече и др., извлеченный из Хронотаксиса М. И. («Последовательная хронология жизни Христа» (Chronologia succincta vitae Christi, фрагмент «Пасхалистического трактата» М. И.), ВHG, N 779k) в соединении с фрагментами сочинений Епифания, монаха Каллистратова мон-ря,

и свт. *Епифания Кипрского* (Иванова К. Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 574-575). Перевод, несомненно, значительно старше XIV в., но текст обстоятельно не исследован. В древнерус. рукописной традиции до рубежа XIV и XV вв. памятник отсутствует, позднейшая не выявлена и не исследована, в ВМЧ текст отсутствует. В XIV в. южнослав. книжниками (вероятно, на Афоне) из творений М. И. были переведены «Изложение о вере вкратце» в вопросах и ответах, «Епистолия к Марину, пресвитеру кипрскому», «О начальстве папине». Тексты могут входить в догматико-полемические сборники, сопровождающие списки «Синтагмы» Матфея Властаря (Троицки. 1956).

В 1371 г. коллективом серб. переводчиков под руководством старца *Исаии* были переведены «Ареопагитики» с толкованиями М. И. Перевод получил достаточно широкое распространение в собственно серб. традиции XIV-XV вв. (старший список (РНБ. Гильф. 46), современный переводу, издан в наст. время факсимильно и набором), в южнослав. ресавской традиции XVI в. на территории Охридской архиепископии. Предполагается, что на Русь перевод был привезен (во всяком случае, первоначально) митр. Киприаном, но изучение особенностей рукописной традиции показывает, что восточнослав. книжникам было доступно неск. экземпляров памятника с различным расположением в них толкований М. И. (Прохоров Г. М. Памятники переводной и рус. лит-ры XIV-XV вв. Л., 1987. С. 5-

59). Списки восточнослав. происхождения известны со 2-й четв. - сер. XV в. (старший, «киприановский» список - РГБ. МДА. Фунд. № 146), памятник включен во 2-й четв. XVI в. в Новгороде в состав ВМЧ. В 1425 г. на Афоне (в мон-ре Св. Павла?) серб. мон. Иаков Доброписец перевел по заказу рус.

книгописца Евсевия-Ефрема «Слово постническо по вопросу и ответу», получившее широкое распространение в древнерус. и южнослав. книжности (старший рус. список (РГБ. Троиц. № 175) в составе сборника, переписанного в 1431 г. в новгородском Рождества Богородицы Лисицком мон-ре).

Во 2-й пол. XVIII в. в окружении прп. Паусия (Величковского) были выполнены переводы трактата «О божественных именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита с толкованиями М. И. и келейное правило безмолвникам. Последнее особенно распространено в сборниках XVIII-XIX вв. его учеников и последователей и переведено ими на румынский.

Лит.: Троицки С. В. Допунски чланци Властареве Синтагме. Београд, 1956; Буланин Д. М. Античные традиции в древнерус. лит-ре XI - XVI вв. Münch., 1991; Каталог памятников древнерус. письменности XI - XIV вв. / Отв. ред.: Д. М. Буланин. СПб., 2014.

Гимнография

Память М. И. отмечается в Типиконе Великой церкви IX-XI вв. 13 авг., 19 авг. (а также 21 янв. и 26

авг.- в отдельных рукописях) без богослужебного последования (см.: *Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 205, 368, 378, 385).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., включающем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М. И. не упоминается, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции содержатся службы М. И. 21 янв. и 13 авг., состоящие из канона, цикла стихир и седальна (напр., см.: ГИМ. Син. № 163, XII в., № 168, XII в.- *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 47, 73-74; также см.: РГАДА. Ф. 381. № 99 Л. 81 об.- 84 об., № 125 Л. 26 об.- 29, кон. XI - нач. XII в.- см.: *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 222-252).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию *Студийского устава*, 21 янв. совершается память М. И. и мч. Неофита: назначается обычная рядовая служба с пением «*Аллилуия*» на утрене; богослужебное последование М. И. содержит минимальный набор песнопений: канон авторства Иоанна Монаха, цикл стихир-подобнов, седален (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 396). Память М. И. отмечается также 13 авг., но в связи с отданием в этот день праздника *Преображения Господня* служба М. И. переносится на 12 авг. и поется вместе со службой попразднства Преображения; М. И. назначается отпустительный тропарь "Ὁρθοδοξίας ὀδηγῆ (**Православія настáвниче:**), канон

