ТРУДЫ

СВ. МАКСИМА ИСПОВѢДНИКА

ПО РАСКРЫТІЮ ДОГМАТИЧЕСКАГО УЧЕНІЯ

О

ДВУХЪ ВОЛЯХЪ ВО ХРИСТѢ.

ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

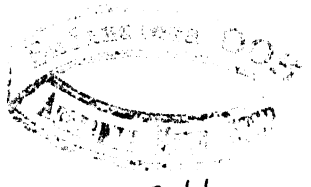
Ивана Орлова.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ. Елькомскаго и К°. Невск. пр., д. № 134.
1888.

ВТ
ВДС

Печатано по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи.
Антоній Епископъ Выборгскій, Ректоръ Академіи.

21 Мая
1887 г.



311
37

СОДЕРЖАНІЕ.

Вмѣсто предисловія. Постепенность раскрытія христологическаго ученія.

Мѣсто Максима въ исторіи христіанской богословской литературы. Библіографическій указатель источниковъ и пособій.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ.

I. Жизнь и дѣятельность св. Максима въ связи съ исторіею возникновенія и развитія моноѳелитскаго движенія.

Стран.

Источники свѣденій о жизне-дѣятельности св. Максима. Жизнь Максима до вступленія на полемическое поприще. Обстоятельства, вызвавшія полемическую дѣятельность Максима. Начало моноѳелитскаго движенія; значеніе Сергія въ этой исторіи. Александрійская унія Кира; содержаніе уніатскихъ главъ. Протестъ Софронія и его «окружное посланіе».—Посланіе Сергія къ Гонорію и отвѣтное на него посланіе Гонорія. Изданіе и утвержденіе «Ектесиса». Отношеніе къ нему Пирра . . . . . 1—21

Обстоятельства начала полемической дѣятельности Максима. Первый, александрійскій періодъ дѣятельности Максима; продолжительность его. Второй, африканскій п.; характеристика дѣятельности Максима за этотъ періодъ. Значеніе писемъ этого періода. Диспутъ Максима съ Пирромъ. Пребываніе въ Римѣ и возвращеніе въ Африку. Африканскіе соборы; дѣятельность ихъ . . . . . 22—33

Отношеніе къ уніи Сергія (къ «Ектесису») римскихъ епископовъ: Северина, Іоанна IV и Ѳеодора. Изданіе «Типоса»; содержаніе этого эдикта. Отношеніе къ «Типосу» папы Мартина и латеранскій соборъ. Участь Мартина . . . . . 33—39

Исторія судопроизводства надъ Максимомъ. Первые два допроса и первая депутація къ Максиму. Первая ссылка: вторая депутація и разговоръ Максима съ еп. Ѳеодосіемъ. Переводъ въ монастырь и третья депутація. Вторая ссылка. Послѣдній вызовъ въ Константинополь, окончательная расправа съ Максимомъ и по-

Стран.

слѣдняя, третья ссылка. Положеніе дѣлъ церкви въ слѣдовавшее за гоненіемъ время . . . . . 40—47

II. Частный обзоръ догматико-полемическихъ трудовъ св. Максима.

Общія черты содержанія всѣхъ вообще трудовъ этого рода. Дѣленіе *по содержанію* на двѣ группы. *Первая* группа: письма— a) къ Петру, b) къ діакону Косьмѣ, c) къ Іоанну кубикулярію, d) къ Юліану и e) къ отшельницамъ; обстоятельства написанія и главныя черты содержанія каждаго изъ нихъ . . . . 47—54

Вторая группа. α) Посланіе «о двухъ воляхъ Христа Бога нашего»; лицо, къ которому написано, и время написанія; содержаніе посланія. β) «Догматическое» посланіе къ Стефану, *епископу* дорскому.— γ) Письма къ Марину. «Догматическое посланіе къ Марину, *діакону*, на о. Кипръ»; сужденіе о надписаніи и содержаніе этого посланія. *Другое*, къ Марину *пресвитеру*; главныя черты содержанія и значеніе его. *Третье* и *четвертое* письма къ Марину; опредѣленіе времени ихъ написанія. Содержаніе и время написанія *пятаго* письма. δ) «Копія съ письма къ святѣйшему епископу господину *Никандру*». Сужденіе объ адресатѣ и содержаніе догматической части письма. ε) Главныя черты содержанія письма къ пресвитеру Георгію. ζ) Письмо къ сицилійцамъ; опредѣленіе времени написанія его, путемъ сопоставленія съ другими двумя письмами; содержаніе письма. — Двѣ группы отдѣльныхъ трактатовъ . . . . . 54—67

«Диспутъ Максима съ Пирромъ». Подробный анализъ содержанія его. Разрѣшеніе двухъ возраженій противъ подлинности его. . . . . 68—79

ЧАСТЬ ВТОРАЯ, ДОГМАТИЧЕСКАЯ.

Систематическій очеркъ христологическаго воззрѣнія Максима исповѣдника.

Задача настоящей части изслѣдованія и трудности ея выполненія. Сужденіе о значеніи иностранныхъ пособій по части изученія догматико-полемическихъ трудовъ св. Максима. . . 80—84

ГЛАВА I. Ученіе о двухъ естествахъ, какъ исходномъ пунктѣ христологіи Максима.

Объемъ и смыслъ понятій: ὑπόστασις и φύσις у монофизитовъ и моноѳелитовъ и у Максима; взглядъ на отношеніе между этими двумя понятіями. Опроверженіе кореннаго заблужденія моноѳелитизма.—Ученіе Максима о двухъ естествахъ во Христѣ. Изложеніе ученія Севера объ «одной *богомужной* природѣ»; взглядъ

Севера на плоть Христа. Замѣчаніе о чтеніи одного мѣста изъ Діонисія Ареопагита и анализъ изрѣченія Аѳанасія великаго. Смыслъ выраженій: «ἐκ δύο φύσεων», «ἐν δύο φύσεσιν» и «δύο φύσεις». Совершенство и цѣлость обѣихъ природъ Христа *по* соединеніи. Цѣлость человѣческой природы: четыре положенія, относящіяся сюда . . . . . 84—113

ГЛАВА II. Ученіе о двухъ воляхъ и дѣствованіяхъ во Христѣ.

Цѣлость обѣихъ природъ Христа по соединеніи, какъ главное основаніе для признанія во Христѣ двухъ дѣйствованій и воль. Двоякаго рода основанія для пониманія воли, какъ отличительнаго свойства разумно-одушевленной природы. Смыслъ и объемъ, заключающіеся въ понятіи — «природная воля». Опроверженіе возраженія моноѳелитовъ противъ «свободы» природной воли, и опредѣленіе «γνωμικὸν θέλημα». Разграниченіе понятій «ἐνέργεια» и «θέλησις». Приложеніе теоретическаго основоположенія діоѳелитизма къ ученію о лицѣ Христа. Опроверженіе возраженій моноѳелитовъ противъ двойства воль и дѣйствованій во Христѣ. Дѣйствительная основа всѣхъ такихъ возраженій. Требованіе идеи воплощенія по отношенію къ человѣческой волѣ Христа. «Инаковость» человѣческой воли Христа. Евангельскія и патристическія свидѣтельства въ пользу двойства воль и дѣйствованій Христа. . . . . 113—144

ГЛАВА III. Образъ и слѣдствія ипостаснаго соединенія природъ или отношеніе природнаго двойства къ единству ипостаси.

Сложность ипостаси Христа; совмѣщеніе природнаго двойства съ единствомъ ипостаси; два примѣра, указывающіе на возможность подобнаго совмѣщенія: тріипостасность единаго Божества и составность человѣческой природы. Образъ ипостаснаго соединенія природъ; уясненіе его и слѣдствій его на примѣрѣ «раскаленнаго меча». Разъясненіе ученія Максима объ этомъ предметѣ. Образъ дѣйствованія нераздѣльно существующихъ природъ Христа; евангельскіе примѣры совокупнаго дѣйствованія человѣчества Христова. Отношеніе Максима къ вопросу о «знаніи» Христа. . . . . 144—165

ГЛАВА IV. Анализъ основоположеній моноѳелитизма и разборъ патристическихъ изрѣченій, приводимыхъ моноѳелитами въ пользу своего ученія.

Неустойчивость и непослѣдовательность моноѳелитизма, какъ доктрины. Несостоятельность главнаго основоположенія моноѳели-

Стран.

тизма, со стороны выводовъ изъ него и по существу, и ошибочность воззрѣнія на отношеніе между ипостасію и природами Христа. Истинная основа и дѣйствительная сущность монофелитизма. Позднѣйшія осложненія въ монофелитскомъ ученіи. Разборъ св. отеческихъ изрѣченій—Григорія Богослова, Григорія нисскаго, Аѳанасія великаго, Діонисія Ареопагита и Кирилла александрійскаго. Отношеніе Максима къ отвѣтному посланію Гонорія къ Сергію. Несостоятельность представленной Максимомъ защиты Гонорія . . . . . 165—186

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.—Оцѣнка догматико-полемическихъ трудовъ Максима.

Значеніе св. Максима въ исторіи церкви и христіанской богословской литературы. Достоинства и недостатки догматико-полемическихъ трудовъ. Общій смыслъ христологіи Максима. Отношеніе христологіи І. Дамаскина къ христологіи Максима: указаніе буквальныхъ заимствованій изъ твореній Максима. Сопоставленіе догматико-полемическихъ его трудовъ съ посланіемъ папы Агаѳона и съ вѣроопредѣленіемъ VI вселенскаго собора. Молчаливое отношеніе VI в. собора къ личности и трудамъ Максима исповѣдника. . 187—204

Сводъ результатовъ изслѣдованія . . . . . 204—208

ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

„Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο“ (Іоан. I, 14): вотъ обширнѣйшая тэма для христіанскаго богословскаго умозрѣнія, данная въ богословіи перваго и величайшаго въ христіанскомъ мірѣ богослова, Евангелиста Іоанна. Надъ уясненіемъ и раскрытіемъ этой тэмы, т. е. надъ приближеніемъ заключающейся въ ней величайшей и непостижимой для ума человѣческаго тайны явленія Христа во плоти къ пониманію просвѣщеннаго свѣтомъ евангельскаго ученія человѣческаго разума, много потрудились великіе христіанскіе богословы, отцы и учители церкви первыхъ семи вѣковъ христіанства. Благодаря трудамъ великихъ отцовъ и учителей церкви, церковь Христова in corpore, при содѣйствіи просвѣщающей благодати Божіей, насколько возможно, раскрыла и изложила ученіе о лицѣ Богочеловѣка въ вѣроопредѣленіяхъ первыхъ шести вселенскихъ соборовъ, и разъ на всегда заключила его въ краткія, но точныя и строгоопредѣленныя формулы (символы), тѣмъ самымъ ограждая христологическое ученіе отъ произвольныхъ, еретическихъ, искаженій, и вмѣстѣ съ тѣмъ давая просторъ христіанскому богословскому умозрѣнію, въ предѣлахъ, указанныхъ въ символахъ. Такимъ путемъ христологическое ученіе о лицѣ Богочеловѣка постепенно, въ теченіе цѣлыхъ семи вѣковъ, и весьма послѣдовательно раскрывалось и уяснялось въ сознаніи христіанскаго общества. Послѣ отверженія нечестиваго мнѣнія Арія о неединосущіи и неравенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, и установленія неизмѣннаго положенія

объ истинности божественной природы Богочеловѣка, богословствующіе умы церкви обратились къ другой сторонѣ лица Богочеловѣка, къ Его человѣчеству, ставя вопросъ объ истинности человѣческой природы Христа. Послѣ отверженія докетическаго заблужденія о призрачности человѣческой природы Христа, и послѣ формулированія ученія о двухъ совершенныхъ природахъ Христа, нераздѣльно и неслитно соединенныхъ въ одномъ лицѣ Богочеловѣка, неизбѣжно и весьма послѣдовательно возникали въ христіанскомъ сознаніи вопросы: насколько совершенна человѣческая природа Христа по соединеніи ея съ божественною, и каково отношеніе двухъ совершенныхъ природъ между собою и къ единой ипостаси Богочеловѣка? Вопросы эти, сами собою естественно возникавшіе изъ вѣроопредѣленія халкидонскаго собора о природномъ двойствѣ при личномъ единствѣ Богочеловѣка, въ VII вѣкѣ, благодаря сплетенію церковныхъ и государственныхъ интересовъ, и возобновившимся въ началѣ VII вѣка уніальнымъ попыткамъ, сдѣлались предметомъ оживленной и весьма продолжительной полемики, и въ силу этого настоятельно требовали точнаго опредѣленія и, по возможности, всесторонняго обсужденія со стороны той и другой изъ спорящихъ партій. Надъ разрѣшеніемъ, уясненіемъ и раскрытіемъ этихъ и соприкасающихся съ ними вопросовъ, со стороны православныхъ, весьма много,—по крайней мѣрѣ, гораздо больше, чѣмъ кто-либо не только въ его, но и во все послѣдующее время,—потрудился греческій монахъ св. Максимъ Исповѣдникъ, котораго, тѣмъ не менѣе, постигла довольно странная судьба въ исторіи.

БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЙ УКАЗАТЕЛЬ

ИСТОЧНИКОВЪ И ПОСОБІЙ.

Migne. Patrologiae cursus completus. S. Gr.:

Tom. XC и XCI. S. **Maximi** confessoris opera. Edit. Fr. Combefis. 1865.

Tom. XXVI и XXVIII. **Athanasii**, archiepiscopi Alexandrini, opera. Edit. monachorum ordinis. s. Benedicti 1857.

Tom. XXXVI. S. **Gregorii theologi** (Nasianzeni) opera. Edit. monachorum ordinis S. Benedicti 1858.

Tom. LXXIII, LXXV и LXXVII. S. **Cyrilli, Alexandriae** archiepiscopi, opera, tom. 6, 8 и 10. Ed. Ioannis Auberti. 1859.

Tom. XLVI, XLV и XLVI. S. **Gregorii**, episc. **Nysseni**, opera. (Ed. Morell. 1638). 1858.

Tom. XXXIII. S. **Cyrilli**, archiepiscopi **Hierosolymitani**, opera. Ed. Toutaei. 1857.

Tom. XCIV. S. Ioannis **Damasceni** opera. Ed. M. le Quien. 1864. De fide orthodoxa.

Tom. CIII. **Photii**, C. P. patriarchae, opera; tom. 3. 1860.

S. **Dionysii Areopagitae** opera. Edit. B. Corderii. Parisiis. M. DC. XLIV.

Mansi. Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio. Tom. X и XI. Florentiae. MDCCLIV и MDCCLXV.

Harduin. Acta conciliorum et epistolae decretales. Tom. III. Parisiis, MDCCXIV.

Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica, de vitis Romanorum Pontificum. Parisiis, M. DC. XLIX.

Corpus scriptorum historiae Byzantinae. **Theophanis** chronographia. Ex recensione Ioan. Classeni. Volumen I. Bonnae. MDCCCXXXIX.

Pagi. Critica historico-chronologica in Annales Baronii. Tom. II и III. Antverpiae. M. DCCV.

M. le Quien. Oriens christianus. Tom. I и II. Parisiis. M. DCCXC.

I. S. Assemanus. Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. Tom. II. Romae. MDCCXXI.

Iaffé. Regesta Pontificum Romanorum. Berolini. MDCCCLI.

Muralt. Chronographie Byzantine (de 395 a 1057). St.-Pétersbourg. 1855.
Chronique de **Jean Evêque de Nikiou.** Ed. Zotenberg. Paris. 1873.
Hefele. Conciliengeschichte. Bnd. III. Freiburg im Breisgau. 1858.
Walch. Ketzerhistorie. Band IX. Leipzig. 1780.
Ebrard. Kirchen-und Dogmen-Geschichte. Erster Band. Erlangen. 1865.
Gieseler. Variae de Christi persona opiniones Monophysitarum. Commentationis particulae I et II. Gottingae. 1835. 1838.
Braun. Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation. Mainz. 1876.
Schwane. Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster. 1869.
Dorner. Die Lehre von der Person Christi. Theil II. Berlin. 1853.
F. Ch. Baur. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Zweiter Theil. Tübingen. 1842.
Thomasius. Die Christliche Dogmengeschichte. Band. I. Erlangen. 1874.
Leo Allatius. Graecia orthodoxa. Tom. I. Romae, MDCLII.
Photii Bibliotheca, ex recensione Imman. Bekkeri. Tom. I. Berolini. 1824.
Fabricius. Bibliotheca Graeca. Edit. Harles, vol. IX. Hamburgi, MDCCXXIX.
Cave. Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Volumen I. Oxonii. MDCCXL.
I. M. Schröckh. Christliche Kirchengeschichte. Theil XX. Leipzig. 1794.
Макарій, архіеписк. Харьковскій. Православно-Догматическое Богословіе. Томъ II. Спб. 1868.
Филаретъ, архіепископъ Черниговскій. Историческое ученіе объ отцахъ церкви. Томъ III. Изданіе второе. Спб. 1882.
Иннокентій, архіеписк. Херсонскій и Таврическій. Сочиненія. Общедоступное изданіе, томъ VI. Спб. 1873.
Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ русскомъ переводѣ. Томъ VI. Казань. 1871.
Православный Собесѣдникъ за 1857 г. Житіе св. Максима Исповѣдника.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ.

I.

Источники, изъ которыхъ мы почерпаемъ свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Максима Исповѣдника, составляютъ слѣдующіе памятники древности, помѣщенные въ началѣ I-го тома его твореній [1]): 1) Похвальное слово Максиму Исповѣднику, представляющее краткій очеркъ всей его жизни [2]); оно составлено неизвѣстнымъ для насъ авторомъ, по просьбѣ какого-то Николая, какъ видно, почитателя твореній Максима Исповѣдника [3]). Хотя авторъ его, въ самомъ началѣ слова, и сознается, что онъ не въ силахъ предложить полнаго и подробнаго очерка жизни Максима, тѣмъ не менѣе этотъ памятникъ весьма цѣненъ для насъ, потому что онъ единственный въ своемъ родѣ. Въ разсужденіи объ обстоятельствахъ жизнедѣятельности Максима, къ нему должно относиться съ большою осмотрительностію: во первыхъ, это далеко не полное, какъ и самъ авторъ его прямо сознается въ этомъ, жизнеописаніе: въ немъ есть, какъ увидимъ потомъ, значительные пробѣлы, которые приходится восполнять данными, заключающимися въ письмахъ Максима. Во вторыхъ, къ нему примѣшиваются комментаріи Комбефи, по мѣстамъ не совсѣмъ удачные, а по мѣстамъ и вовсе несогласные съ историческою правдою: къ нимъ должно относиться еще съ большею осторожностію, чѣмъ къ самимъ комментируемымъ сообщеніямъ.—2) Два документа, довольно подробно изображающіе порядокъ судопроизводства надъ Максимомъ и его учениками, двумя Анастасіями, со всѣми со-

---

[1]) Opera omnia S. Maximi Confessoris составляютъ два тома, XC и XCI, Patrologiae Curs. compl. Migne, S. Gr., edit. F. Combefis.

[2]) Tom. I, coll. 68—109. [3]) Tom. I, col. 109.

путствовавшими этому судопроизводству обстоятельствами [1]). Авторъ этихъ документовъ, нужно думать, Анастасій, римскій апокрисіарій, ученикъ и соучастникъ страданій Максима [2]); документы эти составлены во время происшествія описываемыхъ въ нихъ событій, по горячимъ слѣдамъ [3]). Авторъ жизнеописанія имѣлъ подъ руками эти документы [4]).—3) Письмо Анастасія, пресвитера и римскаго апокрисіарія, къ Ѳеодосію, пресвитеру гангрскому [5]), рисующее печальную картину послѣднихъ дней жизни и смерти Максима. Наконецъ, 4) «Памятная запись» (Гипомнестиконъ) Ѳеодосія, епископа гангрскаго [6]), по содержанію сходная съ письмомъ Анастасія; впрочемъ, въ Гипомнестиконѣ содержится еще краткое описаніе послѣднихъ дней жизни и кончины обоихъ учениковъ Максима и Мартина, папы римскаго.—Кромѣ того, нѣкоторыя отрывочныя свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Максима можно находить въ его письмахъ къ разнымъ лицамъ.

Максимъ Исповѣдникъ родился въ 580 году [7]), въ Константинополѣ, отъ богатыхъ и знатныхъ родителей, отличавшихся христіанскимъ благочестіемъ [8]). Обладая богатыми средствами и высокимъ положеніемъ въ государствѣ, они дали своему сыну блестящее по тому времени образованіе. Молодой Максимъ тщательно изучалъ грамматику, риторику и другія «свободныя» (какъ выражается авторъ жизнеописанія) науки, составлявшія тогда, нужно полагать, курсъ общеобразовательныхъ наукъ [9]). Съ особеннымъ рвеніемъ юный Максимъ занимался философіею, думая найти въ ней смыслъ жизни, рѣшеніе основныхъ вопросовъ знанія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ [10]). Важное значеніе занятій философіею состояло въ томъ, что они возбудили въ Максимѣ жажду знаній, и пріучили его умъ къ діалектически строгому и правильному мыш-

[1]) Tom. I, coll. 109—172. [2]) Tom. I, coll. 85. 90. 95. 133. [3]) Tom. I, coll. 135. 130. [4]) Tom. I, coll. 89 и 96 KZ'. [5]) Tom. I, coll. 171—180.

[6]) Tom. I, coll. 193—202.

[7]) При второмъ допросѣ Максима, происходившемъ въ 655 г., въ Константинополѣ, Максимъ показалъ, что ему 75 лѣтъ (T. I. col. 128, IГ.'); слѣдов., онъ родился въ 580 году.

[8]) Tom. I, col. 69, B'.

[9]) Срав. Mansi, tom. X, pag. 759. Nota S. Binii: «Litteris philosophicis atque theologicis egregie excultus (т. е. Maximus)».

[10]) Op. Max., tom. I, col. 1048, β'.

ленію, что́ послѣ, въ полемикѣ съ моноѳелитами, дало ему сильное оружіе для борьбы.

Въ отношеніи воспитанія, въ Максимѣ сильно сказалась предрасположенность къ христіанскому благочестію. Эта черта нравственнаго воспитанія Максима ярко оттѣнила весь складъ его характера: единственно цѣннымъ украшеніемъ человѣческой жизни, превосходящимъ всякую человѣческую славу, Максимъ считалъ скромность, отсутствіе гордой самомнительности, сознаніе своего ничтожества. Эта-то скромность, соединенная съ благочестіемъ, и была одною изъ причинъ того обстоятельства, что еще въ молодыхъ годахъ Максимъ предпочелъ монастырское уединеніе видному, блестящему положенію при дворѣ. А извѣстно, что знатность рода, необыкновенныя дарованія [1]) и блестящее по тому времени образованіе Максима обратили на него вниманіе императора Ираклія, и Максимъ былъ сдѣланъ первымъ секретаремъ императора. При дворѣ, какъ и дома, въ періодъ своего воспитанія, Максимъ велъ самую скромную и строгую жизнь. Шумная, придворная жизнь, не отвѣчавшая складу его ума и характера, съ одной стороны, и угрожавшее миру церкви, все болѣе и болѣе усиливавшееся моноѳелитство (въ формѣ монэргизма), съ другой, пришлись не по душѣ умному и благочестивому Максиму, вслѣдствіе чего онъ покинулъ дворъ и поселился въ Хрисопольскомъ монастырѣ [2]), лежавшемъ на противоположномъ берегу Константинополя (нынѣ Скутари) и тамъ принялъ монашество [3]).

---

[1]) Op. Max., tom. I, col. 68. [2]) Op. Max., tom. I, col. 72.

[3]) Точной даты относительно времени удаленія Максима въ монастырь установить невозможно. А если неизвѣстный переводчикъ «Житія Максима Исповѣдника», помѣщеннаго въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1857 годъ, прямо, не приводя никакого основанія, указываетъ на 631 годъ, какъ на годъ удаленія въ монастырь, то на это показаніе и должно смотрѣть не иначе, какъ на болѣе или менѣе правдоподобное. *Приблизительно* о времени удаленія въ монастырь можно судить при соображеніи слѣдующихъ двухъ обстоятельствъ. Съ одной стороны, обстоятельствомъ, приведшимъ Максима въ монастырь, на ряду съ природною склонностію Максима къ уединенію, послужило, по словамъ жизнеописанія (col. 72 E'), усилившееся къ тому времени моноѳелитство, грозившее церкви серьезными бѣдствіями. А подобное положеніе моноѳелитство заняло лишь съ 631 года, со времени возведенія Кира на александрійскую патріаршую каѳедру; до этого времени большого значенія оно

Свѣдѣнія о жизни Максима въ монастырѣ слишкомъ кратки и отрывочны. Извѣстно только то, что, живя въ монастырѣ, Максимъ отличался примѣрною строгостію жизни, при стремленіи къ осуществленію высокаго, начертаннаго имъ самимъ, идеала монашества [1]), что обращало на него изумленные взоры братіи и было причиною того, что, по смерти настоятеля монастыря, онъ былъ избранъ братіею въ игумена (авва) Хрисопольскаго монастыря [2]), не смотря на то, что онъ не имѣлъ степени священства, оставался, по его собственному признанію, «простымъ монахомъ» [3]).

Не долго Максимъ оставался въ монастырскомъ уединеніи. То же самое обстоятельство, которое привело Максима изъ царскаго дворца въ монастырь, побудило его покинуть стѣны монастыря: положеніе дѣлъ церкви заставило его перемѣнить

не имѣло. Отсюда, удаленіе Максима въ монастырь едва-ли можетъ быть отнесено ко времени до 631 года. Съ другой стороны, въ 633 году мы застаемъ Максима уже въ Александріи, куда онъ явился не сразу по удаленіи изъ монастыря, какъ увидимъ потомъ. Отсюда, вступленіе въ монастырь произошло не позднѣе 632 года. При сопоставленіи двухъ граничащихъ обстоятельствъ выходитъ, что удаленіе отъ двора и вступленіе въ монастырь произошло въ 631 или 632 году.

[1]) Opp. Max., t. I, coll. 72—73 Ε'. Нѣкоторыя, довольно любопытныя, черты монашескаго идеала Максимъ сообщаетъ въ «Κεφάλαια περὶ ἀγάπης», II, 960—1072. Смотр. наприм. coll.: 1042—44, 1001 νδ', 1014 πζ' и πη'; 1057 μη', 1029 μα'; 981 ρα', 973 ξθ', 1020 ιγ', 1128 θ, 1150 и др...

[2]) Когда именно Максимъ сдѣлался аввою монастыря, объ этомъ ничего опредѣленнаго сказать невозможно, за отсутствіемъ всякихъ данныхъ. Нельзя сказать даже и того, что во время путешествія въ Египетъ Максимъ былъ уже аввою. Несомнѣнно лишь только то, что Максимъ былъ аввою *раньше* Пирра, а этотъ послѣдній былъ его преемникомъ. Объ этомъ можно судить на основаніи показанія самаго жизнеописанія, по которому Максимъ сдѣлался аввою монастыря «*по смерти* своего предшественника». Подъ предшественникомъ здѣсь никакъ нельзя разумѣть Пирра. Въ данномъ случаѣ достойны вниманія слова, обращенныя Пирромъ къ Максиму въ началѣ диспута: «Кто уважалъ тебя такъ, какъ мы, даже не зная тебя въ лицо»? Если не предполагать, что Максимъ вскорѣ же, еще до времени путешествія въ Александрію, сдѣлался аввою монастыря, то нужно будетъ допустить, что званіе аввы было возложено на него въ его отсутствіе. По крайней мѣрѣ, ни откуда не видно, чтобы Максимъ вернулся въ монастырь: отсюда-то и становятся вполнѣ понятными вышеприведенныя слова Пирра.

[3]) «Ψιλὸς ὑπάρχων μοναχός». Tom. I, col. 153, IZ'.

роль монастырскаго отшельника на роль открытаго защитника православія.

Обстоятельства, среди которыхъ началась открытая полемическая дѣятельность Максима, были таковы.

Осужденное на IV вселенскомъ соборѣ монофизитство, и послѣ церковнаго осужденія, продолжало довольно прочно держаться, даже въ VI и VII вѣкахъ, имѣя довольно многочисленныхъ приверженцевъ особенно въ Сиріи и Египтѣ. Въ началѣ VII в. условія церковно-политической жизни византійскаго государства сложились довольно благопріятнымъ для монофизитства образомъ, и оно вновь заявило о себѣ подъ покровомъ видоизмѣненнаго ученія сначала въ формѣ монэргизма, а потомъ въ формѣ моноѳелитизма. Обстоятельствомъ, благопріятствовавшимъ возрожденію монофизитства, послужило стремленіе къ возсоединенію отдѣлившихся отъ союза съ вселенскою церковію армянскихъ монофизитовъ [1]), сильно сказавшееся, вслѣдствіе политическихъ соображеній, въ царствовавшемъ тогда византійскомъ императорѣ Ираклiѣ. Дѣло въ томъ, что въ первые годы царствованія Ираклія (съ 610 г.) персы снова возобновили начатые подъ предводительствомъ Ѳоки походы противъ Византійской имперіи: опустошили многія восточныя провинціи (Сирію и Палестину), захватили множество плѣнныхъ, и въ числѣ ихъ іерусалимскаго патріарха Захарію (въ 616 г.), завоевали (въ 619 г.) Египетъ, опустошили Каппадокію, пробрались въ Халкидонъ, и угрожали самому Константинополю. Византійскій императоръ Ираклій хотѣлъ было заключить миръ, но персидскій шахъ Хозрой II рѣшительно отвергъ это предложеніе. Тогда Ираклій двинулся въ походъ противъ персовъ, 4 апрѣля 622 года [2]). При началѣ похода, въ 622 году, во время пребыванія въ Арменіи, имѣя въ виду церковное объединеніе восточныхъ провинцій, императоръ имѣлъ случай, въ Ѳеодосіополѣ, разговаривать съ главою тамошнихъ монофизитовъ, съ представителемъ партіи Севера Павломъ Одноглазымъ. Въ

---

[1]) Арменія перешла въ монофизитство по поводу національнаго движенія противъ императора Юстиніана I и въ 536 г. подчинилась владычеству персовъ. См. *Ebrard*'a, Band. I, S. 278.

[2]) *Hefele*, B. III, S. 112.

разговорѣ былъ затронутъ вопросъ о «дѣйствованіи» (ἐνέργεια) во Христѣ [1]). Какъ условіе возсоединенія монофизитовъ съ господствующею церковію, со стороны императора была предложена формула: «μία ἐνέργεια», внушенная императору константинопольскимъ патріархомъ Сергіемъ. Сергію, на сколько намъ извѣстно, первому пришла въ голову мысль: для осуществленія задуманной въ Константинополѣ уніи воспользоваться ученіемъ о «μία ἐνέργεια», какъ соотвѣтствующимъ цѣли средствомъ. Ему же принадлежитъ и починъ въ дѣлѣ осуществленія уніи на началахъ монэргизма. Изъ словъ Максима, сказанныхъ имъ въ отвѣтъ на упрекъ Пирра въ несвоевременномъ возбужденіи Софроніемъ спора относительно дѣйствованія во Христѣ [2]), очевидно, что еще до 619 года Сергій имѣлъ сношенія съ Θеодоромъ фаранскимъ и павліанистомъ Георгіемъ, такъ называемымъ Арзою, предлагая въ письмахъ своихъ къ нимъ ученіе о μία ἐνέργεια [3]), какъ средство возсоединенія монофизитовъ съ православною церковію, и что со стороны Θеодора фаранскаго послѣдовало полное согласіе на предложеніе Сергія. Изъ словъ Максима одинаково видно, что подобнаго рода сношенія Сергій имѣлъ, за время пребыванія въ Θеодосіополѣ, съ севериянином Павломъ Одноглазымъ, посылая и ему тоже посланіе Мины и отвѣтное на посланіе Сергія письмо Θеодора фаранскаго. Когда Сергій былъ въ Θеодосіополѣ и имѣлъ тамъ сношенія съ Павломъ, изъ словъ Максима этого не видно. Извѣстно, что во время пребыванія Ираклія въ Арменіи, Сергій находился въ свитѣ императора; въ это время, значитъ, Сергій и имѣлъ сношенія съ Павломъ, и тогда же, если не раньше, внушилъ

[1]) *Mansi*, t. XI, pag. 529 et sqq... *Harduin*, t. III, pag. 1311: Epistola Sergii ad Honorium. Срав. *Дѣянія* вселенскихъ соборовъ, т. VI, стр. 366 и слѣд.

[2]) Диспутъ Максима съ Пирромъ, tom. II, coll. 332—333.

[3]) Въ разсужденіи законности этой формулы, Сергій ссылается въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, на письмо своего предшественника, патріарха Мины къ папѣ Вигилію (которое вмѣстѣ съ письмами онъ и посылаетъ Θеодору и Арзѣ), представляющее развитіе ученія будто-бы Кирилла александрійскаго о μία ἐνέργεια во Христѣ. Разслѣдованіе относительно этого трактата Мины, произведенное на VI вселенскомъ соборѣ, достаточно обнаружило подлогъ Сергія: оказалось, что авторъ такого трактата (съ такого рода содержаніемъ) ни въ какомъ случаѣ не Мина

императору согласительную формулу: «μία ἐνέργεια». А императоръ, радѣя объ уніи, естественно, предложилъ ее, въ разговорѣ, Павлу [1]). То обстоятельство, что въ письмѣ къ папѣ Гонорію, Сергій совершенно умалчиваетъ о своемъ, столь дѣятельномъ, участіи въ возбужденіи вопроса о μία ἐνέργεια, и починъ въ этомъ дѣлѣ приписываетъ всецѣло императору, должно быть понимаемо какъ дѣло простаго благоразумія и хитрой политики Сергія.

Съ тою же цѣлію достигнуть возсоединенія монофизитовъ, императоръ имѣлъ переговоры, во время пребыванія въ Колхидѣ въ 626 году [3]), съ Киромъ, епископомъ Фазиса. Императоръ предлагалъ Киру формулу «μία ἐνέργεια», и спрашивалъ мнѣніе послѣдняго о томъ: одно или два дѣйствованія (μίαν или δύο ἐνεργείας) должно признавать во Христѣ? Киръ отвѣчалъ уклончиво. За совѣтомъ по этому вопросу императоръ рекомендовалъ Киру обратиться къ Сергію.

Таково было, на самомъ дѣлѣ, начало [3]) моноѳелитскаго движенія.

---

[1]) Ошибочно мнѣніе Вальха (*Walch*, Bnd. IX, S. S. 19 и 102), по которому не императоръ Павлу, а, наоборотъ, Павелъ императору предложилъ формулу μία ’ενέργεια; хотя и Павлу было небезъизвѣстно ученіе о μία ’ενέργεια: какъ послѣдователь Севера, онъ, разумѣется, хорошо былъ знакомъ съ христологическимъ воззрѣніемъ Севера, въ числѣ основоположеній котораго, какъ извѣстно (*Gieseler*, Partic. I, pag. 14 и 15; срав. Opp. Max., t. II, coll. 40—41, 44—45), было такое: во Христѣ—«μία θεανδρικὴ ’ενέργεια».

[2]) *Pagi*, tom. II, pag. 787; *Hefele*, S. 120.

[3]) По мнѣнію греческаго историка Ѳеофана, моноѳелитское движеніе началось нѣсколько позднѣе и при нѣсколько иной обстановкѣ. Начало моноѳелитскаго движенія онъ описываетъ такими словами: «Въ этомъ (въ 621, соотвѣтствующемъ 629) году, во время пребыванія императора въ Іераполѣ, къ нему явился Аѳанасій, патріархъ сирскихъ яковитовъ. При разсужденіяхъ о вѣрѣ императоръ обѣщалъ Аѳанасію антіохійскій патріархатъ, если онъ приметъ вѣроопредѣленія халкидонскаго собора. Коснувшись вопроса о двухъ природахъ, Аѳанасій спросилъ императора относительно дѣйствованій и воль во Христѣ: одно дѣйствованіе и волю или двойныя (διπλᾶ ἢ μοναδικά) должно исповѣдывать во Христѣ? Для императора были новостью самые термины, и онъ написалъ объ этомъ Сергію константинопольскому. Тотъ, предварительно снесясь съ Киромъ, епископомъ Фазиса, согласно съ мнѣніемъ послѣдняго отвѣчалъ, что онъ признаетъ *одну* природную волю и *одно* дѣйствованіе (μίαν φυσικὴν θέλησιν καὶ μίαν ’ενέργειαν) и т. д.... *Theophanis Chronographia*, pag. 506. Весь этотъ разсказъ Ѳеофана о началѣ моноѳелитскаго движенія, раздѣ-

О переговорахъ императора съ Киромъ мы узнаемъ изъ писемъ императора и Кира къ Сергію и Сергія къ Киру. Такъ, еще изъ Колхиды императоръ писалъ въ Константинополь Сергію, прося его высказаться относительно формулы «μία ἐνέργεια» [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ Сергій получилъ письмо отъ Кира, въ которомъ послѣдній спрашивалъ Сергія: μίαν или δύο ἐνεργείας должно признавать во Христѣ? Въ отвѣтномъ посланіи къ Киру,—составленомъ, должно полагать, до созванія того домашняго собора, въ 626 году (такъ называемый «Pseudo-Synodus»), на которомъ Сергій извѣщалъ отцовъ собора о собесѣдованіяхъ императора съ Павломъ и Ки-

---

ляемый Комбефи (въ предисловіи къ Трудамъ Максима Исповѣдника, coll. 76—77) Паджи справедливо считаетъ ложнымъ. Съ одной стороны, достовѣрно извѣстно, что императоръ имѣлъ переговоры о μία ἐνέργεια въ 622 году съ севериніаниномъ Павломъ и въ 626 году съ Киромъ. Невозможно, слѣдовательно, чтобы въ 629 году эта самая формула была для императора новостью, и чтобы мнѣніе о ней онъ впервые услышалъ чрезъ Сергія отъ Кира,—того самаго Кира, котораго тремя годами раньше императоръ самъ познакомилъ съ этою формулою. Самое письмо Кира, въ которомъ, по мнѣнію Θеофана, Киръ сообщилъ Сергію свое мнѣніе относительно возбужденнаго Аѳанасіемъ вопроса, написано тремя годами раньше 629 года, а именно въ 626 году, и содержитъ извѣстіе лишь о сношеніяхъ императора съ Павломъ. Съ другой стороны, самый фактъ сношеній императора съ Аѳанасіемъ, какъ патріархомъ сирскихъ яковитовъ, Паджи считаетъ невозможнымъ, на томъ основаніи, что Аѳанасія, какъ патріарха яковитовъ, вовсе и не было: по крайней мѣрѣ авторъ Chronici Orientalis Patriarcharum Jacobitarum вовсе не знаетъ его. Это послѣднее мнѣніе Паджи стоитъ одиноко и едва ли имѣетъ вѣсъ. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что около того времени былъ такой патріархъ: Аѳанасій, по прозванію Камеларій (Camelarius), патріархъ сирскихъ яковитовъ. О немъ упоминаетъ Софроній, называя его «Ἀθανάσιος ὁ Σύρος». Свѣдѣнія относительно времени вступленія на патріаршую каѳедру (по однимъ—въ 595 г., по другимъ—въ 604) и продолжительности пребыванія на ней (по однимъ—36 лѣтъ, по другимъ—44 года) разнорѣчивы. Опредѣленно извѣстно лишь то, что онъ умеръ въ 631 г. (См. у *Le Quien*, t. II, pp. 1361—63; срав. J. S. *Assemanus*, pp. 334 et 102). Въ спискѣ Діонисія Салибея, еп. амидійскаго (конца XII в.) Аѳанасій Камеларій занимаетъ 60 мѣсто, въ порядкѣ преемствъ антіох. патріарховъ. См. Seriem Dionysi Bar-Salibaei, у Assemani, p. 325. Весь разсказъ Θеофана Паджи довольно правдоподобно объясняетъ ошибкою историка: сношенія императора съ Павломъ и Киромъ Θеофанъ, по заключенію Паджи, смѣшалъ съ сношеніями императора съ Аѳанасіемъ, и событія 622 и 626 годовъ произвольно перенесъ на 629 годъ. Pagi, II, p. 787.

[1]) Mansi, tom. XI, pag. 529=Дѣян. VI вселен. с., стр. 366—67.

ромъ, объ обращеніи императора и Кира къ нему, Сергію, о томъ, *что онъ отвѣтилъ императору и Киру* [1]),—Сергій писалъ, что хотя никакого опредѣленія вселенскихъ соборовъ по возбужденному вопросу нельзя найти, такъ какъ этотъ вопросъ не подвергался соборному обсужденію, но что нѣкоторые изъ знаменитыхъ отцовъ, въ особенности св. Кириллъ александрійскій [2]) учили, что «у Христа, истиннаго Бога нашего, μία ζωοποιός ἐνέργεια (одно животворящее дѣйствованіе»), между тѣмъ какъ «никто не говорилъ, что во Христѣ Богѣ нашемъ δύο ἐνέργειαι» [3]).

Въ посланіи Сергія къ Киру довольно рѣзко бьетъ въ глаза тенденція — дать перевѣсъ ученію объ одномъ дѣйствованіи во Христѣ. Говоря, что никакого опредѣленія вселенскихъ соборовъ по возбужденному вопросу нельзя найти, такъ какъ этотъ вопросъ не подвергался церковному обсужденію, патріархъ константинопольскій или намѣренно игнорировалъ опредѣленіе халкидонскаго собора, которымъ утверждается ученіе о двухъ природахъ и проистекающихъ отсюда *двухъ дѣйствованіяхъ*, или, какъ монофизитствующій, онъ молчаливо выключалъ халкидонскій соборъ изъ разряда вселенскихъ, что̀ менѣе вѣроятно, такъ какъ въ такомъ случаѣ онъ рисковалъ потерять въ глазахъ Кира значеніе безпристрастнаго третейскаго судьи.

---

[1]) Mansi, tom. X, pag. 585 etsq. Послѣдняя подробность въ сообщеніи Сергія даетъ право думать, что, не справляясь съ мнѣніемъ Собора по возбужденному вопросу, Сергій, единолично отъ себя, сообщилъ императору и Киру свое собственное мнѣніе, а затѣмъ уже созвалъ соборъ.

[2]) Вѣроятно, Сергій имѣетъ здѣсь въ виду слѣдующее выраженіе Кирилла александрійскаго, на которое ссылается и Пирръ въ «Разговорѣ съ Максимомъ»: Христосъ явилъ намъ «μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐνέργειαν». Какое основаніе имѣли монофизиты, а за ними и моноѳелиты, связывать свое ученіе съ ученіемъ великаго александрійскаго учителя, болѣе подробное сужденіе объ этомъ мы будемъ имѣть потомъ, а въ данномъ случаѣ достаточно будетъ замѣтить, что не смотря на то, что приведенное выраженіе вовсе не заключаетъ въ себѣ моноѳелитскій мысли объ одномъ дѣйствованіи обѣихъ природъ (а изъ всѣхъ мѣстъ Кирилла александрійскаго оно, безспорно, самое важное), Сергій, подобно Северу, Пирру и др., думалъ найти ученіе о μία ἐνέργεια именно у Кирилла александрійскаго, котораго всѣ монофизиты и моноѳелиты почитали какъ величайшаго своего патрона (См. Gieseler'a Commentation., Part. I, p. 11—13).

[3]) Mansi, XI, 525—8; Harduin, III, 1310=Дѣян. VI В. С., стр. 362—64.

Безъ сомнѣнія, посланіе Сергія къ Киру произвело на послѣдняго самое рѣшительное вліяніе. По крайней мѣрѣ, ни откуда не видно, чтобы, по полученіи отвѣтнаго посланія Сергія, Киръ колебался или снова обращался къ Сергію или къ кому другому за разъясненіями по возбужденному вопросу.

Такимъ образомъ, формула «μία ἐνέργεια», какъ условіе воссоединенія монофизитовъ съ господствующею церковію была принята Киромъ. Оставалось начать дѣло уніи. Обстоятельства положенія внѣшнихъ дѣлъ церкви, видимо, благопріятствовали осуществленію задуманнаго дѣла. Въ 630 году умеръ Георгій, патріархъ александрійскій; на его мѣсто, въ извѣстныхъ видахъ [1]), былъ возведенъ Киръ, епископъ Фазиса. Три патріаршія каѳедры оказались теперь занятыми явными сторонниками монофизитскихъ идей и уніи: константинопольская—Сергіемъ, антіохійская—Аѳанасіемъ и александрійская Киромъ. Этотъ послѣдній не долго медлилъ выполненіемъ возложеннаго на него порученія. Въ 633 году [2]), Киръ созвалъ въ Александріи соборъ, на которомъ были опубликованы «9 согласительныхъ главъ», которыя должны были лечь въ основу уніи. Не смотря на такое, видимо благопріятствовавшее успѣху начатаго дѣла, положеніе церковныхъ дѣлъ, унія не привилась. Правда, на первыхъ же порахъ введенія уніи въ Александріи, Киръ извѣщалъ Сергія, особымъ восторженнымъ посланіемъ [3]), о томъ, что въ Александріи цѣлыя тысячи монофизитовъ ѳеодосіанъ [4]) приняли

---

[1]) См. Жизнеопис. Максима, tom. I, col. 77.

[2]) По опредѣленному указанію, находящемуся въ началѣ уніальнаго декрета унія была обнародована въ (александр.) мѣсяцѣ Paini VI индиктіона, что соотвѣтствуетъ іюню мѣсяцу 633 г.

[3]) У Mansi, XI, pp. 562—3; у Harduin'a, III, p. 1339;=Дѣян. VI, В. С. стр. 397 и слѣд...

[4]) Ѳеодосіане это другое названіе севериан. Севериане, какъ извѣстно (см. Gieseler'a, Comment., Part. I, pp. 11—15), ближе, чѣмъ другая партія монофизитовъ, юліанисты, стояли къ ученію Кирилла александрійскаго о «μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη», которую Северъ яснѣе, чѣмъ Кириллъ назвалъ *сложною* (θεανδρική): выходя именно изъ этого ученія Кирилла, Северъ и пришелъ къ утвержденію того положенія (μία θεανδρική ἐνέργεια), къ которому сводилась сущность согласительной формулы Кира. Этимъ и объясняется то обстоятельство, почему Киръ упоминаетъ именно о ѳеодосіанахъ, послѣдователяхъ Севера.

унію. Но подобное сообщеніе самого Кира совершенно теряетъ свой кредитъ, въ виду болѣе достовѣрнаго сообщенія, находимаго въ Хроникѣ Іоанна никіускаго, которое говоритъ о томъ, что монофизиты обзывали Кира «халкидонцемъ» («Cyrus, patriarche chalcédonien») [1]. Уже одно это обстоятельство краснорѣчивѣе всякихъ данныхъ говоритъ о томъ, что унія не привилась въ Александріи. Не привилась она потому, что въ основѣ ея лежали начала, не удовлетворявшія ни ту, ни другую изъ объединяемыхъ сторонъ.

