От переводчика.

Сейчас, кажется, нет такого аспекта богословия Православной Церкви, который не был бы отражен в трудах Преп. Максима Исповедника. Его фигура, как мистика и созерцателя неизреченных таинств Воплощенного Логоса, богослова и исповедника высоко возвышается в истории христианства. Я верю, что по молитвам Преп. Максима, как и всех Св. Отцов – тайнозрителей Несотворенного Божественного Света, которые уже здесь на земле сподобились стать насельниками сияющего неба, и стало возможным изучение его сложного богословия, являющегося вернейшим руководством и путеводителем для всех «обладающих [духовным] зрением, (для которых) весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам»[[1]](#footnote-1)I. И еще в богословии Преп. Максима Исповедника все, постигающие тáинственное богословие, находят источник к постижению Премудрости, в Которой пребывает истинное знание о том первоучреждающем логосе каждой вещи, и всего творения, и таинственного бытия Пресвятой Троицы, где уже и прекращается всякое человеческое знание, а пребывает только всеблаженное ведение в созерцании. «И насколько это возможно для человека здесь на земле, он соединяется в тáинственном богословии с Молчанием незримой и неведомой велеречивости Божества, делаясь таким, каким поистине должен быть тот, кто удостоился пребывания с Богом и запечатлен Его всесветлыми лучами»[[2]](#footnote-2)II.

Рассматриваем ли мы учение Исповедника о Пресвятой Троице, христологию, пневматологию, эсхатологию или другие аспекты его сложного богословия, - везде мы начинаем постигать Того Великого Учителя всех христиан – Дух Истины, Который везде пребывает с Исповедником, Которому он остался верен всю свою земную жизнь и за Которым он последовал в пакибытие своей исповеднической смертью…

Представленный далее перевод доклада замечательного ученого-патролога Панайотиса К.Христу является частью моей курсовой работы в Свято-Тихоновском Богословском Институте. Во многом этот перевод стал возможен благодаря изданным в последнее время богословскими трудам С.Л.Епифановича и Вл.Лосского, где я в достаточной мере смог ознакомиться как с современным научно-богословским языком, так и высказываниями на тему учения Преп. Максима Исповедника. А также благодаря выходу в свет перевода трудов этого отца церкви и комментариев к ним, мастерски выполненным С.Л.Епифановичем и А.И.Сидоровым. За предоставленные материалы, указания и неоценимую помощь в работе я приношу благодарность Прот. Валентину Асмусу и М. М. Кедровой.

Конференция, на которой был сделан этот доклад, проходила во Фриборе (Швейцария) с 2 по 5 сентября 1980 г. (Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confeseur, Fribourg, 2-5 september 1980; édités par Felix Heinzer et Christoph Scönborn, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982) и собрала ведущих ученых – представителей различных направлений богословия, лингвистики и церковной истории, трудами которых, как это сейчас уже и становится явным, картина молитвенного и богословского наследия нашего Святого становится все более и более полной.

**Panayotis Christou**

**Панайотис К. Христу**

**ST. MAXIMUS THE CONFESSOR**

**ON THE INFINITY OF MAN**

**ПРЕП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК**

**О БЕСКОНЕЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА**

**Перевод с английского *М.В. Чернышева*.**

**Редактор перевода с английского *М.М. Кедрова.***

Тему доклада для этой конференции побудило меня выбрать изучение письменного наследия Григория Паламы, которое я готовил к изданию при помощи группы моих студентов в Фессалониках.

Палама, стремясь подчеркнуть различие между знанием предмета и участием в нем, в одном из своих трактатов предположил, что те, кто восхваляют Бога посредством знания Его нетварных энергий – просто благочестивы, в то время как участвующие в них становятся безначальными и бесконечными по благодати – ¥narcoi и ¢teleÚthtoi. Он основывает свою оптимистичную перспективу главным образом на трудах Максима Исповедника, воззрения которого оказывали на него очень большое влияние на протяжении среднего периода его писательской деятельности. Григорий Акиндин, против которого был направлен этот трактат Паламы[[3]](#footnote-3)1, конечно, отвергает подобную точку зрения[[4]](#footnote-4)2 и иронично вопрошает его, как самому Паламе удалось стать безначальным человеком, если все люди имеют физическое начало[[5]](#footnote-5)3. Впоследствии он ссылается на ересиарха, который был отвергнут Церковью на том основании, что последний просто сказал, что человеческое тело Иисуса Христа было безначальное и небесное. Он явно имел в виду Аполлинария.

Паламе снова пришлось вернуться к этой теме и посвятить ей несколько страниц своего полемического трактата Antirretics[[6]](#footnote-6)4. Несмотря на то, что на этот раз он был более пространен, он не смог изложить все сложные умозрения, которые привели Максима к созданию его учения по этой проблеме.