авторства Андрея плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикл стихир-подобнов, 1 самогласен, 1 подобен, седален, светилен; на литургии в честь М. И. поется прокимен Пс 149. 5 и аллилуиарий Пс 111. 1, Апостол и Евангелие - рядовые (Там же. С. 485).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем южноиталийскую редакцию Студийского устава, память М. И. отмечается в те же дни - 21 янв. и 13 авг; 21 янв. М. И. назначается тот же отпустительный тропарь, что и в Евергетидском Типиконе, совершается вседневная служба без праздничных особенностей; на литургии прокимен, аллилуиарий, причастен - М. И., чтения - дня (Arranz. Turison. P. 111); 13 авг. в связи с отданием Преображения Господня на вечерне, утрне и литургии исполняются только песнопения праздника, но на полунощнице поется канон М. И. (Ibid. P. 179).

В *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в., представляющем афонскую редакцию Студийского устава, 21 янв. на вечерне указаны стихиры М. И. и мч. Неофита (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 252); 13 авг. поется только служба отдания Преображения, но на литургии М. И. назначается прокимен Пс 149. 5, аллилуиарий Пс 39. 2, Апостол 2 Тим 2. 11-[19], Евангелие Лк 12. 8-[12] (Там же. С. 270).

В *Иерусалимском уставе*, начиная с древнейших сохранившихся редакций - напр., Sinait. gr. 1094, XII-XIII вв., Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. - память М. И. отмечается 21 янв. и 13 авг.

(см.: *Lossky*. *Typicon*. P. 232; *Миркович*. *Типикон*. Л. 86б, 120а). М. И. назначается отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ (**Православіа настáвниче:**) (см.: *Миркович*. *Типикон*. Л. 86б, 120а); служба М. И. 13 авг. из-за совпадения с отданием Преображения Господня переносится на 12 авг.

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. помимо отпустительного тропаря в последовании М. И. 21 янв. указаны кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Τὸν τῆς τριάδας ἐρασιῆν (**Трѣцы рачѣтелеа:**), канон, цикл стихир-подобнов, самогласная стихира, на литургии в этот день прокимен, аллилуиарий, чтения и причастен - исповедника; 12 авг. М. И. указан только отпустительный тропарь и кондак 2-го гласа Τῆς ἐκκλησίας ὑπερμαχεῖ (Церкви защитник...).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 21 янв. отмечалось знаком ☩ (см. ст. [Знаки праздников месяцеслова](#)); помимо уже известных песнопений М. И. назначался дополнительный кондак 6-го гласа **Свѣтъ трисѣанный:** ; 12 авг. богослужбное последование М. И. имеет тот же состав, что и 21 янв., но добавляется еще 1 седален.

В издании Типикона 1633 г. статус службы М. И. понизился - назначается служба без знака (см. ст. [Знаки праздников месяцеслова](#)).

В пореформенном издании Типикона 1682 г., к-рое лежит в основе совр. Типикона, принятого в РПЦ, на

память М. И. 21 янв. совершается служба без знака; состав последования в целом тот же, что и в издании 1610 г., но с добавлением светильна и особых указаний для литургии: прокимен Пс 15. 3, Апостол Евр 11. 33-40, аллилуйиарий Пс 33. 18, Евангелие Лк 12. 8-12, причастен Пс 32. 1. 12 авг. в этом же Типиконе также назначается служба без знака, и песнопения М. И. заимствуются из его службы 21 янв.