Содержаніе уніатскихъ главъ [2]—чисто монэргистическаго характера, совершенно противное православному ученію. Въ особенности это должно сказать относительно 7-й главы. Въ послѣдней между прочимъ читаемъ: «Одинъ и Тотъ же Христосъ и Сынъ совершаетъ и Богоприличное и человѣку свойственное, по выраженію св. Діонисія, однимъ богомужнымъ дѣйствованіемъ и т. д. (αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεωπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μίᾳ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ...)» [3]; нѣсколько ниже прибавлялось, что раздѣленіе божественнаго и человѣческаго дѣйствованій только представляется нашему уму. Изъ цѣлаго изложенія какъ этого члена въ особенности, такъ и всѣхъ вообще, видно, что Киръ настаиваетъ на чисто монофизитскомъ северіанскомъ принципѣ единства (въ смыслѣ μίας θεανδρικῆς ἐνεργείας) дѣйствованія, въ каковомъ смыслѣ истолковываетъ и приведенное выраженіе Діонисія. Отсюда очевидно, что положительное содержаніе уніатскихъ главъ, противное ученію православныхъ, могло еще удовлетворять монофизитовъ; но то обстоятельство, что въ нихъ совершенно умалчивалось о халкидонскомъ соборѣ и тѣмъ самымъ значеніе его не отрицалось сполна, совершенно парализовало въ глазахъ истаго монофизита значеніе заманчиваго содержанія уніатскихъ главъ.

Такимъ образомъ, въ себѣ самой унія не заключала ничего такòго, что могло бы привлекать къ ней симпатіи той или другой изъ объединяемыхъ ею сторонъ. А къ этому присоединилось еще одно внѣшнее обстоятельство, которое вко-

---

[1]) Chronique de Jean Evêque de Nikiou. Chapit. CXV. pag. 442.

[2]) У Mansi, XI, 564 et sqq...; у Harduin'a, III, 1339 sq.=Дѣян. VI В. С., стр. 399—402.

[3]) Mansi, 565; Harduin, 1341=Дѣян. 401.

нецъ подорвало и безъ того малый кредитъ уніи. Въ то самое время, какъ Киръ былъ намѣренъ ввести въ Александріи унію, здѣсь случайно находился ученый палестинскій монахъ Софроній, который съ этого времени выступаетъ въ качествѣ перваго защитника вселенскаго ученія о двухъ дѣйствованіяхъ во Христѣ. Киръ предложилъ Софронію на разсмотрѣніе составленный имъ Libellus [1]). Прочитавъ его, Софроній, по словамъ Максима [2]), униженно, со слезами горечи и отчаянія, просилъ, умолялъ, требовалъ — не обнародовать составленнаго Киромъ исповѣданія. Въ самомъ фактѣ протеста со стороны Софронія противъ обнародованія уніатскихъ главъ, авторизованныхъ Киромъ, впервые сказалась дѣйствительная невозможность уніи на такихъ началахъ.

Вскорѣ послѣ только что описаннаго столкновенія Софронія съ Киромъ, Софроній является въ Константинополь [3]), и здѣсь вступаетъ въ переговоры съ Сергіемъ [4]). Сергій бе-

---

[1]) Показывалъ Киръ Софронію свой Libellus, разумѣется, за тѣмъ, чтобы тотъ помогъ ему въ дѣлѣ распространенія уніи. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ предположеніи, что Софроній пользовался симпатіями православныхъ Египта (въ такомъ случаѣ должно допустить, что Софроній и раньше описываемаго событія не мало подвизался въ Египтѣ), и Киръ дорожилъ его союзничествомъ.

[2]) Opera S. Maximi, t. II, col. 143: отрывокъ изъ письма Максима къ Петру.

[3]) По собственной ли иниціативѣ Софроній явился въ Константинополь для того, разумѣется, чтобы здѣсь найти себѣ поддержку въ борьбѣ съ уніею, или его направилъ сюда, къ Сергію, Киръ: одно предположеніе не мѣшаетъ другому. Предъ отправленіемъ Софронія въ Константинополь Максимомъ написано одно изъ писемъ къ Петру (Tom. II, coll. 509—533), конецъ котораго представляетъ краткую рекомендацію Софронія.

[4]) Бароній полагаетъ, что до путешествія въ Константинополь Софроній писалъ Сергію, прося его о томъ, о чемъ хлопоталъ онъ потомъ лично предъ Сергіемъ. Подобное мнѣніе Баронія Паджи справедливо считаетъ совершенно неосновательнымъ: ни съ чѣмъ несообразно, чтобы простой монахъ, въ письмѣ къ патріарху столицы, осмѣлился оспаривать мнѣніе, которое тотъ защищалъ, и котораго, тѣмъ болѣе, былъ авторомъ. Pagi, Critica in Ann. Baronii, II, p. 800. Къ высказанному Паджи резону мы прибавимъ отъ себя еще другой: Софроній не имѣлъ времени писать въ Константинополь. Письменное обращеніе его къ Сергію могло бы имѣть мѣсто послѣ столкновенія съ Киромъ; между тѣмъ вскорѣ же послѣ этого событія Софроній отправился въ Константинополь: не имѣя прямыхъ данныхъ, объ этомъ можно судить потому, что въ маѣ 633 года Софроній былъ въ Александріи, послѣ чего путе-

ретъ съ Софронія слово — не возбуждать на будущее время вопроса ни о μία ἐνέργεια ни о δύο ἐνέργειαι. Подобное Сергій писалъ и Киру.

Сдѣлавшись по смерти Модеста [1]) патріархомъ іерусалимскимъ, въ самомъ концѣ 633-го или въ началѣ 634-го года [2]), Софроній издаетъ «Окружное посланіе» [3]) и разсылаетъ его изъ Іерусалима по всѣмъ церквамъ. Въ этомъ посланіи Софроній довольно рѣшительно высказываетъ и довольно подробно развиваетъ то положеніе, что во Христѣ должно исповѣдывать «два дѣйствованія» [4]), въ силу двойства природъ, неизмѣнно пребывающихъ въ одной ипостаси Слова,—положеніе, какъ разъ противное тому, которое легло въ основу уніи, а именно, что во Христѣ должно признавать «одно богомужное дѣйствованіе, въ силу личнаго единства».

Узнавъ о содержаніи посланія Софронія [5]), Сергій не могъ, разумѣется, болѣе сомнѣваться въ томъ, что Софроній не только плохой союзникъ въ дѣлѣ уніи, но и прямо врагъ ея, и что открытое противодѣйствіе со стороны его можетъ въ конецъ разрушить, такъ удачно,—по словамъ Кира, — начатое въ Александріи дѣло уніи. Не имѣя въ себѣ самомъ до-

---

шествовалъ въ Константинополь, а въ концѣ того же года онъ былъ уже въ Іерусалимѣ.

[1]) Предшественникомъ Софронія былъ, по свидѣтельству Баронія, Модестъ, а не Захарія. См. у *Pagi*, II, 801; срав. показаніе у *Muralt*'а, tom. I, p. 288. Дѣйствительно, Захарія еще въ 616 году былъ отведенъ персами въ плѣнъ.

[2]) По свидѣтельству Θеофана 625 г. (соотвѣтствующій 633 г.) былъ первымъ годомъ епископства Софронія. *Theophanis* Chronographia, p. 516.

[3]) Содержаніе Окружнаго посланія у Mansi, XI, 451 et sq...

[4]) Софроній не употребляетъ самой формулы: «δύο ἐνέργειαι», но то, что онъ говоритъ въ цѣломъ посланіи о собственномъ каждой природы Христа дѣйствованіи, сводится къ утвержденію именно того положенія, что во Христѣ «δύο ἐνέργειαι».

[5]) Правда, на основаніи словъ самого Сергія, въ письмѣ къ папѣ Гонорію, Окружное посланіе Софронія, во время написанія посланія Сергія, не было еще получено послѣднимъ: «Софроній, почтеннѣйшій монахъ, нынѣ (τανῦν), какъ мы слышали (ὡς ἐξ ἀκοῆς μονῆς μεμαθήκαμεν), рукоположенный въ предстоятели г. Іерусалима—οὔπω γαρ αὐτοῦ τὰ ἐξ ἔθους συνοδικὰ μέχρι τοῦ νῦν ἐδεξάμεθα» въ то время находился въ Александріи» и т. д. Mansi, XI, p. 532. Но содержаніе его въ это время несомнѣнно было извѣстно Сергію. Слова Сергія можно понимать такъ, что *формально* онъ не получалъ посланія Софронія.

статочно силъ для борьбы съ Софроніемъ, Сергій обращается съ особымъ посланіемъ къ римскому папѣ *Гонорію* [1]), спрашивая у него мнѣнія по возбужденному спорному вопросу, и стараясь склонить его на свою сторону—для того, чтобы авторитету новопоставленнаго іерусалимскаго епископа, Софронія, имѣть возможность противопоставить великій авторитетъ римскаго папы. Въ своемъ посланіи [2]) къ папѣ Сергій излагаетъ обстоятельства возникновенія спорнаго вопроса, сообщаетъ свой отвѣтъ Киру, прилагая и копію съ самаго письма; говоритъ объ успѣхахъ уніи въ Александріи, предпринятой Киромъ; жалуется на противодѣйствіе этимъ успѣхамъ со стороны Софронія, намѣренно, нужно полагать, унижая послѣдняго—чрезъ заявленіе, что, не смотря на просьбу его, Сергія, и другихъ [3]) подтвердить свое мнѣніе о двухъ

---

[1]) Гонорій вступилъ на папскій престолъ, по указанію Паджи (Pagi, t. II, p. 772)—*27* октября 625 г., по показанію Муральта (Muralt, t. I, p. 280)—*30* окт. 625 г. Тотъ и другой согласны въ показаніи, что Гонорій «consecratus fuit» послѣ 5-ти дней «междуцарствія». Разница на *3* дня произошла отъ того, что 5 дней interregnum'а Паджи считаетъ со дня смерти предшественника Гонорія, Бонифація V, послѣдовавшей, по словамъ Баронія, 22-го октября; а Муральтъ, слѣдуя указанію Анастасія библіотекаря,—со дня погребенія, съ 25 октября. Нѣсколько труднѣе примирить съ датами Паджи и Муральта дату, находимую у Манси (Mansi, X, 574 и 577, Nota Severini Binii), а по указанію Манси, согласному съ указаніемъ Баронія, Гонорій вступилъ на папскую каѳедру 13-го мая 626 г., послѣ 6 мѣсяцевъ и 18 дней междуцарствія (Ibid , p. 548). Принимая во вниманіе то обстоятельство, что время правленія Гонорія, не смотря на указанную разницу, и у Муральта, и у Манси опредѣляется *согласно* въ 12 лѣтъ, 11 мѣсяцевъ и *14* дней (у Mansi, который слѣдуетъ Баронію, а не Анастасію библіотекарю,—въ *17* дней), разницу въ датахъ у Манси и у Муральта относительно времени вступленія Гонорія на папскій престолъ можно объяснить чрезъ предположеніе, что Муральтъ, какъ и Паджи, беретъ время *избранія*, или назначенія Гонорія на папскую каѳедру, послѣдовавшаго спустя 5-ть дней послѣ смерти Бонифація V, а Манси—время *утвержденія* (confirmatio), послѣдовавшаго спустя 6-ть мѣсяцевъ и 18 днай тоже послѣ смерти предшественника. Ошибка въ показаніи Манси въ такомъ случаѣ будетъ состоять лишь въ томъ, что, указывая время *утвержденія* Гонорія, въ датѣ правленія его Манси указываетъ время, протекшее со дня не утвержденія, а—*назначенія*.

[2]) Содержаніе посланія у Mansi XI, p. 529 sq. у Harduin'a III, p. 1311 sq.= Дѣян. VI В. С., стр. 366—374.

[3]) Когда обращался (если допустить, что дѣйствительно обращался) Сергій съ такого рода просьбою къ Софронію, на это съ опредѣленностію трудно

дѣйствованіяхъ во Христѣ свидѣтельствами изъ отцовъ церкви, Софроній не въ состояніи былъ сдѣлать этого. Говоритъ объ инструкціи, данной имъ Киру, предписывавшей не говорить ни объ одномъ, ни о двухъ дѣйствованіяхъ во Христѣ, но внушать исповѣдывать, согласно ученію вселенскихъ соборовъ, что «всякое богоприличное и человѣку-свойственное дѣйствованіе происходитъ нераздѣльно отъ Одного и Того же воплотившагося Бога Слова..., исповѣдывать такъ ради того, что выраженіе—«μία ἐνέργεια», хотя и употребляется *нѣкоторыми* изъ св. отцовъ, *странно звучитъ* въ ушахъ *нѣкоторыхъ*, предполагающихъ, что оно произносится въ смыслѣ уничтоженія двухъ естествъ..., да не будетъ! равно какъ *соблазняетъ многихъ* и выраженіе—«δύο ἐνέργειαι», какъ не употребляющееся *ни у кого* изъ достославныхъ отцовъ, слѣдовать которому при томъ же значило бы предпочитать *двѣ противныя одна другой воли... и вводитъ, такимъ образомъ, двухъ желающихъ противнаго, что нечестиво.* Невозможно, чтобы въ одномъ субъектѣ существовали вмѣстѣ двѣ, противныя одна другой, воли... Ученіе отцовъ ясно внушаетъ, что плоть Господа никогда не совершала своего естественнаго движенія изъ собственнаго импульса (μηδέποτε τὴν σάρκα Κυρίου ἐξ οἰκείας ὁρμῆς τὴν φυσικὴν κίνησιν ποιήσασθαι), вопреки мановенію ипостасно соединеннаго съ нею Слова» [1]). Проводится далѣе параллель между отношеніемъ двухъ природъ Христа и отношеніемъ, существующимъ между душою и тѣломъ, у насъ.

Изъ содержанія цѣлаго посланія нельзя не видѣть того, что Сергій довольно искусно, подъ прикрытіемъ изворотовъ мысли, развиваетъ въ существѣ дѣла чисто монофелитскій

отвѣтить. Можно предполагать, что это обстоятельство имѣло мѣсто или во время пребыванія Софронія въ Константинополѣ, или, что вѣроятнѣе, послѣ означеннаго пребыванія. Въ послѣднемъ случаѣ придется допустить, что между Софроніемъ, съ одной стороны, и Сергіемъ и Киромъ (котораго и можно разумѣть въ словѣ «другіе»), съ другой, велась переписка по вопросу о дѣйствованіи. Нѣкоторый намекъ на предполагаемую переписку можно находить у Muralt'a, p. 288, въ слѣдующихъ словахъ: «Софроній, избранный по смерти Захаріи (?), ведетъ переговоры съ Сергіемъ константинопольскимъ и Іоанномъ (т. е. Гоноріемъ) римскимъ объ осужденіи монофелитовъ».

[1]) Mansi, XI, 536; Harduin, III, 1316 = Дѣян. VI В. С., стр. 371.

принципъ единства воли во Христѣ. Правда, Сергій прямо не говоритъ, что во Христѣ должно признавать «ἓν θέλημα»; но, все равно, онъ приходитъ къ необходимости признанія этого положенія за истинное путемъ отрицательнымъ, когда утверждаетъ невозможность совмѣщенія въ лицѣ Богочеловѣка двухъ воль, мысля двѣ воли не иначе, какъ противныя одна другой. То есть, внося терминъ «θέλημα», Сергій не употребляетъ только той формулы (ἓν θέλημα), которая по почину Гонорія, сдѣлалась обычною на языкѣ моноѳелитовъ, не совсѣмъ полно выражая собою сущность моноѳелитскаго ученія. При этомъ достойно вниманія то обстоятельство, что въ четырехъ (послѣднихъ) довольно сжатыхъ положеніяхъ посланія Сергія выражена почти сполна сущность моноѳелитскаго ученія: его основоположеніе, основной аргументъ и моноѳелитское воззрѣніе на плоть Христа. Послѣдующіе представители моноѳелитизма, какъ увидимъ потомъ, при систематическомъ обзорѣ ученія Максима Исповѣдника, развиваютъ въ существѣ дѣла положенія, намѣченныя въ посланіи Сергія. На основаніи сказаннаго посланіе Сергія должно признать переходною ступенью отъ монэргизма къ моноѳелитизму. Поступаясь выраженіемъ «μία ἐνέργεια», такъ какъ оно все-таки «странно звучитъ въ ушахъ нѣкоторыхъ», и ни на минуту не допуская выраженія «δύο ἐνέργειαι», Сергій переходитъ отъ понятія ἐνέργεια къ понятію «θέλημα», въ томъ расчетѣ, что подъ формою этого термина легче достигнуть соглашенія.

Итакъ, обращаясь съ особымъ посланіемъ къ папѣ Гонорію, Сергій дѣлаетъ только видъ (льстя присущей всѣмъ папамъ претензіи — предписывать правила вѣры восточной церкви), что онъ нуждается въ рѣшающемъ мнѣніи папы по спорному вопросу; а на самомъ дѣлѣ съ достаточною рѣшительностію заявляетъ свое мнѣніе по quasi недоумѣнному для него вопросу, предначертывая программу желательнаго для него отвѣта со стороны папы, и всякими *неправдами* старается склонить папу на свою сторону. Такъ, во 1-хъ, поведеніе Софронія Сергій старается выставить въ довольно невыгодномъ для перваго свѣтѣ, жалуясь на то, что Софроній проповѣдуетъ новшество и вноситъ въ церковь раздоръ. Во 2-хъ, подтасовкою самыхъ выраженій (которыя мы нарочно подчеркнули въ текстѣ) старается представить состояніе спор-

наго вопроса въ такомъ свѣтѣ, что преобладающее большинство стоитъ за «μία ἐνέργεια», т. е. на сторонѣ уніи, и что принятіе выраженія «δύο ἐνέργειαι», какъ вовсе несогласнаго съ ученіемъ достославныхъ отцовъ церкви, повело бы къ расколу. Наконецъ, въ 3-хъ, переходя отъ понятія ἐνέργεια къ понятію «θέλημα», изъ допущенія выраженія «δύο ἐνέργειαι» строитъ совершенно произвольный выводъ, а именно, что признаніе *двухъ* воль, непремѣнно *противоположныхъ* одна другой, повело бы съ необходимостію къ признанію двухъ лицъ, противодѣйствующихъ одно другому. Двѣ воли мыслятся Сергіемъ непремѣнно какъ «противныя» одна другой. такъ какъ плоть Христа, по нему, не имѣла собственнаго естественнаго движенія (хотѣнія), и слѣдовательно (такъ долженъ былъ умозаключать Сергій), при допущеніи существованія во Христѣ двухъ воль, плоть Христа пришлось бы мыслить обладающею *противоестественною*, т. е. грѣховною волею, которая, разумѣется, противодѣйствовала бы божественной волѣ Христа, что́ нечестиво.

Маневръ, на который расчитывалъ Сергій, обращаясь къ Гонорію, вполнѣ удался ему. Гонорій отвѣчалъ [1]) Сергію какъ папа. Считая себя компетентнымъ въ рѣшеніи спорнаго вопроса, Гонорій не захотѣлъ идти по слѣдамъ достославныхъ отцовъ церкви, и, не справляясь съ положеніемъ дѣла въ дѣйствительности, съ рѣшительностію принялъ сторону Сергія. Отклоняя вопросъ о двухъ дѣйствованіяхъ во Христѣ, какъ вопросъ нераскрытый, Гонорій соглашается съ Сергіемъ въ томъ, что лучше исповѣдывать «Одного дѣйствующаго въ божественномъ и человѣческомъ естествѣ»; далѣе, старался отрѣшиться, подобно Сергію, отъ понятія «ἐνέργεια», и замѣняя его понятіемъ «θέλημα», Гонорій, увлеченный полемикою Сергія противъ возможности допущенія двухъ взаимно-противоположныхъ воль во Христѣ, съ положительностію утверждаетъ, что во Христѣ должно исповѣдывать «ἓν θέλημα»; то есть, мысль о единствѣ воли во Христѣ, выраженную у Сергія лишь отрицательно, Гонорій облекаетъ въ положительную формулу—«ἓν θέλημα», и въ этомъ онъ дѣлаетъ рѣшительный шагъ впередъ сравнительно съ Сергіемъ.

[1]) «Epistola Honorii ad Sergium» у Mansi, XI, 538—43; у Harduin'a, III, 1319—1323 = Дѣян. вселен. с.с. VI, стр. 374—80.

Одновременно съ написаніемъ посланія Сергію, Гонорій, какъ третейскій судья, написалъ посланія къ Софронію и Киру. Въ обоихъ этихъ посланіяхъ Гонорій убѣждаетъ ихъ, не употребляя новаго, спорнаго выраженія: «μία ἢ διπλὴ ἐνέργεια», проповѣдывать вмѣстѣ съ нимъ, что «Одинъ Христосъ Господь совершалъ и божескія и человѣческія дѣла въ томъ и другомъ естествѣ (τὸν ἕνα Χριστὸν Κύριον ἐνεργοῦντα τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσι)» [1]).

Всѣ три посланія были написаны Гоноріемъ, безъ сомнѣнія, съ тою цѣлію, чтобы примирить спорящія партіи. Гонорій, подобно Сергію, думалъ, что, поступаясь выраженіями: «μία ἐνέργεια» и «δύο ἐνέργειαι», спорящія партіи сойдутся въ исповѣданіи «Одного дѣйствующаго въ обоихъ естествахъ». Это выраженіе, само по себѣ, ни православно, ни неправославно; но разсматриваемое какъ основа, какъ исходный пунктъ христологическаго воззрѣнія, съ строгою послѣдовательностью оно могло приводить къ чисто монэргистическому положенію: «если дѣятель просто одинъ, то и дѣйствованіе одно». Такимъ образомъ положеніе: «Одинъ дѣйствующій въ обоихъ естествахъ», въ существѣ дѣла безразличное, въ цѣломъ—монэргистично. При томъ, это положеніе (будь оно на самомъ дѣлѣ безразличнымъ) могло служить, въ крайнемъ случаѣ, средствомъ лишь къ уничтоженію повода къ спорамъ; между тѣмъ требовалось положительное средство къ примиренію. Такимъ средствомъ и должна была служить, по мысли Гонорія, формула—«ἓν θέλημα», употребленная имъ въ посланіи къ Сергію; а эта формула краснорѣчивѣе, чѣмъ содержаніе всего посланія, изобличала Гонорія прямо въ моноѳелитизмѣ.

Само собою разумѣется, что цѣль посланій Гонорія не была достигнута: примиреніе при такихъ условіяхъ не могло состояться. Мало этого: вмѣсто умиротворенія спорящихъ партій, своими посланіями и особенно употребленіемъ формулы—«ἓν θέλημα» Гонорій окончательно разжегъ возгорѣвшійся споръ. И хотя въ другомъ своемъ посланіи къ Сергію [2]),

[1]) Harduin, III, p. 1353 = Дѣян. вс. с.с., VI, стр. 415.

[2]) Оставляя въ сторонѣ всѣ спорныя выраженія и умалчивая о своемъ «ἓν θέλημα», Гонорій учитъ проповѣдывать—вмѣсто одного дѣйствованія одного дѣйствующаго въ обоихъ естествахъ и вмѣсто 2-хъ дѣйствованій—два

написанномъ, должно полагать, вскорѣ послѣ написанія перваго, Гонорій умалчиваетъ о злополучномъ «ἓν θέλημα» и, слѣдовательно, какъ бы беретъ его назадъ, но это обстоятельство не могло уже окончательно смыть съ Гонорію чернаго пятна, наложеннаго на него первымъ посланіемъ, и потушить возгорѣвшійся споръ.

Итакъ, римскій папа самымъ рѣшительнымъ образомъ принялъ сторону Сергія.

Получивъ посланіе (1-е) Гонорія, Сергій, вѣроятно — не долго думая, приступилъ къ осуществленію своего новаго плана возсоединенія монофизитовъ съ православными, проектированнаго имъ въ посланіи къ папѣ и безусловно одобреннаго этимъ послѣднимъ. Съ этою цѣлію Сергій побудилъ императора Ираклія издать, въ сентябрѣ мѣсяцѣ 638 года, отъ своего имени составленный самимъ Сергіемъ [1]) декретъ вѣры, извѣстный подъ именемъ «ἔκθεσις τῆς πίστεως». Въ этомъ эдиктѣ впервые является на востокѣ формула Гонорія—«ἓν θέλημα». Согласно съ совѣтомъ Гонорія, въ «Ектесисѣ» запрещается говорить объ одномъ или двухъ дѣйствованіяхъ, и повелѣвается исповѣдывать, что во Христѣ Господѣ нашемъ «ἓν θέλημα», такъ какъ (аргументъ тотъ же самый, что и въ посланіи Сергія къ Гонорію) «разумно одушевленная плоть Его раздѣльно и изъ собственнаго импульса, вопреки мановенію (ἐναντίως τῷ νεύματι) ипостасно соединеннаго съ нею Бога

естества, производящія (дѣйствующія), при соединеніи въ одномъ Лицѣ, свойственное себѣ. Hardiin, III, p. 1353 = Дѣян. вс. с.с. VI, 414—415.

[1]) Объ авторствѣ Сергія краснорѣчиво говоритъ слѣдующее письмо императора Ираклія къ папѣ Іоанну IV (имъ пользовался, между прочимъ, Бароній) написанное имъ незадолго предъ своею смертію, въ январѣ или въ началѣ февраля 641 года. «Ектесисъ не мой: я не составлялъ его и не приказывалъ составлять. Сергій патріархъ составилъ его назадъ тому 5-ть лѣтъ, прежде моего возвращенія съ Востока; а когда я возвратился въ этотъ благополучный (счастливый) городъ, онъ упросилъ меня издать его за моею подписью, подъ моимъ именемъ, и я уважилъ его неотступную просьбу»... Императоръ возвратился съ востока въ послѣдній разъ въ 635 году, послѣ взятія сарацинами Дамаска (по свидѣтельству Elmacinus'a, въ Histor. Saracin.), а письмо его написано въ 641 году. Слѣдовательно, «Ектесисъ» составленъ въ 635 году и немного послѣ подписанъ императоромъ, но не былъ обнародываемъ до тѣхъ поръ, пока не было получено извѣстіе изъ Рима о смерти Гонорія († 12 октября 638 г.). См. у Pagi, II, pag. 821.

Слова, никогда не совершала своего естественнаго движенія (желанія), но когда, какъ и сколько хотѣло само Слово (ἀλλ' ὁπότε, καὶ οἷαν, καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος ἠβούλετο)» [1]).

Въ послѣдней четверти [2]) 638 года, въ Константинополѣ, Сергіемъ былъ созванъ соборъ для утвержденія «Ектесиса», состовшаго въ отобраніи подписей присутствовавшихъ на соборѣ. Римскіе апокрисіаріи, явившіеся въ Констаптинополь за утвержденіемъ (consecratio) Северина, избраннаго на мѣсто умершаго Гонорія отказались отъ подписи «Ектесиса» (dogmaticam chartam), заявивъ, что это выше ихъ полномочій, и съ согласія собора взяли хартію въ Римъ, для представленія на разсмотрѣніе папѣ [3]). Такимъ образомъ, дѣло отобранія подписей отсрочилось на неопредѣленное время. Между тѣмъ въ самомъ непродолжительномъ времени послѣ созванія собора, а именно въ началѣ декабря 638 года Сергій скончался [4]).

Преемникъ Сергія *Пирръ*, на первыхъ же порахъ по вступленіи на патріаршую каѳедру [5]), открыто и рѣшительно заявилъ себя сторонникомъ уніи, провозглашенной Сергіемъ [6]):

---

[1]) Harduin, III, p. 796.

[2]) Основаніе для отнесенія времени созванія собора къ послѣдней четверти 638 г. заключается въ соображеніи слѣдующихъ обстоятельствъ: съ одной стороны, соборъ былъ созванъ для утвержденія Ектесиса, изданнаго въ сентябрѣ м.; при томъ на соборѣ присутствовали римскіе легаты, явившіеся изъ Рима за утвержденіемъ избраннаго на папскій престолъ Северина, а избраніе это не могло быть ранѣе половины октября, такъ какъ Гонорій умеръ 12 окт.; а съ другой стороны, 12 дек. того же года Сергія уже не стало.

[3]) Письмо Максима къ аввѣ Ѳалассію. Mansi, X, p. 677.

[4]) По мнѣнію Паджи, смерть Сергія послѣдовала 8 или 9 декабря (Pagi, II, p. 818); другіе относятъ ее на 12 декабря (Muralt, p. 291). Быть можетъ, первая дата указываетъ на день смерти, а вторая—на день погребенія.

[5]) Пирръ занялъ патріаршую каѳедру послѣ одного мѣсяца interpontificat'a, слѣдовательно въ первой половинѣ января м. 639 года. См. у Pagi, II, p. 818.

[6]) И прежде вступленія на патріаршую каѳедру, еще будучи монахомъ хрисопольскаго монастыря, Пирръ былъ на сторонѣ уніи, о чемъ съ положительностію можно судить на основаніи письма Пирра къ Максиму: въ немъ Пирръ убѣждаетъ Максима признать Ἔθεσις. Правда письмо Пирра къ Максиму не сохранилось, но о содержаніи его отчасти можно судить на основаніи отвѣтнаго письма Максима къ Пирру. См. Opp. Max., II, coll. 589—97. Въ Epist. I. Agathonis papae (у Mansi, XI, p. 275) упоминается о *догматическомъ трактатѣ* и объ *утвержденіи Ектесиса* (dogmaticus tomus et

на соборѣ (conciliabulum), созванномъ, вѣроятно, по случаю вступленія Пирра на патріаршую каѳедру и состоявшемся подъ его предсѣдательствомъ (что̀ видно изъ «Диспута Максима съ Пирромъ») [1]) «decreta... a Sergio et Cyro Phasiano (т. е. Capitula IX и Ἔκθεσις) Pyrrhus corroboravit» [2]). Мало этого: Пирръ не только вновь подтвердилъ «Ектесисъ», но позаботился и о томъ, чтобы и отсутствующіе епископы изъявили свое согласіе на принятіе его. Въ Александріи Киръ принялъ «Ектесисъ» съ великою радостію, прославляя Бога за то, что Онъ даровалъ своему народу̀ столь мудраго царя [3]).

Не смотря на такое радѣніе константинопольскихъ патріарховъ объ уніи, новая попытка введенія уніи, на началахъ моноѳелитизма (унія Сергія), едва ли имѣла большій успѣхъ, чѣмъ первая (унія Кира, на началахъ монэргизма). Съ одной стороны, нѣтъ основаній думать, чтобы монофизиты охотнѣе принимали унію Сергія, чѣмъ унію Кира, хотя провозглашенія началъ той и другой,—ученія о «μία ἐνέργεια» и объ «ἓν θέλημα» они, разумѣется, не могли не привѣтствовать, какъ торжества своего ученія. Съ другой стороны, православные были такъ тверды и строго послѣдовательны въ исповѣданіи халкидонскаго вѣроопредѣленія, что были слишкомъ далеки отъ пожертвованія выраженіемъ «δύο ἐνέργειαι» и отъ принятія новой формулы «ἓν θέλημα». Намъ извѣстенъ уже характеръ отношенія ортодоксіи, въ лицѣ Софронія, къ уніи Кира. Тѣ же черты безусловнаго отрицанія, при апологетическомъ стремленіи доказать несостоятельность чужаго и законность собственнаго воззрѣнія, характеризуютъ отношеніе ортодоксіи и къ уніи Сергія. Дѣятелями православія въ этотъ новый (2-й) періодъ исторіи моноѳелитскихъ движеній являются — на западѣ преемственно, одинъ за другимъ, слѣдовавшіе папы: Северинъ, Ѳеодоръ, Іоаннъ IV и Мартинъ, а на востокѣ Максимъ Исповѣдникъ, вполнѣ замѣнившій собою Софронія, благотворное вліяніе котораго на ходъ церковныхъ дѣлъ сначала было прервано, вслѣдствіе осаднаго положенія и взятія Іерусалима, въ 638 году, а потомъ и совсѣмъ должно было пре-

---

confirmatio Ectheseos), составленныхъ Пирромъ, въ которыхъ говорится объ *одной* волѣ Христа.

[1]) Opp. Maximi, tom. II, col. 352. [2]) Mansi, X, p. 673. [3]) Hefele, III, S. 158.

кратиться, за смертію его, послѣдовавшею 11 марта 639 года [1]).

Таковы были обстоятельства, среди которыхъ Максимъ открыто выступилъ на защиту интересовъ православія. Начало полемической дѣятельности Максима находится въ связи съ временемъ удаленія его изъ монастыря. Извѣстно, что Максимъ не долго оставался въ монастырскомъ уединеніи. Такъ, въ 633 году мы застаемъ его уже въ Александріи, гдѣ онъ, по его собственнымъ словамъ [2]), вращался вмѣстѣ съ Софроніемъ. Когда именно Максимъ покинулъ монастырь и что собственно привело его въ Александрію, рѣшительно никакихъ свѣдѣній объ этомъ въ жизнеописаніи Максима мы не находимъ: біографъ Максима совершенно умалчиваетъ о путешествіи Максима въ Александрію и говоритъ лишь о путешествіи его въ Африку. А письма самого Максима вообще крайне скудны свѣдѣніями, касающимися обстоятельствъ внѣшней его жизни. Тѣмъ не менѣе, отчасти на основаніи содержанія писемъ Максима, отчасти на основаніи нѣкоторыхъ чертъ детальнаго характера, заключающихся въ нихъ, можно составить нѣкоторое, приблизительное, представленіе объ обстоятельствахъ путешествія Максима.

И прежде всего, что касается причины удаленія Максима изъ монастыря, то въ этомъ отношеніи крайне цѣнно единственное въ своемъ родѣ показаніе самого Максима. Въ письмѣ къ Іоанну пресвитеру, Максимъ выражаетъ желаніе вернуться на родину, «если только дѣйствительно совсѣмъ миновалъ страхъ (причиненный нашествіемъ) внѣшнихъ враговъ [3]), изъ боязни предъ которыми, ради сохраненія жизни, онъ переплылъ

---

[1]) Muralt, p. p. 290—291.

[2]) Письмо къ сенатору Петру. Opp. Maximi, t. II, col. 143.

[3]) Подъ внѣшними врагами (φόβος Βαρβάρων αἰσθητῶν) Комбефи разумѣетъ персовъ, когда одну изъ главъ жизнеописанія Максима (Z', col. 73), трактующую о причинахъ удаленія Максима въ Африку, озаглавливаетъ такъ: «Alia ex Maximi litteris (очевидно, здѣсь имѣется въ виду указанное мѣсто изъ письма къ Іоанну) secessus causa in Africam. *Persarum* timor. Срав. Not. Combefis. ad s. Maximi vitam, Opp. Max., t. I, col. 224. Рѣшительно не понятно, какъ и чѣмъ могли угрожать въ 40-хъ годахъ Александріи или вообще византійской имперіи персы, миръ съ которыми былъ заключенъ Ираклiемъ еще въ 628 году.

столь обширныя пространства морей» [1]). Настоящее письмо написано въ 643 или въ 644 году, изъ Африки [2]), и въ только что приведенномъ мѣстѣ должно видѣть, ближайшимъ образомъ, указаніе на грозное нашествіе сарацинъ (арабовъ) на Египетъ и взятіе Александріи, въ 639 г., наведшее на жителей страшную панику и сопровождавшееся переселеніемъ многихъ изъ Египта въ сѣверо-африканскія провинціи; Максимъ въ этомъ случаѣ, какъ видно, подвергся участи этихъ многихъ, и изъ Александріи переселился, моремъ, въ Африку. Ближайшимъ образомъ, повторяемъ, здѣсь должно видѣть указаніе на это обстоятельство изъ жизни Максима. Но ничто не препятствуетъ видѣть въ приведенныхъ словахъ Максима указаніе и на причину первоначальнаго удаленія его изъ монастыря, въ Египетъ, тѣмъ болѣе, что время нашествія сарацинъ на мало-азійскія провинціи совпадаетъ со временемъ удаленія Максима изъ монастыря: сарацины начали угрожать цѣлости восточной имперіи, и именно прежде всего Сиріи, съ 631 года [3]); къ тому же приблизительно времени должно быть отнесено и удаленіе Максима изъ монастыря. Разумѣется, для Максима могли быть и иного рода побужденія: усиленіе монофелитизма, не дававшее ему покоя во дворцѣ, естественно, мѣшало ему успокоиться и въ монастырѣ, и его влекло туда, откуда должно было начаться распространеніе уніи: дѣйствительно, на первыхъ же порахъ по удаленіи изъ монастыря мы застаемъ Максима въ Александріи.

Планъ путешествія, на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ, заключающихся въ письмахъ Максима, можно представить себѣ въ такомъ видѣ. Было ли въ намѣреніи у Максима прямо отправиться въ Александрію, или подобная мысль пришла ему въ голову потомъ уже, по удаленіи изъ монастыря, не извѣстно; во всякомъ случаѣ онъ не сразу, нужно полагать, очутился въ Александріи. Есть основаніе предполагать, что по удаленіи изъ монастыря Максимъ прежде всего

---

[1]) «Καὶ κάλεσον πρὸς ἑαυτὸν,.. εἴπερ ἀληθῶς ἄπεστι πᾶς φόβος Βαρβάρων, αἰσθητῶν, δι᾽ οὓς τοσαῦτα διαστήματα θαλάσσης, ὡς φιλόζωος, ἦλθον. Tom. II, col. 445.

[2]) Срав. Tom. II. col. 433, примѣч. 36.

[3]) Начало войны между сарацинами и визант. имперіей Θеофанъ относитъ къ 623 году (Сент. календы), что̀ соотвѣтствуетъ 631 году. *Theophanis* Chronograph., p. 514—15; срав. Pagi, II, p. 793.

посѣтилъ о. Критъ. Среди писемъ Максима къ Марину находимъ одно, посвященное воспоминанію о пребываніи его на о. Критѣ и о происходившемъ тамъ собесѣдованіи съ лже-епископами северіанами. Письмо это, какъ увидимъ потомъ, написано сравнительно поздно, въ 641 — 645 гг., за время пребыванія Максима въ предѣлахъ Африки. На основаніи характера самаго воспоминанія объ этомъ событіи, какъ о событіи отдаленномъ [1]), можно заключать къ тому, что означенное пребываніе было сравнительно задолго до времени написанія письма, въ которомъ упоминается о немъ. А предметъ диспута, происходившаго за означенное пребываніе и воспроизведеннаго Максимомъ по памяти, позволяетъ еще ближе опредѣлить время самаго событія. То обстоятельство, что въ этомъ диспутѣ Максимъ, по воспоминаніямъ его самого, полемизируетъ лишь противъ ученій Севера и Несторія, и совсѣмъ не упоминаетъ ни объ «Ектесисѣ» Сергія, ни о «религіозномъ новшествѣ», введенномъ въ Александріи, какъ самъ онъ иногда называетъ унію Кира (между тѣмъ какъ въ полемикѣ послѣдующаго времени, направленной хотя бы то и противъ Севера, Максимъ нигдѣ не упускаетъ изъ виду ни того, ни другаго декрета), не оставляетъ мѣста сомнѣнію въ томъ, что диспутъ съ северіанами, а слѣдовательно, и самое пребываніе на о. Критѣ должны быть отнесены ко времени до введенія уніи въ Александріи, значитъ,—къ 632 или къ началу 633 года.

Съ о. Крита Максимъ направился въ Александрію [2]), гдѣ и застаемъ мы его въ 633 году обращающимся, какъ выше было замѣчено, съ Софроніемъ. Изъ того письма Максима къ Петру, въ которомъ находится упоминаніе о протестѣ Софронія противъ обнародованія уніатскихъ главъ Кира, не видно,

[1]) Вспоминая о своемъ пребываніи на о. Критѣ, Максимъ употребляетъ такое выраженіе: «μέμνημαι γὰρ κατὰ τὴν Κρητῶν νῆσον διάγων» и т. д. Tom. II, col. 49.

[2]) Нѣтъ ничего несообразнаго въ предположеніи, что по дорогѣ въ Александрію Максимъ посѣтилъ и о. Кипръ. Дѣло въ томъ, что между Максимомъ и Мариномъ сначала діакономъ, а потомъ пресвитеромъ кипрской церкви, существовала довольно оживленная переписка, предполагающая личное ихъ знакомство. Не имѣя никакихъ опредѣленныхъ данныхъ относительно этого послѣдняго обстоятельства, не невѣроятно объяснять его высказаннымъ предположеніемъ.

какъ держалъ себя Максимъ на первыхъ порахъ пребыванія въ Александріи въ отношеніи къ уніи Кира; но другое его письмо къ Петру проливаетъ нѣкоторый свѣтъ на положеніе, какое занялъ Максимъ относительно уніи. На основаніи этого другаго письма (Tom. II, coll. 509—533) можно судить о томъ, что на первыхъ же порахъ Максимъ заявилъ себя явнымъ сторонникомъ Софронія, котораго онъ называетъ отцемъ и учителемъ [1]), разумѣется — прежде всего своимъ: послѣ того какъ протестъ Софронія не былъ уваженъ Киромъ, Максимъ, подобно Софронію, думалъ найти поддержку ортодоксальной партіи въ Константинополѣ. Съ этою цѣлію Максимъ писалъ въ Константинополь къ сенатору Петру, прося его оказать содѣйствіе Софронію, который тогда нарочно за этимъ явился въ Константинополь.

Прибылъ Максимъ въ Александрію въ началѣ 633 года или—по крайней мѣрѣ—не позже конца 632 года, а удалился въ 639 году, и все это время, около 6-ти лѣтъ, онъ провелъ, нужно полагать, въ Александріи или въ окрестностяхъ ея, вообще въ Египтѣ. Не подлежитъ сомнѣнію, что въ Африку Максимъ явился изъ Александріи: объ этомъ достаточно говоритъ указанное выше обстоятельство, заставившее его переселиться въ Африку; оно же говоритъ и о томъ, что событіе это случилось не раньше 639 года, и вѣроятно — въ этомъ именно году. Съ другой стороны нѣтъ рѣшительно никакого основанія предполагать, что послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго пребыванія въ Александріи Максимъ возвратился въ Хрисопольскій монастырь, какъ обыкновенно представляютъ дѣло [2]), а затѣмъ вторично явился въ Александрію: было бы болѣе, чѣмъ не понятно, по какимъ побужденіямъ и зачѣмъ Максимъ вторично прибылъ въ Александрію. Напротивъ, есть нѣкоторыя данныя, косвенно указывающія на то, что Максимъ не возвращался въ Хрисополисъ послѣ путешествія въ Александрію. Сюда должны быть отнесены, во 1-хъ, вышеприведенныя слова Пирра: «мы,—гово-

---

[1]) «Αὐτόθι... ἔχετε πατέρα τε καὶ διδάσκαλον κύριον ἀββᾶν Σωφρόνιον»... Col. 533.

[2]) Такъ, напр. Гефеле, когда различаетъ два путешествія Максима: 1-е путешествіе въ Александрію и 2-е въ Африку. См. Hefele, III, S. 166.

ритъ Пирръ про себя и Сергія, — не знали тебя въ лицо»; едва ли бы подобное явленіе было возможно, если бы Максимъ вернулся изъ Александріи и жилъ въ монастырѣ. Во 2-хъ, за то же говоритъ и то обстоятельство, что въ письмѣ къ сенатору Петру, написанномъ уже изъ Африки, Максимъ разсказываетъ про извѣстное столкновеніе Софронія съ Киромъ,— въ Александріи. Если бы Максимъ вернулся изъ Александріи въ монастырь, то онъ постарался бы, конечно, не разъ побывать въ Константинополѣ у Петра, къ которому онъ раньше обращался письменно за содѣйствіемъ; и быть не можетъ, чтобы при личномъ свиданіи Максимъ не разсказалъ про это столкновеніе. Разумѣется, странно было бы представлять дѣло и такъ, что всѣ 6 лѣтъ Максимъ высидѣлъ въ самой Александріи: ничто не мѣшало ему путешествовать по окрестностямъ Асександріи, съ проповѣдію обличенія «религіознаго новшества, появившагося въ Александріи». Но гдѣ именно и въ чемъ собственно провелъ Максимъ всѣ эти 6 лѣтъ, объ этомъ положительно нельзя ничего сказать. Кромѣ упомянутаго выше письма къ сенатору Петру, сохранились еще два письма, написаніе которыхъ должно быть отнесено къ самому концу этого, александрійскаго, періода. Это письма—къ Косьмѣ, діакону александрійской церкви и другое (рекомендательное) къ Петру (смотр. въ II отдѣлѣ: время, мѣсто, цѣль и поводъ написанія писемъ Максима). Но они ровно ничего не выясняютъ намъ относительно пребыванія и дѣятельности Максима въ Александріи или, вообще, въ Египтѣ. Правда, одно изъ нихъ,—къ Петру, показываетъ, что Максимъ работалъ въ это время въ направленіи, указанномъ полемикой, углубляясь въ самыя основы ея; но это указаніе слишкомъ обще, и не можетъ быть распространено на весь александрійскій періодъ.

Со времени переселенія Максима въ Африку начинается новый періодъ жизнедѣятельности Максима,—періодъ открытой, непрерывной и оживленной дѣятельности, всецѣло направленной на борьбу съ широко распространившимся зломъ церкви, всему востоку угрожавшимъ серьезною опасностію. Дѣло въ томъ, что до 40-хъ годовъ, въ сѣверо-африканской церкви о монофелитизмѣ знали лишь по слухамъ; но съ 40 года и сюда начала проникать преступная пропаганда моно-

ѳелитизма: она занесена была сюда переселенцами изъ Египта, принужденными удалиться оттуда вслѣдствіе указаннаго выше обстоятельства, среди которыхъ было, разумѣется, не мало и приверженцевъ моноѳелитизма. Понятно, что, среди такого положенія дѣлъ въ с.-африканской церкви, появленіе и дѣятельность здѣсь Максима были, какъ нельзя болѣе, своевременны.

Прекрасно характеризуетъ дѣятельность Максима въ Африкѣ за это время авторъ похвальнаго слова Максиму. «Вступая въ разговоръ съ африканскими епископами, — говорится въ жизнеописаніи Максима,—онъ своими божественными устами утверждалъ ихъ въ вѣрѣ, наставлялъ и вразумлялъ ихъ, какъ избѣгать коварства враговъ и опровергать софистическія умствованія ихъ. Многоопытный мужъ этотъ хорошо понималъ, что для насъ необходимы великое искусство и навыкъ въ діалектикѣ, если хотимъ побѣдить противниковъ и низложить ихъ надменную гордость, попирающую истинное знаніе. Поэтому онъ всячески возбуждалъ ихъ (православныхъ), одушевлялъ, воспламенялъ въ нихъ духъ мужества, исполнялъ духомъ ревности. Правда, они (епископы) превышали его саномъ, но въ отношеніи мудрости были гораздо ниже его, не говоря уже о другихъ высокихъ качествахъ этого мужа. И они охотно внимали его рѣчамъ, безпрекословно повиновались его убѣжденіямъ и совѣтамъ, польза которыхъ была такъ очевидна... И не только клиръ и всѣ епископы, но и народъ, и всѣ начальники,—всѣ чувствовали въ себѣ какое-то непреодолимое влеченіе къ нему. Всѣ жители не только Африки, но и близъ лежавшихъ острововъ, почитали Максима, какъ своего наставника, учителя и вождя» [1]).

Дѣятельность Максима, за время пребыванія въ Африкѣ, не ограничивалась одними устными собесѣдованіями съ африканскими епископами. Одновременно онъ велъ полемику и письменно: изъ Африки Максимъ написалъ большую часть сохранившихся до нашего времени своихъ писемъ. Слѣдя за развитіемъ моноѳелитизма, насколько позволяли ему это обстоятельства его внѣшней жизни и пространственная отдаленность отъ центровъ моноѳелитскаго движенія, въ пись-

[1]) Ж.-описаніе М., tom. I, coll. 81—84, ІД'.

махъ, написанныхъ за это время, Максимъ полемизируетъ главнымъ образомъ противъ основнаго положенія собственно моноѳелитизма, впервые формулированнаго въ извѣстномъ посланіи Гонорія.