Конечно, человека можно рассматривать как ¥narcoi и ¢teleÚthtoiв системе неоплатонизма, где всё по существу является тем же, что и Единое. Всё существующее происходит прямо из Единого и возвращается в него. Однако, в этом случае не возникает вопроса о личностном существовании, а только идея о человеке или общем существовании человечества. В этом отношении позиция Максима личностна, и, конечно, сначала кажется странным и невероятным, что человек может войти в бытие нетварного. Нетварное – это то, что действительно существует и не подвластно числу и движению, оно единственно в своем роде. С другой стороны, творение происходит из ничего и подчиняется числу и движению, оно многообразно[[7]](#footnote-7)5. Максим утверждает эту фундаментальную доктрину христианского богословия, изрекая: «расстояние и различие между нетварным и тварным бесконечно»[[8]](#footnote-8)6. Слова, которые он использует в этом случае, ktistÒn и ¥ktiston, различающиеся только отрицательным альфа-префиксом, выражают две реальности не просто различные, но чуждые друг другу, две реальности, находящиеся на двух уровнях, нигде не соприкасающиеся между собой. Относя это утверждение только к человеку, Максим дает характеристику этому расстоянию как безмерному, как «бездне», как пропасти: «действительно существует «бездна», великая и ужасная, между Богом и человеком»[[9]](#footnote-9)7.

Нетрудно понять, что мнение Максима о достоинстве человека хорошо вписывается в цельную систему его учения и даже является его вершиной. Действительно, такое заглавие, как «Причина Божественного творения», вероятно, наиболее бы подошло ко всему его богословскому письменному наследию. Верный восточно-провославному преданию, он показывает связь между двумя категориями существования – Божественного и тварного – двухсторонне, т.е. как чуждые одна другой и в то же время находящиеся в тесном контакте. Таким образом он сумел избежать опасности как философского, так и гностического дуализма. По мысли Максима, только человек, который объединяет и связует две крайности, и, начиная с преодоления своего разделения на мужское и женское начала, может соединить все остальные разделения вселенной и достичь Бога, как причины всего[[10]](#footnote-10)8. Связь между природой нетварной и тварной выражается в понятиях трансцендентного также, как и добродетельного. Во-первых, мы могли бы отметить, что нетварная природа, как бесконечно превосходящая тварную, остается непознаваемой; во-вторых, природа нетварная осуществила и произвела знание, извечно предсуществующее в ней[[11]](#footnote-11)9.

Благобытие (блаженство), переданное на уровень сотворенных существ, у Максима получает наименование œroj Это имя выражает все устремление творения к своему совершенству и действует в обоих направлениях, будучи œrojБога и œrojчеловека. «Божественное, как пребывающий эрос и агапэ, движимо, а как объект эроса и агапэ оно подвигает к себе тех, кто способен к восприятию эроса и агапэ. Говоря яснее, Божественное движимо, стремясь вызвать внутреннее сродство эроса и агапэ с теми, кто способен воспринять это, и оно движется по природе, притягивая к себе желание тех, кто движим по этой причине»[[12]](#footnote-12)10. Благобытие есть причина творения; эрос является его совершенствующей силой.

Все существующее имеет своизамыслы, логосы(lÒgoi) предсуществующие вечно в Первоедином Логосе, т.е. в Боге, хотя по Божественной воле и были сотворены в благоприятное время из ничего[[13]](#footnote-13)11. Каждый был сотворен согласно соответствующему замыслу, его логосу, который определяет его генезис и сущность. С этого начала творение стремительно движется к своему завершению.

Термин Логос, в его длительной дохристианской и христианской традициях, у Максима приобретает особый смысл, который связан с его учением об образе, подобии и сопричастии[[14]](#footnote-14)12. «Все существующее предучаствует в Боге согласно с его творением, особенно разумные существа, которые по причине их творения утверждены в самом Боге, и потому названы частиций Бога (mo‹raQeoà)»[[15]](#footnote-15)13. «Каждый человек является частицей Бога (mo‹raQeoà)но не во всяком состоянии: он был создан как mo‹raQeoà, и остается таковым, покамест он движется в соответствии со своим логосом, в противном случае он коллапсирует и может снова вернуться в небытие»[[16]](#footnote-16)14. Во всяком случае логосы составляют первоутверждающие потенциальные возможности человека, которые должны возвысить его над его природным состоянием. Под этим возвышением мы понимаем преображение естества в лицо\* (fÚsij в prÒswpon) Это – еще одно фундаментальное утверждение в богословии Максима, за которым следует множество других выражений, как: k…nhsij и ™nšrgeia, fusikÕn qšlhmaи gnwmikÕn qšlhma e„kèn и Ðmo…wsij

Природа или сущность – это общая суть всех видов; лицо или ипостась являются природой, вместе с ее отличительными признаками у каждой индивидуальности[[17]](#footnote-17)15. В данном случае антропология соответствует богословию, по которому Божественная природа ипостазирована в Трёх Лицах. Движение – это отличительное свойство творения, возникшее с основания мира как его следствие, включающее в себя состояние изменения. Все, что движется, подчиняется изменению, а существо Бога по природе недвижимо и неизменно[[18]](#footnote-18)16.