Последование М. И., содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах 21 янв., включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὁρθοδοξίας ὁδηγέ (**Православія наставниче:**), кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Τὸν τῆς Τριάδος ἐραστήν (**Трцы рачителя:**) с икосом, кондак 6-го гласа **Свѣтъ** **трисѣанный:** с икосом (только в рус.- см.: Минея (МП). Янв. Ч. 2. С. 217); канон авторства **Иоанна Дамаскина** с акростихом Ὁ Παμμέγιστος Μάξιμος δοξάζεται (**Всеваичайшій маѣѣмъ да славитса**) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ (**Понмъ гдѣи:**), нач.: Ὁλην μοι τὴν θεόπνοον (**Всю мнѣ вѣодухновеннѣю**); цикл стихир-подобнов; 2 самогласные стихиры (в греч.- 3); седален; светилен (разные в греч. и рус. Минее). Служба М. И. 13 авг. (к-рая переносится из-за отдания праздника Преображения Господня на 12 авг.) в совр. греч. Минее состоит из тех же (за исключением седальна и светильна) песнопений, что

и 21 янв. (см.: Μηναῖον. Αὔγουστος. Σ. 119-130; Ἰανουάριος. Σ. 314-328). В совр. рус. Минее 13 авг. помещен иной канон М. И. без указания авторства и без акростиха 8-го гласа, ирмос: *Ἰθάλα ᾠ ραβότυ:*,
 нач.: *ВЫШНІА ПРЕМЪДРОСТН СОКРОВНИЦЕ СТАЖАВЪ:* (Минейя (МП). Авг. Ч. 1. С. 367-379) (этот канон сохранился также в греч. рукописях: его авторство приписывается Андрею (архиеп. Критскому?); канон имеет несколько редакций - см.: АНГ. Т. 12. Р. 142-162) и иной седален, а в остальном богослужбное последование М. И. то же, что и 21 янв.

По рукописям известны песнопения М. И., не вошедшие в совр. богослужбные книги: кондак 1-го гласа Ἦ γλῶσσα σου, σοφῆ (Язык твой, премудре...) с икосом, кондак 4-го гласа Ἱεραῖς διέπρεψας ὁμολογίαις (Священными украшен исповеданиями...) с икосом, кондак 2-го гласа Τῆς παναγίας Τριάδος ὑπέρμαχε (Всесвятой Троицы защитнице...) с икосом; кондак Τὸ ὀπέριον φάος (Вечерний светильник...) с икосом; самогласная стихира, дополнительный цикл стихир-подобнов, седалны, светильны (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΘ. 1947. Т. 46. Σ. 118-120).*

Е. Е. Макаров

Иконография

В визант. искусстве изображение М. И. опознается по надписанию «ομολογητής» (греч. «исповедник»). Указания, как изображать М. И., содержатся в рус. иконописных подлинниках, напр. рукопись кон. XVI

в. описывает святого так: «...сед, брада аки Власьева, повилася, ряска санкир с белилы, дымчат» (Иконописный подлинник Новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 65). В Строгановском иконописном подлиннике 1-й четв. XVII в. под 21 янв. святой изображен в монашеских одеждах, с непокрытой головой, обращенным вправо. Его кудрявые волосы зачесаны назад, борода средней длины, правая рука с благословением поднята перед грудью, левая скрыта под плащом. Надпись над рисунком: «Преподобного отца нашего Максима исповедника, сед, ряска санкирь з белилом»; в рекомендации указано «сед, брада аки Власиева, на конца подвоилася, риза испод санкирь дичь, в руке крест, а в левой свиток, а в нем писано «что и пою и поклоняюся Отцу и Сыну и Святому Духу»» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 67). Под 13 авг. в том же подлиннике на рисунке святой стоит, глядя прямо перед собой, в монашеских одеждах, с короткой бородой, обеими руками он держит свернутый свиток; надпись над изображением: «Преподобнаго отца нашего (Ма)ксима исповедника ряса вохра темна»; в предписании указано: «надсед, брада доле Власиевы, а в киевских покороче, риза преподобническая, испод вохра темна, рукама держит свиток» (Там же. С. 128). В руководстве для иконописцев акад. В. Д. Фартусова М. И. описан как «старец 78 лет, греческого типа, худ, бледен, с отсеченною правою рукой, с большою проседью, с