Помимо прямого своего интереса,—догматическаго (а съ этой стороны они особенно цѣнны), письма разсматриваемаго періода,—который можно назвать по мѣсту нахожденія Максима «африканскимъ»,—небезъинтересны для насъ еще въ томъ отношеніи, что въ нихъ, и только въ нихъ, мы находимъ нѣкоторыя, довольно цѣнныя, біографическія данныя относительно мѣста дѣятельности Максима, за время пребыванія въ Африкѣ, относительно времени написанія самыхъ писемъ и т. п. Такъ, изъ одного письма къ Марину, пресвитеру кипрской церкви (t. II, coll. 133—7), очевидно, что Максимъ вращался сначала въ Визаценской области (ἐν τῷ Βυζακίῳ), а потомъ въ проконсульской Африкѣ, и именно въ Карѳагенѣ [1]). Въ другомъ письмѣ,—къ Іоанну кубикулярію (coll. 460—509), находимъ прямое указаніе на время и поводъ написанія его [2]). При сопоставленіи этихъ двухъ указаній мы приходимъ къ слѣдующему заключенію: предъ и во время написанія упомянутаго письма къ Іоанну кубикулярію Максимъ проживалъ въ Карѳагенѣ [3]); слѣдовательно, пребываніе Максима въ Карѳагенѣ падаетъ на 641 годъ. А пребываніе въ Визаценской области, на основаніи письма къ Марину, должно быть отнесено къ непосредственно предшествовавшему времени, т. е. или къ началу 641 или къ концу 640 года. А мы знаемъ, что какъ разъ около этого послѣдняго времени Максимъ и прибылъ въ Африку; слѣдовательно, по удаленіи изъ Александріи Максимъ явился прежде всего въ Визацинію, и именно, быть можетъ, въ Адруметъ, приморскій, портовый городъ; затѣмъ переселился въ Карѳагенъ.

---

[1]) Opp. Max., tom. II. coll. 137.

[2]) Написаніе настоящаго письма было вызвано предписаніемъ Августы Мартины, даннымъ на имя префекта Африки, о преслѣдованіи севериан, живущихъ въ монастыряхъ, полученнымъ въ Африкѣ въ ноябрѣ м. XV индиктіона. Col. 460.

[3]) Говоря о полученіи предписанія Патриціи префектомъ «здѣшней» провинціи (т. е. проконсульской Африки) Максимъ выражается такъ: «сюда (τὰ ἐνταῦθα) явился» и т. д.

Обращая вниманіе на то обстоятельство, что впослѣдствіи времени епископы трехъ африканскихъ провинцій, Византіи, Нумидіи и Мавританіи, на соборахъ, составившихся въ этихъ провинціяхъ, рѣшительно высказались противъ монофелитизма, можно допустить, что послѣ пребыванія въ Карѳагенѣ, болѣе или менѣе продолжительнаго, Максимъ путешествовалъ по Нумидіи и Мавританіи и отсюда снова вернулся въ Карѳагенъ.

Максимъ прожилъ въ Африкѣ около 5-ти лѣтъ. Пятилѣтнее пребываніе его здѣсь завершилось весьма знаменательнымъ фактомъ, имѣвшимъ значеніе не только въ жизни африканской церкви, но и въ цѣлой исторіи монофелитскихъ движеній. Это знаменитый диспутъ между Максимомъ и експатріархомъ Пирромъ. Дѣло въ томъ, что послѣ довольно непродолжительнаго управленія константинопольскимъ патріархатомъ, въ октябрѣ 641 года [1]), Пирръ долженъ былъ сложить съ себя патріаршее званіе [2]), и бѣжалъ чрезъ Халкидонъ [3]) въ Африку. Время появленія Пирра въ Африкѣ неизвѣстно. Извѣстно только, что въ Африкѣ Пирръ имѣлъ нѣ-

---

[1]) Пирръ занялъ патріаршую каѳедру въ январѣ 639 г., а сложилъ съ себя патріаршее званіе въ концѣ октября 641 г. (Pagi, p. 827). Слѣдовательно, онъ занималъ каѳедру въ теченіи 2 л. и 9 слишкомъ мѣс., что вполнѣ согласно съ датою, находящеюся въ хроникѣ Никифора: 2 г. 9 мѣсяц. и 5 дней, здѣсь, правда, не единственною: есть и др. дата, въ которой числовыя данныя мѣсяцевъ и дней перемѣшаны. См. у *Le Quien*, t. I., p. 229.

[2]) Нѣкоторые, наприм. Вальхъ (Walch, B. IX, S. S. 187 и 193), основываясь, вѣроятно, на показаніи греч. историка Ѳеофана, приписывающаго смерть импер. Константина злодѣянію его мачихи Мартины, совершенному при участіи патр. Пирра (Theophanis Chronograph., p. p. 508 и 522; срав. ж.-описаніе Макс. Том. I, col. 84, IE'), полагаютъ, что сенатъ лишилъ Пирра патріаршаго званія именно за участіе въ отравленіи императора. Свидѣтельство, Ѳеофана раздѣляетъ Кедринъ, а Никифоръ, совершенно умалчивая объ этомъ, смерть импер. Константина приписываетъ естественному исходу продолжительной болѣзни (у Pagi, тамъ же). На сколько достовѣрно свидѣтельство историка Ѳеофана и насколько справедливо основанное на немъ мнѣніе, объ этомъ мы судить не беремся. Вообще правдоподобно представлять дѣло такъ, что по удаленіи Мартины и ея сына Ираклiона, Пирръ, какъ приверженецъ политики этихъ послѣднихъ, былъ не угоденъ сенату и народу, произведшему демонстрацію противъ него, и вслѣдствіе этого онъ долженъ былъ сложить съ себя патріаршее званіе (См. у Muralt'a, p. 295).

[3]) У Pagi, II, p. 824: свидѣтельство историка Никифора.

сколько столкновеній съ Максимомъ, послѣ чего между ними состоялся публичный диспутъ. Это было въ іюнѣ мѣсяцѣ 645 года. Хотя о мѣстѣ столь важнаго событія нигдѣ не упоминается, но скорѣе всего можно допустить, что оно имѣло мѣсто въ Карѳагенѣ, резиденціи намѣстника Африки. На диспутѣ присутствовали нѣсколько епископовъ, Григорій, «εὐσεβέστατος» патрицій и много «знатныхъ и благочестивыхъ» мужей [1]).

Предметомъ [2]) диспута служилъ главнымъ образомъ, вопросъ о «θέλημα» въ приложеніи ко Христу. Пирръ настаивалъ на необходимости признанія *одной* воли во Христѣ, въ силу единичности ипостаси; Максимъ, напротивъ, доказывалъ необходимость исповѣданія *двухъ* природныхъ воль и дѣйствованій, въ силу двойства природъ Христа. Разбивая шагъ за шагомъ положенія и возраженія противника, Максимъ не оставилъ ни одного возраженія Пирра неотраженнымъ, ни одного своего положенія—неоправданнымъ, и вышелъ изъ этой діалектически-тонкой борьбы торжествующимъ побѣдителемъ. Диспутъ закончился публичнымъ признаніемъ со стороны Пирра своего и своихъ предшественниковъ заблужденія и желаніемъ примириться съ вселенскою церковію. Во исполненіе желанія, Пирръ тутъ же просилъ Максима о томъ, чтобы ему, Пирру, было позволено лично предстать предъ лицо римскаго первосвященника и собственноручно вручить послѣднему актъ отреченія отъ своихъ заблужденій [3]).

Согласно желанію Пирра, въ томъ же 645 году Максимъ вмѣстѣ съ Пирромъ [4]) отправились въ Римъ. Здѣсь предъ лицомъ папы, публично, въ присутствіи многочисленнаго клира и большаго собранія народа, Пирръ прочиталъ имъ самимъ составленный Libellus, анаѳематствовавшій моноѳелитство и «Ектесисъ», послѣ чего былъ принятъ папою въ цер-

---

[1]) Opp. Maximi, t. II, col. 288.

[2]) Анализъ содержанія мы имѣемъ предложить въ своемъ мѣстѣ.

[3]) Tom. II, col. 352; срав. Tom. I, col. 85.

[4]) По словамъ Анастасія библіотекара (Anast., p. 126), Максимъ отправился въ Римъ вмѣстѣ съ Пирромъ, въ 646 г.; срав. Schröckh'a, S. 419. По мнѣнію Cave (pag. 585), Максимъ направился въ Римъ въ томъ же году, въ которомъ былъ диспутъ. Правдоподобно, что у Анастасія указанъ годъ прибытія Максима въ Римъ.

ковное общеніе и возстановленъ въ званіи патріарха константинопольскаго [1]).

Что касается самого Максима, то мы рѣшительно затрудняемся сказать что-либо опредѣленное относительно времени пребыванія Максима на этотъ разъ въ Римѣ, а тѣмъ болѣе относительно дѣятельности его за это пребываніе. Біографъ Максима рѣшительно умалчиваетъ какъ объ этомъ путешествіи Максима, вмѣстѣ съ Пирромъ, въ Римъ, такъ и вообще о времени и обстоятельствахъ появленія и пребыванія Максима въ Римѣ. Несомнѣнно лишь то, что въ 645 или въ 646 году Максимъ былъ въ Римѣ: помимо прямого сообщенія объ этомъ, сдѣланнаго самимъ Максимомъ или другимъ кѣмъ отъ его имени, въ приложеніи къ актамъ диспута съ Пирромъ, мы имѣемъ стороннее указаніе на пребываніе Максима за это время въ Римѣ. Въ актахъ судопроизводства надъ Максимомъ мы встрѣчаемся, между прочимъ, съ такого рода обвиненіемъ, выставленнымъ противъ Максима при началѣ судебнаго процесса, въ 655 году: 9 лѣтъ тому назадъ (т. е. въ концѣ 645 года), *чрезъ устную передачу сна папъ Θеодору*, Максимъ возбуждалъ Григорія, префекта Африки, къ возмущенію противъ имперіи [2]). Правда, обвиненіе ложное: Максимъ отвергъ его; но для насъ важна отмѣченная нами подробность обвиненія. На основаніи этой послѣдней заключаемъ, что въ концѣ

[1]) Ж.-описаніе Максима, tom. I, col. 85. Насколько искренне было отреченіе Пирра отъ своего заблужденія, объ этомъ краснорѣчиво говоритъ тотъ фактъ, что по удаленіи изъ Рима, на пути въ Константинополь, въ Равеннѣ, Пирръ измѣнилъ православію и снова впалъ ва моноѳелитизмъ, отъ котораго такъ недавно и такъ, повидимому, охотно отрекся. Думается, что фактъ столь поспѣшной измѣны православію не объяснимъ помимо слѣдующаго рода соображенія: публично отрекаясь отъ моноѳелитизма и принимая православіе, Пирръ, въ качествѣ недовольнаго византійскимъ правительствомъ, становился на сторону префекта Григорія,—покровителя православныхъ, имѣвшаго намѣреніе отложиться съ Африкою отъ византійской имперіи, и разсчитывалъ на возстановленіе себя въ патріаршемъ званіи, чего и достигъ чрезъ посредство Рима. А когда, въ 647 г., замыселъ консула Григорія былъ обнаруженъ, и онъ потерялъ всякое политическое значеніе, то Пирръ, приспособляясь къ политическому теченію, не постѣснился снова встать въ ряды поборниковъ моноѳелитизма. Узнавъ объ измѣнѣ православію со стороны Пирра на соборѣ 648 года папа предалъ его анаѳемѣ. См. у Mansi, X, p. 700 et sq... и 878.

[2]) Tom. I. coll. 112—113. B'.

645 или въ началѣ 646 года Максимъ былъ въ Римѣ. Долго ли на этотъ разъ Максимъ оставался здѣсь, неизвѣстно. Судя по тому, что въ 647 году мы снова застаемъ Максима въ Африкѣ [1]), правдоподобно представлять дѣло въ такомъ видѣ, что послѣ довольно непродолжительнаго пребыванія въ Римѣ Максимъ вернулся въ Африку, для завершенія своей долговременной полемической дѣятельности тамъ и для упроченія фактическаго торжества ортодоксіи надъ моноѳелитизмомъ, впервые сказавшагося въ побѣдѣ Максима надъ Пирромъ. Подобное соображеніе можетъ находить для себя нѣкоторое оправданіе въ томъ обстоятельствѣ, что, по иниціативѣ Максима и, быть можетъ, въ его личномъ присутствіи, въ первой половинѣ 646 года [2]), въ Африкѣ составились соборы изъ епископовъ Африки и сосѣднихъ острововъ [3]), подъ предсѣдательствомъ трехъ провинціальныхъ митрополитовъ (primarum sedium episcopi): Колумба нумидійскаго, Стефана бизаценскаго и Репарата мавританскаго [4]). На нихъ торжественно было осуждено моноѳелитство, какъ ересь. Объ этихъ африканскихъ

---

[1]) О пребываніи Максима въ Африкѣ въ 647 г. можно судить на основаніи одного письма Максима къ Іоанну кубикулярію. Рекомендательное п. къ Іоанну кубикулярію (coll 641—48) написано изъ *Африки* («τὸν τῆς χώρας ταύτης ὕπαρχον»..., между тѣмъ нигдѣ. въ цѣломъ письмѣ провинція эта не поименована), а поводъ написанія письма не оставляетъ мѣста сомнѣнію въ томъ, что оно написано именно въ *647* году.

[2]) По словамъ Ѳеофилакта, державшаго небольшую рѣчь предъ чтеніемъ африканскихъ соборныхъ посланій на латеранскомъ соборѣ, африканскій (общій) соборъ былъ созванъ въ IV индиктіонѣ (=646 г.) (См. у Mansi, X, p. 918; у Harduin'a, III, 731). А время вступленія на карѳагенскую епископскую каѳедру Виктора, 16 іюня IV индиктіона, позволяетъ еще ближе опредѣлить время созванія собора, и заставляетъ отнести его къ 1-ой половинѣ 646 года.—Разсказъ о созваніи африканскихъ соборовъ біографъ Максима поставляетъ раньше передачи факта диспута; между тѣмъ несомнѣнно, что онъ говоритъ именно о тѣхъ самыхъ соборахъ, которые составились въ 646 году. Біографъ Максима, значитъ, не вездѣ хронологически-послѣдователенъ. Замѣчаніе біографа, что соборы въ Африкѣ составились одновременно съ созваніемъ собора въ Римѣ, должно быть отвергнуто, какъ совершенно несогласное съ дѣйствительностію: никакого собора въ Римѣ въ это время не было.

[3]) Ж.-описаніе Максима, t. I, col. 84, ΙΔ'.

[4]) Проконсульская Африка, съ примасомъ карѳагенскимъ, не принимала участія въ соборѣ, такъ какъ Фортунатъ карѳагенскій самъ былъ моноѳелитъ и не присутствовалъ на соборѣ, а преемникъ его Викторъ не былъ еще избранъ. Hefele III, S. 182.

соборахъ говорятъ три соборныхъ посланія и письмо Виктора, епископа карѳагенскаго, читанныя на латеранскомъ соборѣ 649 года. Одно изъ нихъ, составленное на соборѣ представителей трехъ упомянутыхъ провинцій, представляетъ коллективную просьбу папѣ Ѳеодору — принять рѣшительныя мѣры противъ ереси [1]). Другое—соборное посланіе къ константинопольскому патріарху Павлу отъ лица епископовъ всей Африки (исключая проконсульскую провинцію), съ заявленіемъ о прекращеніи церковнаго общенія африканской церкви съ константинопольскимъ епископомъ, если этотъ послѣдній не отречется отъ ереси, и не сорветъ съ церковныхъ дверей «Ектесиса» [2]). Третье — посланіе къ императору Констансу отъ епископовъ бизаценской провинціи, съ такою же просьбою, какъ и къ папѣ Ѳеодору [3]).

Такъ отнеслась одна часть запада, Африка, къ религіозному новшеству, вышедшему изъ Константинополя. Бросимъ бѣглый взглядъ назадъ и посмотримъ, какъ отнеслись въ Римѣ къ новой попыткѣ введенія уніи Сергіемъ, на началахъ, выраженныхъ въ «Ектесисѣ».

Выше было замѣчено, что, за полученіемъ императорскаго утвержденія избраннаго сразу же по смерти Гонорія Северина, въ Константинополь были посланы изъ Рима апокрисіаріи. Въ качествѣ условія утвержденія новоизбраннаго папы имъ было предложено тогда подписать «Ектесисъ». Они отказались дать подпись, и «Ектесисъ» былъ посланъ въ Римъ новоизбранному Северину. А такъ какъ этотъ послѣдній не давалъ своей подписи подъ «Ектесисомъ», то дѣло утвержденія затянулось на довольно продолжительное время. Императорское утвержденіе было получено лишь 28 мая 640 года [4]), при обѣщаніи, данномъ легатами, принятія «Ектесиса» со стороны папы [5]). Но обѣщаніе такъ и осталось обѣщаніемъ. Получивъ утвержденіе, Северинъ издалъ декретъ, осуждавшій

---

[1]) Mansi, X, p. 920—21; Harduin, III, 733—736.

[2]) Mansi, X, p. 929 et sq...; Harduin, III, 742 et sq...

[3]) Mansi, X, p. 925; Harduin, III, 737.

[4]) Anastasius Bibliothecarius p, 47; срав. Pagi, II, p. 814.

[5]) Такъ выясняется положеніе дѣла на основ. одного письма Максима къ Ѳалассію. У Mansi X, p. 677.

моноѳелитство [1]). Спустя 2 мѣсяца и 4 дня послѣ утвержденія, 2 августа 640 года Северинъ скончался и 4 числа былъ погребенъ [2]).

Преемникъ Северина, Іоаннъ IV, вступившій на папскій престолъ 25 декабря 640 года, послѣ 4 мѣсяцевъ и 24 дней интерпонтификата [3]), еще болѣе рѣшительно высказался противъ моноѳелитизма, узаконяемаго «Ектесисомъ». Въ самомъ же началѣ своего правленія, въ январѣ 641 года Іоаннъ IV созвалъ въ Римѣ соборъ, на которомъ отвергъ «Ектесисъ» и анаѳематствовалъ моноѳелитское лжеученіе [4]). Объ отверженіи «Ектесиса» папа тотчасъ же послалъ извѣстіе патріарху Пирру, чѣмъ и побудилъ умирающаго Ираклія сложить съ себя вину въ авторствѣ «Ектесиса» на умершаго Сергія, въ извѣстномъ письмѣ къ Іоанну IV [5]). Нѣсколько позднѣе, уже по смерти Ираклія, папа отправилъ посланіе къ молодымъ императорамъ, сыновьямъ Ираклія, Константину и Ираклиону, предлагая въ немъ Τύπος православнаго ученія (—о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ) и апологію за предшественника своего Гонорія [6]).

На посланіе Іоанна IV отвѣчалъ, по смерти своего отца Константина († 29 мая 641 г.), императоръ Констансъ, обѣщая сорвать съ церковныхъ дверей «Ектесисъ» и предать его огню [7]).

Слѣдующій папа Ѳеодоръ (съ 24 ноября 642 года по 14

---

[1]) Объ этомъ говоритъ слѣдующее исповѣданіе (professio), которое должны были прочитать, вѣроятно—при своемъ избраніи, преемники Северина: «Profitemur etiam cuncta decreta pontificum Apostolicae sedis, i. e. sanctae recordationis *Severini*, Ioannis, Theodori atque Martini custodire, qui adversus novas quaestiones in urbe regia exortas... cuncta zizaniorum scandala amputasse noscuntur, profitentes juxta duarum naturarum motum ita et duas naturales operationes, et quaecunque damnaverut, sub anathemate damnamus» (Hefele, III, S. 159). Странно, что Гефеле приписываетъ Паджи тенденцію—вывести отсюда заключеніе, что Северинъ отвергъ моноѳелитство *на соборѣ*, между тѣмъ какъ Паджи, основываясь на показаніи Garnerius'a, признаетъ за болѣе достовѣрное то, что Северинъ издалъ только декретъ, а собора не созывалъ. См. Pagi, II, p. 818.

[2]) Anastasius Bibliothecar., p. 47; срав. у Iaffé, p. 159 и у Muralt'a, p. 291.

[3]) Тамъ-же, p. 47; срав. тамъ-же, и у Muralt'a p. 292.

[4]) Pagi, 820. Акты этого собора не сохранились: о нихъ говорятъ Theophanis Chronographia, p. 508, и Libellus Synodicus—у Mansi, X, 607.

[5]) Pagi, II, p. 821. [6]) Hefele, III, S. 160; Pagi, II, 824. [7]) Pagi, p. 825

мая 649 г.) [1]) не менѣе рѣшительно, чѣмъ его предшественникъ, заявилъ себя противникомъ моноѳелитизма. По полученіи вышеупомянутаго соборнаго посланія трехъ африканскихъ митрополитовъ, Ѳеодоръ писалъ въ Константинополь патріарху Павлу о своемъ недоумѣніи, вызванномъ поведеніемъ патріарха по отношенію къ «Ектесису», такъ какъ «Ектесисъ»,—не смотря на обѣщаніе императора Констанса уничтожить его и увѣреніе самого Павла въ томъ, что онъ держится православнаго образа мыслей,—фактически продолжалъ существовать [2]). На посланіе Ѳеодора Павелъ отвѣчалъ довольно высокомѣрно. Въ краткихъ, строго опредѣленныхъ и логически весьма послѣдовательныхъ положеніяхъ, въ посланіи Павла дано, въ существѣ дѣла, compendium доктрины моноѳелитизма. «По причинѣ нераздѣльнаго соединенія (природъ) въ ипостаси,—говоритъ Павелъ,—мы признаемъ только *одну* волю Господа нашего, *чтобы* избѣжать необходимости мыслить двухъ волящихъ,—(одну) *потому что* разумно одушевленная плоть Христа», по причинѣ тѣснѣйшей связи съ Божествомъ, никогда не совершала своего естественнаго движенія изъ собственнаго импульса, вопреки мановенію ипостасно соединеннаго съ нею Слова, но... и т. д. (точь въ точь та же аргументація, что и въ посланіи Сергія къ Гонорію). Въ заключеніе—ссылка на извѣстное изреченіе Христа: «Я пришелъ исполнить не мою волю, но волю Пославшаго Меня» [3]). На посланіе Павла папа отвѣчалъ низложеніемъ его.

Если къ сказанному объ отношеніи Рима къ господствовавшему надъ умами востока уніальному декрету, «Ектесису», прибавимъ, что кромѣ Африки и въ другихъ провинціяхъ запада составлялись соборы, осудившіе моноѳелитизмъ [4]), то мы увидимъ, что весь западъ, хотя не вдругъ, но рѣшительно,

---

[1]) Muralt, 296 и 298; Iaffé, 160 и 161. Показанія Анастасія библіотекаря (р. 49) нѣсколько разнятся отъ датъ, приводимыхъ у Мураль та и Іаффѣ.

[2]) Hefele, III, S. 163. [3]) У Mansi, X, p. 1019 et sq...; Harduin, III, 815—22.

[4]) Таковы—*орлеанскій* соборъ, въ Галліи, въ 638 или 639 г., и *кипрскій* с. 643 г., на которомъ было составлено посланіе папѣ Ѳеодору: содержаніе его см. въ актахъ латеранскаго собора, у Mansi, X, 914, — у Harduin'a, III, 728—30.

высказался противъ моноѳелитизма, о чемъ нѣсколько преждевременно заявлялъ еще папа Іоаннъ IV.

Столь рѣшительный протестъ почти всего запада противъ уніальныхъ попытокъ востока на началахъ моноѳелитизма, выраженныхъ въ «Ектесисѣ», неоднократно заявленный въ формѣ соборныхъ декретовъ и петицій, предъявленныхъ императору и константинопольскому патріарху, не могъ, разумѣется, остаться безъ послѣдствій, особенно при такомъ критическомъ положеніи государства, въ какое была поставлена въ то время византійская имперія завоеваніями Египта (въ 640 г.) и Африки (въ 647 г.) со стороны мусульманъ. Именно вслѣдствіе такого положенія дѣлъ церкви и государства, въ видахъ умиротворенія, главнымъ образомъ, запада и соглашенія западной и восточной церквей, императоръ Констансъ отмѣнилъ, въ 648 году, Ἔκθεσις, однако такъ, что на его мѣсто издалъ такъ называемый «Τύπος τῆς πίστεως», составленный патріархомъ Павломъ [1]). Второй преемникъ Сергія, Павелъ, оказался въ данномъ случаѣ дальновиднѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ его предшественникъ, хитрый и изворотливый Сергій: дальновиднѣе потому, что Сергій придалъ своему произведенію не совсѣмъ подходящую форму символа, а Павелъ болѣе подходящую форму императорскаго эдикта; — послѣдовательнѣе потому, что «Ектесисъ», запрещая споръ объ одной или двухъ энергіяхъ, на самомъ дѣлѣ проповѣдывалъ *одну* волю (моноѳелитизмъ), а «Типосъ» болѣе послѣдовательно на ряду съ «μία ἐνέργεια» отвергъ также и «ἓν θέλημα», хотя не пощадилъ и «δύο θελήματα», одинаково запрещая какъ моноѳелитизмъ, такъ и ортодоксальный діоѳелитизмъ. Нарушителямъ своего запрещенія, какъ ослушникамъ велѣній императорскаго эдикта, «Типосъ» угрожаетъ тяжкими, сообразными съ званіемъ и положеніемъ нарушителей, наказаніями [2]).

Одинаково запрещая какъ монэргизмъ и моноѳелитизмъ, такъ и діоѳелитизмъ, «Типосъ» могъ претендовать на безпристрастность, и, видимо, долженъ былъ способствовать до-

---

[1]) Anastas. Bibliothecar., p. 49.

[2]) Содержаніе Τύπος'а—у Mansi, X, p. p. 1029—1032; у Harduin'а, III, p. p. 824—825.

стиженію той цѣли, съ какою онъ былъ изданъ. На самомъ дѣлѣ, какъ вышедшій изъ рукъ поборника моноѳелитизма, того самаго, который незадолго предъ тѣмъ самымъ рѣшительнымъ и опредѣленнымъ образомъ высказался за «одну волю Господа нашего», «Типосъ» представлялъ по своему замыслу послѣднюю, довольно тонкую, попытку моноѳелитской партіи—чрезъ подавленіе ортодоксальнаго діоѳелитизма (такъ какъ этотъ послѣдній ставился на одну доску съ ересью) дать торжество своему лжеученію. Понятно, что, при такой своей мнимой безпристрастности, «Типосъ» не достигъ разсчитанной имъ цѣли, не смотря на свои угрозы. Осторожный папа Ѳеодоръ отвѣчалъ на изданіе «Типоса» отлученіемъ его автора Павла, не затрогивая самого эдикта [1]).

Преемникъ Ѳеодора († 14 мая 649 г. [2]), папа Мартинъ I (съ 5 іюля 649 г.) [3]) отнесся къ «Типосу» гораздо строже, чѣмъ его предшественникъ. Папа Мартинъ былъ однимъ изъ выдающихся на западѣ дѣятелей православія, своего времени: его имя, по справедливости, можетъ быть поставлено на ряду съ высокими ревнителями и мужественными борцами православія на востокѣ, Софроніемъ и Максимомъ. На самыхъ же первыхъ порахъ по вступленіи на римскую епископскую каѳедру, по совѣту Максима [4]), явившагося къ тому времени [5])

---

[1]) Pagi, II, p. 838. [2]) См. у Muralt'a, p. 298; и Iaffé, p. 161.

[3]) По Анастасію (*Anastasius* Bibliothecar., p. 49), «episcopatus cessavit» 52 дня (съ 14 мая по 5 іюля); срав. даты у *Muralt'a*, 298 и у *Iaffé*, 161.

[4]) Ѳеофанъ говоритъ: «Максимъ изъ Африки явился въ Римъ и побудилъ папу Мартина созвать соборъ» и т. д. *Theophanis* Chronograph., p. 509. Къ сообщенію Ѳеофана Каве (Cave, p. 585) присоединяетъ, что Максимъ былъ въ короткихъ отношеніяхъ къ Мартину (familiariter usus), и что онъ присутствовалъ на латеран. соборѣ.

[5]) Когда Максимъ окончательно покинулъ Африку и вторично явился въ Римъ, опредѣленно не извѣстно. Въ 647 г., какъ выше было замѣчено, Максимъ былъ еще въ Африкѣ; но въ томъ же 647 г., нужно полагать, онъ и покинулъ Африку, если удаленіе отсюда, подобно удаленію изъ Александріи, можно ставить въ связь съ завоеваніемъ Африки сарацинами, относимымъ Бароніемъ къ 647 г. По дорогѣ въ Римъ Максимъ побывалъ на о. Сициліи (Кандіи). Несомнѣнно, что Максимъ былъ на о. Сициліи и даже проживалъ здѣсь не недолго: это достаточно ясно изъ письма его къ сицилійцамъ. Хотя въ письмѣ этомъ и не указывается ни прямо, ни косвенно время пребыванія Максима на о. Сициліи, но, на основаніи самаго содержанія письма, означенное пребываніе естественнѣе всего относить именно къ этому времени.

изъ Африки въ Римъ, Мартинъ созвалъ въ Римѣ большой латеранскій соборъ, засѣданія котораго были открыты 5 октября 649 года [1]). Во время созванія собора, явился въ Римъ камергеръ царскаго двора, экзархъ Италіи Олимпій, съ порученіемъ—похлопотать о подписи «Типоса» и свергнуть папу [2]). Но миссія Олимпія имѣла совершенно противоположный, благопріятный для папы, исходъ, и соборъ состоялся. На соборѣ присутствовали 150 епископовъ. Присутствовалъ на соборѣ и авва Максимъ, въ числѣ 37 греческихъ аввъ (проживавшихъ долгое время въ Римѣ), которые были допущены на 2-е засѣданіе собора. А что въ актахъ собора вовсе не упоминается о Максимѣ, такъ это, по мнѣнію греческаго историка Θеофана, совершенно въ порядкѣ вещей: извѣстно, что аввы и пресвитеры, хотя и присутствовали на соборахъ, не имѣли права голоса и собственноручной подписи подъ соборными опредѣленіями, а Максимъ былъ простой монахъ [3]).

По предварительномъ разсмотрѣніи, въ 1-мъ засѣданіи, ученія отцовъ церкви о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ и (во 2-мъ засѣданіи) еретическаго ученія объ одной волѣ и дѣйствованіи Христа и по прочтеніи (въ 3-мъ засѣданіи) нѣкоторыхъ писемъ вожаковъ моноѳелитизма, начиная съ Θеодора фаранскаго, (на слѣдующихъ засѣданіяхъ) соборъ окончательно постановилъ исповѣдывать православное ученіе о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ, и это свое опредѣленіе изложилъ въ особомъ «символѣ». Латеранскій «символъ» представляетъ простое повтореніе и переложеніе халкидонскаго символа, отъ словъ: «ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν»... до словъ: «Ἰησοῦν Χριστὸν». Новаго въ немъ противъ халкидонскаго символа только слѣдующее весьма важное опредѣленіе относительно двухъ воль и дѣйствованій во Христѣ: «et duas ejusdem sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates (т. е. credimus), divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eundem veraciter esse perfectum Deum, et hominem perfectum, secundum veritatem eundem atque unum

[1]) Время созванія собора указано у Θеофана: въ 9-й г. правленія Констана въ VIII индиктіонѣ. *Theophanis* Chronograph., p. 510; Срав. Pagi, III, p. 5; у Iaffé, 161; у Muralt'a, 298.

[2]) Hefele, III, S. 209. [3]) Mansi, X, p. 1187.

dominum nostrum et Deum Jesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem» [1]). Монофелитизмъ былъ осужденъ; поборники его: Киръ, Сергій, Пирръ и Павелъ (о Гоноріѣ ни полслова) преданы анаѳемѣ; отвергнуты были и два императорскіе эдикта: «Ектесисъ» Ираклія и «Типосъ» Констанса II.

Акты собора съ особою энцикликою папы были разосланы во всѣ христіанскія страны — «ad omnes Christi fideles». Экземпляръ соборныхъ актовъ, вмѣстѣ съ особымъ посланіемъ отъ имени папы и всего собора, былъ посланъ и императору, съ требованіемъ возстановить православіе [2]). Таковъ былъ отвѣтъ папы Мартина на требованіе императора относительно принятія «Типоса», предъявленное экзархомъ Олимпіемъ. Получивъ посланіе и акты собора, императоръ въ гнѣвѣ приказалъ привести въ Римъ папу Мартина и его совѣтника, авву Максима. Съ такого рода порученіемъ, 15 іюня 653 года, явился въ Римъ, съ равеннскимъ войскомъ, новый экзархъ Калліопа, 17 іюня, по словамъ самого Мартина [3]), онъ былъ арестованъ, въ церкви св. Константина, и объявленъ низложеннымъ, а 29 числа былъ отведенъ подъ стражею на корабль и въ качествѣ государственнаго преступника отправленъ въ Константинополь. По прибытіи, 17 сентября, въ Константинополь, Мартинъ въ теченіе 3 мѣсяцевъ содержался подъ стражею, послѣ чего, 20 декабря, былъ допрошенъ (допросы касались исповѣданія вѣры, писемъ и доставленія денегъ сарацинамъ, отношеній къ Олимпію и обращенія съ Пирромъ въ Римѣ), отлученъ отъ церкви и заключенъ въ тюрьму. Въ слѣдующемъ 654 году, около половины марта, былъ сосланъ въ Херсонесъ Таврическій, куда прибылъ 15 мая. Чрезъ годъ и 4 мѣсяца Мартина не было уже въ живыхъ († 16 сентября 655 г.) [4]).

Одновременно съ Мартиномъ [5]) взятъ былъ подъ стражу и

[1]) Mansi, X, p. 1150; Harduin, III, p. 919.

[2]) Mansi, X, p. 790; Harduin, III, p. 933 sq.

[3]) О времени преслѣдованія Мартина мы узнаемъ изъ писемъ самого Мартина,—изъ IX его письма къ Ѳеодору. См. у Pagi, III, p. p. 5 и 6.

[4]) Свѣдѣнія эти заимствованы нами у Muralt'a, pp. 299—301 и у Jaffé pp. 163—164.

[5]) Assemani, Italicae historiae scriptores, tom. II, p. 149; l. cit. bei Hefele, III, S. 216.

Максимъ, вмѣстѣ съ двумя своими учениками, Анастасіемъ монахомъ и Анастасіемъ, бывшимъ апокрисіаріемъ римской церкви при константинопольскомъ патріархѣ [1]).

Участь Максима по прибытіи его въ Костантинополь [2]) была еще печальнѣе участи Мартина: ему пришлось претерпѣть необычайно тяжелыя и продолжительныя пытки и мученія. Долговременными всевозможными обѣщаніями, прельщеніями, угрозами, пытками и истязаніями старались вынудить у Максима признаніе «Типоса», и если не отреченіе отъ своихъ религіозныхъ убѣжденій, то, по меньшей мѣрѣ, обѣщаніе не проповѣдывать своихъ мыслей, а молчать, какъ было приказано въ «Типосѣ».

Съ корабля, на которомъ Максимъ былъ привезенъ въ Константинополь, отрядъ грубыхъ солдатъ повлекъ его, босаго и полунагаго, по многолюднымъ улицамъ города, послѣ чего онъ былъ заключенъ въ тюрьму [3]). Затѣмъ, надъ Максимомъ, какъ надъ политическимъ преступникомъ [4]), было наряжено судебное слѣдствіе. Максимъ обвинялся въ слѣдующихъ преступленіяхъ, взводимыхъ на него его врагами, моно-

---

[1]) Opp. Maximi, t. I, coll. 85—88, IZ'. Безусловно ошибочно свѣдѣніе, находящееся въ «Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви» преосвящ. Филарета, гласящее, что Максимъ былъ взятъ подъ стражу уже по смерти Мартина (Т. III, стр. 171).

[2]) Нѣтъ нужды прибытіе Максима въ Константинополь относить, вмѣстѣ съ Assemani, непремѣнно къ 653 г., ко времени до прибытія сюда Мартина, и отдалять его, вмѣстѣ съ Pagi и Cave, до 655 года. Несомнѣнно извѣстно лишь только то, что судебный процессъ противъ Максима начался въ 655 г., когда приговоръ надъ Мартиномъ былъ уже произнесенъ. Мнѣніе Assemani, видимо, раздѣляетъ Schröck (S. 432), говоря: «почти одновременно съ Мартиномъ, тоже въ 653 г., былъ привезенъ изъ Рима въ Константинополь и авва Максимъ», хотя онъ не указываетъ того, прибытіе Максима случилось ли раньше или позже прибытія Мартина.

[3]) T. I, col. 88, IH'.

[4]) Подробности судопроизводства краснорѣчиво говорятъ о томъ, что Максимъ, подобно Мартину, былъ привлеченъ къ суду въ качествѣ политическаго преступника: всѣ преступленія, за исключеніемъ одного, взведенныя на Максима, носятъ чисто политическій характеръ (crimen laesae majestatis). Лишь одно обвиненіе, принесенное сенату аввою Миною, носитъ характеръ чисто церковнаго преступленія,—обвиненіе въ томъ, что Максимъ склонялъ народъ къ оригенизму; да и оно могло быть возведено на степень политическаго преступленія.

θелитами: a) въ тайныхъ сношеніяхъ съ сарацинами, b) въ возбужденіи къ возстанію Григорія, префекта Африки, и c) вообще въ проявленіи, за время пребыванія его въ Африкѣ и Римѣ, презрительнаго отношенія къ церковнымъ и гражданскимъ властямъ имперіи. Это презрительное отношеніе къ властямъ было, между прочимъ, причиною того, что латеранскій соборъ по иниціативѣ Максима произнесъ анаθему на константинопольскихъ патріарховъ и самихъ императоровъ. d) Максимъ—причина волненій въ церкви и происходящаго отсюда неустройства въ государствѣ. e) Максимъ насиліемъ вынудилъ у Пирра отреченіе отъ моноθелитства и т. п. Намѣренное, враждебное измышленіе подобныхъ обвиненій само собою очевидно, чего, конечно, не могло не сознавать и само обвинявшее его правительство, и если послѣднее привлекло его къ суду по обвиненію, de-jure, въ означенныхъ политическихъ преступленіяхъ, то, de-facto, оно хотѣло только подъ страхомъ наказаній за приписываемыя ему преступленія вынудить у него признаніе «Типоса» и отреченіе, хотя бы только наружное, отъ православія. И если бы Максимъ показалъ только видъ, что онъ принимаетъ «Типосъ», то, несомнѣнно, его ожидали бы царскія милости и почести [1]).

Изъ тюрьмы Максимъ вмѣстѣ съ обоими своими учениками былъ приведенъ на судъ, въ сенатъ. Допросъ открылся вопросомъ со стороны сакелларія (фискала): «Chistianus es?» и прочтеніемъ вины Максима: упрекнувъ Максима въ ненависти къ императору, фискалъ заявилъ, что Максимъ виновникъ завоеванія сарацинами Египта, Александріи, Пентаполя и Африки. Затѣмъ выступили, поочередно, четыре обвинителя, обвиненія которыхъ состояли въ слѣдующемъ: a) Максимъ, еще при жизни Ираклія, 22 года тому назадъ способствовалъ отложенію Египта, совѣтуя префекту Петру нумидійскому, вопреки приказанію императора Ираклія, не предпринимать похода въ Египетъ [2]); b) 9 лѣтъ тому назадъ, передачею сна папѣ Θеодору, Максимъ возбуждалъ Григорія, префекта Африки, къ возстанію противъ имперіи [3]); c) Максимъ насмѣхался надъ императоромъ и d) Анастасій, ученикъ Максима, говорилъ, что «императоръ не достоинъ быть священникомъ». По первымъ тремъ обвиненіямъ Максимъ не призналъ себя винов-

[1]) Coll. 161—163, KE'. [2]) Coll. 112, A. [3]) Coll. 112—113, B'.

нымъ, а на послѣднее обвиненіе отвѣчалъ, что дѣйствительно эти слова были сказаны, но только не Анастасіемъ, а имъ самимъ, и что онъ говорилъ это въ томъ смыслѣ, что «изслѣдовать и опредѣлять спасительные догматы вѣры дѣло священниковъ, а не императоровъ» [1]). Затѣмъ Максима и его учениковъ отвели въ тюрьму.

Въ тотъ же день Максимъ вторично былъ приведенъ въ залъ суда. Обвиненіе аввы Мины въ приверженности самого Максима и въ возбужденіи имъ народа къ оригенизму Максимъ отвергъ, произнеся анаѳему на Оригена [2]).

Вечеромъ того же дня въ темницу къ Максиму приходили Троилъ патрицій и Сергій Евкратъ, начальникъ царской трапезы. Они спрашивали Максима: почему онъ не хочетъ вступить къ общеніе съ константинопольскою церковію? Потому, былъ отвѣтъ, что предстоятели ея еретики, что́ видно, между прочимъ, изъ того, что они постоянно мѣняютъ формулы исповѣданія (IX членовъ Кира, «Ектесисъ» Сергія, «Типосъ» Павла). Послы заявили, что завтра же римская церковь вступитъ въ общеніе съ константинопольскимъ патріархомъ. Максимъ на это имъ отвѣтилъ, что онъ не придаетъ никакого вѣроятія подобному сообщенію, такъ какъ общеніе возможно лишь подъ однимъ условіемъ: если константинопольская церковь приметъ ученіе о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ. Въ заключеніе Максимъ выразилъ сожалѣніе, что императоръ (Констансъ II) поддался вліянію епископа Павла, и издалъ «Типосъ», и что для огражденія своей чести ему слѣдуетъ сдѣлать то же, что сдѣлалъ Ираклій, относительно «Ектесиса» [3]). Этимъ и закончился первый допросъ.

Чрезъ нѣсколько дней послѣ 1-го допроса, 22 апрѣля, въ день Преполовенія [4]) къ Максиму, въ темницу, явилась депу-

---

[1]) Tom. I, coll. 113, Δ'—117. [2]) Tom. I, col. 120; E'. [3]) Tom. I, coll. 120—125.

[4]) Акты судопроизводства надъ Максимомъ совершенно умалчиваютъ объ этомъ допросѣ. О немъ мы узнаемъ изъ письма Максима къ своему ученику, Анастасію монаху (Opp. Maximi, T. I, col. 132). По словамъ этого письма, настоящій допросъ происходилъ въ *18* день мѣсяца, въ день Преполовенія (Μεσοπεντηκόστη, Media Pentecostes). Обращая вниманіе на то обстоятельство, что Μεσοπεντηκόστη въ 655 году (а въ этомъ году происходилъ разсматри-

тація отъ константинопольскаго патріарха (Пирра), съ предложеніемъ вступить въ общеніе съ константинопольскою церковью, подъ условіемъ принятія слѣдующей согласительной формулы, чрезъ которую достигнуто будто бы единеніе всѣхъ церквей (константинопольской, римской, антіохійской, александрійской и іерусалимской): «Исповѣдуемъ во Христѣ *два дѣйствованія* (δύο ἐνεργείας), по причинѣ различія (естествъ) и *одно дѣйствованіе* (καὶ μίαν), по причинѣ единства (лица)» [1]).

Максимъ съ рѣшительностію отвергъ это предложеніе, не смотря даже на то, что, въ случаѣ отказа съ его стороны, ему угрожали, отъ имени императора и патріарха, церковнымъ отлученіемъ и смертною казнію.

Лѣтомъ (alio sabbato) 655 г., уже по смерти Пирра [2]), Максимъ съ обоими учениками опять былъ позванъ на судъ. На этотъ разъ при допросѣ присутствовали два патріарха: константинопольскій Петръ и антіохійскій Македоній; но они все время молчали. Обвинителями выступили тѣ же, что и въ одинъ изъ предшествовавшихъ допросовъ, Константинъ и авва Минна. На ихъ обвиненіе, состоявшее въ томъ, что Максимъ анаѳематствовалъ императора, обвиняемый съ твердостію отвѣчалъ, что онъ анаѳематствовалъ императорскій эдиктъ («Типосъ»), но не самого императора [3]).

Послѣ этого допроса Максимъ былъ сосланъ во Ѳракію и

ваемый допросъ) падаетъ на 22 апрѣля, мы допускаемъ вмѣстѣ съ Паджи, что вмѣсто «въ *18* день мѣсяца» въ письмѣ Максима нужно читать: «въ *22* день мѣсяца». См. Hefele. III, S. 218.

[1]) Уніатская формула исповѣданія «*одного* и *вмѣстѣ двухъ*, т. е. *трехъ* дѣйствованій» во Христѣ была предложена константинопольскимъ пресвитеромъ Петромъ, впослѣдствіи константинопольскимъ патріархомъ, преемникомъ Пирра (См. Hefele, III, S. 219). Дѣйствительно, эта формула была принята римскими апокрисіаріями (см. письмо Анастасія монаха къ монахамъ—каларійцамъ, Opp. M., t. I, col. 135—136), но въ Римѣ рѣшительно была отвергнута папою Евгеніемъ I (съ 10 авг. 654 г.—по 3 іюня 657 г.). По своему замыслу формула Петра—вовсе не новость: еще въ 645 г., въ «Разговорѣ съ Максимомъ», Пирръ предлагалъ Максиму положеніе объ одной и 2-хъ воляхъ въ качествѣ согласительной формулы. Отсюда, очень можетъ быть, что за личностію пресвит. Петра скрывается личность патр. Пирра.

[2]) Пирръ померъ (приблизительно) въ началѣ второй четверти 655 года,— по Le Quien'ю (p. 231) въ маѣ или іюнѣ—, послѣ 4 мѣсяцевъ и 21 дня вторичнаго правленія. Ему наслѣдовалъ Петръ, тоже моноѳелитъ. Pagi, II, 301.

[3]) Tom. I, coll. 125—128.

заключенъ здѣсь въ небольшую крѣпость Бизію. Два ученика Максима также были сосланы въ Ѳракію.

24 августа 656 г. [1]), сюда, въ крѣпость, къ Максиму явилась депутація — отъ имени патріарха константинопольскаго Ѳеодосій, епископъ Кесаріи виѳинской, и отъ имени императора консулы Павелъ и Ѳеодосій. На вопросъ Ѳеодосія, епископа: почему онъ удаляется отъ общенія съ константинопольскою церковью, Максимъ отвѣчалъ указаніемъ на господство въ константинопольской церкви ереси и еретичество константинопольскихъ патріарховъ, какъ на причину такого удаленія съ его стороны. Подвергнувъ затѣмъ довольно подробному разсмотрѣнію содержаніе моноѳелитскаго ученія, Максимъ раскрываетъ несостоятельность его основоположеній, главнымъ образомъ, со стороны тѣхъ нелѣпыхъ выводовъ, которые съ неотразимою послѣдовательностію вытекаютъ изъ нихъ [2]); указалъ на неосновательность содержанія «Типоса» (съ послѣднимъ Ѳеодосій согласился); категорически, но съ свойственнымъ ему смиреніемъ, заявилъ, что общеніе его съ константинопольскою церковію, при настоящихъ условіяхъ, не

---

[1]) Tom. I, col. 137.