Основной категорией движения является время, которое развертывается вместе с движением и измеряет бытие мира. Время и бесконечность (crÒnoj и a„wniÒthj) – это категории творения, тогда как вечность является категорией Бога. Пребывая сверх всякого условия, Бог есть превыше времени и века. Он предвечен, «как и все Его энергии»[[19]](#footnote-19)17.

Движение принадлежит природе сотворенного, всему, наделенному разумом и восприятием, хотя и различно в каждом случае[[20]](#footnote-20)18. В существах разумных это сопряжено с различием между категориями природы и лица. Во время нашего развития из природы в лицо происходит трансформация в энергию.

Хотя Максим воспринимал энергию также и как свойство природы, он утверждает это только в особом случае и под влиянием обстоятельств, которые способствовали выработке его учения при столкновении с доктриной его противников о единственности энергии во Христе. Во Христе каждая природа обладает своей собственной энергией, причем имеется в виду не просто природа как таковая, а соотнесенная с лицом. И действительно, Его Божественная природа является Лицом, в то время как Его человеческая природа, даже не само лицо, была развита до такого уровня, что ее движение перешло в энергию.

Таким образом, в основном Максим не считает движение и энергию идентичными, по его мнению энергия является непосредственным развитием движения, и всякая сотворенная природа определяется своей энергией[[21]](#footnote-21)19. Веком позже подобную терминологию использовал Иоанн Дамаскин[[22]](#footnote-22)20. Для Максима природа без энергии была бы абсурдной, как позже это было и для Григория Паламы. И движение, определенное в каждом индивидуме через его энергию, является силой, которая ведет к цели, с пользой или безрезультатно. Разделение воли на две категории полностью соотносится с предыдущим различением между движением и энергией. Естественная воля является качеством естественного бытия, вместе с тем это – инстинктивная потребность и связующее всех свойств, принадлежащих к категории данной природы[[23]](#footnote-23)21. С другой стороны, гномическая воля – это самопобудительный импульс, осуществляющий изменения в любом направлении и являющийся также качеством лица (личности)[[24]](#footnote-24)22. Таким образом, естественная воля связана с природой и движением, в то время как гномическая\*\* воля связана с лицом (личностью) и энергией[[25]](#footnote-25)23.

Для различения между образом и подобием Максим использует тот же системный подход. Образ принадлежит к категории природы и находится между бытием и благобытием (eŒnai и eâ eŒnai), в то время как подобие принадлежит к категории лица и указывает на совершенства человека. Здесь стоит процитировать одну из его весьма характерных глав на эту тему:

Бог приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благости своей сообщил ей четыре Божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благость и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал премудрости, а два других – способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благость и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божиему (Быт. 1;26). «По образу» – как сущий [образ] Сущего и как присносущий [образ] Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» – как благой, [подобие] Благого и как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество – по образу Божиему, но только одни благие и мудрые – по подобию [Его] [[26]](#footnote-26)24.

Согласно этому богословскому утверждению бытие и приснобытие были предложены природе (или сущности) и, следовательно, стали свойствами разумных существ по природе. Значением образа является как раз то, что сотворенная сущность получила свойства бытия и приснобытия, хотя второе и не бесконечным. Все разумные существа были сотворены по образу Бога, что и принадлежит их природе. Два другие свойства, добро и премудрость, были сообщены гномическому качеству (свободе выбора) сотворенных существ, т.е. их энергии. Разумные существа не наделяются этими свойствами автоматически при их создании, но обретают их через свое свободное действование. Это – составные части Божественного подобия, стяжаемые только через благодать. Подобие связано с личностной свободой и, следовательно, составляет принадлежность категории лица (личности). Лицо не является чем-то заранее завершенным. Скорее, лицо формируется посредством напряженной борьбы, стремясь к возвышению своей природы или даже к ее преображению. Для человека формировать свое лицо означает преобразовывать свое движение в энергию, свою естественную волю в гномическую, и свой образ в Божественное подобие. Это означает быть вознесенным до уровня Бога и общаться с Ним лицом к лицу.

Цель, поставленная перед человеком, яснее освещает взгляд Максима на тесную связь между человеком и Богом. Тот факт, что человек был сотворен как частица Бога, еще не является достаточным свойством и остается ничего не значащим, если не сопровождается участием человека в Божественной славе. Исповедник дает четкое определение предназначения человека, анализируя таинство Христа. Он говорит, что великое и сокрытое таинство есть proepinooÚmenon tšloj; ради этого Бог создал сущность существ. Это является именно ипостасным соединением Бога и человека во Христе[[27]](#footnote-27)25. Конечно, точный смысл данного утверждения истолкован с обратной стороны, когда приходят к выводу, что целью творения человека является такое соединение его с Богом, архетипом которого должно было быть ипостасное соединение во Христе.