большою густою, на конце раздвоенною бородой; очень умен, кроток, с сильною волей и с твердым характером; одежды монашеския, убогия, в епитрахили, как пресвитер и авва». Фартусов приводит не только иконографические характеристики, но и указывает большое количество вариаций текста на свитке преподобного (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 160). В совр. сборниках надписей на иконах к тем же текстам на свитке прибавляется как преимущественный вариант: «Чту и пою и поклоняюся Отцу и Сыну и С(вя)тому Духу» (Филатов В. В., Камчатнова Ю. Б. Наименования и надписи на иконных изображениях: Справ. для иконописцев. М., 20093. С. 233-234).

Медальоны с образом М. И. включены в мозаики монастырских кафоликонов, возведенных и украшенных при участии к-польских мастеров - Осиос Лукас в Греции (30-40-е гг. XI в.) или Неа-Мони на о-ве Хиос (1042-1056). В обоих случаях святой изображен погрудно, в монашеском облачении, с крестом в правой руке и левой, обращенной ладонью вперед. Образ подписан только именем. Несмотря на единство композиции и позы М. И., художественные особенности, присущие разным артелям и мастерам, привели к значительным различиям в облике святого. Так, в мозаиках кафоликона мон-ря Осиос Лукас М. И. представлен как старец с седыми волосами, расчесанными ровно на пробор, с заостренной к концу бородой, в темных одеждах. Аналогичный

образ (также в медальоне) повторен и в росписи крипты кафоликона. В мозаиках внутреннего нартекса кафоликона монастыря Неа-Мони святой изображен средовеком, его волосы и короткая округлая борода исполнены смальтой пепельного и розового оттенков. Ризы выложены голубым и синим, крест составлен из ярко-голубой смальты.

В книжной миниатюре с XI-XII вв. образ М. И. появляется в минологиях, чаще январских, реже августовских. Под 13 числом М. И. изображен в августовской Минее XI в. из мон-ря св. Нила в Гроттаферрате (Crypt. Da XII. Fol. 65v). Позднее в минологиях этот день сопровождается, как правило, образом именно М. И., будь то маргинальное изображение рядом с текстом или портрет святого в архитектурном окружении на отдельном поле. Он всегда облачен в иноческие одежды - желтую хламиду, темную рясу, из-под к-рой спускается темный аналав, на голове нет куколя, в правой руке перед грудью он держит крест; волосы седые, короткие, борода недлинная, чуть заостренная. Таковы, напр., изображения М. И. в месяцеслове Служебного Евангелия кон. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 295) или на январской иконе из синайского гексаптиха (кон. XI - нач. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае, фрагмент с фигурой М. И. - плохой сохранности). На миниатюре из минология XIII в. святой благословляет правой рукой, а в левой сжимает свиток (Paris. gr. 1561. Fol. 87); архитектурный задник композиции, вероятно,

напоминает о фонах, украшавших имп. минологии XI в.



Прп. Максим Исповедник. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30–40-е гг. XI в.

На миниатюрах поздневизант. и поствизант. времени М. И. изображался в минейном цикле дважды. Напр., в минологии на год с циклами двенадесятих праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского 1322-1340 гг. под 21 янв. полуфигура старца в розовой хламиде помещена за контуром горки (Vodl. gr. th. f. 1. Fol. 25v). Его изображение повторено под 13 авг.- он обращен к соседней фигуре юного мученика (Fol. 51); имя святого присутствует на обеих миниатюрах. В афонской греко-грузинской рукописи кон. XV в., служившей книгой образцов (РНБ. О.І.58. Л. 96 об., 124 об.), М. И. стоит вместе с др. святыми, чья память приходится на 21 янв., мучениками Неофитом Тарсийским и Евгением Трапезундским; он в монашеской одежде, волосы и борода седые, короткие, в правой руке сжимает крест, в левой - свиток. Под 13 авг. он написан рядом с прор.