[2]) Принятіе *одного дѣйствованія* во Христѣ приводитъ къ слитію ученія о Троичномъ Богѣ съ ученіемъ о воплощеніи Бога Слова: при монэргистическомъ воззрѣніи на лице Богочеловѣка, человѣческая природа Христа мыслится однородною съ Его божественною природою, и, слѣдовательно, отличною отъ природы божества и человѣчества Его, такъ что вмѣсто Троицы является четверица. Съ точки зрѣнія нравственной христологіи, моноѳелитское ученіе отрицаетъ у Христа способность къ произведенію добрыхъ дѣлъ. Въ разсужденіи относительно существенныхъ опредѣленій и отличительныхъ свойствъ божества и человѣчества Христа, моноѳелитское воззрѣніе приводитъ не только къ смѣшенію ихъ (абсолютная, творческая воля божества Христа переносится на Его человѣчество), но даже и къ совершенному уничтоженію ихъ во Христѣ, т. е. къ отрицанію самаго бытія природъ Христа (Coll. 141—144).—Принятіе *одной личной воли*, какъ бы того хотѣлъ Ѳеодосій (col. 149), послѣдовательно ведетъ къ необходимости мыслить 4-хъ боговъ, различныхъ и по природѣ, и по ипостаси; отсюда слѣдуетъ то, что воля и дѣйствованіе составляютъ отличительную особенность природы, а не лица: почему вмѣстѣ съ 2-мя природами Христа и Св. Писаніе, и оо. церкви научаютъ исповѣдывать 2 природныя воли и 2 такія же дѣйствованія. А принимая 2 различныя воли и дѣйствованія, ἄλλην καὶ ἄλλην, какъ и 2 различныя природы, необходимо вмѣстѣ съ различіемъ признавать и число ихъ: «δύο» (col. 152).

мыслимо. Снова былъ поднятъ вопросъ о воляхъ: Ѳеодосій защищалъ единоволіе и ссылался на свидѣтельства будто бы Григорія чудотворца, Аѳанасія и Златоуста. Максимъ опровергъ доводы Ѳеодосія, доказавъ, что приводимыя послѣднимъ свидѣтельства принадлежатъ Аполлинарію и Несторію. Послѣ довольно продолжительныхъ преній по вопросу о воляхъ во Христѣ, епископъ Ѳеодосій сознался (думается, показывалъ только видъ...) въ своемъ заблужденіи. Онъ подъ клятвою обѣщалъ устроить дѣло возсоединенія еретиковъ съ церковію, а консулъ Ѳеодосій выразилъ увѣренность, что императоръ согласится на это. Свиданіе депутатовъ съ Максимомъ закончилось трогательнымъ прощаніемъ. Максимъ получилъ даже отъ еп. Ѳеодосія матеріальную поддержку [1]).

Казалось, возстановленіе мира церкви было близко. 8 сентября 656 г., къ Максиму, въ крѣпость, явился консулъ Павелъ, которому отъ имени императора данъ былъ приказъ—перевести Максима «съ великою честію и уваженіемъ», какъ говорилось въ приказѣ, въ монастырь св. Ѳеодора, близъ Константинополя [2]). Но положеніе Максима съ переводомъ въ монастырь, вопреки ожиданію, ухудшилось. 13 сентября къ нему явилась депутація, въ лицѣ двухъ патриціевъ, Епифанія и Троила; съ ними былъ и епископъ Ѳеодосій. Депутація явилась объявить Максиму волю императора, состоявшую въ надеждѣ, что Максимъ приметъ «Типосъ» и вступитъ въ общеніе съ моноѳелитскою партіею, при исполненіи чего со стороны Максима, ему обѣщались царскія милости [3]). «Мы твердо увѣрены, говорилось въ концѣ приказа, что если ты вступишь въ общеніе съ нами, то присоединятся къ намъ всѣ, которые ради тебя и подъ твоимъ руководствомъ отпали отъ общенія (съ нами)» [4]). Въ отвѣтъ на это льстивое предложеніе императора Максимъ заявилъ, что «всѣ небесныя силы не убѣдятъ меня сдѣлать то, что вы предлагаете». Раздраженные непреложною твердостію Максима, патриціи съ яростію набросились на него и съ ругательствами жестоко побили. Епи-

[1]) T. 1, col. 160. [2]) Tom. I, coll. 160—161, КД'. [3]) Tom. I, coll. 161, КЕ'.

[4]) Tom. I. col. 164, КЕ'. Эти слова, сказанныя при томъ враждебно настроенномъ къ Максиму императоромъ, весьма мѣтко характеризуютъ то громадное значеніе и вліяніе на ходъ церковныхъ дѣлъ тогдашняго времени, какое имѣлъ Максимъ.

скопъ Ѳеодосій едва могъ остановить ихъ горячность и дерзкое обращеніе съ Максимомъ [1]). — На другой день, 14 сентября, по волѣ императора Максимъ вторично былъ сосланъ сперва въ Селемврію (городъ во Ѳракіи), а потомъ въ Перверу, и тамъ былъ заключенъ въ темницу [2]). Около 5 лѣтъ томился здѣсь узникъ. Наконецъ, еще разъ и послѣдній Максимъ былъ вызванъ изъ ссылки въ Константинополь, съ единственною, кажется, цѣлію — излить на престарѣлаго страдальца тиранническую злобу.

По прибытіи въ Константинополь, Максимъ тотчасъ же былъ приведенъ въ судебную камеру и наказанъ воловьими жилами, послѣ чего ему отрѣзали языкъ и правую руку (органъ и орудіе полемики) и измученнаго и обезображеннаго провели по всѣмъ кварталамъ города, для общаго посмѣянія. Послѣ всего этого Максимъ былъ сосланъ въ Колхиду, страну лазовъ (на берегу Чернаго моря). Сюда же были сосланы и оба ученика Максима. Максимъ былъ заключенъ въ крѣпость Шемари и здѣсь въ скоромъ времени, 13 августа 662 г., мирно скончался [3]). Максимъ Исповѣдникъ причтенъ церковію къ лику святыхъ.

Кровавыя, безчеловѣчныя мѣры преслѣдованія, обрушившіяся на головы отважныхъ борцовъ православія, окончательно, по видимому, подавили всякій протестъ противъ моноѳелитизма: никто не осмѣливался открыто возвышать свой голосъ въ защиту православія; православіе на востокѣ было, по видимому, совершенно подавлено. Ближайшимъ слѣдствіемъ такого состоянія дѣлъ церковныхъ было раздѣленіе восточной и западной церквей: въ послѣдней въ качествѣ ортодоксальнаго содержалось ученіе о двухъ природныхъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ, въ первой за таковое принималось ученіе объ одной волѣ и объ одномъ дѣйствованіи Христа. Какъ гибельно отразилось на общемъ теченіи дѣлъ церковныхъ господство моноѳелитизма, объ этомъ весьма краснорѣчиво свидѣтельствуютъ слѣдующія слова одного современника тѣхъ событій: «Іерархи сдѣлались іересіархами и вмѣсто мира возвѣщали народу распрю, сѣяли на церковной нивѣ вмѣсто пшеницы плевелы; вино (истина) мѣшалось съ водою (ересью), и поили ближняго мутною

---

[1]) Tom. I, coll. 164—165, ΚΘ'. [2]) Tom. I, coll. 168, Λ'—169. [3]) Tom. I, coll. 169—172.

смѣсью; волкъ принимался за ягненка, ягненокъ за волка; ложь считалась истиною и истина—ложью, нечестіе пожирало благочестіе. Перепутались всѣ дѣла церкви» [1]).

Такимъ образомъ, дѣло возсоединенія церквей, предпринятое по чисто политическимъ расчетамъ императора и веденное на почвѣ болѣе политической, чѣмъ церковной, привело къ совершенно противоположнымъ результатамъ. Нельзя съ достовѣрностію сказать, скоро ли бы кончились продолжительные, занявшіе собою двѣ трети VII столѣтія, моноѳелитскіе споры, если бы императоръ Константинъ Погонатъ, сознавая всю неумѣстность свѣтскихъ мѣръ въ рѣшеніи вопросовъ вѣры, не пришелъ подъ вліяніемъ запада къ благой мысли — «созвать глаза церкви, іереевъ, для разслѣдованія истины» [2]). Въ 680 году, въ ноябрѣ мѣсяцѣ, въ Константинополѣ составился VI вселенскій соборъ, на которомъ представителями востока и запада было тщательно разсмотрѣно, окончательно рѣшено и строго формулировано ученіе о двухъ природныхъ воляхъ и двухъ природныхъ дѣйствованіяхъ во Христѣ, а моноѳелитизмъ, со всѣми его вожаками и послѣдователями, подвергся церковной анаѳемѣ. Въ основу соборныхъ вѣроопредѣленій легли два посланія Агаѳона. Какъ почтилъ соборъ память и труды великаго поборника православія св. Максима Исповѣдника, объ этомъ мы скажемъ въ заключительномъ отдѣлѣ.

II.

Изъ представленнаго очерка жизнедѣятельности св. Максима Исповѣдника видно, что почти всю свою жизнь, по удаленіи отъ императорскаго двора, онъ провелъ преимущественно въ борьбѣ съ современнымъ ему лже-ученіемъ моноѳелитовъ. Полемика велась имъ двояко: устно и письменно. Такъ мы видѣли, что онъ имѣлъ устныя пренія съ лже-епископами монофизитской фракціи Севера, на о. Кипрѣ, съ екс-патріархомъ Пирромъ, въ Карѳагенѣ, и съ Ѳеодосіемъ, епископомъ Кесаріи виѳинской, во Ѳракіи. Письменнымъ памятникомъ полемическихъ трудовъ св. Максима служитъ множество дошед-

[1]) Дѣянія вселенскихъ соборовъ, т. VI, стр. 546. [2]) Тамъ же.

шихъ до насъ писемъ его, написанныхъ имъ въ разное время, къ различнымъ лицамъ.

Всѣ полемическіе этого рода труды Максима Исповѣдника предметомъ своимъ имѣютъ, главнымъ образомъ, разъясненіе догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. Исходными пунктами при разъясненіи этого ученія для св. отца служили слѣдующія два основоположенія, составляющія сущность халкидонскаго вѣроопредѣленія: одно — во Христѣ двѣ природы; другое—при двухъ природахъ во Христѣ одна ипостась. Общее развитіе этихъ двухъ основоположеній въ полемическихъ трудахъ св. Максима представляется въ слѣдующемъ видѣ. Прежде всего онъ старается установить то положеніе (одно изъ основоположеній собственно діоѳелитизма), что воля (θέλημα) составляетъ существенное опредѣленіе природы (φύσις), а не лица (ὑπόστασις), какъ мыслили моноѳелиты. Выходя изъ перваго основоположенія и утверждая, вопреки мнѣнію Севера, цѣлость обѣихъ природъ Христа и *по* соединеніи ихъ, Максимъ развиваетъ (противъ моноѳелитовъ и монэргистовъ) ту мысль, что во Христѣ должно признавать *двѣ воли* (δύο θελήματα) и *два дѣйствованія* (δύο ἐνέργειαι). Справедливость своего пониманія онъ обосновываетъ на изреченіяхъ Св. Писанія и на свидѣтельствахъ всѣми признанныхъ авторитетовъ церкви (главнымъ образомъ, Діонисія Ареопагита, Григорія Богослова и Кирилла александрійскаго, на которыхъ особенно часто ссылались моноѳелиты), вездѣ указывая при этомъ истинный смыслъ ихъ выраженій. Переходя отъ перваго основоположенія ко второму и ставя себѣ вопросъ: какъ возможно существованіе двухъ природъ въ одномъ лицѣ, св. Максимъ указываетъ на необходимость различенія φύσις и ὑπόστασις, смѣшиваемыхъ моноѳелитами, и на поставленный вопросъ отвѣчаетъ тѣмъ положеніемъ, что во Христѣ σύνθετος ὑπόστασις,— Ипостась Бога Слова, служащая ипостасію и для человѣчества Христа. А исходъ изъ неразрѣшимаго съ точки зрѣнія моноѳелитизма затрудненія, представляемаго существованіемъ двухъ воль и дѣйствованій въ одномъ лицѣ Богочеловѣка, находитъ въ указаніи на то, что рѣшающій принципъ въ Богочеловѣкѣ представляетъ Его божественная воля, которой, въ силу самой природы безгрѣшнаго человѣчества, во всемъ слѣдуетъ Его человѣческая воля. Слѣдствіемъ такого отношенія

природнаго двойства къ личному единству Богочеловѣка является то, что Максимъ разъясняетъ подъ формою понятій: περιχώρησις, ἀντίδοσις и θέωσις человѣческой воли Христа.

Таково въ существеннѣйшихъ и самыхъ общихъ чертахъ содержаніе всѣхъ вообще разговоровъ и писемъ Максима, посвященныхъ раскрытію ученія о двухъ воляхъ во Христѣ, которыя (разговоры и письма) относительно содержанія и тона справедливо могутъ быть названы обще «догматико-полемическими трудами» Максима Исповѣдника.

Всѣ догматико-полемическіе труды св. отца относительно *содержанія* съ удобствомъ могутъ быть подѣлены на *двѣ группы*, на томъ основаніи, что въ однихъ изъ нихъ раскрывается ученіе исключительно о двухъ природахъ во Христѣ, и полемика направляется противъ монофизитизма (1-я группа), а въ другихъ — главнымъ образомъ ученіе о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ, и полемика ведется противъ монэргизма и моноэлитизма (2-я группа).

А. *Первую* группу догматико-полемическихъ трудовъ Максима составляютъ письма его—къ Іоанну кубикулярію, къ сенатору Петру, къ діакону Косьмѣ, къ Юліану схоластику и нѣкоторыя другія. Въ нихъ раскрывается ученіе исключительно о двухъ природахъ во Христѣ, и полемика направляется противъ моноѳелитовъ вообще и въ частности противъ Севера.

а) *Къ* нѣкоему *знаменитому* [1]) *Петру* было написано Максимомъ нѣсколько писемъ: по крайней мѣрѣ мы можемъ указать три такихъ письма. Но для насъ имѣетъ значеніе лишь одно изъ нихъ [2]), догматико-полемическое, направлен-

[1]) Названіе «ἰλλούστριος», прилагаемое къ Петру, указываетъ на важность поста, занимаемаго имъ. Комбефи полагаетъ, что это былъ человѣкъ высокопоставленный, занимавшій должность сенатора (См. Opp. Maximi, tom. II. col. 509, Not. Combefisii). Въ полномъ согласіи съ подобнаго рода предположеніемъ Комбефи стоитъ то обстоятельство, что Софроній, явившійся въ Константинополь по очень важному дѣлу, представляется, по этому письму, находящимся въ сношеніяхъ съ этимъ Петромъ. Къ этому Петру впослѣдствіи обращался съ особымъ письмомъ папа Мартинъ, рекомендуя ему Іоанна, епископа филадельфійскаго, въ качествѣ своего викарія: Mansi, X, p. 825.

[2]) *Другое*—ἐπιστολὴ δογματικὴ (точнѣе—συστατικὴ)—рекомендательное: защищая православіе діакона александрійской ц. Косьмы, извергнутаго изъ сана по подозрѣнію въ еретичествѣ (Opp. Max., Tom. II, col. 534, Not. Combefis.),

ное противъ ученія Севера и имѣющее предметомъ своимъ двойство природъ во Христѣ (tom. II, coll. 509—533). Судя, съ одной стороны, по тому обстоятельству, что Софроній представляется находящимся въ Константинополѣ [1]) и называется просто аввою (значитъ, въ то время онъ не былъ еще епископомъ), а съ другой, по тому, что въ концѣ письма (col. 533) находится краткая рекомендація Софронія, время написанія настоящаго письма можно съ вѣроятностію отнести къ 633 году. Мѣстомъ написанія, согласно съ временемъ написанія, должно признать Александрію.

Содержаніе письма составляетъ развитіе слѣдующихъ положеній: число не есть начало раздѣленія или соединенія; вмѣстѣ съ качественнымъ различіемъ природъ Христа до соединенія ихъ необходимо исповѣдывать *природное двойство* и *по* соединеніи (coll. 513—516); Христосъ не есть одна сложная природа, но *единая* (μοναδικὴ) *сложная ипостась* (σύνθετος ὑπόστασις), соединяющая въ себѣ двѣ совершенныя природы, остающіяся такими и *по* соединеніи (coll. 517—525); выраженіе: μία σύνθετος ὑπόστασις имѣетъ относительный смыслъ, и строго православно; а выраженіе: μία σύνθετος φύσις заключаетъ въ себѣ еретическую мысль о нѣкоторомъ реальномъ смѣшеніи природъ,—мысль, совершенно несогласную съ тайною воплощенія (coll. 525—532).

b) Письмо къ *Косьмѣ*, діакону александрійской церкви (Tom. II, coll. 544—580), состоитъ изъ отдѣльныхъ трактатовъ чисто догматическаго характера, изъ такъ называемыхъ «догматическихъ главъ» объ естествѣ и объ ипостаси. Судя по тому, что настоящее письмо служитъ отвѣтомъ на вопросы Косьмы, предложенные Максиму (устно) еще прежде написанія того рекомендательнаго письма къ Петру, въ которомъ

Максимъ проситъ Петра—походатайствовать предъ «папою», какъ онъ называетъ александрійскаго епископа, о возстановленіи Косьмы въ діаконскомъ санѣ (—col. 536).—Отъ *третьяго* письма къ Петру сохранились только отрывки. Оно написано во времена папы Ѳеодора (col. 143), слѣдовательно въ періодъ времени отъ 642 г. до 649 г., въ отвѣтъ на какое-то сообщеніе Петра о Пиррѣ, который названъ *аввою* (col. 141). Не невѣроятно подразумѣвать подъ этимъ сообщеніемъ—сообщеніе о вступленіи на константинопол. епископ. каѳедру Пирра, аввы Хрисопол. монастыря.

[1]) «Αὐτόθι.... ἔχετε πατέρα τε καὶ διδάσκαλον κύριον ἀββᾶν Σωφρόνιον»... col. 533.

упоминается объ этомъ самомъ обстоятельствѣ (col. 537), написаніе его должно отнести ко времени до 640 года или къ самому началу 640 года. Мѣстомъ написанія была, должно полагать, Александрія.

с) Писемъ къ *Іоанну кубикулярію* [1]) сохранилось достаточное количество (числомъ 8). Для насъ представляетъ интересъ, и интересъ довольно значительный, только одно изъ 8-ми [2]), «О догматахъ православной церкви», направленное противъ ученія Севера [3]). Это одно интересно по своему *содержанію*: въ немъ полнѣе, чѣмъ въ другихъ письмахъ этой группы, раскрываются два указанныя выше основоположенія халкидонскаго вѣроопредѣленія, и опровергаются нѣкоторыя возраженія со стороны Севера.

Поводъ къ написанію настоящаго посланія: письма ав-

---

[1]) *Іоаннъ кубикулярій* занималъ одну изъ придворныхъ должностей и имѣлъ большое вліяніе при дворѣ (col. 642, Not.). Съ Максимомъ онъ находился въ дружескихъ отношеніяхъ: Максимъ называетъ его, наприм., такъ: «λίαν ἠγαπημένε καὶ πάντων μοι τιμιώτατε» (col. 648). Изъ писемъ Максима къ Іоанну видно, что между ними велась оживленная переписка: «Τά τίμια τῆς ὑμετέρας ἐν Κυρίῳ ποθεινότητος γράμματα δεξάμενος, ηὐχαρίστησα τῷ Θεῷ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ὑμῶν εἰς τὸ καλὸν προθυμίᾳ» (col. 408). Въ другомъ письмѣ къ Іоанну Максимъ говоритъ про себя: «Χαίρω καὶ εὐφραίνομαι, διὰ πάσης ἐπιστολῆς τὴν... λύπην λυπούμενον εὑρίσκων τὸν εὐλογημένον μοῦ δεσπότην» (col. 413).

[2]) Оставляемъ въ сторонѣ другія 7 писемъ къ Іоанну кубикулярію: 1) Рекомендательное (coll. 641—648), представляющее защиту и восхваленіе Георгія, префекта Африки (въ одномъ мѣстѣ, col. 645, Максимъ прилагаетъ къ Георгію подрядъ 19 различныхъ эпитетовъ), внезапно отозваннаго въ Константинополь послѣ извѣстнаго возстанія. Написано оно *въ 647 г., изъ Африки*. 2) О 3-хъ главныхъ христіанскихъ добродѣтеляхъ (coll. 392—408); 3) О печали по Богѣ (coll. 413—426) и еще 4 очень небольшихъ письма. Потому оставляемъ ихъ въ сторонѣ, что для насъ они не представляютъ никакого интереса,—ни чисто догматическаго, ни психологическаго, ни даже въ отношеніи къ вопросу объ обстоятельствахъ полемической дѣятельности Максима.

[3]) Въ кодексѣ Фотія адресатъ настоящаго посланія называется не «χοιβικλάριος», а «φιλόσοφος»,—надписаніе, нигдѣ въ трудахъ Максима не встрѣчающееся; обычно же настоящее посланіе озаглавливается такъ, какъ въ изданіи Комбефи, а именно: «къ Іоанну *кубикулярію*» и т. д. Нужно ли принимать при чтеніи Фотія Іоанна *философа* за другое лицо, отличное отъ Іоанна кубикулярія, или нѣтъ, во всякомъ случаѣ мы остаемся при томъ мнѣніи, что адресатъ настоящаго посланія есть тотъ самый Іоаннъ кубикулярій, другъ Максима, къ которому адресованы рекомендательное и др. письма. См. col. 459, Not. Combefisii.

густы Мартины на имя префекта Африки, съ предписаніемъ о преслѣдованіи сектантовъ Северовой фракціи, живущихъ въ монастыряхъ (coll. 460—64). Изложеніе «православнаго исповѣданія» (ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας): необходимость признанія во Христѣ *двухъ совершенныхъ природъ* (465—68), и *по* соединеніи неизмѣнно пребывающихъ въ Немъ *неслитно*, но и *нераздѣльно*; разграниченіе понятій: διαφορὰ и διαίρεσις, согласно ученію Кирилла александрійскаго и другихъ отцовъ церкви (coll. 469—72). *Двойство* природъ не нарушаетъ личнаго единства, потому что вообще число не есть начало раздѣленія, но лишь выраженіе качественнаго отличія исчисляемыхъ предметовъ («Πᾶς ἀριθμὸς... τοῦ ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ δηλοτικὸς, ἀλλ᾽ οὐ τῆς διαιρέσεως»): выясненіе этого общаго положенія на примѣрѣ «двухцвѣтнаго и 5-тицвѣтнаго камня» (coll. 473—76). Удостовѣреніе справедливости положенія о числѣ свидѣтельствомъ Кирилла александрійскаго; разъясненіе и выводъ изъ этого свидѣтельства (coll. 477—480). Непротиворѣчивость выраженія «ἐν δύο» (въ отношеніи природъ Христа) признанію «одной природы Бога Слова воплощенной», при правильномъ, чуждомъ заблужденію Несторія, пониманіи двойства природъ (481—84). Двѣ качественно-различныя природы Христа составляютъ *сложную ипостась*, но не сложную природу, какъ мыслитъ Северъ (coll. 485—493). Краткое опроверженіе возраженія Севера противъ выраженія: «ἐν δύο». Отсутствіе противорѣчія въ утвержденіи *единства* и *двойства*, вслѣдствіе неодинаковости смысла въ рѣченіяхъ: «ἓν» καὶ «δύο». Разборъ подходящихъ сюда изрѣченій Григорія Богослова: («ἓν ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δὶ ἑνὸς ἀμφότερα») и Кирилла александрійскаго: «Ὥστε τὰ δύο μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι᾽ ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῶον» (coll. 492—96). Совѣтъ съ мудрою осмотрительностію и осторожностію относиться къ ученію еретиковъ (coll. 497). Краткое разъясненіе смысла нѣкоторыхъ выраженій относительно Христа,—выраженій Аѳанасія великаго: «одна природа Бога Слова воплощенная» (выводы изъ него: взаимодѣйствіе природъ и общеніе свойствъ, признаніе двухъ рожденій Христа и исповѣданіе Дѣвы Маріи въ собственномъ и истинномъ смыслѣ Богородицею),—посланія къ Римлянамъ, XII, 2, — книги Іова, X, 21. 22 и др. (coll. 500—509).

По ясному указанію, находящемуся въ самомъ посланіи, разсматриваемое посланіе написано *въ ноябрѣ* мѣсяцѣ XV *индиктіона*, въ правленіе патриціи Мартины [1]), жены императора Ираклія, что̀ соотвѣтствуетъ 641 году.

d) Содержаніе довольно краткаго письма къ *Юліану* [2]), *схоластику* александрійскому, о воплощеніи Сына Божія, состоитъ изъ слѣдующихъ, мало развитыхъ, положеній. Цѣль воплощенія по отношенію къ человѣческой природѣ—ея обновленіе. Дѣйствительность и цѣлость человѣческой природы Христа до, во время и послѣ воплощенія. Непреложность Божества Христа въ актѣ воплощенія. Неслитное, нераздѣльное и неизмѣнное пребываніе обѣихъ природъ Христа при личномъ соединеніи. Ссылка на отцовъ церкви: выраженіе (Кирилла александрійскаго) относительно правильности пониманія со стороны каѳолической церкви непреложности человѣческой природы Христа при личномъ соединеніи съ Божествомъ.

Настоящее письмо написано по поводу какой-то просьбы Юліана и Христопемта, обращенной чрезъ посредство Максима къ Георгію, префекту Африки [3]). Выходя изъ того соображенія, что означенную просьбу, по словамъ (приведеннымъ въ примѣчаніи) конца письма, Максимъ передалъ префекту и тотъ обѣщалъ исполнить ее, можно безошибочно заключать къ тому, что письмо послано за время пребыванія Максима въ Карѳагенѣ.

e) Сюда же, къ первой группѣ догматико-полемическихъ трудовъ Максима, должно быть отнесено небольшое письмо *къ отшельницамъ*, отпавшимъ отъ каѳолической церкви въ

---

[1]) Должно замѣтить, что во время написанія самаго посланія, Мартина вмѣстѣ съ малолѣтнимъ своимъ сыномъ Ираклiемъ (младшимъ), была уже свергнута съ престола сенатомъ, въ сентябрѣ 641 г.

[2]) Хотя въ заглавіи письма стоитъ имя одного лица, но на самомъ дѣлѣ письмо написано къ *двумъ* лицамъ: къ Юліану и Христопемту схоластикамъ (см. начало письма, col. 580).

[3]) «Περὶ δὲ ὧν γεγράφατέ μοι, πάντων μοι τιμιώτατοι, ἀνήγαγον τῷ... πανευφήμῳ ἐπάρχῳ, δοὺς αὐτῷ καὶ, τὰς τιμίας ὑμῶν συλλαβάς· καὶ ὑπέσχετο προθύμως πᾶσαν ὑμῶν πληρῶσαι κέλευσιν». Col. 584. Изъ сопоставленія этихъ словъ съ заглавіемъ и содержаніемъ непосредственно за этимъ слѣдующаго письма очевидно, что просьба касалась отшельницъ (ἀσκητρίας), отдѣлившихся отъ каѳолической церкви и, по переселеніи въ Африку, снова обратившихся къ вселенской церкви.

Александріи, написанное отъ имени Георгія, префекта Африки (coll. 584—589). Содержаніе догматической части письма отчасти сходно съ содержаніемъ письма къ Юліану. При утвержденіи двойства природъ во Христѣ, здѣсь развивается, главнымъ образомъ, мысль о качественномъ различіи Божественной и человѣческой природъ Христа, неизмѣнно пребывающихъ во Христѣ и *по* соединеніи: («ἡ διαφορά τῶν ἐξ ὧν ἐστιν ὁ Χριστὸς φύσεων καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀσυγχύτως τε καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ σωζομένων» и т. д... (coll. 588; срав. 586). Письмо написано отъ имени Георгія, префекта Африки, въ отвѣтъ на упомянутую выше просьбу; отсюда заключаемъ, что оно написано въ Карѳагенѣ, нѣсколько позднѣе письма къ Юліану, съ которымъ оно имѣетъ указанную связь; слѣдовательно, не раньше 641 года, но и не позже: письмо написано во время совмѣстнаго царствованія въ византійской имперіи двухъ императоровъ [1]). Будемъ ли мы видѣть здѣсь указаніе—на совмѣстное управленіе государствомъ Ираклія старшаго съ сыномъ Константиномъ, окончившееся со смертію Ираклія, 11 февраля 641 г., или на слишкомъ кратковременное (въ продолженіи всего лишь 130 дней) совмѣстное царствованіе Константина съ Иракліономъ, окончившееся со смертію Константина, 29 мая 641 г., или, наконецъ, на правленіе Иракліона съ матерью Мартиною, продолжавшееся всего лишь 6 мѣсяцевъ, во всякомъ случаѣ написаніе письма должны будемъ признать современнымъ *641* году.

В. *Вторая* группа догматико-полемическихъ трудовъ Максима.

а) Среди всѣхъ догматико-полемическихъ произведеній Максима первое мѣсто, послѣ «Диспута съ Пирромъ», занимаетъ, безспорно, превосходное въ догматическомъ отношеніи посланіе «О двухъ воляхъ Христа Бога нашего» (coll. 184—208). Первостепенная важность его въ догматическомъ отношеніи обусловливается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ немъ Максимъ, какъ искусный полемистъ, поражаетъ своего противника, какъ говорится, не въ бровь, а прямо въ глазъ: касаясь самыхъ основъ моноѳелитизма, Максимъ весьма умѣло

[1]) «Πᾶσι πανταλοῦ ποτε γράφειν οὐκ ὤκνουν πατριάρχαις καὶ... αὐτοῖς εὐσεβεστάτοις ἡμῶν βασιλεῦσιν»... Col. 588; срав. col. 589.

разоблачаетъ несостоятельность моноѳелитизма, какъ доктрины, въ самомъ его корнѣ. Всѣ разсужденія Максима запечатлѣны характеромъ строго-научной, философской мысли; всѣ доводы, за и противъ, дышатъ неотразимою силою логики. Въ этомъ посланіи, какъ нигдѣ болѣе, сказывается весь Максимъ,—человѣкъ высокообразованный, великій мыслитель-богословъ и весьма искусный полемистъ.

Къ величайшему сожалѣнію, о настоящемъ посланіи мы не можемъ болѣе или менѣе положительно сказать ни того, къ кому оно написано, ни того, когда и гдѣ оно написано. Относительно перваго вопроса мы склонны раздѣлять мнѣніе Фотія, относящаго написаніе этого посланія къ *Стефану игумену* [1]), если подъ этимъ Стефаномъ онъ разумѣлъ извѣстнаго Стефана, епископа дорскаго. Не зная, чѣмъ аргументируетъ Фотій свое мнѣніе, нѣкоторое основаніе быть согласными съ нимъ мы находимъ въ томъ обстоятельствѣ, что другое посланіе, прямо адресованное на имя Стефана, епископа дорскаго, внѣ связи съ настоящимъ посланіемъ представлялось бы чѣмъ-то въ родѣ вѣнца зданія безъ основанія и корпуса; а настоящее посланіе, при всей логичности и относительной убѣдительности, съ точки зрѣнія человѣческаго разума, содержащихся въ немъ разсужденій, можетъ показаться неубѣдительнымъ для всякаго, въ дѣлѣ столь высокой догматической важности, желающаго опереться на тотъ или другой церковный авторитетъ, что̀ и дано въ посланіи къ Стефану, епископу дорскому. Поставляя въ такое отношеніе два указанныя посланія, написаніе разсматриваемаго посланія мы должны будемъ отнести къ болѣе раннему времени, чѣмъ написаніе другаго посланія къ тому же лицу,—ко времени до 645 года, когда Стефанъ не состоялъ еще въ епископскомъ санѣ, а былъ, что̀ не невѣроятно, игуменомъ, такъ что позволительно думать вмѣстѣ съ Фотіемъ, что разсматриваемое посланіе написано къ «Стефану игумену».

Содержаніе посланія. Опроверженіе кореннаго заблужденія моноѳелитизма,—смѣшенія природной воли, какъ силы хотѣнія, съ направленіемъ воли и съ объектомъ хотѣнія и разграниченіе этихъ трехъ терминовъ (coll. 185—188); необхо-

---

[1]) Opp. Maximi, T. II, col. 187, Not. Combefisii.

димость признанія положенія относительно численности воль, вытекающая изъ признанія ихъ различія (инаковости) (col. 189). Обожествленіе человѣческой природы Христа не лишаетъ ее принадлежащаго ей по существу бытія, а слѣдовательно и воли: аналогія съ раскаленнымъ въ огнѣ мечомъ (189—192). Разграниченіе понятій: *природная воля* и *самопроизвольная склонность* (τὸ γνωμικὸν θέλημα), и установленіе положенія о неодинаковости различія съ противоположностію (col. 192 — 193). Опроверженіе монофелитскаго мнѣнія объ обнаруженіи человѣческой воли Христа *только* во время страданій (col. 196).—Утвержденіе и разъясненіе основнаго положенія: дѣйствованіе есть свойство природы, а не лица, и вытекающая отсюда необходимость признанія, въ силу двойства природъ, *двухъ* природныхъ дѣйствованій (—197—201). Совмѣстимость природнаго различія съ единствомъ лица, при относительной сложности этого послѣдняго (—201—204). Разъясненіе понятій: «τὸ μὴ ἀνυπόστατον» (въ отношеніи къ природѣ) и «τὸ μὴ ἀνούσιον» (въ отношеніи къ лицу), и основанный на немъ смыслъ исповѣданія природъ Христа, «истинно существующими» (μὴ ἀνυπόστατοι) и дѣятельными (μὴ ἀνεργήτοι): заключеніе отъ этого исповѣданія къ бытію не ипостасей, или дѣятелей, а существенныхъ опредѣленій природъ (—204—205). Выясненіе смысла св.-отеческаго изреченія, говорящаго о признаніи во Христѣ «πᾶσαν θείαν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν» (col. 208).

β) Такъ называемое «догматическое» посланіе къ *Стефану, епископу* дорскому. Содержаніе его: необходимость мыслить человѣческую природу Христа со всѣми существенными опредѣленіями ея: свободною волею и дѣйствованіемъ (col. 156—157). Свидѣтельства изъ Евангелія и изъ отцовъ церкви, удостовѣряющія присущіе Христу какъ божественной, такъ и человѣческой воли (—157—165) и двухъ природныхъ дѣйствованій (165—168). Мнѣнія вожаковъ ереси объ одной волѣ и объ одномъ дѣйствованіи во Христѣ (169—173). Указаніе истиннаго смысла изрѣченій нѣкоторыхъ отцовъ церкви, ложно трактуемыхъ еретиками (col. 176), и дѣйствительныхъ авторитетовъ, на которые опирается «Ектесисъ» (—180).

Написано изъ Рима (какъ прямо указано въ надписаніи посланія, col. 156), слѣдовательно, не раньше конца 645 года;

съ другой стороны—до времени латеранскаго собора 649 года, такъ какъ на этомъ соборѣ Стефанъ дорскій самъ лично присутствовалъ и участвовалъ въ осужденіи «Ектесиса», и его редактора и издателя. Впрочемъ, конечный предѣлъ времени написанія разсматриваемаго посланія можно еще болѣе ограничить: оно написано раньше изданія Τοποσ'α, такъ какъ объ этомъ послѣднемъ въ немъ нѣтъ и помину. Итакъ, написано въ 646—648 годы.

γ) *Письма къ Марину.* Къ Марину есть нѣсколько писемъ чисто догматическаго характера.

Одно изъ нихъ носитъ такое надписаніе: «Догматическое посланіе *къ Марину, діакону* (πρὸς Μαρῖνον διάκονον), на о. Кипръ» (col. 69 — 89). Такъ какъ въ надписаніяхъ другихъ писемъ къ Марину, Маринъ титулуется *пресвитеромъ*, а не діакономъ, то Комбефи и нѣкоторые другіе склонны предполагать, что и настоящее письмо адресовано къ Марину *пресвитеру*, а не діакону [1]). Въ качествѣ основанія для такого предположенія указываютъ на слѣдующее выраженіе, встрѣчающееся въ самомъ посланіи: «Οὐδὲν γὰρ οὕτω τῆς κατὰ σὲ θείας ἱερωσύνης εἰκονίζει τὸ ἔργον, ὡς» и т. д. [2]). Правда, понятіе «ἱερωσύνη», ближайшимъ образомъ, значитъ: «священническій чинъ», и служитъ для обозначенія второй степени священства (пресвитера), но, понимаемое въ широкомъ смыслѣ, оно обнимаетъ всѣ три степени священства, слѣдовательно, и діаконскій чинъ, такъ что означенное выраженіе, само по себѣ, не даетъ достаточнаго основанія для исключительности пониманія его въ томъ или другомъ его смыслѣ. Предпочтительность же пониманія его въ первомъ изъ указанныхъ смыслѣ ослабляется другимъ выраженіемъ, стоящимъ въ началѣ посланія: «πανάγιε Θεοῦ θεράπον» [3]). А что касается того обстоятельства, что другія посланія адресованы къ Марину *пресвитеру*, а не діакону, то сила его совершенно парализуется тѣмъ простымъ соображеніемъ, приводимымъ и у Комбефи [4]), что ничто не мѣшало Марину изъ діакона послѣдовательно стать пресвитеромъ.

Оставаясь при томъ мнѣніи, что настоящее посланіе на-

---

[1]) Opp. Max., t. II, col. 72, Nota. [2]) Тамъ же. [3]) Тамъ же, col. 69.
[4]) Тамъ же, col. 65. Nota.

писано къ Марину, когда онъ былъ еще діакономъ, по вопросу о времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о мѣстѣ, написанія разсматриваемаго посланія мы можемъ сказать хотя одно то, что оно написано раньше другихъ писемъ къ Марину, что и подтверждается однимъ краткимъ замѣчаніемъ другаго письма къ Марину, написаннаго изъ Карѳагена въ 644—45 годахъ. Безотносительно же къ другимъ посланіямъ можно сказать только, что оно написано послѣ 635 года, во время разгара полемики. Слѣдовательно, времени написанія настоящаго посланія приходится отвести довольно широкія границы: 635—644 годы.

Содержаніе посланія. На ряду съ божественною природою и волею во Христѣ необходимо исповѣдывать и человѣческую природную волю, въ соотвѣтствіе Его человѣческой природѣ (coll. 77—80). Согласіе человѣческой воли Христа въ ея проявленіяхъ съ божественною Его волею (80—81). Крайности, вытекающія изъ отверженія человѣческой воли во Христѣ (coll. 81). Изрѣченія Діонисія и Кирилла относительно двухъ дѣйствованій во Христѣ (84—89).

Другое, по времени написанія, посланіе къ *Марину пресвитеру* представляетъ краткое разсужденіе по поводу затронутаго въ опредѣленіяхъ римскаго собора (соборъ 641 года, незадолго до смерти Ираклія, подъ предсѣдательствомъ папы Іоанна IV) ученія объ исхожденіи Св. Духа и о воплощеніи Бога Слова (coll. 133—137) и разсужденіе по поводу прочтенія сочиненія Ѳеодора фаранскаго «о сущности и природѣ, объ ипостаси и лицѣ, и объ остальныхъ главахъ» [1]). Къ сожалѣнію, отъ него сохранились только отрывки.

Относительно этого посланія мы имѣли случай говорить, что оно цѣнно въ отношеніи біографическихъ данныхъ, касающихся обстоятельствъ жизни Максима. Кромѣ того, оно цѣнно еще и по тому, что при помощи его мы можемъ опредѣлить, хотя сравнительно, время написанія весьма важныхъ для насъ посланій къ Марину. Такъ, изъ него мы узнаемъ, а) что настоящее посланіе написано въ отвѣтъ на посланіе Марина, изъ *Карѳагена*, слѣдовательно—въ 641 году; б) что оно не первое по времени написанія посланіе къ Марину, а

[1]) Opp. Max. II, col. 136.

что и *прежде* него Максимъ писалъ къ Марину, и этотъ послѣдній одобрилъ слова и ученіе Максима [1]) (въ этомъ послѣднемъ сообщеніи можно видѣть указаніе на извѣстное посланіе къ Марину *діакону*); в) что посланіе къ Марину, представляющее психологическій очеркъ души и ея проявленій, написано *послѣ* настоящаго посланія [2]).

Третье, по счету, письмо къ Марину,—въ составъ содержанія котораго входятъ—изображеніе волеваго (coll. 9—20) и умственнаго (coll. 20—21) процессовъ и развитіе двухъ положеній—о невозможности допущенія, послѣ воскресенія, одной воли Бога и святыхъ, при одинаковости объекта воли (21—27) и о невозможности признанія во Христѣ одной, какой бы то ни было, воли (27—37),—неизвѣстно, когда именно написано. На основаніи находящагося во второмъ письмѣ указанія, можно сказать лишь только то, что оно написано *послѣ* отправленія втораго; но слѣдовало ли написаніе 3-го за отправленіемъ 2-го *вскорѣ*, или между написаніемъ того и другаго слѣдовалъ болѣе или менѣе значительный промежутокъ времени, написано ли оно, по этому, изъ Карѳагена или же изъ какого-нибудь другаго мѣста, и признавать ли 3-е по счету письмо къ Марину 3-мъ и по времени написанія,—всѣ такіе и подобные имъ вопросы остаются для насъ открытыми.

Ничего опредѣленнаго относительно времени и мѣста написанія нельзя также сказать и про другое письмо къ Марину, *4-е* по счету. *Содержаніе* его составляютъ два трактата: одинъ — о дѣйствованіяхъ и воляхъ во Христѣ (Coll. 39—45) и другой—относительно ученія отцовъ церкви о двухъ *природныхъ* воляхъ во Христѣ; къ нему примыкаетъ разсужденіе по поводу воспоминанія о пребываніи на о. Критѣ и о происходившемъ тамъ собесѣдованіи Максима съ лже-епископами севериянами (Coll. 45—49).

Впрочемъ, относительно времени написаній 3-го и 4-го писемъ къ Марину можно, пожалуй, признать за достовѣрное то, что они написаны до времени диспута съ Пирромъ, такъ какъ ни въ томъ, ни въ другомъ нѣтъ даже намека на него: едва ли бы это было возможно, если бы они были написаны

[1]) Opp. Max., col. 133. [2]) Opp. Max., II, col. 137.

послѣ этого, безспорно, весьма крупнаго событія изъ исторіи полемической дѣятельности св. Максима.

Пятое, по счету, письмо къ Марину (Coll. 228—245) представляетъ апологію, писанную въ защиту Анастасія Синаита, Григорія Богослова и папы Гонорія. Въ сочиненіи Анастасія, архіепископа антіохійскаго, «Κατὰ τοῦ Διαιτητοῦ» (т. е. противъ Несторія, «раздѣлителя»), встрѣчается выраженіе: «διὸ μίαν μὲν τὴν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ καὶ ἡμεῖς φάμεν», которое монофелиты приводили въ качествѣ оправданія для своего собственнаго ученія. Возстановляя цѣлостный образъ ученія Анастасія о дѣйствованіи во Христѣ, Максимъ разъясняетъ, что Анастасій признаетъ какъ *одно*, въ силу общенія природъ, такъ и *два* дѣйствованія во Христѣ, въ силу существеннаго различія природныхъ свойствъ (Col. 232—233).— Изъ Григорія Богослова трактуется извѣстное его изрѣченіе о противленіи человѣческой воли волѣ божественной въ сопоставленіи съ другимъ его изрѣченіемъ, говорящимъ объ отсутствіи такого противленія (233—237).—Особенно пространна апологія въ защиту Гонорія: довольно подробно разбирается извѣстное посланіе Гонорія къ Сергію. Сужденіе объ отношеніи Максима къ Гонорію и къ его отвѣтному посланію мы будемъ имѣть впереди.

Къ опредѣленію времени написанія апологіи можетъ служить, указанное въ самомъ посланіи, слѣдующее обстоятельство: аббатъ Іоаннъ, впослѣдствіи папа Іоаннъ IV, принимавшій участіе, по словамъ Максима [1]), въ составленіи и написаніи отвѣтнаго посланія Гонорія къ Сергію, во время написанія апологіи не былъ еще папою. Слѣдовательно, апологія написана, съ одной стороны, прежде вступленія Іоанна IV на римскую епископскую каѳедру, т. е. до 641 года, съ другой безспорно, послѣ смерти Гонорія, т. е. послѣ 638 года. Значитъ, апологія написана въ 639 или въ 640 году.

δ) «Копія съ письма отъ св. Максима къ святѣйшему епископу господину *Никандру*, о двухъ во Христѣ дѣйствованіяхъ (Ἴσον ἐπιστολῆς γενομένης πρὸς τὸν ἁγιώτατον ἐπίσκοπον κύριον

---

[1]) «Καὶ πρὸς αὐτῆς τὸν ταύτην ἐν Λατίνοις ὑπαγορεύσαντα, κατὰ κέλευσιν αὐτοῦ κύριον ἀββᾶν Ἰωάννην ἁγιώτατον σύμπονον» и т. д. Col. 244.

Νίκανδρον, παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Μαξίμου, περὶ τῶν δύο ἐν Χριστῷ ἐνεργειῶν)»: такое надписаніе носитъ одно изъ писемъ, среди догматико-полемическихъ трудовъ Максима занимающее не послѣднее мѣсто. Имя «Никандръ» (Νίκανδρος), стоящее въ надписаніи письма, правдоподобнѣе принимать въ нарицательномъ смыслѣ, въ значеніи «побѣдителя» (враговъ церкви), храбраго защитника (интересовъ православія). Нѣкоторыя черты въ содержаніи письма (тяжесть собственнаго положенія, обусловливающаяся лишеніемъ свободы, проживаніе въ чужой, далекой сторонѣ, подъ покровомъ «тихаго пристанища»,— католической [1]) церкви и т. п.) заставляютъ видѣть въ этомъ епископѣ епископа именно римской церкви, между тѣмъ въ римской церкви во времена Максима не было епископа съ такимъ именемъ. Несомнѣнно, значитъ, что епископъ, къ которому адресовано настоящее письмо, — римскій папа, и именно, какъ можно догадываться, на основаніи начальныхъ словъ письма, *Мартинъ*. Въ начальныхъ словахъ: «Αὐτὸς,... φερωνύμως ἔχων μετὰ τῆς ἀνδρείας, τὴν κατὰ πάντων... πολεμούντων ἐχθρῶν ἱερωτάτην νίκην» (Col. 89) съ одинаковымъ правомъ позволительно видѣть указаніе на имя «Мартинъ», какъ и на имя «Никандръ». Весьма возможное явленіе, что первоначальный издатель настоящаго письма, на основаніи только что приведенныхъ словъ, поставилъ въ надписаніи письма вмѣсто перваго имени второе. Въ характеристикѣ личности адресата, заключающейся въ приведенныхъ словахъ, можно видѣть указаніе на осужденіе монофелитизма на латеранскомъ соборѣ 649 года. Въ молитвѣ Максима о томъ, чтобы Богъ явилъ правый исходъ дѣла [2]), можно видѣть намекъ на императорскій приказъ о сверженіи Мартина. Однимъ словомъ, все говоритъ за то, что настоящее письмо написано къ папѣ Мартину. Согласно съ такимъ заключеніемъ, написаніе письма должно отнести къ періоду времени отъ 649 года до 653 г.

Содержаніе догматической части письма слагается изъ развитія слѣдующихъ положеній. Человѣческая природа Хри-

[1]) Tom. II, col. 92. Въ выраженіи: «εἰς.... τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν» должно разумѣть именно *католическую* (Римскую) церковь, а не вообще каѳолическую, такъ какъ Максимъ не былъ внѣ церкви.

[2]) Tom: II, col. 92.