Назначение человека заключается в сопричастности к Божественной природе и участии в вечности Бога, достижимых через вселение Богом соответствующего логоса в человека при его создании и через его энергию в мир, как едином целом. Различие в lÒgoj fÚseojрезко противопоставлено нетварному, в то время как различие в trÒpoj Øp£rxewsне противопоставляет, а объединяет. Бог является Тем, в Ком происходит сопричастие; Его Божественные энергии являются свойствами, которые могут быть разделяемы разумными существами[[28]](#footnote-28)26. Достижение высокого предназначения человека осуществляется в понятиях диалектической связи между metecÒmenon и meqektÒn и metšcon

Перед человеком была поставлена задача объединить пять великих разделений в природе[[29]](#footnote-29)27 «посредством правильного использования естественных способностей»[[30]](#footnote-30)28. Начиная с его собственного разделения на мужское и женское, человек должен был через бесстрастие, в Божественном целомудрии отринуть свою природу и стать просто «обнаженным человеком»; затем, проходя через другие противоположности, в конце концов он мог бы объединить нетварное естество с тварным, по дару благодати являя их как единое[[31]](#footnote-31)29. Однако, первый человек оказался не в состоянии не только сохранить соединение имеющихся основ, но даже отпал от приближения к своему прототипу, потому что не был готов к правильному использованию своих природных энергий. Таким образом, вместо того, чтобы подчинять себе свои чувства, человек попал в подчинение к чувственному миру, пошел по пути, ведущему к дальнейшему разделению и почти пришел к небытию[[32]](#footnote-32)30. И с тех пор все человечество последовало тем же путем. При создавшемся положении начался еще один сверхестественный процесс: не по природе и не против природы, но сверх природы; Бог Сам стал человеком для того, что бы соединить разделенное и явить основания, посредством которых могло быть осуществлено это единство. Божественный Логос стал «совершенным человеком» из-за нас, через нас, ради нас, обладая всеми нашими свойствами, кроме греха»[[33]](#footnote-33)31. В этом событии заключается второй парадокс исключительного значения, а именно: Христос через Свое воплощение делает человеческую природу еще одним таинством. Он возносит ее с собой и преображает[[34]](#footnote-34)32. Однако вознесение не было осуществлено один раз и навсегда. Личным мнением Максима является здесь то, что Бог и человек являются примерами друг для друга (parade…gmata ¢ll»lwn). Бог делает Себя человеком из любви к людям настолько, насколько человек обоживает себя из любви к Богу, и Бог возносит человека в непостижимое настолько, насколько человек являет Бога, невидимого по природе, через свои добродетели[[35]](#footnote-35)33. Существует Одно Лицо\*, Которое сообщает благодать, и другое лицо\* (личность), которое принимает благодать; с другой стороны, человек вообще и каждое лицо\* (личность) в отдельности является тем, что дало Христу человечество, и Христос является тем Лицом\*, Которое восприняло это.

Один, принимая человеческое естество, входит в творение, а другой, достигая единства своей природы с Божественной, входит в области нетварного. Один нисходит, другой восходит. Тут мы находим верное объяснение взгляда Максима на роль воплощения в Божественном замысле. На основании того, что было сказано в последних строках, можно сделать вывод, что причину воплощения нужно искать в падении человека, и цель воплощения – в его восстановлении. Однако это противоречило бы утверждению Максима о том, что воплощение Логоса было предвечно существующим (proepinooÚmenon tšloj) в Божественном замысле. И действительно, человек своими собственными средствами оказался не в состоянии достичь своего предназначения – обожения (theosis). В любом случае схождение Бога к человеку было необходимым для того, чтобы содействовать восхождению человека. Воплощение – это вершина совершенства человека[[36]](#footnote-36)34. Грехопадение человека не явилось фактом для принятия Богом нового решения, но добавило просто деталь к предвечному замыслу. Здесь получило развитие учение Афанасия в работе De Incarnatione Verbi.

В условиях, преобладающих после воплощения Иисуса Христа, три фактора оказывают влияние на человеческую волю и движут ею: Бог, естество и мир[[37]](#footnote-37)35. Человек не развивается, если его воля подчиняется естеству; он становится просто плотским, если его воля бывает побеждена миром; а через усыновление он становится богом, если его воля послушна Богу. Таким образом задача человека заключается сначала в преодолении мира, затем своей собственной природы для того, чтобы достичь Бога. Все это не происходит насильно, скорее, человеческой воле предлагаются мотивы для принятия решения. Это и является самым важным в процессе упорядочивания человеком своей собственной жизни, это aÙtexoÚsionт.е. самоопределяющая сила, способность переносить свое природное влечение от разрешенного к запретному, от добра к злу и обратно; право выбора между тем, чтобы «быть присоединенным ко Господу, становясь единым с Ним по Духу, или быть соединенным с блудницей, становясь единым с ней по плоти»[[38]](#footnote-38)36. Свободный выбор означает состояние борьбы среди различных обстоятельств, характеристика которых определяется отношением к главному троичному закону. Третий из них, т.е. закон благодати, превосходящий другие в сфере добродетели, научает непосредственному подражанию Богу и через преображение естества ведет к обожению. Добродетель – это не добро, заключенное в естестве или согласно с естеством, но сверх естества; добродетель превосходит естество и борется с ним для того, чтобы пребыть неподвластной, как истинное созерцание борется со временем и веком. Божественное подобие происходит из двух энергий, а именно из ведения (или гносиса) и добродетели (qewr…a и ¢reth)[[39]](#footnote-39)37.