Михеем и композицией Успения Пресв. Богородицы. Облик его сходен с миниатюрой под 21 янв., только голова имеет более высокий лоб.



Прп. Максим Исповедник. Миниатюра из Минология. XIII в. (Paris. gr. 1561. Fol. 87r)

Вариант, когда образ М. И. включен в многофигурную композицию, использован в выходной миниатюре неск. иллюстрированных рукописей «Догматической Паноплии» Евфимия Зигабена (Vat. gr. 666. Fol. 1v, до 1118; ее копия - ГИМ. Син. греч. 387. Л. 5 об., нач. XIII в.). На ней М. И. опознается по надписи («о а Максим»). Он и прп. Иоанн Дамаскин замыкают ряды святителей и преподобных Вселенской Церкви, передающих свитки со своими сочинениями имп. Алексею I Комнину, к-рый на соседней миниатюре преподносит кодекс сидящему на престоле Христу. Как и прп. Иоанн Дамаскин, М. И. облачен в темную рясу, его лицо обрамлено бородой средней длины, на голове зеленоватый остроконечный куколь. Сцена отсечения рук и языка М. И. вошла в иллюстрированные исторические сочинения. В Лицевом Хронографе (в составе Лицевого летописного свода, 70-е гг. XVI в., РНБ. F.IV.151. Л. 691 об.) на одной миниатюре представлено мучение

М. И., двух его учеников по имени Анастасий и папы Римского Мартина Исповедника. На дальнем плане по приказу имп. Константа, «внука Ираклиева», его слуги, склонившись над поверженным святым, отрубая кисть правой руки и урезают язык. М. И. в монашеских одеждах, с короткими волосами и небольшой бородой. В верхнем правом углу он стоит в молении перед Господней десницей, протягивая к небу обе ладони.

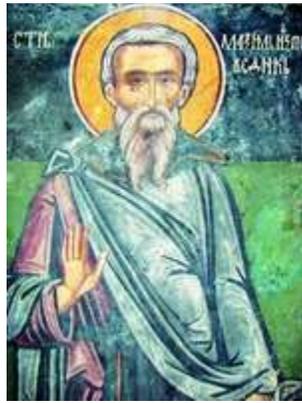
Образ М. И. включался в монументальные минейные циклы, напр. в притворе ц. в честь 40 мучеников Севастийских в Велико-Тырнове (ок. 1230) на сев. стене под 13 авг. помещено изображение М. И. на смертном ложе («[п]ре[с]та[вл]ние»). Фигура М. И. в виде отдельного портрета под 21 янв. и сцены его мучения под 13 авг. могли появляться в одном ансамбле. В притворе ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317-1318) на сев. стене расположена композиция, где палач в античных одеждах отсекает М. И. правую руку, левая в это время падает к его ногам; в греч. подписи к композиции названо также усечение языка; у святого короткие, курчавые волосы и короткая, разделенная на 2 пряди борода. В юж. части зап. стены под 21 янв. помещен погрудный портрет святого с его полным подписанием. Он в монашеских ризах, с короткой раздвоенной седой бородой, обеими руками держит закрытый свиток. В притворе Вознесенской ц. в Дечанах (1348-1350) на северной стене сев. нефа сцена усечения мечом (плохой сохранности)

атрибутируется как мученичество М. И. В притворе ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343), под 21 янв. святой стоит, держит свиток обеими руками, как на минейном портрете в Старо-Нагоричино. Он облачен в куколь, его образ сопровождает греч. подпись.