ста *по соединеніи* съ божественною не утратила своихъ природныхъ свойствъ (Col. 93). Въ силу двойства природъ во Христѣ должно исповѣдывать двѣ воли и два дѣйствованія (— 96). Существа разумныя отъ природы одарены способностію вполнѣ *сознательнаго* дѣйствованія и хотѣнія (— 97). Несообразности при мысленномъ представленіи одной воли во Христѣ. Истинный смыслъ св.-отеческихъ изрѣченій, ложно трактуемыхъ еретиками,—Діонисія ареопагита: «ἡ Θεανδρικὴ ἐνέργεια» (Col. 100), — Кирилла александрійскаго: «μία (καὶ) συγγενὴς δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια» (смыслъ слова «συγγενὴς» по значенію и по употребленію у отцовъ церкви) (Coll. 101—105). Новизна и нелѣпость мнѣнія объ одномъ дѣйствованіи во Христѣ (— 108—109).

ε) Небольшое письмо *къ Георгію* [1]), пресвитеру и игумену (Col. 56—61), рѣшительно неизвѣстно, когда и гдѣ написано: какихъ бы то ни было данныхъ, могущихъ служить къ опредѣленію времени и мѣста написанія настоящаго письма, нѣтъ ни въ немъ самомъ, ни въ другихъ письмахъ. Въ цѣломъ письмѣ (собственно въ догматической части письма) развивается мысль о томъ, насколько истинна и совершенна человѣческая природа Христа. Развивается она при помощи слѣдующихъ положеній: воспринятое Спасителемъ человѣчество, по самой природѣ, во всемъ, кромѣ грѣха (указаніе на образъ рожденія Христа по человѣчеству), подобно носимому нами («ἀλλὰ ταυτὸν,—т. е. τὸ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀνθρώπινον,—τῇ οὐσίᾳ καὶ ἀπαράλλακτον..., πλὴν μόνης τῆς ἁμαρτίας»). Совершенное, безгрѣшное по самой природѣ, человѣчество Христа не имѣло (въ себѣ самомъ) ничего противнаго («αὐτὸς δὲ πάσης κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὢν ἁμαρτίας,... οὐδὲν ἐναντίον εἶχεν), тѣмъ болѣе, что оно было всецѣло обожествлено (ταὐτην, т. е. οὐσίαν, μετ' ἐκείνων ἁπάντων ἐθέωσε»). Человѣческая природная воля Христа также во всемъ была подобна нашей; отличается отъ послѣдней лишь своимъ направленіемъ, сверхъестественнымъ («καὶ τὸ θέλειν αὐτοῦ κυρίως μὲν ὂν φυσικὸν καθ' ἡμᾶς, τοποῦμενον δὲ θεϊκῶς ὑπὲρ ἡμᾶς»). Col. 60. Образъ рожденія Христа по человѣчеству не долженъ служить пре-

[1]) Этотъ Георгій—одно лицо съ Георгіемъ, пресвитеромъ—аввою, о которомъ упоминается въ письмахъ Максима «πρὸς Κυριακίκιον ἐπίσκοπον» (col. 624) и къ Іоанну епископу (col. 625).

пятствіемъ къ отождествленію человѣческой природы Христа съ нашею, подобно тому, какъ ипостасное отличіе Сына не нарушаетъ единосущія Его съ Богомъ Отцемъ. Разборъ изрѣченія Григорія Богослова о противленіи человѣческой воли волѣ божественной (Col. 60—61).

ζ) Послѣднее по времени написанія письмо—*къ сицилійцамъ* (Col. 112—132). По предмету и цѣли написанія оно имѣетъ близкое сродство съ письмами Максима къ Анастасію монаху (Tom. I, 132—133) и Анастасія къ каларійскимъ (въ Сардиніи) монахамъ (Tom. I, 133—136). Предметъ и цѣль написанія всѣхъ трехъ совершенно одинаковы: отверженіе и опроверженіе новаго моноѳелитскаго мнѣнія, предложеннаго Максиму на второмъ допросѣ въ качествѣ согласительной формулы, о двухъ и объ одной воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ. Столь тѣсная связь разсматриваемаго письма съ двумя названными письмами даетъ неоспоримое право на сопоставленіе ихъ относительно времени написанія. Письмо Максима къ Анастасію написано послѣ извѣстнаго 2-го допроса Максиму, происходившаго въ 655 году, 22 апрѣля. И письмо къ сицилійцамъ написано, должно полагать, также послѣ 2-го допроса: предметъ и цѣль написанія письма, какъ такія, умѣстны были именно въ это время или вообще во время судебнаго процесса надъ Максимомъ, когда онъ вынужденъ былъ защищаться отъ взведенныхъ на него обвиненій: а въ письмѣ къ сицилійцамъ онъ оправдывается отъ вымышленныхъ обвиненій въ солидарности съ моноѳелитами относительно новой уніальной формулы [1]) и въ пріязненномъ отношеніи къ Пирру [2]). Максимъ не оправдывается здѣсь въ другихъ многочисленныхъ обвиненіяхъ, нужно полагать, просто по тому, что обвиненіямъ чисто политическаго характера онъ не придавалъ ровно никакого значенія, заботясь лишь объ огражденіи православнаго исповѣданія, проповѣдуемаго и защищаемаго имъ, отъ произвольныхъ искаженій со стороны еретичествующихъ. Письмо Анастасія къ каларійцамъ написано, какъ объ этомъ прямо сказано въ предисловіи Анаста-

[1]) Γνωρίζω.... ὑμῖν, ὡς οὐδαμῶς μοι πεφρόνηται πώποτε κατὰ τὴν τῶν ἐπηρεαζόντων εἰσήγησιν ἡ τῶν ἀντιῤῥόπων καὶ ἐναντίων δογμάτων ὑπόληψις (т. е. новое м.-ѳ. мнѣніе). С. 113.

[2]) Col. 132.

сія къ своему письму [1]), по просьбѣ Максима, переданной въ письмѣ къ Анастасію; слѣдовательно, письмо къ каларійцамъ написано также послѣ времени 2-го допроса. Между тѣмъ предметъ и цѣль написанія его совершенно тождественны съ предметомъ и цѣлію написанія письма къ сицилійцамъ: о чемъ Максимъ писалъ чрезъ посредство Анастасія каларійцамъ, о томъ и, нужно думать, въ тоже самое время онъ лично писалъ къ сицилійцамъ. Итакъ, связь письма къ сицилійцамъ съ двумя другими письмами даетъ основаніе думать, что оно написано не раньше второй четверти 655 года. Съ другой стороны, оно написано не позже 661 года, такъ какъ со времени послѣдняго вызова въ Константинополь Максимъ не имѣлъ физической возможности ни говорить, ни писать. Согласно времени написанія, мѣстомъ написанія должно считать или Константинополь или мѣста ссылки во Ѳракіи, а не самый островъ Сицилію, какъ полагаетъ Комбефи, на основаніи самаго надписанія письма [2]).

Содержаніе письма таково. Невозможно приписать Христу *три* воли и *три* дѣйствованія, т. е. двѣ и вмѣстѣ одну волю, два и вмѣстѣ одно дѣйствованіе (Col. 113). Признаніе во Христѣ одного дѣйствованія приводитъ къ отрицанію единосущія Сына съ Отцемъ и съ Матерію и къ превращенію тварнаго, человѣческаго существа въ творческое, чудодѣйственное (Col. 116 и 117). Возраженіе моноѳелитовъ, основанное на признаніи личнаго единства двухъ природъ Христа; разрѣшеніе этого возраженія съ точки зрѣнія моноѳелитизма (*одно* дѣйствованіе Христа, *какъ цѣлаго*) и съ точки зрѣнія православія: общеніе свойствъ и обожествленіе человѣческой природы Христа (117 и 120). Разъясненіе смысла выраженія св. Кирилла относительно «среднихъ», или «общихъ» изрѣченій св. писанія въ приложеніи ко Христу (121—124). Истинный смыслъ выраженія Кирилла: «μίαν τε καὶ συγγενῆ δὶ ἀμφοῖν ἐπιδεικνὺς τὴν ἐνέργειαν» и значеніе слова «συγγενής» (Col. 124—125). Неопредѣленность и голословность моноѳелитскаго мнѣнія объ одномъ дѣйствованіи Христа, какъ цѣ-

[1]) «Haec jussit (т. е. Максимъ) mihi transcribere et nota facere sanctissimis vobis»... Col. 133.

[2]) «Τὴν δε τῶν Σικελῶν». Videtur pronomen indicare scriptam epistolam *in ipsa Siciliae insula*». Tom. II, col. 113.

лаго, и о двухъ природныхъ дѣйствованіяхъ (125 — 128). Смыслъ одобрительнаго отношенія Максима къ Пирру, сказавшагося въ отвѣтномъ письмѣ перваго къ послѣднему (129—132).

Заканчивая обзоръ догматико-полемическихъ писемъ [1]) Максима, отмѣтимъ одну, общую всѣмъ имъ, формальную особенность, характеризующую отношеніе его къ лицамъ—адресатамъ. Во всѣхъ письмахъ отношеніе къ лицамъ, къ которымъ адресованы они, обрисовывается слѣдующими чертами: повсюду, во всѣхъ письмахъ, св. Максимъ восхваляетъ высокія качества (преимущественно благочестіе и умственную зрѣлость) лицъ, къ которымъ онъ обращается,—чѣмъ обыкновенно и начинаются письма, и смиренно исповѣдуетъ свое ничтожество [2]). Обычный на языкѣ Максима образъ такого

---

[1]) Помимо разсмотрѣнныхъ есть еще достаточно писемъ, весьма небольшихъ по объему, къ другимъ лицамъ. Таковы: 5 писемъ къ *Θαλασσίῳ*, пресвитеру и игумену (Tom. II, coll. 445—448, 616—617, 333—637), 8 къ аввѣ *Полихронію* (Tom. II, coll. 625—633): самое большое изъ нихъ въ 28 строкъ петита; одно—къ *епископу Кидоніи* (на о. Кандіи) (—604—605), къ *пресвитеру Стефану* (605—608), къ *Авксентію* (605), къ аввѣ—пресвитеру *Кононъ* (613), къ *Константину*, секелларію (608—612), 3 письма—къ *Іоанну епископу* (424—432 и 624—625) и 2 письма «πρὸς Κυρισίκιον ἐπίσκοπον» (620—624). Лицо, къ которому написаны послѣднія два письма, можно догадываться (См. Not. Combefisii, coll. 619—620), есть также *Іоаннъ, епископъ Кизика*, къ которому адресованы предпослѣднія 3 письма, и съ которымъ Максимъ состоялъ въ перепискѣ: «Ἀκολούθως δὲ τῇ ὑμετέρᾳ ἐπιστολῇ τὴν περὶ ἑκάστου κεφάλου ποιησάμενος ζήτησιν κατεθέμην τῷ γράμματι»,—намекъ на письмо о безтѣлесности души, col. 424 (Пис. къ Іоанну, архіеп. Кизика, Tom. II, col. 1065). Очень возможное явленіе, что «πρὸς Κυρισίκιον», стоящее въ надписаніи письма, образовалось изъ «πρὸς Κυζικινόν».—Мы не входимъ въ разсмотрѣніе ихъ, равно какъ и письма къ *Георгію, префекту* Африки (Λόγος παραινετικὸς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς, написанное по случаю отозванія префекта въ Константинополь, во время пребыванія его тамъ) потому, что для насъ, въ отношеніи къ занимающему насъ вопросу, они не представляютъ никакого интереса: содержаніе ихъ не имѣетъ почти ничего общаго съ содержаніемъ догматико-полемическихъ писемъ Максима; въ отношеніи къ вопросу объ обстоятельствахъ полемической дѣятельности Максима они не заключаютъ въ себѣ ни прямыхъ данныхъ, ни косвенныхъ указаній.

[2]) См., наприм., *начало* писемъ — къ пресвитеру Марину, col. 9, къ пресвитеру Георгію, coll. 56 — 57, къ Марину діакону, col. 69, къ епископу «Никандру», col. 89, къ Марину, пресвитеру о. Кипра, col. 133, къ Стефану, епископу дорскому, col. 156 и coll. 184 — 185, — къ Георгію,

отношенія къ этимъ лицамъ — отношеніе ученика и слуги (раба) къ учителю и господину [1]). Письма заканчиваются (обычно) просьбою помолиться за него и славословіемъ Пресвятой Троицы [2]).

Разсмотрѣнными письмами не исчерпывается весь кругъ письменныхъ догматико-полемическихъ трудовъ св. Максима по разъясненію догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. Кромѣ писемъ есть не мало отдѣльныхъ, по большей части довольно небольшихъ по своему объему, трактатовъ, посвященныхъ раскрытію того или другаго изъ догматическихъ положеній (большинство изъ нихъ носитъ полемическій характеръ) или уясненію и опредѣленію того или другаго изъ философско-психологическихъ понятій, затрогиваемыхъ христологическимъ ученіемъ о двухъ воляхъ во Христѣ. Таковы *трактаты—догматико-полемическаго характера*: а) Противъ настаивающихъ на признаніи одной энергіи во Христѣ «κατ'

префекту Африки, col. 364, къ сенатору Петру, col. 509, къ діакону Косьмѣ, c. 544, къ Юліану, схоластику, col. 580, къ Пирру, аввѣ—пресвитеру, coll. 589—592, къ пресвитеру Θалассію, col. 633, и начало другихъ писемъ. Лишь едно изъ всѣхъ писемъ—не обычно по своему началу. Это письмо къ сицилійцамъ. Оно начинается словами 165 ст. CXVIII псалма: «Εἰρήνη πολλὴ ἀγαπῶσι τὸν νόμον Σοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον» (col. 112). Такое начало письма напоминаетъ собою обычное начало апостольскихъ посланій, особенно—посланій ап. Павла, заключающее въ себѣ благопожеланіе благодати, мира и любви. См., наприм., Соборное посланіе ап. Іуды, ст. 1—2, — первое (ст. 1—3) и второе (ст. 1—2) посл. къ Коринѳянамъ, посланія—къ Галатамъ ст. 1—3,—къ Ефесянамъ, ст. 1—2,—1-ое (ст. 1) и 2-ое (ст. 1—2) къ Ѳессалоникійц., къ Тимоѳею, ст. 1—2, и другія. Оно и понятно, почему это одно письмо, къ сицилійцамъ, представляетъ отступленіе отъ общаго всѣмъ письмамъ Максима начала, и начинается апостольскимъ благопожеланіемъ: письмо къ сицилійцамъ написано во время гоненій на Максима за апостольское дѣло проповѣди Христова ученія; весьма естественно, что въ это время, при всемъ сознаніи своего недостоинства, столь присущаго Максиму подобно всѣмъ апостоламъ, Максимъ не могъ не сознавать себя продолжателемъ дѣла апостоловъ, и въ смутное время гоненій не могъ не послать апостольскаго пожеланія—умноженія мира и удаленія отъ соблазна.

[1]) Выраженія въ приложеніи къ другому лицу: «ὁ εὐλογημένος μοῦ δεσπότης» или просто «ὁ ἐμός δεσπότης», «κύριος μοῦ» и имъ подобныя—и въ приложеніи къ себѣ: «δοῦλος» и «μαθητής»—довольно употребительны на языкѣ Максима. Смотр., наприм., coll. 113, 141, 365, 419, 441, 449, 510, 533, 603, 608, 833, 638.

[2]) Смотр. coll. 61, 89, 112, 209, 257, 445, 449 и др...

ἐπικράτειαν»; б) противъ признающихъ одно дѣйствованіе божества и человѣчества Христа по аналогіи съ однимъ дѣйствованіемъ производителя и орудія дѣйствія; в) противъ утверждающихъ одно *сложное* дѣйствованіе во Христѣ (Col. 64); г) толкованіе 39 ст. XXVI гл. Ев. отъ Матѳея (65—69), д) 10 главъ «о двухъ природахъ Христа», противъ Арія, Несторія, Савеллія и Евтихія (145—149); е) трактатъ о томъ, «ὅτι ἀδύνατον ἓν θέλημα λέγειν ἐπὶ Χριστοῦ (268—269); ж) 10 главъ о двухъ воляхъ Христа,—трактатъ, написанный къ православнымъ (269—273); — философско-психологическаго характера: а) «Ὅροι διάφοροι», — опредѣленіе понятій: οὐσία и φύσις. τὸ ἐνυπόστατον, — ὁμοούσιον, — ἑνούσιον, — ὁμοϋπόστατον, οὐσιώδης ἕνωσις и др. (Col. 149—153); b) «Περὶ ὅρων διαστολῶν» (212), c) «Ὅροι ἑνώσεων» (216), «Κεφάλαια περ' οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεώς τε καὶ προσώπου» (260 — 264) и d) трактатъ «περὶ ψυχῆς»: о бытіи, сущности, природѣ и безсмертіи души (351—361). Сюда же, ко второй группѣ трактатовъ, можетъ быть отнесено и одно изъ писемъ, родственное съ ними по содержанію: это письмо—неизвѣстно, когда и откуда написанное—къ *Θеодору*, пресвитеру Мацары (приморскій городъ въ Сициліи), «Περὶ ποιότητος, ἰδιότητος, καὶ διαφορᾶς» (Col. 245—257).

Относительно времени и мѣста написанія, а также назначенія этихъ трактатовъ мы остаемся въ совершенномъ невѣдѣніи: назначались ли они для кого-нибудь или же на нихъ должно смотрѣть, какъ на замѣтки св. Максима, составленныя имъ лично для себя, произнести объ этомъ какой-либо окончательный приговоръ мы воздерживаемся. Судя по надписанію одного изъ трактатовъ: «ἐγράφη δὲ πρὸς ὀρθοδόξους» (col. 269), позволительно догадываться, что и другіе трактаты имѣли подобное же назначеніе; но подобная догадка не даетъ рѣшительнаго права на такое обобщеніе, произволъ котораго обнаруживается, между прочимъ, изъ того обстоятельства, что въ трактатѣ, носящемъ приведенное надписаніе, не разъ встрѣчается обращеніе («εὐλογημένοι»: coll. 272 и 273), положимъ — безличное, но тѣмъ не менѣе оправдывающее надписаніе; между тѣмъ, во всѣхъ прочихъ трактатахъ даже и такого общаго, или вообще какого бы то ни было, обращенія нигдѣ не встрѣчается.

Диспутъ Максима съ Пирромъ, по содержанію и характеру заключающихся въ немъ разсужденій Максима, также,— а по полнотѣ и всесторонности захватываемаго имъ христологическаго ученія еще и съ большимъ правомъ, чѣмъ любое изъ разсмотрѣнныхъ писемъ,—долженъ быть отнесенъ къ «догматико-полемическимъ трудамъ» Максима Исповѣдника. Но въ силу той-же полноты и всесторонности, онъ не можетъ быть отнесенъ ни къ той, ни къ другой группѣ догматико-полемическихъ трудовъ: полнѣе, чѣмъ каждое изъ писемъ, взятое въ отдѣльности, онъ захватываетъ содержаніе той и другой группы, удерживая и направленіе полемики писемъ обѣихъ группъ. Вслѣдствіе особенной важности его содержанія, а также въ виду того обстоятельства, что при систематическомъ обзорѣ ученія Максима намъ придется обращаться къ нему особенно часто, мы позволимъ себѣ представить болѣе подробный, чѣмъ это мы дѣлали по отношенію къ разсмотрѣннымъ письмамъ, анализъ содержанія его, чтобы наши читатели имѣли возможность, спеціально не знакомясь съ твореніями св. Максима, убѣдиться въ непроизвольности нашихъ сужденій и выводовъ, при систематическомъ обзорѣ христологическаго ученія Максима Исповѣдника.

Анализъ содержанія «Диспута Максима съ Пирромъ».

Публичное состязаніе Максима съ Пирромъ открылось вопросомъ со стороны послѣдняго: «Я и предшественникъ мой (Сергій) что́ худаго сдѣлали тебѣ, г. авва Максимъ, что ты такъ сильно поносишь насъ, публично приписывая намъ еретическое мнѣніе»? Максимъ отвѣчаетъ, что причина этого заключается въ отверженіи со стороны Пирра и его предшественника, Сергія, православнаго ученія и въ утвержденіи *одной* воли божества и человѣчества Христа (ἓν θέλημα τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ *καὶ* τοῦ ἀνθρωπότητος *αὐτοῦ* δοξάσαντες), и въ навязываніи своего измышленія другимъ чрезъ «Ектесисъ». На вопросъ Пирра: почему же такое ученіе о волѣ Христа Максимъ считаетъ лжеученіемъ? послѣдній отвѣчаетъ указаніемъ на смѣшеніе божественной, творческой воли Христа съ проявленіями Его человѣческой воли, какъ на главную причину этого (col. 288). Не отвѣчая (пока) прямо на положеніе Пирра о *единствѣ лица* (εἷς ὁ Χριστὸς), выставленное имъ въ качествѣ основанія для признанія *одной* воли

во Христѣ, единству лица Максимъ противопоставляетъ *двойство природъ* Христа, и утверждаетъ вытекающую отсюда необходимость признанія двухъ природныхъ воль и дѣйствованій во Христѣ, такъ какъ ни которая изъ природъ не лишена воли и дѣйствованія (εἴπερ οὐδέτερα αὐτῶν ἀθέλητός ἐστιν, ἢ ἀνενέργητος)». Возраженіе Пирра, что двѣ воли предполагаютъ также и двухъ волящихъ, Максимъ опровергаетъ чрезъ ту обратную послѣдовательность, что при такомъ положеніи необходимо было бы въ силу единства воли въ Св. Троицѣ признать, вмѣстѣ съ Савелліемъ, въ Ней и одну ипостась или въ силу Троичности Лицъ—и три воли, а слѣдовательно—три и природы (аріанство) (col. 289).

На возраженіе Пирра, что совмѣстное существованіе двухъ воль въ одномъ лицѣ немыслимо безъ взаимнаго противодѣйствія ихъ, Максимъ отвѣчаетъ указаніемъ на отсутствіе причины, которая бы производила борьбу между двумя волями: нельзя искать причины этого противодѣйстія въ самой *природѣ* воль, потому что по природѣ онѣ поставлены Творцомъ внѣ условій борьбы; не могло оно возникнуть во Христѣ и *вслѣдствіе грѣха*, потому что Христосъ свободенъ отъ всякаго грѣха.

Противъ мыслимости *природной* воли во Христѣ Пирръ возражаетъ, что при такомъ пониманіи пришлось бы допустить, что у Бога и святыхъ одна природа (μία φύσις), такъ какъ по ученію отцовъ церкви у нихъ (quasi) — одна воля (ἓν θέλημα). Упрекнувъ Пирра въ смѣшеніи понятій «воля» и «объектъ воли», Максимъ разъясняетъ, что, говоря объ одной волѣ Бога и святыхъ, отцы церкви разумѣютъ объектъ воли, а не природную волю, которая у различныхъ сущностей (τὰ ἑτερούσια)—различна.—Изъ этого послѣдняго положенія Пирръ дѣлаетъ поспѣшный выводъ о разновидности воли и природы, смотря по индивидууму (Col. 292). Ошибочность такого вывода Максимъ разоблачаетъ чрезъ разграниченіе понятій: «τὸ θέλειν» и «τὸ πῶς θέλειν»: направленіе воли мѣняется, смотря по индивидууму, а способность воли—неизмѣнна: она одинаково присуща всѣмъ людямъ, какъ τοῖς ὁμογενέσι καὶ ὁμοφυέσι.

Въ отвѣтъ на другое возраженіе Пирра противъ мыслимости *природной* воли, направленное противъ самаго понятія

«природный», неразлучно мыслимаго, по мнѣнію Пирра, съ предикатомъ необходимости, отрицанія свободы (и наслѣдующій отсюда выводъ въ отношеніи къ «природнымъ» волямъ Христа, утвержденіе которыхъ равносильно отрицанію въ Немъ всякаго свободнаго движенія),—Максимъ показываетъ сначала фальшь самаго исходнаго положенія, на которомъ Пирръ обосновываетъ свое возраженіе, а потомъ разоблачаетъ нелѣпость его и со стороны тѣхъ выводовъ, которые съ необходимостію слѣдуютъ изъ него, резюмируя ихъ въ слѣдующемъ общемъ положеніи: если все природное имѣетъ характеръ необходимости, принужденности, то не только Богъ,—абсолютная воля, но и все одаренное разумомъ, какъ обладающее природною волею, не свободно въ своемъ воленіи, а все неразумное, не имѣющее способности воли, будетъ имѣть свободное, непринужденное стремленіе (Col. 293).

Уступая Максиму и допуская вмѣстѣ съ нимъ двѣ природныя воли во Христѣ, Пирръ предлагаетъ Максиму признать *вмѣстѣ съ тѣмъ и одну* волю Христа, въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ говорится объ одной сложной ипостаси Христа. Рѣшительно отвергая предложеніе Пирра, св. отецъ представляетъ три довода противъ мыслимости подобнаго рода единства воли, сводя ихъ къ слѣдующему общему положенію: предполагаемое соединеніе двухъ воль, какъ и природъ, немыслимо, потому что между ними нѣтъ ничего общаго, кромѣ ипостаси. А общность славы и уничиженія, о которой говорятъ отцы церкви, объясняется τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ, существованіе котораго предполагаетъ позади себя двойство природъ и воль (Col. 296).

Не настаивая на необходимости признанія одной сложной воли, Пирръ снова направляется къ высказанному имъ въ началѣ основоположенію, затрогивая вопросъ о волѣ, какъ principium movens, и спрашиваетъ: «движеніе (т. е. хотѣніе) плоти не опредѣлялось ли мановеніемъ (т. е. волею) соединеннаго съ нею Слова?» Указавъ на непригодность точки зрѣнія Несторія на лице Христа, съ которой только и можетъ быть понято возраженіе Пирра, Максимъ доказываетъ, что человѣческая природа Христа совершала свои естественныя движенія изъ собственнаго импульса, при чемъ ссылается на существованіе во Христѣ врожденной человѣку силы самосохраненія, по-

казателемъ которой служитъ, напримѣръ, чувство страха предъ смертію (Col. 297). Вторично Пирръ дѣлаетъ попытку вовлечь Максима въ компромиссъ: показывая видъ, что разногласіе между ними сводится, въ существѣ дѣла, «къ утонченному и для большинства непонятному способу выраженія», Пирръ приглашаетъ Максима, оставивъ спорныя выраженія, исповѣдывать Одного и Того же, совершеннаго въ божествѣ и совершеннаго въ человѣчествѣ. Максимъ отвѣчаетъ ему ссылкою на отцовъ церкви и соборы, которые заповѣдали признавать не только двѣ природы, но и свойства каждой природы, слѣдовательно и двѣ воли, такъ какъ, по мнѣнію даже самихъ противниковъ, хотѣніе составляетъ существенное свойство природы. Нѣкоторое побужденіе для признанія двухъ воль Максимъ указываетъ также въ антитезѣ лжеученію Аполлинарія и Арія (Col. 300). — Снова Пирръ возвращается къ понятію «природной» воли, признать которую самъ онъ не прочь, но его соблазняетъ «общественное мнѣніе», не допускающее существованія «природной» воли. Выходя изъ сопоставленія отличительныхъ свойствъ 3-хъ родовъ органической жизни, Максимъ устанавливаетъ то неоспоримое положеніе, что отличительное свойство природы разумныхъ существъ составляетъ свобода воли, или вообще способность воли (ἡ αὐτεξούσιος κίνησις), откуда само собою слѣдуетъ, что во Христѣ должно исповѣдывать двѣ природныя воли. Пирръ соглашается съ тѣмъ, что во Христѣ природныя воли и отказывается отъ сліянія ихъ въ одну (Ἐγὼ... ἐπείσθην, φυσικὰ εἶναι τὰ ἐπὶ Χριστοῦ θελήματα... καὶ ὅτι οὐ δυνατὸν εἰς ἓν θέλημά ποτε συμπεσεῖν ἀλλήλοις (Col. 301). Но, хотя онъ и говоритъ, что въ высшей степени убѣжденъ (ἐγὼ μὲν ἤδη ἐν τοῖς φθάσασι ἐπείσθην»), что во Христѣ — природныя воли, однако безусловнаго согласія на признаніе положенія противника не даетъ: во 1-хъ, онъ осторожно избѣгаетъ употребленія выраженія «δύο», а во 2-хъ, онъ еще колеблется, его смущаетъ отрицательное мнѣніе «византійцевъ» относительно *дѣйствительности* человѣческой воли Христа, по которому Христосъ усвоилъ Себѣ человѣческую волю лишь *относительно*: κατ' οἰκείωσιν. Приступая къ опроверженію этого послѣдняго мнѣнія, Максимъ возвращается къ ранѣе установленному имъ положенію о волѣ, какъ существенномъ свойствѣ человѣче-

ской природы, аргументируя его въ настоящемъ случаѣ болѣе подробно. Аргументація слагается изъ 4-хъ доводовъ, исходящихъ изъ понятій—a) прирожденности, b) разумности, c) общности всѣмъ людямъ и d) изъ воззрѣнія на человѣка, какъ на образъ Божій. Убѣдивъ противника въ томъ, что воля врождена человѣку (Col. 304), Максимъ показываетъ нелѣпость мнѣнія «византійцевъ» (т. е. моноѳелитовъ) со стороны того вывода, который неминуемо слѣдуетъ изъ него: вочеловѣченіе Христа—фикція, а не дѣйствительность. Мнѣніе отцовъ церкви о подчиненіи человѣческой воли Христа волѣ божественной не на руку моноѳелитамъ: оно имѣетъ нравственный смыслъ (Col. 305). Въ отвѣтъ на замѣчаніе Пирра, что въ видахъ установленія высочайшаго единства воли, византійцы учатъ о «θέλημα γνωμικὸν», Максимъ разъясняетъ, что о «θέλημα γνωμικὸν», какъ о произвольной склонности воли, предваряемой изысканіемъ средствъ для осуществленія намѣченной цѣли, колебаніемъ и рѣшимостію на выборъ между «да» и «нѣтъ», не можетъ быть и рѣчи въ приложеніи къ человѣческой природѣ Христа (Col. 308), потому что человѣческая природа вообще, по самому бытію своему и чрезъ сопричастность божеству, а тѣмъ болѣе человѣческая природа Христа, Богочеловѣка, имѣла исключительную склонность къ добру и отвращеніе отъ зла. На вопросъ Пирра о причинѣ неодинаковой добродѣтельности въ людяхъ, не смотря на прирожденность ея, Максимъ отвѣчаетъ указаніемъ на различіе въ образѣ жизни людей (Col. 309). Пирръ раздѣляетъ приговоръ Максима относительно «θέλημα γνωμικὸν». Уклонясь на время въ сторону и сдѣлавъ замѣчаніе о различныхъ значеніяхъ, соединяемыхъ съ словомъ «γνώμη“ въ Св. Писаніи и у отцовъ церкви, Максимъ снова обращается къ ученію византійцевъ, разсматривая его на этотъ разъ со стороны цѣли, преслѣдуемой имъ. Никакъ нельзя согласиться съ тѣмъ положеніемъ, что во Христѣ «одна» воля, потому что такая воля не можетъ быть названа ни божественною, ни ангельскою (въ смыслѣ посреднической), ни человѣческою; вопреки мнѣнію византійцевъ: («ἐπιτηδειότητι προσεῖναι, т. е. τὸ θέλημα, ἡμῖν φασιν), нельзя считать ее и нашею личною собственностію, такъ какъ допущеніе подобной воли во Христѣ приводитъ къ несторіанскому воззрѣнію на лице Христа

(постепенное нравственное совершенствованіе), раздѣляемому моноѳелитами; она не можетъ быть названа и «θέλημα ὑποστατικὸν» или «θέλημα παρὰ φύσιν» (Coll. 312—313). Существованія во Христѣ «одной» воли нельзя допустить также и потому, что одна воля заставляетъ мыслить одну и природу, а общей обѣимъ природамъ воли не можетъ быть.

Доводы Максима Пирръ признаетъ вполнѣ убѣдительными; онъ хотѣлъ бы только знать, насколько правы византійцы, ссылаясь на ученіе отцовъ церкви? Максимъ отвѣчаетъ указаніемъ истиннаго, произвольно искажаемаго моноѳелитами, смысла тѣхъ изрѣченій отцовъ церкви, на которыя обыкновенно ссылаются противники. Это слѣдующія изрѣченія:—*Григорія Богослова*; «Τό γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲν ὑπεναντίον τῷ Θεῷ, θεοωθὲν ὅλον» (col. 316); — *Григорія нисскаго*: «Ἡ ψυχὴ θέλει, το σῶμα ἅπτεται·δι' ἀμφοτέρων φεύγει τό πάθος» (толкованіе на Матѳ. VIII, 3; Марк. I, 41; Лук. V, 13);—*Аѳанасія великаго*: «Νοῦς Κυρίου οὔπω Κύριος, ἀλλ' ἢ θέλησις, ἢ βουλησις, ἢ ἐνέργεια πρός τι»;—*его же* другое: «Εγεννήθη ἐκ γυναικὸς, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφὴν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος, ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς, δίχα δὲ σαρκικῶν θελημάτων, καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων, ἐν εἰκόνι κοινότητος. Ἡ γὰρ θέλησις, θεότητος μόνης". Разборъ приведенныхъ изрѣченій отцовъ церкви Максимъ заключаетъ такими словами: «Итакъ, богомудрые учители церкви, въ полномъ согласіи съ евангелистами, апостолами и пророками, учили, что Господь нашъ и Богъ Іисусъ Христосъ по обѣимъ своимъ природамъ хотѣлъ и дѣйствовалъ наше спасеніе». Въ удостовѣреніе того, что ученіе признанныхъ авторитетовъ церкви имѣетъ для себя твердое основаніе въ Св. Писаніи В. и Н. Завѣтовъ и вполнѣ согласно съ нимъ, Максимъ приводитъ, по просьбѣ Пирра, слѣдующія мѣста Писанія, а) говорящія о проявленіяхъ «человѣческой воли» Христа (Coll. 317 и 320): Іоан. I. 43,—XVIII. 24; Матѳ. XXVII. 34; Іоан. VII. 1; Мрк. IX. 30; Лук. VII. 24; Мрк. VI. 48; Лук. XX. 8—9; Филиппис. II. 8; Псал. XXXIX. 7—9; Быт. I. 26. Изъ толкованія послѣдняго мѣста Максимъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что человѣкъ, какъ образъ божества,—абсолютно свободнаго Высочайшаго Существа, отъ природы надѣленъ свободною волею (coll. 321 и 324). (По поводу слова «αὐτεξουσιότης» Максимъ мимоходомъ замѣчаетъ, что «αὐτε-

ξουσιότης», какъ и «φύσις», имѣютъ различныя степени совершенства въ Богѣ, ангелахъ и человѣкѣ). Христосъ по своему человѣчеству также обладалъ человѣческою природною волею: воспріятіе ея въ ипостасное единство Слова было необходимо для всецѣлаго изъятія насъ отъ грѣха, какъ слѣдствія паденія, первовиновницею котораго была свободная воля перваго Адама. 6) Въ удостовѣреніе проявленій «божественной природной воли» Христа приводятся два мѣста: Матѳ. XXIII. 37—38 и Іоан. V. 21 (col. 325). «Таково ученіе (δόγμα) евангелистовъ, апостоловъ и пророковъ», заключаетъ Максимъ, «удостовѣряющее, какъ нельзя болѣе, въ томъ, что Христосъ *по природѣ* обладалъ способностію воли, и какъ Богъ, и какъ человѣкъ».

Пирръ вполнѣ раздѣляетъ такое заключеніе Максима; но его смущаютъ трактатъ (λίβελλον) *Мины* объ «одной» волѣ, полученный папою Вигиліемъ, и отвѣтное посланіе Гонорія къ Сергію. Оставляя въ сторонѣ посланіе Мины, такъ какъ сообщенія о немъ Сергія и Пирра разнорѣчивы, въ разсужденіи относительно характера посланія Гонорія, Максимъ указываетъ на извѣстную апологію Іоанна IV, выясняющую, что, отвѣчая на посланіе Сергія, Гонорій говорилъ о «ἓν θέλημα» не божества и человѣчества Христа вмѣстѣ, а только—человѣчества. На замѣчаніе Пирра, что предшественникъ его, Сергій, взглянулъ на посланіе Гонорія проще, Максимъ упрекаетъ Сергія въ непостоянствѣ и измѣнчивости въ дѣлахъ вѣры (coll. 328 и 329), сочиненіе (χάρτας, т. е. ἔκθεσις) котораго, тѣмъ не менѣе, опубликовано и принято монофелитами и послужило причиною раздѣленія церквей. Извиняя Сергія и себя въ изданіи и принятіи «Ектесиса», Пирръ сваливаетъ вину въ церковныхъ нестроеніяхъ на Софронія, несвоевременно возбудившаго вопросъ о дѣйствованіяхъ. Указавъ на существованіе, предшествовавшихъ времени выступленія Софронія на полемическое поприще, письменныхъ переговоровъ Сергія съ Ѳеодоромъ фаранскимъ, Павломъ Одноглазымъ, павліанистомъ Арзою и Киромъ относительно принятія уніальной формулы «μιά ἐνέργεια», Максимъ очевиднымъ образомъ даетъ своему противнику понять, что не Софроній, а изворотливый Сергій, «предложившій собственную язву (т. е. лжеученіе) обществу», «ἄιτιος τοῦ τοιούτου γέγονε σκανδάλου».

Послѣ того какъ вопросъ о воляхъ, по признанію самого Пирра, былъ достаточно исчерпанъ и всѣ доводы его ниспровергнуты, Максимъ, безъ особеннаго желанія со стороны Пирра, входитъ въ разсужденіе о *дѣйствованіяхъ*. Начавъ съ того, что Пирръ приписываетъ Христу, *какъ цѣлому*, *одно* дѣйствованіе (μίαν ἐνέργειαν Χριστοῦ, ὡς ὅλου), Максимъ разъясняетъ, что такое одно дѣйствованіе есть личное (ἐνέργεια ὑποστατική), допущеніе котораго равносильно раздѣленію и извращенію лица Христа (coll. 332—333).

Пирръ возражаетъ, что если въ разсужденіи о дѣйствованіяхъ во Христѣ исходить изъ понятія о различіи природъ, то Христу придется приписать не два, а *три* природныя дѣйствованія, на томъ основаніи, что человѣкъ состоитъ изъ двухъ неодинаковыхъ природъ. Указавъ на то, что разсуждающіе подобнымъ образомъ обращаютъ собственное оружіе противъ самихъ же себя, Максимъ разъясняетъ, что понятіе «человѣкъ» есть родовое понятіе (εἶδος), обнимающее душу и тѣло, и что когда говорится о природномъ дѣйствованіи человѣка, то разумѣется «ἡ κατ᾽ εἶδος ἐνέργεια», а не «κατ᾽ οὐσίαν ψυχῆς καὶ σώματος», почему и говорится не неопредѣленно (ἀπροσδιορίστως), не просто «ἐνέργεια», но съ прибавленіемъ (ἀλλὰ προσεπάγοντες) «τοῦ ἀνθρώπου».

Другое возраженіе Пирра противъ двойства природныхъ дѣйствованій, а именно: различіе дѣйствованій предполагаетъ различіе лицъ, по существу своему совершенно одинаково съ подобнымъ же возраженіемъ противъ двойства воль. Въ опроверженіе настоящаго возраженія Максимъ говоритъ то же самое, что̀ сказано было имъ въ опроверженіе возраженія противъ двойства воль, присоединяя въ настоящемъ случаѣ лишь то общее положеніе, что природное дѣйствованіе у всѣхъ людей совершенно одинаково (одно и тоже), не смотря на безконечное множество лицъ, индивидуумовъ. Въ интересахъ приближенія къ человѣческому пониманію возможности совмѣстнаго существованія двухъ дѣйствованій въ одномъ лицѣ Богочеловѣка, Максимъ приводитъ двѣ *аналогіи*: одну онъ заимствуетъ отъ насъ самихъ: единство сознанія при двойственности состояній, другую отъ явленія раскаленнаго меча: совмѣщеніе двухъ свойствъ въ одномъ предметѣ (coll. 336—337).

Исходя изъ того основоположенія, что «εἷς ἦν ὁ ἐνεργῶν»

во Христѣ, Пирръ признаетъ «μίαν ἐνέργειαν» Христа. Максимъ доказываетъ неумѣстность исходной точки зрѣнія Пирра и ложность его воззрѣнія: дѣйствованіе, какъ и воля, есть свойство природы, а не лица; отсюда—во Христѣ «δύο ἐνέργειαι», въ силу двойства природъ. Признаніе ἐνέργεια за ὑποστατική приводитъ къ абсурду и къ извращенію лица Богочеловѣка. Пирръ возразилъ было, что они признаютъ «μίαν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ... ἑνώσεως τρόπῳ»; Максимъ отвѣтилъ ему на это, что такое воззрѣніе приводитъ не къ меньшему абсурду: къ отрицанію силы творчества во Христѣ *до* соединенія съ плотію и къ отрицанію бытія Бога Отца и Духа Святаго; кромѣ того, сліяніе двухъ дѣйствованій, съ совершенно противоположными опредѣленіями, рѣшительно невозможно. На вопросъ Пирра: не солидаренъ ли Максимъ съ тѣми, которые *произведеніе* (τὸ ἀποτέλεσμα) совершенныхъ Христомъ дѣлъ (ἔργων) признаютъ за μία ἐνέργεια? Максимъ отвѣчаетъ, что два природныя дѣйствованія, не смотря на соединеніе ихъ въ одномъ лицѣ, производятъ не одно, а двоякое дѣйствіе; для разъясненія этого положенія онъ и здѣсь прибѣгаетъ къ аналогіи раскаленнаго меча (coll. 340—341).

Съ почвы умозрѣній Пирръ переноситъ разговоръ на почву строго церковную. Обращаясь къ ученію церковныхъ авторитетовъ, Пирръ находитъ, что «благочестивому мнѣнію» противника о двухъ воляхъ во Христѣ противорѣчитъ ученіе Кирилла александрійскаго, который выражался, между прочимъ, такъ: «Христосъ обнаружилъ μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐνέργειαν». Максимъ разъясняетъ, что приведенное выраженіе говоритъ «не объ одномъ природномъ дѣйствованіи божества и человѣчества Христа вмѣстѣ, но объ одномъ божескомъ дѣйствованіи, καὶ ἄνευ σαρκὸς, καὶ μετὰ σαρκός существенно присущемъ воплотившемуся Богу Слову», въ силу котораго Онъ совершалъ свойственное божеству двоякимъ образомъ (δι' ἀμφοῖν): «не только ἀσωμάτως, чрезъ творческое мановеніе», но вмѣстѣ съ тѣмъ и «σωματικῶς, чрезъ прикосновеніе собственной плоти». Равнымъ образомъ и въ совершеніи чрезъ человѣческое природное дѣйствованіе свойственнаго человѣку въ Немъ сказывался вмѣстѣ съ тѣмъ «дѣйствующій по природѣ Богъ». Соглашаясь съ тѣмъ, что приведенное изрѣченіе св. Кирилла

вовсе не противорѣчитъ признанію двухъ дѣйствованій во Христѣ, Пирръ недоумѣваетъ, какъ понимать такое выраженіе Діонисія Ареопагита о Христѣ: «Онъ явилъ ἐν ἡμῖν καινήν τινα θεανδρικὴν ἐνέργειαν»? Указавъ на невозможность пониманія богомужнаго дѣйствованія въ смыслѣ «*количественно* - новаго», Максимъ объясняетъ, что понимаемое въ смыслѣ «*качественно* - новаго», «новое богомужное дѣйствованіе» обозначаетъ не μίαν ἐνέργειαν, но «новый и неизъяснимый образъ обнаруженія природныхъ дѣйствованій Христа» (Coll. 344—345). На вопросъ Пирра: не обозначаетъ ли «ἡ θεανδρικὴ» «μίαν, т. е. ἐνέργειαν»? Максимъ отвѣчаетъ, что описательное выраженіе «θεάνδρικὴ» указываетъ на «τὰς ἐνεργείας τῶν ἀριθμουμένων (въ этомъ словѣ) φύσεων», помимо которыхъ (природныхъ дѣйствованій) нельзя мыслить какого-нибудь иного, средняго дѣйствованія, *одного* богомужнаго, не нарушая равенства Сына съ Богомъ Отцемъ. Въ отвѣтъ на неожиданное замѣчаніе Пирра, что θεανδρακὴ ἐνέργεια берется въ смыслѣ «*существенно*-новой», Максимъ разъясняетъ, что и такое пониманіе все равно приводитъ къ отрицанію единосущія и равенства (тождества въ отношеніи божескаго дѣйствованія, проявляющагося въ твореніи, промышленіи и въ совершеніи чудесъ) Сына съ Отцемъ *послѣ воплощенія*, вопреки ясному свидѣтельству цѣлаго ряда евангельскихъ изрѣченій: Іоан. V, 17. 19. 21;—X, 38. 25). Послѣднее объясненіе, данное Пирромъ въ оправданіе ученія объ *одномъ* дѣйствованіи, принимаемаго «οὐκ ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας· ἀλλ' ἐπειδὴ ἀντιδιαστελλομένη τῇ θείᾳ ἐνεργείᾳ, πάθος λέγεται (т. е. ἀνθρωπίνη ἐνέργεια) κατὰ τοῦτο», Максимъ изобличаетъ въ нелогичности и произвольности: бытіе (ὕπαρξις) всякой вещи познается или опредѣляется не чрезъ противоположеніе (Coll. 348—349), и отцы церкви называли человѣческое дѣйствованіе страданіемъ (πάθος) не въ смыслѣ противоположенія его божественному.

Приведенный доводами Максима къ сознанію того, что ученіе объ одномъ дѣйствованіи, принимаемое въ какомъ бы то ни было смыслѣ, есть дѣйствительно нелѣпость, Пирръ болѣе не возражалъ. Чѣмъ закончилось публичное состязаніе Максима съ Пирромъ, намъ извѣстно.

Противъ подлинности «Диспута» въ томъ его видѣ, въ

какомъ онъ сохранился до нашего времени, существуютъ два возраженія: одно касается характера изложенія содержанія «Диспута», другое—поведенія Пирра въ разговорѣ съ Максимомъ. Указываютъ, во 1-хъ, на то, что «Разговоръ Максима съ Пирромъ» въ сохранившихся до насъ актахъ представляетъ скорѣе послѣдовательное изложеніе православнаго ученія, чѣмъ разрѣшеніе возраженій противника; въ 2-хъ, на то, что въ спорѣ съ Максимомъ Пирръ обнаруживаетъ слишкомъ большую уступчивость [1]).

Первое возраженіе, безспорно, имѣетъ свое основаніе въ томъ положеніи дѣла, что разговоръ Максима съ Пирромъ былъ записанъ нотаріями и ими же, вѣроятно, а не самимъ Максимомъ, былъ описанъ [2]). Довольно правдоподобное и весьма возможное явленіе, что разговоръ былъ воспроизведенъ (описанъ) не цѣликомъ, а съ возможными и довольно умѣстными сокращеніями, касающимися *развитія* положеній Пирра, чѣмъ и можетъ быть объяснена сравнительная краткость этихъ послѣднихъ. Но едва ли эти сокращенія можно распространять и на положенія Максима: они довольно пространны и при томъ въ большей части представляютъ прямо разрѣшеніе возраженій Пирра, а не наоборотъ, какъ думаетъ Гефеле.