Этот узкий путь является непрерывным восхождением к Богу, от энергии к энергии, от славы к славе, начиная с движения, данного Богом, и, продвигаясь к эросу и экстазу, до соединения путника с Единым Возлюбленным. Эрос – это высочайшая стадия любви человека к Богу и любви Бога к человеку. Все добродетели содействуют Божественному эросу, и прежде всего чистая молитва, посредством которой разум обретает крылья для того, чтобы оставив все материальное, вознестись от человеческого к Божественному. Так человек становится способен последовать за Иисусом Христом в Его прохождении сквозь небеса[[40]](#footnote-40)38. Тот, кто очистился посредством практической философии, был научен естественному созерцанию и, наконец, был приведен в мистическое богословие, встречает Бога несказанно, в неведении, как во мраке (gnÒfoj). Такой человек уже стал Моисеем – духовным Моисеем[[41]](#footnote-41)39. Как уже было сказано, движение – это средство для следования высокой цели, которой, если говорить о человеке, является совершенство. Завершение его обретено в восхождении творения к Богу, где пребывает покой, как следствие и завершение движения. Узкий путь человека свидетельствует, что начало и конец – это одно и то же[[42]](#footnote-42)40. Движение начинается со временем, а покой начинается с концом времени, таким образом, начало и конец встречаются в одной точке. И так как начало определяет движение, вызванное сотворением всего, оно правильно было названо также и концом, где движение приходит в покой, как при движении предметов. Так человек, стремящийся к своей конечной цели, своему завершению, естественно достигает начала, которое отождествлено с концом. Этот путь от движения к покою означает переход от времени к вечности, превосхождение разделения между нетварным и тварным, переход к Богу, который пребывает вне времени, движения и изменения. Это есть kat£pausijили sabbatismÒj,т.е. покой.

Однако прекращает движение только то, что находится во власти времени, а все то, что нравственно совершенно, пребывая за пределом времени, продолжается вечно и, даже если и положен конец, движется снова в направлении дальнейшего совершенствования, и такой конец становится началом другого, более глубокого совершенствования. Состояние покоя, которое абсолютно в идеальном мире Платона и Оригена, здесь, в мире духовного совершенства, в системе Максима только относительно. Это присноподвижный покой и приснопокоящееся движение (¢eik…nhtoj st£sij и st£simoj k…nhsij )[[43]](#footnote-43)41.

Духовное совершенство беспредельно, как задолго до этого учил Григорий Нисский[[44]](#footnote-44)42. Максим, стремясь объяснить состояние трансцендентальной жизни, приводит примеры Ап.Павла и Мелхиседека, более настойчиво указывая на второго. Мелхиседек, царь Салимский, представленный в Книге Бытия как бы без родословия, принимает со временем мессианский характер. В Послании к Евреям о нем сказано, как о не имеющем отца, матери, родословия, не имеющем ни начала дней, ни конца жизни, и уподобившемуся Сыну Божию[[45]](#footnote-45)43.

Переход к вечности – это не только эсхатологический вопрос, так как принадлежит к сфере действия духовного, не зависимой от временных или вневременных условий. Время и пространство могут быть упразднены в любой момент человеческой жизни, даже на земле, если они превзойдены разумом и добродетелью. Пропасть между Богом и человеком преодолена, даже когда человек все еще находится во плоти в мире изменения и тления, на том исключительно основании, что он посредством своей воли поднялся над плотью и окружающим миром[[46]](#footnote-46)44.

Атрибуты – без отца, без матери и без потомства – были даны не ради того, «чтобы определить его природные или связанные со временем свойства», которые характеризуют отца, мать, потомство, начало и конец дней, т.е. то, что было упразднено самим Мелхиседеком. Они были даны ему «из-за его божественных и благодатных свойств», из-за его добродетели, посредством которых он преобразил свою природу. Другими словами, он был наименован так не из-за своего естества, сотворенного из ничего, в соответствии с которым он начал и закончил свою жизнь, но из-за божественной и нетварной благодати, которая исходит от Превечного Бога, и пребывает всегда превыше любой природы и времени. Человек понимается, как рожденный «гномично» в своей целостности, только через его нетварную благодать, как стяжавший это состояние, поскольку он предпочел добродетель своей природе. Итак, он был рожден Логосом в Духе в божественной, бесконечной и бессмертной субстанции Бога, и это действительно несет в себе подобие Бога, который породил его[[47]](#footnote-47)45. Тот, кто умертвил свои земные члены, умирает и воскресает со Христом[[48]](#footnote-48)46. Так как он отклонил блага мира и умертвил свои земные члены, то он преодолел в себе жизнь, измеряемую временем, которая имеет начало и конец и сотрясаема множеством страстей. Он оставил это ради лучшего, Божественной и вечной жизни Логоса, Который пребывает в нем[[49]](#footnote-49)47. Освобожденный от уз времени, он свободен от двух крайностей, становясь таким образом не только бесконечным – весьма понятный аспект – но также и безначальным, так как начало заключается в структуру времени, которая была упразднена. Конец времен и веков означает законченное единство истинного начала и истинного конца в человеке, который спасен. И так как истинное начало и истинный конец есть только Бог, то единство этих двух элементов в спасенных людях означает единство с Богом. Следовательно, сначала мы рассматриваем выбор человека, затем завершенное единство начала и конца, и наконец обожение (theosis )[[50]](#footnote-50)48.