Известно, что среди фресковых композиций 1481 г., украшавших Петропавловский (некогда Петроверигский) придел в Успенском соборе Московского Кремля (1475-1478), над гробницей свт. Петра, митрополита Московского, располагался образ М. И. Это изображение сохранялось до 1819 г., когда над ракой свт. Петра была установлена металлическая сень и разобрана верхняя часть стены между жертвенником и приделом (Толстая Т. В. Успенский собор Московского Кремля. М., 1979. С. 16). В день памяти М. И., 13 августа 1329 г., был освящен придел, в к-ром располагалось погребение строителя собора и первого среди святых покровителей Москвы.

С XIV в. образ М. И. появляется в монументальных росписях храмов среди чина преподобных. В сев. певнице ц. ап. Андрея на Треске, расписанной митр. Иоанном Зографом в 1388-1389 гг. полуфигура М. И. располагается среди др. преподобных и анахоретов. Изображения М. И. в росписях визант. храмов вне минейного цикла часто встречаются в монастырских соборах. В соборе Протата (ок. 1290, мастер Мануил Панселин) М. И. с подписью «Омологитис» изображен

в люнете окна на юж. стене наоса кафоликона в медальоне; он седовласый старец, с высоким лбом, недлинной седой бородой, крупным носом, глубоко посаженными глазами под кустистыми бровями, впалыми щеками и узкими, крепко сжатыми губами. На нем светлый плащ, темный куколь опущен, правая рука с благословляющим жестом поднята перед грудью, в левой - свиток, перевитый красной нитью. Гораздо больше изображений в рост сохранилось в росписях афонских храмов поствизант. времени: в наосе кафоликона мон-ря Кутлумуш (1539/40, мастер мон. Макарий), в литийном притворе кафоликона мон-ря Дионисиат (1546-1547, мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас), на сев. стене в трапезной того же мон-ря (ок. 1553), в трапезной Вел. Лавры (3-я четв. XVI в., мастер Феофан Критянин). В некоторых росписях он предстает как личный покровитель заказчика росписи или строителя храма, как в декорации ц. свт. Николая Чудотворца черногорского мон-ря Подврх (1613-1614, мастер свящ. Страхиня из Будимли), на юж. стене нефа в ц. Рождества Пресв. Богородицы мон-ря Сливница (Македония, XVII в.) или на вост. стороне юго-зап. столба, рядом с прп. Иоанном Дамаскином, в груз. монастыре во имя Креста Господня в Иерусалиме (1643-1644).



Прп. Максим Исповедник. Роспись ц. Рождества Пресв. Богородицы мон-ря Сливница, Македония. XVII в.

К наиболее ранним иконам с образом М. И. можно отнести «Распятие Христово, с избранными святыми» в мон-ре вмц. Екатерины на Синае (XIII в.), где на нижнем поле в чине преподобных и аскетов, в левом углу помещено изображение, подписанное именем М. И. Это средовек, у него худощавое лицо, короткие коричневые волосы и короткая острая борода. На нем коричневая мантия, виден опущенный черный куколь, в правой руке крест, левая перед грудью в благословении. На рус. минейных иконах жесты святого повторяют визант. памятники, напр. на январской минее северных писем (1-я пол. XVI в., ГРМ) он седой старец, с бородой средней длины, в рясе светло-красного оттенка, зеленоватом плаще, красном аналаве, правая рука в благословении, в левой, покровенной плащом, - свиток. Как правило, появление фигуры М. И. на иконе связано с ее предназначением для монашеского моления, как, напр., на иконе из афонского мон-ря Пантократор (3-я четв. XVII в.) со сценой Причастия св. Марии

Египетской, образами преподобных Макария
Великого и Макария Римского.



Прп. Максим Исповедник. Фрагмент иконы из мон-ря Пантократор, Афон. 3-я четв. XVII в.