Что касается другаго возраженія, то разрѣшеніе для себя оно находитъ отчасти въ предполагаемомъ сокращеніи положеній Пирра, а главнымъ образомъ въ поведеніи и положеніи Пирра. Пирръ, подобно своему предшественнику Сергію, котораго въ разговорѣ съ Пирромъ Максимъ справедливо упрекалъ «въ измѣнчивости и непостоянствѣ мысли» [3]) (а косвеннымъ образомъ, думается, Максимъ посылалъ этотъ упрекъ и самому Пирру), не отличался ни прямотою, ни твердостію убѣжденій въ дѣлахъ вѣры, о чемъ краснорѣчиво говоритъ вся дальнѣйшая исторія его жизни. Хорошо понимая свое положеніе и, вѣроятно, имѣя въ виду, вслѣдствіе ожидаемой политической перемѣны, чрезъ уступчивость въ публичномъ

---

[1]) Hefele, III, S. 167.

[2]) Opp. Maximi, t. II. col. 285—6: vd. Monitum ad. S. Maximi Disputationem cum Pyrrho.

[3]) Opp. Maximi, t. II. col. 329.

состязаніи заявить о своемъ исправленіи и такимъ путемъ добиться сближенія съ православными и, быть можетъ, даже возстановленія въ патріаршемъ званіи (что и оправдывается путешествіемъ его въ Римъ), Пирръ, надо полагать, намѣренно велъ себя уступчиво по отношенію къ Максиму. По крайней мѣрѣ, то обстоятельство, что послѣ, какъ мы видѣли, Пирръ снова вернулся къ тому самому заблужденію, въ которомъ онъ публично сознался предъ Максимомъ и исповѣдался предъ папою, достаточно говоритъ за то, что поведеніе Пирра въ разговорѣ съ Максимомъ не было искренно.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ, ДОГМАТИЧЕСКАЯ.

Догматико-полемическіе труды Максима Исповѣдника, посвященные раскрытію догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ, дробятся на множество писемъ и трактатовъ, предназначавшихся различнымъ лицамъ. Въ силу послѣдняго обстоятельства, изучаемые нами труды св. Максима въ томъ видѣ, въ какомъ они существуютъ, и въ ихъ общей совокупности не представляютъ изъ себя упорядоченнаго, цѣлостнаго труда: изъ представленнаго нами въ концѣ первой части нашего изслѣдованія краткаго очерка главнаго содержанія догматико-полемическихъ трудовъ св. отца видно, что письма и трактаты, адресованныя къ различнымъ лицамъ, не представляютъ относительно другъ друга ни продолженія, ни дальнѣйшаго развитія и логической послѣдовательности, ни обобщеній и выводовъ, или чего-либо подобнаго; однимъ словомъ не представляютъ изъ себя съ внѣшней стороны цѣлостнаго, систематическаго труда. Тѣмъ не менѣе они — болѣе, чѣмъ одинъ только богатый догматическій матеріалъ, какъ нѣкоторые смотрятъ на догматико-полемическіе труды св. Максима [1]). Связанные единствомъ общаго предмета и цѣли, относительно отдѣльныхъ положеній въ большинствѣ (особенно диспутъ съ Пирромъ и догматическое посланіе «о двухъ воляхъ Христа») они представляютъ явные слѣды внутренней связи, въ силу чего на содержаніе ихъ позволительно смотрѣть какъ на отдѣльные моменты того цѣлостнаго воззрѣнія, какое долженъ былъ имѣть св. Максимъ на раскрываемое въ его трудахъ христологическое ученіе. Связать эти отдѣльные моменты въ одно цѣлое, т. е. путемъ общаго обзора всѣхъ догматико-полемическихъ трудовъ св. отца, дать цѣлостное

[1]) Такого взгляда держится, наприм., Браунъ S. 157.

представленіе о христологическомъ воззрѣніи Максима, или— что тоже — представить систематическій очеркъ христологическаго воззрѣнія Максима на раскрываемое въ его трудахъ ученіе и составляетъ задачу настоящей, второй, части нашего изслѣдованія.

Путь или направленіе, по которому мы должны слѣдовать при выполненіи настоящей, нелегкой задачи, намѣчено отчасти самимъ Максимомъ: аналогія «раскаленнаго меча», которою въ широкихъ размѣрахъ пользуется онъ для приближенія къ пониманію со стороны человѣческаго разума таинственнаго и безпримѣрнаго явленія Бога Слова во плоти, въ значительной степени облегчаетъ трудъ воспроизведенія образа цѣлостнаго представленія о христологическомъ воззрѣніи Максима Исповѣдника.

При всемъ томъ, возможно строгая систематизація ученія св. Максима о двухъ воляхъ во Христѣ—дѣло по истинѣ не легкое: предметъ, полный богословскихъ тонкостей, каково ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ, облекается у св. отца въ форму отвлеченныхъ философскихъ умозрѣній, осложняемыхъ привнесеніемъ въ нихъ нравственнаго, или психологическаго элемента. Серьезная трудность работы по существу увеличивается еще вслѣдствіе того обстоятельства, что догматико-полемическіе труды Максима до сихъ поръ, на сколько намъ извѣстно, не подвергались болѣе или менѣе обстоятельному (не говоримъ—спеціальному) изслѣдованію ученыхъ богослововъ. Слава и значеніе этого замѣчательнаго въ свое время ученаго полемиста умерли вмѣстѣ съ нимъ. Все, что сдѣлано до сихъ поръ по части изученія разсматриваемыхъ нами трудовъ, ограничивается небольшими трактатами нѣмецкихъ, католическихъ и протестантскихъ, богослововъ: Брауна, Шване, Дорнера, Баура, Томазіуса и нѣкоторыхъ другихъ, въ своихъ болѣе или менѣе спеціальныхъ изслѣдованіяхъ удѣляющихъ разсужденіямъ относительно ученія Максима всего лишь по нѣсколько страницъ. При томъ всѣ они главное вниманіе обращаютъ на диспутъ Максима съ Пиромъ, какъ на главный моментъ моноѳелитскихъ споровъ, указывая главныя черты его содержанія, и по мѣстамъ вставляя краткія критическія замѣчанія относительно тѣхъ или другихъ положеній св. Максима и его противника.

Цѣнный самъ по себѣ небольшой трудъ Брауна ученія Максима почти вовсе не затрогиваетъ, и собственно для насъ онъ представляетъ интересъ лишь потому, что, вѣрно понимая задачи моноѳелитскаго движенія и отчасти сущность діоѳелитизма, онъ можетъ служить для насъ вѣрнымъ указателемъ того, какого направленія намъ должно держаться при разъясненіи недостаточно полно и ясно выраженнаго у Максима ученія объ отношеніи двухъ совершенныхъ природъ Христа въ единой ипостаси Слова. Въ этомъ отношеніи Браунъ оказываетъ намъ немаловажную и незамѣнимую услугу.

Между остальными, выше названными, богословами первое мѣсто принадлежитъ, безспорно, католическому богослову Шване: его разсужденія отличаются трезвостію взгляда, дѣлающею честь почтенному богослову; но имъ не достаетъ того, что называется глубиною анализирующей мысли: приводя извѣстное положеніе діоѳелитизма или моноѳелитизма, въ разъясненіи его Шване не идетъ далѣе ясно выраженнаго въ немъ, чѣмъ и объясняется, между прочимъ, то обстоятельство, что при разъясненіи ученія Максима онъ ограничивается приведеніемъ и подборомъ собственныхъ выраженій Максима. Другое, видное достоинство разсужденій Шване состоитъ въ томъ, что въ нихъ замѣтны слѣды нѣкоторой систематизаціи ученія Максима: онъ послѣдовательно и раздѣльно трактуетъ—подъ рубриками 1 и 2) о положительныхъ доказательствахъ, приводимыхъ Максимомъ въ оправданіе діоѳелитизма;—3) о цѣлости обѣихъ природъ Христа, какъ «самомъ важномъ раціональномъ основаніи для діоѳелитизма»;—4) объ образѣ дѣйствія человѣческой природы Христа,—5) о присущей человѣчеству Христа свободной волѣ и объ отсутствіи въ немъ «θέλημα γνωμικὸν»;—6) объ извѣстномъ основаніи, заимствуемомъ отъ тайны Троичности;—7) о различіи между объектомъ воли и способностію воли (природною волею) и—8) объ ошибочности познанія сущности вещей чрезъ противоположеніе [1]). Какъ католикъ, онъ остается вѣренъ Максиму и во взглядѣ послѣдняго на Гонорія [2]): въ этомъ отношеніи онъ небезпристрастенъ, хотя и не непослѣдователенъ.

При высокомъ взглядѣ на личность Максима, какъ бого-

[1]) *Schwane.* Dogm. gesch., S.S. 505—516.

[2]) *Schwane,* S.S. 493—501.

слова полемиста, сужденія протестантскаго богослова Дорнера въ большинствѣ пристрастны и ошибочны по существу. Отдавая должное значеніе полемической дѣятельности Максима и высоко цѣня заслуги его, какъ богослова догматиста [1]), Дорнеръ, какъ истый протестантъ, совершенно ошибочно считаетъ Максима выразителемъ, даже первымъ провозвѣстникомъ началъ «нравственной» христологіи [2]), граничащихъ, по его мнѣнію, съ несторіанствомъ.

Не менѣе ошибочны, но еще болѣе односторонни, взгляды другаго протестантскаго богослова Баура: этотъ послѣдній не придаетъ ровно никакого значенія вообще діоѳелитизму, какъ явленію историческому, усматривая въ немъ шагъ назадъ, и ставя его на одну доску съ моноѳелитизмомъ [3]). Личное воззрѣніе Баура на діоѳелитизмъ, какъ ортодоксальное ученіе, таково же, какъ и воззрѣніе Дорнера [4]).

Такого же воззрѣнія на діоѳелитизмъ держится и Томазіусъ [5]). Достойно вниманія то обстоятельство, что всѣ три протестантскіе богословы: Дорнеръ, Бауръ и Томазіусъ (особенно первый и послѣдній) смотрятъ на Максима, какъ на выразителя того истиннаго діоѳелитизма, какимъ онъ долженъ быть, по ихъ протестантскому воззрѣнію [6]), на самомъ дѣлѣ; въ явленіи же церковнаго діоѳелитизма (т. е. какъ онъ опредѣлился на VI вселенскомъ соборѣ), отличаемаго ими отъ воззрѣнія св. Максима, видятъ уклоненіе отъ истиннаго діоѳелитизма Максима [7]), или заблужденіе, болѣе или менѣе близкое будто бы къ моноѳелитизму.

Вотъ почти и все, что можно встрѣтить въ иностранной

---

[1]) *Dorner*. Entwickl. gesch. Th. II, S. 236. [2]) *Dorner*, S.S. 236—237.

[3]) *Baur*, S. 128. [4]) См., наприм., S. 127. [5]) *Thomasius*, S.S. 371 и 369

[6]) По мнѣнію протестантскихъ ученыхъ, истинный діоѳелитизмъ состоитъ въ томъ, что обѣ природы Христа, божественная и человѣческая, мыслятся каждая принадлежащею къ собственной (отдѣльной) личности. «Едва ли настоящій протестантскій ученый», говоритъ Дорнеръ (въ вышеназван. соч., II. S. 1225), «отважится отрицать у человѣческой природы (Христа) собственную личность, характеризуя ее какъ безличную». Точка зрѣнія, на которой стоитъ протестантское богословіе, явно, несторіанская: воля вмѣстѣ съ самосознаніемъ, по воззрѣнію протестантскихъ богослововъ, дѣлаетъ человѣческую природу личностію (*Baur*, II. S. 126—7), такъ что двумя рядами природныхъ дѣятельностей во Христѣ управляютъ два личныя начала (См. у *Dorner*'а, II, S. 1262).

[7]) См., наприм., у Thomasius'а, S. 371.

литературѣ нашего предмета. А въ русской (печатной) богословской литературѣ не найдете ни слова по части изученія занимающаго насъ предмета; самыя творенія Максима Исповѣдника до сихъ поръ не переведены на русскій языкъ.

Отлично сознавая трудность выполненія задачи, вторую часть нашего изслѣдованія безопаснѣе было бы назвать *попыткою* систематизаціи разбираемаго ученія Максима.

Разсматривая догматико-полемическіе труды Максима, легко замѣтить, что догматическое ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ раскрывается у Максима вездѣ съ двухъ сторонъ: съ положительной стороны (положительное ученіе православной церкви) и со стороны отрицательной (путемъ опроверженія и отверженія моноѳелитизма); при чемъ эти двѣ стороны раскрытія означеннаго ученія до того крѣпко переплетаются, что попытка совершенно раздѣльнаго въ этомъ смыслѣ изложенія, чѣмъ бы ее ни мотивировали, была бы совершенно напрасна и не умѣстна. Тѣмъ не менѣе, въ видахъ раздѣльности изложенія, гдѣ и на сколько, разумѣется, она возможна, мы предлагаемъ очеркъ христологическаго воззрѣнія Максима сначала съ положительной стороны.

I.

Въ силу тѣсной связи діоѳелитизма (такъ будемъ называть, для краткости, православное ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ) съ вѣроопредѣленіемъ халкидонскаго собора, исходнымъ пунктомъ при рѣшеніи вопроса, прямо поставленнаго при самомъ началѣ моноѳелитскаго движенія, для Максима, какъ и для всякаго другаго защитника православнаго ученія, служила та сторона соборнаго вѣроопредѣленія, по которой Христосъ признается обладающимъ *двумя* совершенными природами, божескою и человѣческою. Причина такой именно, а не иной, постановки дѣла кроется въ природѣ или характерѣ того предмета, о которомъ былъ поднятъ вопросъ.

«Во Христѣ — двѣ природы» (δύο φύσεις): вотъ положеніе, которое одни принимали за безусловно истинное, другіе, напротивъ, болѣе или менѣе рѣшительно отвергали. Неодинаковость подобнаго отношенія зависѣла исключительно отъ неодинаковости опредѣленія понятій: φύσις и ὑπόστασις.

Въ опредѣленіи понятій φύσις и ὑπόστασις христологіи Максима стоитъ на той точкѣ зрѣнія, по которой φύσις и οὐσία (сущность) есть одно и тоже [1]); отъ нихъ отличается ὑπόστασις, тождественное съ πρόσωπον [2]), но не одинаковое съ τὸ ἄτομον (individuum), которое имѣетъ нѣсколько иной смыслъ, чѣмъ ὑπόστασις [3]). Не таково употребленіе этихъ понятій у монофизитовъ и моноѳелитовъ и отчасти у несторіанъ.

Монофизиты, а въ слѣдъ за ними и моноѳелиты, не разграничиваютъ между понятіемъ φύσις и понятіями: ὑπόστασις и τὸ ἄτομον: всѣ три понятія употребляются у нихъ какъ совершенно тождественныя. Во взглядѣ на значеніе понятія «οὐσία» двѣ крупныя партіи монофизитовъ, — северіанъ и юліанистовъ, расходятся между собою. *Северіане* отличали его отъ понятій—ипостась, природа и индивидуумъ [4]): уча объ одной природѣ (φύσις) Христа, они различали въ Немъ двѣ сущности (οὐσίαι); а юліанисты отождествляли всѣ четыре понятія: по ихъ ученію, во Христѣ не только одна природа (μία φύσις), но одна и сущность (μία οὐσία) [5]).

На языкѣ несторіанъ понятія: φύσις и ὑπόστασις сводятся также къ одному и тому же: во Христѣ двѣ природы; слѣдовательно—умозаключали они—два и лица (ὑποστάσεις); но на ряду съ признаніемъ двухъ лицъ, они учили прикровенно объ ἓν «πρόσωπον» [6]), ссылаясь при этомъ на образъ выраженія

---

[1]) Opera S. Maximi confessoris, tom. II, col. 149. [2]) Ibid. col. 152. [3]) Ibid. col. 149.

[4]) Когда Евлогій говоритъ, что «различіе между φύσις и οὐσία придумано еретиками съ тою цѣлію, чтобы можно было сказать, что въ Троицѣ τρεῖς φύσεις и μία φύσις во Христѣ, и чтобы избѣжать употребленія выраженій: τρεῖς οὐσίαι и μία οὐσία» (*Braun*, S. 3), то, очевидно, онъ имѣетъ здѣсь въ виду только северіанъ. И Максимъ, полемизируя противъ монофизитства, имѣетъ въ виду главнымъ образомъ ученіе Севера и его послѣдователей. Такое явленіе объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что ученіе Севера, какъ ближе, чѣмъ ученіе другой монофизитской партіи, стоящее къ ученію Кирилла александрійскаго, самимъ монофизитамъ казалось болѣе симпатичнымъ, и имѣло болѣе многочисленныхъ приверженцевъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно было и болѣе опасно для православія.

[5]) *Gieseler*, Variae opiniones Monophysitarum de Christi Persona. Part. I, p.p. 11 и 2; Part. II, pag, 9. Относительно ученія Севера срав. Opp. Maximi confessor., tom. II, coll. 40—41=Schwane, S. 468.

[6]) Употребленіе этого термина въ смыслѣ «лица» было отвергнуто православными еще въ половинѣ IV в. (на александрійскомъ с. 362 г.), послѣ того,

Кирилла александрійскаго, у котораго (во 2-мъ пис. къ Сукцессу), между прочимъ, есть такое выраженіе: Послѣ принятія плоти, разумно одушевленной, «οὐκ εἰς δύο μερισθήσεται διὰ τοῦτο πρόσωπα καὶ υἱούς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος» [1]).

Съ понятіями φύσις и ὑπόστασις у Максима соединяется такой смыслъ. Мыслимая in abstracto, природа (φύσις), или сущность (οὐσία) есть нѣчто общее (κοινὸν),—«τὸ εἶδος, прилагаемое ко многимъ, численно различнымъ, чрезъ что нѣчто становится тѣмъ, что оно есть» (ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι) [2]); лице (ὑπόστασις), въ отличіе отъ природы, есть нѣчто особенное (ἴδιον) [3]). Напримѣръ, понятіе «человѣкъ» есть обозначеніе природы общей всѣмъ людямъ, а имя каждаго отдѣльнаго человѣка (Петръ, Павелъ и т. п.) есть обозначеніе лица или индивидуума, отличающагося отъ всѣхъ прочихъ людей индивидуальными особенностями (ἰδίοις προσωπικοῖς ἰδιώμασι) [4]). Какъ нѣчто общее, какъ τὸ εἶδος, природа есть просто предикатъ всего того, что имѣетъ бытіе, что существуетъ (ἡ μὲν φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινὸν ἐπέχει, ἡ δὲ ὑπόστασις, καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι) [5]), и сама по себѣ не имѣетъ самостоятельнаго, дѣйствительнаго существованія. Самостоятельность и реальность бытія всякая природа получаетъ въ индивидуумѣ [6]), а человѣческая природа—въ ипостаси, или въ лицѣ, отличительную особенность которыхъ составляетъ независимое, самостоятельное бытіе (τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι) [7]). Отсюда природа называется ἐνυπόστατος, существующею въ ипостаси, такъ какъ въ дѣйствительности, in concreto, природа никогда не бываетъ ἀνυπόστατος, т. е. безличною [8]); въ самомъ дѣлѣ, мы не знаемъ ни одного такого примѣра, чтобы, наприм., человѣческая индивидуальная природа въ дѣйствительности не

какъ аполлинаріане, въ оправданіе своего лжеученія, стали ссылаться на употребленіе его въ смыслѣ лица у Аѳанасія вел. См. у *Braun*'а, S. 4.

[1]) Vid. Gieseler, part. I, pag. 12. [2]) Opp. Max., tom. II, coll. 149 и 276.

[3]) Opp. Max., t. II, col. 152. [4]) Opp. Max., col. 276.

[5]) Opp. Max., t. II, col. 264.

[6]) «Ἐνυπόστατόν ἐστι τὸ εἶδος (=κοινὸς οὐσία=φύσις), τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις (in individuis) πραγματικῶς ὑφιστάμενον (realiter subsistit), καὶ οὐκ ἐπινοίᾳ ψιλῇ θεωρούμενον». Tom. II, col. 149. [7]) Tom. II, col. 264.

[8]) Opp. Maximi, t. II, coll. 261—264.

принадлежала какому-либо лицу: индивидуальной безличной природы вовсе не существуетъ. Слѣдовательно, по скольку общая природа мыслится въ дѣйствительности, in concreto, она мыслится принадлежащею непремѣнно одному, опредѣленному лицу, т. е. всякая природа въ дѣйствительности непремѣнно *индивидуальна* [1]). А такъ какъ реальность бытія, или дѣйствительное существованіе всякая общая природа пріобрѣтаетъ именно чрезъ принадлежность опредѣленному индивидууму, то самое существованіе конкретной природы имѣетъ необходимую связь съ признакомъ индивидуальности: послѣдняя составляетъ непремѣнное условіе перваго. Слѣдовательно, и существованіе общей разумной природы (οὐσία ἔμψυχος λογικὴ или νοερά), т. е. природы разумныхъ существъ, связано съ принадлежностію опредѣленному индивидууму, носящему особое названіе лица (ὑπόστασις), которое (названіе) имѣетъ свой глубокій смыслъ. Такимъ образомъ, понятія: iudividuum и ὑπόστασις имѣютъ между собою связь, и въ нѣкоторой степени являются однозначущими: отличительную особенность ихъ составляетъ одно (такъ какъ τὸ ὑφιστάμενον, прилагаемое къ индивидууму, = τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι, прилагаемому къ лицу [2]), и это одно есть отдѣльное, самостоятельное существованіе, бытіе чрезъ себя (въ противоположность общей природѣ); отсюда, индивидуальность есть нѣкоторый признакъ личности. Вотъ гдѣ скрывается основаніе для отождествленія этихъ двухъ понятій у монофизитовъ и моноѳелитовъ.

---

[1]) Οὐδὲ γάρ ἄτομόν ἐστι, πρὸς εἶδος ἢ γένος ἀναγόμενον. Col. 204. Выводъ отсюда очевиденъ.

[2]) Цитаты указаны выше. Выраженіе: «πραγματικῶς ὑφεστάναι» (—realiter subsistere), употребляемое Максимомъ въ приложеніи къ индивидуальной природѣ, тождественное съ довольно употребительными на языкѣ Василія вел., Григорія назіанзина и Кирилла александрійскаго выраженіями: καθ' ἑαυτὸ ὑφεστάναι, ἰδία ὕπαρξις, ὕπαρξις καθ' ἑαυτό, какъ обозначеніемъ *личнаго* существованія (См. у *Braun*'а, S. 17), несомнѣнно тождественно съ другимъ, приведеннымъ, выраженіемъ его, употребленнымъ въ приложеніи къ лицу: и то, и другое обозначаетъ у него *индивидуальное*, и въ этомъ смыслѣ—личное, бытіе, въ противоположность бытію вообще, какова природа, или сущность in abstracto. Со временъ древнихъ вошло въ обычай, имѣющій силу и по настоящее время, обозначать личное бытіе латинскимъ терминомъ «subsistere» (—греч. ὑφεστάναι), и называть лице, владѣющее сущностію, словомъ «subsistentia» (въ отличіе отъ existentia).

Подъ условіемъ индивидуализаціи общей природы, послѣдняя пріобрѣтаетъ опредѣленное реальное содержаніе: это совокупность всѣхъ свойствъ, существенныхъ и случайныхъ (αἱ ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις: наприм., ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ и χρῶμα ἐν σώματι), которыя сами по себѣ не составляютъ сущности, и отдѣльно отъ нея не существуютъ, но всегда мыслятся существующими въ сущности, и неотдѣлимы отъ нея [1]), почему вся совокупность ихъ и называется «τὸ ἐνούσιον» [2]) или «τὸ φυσικὸν» [3]). Существенныя свойства носятъ особое названіе: «ἰδιότητες φύσεως» [4]), свойства индивидуальной природы,—названіе, указывающее какъ разъ на то, что истинное, совершенное бытіе (реальность содержанія) природа получаетъ въ томъ или другомъ индивидуумѣ, почему ἰδιότητες φύσεως и называются «γνωρίσματα τῆς τελειότητος» [5]): примѣтами, знаками совершенства природы или просто совершен-

[1]) Αἵτινες (т. е. αἱ ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις) οὐκ εἰσὶν οὐσία, οὐδὲ καθ' ἑαυτὰ, ἀλλ' ἐν τῇ οὐσίᾳ τυγχάνουσι, καὶ δίχα ταύτης τὸ εἶναι οὐκ ἔχουσιν. Col. 261.

[2]) Opp. Max., II, col. 261. [3]) Opp. Max., col. 297.

[4]) Opp. Max , col. 300. Подъ «ἰδιότητες φύσεως» никакъ нельзя понимать *только* отличительныхъ свойствъ различныхъ природъ или особенностей «3-хъ родовъ жизни»: это достаточно ясно изъ того, что̀ относитъ Максимъ (тутъ же) къ этимъ «ἰδίοτητες φύσεως». Должно замѣтить, что на языкѣ Максима понятія: «ἰδιότης» и «ἴδίωμα» имѣютъ совершенно одинаковый смыслъ: для обозначенія существенныхъ свойствъ природы Максимъ одинаково пользуется какъ тѣмъ, такъ и другимъ понятіемъ (см. ту же 300 col.). Мы говоримъ это къ тому, что по мнѣнію Брауна (Braun, S. 19), эти понятія выражаютъ не одно и тоже. Браунъ ссылается на употребленіе этихъ словъ у Василія вел. и Григорія назіанзина. Но то, что̀ говоритъ самъ Браунъ касательно смысла, соединяемаго съ этими словами у названныхъ отцовъ церкви, вовсе не мирится съ мнѣніемъ его относительно неодинаковости смысла двухъ однозначущихъ понятій. Во 1-хъ, самъ Браунъ настаиваетъ (положимъ, произвольно) на томъ, что Василій вел. отождествлялъ ἰδίωμα (въ Богѣ) съ ὑπόστασις; съ другой стороны, ему не безъизвѣстно выраженіе Григорія назіанзина: «μία φύσις ἐν τρισὶ ἰδιότησι ὑπάρχει». При брауновскомъ пониманіи ἰδίωμα Василія вел., ἰδίωμα и ἰδιότης являются понятіями тождественными. Во 2-хъ, Браунъ противорѣчитъ самъ себѣ: навязывая Василію вел. пониманіе ἰδίωμα въ указанномъ смыслѣ, онъ разъясняетъ (—S. 7), что ἰδίωμα Василія вел. имѣетъ двоякое значеніе: значеніе ἰδιωμάτος ὑποστάσεως и значеніе ἰδιωμάτος φύσεως, т. е. — какъ разъ такое же значеніе, какое соединяется съ этимъ словомъ и у Максима. И у Григорія назіанзина, можно думать, ἰδιότης имѣетъ также двоякое значеніе. На повѣрку, так. обр., и выходитъ, что понятія ἰδίωμα и ἰδιότης тождественны между собою по употребленію. [5]) Opp. Max. col. 300.

ствами природы. Къ числу совершенствъ природы относятся, между прочимъ, и такія, которыя служатъ показателями относительнаго совершенства различныхъ (по роду) природъ. Кромѣ «τῆς θείας ζωῆς», Максимъ различаетъ три [1]) рода сущностей (οὐσία), или три рода жизни (εἴδη ζωῆς): «οὐσία αὐξητικὴ или φυτικὴ ζωὴ (растеніе), οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ или αἰσθητικὴ ζωὴ (всякое животное) и οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ καὶ λογικὴ или νοερὰ ζωὴ» [3]) (человѣкъ). Каждому роду жизни свойственна извѣстная особенность (ἴδιον), указывающая на степень его относительнаго совершенства. Разумно одушевленному существу, человѣку, принадлежитъ высшая степень совершенства: по самой природѣ своей онъ обладаетъ *свободою* (ἡ αὐτεξούσιος κίνησις), или *волею* (θέλησις), такъ какъ по употребленію у отцовъ понятія: «воля» и «свобода» въ нѣкоторомъ смыслѣ тождественны [4]). Кромѣ свойствъ, общихъ всѣмъ индивидуумамъ извѣстной природы, каждый индивидуумъ обладаетъ извѣстными индивидуальными особенностями (ἰδίοις προσωπικοῖς ἰδιώμασι), отличающими его отъ всѣхъ прочихъ, которые съ нимъ «ὁμοούσιοι» [3]). Таковы, напримѣръ, въ Богѣ—нерожденность Отца, вѣчная раждаемость Сына отъ Бога Отца и вѣчное исхожденіе Духа Святаго отъ Отца [5]). Все «φυσικὸν», всѣ «ἰδιότητες

[1]) «Τρία εἴδη ζωῆς», кромѣ божественной, Максимъ различаетъ въ диспутѣ съ Пирромъ. Въ другомъ же мѣстѣ, откуда мы приводимъ первыя названія, у него различаются, 4 рода сущностей: кромѣ 3-хъ, исчисленныхъ въ текстѣ, онъ различаетъ здѣсь, какъ особый родъ сущностей—«οὐσία πᾶν τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶς», каковъ камень. О божественной сущности здѣсь нѣтъ упоминанія. Эта особенность въ дѣленіи сущностей, сама по себѣ для насъ безразличная, обращаетъ на себя наше вниманіе самымъ названіемъ этого особаго рода сущности: отсюда становится очевиднымъ, что самостоятельность (полная—«πᾶν») существованія (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστάναι) составляетъ отличіе (въ сравненіи съ общею природою) недѣлимаго всякой природы (и недуховной), а не только разумной; слѣдов., это не есть особенность личности, отличающая послѣднюю отъ индивидуальной духовной природы.

[2]) Opp. Max. Coll. 265 и 301.

[3]) Εἰ οὖν κατὰ φύσιν πρόσεστι τοῖς νοεροῖς, ἡ αὐτεξούσιος κίνησις, ἄρα πᾶν νοερὸν καὶ φύσει θεληϊκόν. Θέλησιν γὰρ τὸ αὐτεξούσιον ὁ μακάριος ὡρίσατο Διάδοχος ὁ Φωτικῆς εἶναι. Col. 301. [4]) Opp. Max., II, col. 149.

[5]) Ὑποστατικὴ δὲ ποιότης, Πατρὸς μὲν τὸ ἀγέννητον, Υἱοῦ δὲ τὸ γεννητὸν, καὶ Πνεύματος ἁγίου τὸ ἐκπορευτὸν, ἤγουν ἀγγεννησία, καὶ ἡ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις, ἅπερ καὶ ἰδιότητας ὀνομάζουσι. Col. 249.

φύσεως» одинаково существенны для понятія одушевленной природы (разумѣется, индивидуальной), столь же существенны, какъ и признакъ бытія [1]), и въ дѣйствительности не отдѣлимы отъ природы; но изъ всѣхъ существенныхъ опредѣленій для понятія разумно одушевленной природы самое существенное, самое характерное [2])—«αὐτεξουσιότης», присущее душѣ и какъ «γνώρισμα» относительнаго совершенства указывающее на особенное значеніе души для жизни человѣка [3]).

Во взглядѣ на отношеніе между ὑπόστασις и φύσις Максимъ примыкаетъ къ господствовавшему въ христіанской патристической литературѣ III и IV вѣковъ воззрѣнію на этотъ предметъ. Это отношеніе представляется здѣсь въ такомъ видѣ. Такъ какъ въ дѣйствительности природа принадлежитъ тому или другому, опредѣленному лицу, то отношеніе между ὑπόστασις и φύσις представляется какъ отношеніе собственника, владѣтеля къ тому, что составляетъ предметъ его собственности, предметъ обладанія, орудіе его дѣйствія: лице—носитель, владѣтель, господинъ природы; природа—орудіе дѣйствія, составляющее его собственность. Такого рода отношеніе между ὑπόστασις и φύσις совершенно аналогично съ отношеніемъ, существующимъ между душею и тѣломъ [4]). Излюбленное отцами церкви сравненіе этихъ двухъ отношеній имѣетъ свое глубокое основаніе въ томъ неизмѣнномъ statu quo существованія индивидуальной человѣческой природы, по которому душа представляется сѣдалищемъ личности въ человѣкѣ и принципомъ покоя и движенія [5]). Въ силу господственнаго отношенія лица къ природѣ, лицу приписывается, какъ его собственность, не только бытіе природы, но и всѣ различныя свойства и дѣйствія интеллектуальной природы, присущія

---

[1]) Coll. 300. 96.

[2]) Κυριώτερόν τε καὶ πρῶτον ἰδίωμα πάσης μάλιστα φύσεως λογικῆς, ἡ κατ' ἔφεσιν αὐτῆς καθέστηκε κίνησις. Col. 56.

[3]) Τὸ γὰρ τῆς κατ' ἔφεσιν ὀρεκτικῆς ἑστερημένον κινήσεως, καὶ πάσης ζωτικῆς δυνάμεως ἀμοιρήσειεν ἄν. Τὸ δὲ ζωτικὴν οὐκ ἔχον ἐκ φύσεως δύναμιν, οὐδὲ τὴν οἱανοῦν δηλονότι ψυχήν, ἧς χωρὶς οὐδὲ σὰρξ ὑποσταίη ποτ' ἄν. Col. 49.

[4]) Εἰ μὲν φυσικὸν τὸ ὄργανόν φατε, σύγχρονος ἔσται καθ' ὑμᾶς ὁ Λόγος τῇ σαρκὶ, ἢ ἡ σὰρξ τῷ Λόγῳ συναΐδιος· πᾶν γὰρ κεχρημένον φυσικῷ ὀργάνῳ, σύγχρονον τοῦτο ἔχει· ὥσπερ τὸ σῶμα, ἡ ψυχή. Col. 64.

[5]) Φύσις ἐστὶ, κατὰ μὲν φιλοσόφους, ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας. Col. 276.

душѣ и пристекающія изъ нея [1]), и лице трактуется, на этомъ основаніи, какъ субъектъ всего того, что свойственно интеллектуальной природѣ. Лицу усвояется бытіе, потому что дѣйствительность существованія природа получаетъ подъ условіемъ принадлежности опредѣленному лицу. Лицу приписываются всѣ свойства природы, потому что реальность природа пріобрѣтаетъ также въ лицѣ. Лицу усвояются, наконецъ, дѣйствія и поступки природы на томъ основаніи, что только конкретная природа можетъ дѣйствовать, а конкретно природа существуетъ только въ лицѣ.

Такимъ образомъ, *въ дѣйствительности* понятія: φύσις (природа интеллектуальная, а, слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ и индивидуальная) и ὑπόστασις (лице) сводятся почти къ одному и тому же. Выходя отсюда, легко было придти къ полному отождествленію этихъ двухъ понятій, что и сдѣлали монофизиты и моноѳелиты: интеллектуальная природа есть непремѣнно «ἐνυπόστατος»; слѣдовательно,—заключали моноѳелиты,—φύσις есть непремѣнно и ὑπόστασις. Кореннымъ заблужденіемъ моноѳелитизма и было именно ложное понятіе объ ὑπόστασις. Извѣстно, что невозможность допущенія во Христѣ двухъ воль моноѳелиты аргументировали, главнымъ образомъ, тѣмъ, что вмѣстѣ съ понятіемъ воли (θέλημα) вносится понятіе о «волящемъ» (ὁ θέλων=πρόσωπον=ὑπόστασις), и что допущеніе совмѣстнаго существованія двухъ воль въ одномъ

---

[1]) Такъ въ существѣ дѣла смотрѣли на отношеніе между природою и лицемъ слѣдующіе отцы церкви: Иринеи, Іустинъ, Оригенъ, Тертулліанъ, Аѳанасій великій и другіе. Braun, S.S. 6—10. Хотя въ сочиненіяхъ Максима и нѣтъ спеціальнаго ученія объ этомъ предметѣ, но нѣкоторыя положительныя данныя, заключающіяся въ нихъ, представляютъ несомнѣнное ручательство за то, что воззрѣніе Максима на отношеніе между ὑπόστασις и φύσις въ общемъ ничѣмъ не отличается отъ выше изложеннаго ученія объ этомъ предметѣ названныхъ отцовъ церкви. Къ числу такихъ данныхъ должно отнести: а) ясно и опредѣленно высказанное у Максима (выше изложенное) ученіе объ образѣ существованія конкретной разумной природы; б) опредѣленіе «личной» воли, какъ способа пользованія прирожденною душѣ волевою способностію, принадлежащаго «пользующемуся» (лицу); в) приведенное сравненіе разсматриваемаго отношенія съ отношеніемъ между душею и тѣломъ, восполняемое указаніемъ на господственное отношеніе души къ тѣлу (см. въ третьей главѣ), и г) различныя названія, прилагаемыя къ лицу, какъ-то: «хотящій, дѣйствующій» и имъ подобныя.

лицѣ Слова равносильно раздѣленію Христа на два лица, что нечестиво. Такъ разсуждали—Сергій въ письмѣ къ Гонорію, Пирръ въ разговорѣ съ Максимомъ, Павелъ въ письмѣ къ папѣ Ѳеодору; такъ разсуждали и всѣ моноѳелиты, слѣдуя внушеніямъ и образу мыслей своихъ вожаковъ. То есть: основное заблужденіе моноѳелитизма состоитъ въ незаконномъ отождествленіи понятія личности, субъекта съ понятіемъ воли, поскольку оно обнимаетъ собою всѣ свойства интеллектуальной природы.

Совершенно справедливо — такъ разсуждаетъ Максимъ,— что въ дѣйствительности природа (φύσις) никогда не бываетъ безличною (ἀνυπόστατος); но «нелишенность ипостаси (τὸ μὴ ἀνυπόστατον), согласно преданію святыхъ, дѣлаетъ природу не ипостасію, но лишь существующею въ ипостаси (ἐνυπόστατον)» т. е., доставляетъ ей лишь то, что въ ипостаси, или въ лицѣ природа, въ качествѣ формы (εἶδος), получаетъ истинное, дѣйствительное существованіе, переставая быть чѣмъ-то случайнымъ, существующимъ лишь только въ умѣ. «Точно также и нелишенность сущности (τὸ μὴ ἀνούσιον) не дѣлаетъ ипостась сущностію, доставляя ей лишь нераздѣльное отъ природы существованіе, или бытіе въ сущности», такъ что въ дѣйствительности существуетъ *«не голая» ἰδίωμα»* (=ὑπόστασις), не отвлеченное понятіе совокупности всѣхъ индивидуальныхъ особенностей, но *ἰδίωμα*, облеченная тѣмъ, въ чемъ она существуетъ т. е., дѣятельное существо [1]). Такимъ образомъ, на томъ основаніи, что природа въ дѣйствительности всегда существуетъ въ формѣ лица, незаконно «сводить существующее въ ипостаси въ ипостась», и отождествлять природу съ ипостасію, — одинаково незаконно, какъ если бы кто-нибудь

[1]) Ὅτι φύσις μὲν οὐκ ἂν εἴη ποτὲ ἀνυπόστατος, οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις (Col. 264). Εἰ γὰρ τὸ μὴ ἀνυπόστατον ἔιναι τὴν φύσιν, ὑπόστασιν ταύτην ποιεῖ, πάντως δήπου κατὰ τὸ ἀκόλουθον, καὶ τὸ μὴ ἀνούσιον τὴν ὑπόστασιν ὑπάρχειν, οὐσίαν ταύτην παρίστησι... Κατὰ τὴν τῶν ἁγίων παράδοσιν,.. τὸ μὴ ἀνυπόστατον, οὐχ ὑπόστασιν εἶναι τὴν φύσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἐνυπόστατον· ἵνα μὴ ὡς συμβεβηκὸς ἐπινοίᾳ μόνῃ λαμβάνηται, ἀλλ' ὡς εἶδος πραγματικῶς θεωρῆται. Οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ἀνούσιον, οὐκ οὐσίαν ποιεῖ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐνούσιον παριστᾷ, ἵνα μὴ ψιλὸν ἰδίωμα ταύτην, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἐν ᾧ τὸ ἰδίωμα κυρίως γνωρίζομεν. Ὥσπερ οὖν ἐκεῖ τό ἐνυπόστατον δηλοῖ τὸ ἐνύπαρκτον· ἐνύπαρκτον δέ ἐστι τὸ οὐσιώδους καὶ φυσικῆς μετέχον ὑπάρξεως· οὕτω κἀνταῦθα τὸ ἐνεργὸν ἤγουν ἐνεργητικὸν, τὸ ἐνδύναμον σημαίνει κυρίως. Col. 205.

изъ того, что тѣло не непричастно формѣ или цвѣту, сталъ заключать къ тому, что форма или цвѣтъ и есть тѣло, а не усматривается только въ тѣлѣ [1]). Если бы выводъ, дѣлаемый монофелитами изъ указанной справедливой посылки, былъ законенъ, то было бы законно и обратное ему положеніе: ипостась есть природа, такъ какъ «ипостась никогда не бываетъ лишена сущности» (т. е., лице въ дѣйствительности не отдѣлимо отъ природы). Между тѣмъ, ложность этого, обратнаго, вывода не будутъ оспаривать и сами монофелиты: ὑπόστασις не то же, что φύσις; слѣдовательно, и φύσις не тождественно съ ὑπόστασις. Догматъ Троичности исключаетъ всякую возможность отождествленія понятій: ὑπόστασις и φύσις [2]).

Только что приведенное разсужденіе Максима сводится, въ существѣ дѣла, къ утвержденію той истины, что хотя въ дѣйствительности природа и лице не отдѣлимы другъ отъ друга, но нераздѣльность существованія не даетъ права на отождествленіе ихъ: при всей *одинаковости содержанія*, мыслимаго въ понятіи конкретной интеллектуальной природы и въ понятіи лица, какъ индивидуума духовной природы, между ними существуетъ *дѣйствительное различіе*, которое можетъ быть опытно познано.

Къ понятію *лица*, какъ носителя духовной природы, мы всегда примышляемъ нѣчто такое, что собственно и отличаетъ ὑπόστασις отъ φύσις и дѣлаетъ интеллектуальную природу личною; это понятіе *личности*. Личность есть ничто иное, какъ *опредѣленный образъ существованія* интеллектуальной природы въ лицѣ (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), опредѣленный *образъ жизни* духовно-нравственнаго существа (τρόπος ζωῆς), ставящій природу въ извѣстное, указанное отношеніе къ лицу [3]). Какъ «modus existendi», личность не прибавляетъ къ цѣлости интеллектуальной природы, существующей въ лицѣ, ничего такого, что можно было бы разсматривать какъ от-

---

[1]) Ὅτι οὐ δέον ὅυτε τὸ ἐνυπόστατον εἰς ὑπόστασιν συνάγειν, οὔτε τὸ ἐνούσιον εἰς οὐσίαν διορίζειν... Ὅτι ὥσπερ εἴ τις λέγει, οὐκ ἔστι σῶμα ἀσχημάτιστον ἢ ἀχρωμάτιστον ὀρθῶς μὲν λέγει, οὐ μὴν ὀρθῶς συμπεραίνει, τὸ σχῆμα, ἢ τὸ χρῶμα σῶμα λέγων εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ ἐν σώματι θεωρεῖσθαι· οὕτως εἴ τις ὀνομάσει λέγων· Οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος· εἶτα τὸ μὴ ἀνυπόστατον εἰς ὑπόστασιν συνάγων, οὐκ ὀρθῶς διακρίνει. Col. 261–64. Cf. col. 204.

[2]) Col. 205. [3]) Col. 308 и 309.

личную отъ содержанія природы существенность, реальность. Приложеніе понятій: φύσις и ὑπόστασις къ догмату воплощенія представляетъ полную возможность опытно убѣдиться въ справедливости высказаннаго пониманія личности. По ученію отцовъ церкви, человѣческая природа Христа не лишена была ничего изъ того, что составляетъ существенное содержаніе интеллектуальной природы, между тѣмъ послѣдняя не имѣла въ Немъ собственной, ей соотвѣтствующей личности [1]).

Послѣ всего сказаннаго о значеніи понятій φύσις и ὑπόστασις становится понятнымъ, почему для Максима, какъ и для всякаго другого защитника православнаго ученія, исходнымъ пунктомъ (termino a quo), при рѣшеніи спорнаго вопроса, служило халкидонское вѣроопредѣленіе о двойствѣ природъ, и почему эта точка зрѣнія была не пригодна для другой спорящей партіи, исходившей изъ ученія о единой ипостаси Слова,—ученія, составляющаго другую сторону того же вѣроопредѣленія.

Въ *ученіи Максима о двойствѣ природъ Христа* обращаетъ на себя вниманіе особый образъ выраженій, употребляемый имъ, а также то обстоятельство, что вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь о природномъ двойствѣ Христа, умственный взоръ Максима обращается къ ученію св. Кирилла и къ ученію Севера. Особенное значеніе и связь этихъ двухъ явленій сдѣлаются для насъ совершенно понятными, если обратимся къ ученію монофизитовъ вообще и вчастности къ ученію Севера.

Отлично сознавая извѣстное требованіе идеи воплощенія, въ силу которой примиреніе человѣка съ Богомъ и Бога съ человѣкомъ могло совершиться только чрезъ такого посредника (μεσίτης), какимъ былъ Бого-человѣкъ [2]), и имѣя позади себя печальное явленіе докетизма, монофизиты, а за ними и монофелиты, не могли, разумѣется, вовсе отрицать двойство природъ Христа, и *въ принципѣ* признавали его. Но признаніе двухъ различныхъ, совершенныхъ природъ представлялось имъ (съ ихъ точки зрѣнія на φύσις и ὑπόστασις—совершенно послѣдовательно) не инымъ чѣмъ, какъ возвращеніемъ къ несторіанству. Монофизитамъ, такимъ образомъ, предстояла задача примиренія природнаго двойства съ един-

[1]) Cf. Braun, S.S. 80 и 81. [2]) Opp. Max., II, col. 468.

ствомъ ипостаси Слова во Христѣ. Болѣе умѣренные изъ нихъ, каковъ, напримѣръ, Северъ, указываютъ такой путь примиренія.

Слѣдуя ученію Кирилла александрійскаго, Северъ училъ, что Христосъ состоитъ «изъ двухъ природъ» (ἐκ δύο φύσεων) [1]), которыя *при* соединеніи не потерпѣли никакого измѣненія; *по* соединеніи же онѣ утратили свою цѣлость, и образовали *одну сложную* природу, названную по почину Діонисія Ареопагита «богомужною» [2]). Въ ипостаси Христа нельзя уже различать двухъ природъ: различіе между ними существуетъ лишь *въ умопредставленіи* [3]), хотя можно различать свойства той и другой природы. «Говорить, что *двѣ* природы во Христѣ (δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ), достойно всякаго осужденія, если и многими св. отцами сказано». «И пусть никто не говоритъ, что выраженіе: «двѣ природы» употребляли нѣкоторые изъ отцовъ; вѣдь они употребляли его безвинно; когда же, во времена св. Кирилла, язва новшествъ Несторія стала опустошать церкви, то выраженіе это большинствомъ было не одобрено. Нельзя ссылаться на мѣста изъ отцовъ, безвредно пользовавшихся этимъ выраженіемъ, если бы даже это были мѣста и изъ самого Кирилла» [4]). Но и различіе природныхъ качествъ (διαφορὰ τῶν φυσικῶν ποιοτήτων) или сущностей [5]) есть только видимое, или—какъ называетъ его Максимъ—*голое* (ψιλὴ), такъ какъ существенныя свойства соединенныхъ природъ всегда пребываютъ во Христѣ какъ силы потенціальныя, и въ дѣйствительности никогда

---

[1]) Opp. Max., II, col. 493.

[2]) Такъ, наприм., въ III Epist. ad Ioannem ducem, Северъ говоритъ: «κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγητικοῦ... μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τὲ καὶ ὑπόστασιν θεανδρικὴν, ὥσπερ καὶ τὴν μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην». Немного далѣе, въ томъ же письмѣ, читаемъ: «анаѳематствуемъ всѣхъ, которые исповѣдуютъ въ Немъ *по* соединеніи (μετὰ την ἕνωσιν) двойство природъ и дѣйствованій (δυάδα φύσεων καὶ ἐνεργειῶν)». *Gieseler*, P. I. p. 14—15; cf. *Opp. Max.*, II. col 40—41.