Тот, кто получает дары воплощенного Логоса, через таинства, навсегда соединен с Ним, и навсегда сохраняет Его ипостась в своей душе. Ибо Христос все время таинственно рождается в нем, а его рождающая душа становится девственной матерью[[51]](#footnote-51)49. Имея Бога-человека постоянно в себе, он пребывает в постоянном и совершенном причастии с Божественным. Тот, кто способен вознестись на небеса через Логос Божества, Который для того сошел на землю, становится Богом, как Бог стал человеком[[52]](#footnote-52)50. Когда человек изменяет свою природу (естество), он по благодати становится тем, кем Податель благодати является по природе; после того, как он прекращает свои природные действия, как того требуют плоть, чувства и ум, человек становится Богом через участие в Божественной благодати. Таким образом, по мере его участия в theosis, обожении, он также обожен в душе и теле; это обожение (qšwsij), которое предложено достойному. И как обожение – это Божественная энергия без начала и конца, также бесконечна и обоженная личность.

Примечания переводчика.

\* Определенное затруднение можно встретить при попытке дать разграничение между понятиями *Лицо* и *личность.* При устоявшейся практикепервое принято для обозначения Трех Божественных *Лиц* Пресвятой Троицы, в то время как второе более относится к *личности* сотворенного человека. Однако, так как воплощение Господа Иисуса Христа явилось для всего сотворенного человечества совершенным примером ипостасного соединения Божественной и человеческой природ, theosis, обожением человеческой природы и преображением ее, то, как представляется мне, вопрос об использовании понятий *Лицо* и *личность* должен быть рассмотрен в свете традиционных представлений о преображении личности человека в Божественное Лицо при общении свойств, communicatio idiomatum, во Христе. В таинстве Боговоплощения Божественный Логос осуществляет ипостасное соединение с человеческим естеством. Это величайшая тайна Боговоплощения ради нашего обожения, тайна, предопределенная в предвечном совете Божием, в предведении которой и было создано все тварное бытие. Преп. Максим различает два момента и периода: «Таинство Божественного вочеловечения» и «благодать человеческого Обожения». Однако, в некотором смысле Ипостась Слова через Воплощение как бы становится из простой сложной («составной», но эта «сложность» означает только, что единая Ипостась есть сразу и нераздельно ипостась для обеих (неслиянно и неизменно) соединившихся природ. «Сложность» именно в соединении природ, остающихся без какого-либо изменения в природных свойствах. Воплощение есть «неизреченное снисхождение Бога» (кенозис), но не есть «обеднение Божества». И человеческое в ипостаси Слова не перестает быть «единосущным» с нами. Следовательно, природы остаются различны и неподобны. Их «различность» не прерывается соединением и сохраняется и в том, неразрывном и неослабевающем взаимообщении («соприкосновении»,  , которое устанавливается соединением. И это «соединение» становится понятным согласно с вероопределениями IV Вселенского Собора о том, что «обожение во Христе означает неразрывную связь, совершенное согласие и единство». «Нераздельность», т.е. всегда в общении друг с другом, так как Христос, будучи Богом, «неизменно вочеловечившимся», действует всегда и во всем «не только как Бог и по своему Божеству, но вместе и как человек, по своему человечеству. Иначе говоря, вся Божественная жизнь вовлекает в себя человечество, и проявляется и источается через него. Это есть «новый и неизреченный образ обнаружения природных действий Христа» – неразлучном соединении, однако без какого-либо изменения или умаления в том, что свойственно каждой природе, т.е. «неизменно». Это единство потому так полно осуществляется в двойстве природ, что человеческая природа есть вообще подобие Божественной. И здесь Преп. Максим прежде всего видит единство жизни, единство *Лица*. /А.В.Карташов «Вселенские Соборы», Г.В.Флоровский «Восточные Отцы V – VIII веков», С.Л. Епифанович «Преп. Максим Исповедник и Византийское Богословие»./

\*\* В учении о двух волях во Христе, по видимому, следует представить традиционную точку зрения по этому вопросу. Прежде всего – вероопределение VI Вселенского Собора, на формулирование которого, вне всякого сомнения, оказали решающее воздействие воззрения святых отцов исповедников и защитников православия: Преп. Максима Исповедника, Софрония Патриарха Иерусалимского, Мартина и Агафона Пап Римских и др. Сам Преп. Максим умер в ссылке на Кавказе (3 августа 662 года) в возрасте 82 лет, не дождавшись торжества православия на Шестом Вселенском соборе (680 года) при императоре Константине IV (668-685 гг.).