В Др. Руси посвящения престолов М. И. были редки. В Москве на ул. Варварке находилась ц. в честь святых князей Бориса и Глеба, прославленная как место подвигов и упокоения блж. Максима Московского, над могилой к-рого в 1434 г. возвели каменный придел с посвящением М. И. В сер. XVII в. посвящение престола стало наименованием всего каменного храма, главный престол к-рого в 1698 г. был освящен в честь московского юродивого. На литографиях XIX в., печатавшихся для этого храма, как покровители изображены М. И. в одеждах преподобного и полунагой блж. Максим Московский. В вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке на средства купца М. И. Рыбникова был устроен придел во имя М. И. (1779), храмовый образ к-рого с фигурами ярославских князей и М. И. был написан устюжским иконописцем А. В. Колмогоровым (ныне ВГИАХМЗ). Святой предстоит в молении Св. Троице (в виде «Сопрестолия»), он в

монашеских одеждах, с куколем на голове, в хитоне синего цвета, в левой руке - развернутый свиток. Вероятно, из неизвестного теперь храма или придела во имя М. И. или связанного с ним св. блаженного Максима, Московского чудотворца, происходит икона с их фигурами в молении образу Коронования Богоматери, написанная в подражание европ. живописи (XVIII в., ГМИР).

Целый ряд изображений М. И. кон. XVI - нач. XVII в. связан с тем, что его имя носили неск. членов семьи Строгановых. По заказу М. Я. Строганова для родового храма в Соли Вычегодской (ныне Сольвычегодск) была написана икона преподобного с клеймами («житие его и мучение»). Этот монументальный образ небесного покровителя одного из представителей семьи «именитых людей» стал не только памятником личного и семейного благочестия, но и примером синтеза художественных и агиографических достижений культуры Московской Руси рубежа XVI и XVII вв. Образ святого в среднике восходит к традиции изображения преподобного, сложившейся в древнерус. искусстве в эпоху Дионисия. Святой изображен в рост, руки широко разведены в стороны, высоко поднятой правой он благословляет троеперстным сложением, в левой - свиток с надписью («Внимайте убо, о возлюбленная моя братия, имейте чистоту душевную и телесную и любовь нелицемерную ко всем человеком»). Облачение составляют желтый хитон, коричнево-пурпурная мантия и синяя епитрахиль с шитыми

красными крестами. Короткие волосы плотно облегают голову, открывая высокий лоб, борода средней длины разделена на 2 прямые пряди. Уникален единственный в правосл. искусстве житийный цикл М. И., включающий 20 клейм. По мнению М. С. Трубачёвой, он следует тексту Жития святого, близкому к краткой редакции, обычной для Синаксаря (Пролога), однако в нек-рых деталях композиций и в их надписаниях воспроизводятся детали, близкие к европ. или груз. источникам и не позволяющие однозначно идентифицировать исходный текст. В начале расположена сцена моления М. И. перед путешествием в К-поль («оставле мир и град и отечество свое и приде во Царьград») к царю и обвинениями еретиков-монофелитов. В клеймах воспроизводятся встречи с папой Римским Мартином Исповедником, прения в присутствии царя, опала и заточение, 2 сцены страданий (отсечения руки и языка), последовавшие в ссылке проповеди, успение и погребение святого, а также посмертные молитвы мужей и жен у его гроба. Композиции свидетельствуют о прекрасном знании агиографической канвы и виртуозном владении житийной иконографией, имеют много перекличек с иконами рус. святых. В сцене встречи М. И. и св. Мартина угадывается клеймо из житийного цикла иконы «Свт. Петр, митрополит Московский, в житии» работы мастера Дионисия (кон. XV в., Успенский собор Московского Кремля) с прибытием свт. Петра в К-поль к престолу вселенского патриарха. Морские сцены близки к подобным в цикле чудес свт.