[3]) «Τὰ ἐπινοίᾳ σκοπήθεντα δύο τῇ ὑποστάσει δύο μένειν οὐ συγχωρεῖ». Ex libr. Severi contra Ioan. Grammaticum; *Gieseler*, P. I. p. 18.

[4]) Мѣста изъ «Ἔκθεσις τῆς πίστεως πρὸς Νηφάλιον» Севера. *Gieseler*, P. I. p. 10.

[5]) Epist. II, Severi ad Sergium Grammaticum. *Gieseler*, P. I. p. 21.

не обнаруживаются [1]), такъ что и у Севера выходило нѣкоторое *соединеніе*, или *сліяніе сущностей* (συνουσίωσις), подобное соединенію сущностей у Арія, Аполлинарія и Евтихія [2]).

Нѣкоторое подобіе сложной природы Христа представляетъ человѣческая индивидуальная природа, состоящая изъ двухъ сущностей души и тѣла.

Такъ какъ природы, вошедшія въ качествѣ частей въ составъ «*одной цѣлой*» природы Христа, *по* соединеніи утратили свой природный характеръ, то всѣ дѣйствія Христа должны быть относимы не къ той или другой части, но къ *цѣлому*, къ одной богомужной природѣ, или къ сложной ипостаси Христа; отсюда, всѣ дѣйствія Христа, по мысли Севера, должны быть *богомужны*: каково, наприм., извѣстное «хожденіе по водамъ» [3]). Однако же самъ Северъ, стараясь слѣдовать какъ во всемъ, такъ и въ этомъ, ученію великаго александрійскаго учителя, сознается, что не всѣ дѣйствія Христа таковы, что есть дѣйствія видимо человѣческія и есть дѣйствія видимо божественныя. Въ совершенномъ согласіи съ такимъ признаніемъ его стоятъ слѣдующія собственныя слова его: «Вѣдь *во многихъ* (случаяхъ) Слово не позволяло собственной плоти слѣдовать законамъ плоти» [4]). Значитъ, *въ нѣкоторыхъ* случаяхъ плоть, по соизволенію Слова, дѣйствовала согласно съ законами плоти; слѣдовательно, нѣкоторыя дѣйствія, какъ «произведеніе» человѣческаго дѣйствованія, должны быть отнесены прямо къ *человѣческой* природѣ Христа: таковы, напримѣръ, по словамъ самого Севера, всѣ, такъ называемыя, добровольныя и безгрѣшныя страсти (τὰ πάθη τὰ ἑκούσια καὶ ἀδιάβλητα); таковы, страданія, которыя «Эммануилъ, какъ Богъ, претерпѣлъ *видимо* (δοκήσει), а какъ человѣкъ—*дѣйствительно* (ἀληθείᾳ); таковъ страхъ смерти, обнаруживавшійся во время страданій [5]). Съ

[1]) Opp. Maximi, II, coll. 40. 41. 44 и 49. [2]) Opp. col. 49.

[3]) См., наприм. «Λόγος φιλαλήθης» Севера или «Λόγος εἰς τὰ γενέθλια», Gieseler. P. I, p. p. 16—17.

[4]) «Φαίνεται γὰρ ἐν πολλοῖς ὁ Λόγος μὴ συρχωρῶν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ διὰ τῶν τῆς σαρκὸς ἔρχεσθαι νόμων».

[5]) Ex Severi contra Iulianum libris. Gieseler, P. I. p.p. 22 и 23. Во взглядѣ на происхожденіе безгрѣшныхъ страстей, страданій и физической смерти и на отношеніе къ нимъ Христа севериане и юліанисты расходятся. По воззрѣнію *севериан* и тѣ, и другія, и третьи были *въ природѣ* невиннаго человѣка. Адамъ былъ соз-

другой стороны, Северъ различаетъ и такія дѣйствія, которыя по природѣ свойственны лишь божеству Христа: таковы, напримѣръ, чудеса [1]). Однимъ словомъ, Северъ не незнаетъ отличительныхъ свойствъ и дѣйствій божественной и человѣческой природъ, вошедшихъ въ составъ одной сложной природы Христа, къ которой, и только исключительно къ ней, онъ хотѣлъ бы отнести всѣ свойства и дѣйствія Христа, подобно всѣмъ монофизитамъ незаконно отождествляя ее съ сложною ипостасію Христа [2]).

Если теперь поставить прямо вопросъ о томъ: по воззрѣнію Севера потерпѣла ли какое-либо измѣненіе плоть Христа отъ соединенія съ Словомъ? то на него нельзя съ рѣшительностію отвѣтить ни положительно, ни отрицательно, хотя скорѣе можно сказать: да, чѣмъ: нѣтъ! Основная мысль Се-

---

данъ безсмертнымъ лишь по душѣ, и смерть, о которой говорится въ заповѣди не вкушать отъ «древа познанія добра и зла», разумѣется духовная, нравственная (порабощеніе грѣху), которая есть слѣдствіе грѣха. Дѣйствительно послѣ вкушенія плода отъ этого дерева Адамъ и не умеръ физически, а сдѣлался нравственно-мертвымъ. А такъ какъ Христосъ воспринялъ человѣческую природу такою, какою она вначалѣ вышла изъ рукъ Творца и была въ Адамѣ, въ невинномъ его состояніи, то и страданія и смерть (физическія) *естественно* были присущи человѣч. природѣ Христа: и тѣмъ, и другимъ Христосъ былъ подверженъ въ силу самой воспринятой природы; нравственная же смерть была далека отъ нея: не было причины (грѣха), не могло быть и слѣдствія. А если и говорится про Христа, что Онъ подчинился имъ *добровольно* (тѣмъ не менѣе, вѣдь на самомъ дѣлѣ, а не призрачно, не присп̈особительно), то это должно п̈онимать лишь въ томъ смыслѣ, что, будучи вмѣстѣ и Богомъ, Онъ могъ и не подчиняться имъ, какъ могъ, наприм., призвать на помощь «немощной плоти» легіоны ангеловъ.—По ученію юліанистовъ, физическія страданія и смерть—результатъ *повѣжденія* человѣч. природы, и человѣч. природа Христа, какъ безгрѣшная, естественно была свободна отъ нихъ (Vid. *Gieseler*, P. II, p.p. 7. 8). Правда, юліанисты находили возможнымъ разсуждать так. обр., что *хотя* Христосъ былъ и неповиненъ такимъ законамъ *поврежденной* природы, *однако* Онъ принималъ пищу и питье и подвергался страданіямъ, и это *не* φαντασίᾳ или δοκήσει, но *на самомъ дѣлѣ*, и при томъ *не* ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς, но ἑκουσίως, ради совершенія нашего спасенія (Ibid. p. 8). Но полагаемъ, для всякаго очевидно, что подобное разсужденіе есть ничто иное, какъ грубое очевидное противорѣчіе.

[1]) Ex Severi contra Iulianum libris. *Gieseler*. P. I. p.p. 22 и 23.

[2]) Основаніе къ отождествленію то же самое, что̀ и у всѣхъ монофизитовъ: см. выдержку изъ письма Севера «ad Prosdocium medicum», у *Gieseler*'а, P. I. pag. 9.

вера, несомнѣнно, была такова, что плоть Христа *по* соединіи была свободна отъ законовъ существованія человѣческой природы. Это достаточно очевидно изъ связи вышеприведенныхъ словъ: «Вѣдь во многихъ и т. д.» съ тѣмъ, что говорится непосредственно предъ ними и послѣ нихъ. Въ «правдолюбивомъ словѣ» Севера читаемъ слѣдующее: «Если *Слово дѣйствуетъ свойственное Слову, а тѣло* (τὸ σῶμα) *совершаетъ свойственное тѣлу, одно блистаетъ чудесами, другое подвергается страданіямъ* [1]), то выходитъ нѣкоторое относительное общеніе природъ, общеніе по добровольному расположенію, какъ сказалъ безумный Несторій. Если же, и это дѣйствительно такъ, Слово *измѣнило* (μετεστοιχείωσεν) плоть (τὴν σάρκα) во образъ Своей славы и дѣйствованія (ἐνέργειαν), то какъ мы можемъ сказать согласно съ Томомъ Льва: *та и другая природа безъ ущерба* (sine defectu) *сохраняетъ свою особенность?*» Ясно вѣдь, что во многихъ случаяхъ Слово не позволяло собственной плоти слѣдовать законамъ плоти. При чемъ тутъ особенность (ἴδιον) тѣла, когда (Христосъ) ходитъ по водѣ, или когда послѣ смерти отъ удара копья изливается струя горячей крови и воды?» Но свое основное воззрѣніе на плоть Христа Северъ далеко не провелъ до конца, если не сказать болѣе: уже и въ приведенной тирадѣ звучитъ нота ограниченія (только ἐν πολλοῖς, а не во всѣхъ), которая въ другихъ, нами выше указанныхъ, мѣстахъ переходитъ въ рѣзкій диссонансъ съ основнымъ тономъ воззрѣнія. На повѣрку оказывается, такимъ образомъ, что разсмотрѣнное воззрѣніе Севера не только непослѣдовательно, но даже не чуждо внутренняго раздвоенія, и противорѣчія.

Непослѣдовательность Севера въ данномъ случаѣ довольно правдоподобно можетъ быть объяснена, во 1-хъ, очевидностію такихъ фактовъ евангельской исторіи, которые никакимъ образомъ нельзя было подвести подъ указанное основное воззрѣніе, и, во 2-хъ, желаніемъ во всемъ слѣдовать ученію великаго александрійскаго учителя, который различалъ въ жизни Христа проявленія свойствъ божественныхъ отъ проявленій свойствъ Его человѣчества, хотя указывалъ на слу-

[1]) Слова папы Льва въ посланіи къ Флавіану.

чаи и совмѣстнаго проявленія свойствъ той и другой природы [1]). А противорѣчивость Севера самому себѣ не иначе можетъ быть объяснена, какъ изъ политики отношеній. Дѣло въ томъ, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Северъ раскрываетъ свое ученіе въ противовѣсъ каѳолическому ученію (какъ, наприм., въ письмѣ къ Іоанну вождю и въ «правдолюбивомъ» словѣ), онъ настаиваетъ лишь на необходимости исповѣданія *одной богомужной* (въ указанномъ смыслѣ) природы. А лишь только онъ начинаетъ развивать свое ученіе о «μία θεανδρικὴ φύσις», имѣя въ виду ученіе юліанистовъ (въ книгахъ contra Iulianum или юліанистовъ, выше поцитованныхъ), онъ оставляетъ основную точку зрѣнія на предметъ и, становясь на совершенно иную, начинаетъ довольно пространно трактовать о видимомъ различіи свойствъ той и другой природы Христа. Подобная двойственность—явленіе довольно заурядное.

Имѣя въ виду изложенное ученіе Севера и въ противовѣсъ «Изложенію вѣры» послѣдняго, въ письмѣ къ Іоанну кубикулярію Максимъ даетъ «Изложеніе православной вѣры». Здѣсь, между прочимъ, говорится, что, слѣдуя ученію отцовъ церкви, мы должны исповѣдывать во Христѣ *двѣ* различныя по сущности природы (δύο φύσεις ἀνομοίους κατὰ τὴν οὐσίαν), которыя и *по* соединеніи (μετὰ τὸ ἑνωθῆναι) неизмѣнно пребываютъ такими же, какими онѣ вошли въ соединеніе, или какими были онѣ, какъ выражается Северъ, *при* соединеніи; т. е.: и *по* личномъ соединеніи двухъ природъ Христа послѣднія пребываютъ въ ипостаси Слова *существенно, или качественно различными* природами, *не сливаются* (φύσεις ἀσυγχύτους) въ одну природу, количественно и качественно отличную отъ ипостасно соединенныхъ природъ [2]). Соединеніе, мыслимое во Христѣ, *личное*, *ипостасное*, а не субстанціальное [3]): не божественная природа Христа (она сама мыслится существующею въ ипостаси Слова), а ипостась Бога Слова входитъ въ тѣснѣйшее соединеніе съ человѣчествомъ Христа, или человѣчество Христа воспринимается въ ипостась Бога Слова. Слѣдовательно, по отношенію ко Хри-

[1]) О Кириллѣ александрійскомъ (3 класса изрѣченій Св. Писанія) см. Opp. Max., II, col. 121 и слѣд.

[2]) Opp. Max., II, col. 499; срав. col. 525.

[3]) «Φύσις γὰρ πρὸς φύσιν οὐκ ἂν κοινωνήσῃ κατὰ φύσιν ποτ' ἄν». Tom. II, col. 108.

сту не можетъ быть и рѣчи о «природномъ недѣлимомъ, образовавшемся чрезъ сложеніе», т. е., о слитіи двухъ природъ въ одну, какъ о нѣкоторомъ физическомъ смѣшеніи [1]). Допущеніе существованія во Христѣ одной сложной природы равносильно, во 1-хъ, отрицанію единосущія Христа по божеству съ Отцемъ и по человѣчеству съ Матерію, а въ лицѣ ея и со всѣмъ человѣчествомъ [2]); во 2-хъ, — превращенію Троицы въ четверицу, такъ какъ Христосъ, какъ носитель сложной природы, не единосущенъ по соединеніи,—какъ замѣтили сами монофизиты, противники севериан, юліанисты,— и съ Богомъ Словомъ, и какъ Богъ будетъ четвертымъ лицемъ подлѣ трехъ лицъ Святыя Троицы [3]). Не законно, значитъ, называть двѣ природы Христа именемъ одной *сложной* природы, и переносить названіе отъ ипостаси Слова, по соединеніи, на Его природы. Выраженія отцовъ церкви, на которыя обыкновенно ссылаются всѣ вообще монофизиты и въ частности Северъ, заключаютъ въ себѣ, по мнѣнію Максима, совершенно иной смыслъ, чѣмъ какой придаютъ имъ монофизиты и моноѳелиты.

И прежде всего, что касается извѣстнаго изрѣченія *Діонисія Ареопагита*, на которое ссылается, между прочимъ, Северъ, то относительно его предварительно должно замѣтить, что въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита нигдѣ нѣтъ такого изрѣченія, которое говорило бы о «богомужной» *природѣ* [4]). У него есть подобное изрѣченіе; но оно говоритъ не о богомужной природѣ, а о богомужномъ *дѣйствованіи*. А сказанное о дѣйствованіи монофизиты не въ правѣ были переносить на природу, такъ какъ, по нимъ, дѣйствованію соотвѣтствуетъ не природа, а лице. Кстати, относительно дѣйствительнаго изрѣченія Діонисія Ареопагита, весьма популярнаго среди моноѳелитовъ [5]), должно сказать, что иногда (наприм., въ III

[1]) Οὐ γὰρ φυσικὴ μονὰς κατὰ σύνθεσίν ἐστιν ὁ Χριστὸς κατ' Ἀπολινάριον καὶ Σευήρον, ἕως σωζομένην διαφυλάττει τῶν ἐξ ὧν ἐστι φύσεων καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀσύγχυτον τὴν ἑτερότητα. Col. 525; срав. col. 501.

[2]) Opp. Max., II, col. 489; срав. coll. 517 и 252.

[3])—Разговоръ съ еп. Ѳеодосіемъ. Tom. I, col. 141.

[4]) По мнѣнію Гизелера, творецъ изрѣченія о богомужной природѣ всевдо-Діонисій, безъ сомнѣнія, послѣдователь Кирилла. *Gieseler*. P. I, pag. 14.

[5]) На него ссылаются—Киръ въ VII анаѳематизмѣ, Сергій въ посланіи къ Гонорію, Пирръ въ разговорѣ съ Максимомъ.

письмѣ Севера къ Іоанну вождю и въ VII анаѳематизмѣ Кира) оно приводится съ прибавкою спереди слова μίαν (т. е., читается такъ: Христосъ показалъ намъ «μίαν καινὴν τινὰ τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν»), а иногда (напримѣръ, въ разговорѣ съ Максимомъ у Пирра) безъ этой прибавки. Максимъ нѣсколько разъ [1]) обращается къ этому изрѣченію и вездѣ приводитъ его безъ прибавки «μίαν»: онъ прямо и положительно говоритъ, что ученіе о *числено* одномъ дѣйствованіи Христа чуждо Діонисію [2]), чѣмъ и даетъ понять, что прибавка «μίαν» позднѣйшаго происхожденія, и не законна. Обращаясь къ тому мѣсту изъ твореній, извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита, мы, дѣйствительно, и видимъ, что въ подлинникѣ слова μίαν нѣтъ. Въ IV письмѣ Діонисія къ нѣкоему Кайю читаемъ: «Христосъ совершалъ божественныя дѣла (точнѣе: свойственное Богу) не только какъ Богъ, и человѣческія—не только какъ человѣкъ, но, какъ вочеловѣчившійся Богъ, Онъ показалъ намъ *новое, въ нѣкоторомъ смыслѣ богомужное дѣйствованіе*» [3]). Какой смыслъ имѣетъ приведенное изреченіе, объ этомъ болѣе умѣстно будетъ сказать потомъ; здѣсь же достаточно будетъ замѣтить, что если монофизиты, вопреки основному своему воззрѣнію на φύσις, находили возможнымъ сказанное о дѣйствованіи переносить на природу, то Максимъ совершенно законно и послѣдовательно могъ утверждать, что описательное выраженіе «θεανδρικὴ» указываетъ на *двойную* природу Христа [4]), и именно на образъ существованія двухъ природъ во Христѣ.

Обратимся теперь къ другому изрѣченію, которое было обычною формулою на языкѣ монофизитовъ, къ извѣстному изрѣченію Аѳанасія великаго: «*Одна природа Бога Слова воплощенная* (μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσερκωμένη)» [5]). Ссылка моно-

[1]) Opp. Max., t. II, coll. 84—85. 100. 108. 345. 1056.

[2]) Ὅθεν οὐδὲ δι' ἀριθμοῦ ταύτην ὠνόμασεν, εἰ καὶ μοναδικῶς τὴν τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἕνωσιν ἐπισημαίνων, ταύτην ἐδίδαξεν. Col. 85.

[3]) «Οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος». Opp. Dionysii Areopagitae, pag. 707.

[4]) «Ἡ μὲν γὰρ Θεανδρικὴ... διπλῆν τοῦ διπλοῦ τὴν φύσιν ἐνέργειαν περιφραστικῶς δηλονότι σημαίνει». Изъ пис. къ Марину діакону, col. 84—85; срав. col. 100.

[5]) Assumit. ex Libello «de Incarnatione Dei Verbi», приписываемаго Аѳа-

физитовъ на эти слова св. отца, будто ими онъ исповѣдалъ *природное* (въ монофизитскомъ смыслѣ) единство, по мнѣнію Максима, неосновательна. «Мы признаемъ — говоритъ Максимъ—и одну природу Бога Слова воплощенную. Этимъ описательнымъ относительно соединенія выраженіемъ чрезъ названіе и терминъ ясно указывается на двѣ природы, и именно: слова: «одна природа Слова» указываютъ на общность (т. е. для всѣхъ трехъ лицъ) сущности при ипостасномъ отличіи; а терминъ «*воплощенная*», согласно съ объясненіемъ самого Кирилла, «указываетъ на одинаковую съ нашею сущность, т. е. на природу плоти, обладающую мыслящею и разумною душою. Такъ что говорящій: «одна природа Бога Слова воплощенная», (тѣмъ самымъ) указываетъ на то, что Богъ Слово пребываетъ вмѣстѣ съ одушевленною плотію» [1]). Короче и проще, смыслъ этого не совсѣмъ легкаго для пониманія выраженія, по объясненію Максима, таковъ: Богъ Слово воспринялъ въ ипостасное единство человѣческую природу, т. е. плоть, разумно одушевленную; самая форма выраженія ука-

---

насію и относимаго къ числу «dubia». Migne, t. XXVIII, coll. 25—29. Небольшой трактатъ «о воплощеніи Бога Слова» (начинается словами: Ὁμολογοῦμεν τὸν Υἱὸν Θεοῦ), въ которомъ имѣетъ мѣсто приведенный отрывокъ, съ давнихъ поръ возбуждалъ сомнѣніе въ принадлежности его Аѳанасію. Леонтій византійскій, въ сочин. «De sectis», приходитъ къ тому заключенію, что этотъ трактатъ составленъ кѣмъ либо изъ евтихіанъ и вставленъ въ труды св. Кирилла съ именемъ Аѳанасія. Во времена Максима, должно думать, не сомнѣвались въ его подлинности, такъ какъ Максимъ прямо выдаетъ его какъ подлинное.—Здѣсь, между прочимъ, читаемъ: Ὁμολογοῦμεν δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν Υἱὸν Θεοῦ, καὶ Θεὸν κατὰ πνεῦμα· υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα. Οὐ δύο φύσεις, τὸν ἕνα Υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν, καὶ μίαν ἀπροσκυνητὴν· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην, μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μίᾳ προσκυνήσει καὶ προσκυνουμένην. Οὐδὲ δύο υἱοὺς, ἄλλον μὲν Υἱὸν Θεοῦ, ἀληθινὸν Θεὸν καὶ προσκυνούμενον. ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱὸν Θεοῦ γενόμενον, ὡς καὶ ἄθρωποι».

[1]) Καὶ μίαν δὲ τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην, σαρκὶ ψυχὴν ἐχούσῃ τὴν νοεράν τε καὶ λογικὴν λέγομεν εὐσεβῶς, διὰ τοῦ ἐπάγειν τὸ Σεσαρκωμένην, τῆς καθ' ἡμᾶς, οὐσίας τὴν δήλωσιν εἰσκομίζοντες. Περίφρασις γάρ ἐστιν ἐν ταυτῷ καθ' ἕνωσιν, δι' ὀνόματος καὶ ὅρου τὰς δύο φύσεις ἐμφαίνουσα· ὀνόματος μὲν, τῆς μιᾶς τοῦ λόγου φύσεως, τῆς τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μετὰ τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως σημαινούσης· ὅρου δὲ τῆς ἀνθρωπίνης, ὡς αὐτός φησιν ὁ διδάσκαλος: Τί γάρ ἐστιν ἀνθρωπότητος φύσις, πλὴν ὅτι σὰρξ ἔψυχωμένη νοερῶς. Ὥστε ὁ λέγων μίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην, μετὰ σαρκὸς ἐμψύχου εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον δηλοῖ. Col. 501; cf. coll. 525. 584.

зываетъ на ипостасное единство, а названіе: *природа Бога* и терминъ: *воплощенная* указываютъ на двѣ природы Христа, ипостасно соединенныя въ Словѣ.—Умѣстность и законность такого пониманія со стороны Максима станутъ для насъ совершенно понятными, если мы припомнимъ, что св. Аѳанасій излагалъ ученіе «о воплощеніи Слова», во 1-хъ, въ противовѣсъ ученію Арія о сліяніи двухъ сущностей во Христѣ, и о неравенствѣ (неединосущіи) Сына съ Отцемъ (почему ученіе Арія Максимъ и приравниваетъ къ ученію монофизитовъ вообще), а во 2-хъ, въ противовѣсъ ученію аполлинаристовъ,—этихъ болѣе раннихъ монофизитовъ (почему Максимъ и ставитъ Аполлинарія и Севера на одну доску [1]),—которые, отвергая присутствіе во Христѣ разумной души, учили о сліяніи, или смѣшеніи двухъ природъ Христа, чрезъ возвышеніе плоти на степень природы, единосущной съ природою Слова, и чрезъ поглощеніе послѣднею первой [2]).

Итакъ, выраженіе Аѳанасія великаго никакимъ образомъ не говоритъ о *природномъ* единствѣ, образовавшемся чрезъ сліяніе сущностей, т. е. какъ понимаютъ его монофизиты. Въ немъ заключается мысль объ *ипостасномъ* соединеніи природъ, которое иначе можетъ быть названо и «природнымъ» (φυσικὴ ἕνωσις), но природнымъ, по объясненію самого св. Кирилла, «не въ смыслѣ уничтоженія двухъ природъ, изъ которыхъ состоитъ Христосъ послѣ соединенія» [3]), а просто въ смыслѣ принадлежности двухъ природъ одному и тому же лицу.

---

[1]) Opp. Max., II, coll. 501. 525; срав. col. 49.

[2]) Col. 49. Срав. Gieseler'a, Part. II, pag. 15.

[3]) Col. 501; срав. col. 525. Только что разсмотрѣнное мѣсто изъ Аѳанасія вел. по образу выраженія заключающейся въ немъ догматич. истины—не единственное; Максимъ сопоставляетъ съ нимъ другія два изрѣченія отцовъ церкви, говоря: «Достойно вниманія то обстоятельство, что относительно природъ и природныхъ дѣйствованій на ряду съ выраженіями, обозначающими *двойство* (πρὸς ταῖς δυϊκαῖς φωναῖς), у отцовъ церкви мы встрѣчаемъ выраженія, говорящія и объ *единствѣ* (καὶ μοναδικὰς), каковы: «τὴν μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην», «Θεανδρικὴν ενέργειαν» и «τὴν συγγενῆ καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένην ἐνέργειαν», между тѣмъ какъ относительно природныхъ воль, насколько мнѣ извѣстно, невозможно найти никакого выраженія единства (οὐδεμίαν μοναδικὴν): (встрѣчаются) все такія выраженія, которыя и самыми наименованіями и численно говорятъ о *двойствѣ*». Tom. II, col. 88—89.

Объясненіе, какое даетъ Максимъ этому, обычному на языкѣ монофизитовъ, выраженію, въ глазахъ этихъ послѣднихъ могло имѣть вѣсъ въ виду того многозначущаго обстоятельства, что справедливость своего пониманія Максимъ обосновываетъ на авторитетѣ св. Кирилла. Помимо сказаннаго относительно согласія Максима съ Кирилломъ въ пониманіи этого мѣста, въ томъ же письмѣ къ Іоанну кубикулярію (col. 477) приводятся подлинныя слова Кирилла, изъ письма къ Евлогію, краснорѣчиво свидѣтельствующія о полной солидарности Максима съ Кирилломъ въ указанномъ отношеніи. Это слѣдующія слова: «Такъ и Несторій хотя признаетъ двѣ природы, указывая тѣмъ самымъ на различіе плоти и Бога Слова, однако не исповѣдуетъ вмѣстѣ съ нами единства (τὴν ἕνωσιν). А мы вѣдь, говоря о соединеніи ихъ (буквально: соединяя ихъ—ἑνώσαντες ταῦτα), исповѣдуемъ одного (ἕνα) Христа, одного Сына, одного Господа и, наконецъ, одну природу Сына воплощенную» [1]). На основаніи той связи, въ какой стоятъ слова: *одна природа Сына воплощенная*, Максимъ старается выяснить, между прочимъ (главный предметъ—положеніе о числѣ), то, что подъ единствомъ, о которомъ говорится въ выраженіи: «одна природа Бога Слова воплощенная», св. Кириллъ разумѣетъ *ипостасное* единство, которымъ не нарушается природное двойство, или—точнѣе выражаясь—двойство природъ *по* соединеніи.

Теперь, такъ какъ природы, изъ которыхъ состоитъ Христосъ, сохраняютъ свой природный характеръ и существенное различіе и *по* соединеніи, т. е., существуютъ въ ипостаси Слова *неслитно* и *неизмѣнно*, то на ряду съ выраженіемъ: «ἐκ δύο φύσεων» получаетъ столь же законное право на употребленіе и выраженіе: «ἐν δύο φύσεσιν». Смыслъ ихъ одинъ и тотъ же: «Говоря, что Христосъ состоитъ *изъ* двухъ природъ, мы мыслимъ Его состоящимъ изъ Божества и человѣчества, какъ *цѣлое* изъ частей (ὡς ἐκ μερῶν ὅλον); точно также, говоря, что *послѣ* соединенія (Онъ пребываетъ) *въ* двухъ при-

[1]) Assumit. ex Epist. XLIV, ad Evlogium presv. C. P.. Migne, t. LXXVII, col. 225. Разница въ чтеніи настоящаго мѣста у Кирилла и у Максима незначительна, а именно: у Максима недостаетъ противъ Кирилла слѣдующихъ словъ «ἑτέρα γὰρ ἡ τοῦ Λόγου φύσις, καὶ ἑτέρα ἡ τῆς σαρκὸς» и слова: «τὸν αὐτὸν», стоящаго послѣ «ἕνα Υἱὸν».

родахъ, мы вѣримъ, что Онъ пребываетъ въ Божествѣ и человѣчествѣ, какъ цѣлое въ частяхъ (ὡς ὅλον ἐν μέρεσι). Части же Христа суть божество Его и человѣчество, *изъ* которыхъ и *въ* которыхъ Онъ лично существуетъ (ὑφέστηκε)» [1]). Отсюда очевидно, что оба выраженія: «изъ двухъ естествъ» и «въ двухъ естествахъ» указываютъ на отношеніе природъ Христа къ ипостаси Слова: ипостась есть цѣлое, а природы—части, его составляющія. Разница между этими двумя выраженіями та, что 1-е: «изъ двухъ» указываетъ на *соединеніе* природъ [2]), а второе: «въ двухъ»—*на несліянность* ихъ *по* соединеніи. На несліянность же указываетъ и выраженіе «два естества», которое по своей формѣ имѣетъ свой особый смыслъ тотъ, что «одинъ и тотъ же есть истинно Богъ и вмѣстѣ человѣкъ» [3]). Выраженія: «въ двухъ естествахъ» и «два естества» получаютъ вполнѣ опредѣленный смыслъ въ зависимости отъ того, какъ понимать несліянность двухъ природъ Христа. А православная церковь учитъ о несліянности двухъ природъ Христа *не въ смыслѣ раздѣленія* одного и того же на два лица, а лишь въ томъ смыслѣ, что различіе природъ всегда остается неизмѣннымъ [4]). Не должно соблазнять самое число «δύο», такъ какъ «всякое вообще число, по словамъ Григорія Богослова (in orat. IV De theologia), служитъ для обозначенія качества (= различія), а не раздѣленія» [5]), справедливость чего засвидѣтельствовалъ самъ «святѣйшій» Кириллъ [6]).

---

[1]) Opp. Max., II, col. 524—25.

[2]) «Ὁμολογοῦμεν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ δύο φύσεων, ὡς ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος συγκείμενον». Col. 500.

[3]) «Мы не перестанемъ исповѣдывать, что Христосъ—ἐκ δύο φύσεων... καὶ ἐν δύο φύσεσιν... καὶ δύο φύσεις, ὡς Θεὸν τε ὁμοῦ τὸν αὐτὸν ὄντα, καὶ ἄνθρωπον πιστεύοντες». Col. 501.

[4]) «Τοῦ ἀσυγχύτους αὐτὰς μεμενηκέναι λέγειν, οὐ διαίρεσιν τὴν οἱανοῦν παρεισάγοντος...; ἀλλὰ τὴν διαφορὰν ἄτρεπτον μένειν σημαίνοντος». Tom. II, col. 469.

[5]) Tom. II, col. 473; сравн. coll. 477. 513. Изъ анализа содержанія пис. Максима къ Іоанну кубикул. видно, что тамъ это положеніе разъясняется на примѣрѣ двухцвѣтнаго или пятицвѣтнаго камня. Сущность разъясненій сводится тамъ къ такому выводу: при различіи цвѣтовъ «камень одинъ и тотъ же: ни качество (т. е. различіе) красокъ не раздѣляетъ его, ни единичность предмета (μήτε τῷ μοναδικῷ τοῦ ὑποκειμένου) не сливаетъ» (т. е. качественно различныхъ цвѣтовъ). Col. 476.

[6]) Col. 477.

Итакъ, во Христѣ *двѣ* природы, *качественно-различныя*: божеская и человѣческая. Свв. отцы и учители православной церкви «всѣ согласно учили какъ объ *иной* и *иной*, т. е. божественной и человѣческой, и (численно) *двойной* природѣ Одного и Того же» [1]). «Христосъ есть истинно Богъ и вмѣстѣ человѣкъ». Само собою разумѣется, что Христосъ есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, потому что понятіе божественной и человѣческой природъ мыслится со всѣми существенными свойствами или качествами, такъ называемыми— «совершенствами» природы, безъ которыхъ немыслимо самое существованіе природы; такъ что Христосъ не былъ бы и Богомъ, если бы Онъ не былъ совершеннымъ Богомъ, и вовсе не былъ бы человѣкомъ, если бы не былъ совершеннымъ человѣкомъ [2]). Значитъ, положеніе о двойствѣ природъ Христа сводится къ положенію о совершенствѣ, или цѣлости природъ, и образъ неслитнаго соединенія природъ ничто иное обозначаетъ, какъ сохраненіе цѣлости обѣихъ природъ Христа по соединеніи.

Что Христосъ есть истинный и во всемъ совершенный Богъ, этого никто, ни монофизиты, ни моноѳелиты, и не оспаривали, не только въ принципѣ, но и въ своихъ выводахъ. Напротивъ въ ученіи монофизитовъ северіанъ [3]) объ одной богомужной природѣ и моноѳелитовъ-монэргистовъ объ одномъ богомужномъ дѣйствованіи явный перевѣсъ всегда оказывался на сторонѣ божества Христа; человѣчество Христа трактовалось какъ бездушный органъ дѣйствій божества, движимый Словомъ [4]). Положеніе, не нуждающееся въ подробностяхъ

---

[1]) Πάντες γὰρ (οἱ ἅγιοι τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλοι) ὥσπερ ἄλλην καὶ ἄλλην, θείαν φημὶ καὶ ἀνθρωπίνην, καὶ διπλῆν φῦσιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἐδογμάτισαν. Col. 84.

[2]) Tom. II, coll. 96. 49. 76. 289. 1052.

[3]) По ученію другой партіи монофизитовъ, юліанистовъ (наприм., Сергія Грамматика), природа Христа хотя тоже образовалась изъ соединенія двухъ, но по соединеніи она не должна быть называема сложною; правильнѣе говорить, что по соединеніи во Христѣ *одна* природа, *одна* сущность и *одно* свойство, и такая одна природа—*божественная*, къ которой и должно быть отнесено все, что̀ ни говорится о Христѣ (даже страсти и страданія). Vid. Gieseler, II, 9.

[4]) Opp. Max., II, col. 49. Τὸ δὲ ζωτικὴν οὐκ ἔχον ἐκ φύσεως δύναμιν, οὐδὲ τὴν οἱανοῦν δηλονότι ψυχήν, ἧς χωρὶς οὐδὲ σάρξ ὑποσταίη ποτ' ἄν. Οὐκοῦν ψιλῇ μορφώσει σαρκὸς τὴν οἰκονομίαν ἐφάντασεν.

разъясненія: достаточно замѣтить, что ученіе Севера «объ единомъ богомужномъ естествѣ» послѣдовательно приводило къ утвержденію того абсурда, что само божество Христа подвержено было законамъ существованія плоти, что́ однако, вопреки послѣдовательности себѣ, Северъ отрицалъ; достаточно вспомнить обычный въ памятникахъ моноѳелитской мысли аргументъ въ пользу «единаго дѣйствованія»: «плоть Христа не совершала своего естественнаго движенія изъ собственнаго импульса, вопреки мановенію ипостасно соединеннаго съ нею Слова». Такимъ образомъ, истина божественности лица Христа не входила въ программу тогдашней полемики; за то здѣсь былъ подчеркнутъ вопросъ о цѣлости, или совершенствѣ человѣчества Христа. Въ твореніяхъ Максима мы находимъ полный откликъ на такого рода запросъ полемики.

Вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь о природномъ двойствѣ во Христѣ, Максимъ съ особенною силою настаиваетъ на необходимости признанія за человѣчествомъ Христа его цѣлости. Эта мысль является господствующею въ догматико-полемическихъ трудахъ не только первой группы, но и второй. Все, что́ говорится у Максима, въ разныхъ мѣстахъ, о цѣлости человѣческой природы Христа, можетъ быть сведено къ слѣдующимъ четыремъ положеніямъ:

а) Христосъ, какъ человѣкъ, *во всемъ, кромѣ грѣха, подобенъ намъ* [1]);

б) Богъ Слово соединилъ съ Собою человѣческую природу въ томъ ея видѣ, *какою въ началѣ Самъ же создалъ ее* [2]);

в) Христосъ воспринялъ нашу плоть *со всѣми, безъ всякаго недостатка*, существенными качествами и отличительными особенностями человѣческой природы [3]); т. е.—и это особенно важно—

г) Христосъ воспринялъ *мыслящую и разумную душу* (ψυχὴν νοερὰν καὶ λόγικὴν) съ сроднымъ ей тѣломъ (μετὰ τοῦ συμφυοῦς σώματος), т. е. цѣлую, совершенную человѣческую природу (т. е. τέλειον ἄνθρωπον) [4]).

---

[1]) Христосъ «κατὰ ἀνθρώπους χωρὶς ἁμαρτίας ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος». Изъ письма къ Юліану схоластику, col. 581; сравн. col. 60.

[2]) Οὕτω τὴν φύσιν λαβὼν ἥνωσεν (Θεὸς ὁ Λόγος) ἑαυτῷ τὸ καθ' ὑπόστασιν, ὡς ἀπαρχῆς ταύτην ἐδημιούργησε. Изъ догматич. посл. къ Стефану дорскому, col. 157; срав. col. 77.

[3]) «Ἔλλείψας οὐδὲν εἰς πρόσληψιν τῶν ἡμετέρων». Изъ того же письма, col. 156.

[4]) Изъ догм. посл. къ Стефану дорскому, col. 157; срав. col. 581.

Къ а). Образъ рожденія Христа по человѣчеству, аналогичный съ образомъ происхожденія перваго человѣка, не долженъ служить препятствіемъ къ отождествленію воспринятой Христомъ человѣческой природы съ нашею [1]), подобно тому, какъ рожденность Сына ни мало не нарушаетъ единосущія Сына съ Богомъ Отцемъ. Таинственнымъ и неизъяснимымъ образомъ образовавшаяся «изъ чистѣйшихъ кровей святѣйшей Дѣвы и Богоматери», плоть Христа была совершенно одинакова съ нашею по существу, была единосущна нашей (ταυτὸν τῇ οὐσίᾳ) [2]). А такъ какъ плоть Христа образовалась помимо участія сѣмени мужа, силою животворнаго наитія Св. Духа, или,—какъ въ одномъ мѣстѣ [3]) выражается Максимъ,—такъ какъ «рожденіемъ Его (т. е. Христа по человѣчеству) управлялъ не законъ грѣха, а законъ божественной правды», то въ силу самаго своего рожденія плоть Христова была совершенно свободна отъ той язвы грѣха, которая передается изъ рода въ родъ, путемъ естественнаго рожденія: «въ членахъ ея не было иного закона (грѣха), противоборствующаго закону ума». Хотя Максимъ нигдѣ прямо и не говоритъ о томъ, что *въ силу рожденія* плоть Христа была свободна лишь отъ наслѣдственнаго, прародительскаго грѣха, и что мысленно, внѣ соединенія съ Словомъ, для ней не исключалась возможность уклоненія отъ преобладающей склонности къ добру, но несомнѣнно Максимъ различалъ между этою отвлеченною безгрѣшностію человѣчества Христа, которую можно назвать относительною, и тою абсолютною, исключающею всякую возможность мысленной склонности ко

---

[1]) Одинъ изъ болѣе раннихъ выразителей воззрѣнія юліанистовъ, Тимоеей Элуръ, между прочимъ, училъ, что плоть Христа, по самому своему рожденію, была плотію Бога. Если бы это была плоть человѣческая, отличная отъ божественной природы Слова, то рожденіе ея могло совершиться не иначе, какъ по закону естественнаго рожденія людей. Въ фрагментахъ изъ произведеній Тимоеея Элура, сохраненныхъ монахомъ Евстаеіемъ (in Ang. Maji Scriptorun veterum nova collect., VII. I) есть между прочимъ такое мѣсто: «Εἰ γὰρ ἦν ἄνθρωπος κατὰ φύσιν καὶ νόμον ὁ μέλλων ἀποτελεῖσθαι ἄνθρωπος ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου, οὐκ ἂν ἐτέχθη ἐξ αὐτῆς, εἰ μὴ πρῶτον τῆς παρθενίας διαλυθείσης». См. у Gieseler'a, II, p. 26.

[2]) Письмо къ Георгію, col. 60.

[3]) О безгрѣшности человѣчества Христа по самому рожденію довольно подробно трактуется въ Апологіи за Гонорія. См. coll. 237—241.

грѣху, дѣйствительною безгрѣшностію, какая на самомъ дѣлѣ была присуща Христу-человѣку, въ силу воспріятія плоти въ ипостась Бога Слова. Что подобное различеніе предносилось уму Максима, это достаточно ясно, во-первыхъ, изъ различія доводовъ, приводимыхъ за безгрѣшность человѣчества Христа: безгрѣшность (въ указанномъ смыслѣ) рожденія Христа по плоти и воспріятіе плоти въ ипостасное единство съ божествомъ; во-вторыхъ, изъ сравненія Христа съ Адамомъ по образу происхожденія (δίχα σπορᾶς — безъ сѣмени мужа) [1]). Полагаемъ, ни то, ни другое основаніе не нуждается въ разъясненіи. Кромѣ того, есть одно мѣсто, гдѣ все *природное* Максимъ прямо признаетъ внѣ-грѣховнымъ: «Вѣдь *все природное, и непорочное* (т. е. не имѣющее язвы порока) не противится Богу (а грѣхъ есть противленіе Богу), хотя не всецѣло и соединено съ Богомъ» [2]). Изъ сопоставленія этого выраженія съ неподалеку отъ него стоящими словами, говорящими о томъ, что въ силу ипостаснаго единства человѣческая природа была всецѣло обожествлена, вслѣдствіе чего она на самомъ дѣлѣ была *совершенно* не причастна грѣху [3]), очевидно, что Максимъ различалъ между отвлеченною относительною и абсолютною дѣйствительною безгрѣшностію Христа. Сравненіе Христа съ Адамомъ, не ограничивающееся однимъ происхожденіемъ, приводитъ къ другому положенію:

б) Богъ Слово соединилъ съ Собою человѣческую природу такою, какою Самъ же въ началѣ создалъ ее; т. е., Христосъ, какъ новый Адамъ, имѣлъ все и въ такомъ видѣ, что и въ какомъ видѣ имѣлъ ветхій Адамъ въ невинномъ состояніи. Этимъ сравненіемъ, помимо всего прочаго [4]), Максимъ хочетъ указать, главнымъ образомъ, на то, что Христосъ по-

---

[1]) Τὸ γὰρ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀνθρωπίνου θέλειν, εἰ καὶ φυσικὸν ἦν, ἀλλ' οὐ ψιλὸν ἦν καθ' ἡμᾶς, ὥσπερ οὐδ' αὐτὸ τὸ ἀνθρώπινον, ὡς ὑπὲρ ἡμᾶς τῇ ἑνώσει κατάκρον θεωθὲν, ᾧ καὶ τὸ ἀναμάρτητον κυρίως ἐπήρτηται. Τὸ δὲ ἡμέτερον προδήλως ψιλὸν, καὶ οὐδαμῶς ἀναμάρτητον, διὰ τὴν τῇδε κἀκεῖσε γινομένην περέγκλισιν. Col. 236; cf. col. 60: αὐτὸς δὲ πάσης κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὢν ἁμαρτίας, ὡς ἄνθρωπος οὐ ψιλὸς, ἀλλ' ἐνανθρωπήσας Θεὸς, οὐδὲν ἐναντίον εἶχεν.

[2]) Coll. 60 61.

[3]) «Πᾶν γὰρ εἴ τι φυσικὸν, καὶ ἀδιάβλητον (= nec vitii labem habet), οὐκ ἐναντίον μὲν, οὐ πάντως δὲ καὶ ἡνωμένον Θεῷ».—Col. 236; срав. coll, 56. 80.

[4]) «Какимъ образомъ,—говоритъ Максимъ въ п. къ Стефану дор.,—пресущественный ради насъ воплотившійся Богъ Слово, по воспріятіи отъ Духа Св.

своему человѣчеству обладалъ *природною волею* [1]); но объ этомъ у насъ рѣчь впереди.

в) Христосъ воспринялъ нашу плоть со всѣми существенными свойствами и отличительными особенностями человѣческой природы (μετὰ πάντων τῶν προσόντων αὐτῇ φυσικῶς). Къ первымъ Максимъ относитъ все то, что составляетъ отличительную особенность живаго существа, напримѣръ: дыханіе, произвольное движеніе, внѣшнія и внутреннія, физіологическія, чувства (голодъ, жажда, утомленіе и т. п.), потребность въ соотвѣтствующемъ удовлетвореніи ихъ и т. п. тѣлесныя состоянія [2]). Совокупность всѣхъ ихъ составляетъ проявленіе или обнаруженіе такъ называемой «жизненной энергіи», или жизненной силы (ζωτικὴ ἐνέργεια), проистекающей *изъ души* и присущей тѣлу (ἐκ τῆς ψυχῆς ἐνδιδομένη τῷ σώματι) [3]). Отличительныя особенности собственно человѣческой природы составляетъ все то, въ чемъ сказывается жизнь духа, и обще называется «мыслительною способностію» (λογικὴ ἐνέργεια), или просто «волею» (θέλησις или θέλημα), такъ какъ воля, какъ жизнь духа, есть «ἐνέργεια ψυχῆς λογικῆς» [4]). Такимъ образомъ, плоть Христа была не только ἔμψυχος αἰσθητικὴ φύσις, но ἔμψυχος αἰσθητικὴ καὶ λογικὴ ἤ νοερὰ φύσις; т. е., тѣлу Христа была присуща не только жизненная сила, но и мыслящая душа. Отсюда разсматриваемое положеніе точнѣе можетъ быть выражено, словами самого Максима, въ такой формѣ:

г) «Христосъ воспринялъ мыслящую и разумную душу съ сроднымъ ей тѣломъ». Понятіе: «мыслящая и разумная душа» тождественно съ понятіемъ — «духъ». При такомъ значеніи словъ: «мыслящая и разумная душа» — вышеприведенное опредѣленіе плоти Христа получаетъ слѣдующій смыслъ:

и Приснодѣвы Маріи и Богородицы разумно одушевленной плоти, ставъ по природѣ *новымъ* человѣкомъ и пребывая такимъ (νέος τὲ χρηματίσας φύσει καὶ γενόμενος ἄνθρωπος), обновилъ бы древняго человѣка (καινουργήσει τὸν πάλαι), если бы не воспринялъ *всего* его, за исключеніемъ одного только грѣха, въ чемъ и состоитъ ветхость (ἡ παλαίωσις)?» Col. 136.

[1]) — Col. 157 и многр. др. мѣста.

[2]) Изъ п. къ Марину діакону, col. 77; срав. col. 345 (изъ Дисп. съ Пир.).

[3]) — Col. 345, срав. col. 157.

[4]) — Coll. 157. 281 и 301.