В оросе собора были повторены вероопределения Вселенских соборов: Никейского, Константинопольского, главной части Халкидонского, с дополнениями из ороса V Вселенского собора, и, наконец, новое вероопределение:

«Проповедуем также, по учению святых отцов, что в Нем (Иисусе Христе) и две природные воли, и два природных желания, и два природных действия нераздельны, неизменны, неразлучны, неслиянны. И две природные воли, не противоположные одна другой, как говорили нечестивые еретики, – да не будет! Но Его человеческое желание не противоречит (= не стоит в противоположности фактически) и не противоборствует (= не противится преднамеренно), а следует или, лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему желанию» (т.е. человеческая воля во Христе не противна, а покорна Его Божественной воле).

В этом вопросе (учении о двух волях), Преп. Максим вводит свое знаменитое разграничение между естественной и гномической (избирательной) волей. Воля есть свойство разумной природы. «Сила стремления к сообразному с природой, обнимающая в себе все свойства, существенно принадлежащие природе», определяет Максим. «Разумная» природа не может не быть волевой. Мы (все сотворенное человечество) по природе обладаем естественной волей, реализация которой зависит от нашего выбора, осуществляемого гномической волей. Свобода и воля – это не произвол. Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Гномическая воля не является свойством природы, а составляет принадлежность личности. Адам в раю обладал естественной волей и ел от древа жизни. Когда он отведал от древа познания добра и зла, его естественная воля стала гномической. Трудность и противоречие в усвоении Христом человеческой воли состоят в том, что, так как Он есть воплощенное Божественное Слово, то из этого следует, что Он не в состоянии был грешить. В то же время Он (Иисус Христос) испытал все, что в обычном человеке ведет ко греху. И описание поведения Христа в Евангелии указывает на присутствие в Нем человеческой экзистенциальной воли (искушение в пустыне, гефсиманское борение и т.п.) Он предстал перед всеми невзгодами человеческого существования и не поддался им. Спасение не совершилось бы, если не была бы воспринята и исцелена вся человеческая природа, включая и человеческую волю, однако это – природа первозданного. В человеческой воле Христа нет колебаний и противоречий. Она внутренне едина, и внутренне согласуется с волей Божества. Нет (да и не может быть!) столкновения или борьбы двух природных воль, ибо природа человеческая есть создание Божие, есть осуществленная воля Божия. Поэтому в системе Максима Христос обладает естественной человеческой волей, но гномической воли у Него нет, поскольку она предполагает неизбежность греха.

Здесь тайна Боговоплощения в том, что Божественное Слово, Логос, обладая всеми свойствами Божественной природы, включая энергию и волю, в тоже время обладает и всеми свойствами человеческой природы. Вследствие Богочеловеческого единства Его Лица все Его человеческие свойства следуют Божественным. В известном смысле человеческие действия и воля во Христе были выше или сверх естества. «Ибо через ипостасное соединение она была всецело обожена, отчего и была совершенно непричастна греху».

В изображении Преп. Максима человеческая природа Христа оказывается в особенности активной, действенной и свободной. И это относится более всего к искупительным страданиям. Это была *вольная страсть*, свободное приятие и исполнение воли Божественной. /А.В.Карташов «Вселенские Соборы», Г.В.Флоровский «Восточные Отцы V-VIII веков», Прот. Иоанн Мейендорф «Введение в Святоотеческое Богословие»/.

1. I Myst. [р.п. I, c. 159].

   Здесь и далее в квадратных скобках приводятся указатели на современный перевод трудов Преп. Максима Исповедника кн.I перевод А.И.Сидорова и кн.II перевод С.Л.Епифановича и А.И.Сидорова, М., 1993, Мартис. (Прим. пер.). [↑](#footnote-ref-1)
2. II Ibid. [р.п. I, с.161]. [↑](#footnote-ref-2)
3. 1 Написано в конце 1341 или начале 1342. [↑](#footnote-ref-3)
4. 2 Cod. Monac. Gr. 223. [↑](#footnote-ref-4)
5. 3 Apud Palamas, Antirreticos 3, 4, 7 (ред. P. Christou 3, 165-166). [↑](#footnote-ref-5)
6. 4 Ibid., 3, 2, 12ss. [↑](#footnote-ref-6)
7. 5 См. Carit. 4, 9; PG 90, 1049B. [р.п. I, с. 135]. [↑](#footnote-ref-7)
8. 6 Amb. Io. 7; PG 91, 1172A. [↑](#footnote-ref-8)
9. 7 Ibid. 10; PG 91, 1172A. [↑](#footnote-ref-9)
10. 8 Ibid. 41; PG, 91, 1305. [↑](#footnote-ref-10)
11. 9 Carit. 4, 4 и 5; PG 90, 1048D. [р.п. I; 4 и 5, с. 134]. [↑](#footnote-ref-11)
12. 10 Amb. Io. 23; PG 91, 1260C. [↑](#footnote-ref-12)
13. 11 Amb. Io. 42; PG 91, 1329A. Ср. L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, 78-81. I.-H. Dalmais, La théorie des logoi des créatures chez S. Maxime le Confesseur, в: RSPhTh 36 (1952) 244-249. [↑](#footnote-ref-13)
14. 12 Commentary to On the Divine Names 2, 3; PG 4, 352. [↑](#footnote-ref-14)
15. 13 Amb. Io. 7; PG 91, 1080A. [↑](#footnote-ref-15)
16. 14 Ibid.; PG 91, 1081C. [↑](#footnote-ref-16)
17. 15 Opusc. 23; PG 91, 264-265. [↑](#footnote-ref-17)
18. 16 Cap. Theol. 1, 68; PG 90, 1108C.[р.п. I; 68, с.226]. [↑](#footnote-ref-18)
19. 17 Ibid. 48-49; 1100C-1101A.[р.п.I; 48, 49, с. 222]. [↑](#footnote-ref-19)
20. 18 Amb. Io. 7; PG 91, 1072B. [↑](#footnote-ref-20)
21. 19Amb. Th. 5; PG 91, 1057B. Cf. Thunberg, 94. [↑](#footnote-ref-21)
22. 20 De fide orth. 3, 15; PG 94, 1048. [↑](#footnote-ref-22)
23. 21 Opusc. 3; PG 91, 45D. [↑](#footnote-ref-23)
24. 22 Ibid. 16; PG 91, 192. [↑](#footnote-ref-24)
25. 23 Ср. J.-M. Garrigues, Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l’homme, Paris 1976, 91f. [↑](#footnote-ref-25)
26. 24 Carit. 3, 25; PG 90, 1024B.[р.п. I; 3, 25].