Николая Чудотворца. Сцены истязаний по иконографии отличаются от миниатюр Лицевого летописного свода, что свидетельствует о самостоятельности и высоком исполнительском искусстве строгановского мастера (исследователи считают, что автором иконы был Истома Гордеев). В сцене отсечения правой руки М. И. есть необычные детали - напоминающий плат-сударь прямоугольный сегмент цвета охры, составляющий фон для отсеченной кисти. Возможно, эта деталь отразила почитание в семье Строгановых к.-л. святынь, связанных с М. И. (контактных реликвий или частиц мощей). О том, что в России в эпоху позднего средневековья и раннего Нового времени находились и почитались подобные частицы мощей М. И., свидетельствует их присутствие в напрестольном кресте из Псковского музея с молитвою ко Кресту, призывающей помощь «царю нашему Петру»; судя по набору мощей святых, он был выполнен в Москве (нач. XVIII в., ПИАМ; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // *Ставрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 242*). В семейной казне и храмах Строгановых было немало икон с образом М. И. Это могли быть многофигурные композиции, как храмовая икона Спасителя на престоле, с избранными святыми, из иконостаса сольвычегодского Благовещенского собора (1592-1595) или небольшие иконы с изображением одного М. И., как упомянутая в Росписи дворового имущества умершего М. М. Строганова 16 июля 1627 г. «образ Максим

исповедник... во облаце Пречистая Богородица держит Вседержителя». К подобным пядницам близки сохранившиеся иконы с образом моления М. И. Пресв. Богородице (нач. XVII в., ГРМ), на к-рых святой изображен в 3/4-ном повороте, с поднятыми перед грудью руками. Он облачен в монашеские одежды, зеленый хитон, коричневую мантию, с опущенным куколем, он сед, с короткими волосами и длинной, по грудь бородой. Как молитвенник за заказчика и его род М. И. изображен вместе со св. Иоанном Воином в молении перед тронем Божией Матери с Младенцем на иконе старообрядческого письма, повторяющей манеру строгановских мастеров (XIX в., ГРМ); ряд таких икон сохранился в старообрядческих храмах. Помимо Строгановых образ М. И. как личного покровителя могли заказывать др. миряне - напр., на иконе московской школы «Достойно есть, с избранными святыми» (1602, ГТГ), заказанной «по себе и по своим родителям» диаконом И. Быковым. Е. В. Логвинов не исключает, что с вкладами Строгановых могла быть связана лицевая пелена с образом М. И. (кон. XVI в., СПГИАХМЗ), на которой святой представлен в рост, в иноческих одеждах, с опущенным куколем, борода узкая, средней длины, правая рука поднята в благословении, в левой - свернутый свиток.

Лит.: *Введенский А. А.* Иконные горницы у Строгановых в XVI-XVII вв. // Мат-лы по истории рус. искусства. Л., 1928. Т. 1. С. 57; *Мијовић.* Менолог. С. 195, 201, 204, 257, 273,

284, 307, 341, 376, 383, 390. Ил. 60, 113, 141; Манушина Т. Н. Художественное шитье Др. Руси в собр. Загорского музея. М., 1983. № 16. С. 72-73, 190; Пуцко В. Г. Визант. иллюминированные рукописи Чикаго-Карахиссарской группы в Москве (ГИМ. Син. греч. 387 и 220; Муз. 3646) // ВВ. 1984. Т. 45(70). С. 169-170; Искусство строгановских мастеров: Кат. выст. М., 1991. С. 24. Примеч. 48; Кесић-Ристић С., Војводић Д. Менолог // Зидно сликарство манастира Дечана. Београд, 1995. С. 395; Евсева. Афонская книга. С. 270, 323; Прп. Максим Исповедник с деянием: Строгановская икона рубежа XVI-XVII вв. / Сост. и отв. ред.: М. С. Трубачева. М., 2003; Рус. искусство из собр. ГМИР / Авт. текста: М. А. Басова. М., 2006. С. 106. № 142; Τούτος Ν., Θουσιέρης Γ. Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος - 17ος αιώνας Αθήναι, 2010. Σ. 55, 92, 93, 244, 264, 302, 356, 387, 416, 421; Киприн В. А. Церковь Максима Блаженного («Церковь Святого Максима Исповедника, что на Варварской улице», «Церковь Максима Блаженного, что на Варварском Кресце») // Кадашевские чт. М., 2015. Вып. 16. С. 61-75.

М. А. Маханько