    Бог, приводя к бытию разумное и умное существо, по высочайшей благости Своей сообщил тварям четыре Божественные свойства, их содержащие, охраняющие и спасающие: бытие, приснобытие, благость и премудрость: два первыя даровал существу, а два последния - нравственной способности; существу - бытие и приснобытие, а нравственной способности - благость и премудрость, дабы тварь была тем по причастию, что Он сам есть по существу. Посему и сказано, что человек сотворен по образу и по подобию Божию. Сотворен по образу Сущего, яко сущий, Присносущего, яко присносущий, хотя и не безначально, впрочем бесконечно. По подобию Благаго, яко благий, Премудраго по естеству, яко премудрый по благодати. По образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же одни добрые и мудрые. | Прим. пер. Привожу два варианта перевода этого текста.| [↑](#footnote-ref-26)
27. 25 Qu. Thal. 60, PG 90, 620-621. [↑](#footnote-ref-27)
28. 26 Cap. Theol. 1, 48; PG 90, 1100-1101.[р.п. I; 48, с.222]. [↑](#footnote-ref-28)
29. 27 Нетварное и тварное, умопостигаемое и чувственное, небеса и земля, рай и мир (за пределами рая), мужское и женское. [↑](#footnote-ref-29)
30. 28 Amb. Io. 10; PG 91, 1148A. [↑](#footnote-ref-30)
31. 29 Ibid. 41; PG 91, 1305-1308. [↑](#footnote-ref-31)
32. 30 Ibid., PG 91, 1308C. [↑](#footnote-ref-32)
33. 31 Ibid., PG 91, 1308D. [↑](#footnote-ref-33)
34. 32 Amb. Th. 5; PG 91, 1048D-1049A. [↑](#footnote-ref-34)
35. 33 Amb. Io.10; PG 91, 1113 BC. [↑](#footnote-ref-35)
36. 34 A. Riou, Le monde et l’église selon Maxime le Confesseur, Paris 1973, 96 f. [↑](#footnote-ref-36)
37. 35 Ep. 9, PG 91, 445. [↑](#footnote-ref-37)
38. 36 Amb. Io. 7; PG 91, 1092 D. [↑](#footnote-ref-38)
39. 37 Ibid. 10, PG 91, 1140A. [↑](#footnote-ref-39)
40. 38 Cap. Theol. 2, 18; PG 90, 1133B. [р.п. II; 18, с.237]. [↑](#footnote-ref-40)
41. 39 Amb. Io. 10; PG 91, 1149BC. [↑](#footnote-ref-41)
42. 40 Qu. Thal. 59; PG 90, 613C. [↑](#footnote-ref-42)
43. 41 Ibid. 65, scholion 44; PG 90, 781C. [↑](#footnote-ref-43)
44. 42 Vita Mos.; PG 44, 300D. [↑](#footnote-ref-44)
45. 43 Hebr 7, 1-22. [↑](#footnote-ref-45)
46. 44 Amb. Io. 10; PG 91, 1172A. [↑](#footnote-ref-46)
47. 45 Ibid.; PG 91, 1140CD. [↑](#footnote-ref-47)
48. 46 Ibid. 47; PG 91, 1360CD. [↑](#footnote-ref-48)
49. 47 Amb. Io. 10; PG 91, 1144C. [↑](#footnote-ref-49)
50. 48 Qu. Thal. 59; PG 90, 609A. [↑](#footnote-ref-50)
51. 49 Or. Dom.; PG 90, 889C. [р.п., с. 185]. [↑](#footnote-ref-51)
52. 50 Amb. Io. 60; PG 91, 1385. [↑](#footnote-ref-52)