Плоть Христа была не только одушевлена, или оживотворена (подобно всѣмъ живымъ тварямъ), но и одухотворена (подобно всѣмъ людямъ): въ человѣческомъ тѣлѣ Христа жила человѣческая душа, жилъ духъ человѣка. Къ нему-то, къ этой высшей сторонѣ человѣческой природы и должны быть отнесены тѣ существеннѣйшія, отличительныя свойства духовно-нравственнаго существа, которыя Максимъ обще называетъ «дѣйствованіемъ мыслящей души», или «волею». Въ силу такого значенія души для тѣла человѣка, признаніе плоти Христа обладающею разумною и мыслящею душею получаетъ особенную важность въ христологическомъ ученіи. Только при такомъ воззрѣніи на плоть Христа становится понятнымъ, съ одной стороны, то, почему исповѣданіе двухъ совершенныхъ природъ во Христѣ равносильно признанію въ Немъ двухъ природныхъ энергій и двухъ природныхъ воль, а съ другой,—то, почему монофизиты юліанисты и ихъ предшественники по времени, аріане и особенно аполлинаристы, отрицая присутствіе въ тѣлѣ Христа разумной души, должны были отрицать двойство дѣйствованій и воль, и почему Северъ, уча объ *одной сложной* природѣ, могъ въ то же время говорить о различіи свойствъ, и, изрекая анаѳему (in epist. ad Pmosdocium medicum) на каѳоликовъ, учившихъ о различіи двухъ дѣйствованій, въ концѣ концовъ долженъ былъ сознаться (насколько приписывалъ Христу такъ называемыя «безгрѣшныя» страсти и отрицалъ принадлежность ихъ божеству Христа), что плоть Христа обладаетъ иною, отличною отъ дѣйствованія божества Христа, «жизненною силою» (ζωτικὴ ἐνέργεια). Кромѣ того, только съ точки зрѣнія разсматриваемаго воззрѣнія на плоть Христа становится возможнымъ постоянное, неразрывное общеніе Слова съ Его человѣчествомъ, не прекращавшееся и во время пребыванія Христа во гробѣ. За всѣмъ тѣмъ, присутствіе въ тѣлѣ Христа мыслящей и разумной души возводитъ человѣческую природу Христа на такую степень совершенства и цѣлости, что, не смотря на то, что плоть Христа не имѣла отличнаго отъ ипостаси Слова, ей одной по природѣ свойственнаго, владѣтеля или носителя, т. е. лица, ей ничего не недоставало изъ того, чѣмъ въ дѣйствительности бываетъ интеллектуальная природа. На вопросъ: если бы воспринятая Христомъ

человѣческая природа не была ипостасно соединена съ Словомъ, то была ли бы она лицемъ? Максимъ, полагаемъ, отвѣтилъ бы точно такъ же, какъ отвѣтилъ на подобный вопросъ Гуго Викторинъ: «Esset quidem persona et haberet suam personantiam ex sua rationalitate» [1]).

Но разумность или вообще духовность природы, какъ выше было замѣчено, не тождественна съ личностію: духовность есть, такъ сказать, физическая реальность природы, а личность—лишь метафизическій образъ существованія интеллектуальной природы, къ содержанію послѣдней ровно ничего не прибавляющій. Если бы это было не такъ, т. е., если бы понятіе духовной природы и понятіе личности были тождественны, то числу лицъ всегда соотвѣтствовало бы число духовныхъ природъ: въ Богѣ, на основаніи единичности духовной природы, пришлось бы признать одно лице (саввеліанизмъ) и въ то же время, на основаніи Троичности Лицъ, пришлось бы допустить тройственность божественной природы (аріанство). То же самое пришлось бы сказать и относительно единства общей для всѣхъ людей духовной природы и множества лицъ [2]). А если на самомъ дѣлѣ числу лицъ не соотвѣтствуетъ число природъ и обратно, то двойство совершенныхъ природъ Христа вовсе не обязываетъ, какъ думаютъ монофизиты, къ признанію во Христѣ двухъ различныхъ лицъ, соотвѣтствующихъ двумъ природамъ: духовность человѣческой природы Христа не требуетъ необходимо ей одной соотвѣтствующаго лица. Обычное обвиненіе противниковъ (монофизитовъ) въ возвратѣ къ несторіанству, взводимое на православныхъ, по меньшей мѣрѣ, неосновательно. Справедливо, что духовная природа, какъ бы тѣсно она ни была соединена съ другою, не можетъ существовать иначе, какъ *лично*; но несправедливо, что она сама и есть лицо. Православная церковь такъ вѣдь и учитъ: хотя разумно одушевленная плоть Христа не имѣла ей *одной* соотвѣтствующаго лица, инаго подлѣ ипостаси Бога Слова, но она не была безлична, такъ какъ она была воспринята въ ипостась (была ἐνυπόστατος) Бога Слова, которая, съ безусловно перваго момента соедине-

---

[1]) L. c. apud. Braun, S. 96. Ex. III tom. Apologiae de Verbo incarnato.

[2]) Disput. cum. Pyrrh., col. 289.

нія, не переставая быть ипостасію Божества Слова, сдѣлалась *собственною* ипостасію плоти Христа [1]).

Итакъ, во Христѣ *двѣ совершенныя* природы, божеская и человѣческая, *неизмѣнно* и *неслитно* пребывающія въ ипостаси Бога Слова и *по соединеніи*.

II.

Цѣлость обѣихъ природъ Христа по соединеніи составляетъ, по Максиму, главное основаніе для признанія во Христѣ *двухъ дѣйствованій и двухъ волъ*, въ соотвѣтствіе двумъ природамъ [2]). Въ этомъ всѣ безусловно согласны [3]), да иначе это и быть не могло. Въ самомъ дѣлѣ, если та и другая природа Христа при соединеніи не утратила, какимъ-бы то ни было образомъ, своихъ существенныхъ и отличительныхъ свойствъ, т. е. (такъ какъ дѣйствованіе или воля составляетъ, какъ выше было замѣчено, самое существенное свойство природы) не была лишена свойственнаго ей природнаго дѣйствованія и природной воли [4]),—а это дѣйствительно такъ,—то отсюда прямой выводъ слѣдовалъ тотъ, что во Христѣ δύο φυσικὰ θελήματα καὶ αἱ τούτων ἰσάριθμοι, καὶ οὐσιώδεις ἐνέργειαι [5]). Законность подобнаго вывода въ общемъ признавали и сами монофизиты (по крайней мѣрѣ севериане), по скольку они учили о различіи свойствъ во Христѣ на основаніи различія двухъ сущностей [6]); они оспаривали лишь, и даже вовсе отрицали, примѣнимость его къ дѣйствованію или волѣ, на томъ основаніи, что ἐνέργεια или θέλημα составляетъ, по

---

[1]) Пис. къ Косьмѣ діакону. II, coll. 560.

[2]) «Отцы церкви—говоритъ Максимъ (col. 300)—заповѣдали намъ признавать (во Христѣ) не только природы, но и отличительныя свойства, или особенности (ἰδιότητες=τὰ γνωρίσματα τῆς τελειότητος) каждой природы: не только одного и того же, какъ совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка, но и совершенства ихъ...; согласно съ такою благочестивою мыслію, они учили и о *двухъ волях*ъ одного и того же, численно (δύο) и качественно различныхъ (ἄλλο καὶ ἄλλο)». [3]) Cf. Schwane, S. 508.

[4]) Opp. Max. II, coll. 80. 84. 96. 289 и мн. др. [5]) Дисп. съ Пир., col. 289; срав. coll. 201. 96.

[6]) Такъ Северъ, въ письмѣ къ Сергію Грамматику, убѣждаетъ этого послѣдняго, чтобы онъ оставилъ свое (Юліана) ученіе и призналъ во Христѣ одну сложную природу, но двѣ сущности и два свойства. Vid. *Gieseler*, P. II, p. 9.

нямъ, не свойство природы, а свойство, опредѣленіе лица, примѣту личности. Такимъ образомъ, при переходѣ отъ ученія о двухъ природахъ Христа къ ученію о двойствѣ дѣйствованій и воль задачами полемики требовалось, прежде всего, выяснить то, что такое воля вообще, что такое дѣйствованіе, чему слѣдуютъ они: природѣ или лицу?

Начнемъ съ воли. Воля (θέλησις или θέλημα), по ученію православныхъ, защищаемому Максимомъ, составляетъ существенное, отличительное свойство духовной, или разумно-одушевленной природы, почему и называется *природною* волею (τὸ φυσικὸν θέλημα) [1]. У Максима мы находимъ двоякаго рода основанія для такого пониманія воли: одно изъ нихъ онъ заимствуетъ отъ православнаго ученія о Троицѣ, другія—отъ положенія воли въ человѣкѣ.

Сущность перваго рода основаній Максимъ формулируетъ, въ разговорѣ съ Пирромъ [2], такъ: «Богъ вселенной и Отецъ волитъ ли (θέλει) какъ Отецъ или какъ Богъ? Если (Онъ волитъ) какъ Отецъ, то Его воля будетъ иная, чѣмъ—Сына (ἄλλο αὐτοῦ ἔσται παρὰ τοῦ Υἱοῦ θέλημα), потому что Сынъ не Отецъ; если же — какъ Богъ, а и Сынъ есть Богъ и Духъ Св. есть Богъ, то они (моноѳелиты) должны признать то, что *воля есть свойство природы, или природна*: (φύσεως εἶναι τὸ θέλημα, ἤγουν φυσικὸν)». Въ другомъ мѣстѣ [3], относительно того же самаго основанія, разсматриваемаго лишь съ отрицательной стороны, Максимъ представляется разсуждающимъ приблизительно такъ. Если уступить моноѳелитамъ въ томъ, что воля соотвѣтствуетъ не природѣ, а лицу, и, слѣдовательно, признать силу того, выставляемаго ими противъ двойства воль во Христѣ, возраженія, что понятіе воли вноситъ съ собою понятіе о волящемъ, то необходимо будетъ признать, что въ Богѣ, въ силу единства воли, одна ипостась (къ чему, дѣйствительно, и пришелъ Саввелій); а такъ какъ, съ точки зрѣнія выставляемаго возраженія, нельзя отрицать справедливость и обратной стороны отношенія между волею и волящимъ, то необходимо будетъ допустить, что въ Богѣ, въ силу Троичности лицъ,—три воли (разумѣется, три различныя, потому что количественное различіе служитъ осно-

---

[1]) Дисп. съ Пир., col. 301. [2]) — Col. 313. [3]) — Col. 289; срав. col. 273.

ваніемъ для качественнаго), а слѣдовательно—и три различныя природы (аріанство). Изъ ложности и противорѣчивости выводовъ, слѣдующихъ изъ моноѳелитскаго воззрѣнія на волю, Максимъ заключаетъ къ справедливости обратной стороны положенія, т. е., къ справедливости того, что *въ Богѣ воля соотвѣтствуетъ природѣ*, а не лицу. Это частное основоположеніе въ приложеніи ко Христу давало тотъ послѣдовательный выводъ, что Христосъ по Своему Божеству обладаетъ волею, *какъ Богъ*, а не какъ Слово, Сынъ Божій [1]).

Умалчивая пока о прямой цѣли только что приведенныхъ отрицательныхъ доводовъ, въ настоящемъ случаѣ мы ограничимся тѣмъ простымъ замѣчаніемъ, что совершенно законный выводъ на указанномъ законномъ основаніи съ монофизитской точки зрѣнія на лице и природу для моноѳелитовъ вовсе не имѣлъ силы обязательности: въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ и сказывается, между прочимъ, ложность монофизитскаго воззрѣнія на ὑπόστασις и φύσις въ примѣненіи къ ученію о Троичности.

Въ человѣкѣ воля соотвѣтствуетъ также природѣ, а не лицу. Въ разговорѣ съ Пирромъ [2]), Максимъ приводитъ слѣдующія четыре основанія для отнесенія воли къ природѣ:

---

[1]) — Col. 304.

[2]) Протестантскій богословъ *Дорнеръ* основанію, заимствуемому отъ Троичности, не придаетъ силы доказательности. Дорнеръ, между прочимъ, говоритъ: «Основаніе, заимствуемое отъ Троичности, конечно, не доказательно, потому что если *три* лица (въ Богѣ) могутъ имѣть *одну* волю, то *одно* лице *тѣмъ болѣе должно имѣть одну волю*, будь оно даже составлено изъ двухъ природъ или сущностей». Дорнеръ, какъ видно, забываетъ или — скорѣе — намѣренно игнорируетъ то, что именно хочетъ доказать Максимъ по отношенію ко Христу на основаніи ученія о Троичности. Максимъ совсѣмъ не то хочетъ сказать, что на основаніи единства воль 3-хъ лицъ Св. Троицы во Христѣ необходимо признать *двѣ* воли: выводъ изъ указаннаго основанія, кажется, достаточно очевиденъ. Такимъ образомъ, заключеніе Дорнера: «..., то одно лице тѣмъ болѣе должно. . и т. д.» совершенно произвольно, и ошибочно. Какъ бы поправляя себя, Дорнеръ тѣмъ не менѣе продолжаетъ пѣть въ унисонъ моноѳелитизму, говоря: «Конечно, діоѳелиты говорятъ, что въ Богѣ одна природа всѣхъ 3-хъ Лицъ, и, поэтому, одна воля въ Нихъ, если воля повсюду слѣдуетъ природѣ. Но не говоря уже о томъ, что, выходя отсюда, можно было придти къ признанію одной воли въ различныхъ человѣческихъ личностяхъ, моноѳелиты могли возразить (а они, дѣйствительно, и возражали), что двойство сущностей, изъ которыхъ состоитъ Богочеловѣкъ, не необходимо

a) Воля, какъ способность хотѣнія (τὸ θέλειν) *прирождена* человѣку, а не есть результатъ личнаго опыта каждаго изъ насъ: «никто никогда не научаетъ другаго хотѣть».

b) Человѣкъ по природѣ *разуменъ*, а разумная природа обладаетъ свободою (αὐτεξούσιον), или—такъ какъ свобода составляетъ опредѣленіе воли—волею (θέλησις), которая управляетъ природою (въ противоположность существамъ неразумнымъ, principium movens которыхъ есть сама природа — ἐν τοῖς ἀλόγοις ἄγει μὲν ἡ φύσις).

c) Воля, какъ способность хотѣнія, *общa* всѣмъ людямъ, а общее всѣмъ характеризуетъ природу недѣлимыхъ того же рода. Наконецъ—

d) Человѣкъ есть *образъ Божества*, а Богъ по природѣ обладаетъ свободою; слѣдовательно, и человѣкъ, какъ такой, *по природѣ* обладаетъ свободою, или волею (θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος).

Такимъ образомъ, повсюду, и въ Богѣ, и въ человѣкѣ, воля соотвѣтствуетъ природѣ, т. е., вообще воля составляетъ неотъемлемое свойство духовной природы, почему и называется *природною* волею (φυσικὸν θέλημα), а человѣческая воля—кромѣ того *врожденною* (ἔμφυτος θέλησις или θέλημα) [1]); она неизмѣнно мыслится существующею въ природѣ, и вмѣстѣ съ другими свойствами природы составляетъ то, что обще называется τὸ ἐνούσιον. Изъ этого теоретическаго основоположенія діоѳелитизма само собою слѣдовали два дальнѣйшіе вывода относительно природной воли: α) у существъ, различныхъ по природѣ (τὰ ἑτερούσια), *различна* и воля, и наоборотъ — β) у существъ, однородныхъ по природѣ (τοῖς

еще ведетъ къ принятію двойства воль; вѣдь и человѣкъ состоитъ изъ двухъ сущностей: тѣла и души, и однако въ немъ мыслятъ только одну волю». *Dorner.* Th. II, S. 244. — Что касается положенія: Не говоря уже о томъ, что отсюда «можно было придти къ признанію *одной воли въ различныхъ* человѣческихъ личностяхъ», то рѣшительно не понятно, какъ могъ Дорнеръ сказать это, послѣ того какъ Максимъ не разъ и весьма опредѣленно заявляетъ, что гдѣ одна природа, тамъ одна и воля, и что, слѣд., всѣмъ людямъ, какъ *однородным* и *единосущным*, свойственна одна природная воля?... Подобную очевидность положеній Максима нельзя было никакъ просмотрѣть, относясь къ нимъ не тенденціозно. О возраженіи моноѳелитовъ, раздѣляемомъ Дорнеромъ, у насъ рѣчь впереди.

[1]) Opp. Max. II, col. 209.

ὁμοφυέσι καὶ ὁμογενέσι), наприм. у людей, одна воля, *неизмѣнная* во всѣхъ индивидуумахъ.

Этими двумя выводами Максимъ опровергаетъ, между прочимъ, два довольно неглубокія возраженія Пирра [1]), направленныя противъ разсматриваемаго основоположенія діоѳелитизма, и основанныя на произвольномъ смѣшеніи воли, какъ прирожденной душѣ способности (τὸ θέλειν), съ объектомъ воли (τὸ θελητὸν) и съ личнымъ направленіемъ воли (τὸ πῶς θέλειν) въ каждомъ изъ насъ, какъ съ способомъ (τρόπος=modus) примѣненія природной способности.

Что же такое «природная» воля, какъ широка область, захватываемая этимъ понятіемъ? Во многихъ мѣстахъ произведеній Максима находимъ слѣдующее, совершенно одинаковое, опредѣленіе воли: «природная воля *есть сила* (или способность) *стремленія къ сообразному съ природой, обнимающая собою всѣ свойства, существенно принадлежащія природѣ*» (θελημά φασιν εἶναι φυσικὸν, ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικήν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ἰδιωμάτων) [2]). Здѣсь, въ этомъ опредѣ-

---

[1]) Coll. 292 — 93. См. I ч. нашего изслѣдов., Анализъ содержанія «Дисп. съ Пир.», стр. 69.

[2]) Письмо къ пресвит. Марину, II, col. 12. Точно такое же опредѣленіе приводится на coll. 45 и 185; не сполна приводится оно во многихъ мѣстахъ: см., напримѣръ, coll. 153. 192. 280. Должно замѣтить, что Максимъ предлагаетъ не свое собственное опредѣленіе природной воли, на что и указываетъ выраженіе «φάσιν» (говорятъ); на col. 185 Максимъ болѣе опредѣленно говоритъ, что это опредѣленіе составлено *однимъ смиреннымъ* монахомъ (εὐλαβὴς μοναχός). Въ примѣчаніи на эти слова Комбефи говоритъ: «Non facile existimandus Sophronius». Мы болѣе рѣшительно держимся того же мнѣнія, хотя на совершенно иномъ основаніи, чѣмъ Комбефи: свою догадку этотъ послѣдній обосновываетъ на томъ обстоятельствѣ, что «во время написанія этого (посланія) Софроній или былъ уже епископомъ (а опредѣленіе составлено *монахомъ*), или его не было въ живыхъ». Во всякомъ случаѣ, при написаніи какъ этого посланія, такъ и другаго (къ пресвит. Марину), изъ котораго мы привели разсматриваемое опредѣленіе, Софронія не было въ живыхъ; да если бы онъ и былъ еще въ живыхъ, состоя епископомъ, все равно Максимъ не могъ такъ выразиться о Софроніѣ: ὁ εὐλαβὴς μοναχός. Едва ли можно допустить и то, чтобы Стефанъ дорскій, пользовавшійся довѣріемъ Софронія, позволилъ себѣ обратиться къ Максиму за мнѣніемъ послѣдняго относительно правильности этого опредѣленія: «εἰ εὖ ἔχει, ἢ μὴ·» (Col. 185). Это, разумѣется, все болѣе или менѣе остроумныя догадки, а вотъ и истинная, по на-

леніи, прежде всего обращаетъ на себя вниманіе двойственность въ названіи воли: для выраженія одного и того же понятія употреблены два названія: θέλημα и θέλησις. Въ посланіи къ Стефану дорскому, гдѣ (col. 185) это опредѣленіе приводится точно въ такомъ же видѣ, Максимъ разъясняетъ, что θέλημα и θέλησις—понятія не тождественныя: между ними существуетъ такое же различіе, какъ между βούλημα и βούλησις, между κίνημα и κίνησις, т. е., согласно съ значеніемъ самыхъ флексій, θέλησις обозначаетъ извѣстную дѣятельность души, а θέλημα — обнаруженіе во внѣ или результатъ этой дѣятельности; но на дѣлѣ мы не видимъ у него слѣдовъ подобнаго разграниченія. Подобно другимъ отцамъ церкви [1]), Максимъ употребляетъ то и другое понятіе, какъ совершенно однозначущее [2]). хотя отдаетъ явное предпочтеніе θέλημα предъ θέλησις [3]).

шему мнѣнію, причина, почему авторомъ приведеннаго опредѣленія нельзя считать Софронія: полемическая дѣятельность Софронія всецѣло падаетъ на 1-й періодъ исторіи развитія монофелитскихъ споровъ, когда спорный вопросъ раскрывался исключительно подъ формою понятія: «ἐνέργεια», а не θέλημα, или θέλησις. Дѣйствительный авторъ опредѣленія намъ неизвѣстенъ.

[1]) «Εἰ καὶ θέλησιν τὸ θέλημα προσαγορεύουσιν, т. е. отцы церкви, ἀλλ' οὐδαμῶς θεληθὲν ἢ θελητόν». Col. 188. Изъ всѣхъ отцовъ церкви (Ириней ліонскій, Климентъ александрійскій, Евстафій антіохійскій, Аѳанасій александрійскій, Григорій нисскій, Діадохъ фотикійскій, Анастасій антіохійскій, Немезій емесскій, Іустинъ философъ), опредѣленія воли которыхъ приводятся у Максима (Tom. II, coll. 276—280), только у одного Анастасія антіохійскаго встрѣчается названіе θέλημα, у всѣхъ же остальныхъ—исключительно θέλησις.

[2]) Такъ, въ пис. къ пресвитеру Марину, col. 13, и θέλημα, и θέλησις Максимъ одинаково опредѣляетъ какъ «ὄρεξις λογικὴ καὶ ζωτική».

[3]) Въ догматич. трактатѣ «о двухъ воляхъ Христа Бога нашего» слово θέλημα» встрѣчается болѣе 30 разъ, тогда какъ «θέλησις» — всего лишь 11 разъ; численное превосходство въ употребленіи перваго сравнительно со вторымъ выступаетъ еще болѣе рельефно въ «диспутѣ съ Пирромъ»: здѣсь, если принимать въ счетъ употребленіе этихъ терминовъ и со стороны Пирра, «θέλημα» встрѣчается болѣе 90 разъ, между тѣмъ какъ «θέλησις» всего лишь 15 разъ. Достойно замѣчанія то явленіе, что въ формулѣ: «двѣ воли» у Максима всегда употребляется слово «θέλημα»: «δύο θελήματα» (См. наприм. coll. 193. 196. 289. 300. 301), за исключеніемъ единственнаго случая, въ разговорѣ съ Ѳеодосіемъ (Tom. I. col. 141), гдѣ употреблено θέλησις: «δύο θελήσεις». (Подобно Максиму, Пирръ также употребляетъ θέλημα предпочтительно предъ θέλησις). Въ отдѣльности же, для обозначенія какъ божественной, такъ и человѣческой воли Максимъ одинаково употребляетъ и тотъ, и другой терминъ; примѣръ употребленія θέλησις см. на col. 209.

Въ приведенное опредѣленіе природной воли входятъ двѣ существенныя черты, характеризующія волю, какъ такую. Первая черта: природная воля есть сила стремленія (δύναμις ὀρεκτικὴ) къ сообразному съ природой; другая: воля, какъ такая, характеризуется тѣми же самыми свойствами, какія существенно принадлежатъ разумно-одушевленной природѣ.

Желанія наши, какъ частныя обнаруженія воли, крайне измѣнчивы, непостоянны, что зависитъ отъ многихъ причинъ; а сила, дѣйствующая въ нихъ, *неизмѣнна*: какъ «природная сила» (δύναμις φυσικὴ) [1]), или какъ прирожденная способность, воля въ одинаковой степени присуща всѣмъ. Желанія наши всегда болѣе или менѣе опредѣленны: они всегда бываютъ направлены въ ту или другую сторону, иногда совершенно противоположную, всегда имѣютъ въ виду тотъ или другой опредѣленный предметъ; сила же хотѣнія не имѣетъ такой опредѣленности своей дѣятельности: съ этой стороны воля есть просто прирожденная душѣ способность—τὸ πεφυκέναι θέλειν [2]) или просто τὸ θέλειν (=τὸ ἁπλῶς θέλειν) [3]), просто стремленіе—ἁπλῆ τις ὄρεξις [4]), въ противоположность *личной* волѣ, которую, поэтому, можно назвать τὸ πῶς θέλειν, или ποιὰ φυσικὴ θέλησις (=βούλησις), σύνοδος отдѣльныхъ волевыхъ моментовъ [5]) и т. п. Но не имѣя предметной опредѣленности желаній, «природная воля» имѣетъ, такъ сказать, опредѣленную сферу дѣятельности, переступая границы которой она перестаетъ быть такою, имѣетъ опредѣленный законъ движенія: дѣятельность природной воли ограничивается предѣлами «сообразнаго съ природою», или свойственнаго природѣ, естественнаго. А природѣ свойственно прежде всего бытіе [6]); природная воля и стремится ко всему тому, что способствуетъ поддержанію и продолженію существованія индивидуальной природы, избѣгая всего, что такъ или иначе ведетъ къ прекращенію бытія [7]). Природную волю справед-

---

[1]) Дисп. съ Пир., col. 293. [2]) Пис. къ пресвит. Марину, col. 48.

[3]) Дисп. съ Пир., col. 292. [4]) Пис. къ пресв. Марину, col. 13.

[5]) Цитаты, соотвѣтствующія 2. 3 и 4. Природная и личная воли, какъ такія, сравниваются у Максима (см., наприм., col. 293) съ природною способностію видѣть (τὸ ὁρᾶν) и съ направленіемъ зрѣнія въ ту или др. сторону (τὸ πῶς ὁρᾶν).

[6]) Col. 263; срав. col. 297. [7]) Coll. 12 и 297; срав. col. 192.

ливо поэтому назвать «жизненнымъ стремленіемъ« (ὄρεξις ζωτική) [1]). А такъ какъ человѣческая природа одарена разумомъ, есть φύσις λογικὴ καὶ νοερά, то и воля разумныхъ существъ, въ отличіе отъ безсознательнаго, инстинктивнаго жизненнаго стремленія, присущаго «чувственно одушевленной» природѣ, есть не просто жизненное стремленіе, но *разумное*, или *сознательное* жизненное стремленіе (ὄρεξις λογικὴ καὶ ζωτική) [2]), или воля въ собственномъ смыслѣ; такъ какъ она и свойственна только разумной природѣ, составляетъ «самую типичную и первую особенность» этой послѣдней [3]). Понятіе разумности, какъ существеннаго свойства души, неотдѣлимо, такимъ образомъ, отъ понятія воли, и въ нѣкоторомъ смыслѣ даже тождественно съ нимъ [4]), почему воля и называется «волею разумной души» (θέλησις τῆς νοερᾶς ψυχῆς) [5]), или—какъ опредѣляетъ ее Климентъ александрійскій (въ VI кн. Строматовъ)—«стремленіемъ ума» (νοῦς ὀρεκτικός) [6]). Другое существенное опредѣленіе природной воли, какъ воли разумно-одушевленнаго существа, составляетъ *свобода* ея дѣятельности (ἡ αὐτεξουσιότης): это опредѣленіе на столько существенно для понятія природной воли, что послѣднее рѣшительно немыслимо безъ него [7]). Въ силу присущей человѣческой природѣ свободы воли, въ своей дѣятельности она не опредѣляется какими-нибудь посторонними мотивами, дѣйствующими принудительно, стѣсняющимъ свободу ея движеній образомъ: она дѣйствуетъ свободно, по своимъ собственнымъ побужденіямъ, отъ себя, или—точнѣе—изъ себя. Свобода состав-

---

[1]) Col. 13. [2]) Тамъ же; срав. coll. 293. 77.

[3]) Изъ п. къ Марину пресвит., col. 56.

[4]) «Будучи по природѣ Богомъ, обладающимъ совершенною свободою и Виновникомъ свободы всѣхъ, какъ человѣкъ Онъ не былъ лишенъ *разума* (οὐκ ἄνους γέγονεν ἄνθρωπος), *или* природной жизни людей (ἢ ζωῆς... φυσικῆς), но былъ человѣкомъ *мыслящимъ* (νοερός), *т. е.* (ἤτοι) на самомъ дѣлѣ по природѣ (φύσει) обладалъ волею и дѣйствованіемъ (θελητικὸς καὶ ἐνεργητικός). — Col. 128. [5]) Дисп. съ Пир., col. 293.

[6]) Col. 317. Точно такое же опредѣленіе, по свидѣтельству Максима, даетъ Иринеи ліонскій; такъ же въ существѣ дѣла опредѣляютъ волю Аѳанасій вел., Григорій нисскій и др. См. Opp. Max., II, coll. 276—77. Максимъ не указываетъ, откуда, изъ какихъ сочиненій названныхъ отцовъ церкви, заимствовалъ онъ подобное опредѣленіе воли.

[7]) Дисп. съ Пир., col. 301.

ляетъ, такимъ образомъ, принципъ, основу дѣятельности воли: въ силу связи познавательной и волевой способностей души человѣка, «мы и совѣтуемся сами съ собою (относительно предмета хотѣнія—τὸ βουλητὸν), и рѣшаемся (на выборъ), и избираемъ (одно предпочтительно предъ другимъ), и стремимся (къ обладанію желаемымъ), и пользуемся—*свободно* (κατ' ἐξουσίαν)» [1]).

Свободѣ воли нисколько не противорѣчитъ извѣстный законъ дѣятельности природной воли, въ силу котораго она стремится лишь къ «свойственному природѣ», и не можетъ имѣть объектомъ своимъ того, что лежитъ за предѣлами свойственнаго природѣ, не нарушая естественнаго закона своего существованія. Извѣстно возраженіе моноѳелитовъ противъ природной воли, которое Пирръ, въ разговорѣ съ Максимомъ, формулировалъ такъ: «что естественно, что прирождено, то совершенно и необходимо (τὸ δὲ φυσικὸν πάντως καὶ ἠναγκασμένον) [2]), т. е., что свойственно природѣ человѣка, того онъ не можетъ не желать: онъ необходимо желаетъ этого, какъ своего, и не въ силахъ желать чего-либо инаго, какъ чужаго. Противъ общаго положенія, на которое опирается возраженіе, Максимъ замѣчаетъ, что если бы это положеніе было справедливо, то пришлось бы допустить, что и «Богъ есть Богъ *по необходимости* (ἀνάγκῃ), по необходимости благъ,

---

[1]) »Κατ' ἐξουσίαν γὰρ βουλευόμεθα, καὶ κρίνομεν, καὶ προαιρούμεθα, καὶ ὁρμῶμεν, καὶ χρῶμεθα τοῖς ἐφ' ἡμῖν». Coll. 17 — 20; срав. col. 293: «Κατὰ φύσιν δὲ ἡμῖν, ὡς ἔιρηται, προσόντος τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι, ἤγουν θέλειν, καὶ λογίζεσθαι· βουλεύεσθαί τε καὶ ζητεῖν, καὶ σκέπτεσθαι, καὶ βούλεσθαι, καὶ κρίνειν, καὶ διατίθεσθαι, καὶ αἱρεῖσθαι, καὶ ὁρμᾶν, καὶ κεχρῆσθαι· οὐκ ἄρα ἠναγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά». Кстати замѣтить, что въ только что приведенной тирадѣ указанъ весь *волевой процессъ*, слагающійся изъ 8-ми послѣдовательныхъ моментовъ; въ приведенныхъ въ текстѣ словахъ (col. 17—20) опущены — два начальные момента: βούλησις (хотѣніе, т. е. желаніе чего-либо) и ζήτησις καὶ σκέψις (изысканіе средствъ — τὸ βουλευτὸν, ведущихъ къ осуществленію цѣли — τὸ τέλος, которую составляетъ βουλητὸν, и сомнѣніе въ возможности достиженія цѣли, въ случаѣ, если хотѣніе простирается на невозможное—ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων: См. col. 13) и пятый моментъ: τὸ διατίθεσθαι, или—какъ обыкновенно онъ называется — γνώμη — произвольная склонность. См. col. 17.

[2]) Col. 293.

по необходимости Творецъ»; а въ опроверженіе дѣлаемаго изъ этого положенія вывода по отношенію къ природной волѣ Максимъ построяетъ слѣдующее заключеніе: если допустить, что обладаніе природною волею лишаетъ природу возможности всякаго свободнаго движенія (т. е. движенія желанія), то вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо (ἀνάγκη) будетъ признать за истинное и то, что «волящее *по природѣ* (τὰ μὲν φυσικῶς θέλοντα), т. е. обладающее природною волею, имѣетъ *недобровольное* движеніе (ἀκούσιον ἔχειν κίνησιν), т. е. не свободно въ желаніяхъ, а по природѣ *не волящее* (τὰ δὲ φυσικῶς μὴ θέλοντα) имѣетъ свободное (ἑκούσιον) желаніе. Слѣдовательно, все разумное, по природѣ хотящее, будетъ несвободно въ своихъ движеніяхъ, а все неодушевленное, не обладающее способностію хотѣнія, свободно» [1]). Не трудно замѣтить (хотя мы не видимъ, чтобы противникъ Максима замѣтилъ) того, что приведенная аргументація Максима не совсѣмъ правильна, отзывается софизмомъ: незаконное противоположеніе «волящаго по природѣ» неволящему, разумнаго неодушевленному, ближе—незаконное перенесеніе отрицанія μὴ (въ положеніи: «τὰ φυσικῶς μὴ θέλοντα) съ слова «φυσικῶς» на слово «θέλοντα» дѣлаетъ ее такою. Т. е.: согласно съ возраженіемъ Пирра (а Пирръ хотѣлъ сказать въ выводѣ именно то, что лишь неограниченное въ своихъ желаніяхъ рамками природнаго совершенно свободно), слѣдовало бы сдѣлать удареніе на словѣ: *по природѣ*, противопоставляя ему выраженіе: «*не* по природѣ (т. е. не сообразно съ природою, произвольно) хотящее»; а при такомъ законномъ противопоставленіи получился бы не тотъ выводъ, какой получается при указанномъ, незаконномъ, противопоставленіи: тогда и получился бы какъ разъ тотъ выводъ, какой дѣлаетъ Пирръ. Но законный по формѣ и послѣдовательный съ точки зрѣнія Пирра на свободу дѣятельности воли, съ точки зрѣнія Максима на свободу природной воли подобный выводъ представляется несправедливымъ по существу. Постоянное и всегдашнее стремленіе къ «свойственному природѣ» на самомъ дѣлѣ не только не есть отрицаніе свободы воли (какъ думаетъ Пирръ), но не составляетъ даже и ограниченія этой послѣдней: разъ природѣ не свойственно желать чего-либо,

[1]) Col. 293.

внѣ ея положеннаго Творцомъ, то она сама по себѣ, не удерживаясь ничѣмъ стороннимъ (а это, дѣйствительно, было бы уже ограниченіемъ ея свободы), не можетъ желать этого. «Свобода (ἐξουσία)—говоритъ Максимъ [1])—есть законное господство надъ тѣмъ, безпрепятственная власть въ употребленіи того, свободное стремленіе къ тому, *что* вложено въ нашу природу, что находится въ насъ». И это есть истинная свобода, въ болѣе высокой, чѣмъ—человѣку, степени совершенства присущая ангеламъ, и совершеннѣйшимъ образомъ свойственная Богу [2]). А по скольку каждый изъ насъ свои личныя желанія ставитъ выше требованій природы, и послѣднія подчиняетъ первымъ, по стольку онъ становится несвободнымъ, дѣлая себя рабомъ своихъ желаній и страстей: природная воля принимаетъ тогда характеръ *личнаго произвола*, становится тѣмъ, что называется, γνωμικὸν θέλημα [3]), или просто—«γνώμη».

Для ближайшаго опредѣленія смысла, соединяемаго съ выраженіемъ: «γνωμικὸν θέλημα», должно обратиться къ самому понятію «γνώμη». Γνώμη составляетъ особый, пятый [4]), моментъ волеваго процесса, слѣдующій за рѣшимостію (κρίσις), характеризующійся *расположеніемъ, склонностію* къ тому, что рѣшено послѣ совѣщанія съ самимъ собою (βουλὴ) [5]). Согласно съ такимъ значеніемъ γνώμη. γνωμικὸν θέλημα можно опредѣлить какъ окончательно сформировавшееся, совсѣмъ опредѣлившееся желаніе, разсчитанное на дѣйствительное или номинальное благо [6]),—какъ образъ желанія (=τὸ πῶς θέλειν), образъ, способъ употребленія воли, какъ врожденной способ-

---

[1]) «Ἡ δὲ ἐξουσία, κυριότης ἔννομος τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν· ἡ κυριότης ἀκώλυτος τῆς τῶν 'εφ' ἡμῖν χρήσεως· ἡ ὄρεξις τῶν 'εφ' ἡμῖν ἀδούλωτος». Col. 17.

[2]) Дисп. съ Пир., col. 325.

[3]) Названіе это, на сколько можно судить на основ. словъ Пирра, въ разговорѣ съ Максимомъ, придумано монофелитами съ извѣстною цѣлію. Смотр. 1-ю ч., Анализъ содерж. дисп. съ Пир., стр. 72.

[4]) Хотя въ письмѣ къ пресвит. Марину о γνώμη трактуется послѣ выбора, но самъ же Максимъ прямо говоритъ, что «выборъ наступаетъ послѣ склонности и возникаетъ изъ ней (μεθ'ἣν, т. е. γνώμην, ἣ κυριώτερον εἰπεῖν, 'εξ ἧς ἡ προαίρεσις»). Col. 17.

[5]) Col. 17. [6]) Дис. съ Пир.: слова Максима. Col. 308.

ности [1]), или—общѣе—(какъ опредѣлилъ ее Пирръ, слѣдуя Кириллу александрійскому)—«образъ жизни» (τρόπος ζωῆς) [2]). А такъ какъ способъ пользованія природною способностію воли, или образъ жизни—различенъ, смотря по индивидууму, и составляетъ характеристику лица, а не природы [3]), то θέλημα γνωμικὸν или θέλησις γνωμικὴ есть ни что иное, какъ другое названіе ипостатической, личной воли (θέλημα ὑποστατικόν), но только—личной «человѣческой» воли [4]). А по скольку личная воля каждаго изъ насъ, т. е. наши частныя желанія, не соотвѣтствуетъ требованіямъ природы, по стольку она есть «*произволъ*», нарушеніе свободы природной воли.

Соображая все сказанное о природной волѣ, въ сравненіи ея съ тѣмъ, что называется личною волею, получаемъ слѣдующій общій выводъ относительно смысла и объема, заключающихся въ понятіи «природная воля». *Природная воля* вообще *есть природная жизнь* (ζωὴ φυσικὴ), *жизнь духа*, въ широкомъ смыслѣ. Въ частности, въ приложеніи къ человѣку, она есть жизнь духа, или разумной души, какъ δύναμις λογικὴ καὶ ζωτικὴ, сказывающаяся въ явленіяхъ духовной жизни, одинаково обращенной какъ ad extra, такъ и ad intra; частнѣе, какъ δύναμις ὀρεκτικὴ, она есть *движущее*, *управляющее начало* (principium movens) для частныхъ желаній человѣческой природы, по природѣ направленныхъ къ исполненію воли Божіей, какъ высшей нормы человѣческой дѣятельности [5]).

Дѣйствованіе (ἐνέργεια), подобно волѣ, также соотвѣтствуетъ природѣ, а не лицу, и не отдѣлимо отъ природы, почему и

---

[1]) Col. 293. [2]) Col. 308.

[3]) Col. 293. «Τὸ πῶς θέλειν... τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν... χρῆσεως, μόνῳ τῷ κεχρημένῳ προσὸν, καὶ τῶν ἄλλων αὐτὸν χωρίζον».

[4]) Основаніе для отнесенія названія «γνωμικὸν» только къ *человѣческой* личной волѣ можно видѣть въ томъ обстоятельствѣ, что, говоря о невозможности приписать *человѣческой* природѣ Христа «θέλημα γνωμικὸν» (Дисп. съ Пир., col. 308), Максимъ въ то же время (тамъ же, col. 313) говоритъ о томъ, что Христу нельзя приписать, между прочимъ, *одну личную* волю (ὑποστατικὸν θ.), т. е., очевидно, божественную, къ которой не приложимо, разумѣется, названіе «γνωμικὸν», по весьма простой причинѣ, кроющейся въ самомъ понятіи.

[5]) Причина того зла, что въ насъ, въ теперешнемъ нашемъ состояніи, такимъ господствующимъ принципомъ является наша личная *воля*, лежитъ въ испорченности нашей природы, въ удаленіи нашей воли отъ воли Божіей, въ возвышеніи личнаго начала надъ природнымъ. Col. 56.

называется *природнымъ* (ἐνεργεια φυσικὴ) [1]), или *существеннымъ*, т. е. принадлежащимъ сущности (οὐσιώδης) [2]) дѣйствованіемъ, а человѣческое дѣйствованіе кромѣ того—*врожденнымъ* (ἔμφυτος ἐνέργεια) [3]). Поэтому, все сказанное относительно природной воли справедливо и относительно природнаго дѣйствованія, съ чѣмъ согласился даже защитникъ моноѳелитизма (а слѣд.—и монэргизма), Пирръ, заявивъ, въ разговорѣ съ Максимомъ [4]), что онъ находитъ излишнимъ вопросъ о дѣйствованіи подвергать особому изслѣдованію, послѣ того какъ вопросъ о волѣ исчерпанъ сполна. Но область, захватываемая понятіемъ «ἐνέργεια», шире, чѣмъ какую обнимаетъ понятіе «θέλησις» или «θέλημα». Отношеніе между дѣйствованіемъ и волею есть отношеніе общаго къ частному: воля есть жизнь именно «*духа*», а дѣйствованіе есть жизнь «*вообще*», есть ἐνέργεια ψυχῆς λογικῆς καὶ ἐνέργεια ζωτικὴ, проистекающая, какъ выше было замѣчено, изъ души и присущая тѣлу, и обнаруживающаяся въ различныхъ факторахъ тѣлесной жизни человѣка. Такъ, всѣ естественныя и непредосудительныя немощи суть проявленія природнаго дѣйствованія, а не воли. Само собою разумѣется, что подобное разграниченіе дѣйствованія и воли имѣетъ мѣсто только въ разсужденіи человѣческой природы, состоящей изъ двухъ сущностей; въ Богѣ же дѣйствованіе и воля всецѣло совпадаютъ: здѣсь то и другое есть одинаково жизнь духа.

Итакъ, воля и дѣйствованіе, какъ такія, суть неотъемлемыя, отличительныя свойства природы (а не лица). Это теоретическое основоположеніе діоѳелитизма въ приложеніи къ ученію о лицѣ Христа вполнѣ уполномочивало на извѣстный, совершенно законный, выводъ. Во Христѣ двѣ совершенныя природы; слѣдовательно: во Христѣ и «двѣ природныя воли» (δύο φυσικὰ θελήματα) и «два природныя дѣйствованія» (δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι), двѣ и два «различныя», какъ различны и самыя природы: божественная и человѣческая [5]). Отцы церкви, когда говорятъ о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ, то разумѣютъ воли и дѣйствованія «природныя» [6]), а слѣдовательно—

---

[1]) Разъясненіе этого положенія см., наприм., въ п. къ Стефану, еп. дорскому, coll. 197—201; а также coll. 64. 97. 333 и мног. др.

[2]) Col. 289. [3]) Col. 200. [4]) Col. 333.

[5]) Opp. Max., II., coll. 105. 84. 289. [6]) — Coll. 224. 45. 109.

и различныя. «Вѣдь всѣ (т. е., отцы и учители св. каѳолической церкви) учили какъ объ иной и иной, т. е. божественной и человѣческой, и двойной природѣ одного и того же; и также ясно возвѣстили всѣмъ иную и иную волю, т. е. божественную и человѣческую, слѣдовательно—двѣ воли, а также иное и иное дѣйствованіе, божественное и человѣческое, и опять таки—двойное дѣйствованіе, т. е. два. Подобнымъ образомъ и сущности они ясно обозначали численно и самыми названіями» [1]). Но «какъ число природъ одного и того же, правильно мыслимое и трактуемое, не раздѣляетъ Христа, но указываетъ на сохраненіе различія природъ *и въ соединеніи* (т. е. ипостасномъ); такъ и *число* существенно свойственныхъ природамъ Его *воль* и *дѣйствованій* (а вѣдь по обѣимъ Своимъ природамъ, какъ сказано, Онъ былъ хотящій и дѣйствующій наше спасеніе) не вводитъ раздѣленія: да не будетъ! но указываетъ на сохранность и невредимость ихъ даже и въ соединеніи, и именно только на это указываетъ» [2]).

Противъ примѣнимости разсмотрѣннаго теоретическаго основоположенія діоѳелитизма къ ученію о лицѣ Христа, т. е. противъ двойства воль и дѣйствованій во Христѣ, моноѳелиты выставляли множество различныхъ возраженій, видимымъ образомъ мотивируя ихъ опасеніемъ впасть въ несторіанство. Такъ, въ разговорѣ съ Максимомъ, Пирръ выставляетъ слѣдующія возраженія противъ допущенія двухъ *воль* во Христѣ:

1) Признаніе двухъ воль во Христѣ равносильно признанію двухъ волящихъ, двухъ субъектовъ, т. е.—двухъ лицъ.— Мы говорили уже о томъ, какъ опровергъ это возраженіе Мак-

---

[1]) Πάντες γὰρ ὥσπερ ἄλλην καὶ ἄλλην, θείαν φημὶ καὶ ἀνθρωπίνην, καὶ διπλῆν φύσιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἐδογμάτισαν· οὕτως διαπρυσίως τοῖς πᾶσιν ἐκήρυξαν καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο θέλημα, θεῖόν φημι καὶ ἀνθρώπινον, καὶ δύο θελήματα· καὶ ἄλλην καὶ ἄλλην ἐνέργειαν, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην· καὶ διπλῆν αὖθις ἐνέργειαν, τουτέστι δύο. Οὕτω γὰρ καὶ τῶν οὐσιῶν τὴν ἐν ἀριθμῷ σημασίαν προδήλως ἐξεφώνησαν. Col. 84; относительно воль ср. col. 300.

[2]) Ὥσπερ γὰρ ὁ τῶν τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς Χριστοῦ φύσεων ἀριθμός, εὐσεβῶς νοούμενός τε καὶ λεγόμενος, οὐ διαιρεῖ τὸν Χριστὸν, ἀλλὰ σωζομένην, κἀν τῇ ἑνώσει παρίστησι τῶν φύσεων τὴν διαφοράν· οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν οὐσιωδῶς προσόντων ταῖς αὐτοῦ φύσεσι θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν· κατ' ἄμφω γὰρ, ὡς εἴρηται, τᾶς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργητικὸς τῆς ἡμῶν σωτηρίας· οὐ διαίρεσιν εἰσάγει· μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν αὐτῶν δηλοῖ καὶ μόνον, κἀν τῇ ἑνώσει φυλακὴν καὶ σωτηρίαν. Col. 289.

симъ. Мы знаемъ, изъ какого основанія, изъ какого теоретическаго основоположенія монофелитизма исходитъ такое возраженіе; но намъ извѣстно также и то, въ чемъ или гдѣ подобное возраженіе, какъ исходящее изъ извѣстнаго основанія, получаетъ полное разрѣшеніе для себя.

2) Совмѣстное существованіе двухъ воль, качественно различныхъ, ставитъ природы Христа въ противорѣчащія даже нравственному соединенію ихъ условія борьбы, противодѣйствія (ἐναντιώσεως=τῆς μάχης).—Максимъ отвѣчаетъ указаніемъ на отсутствіе причины, которая могла бы породить подобную борьбу (τοῦ αἰτίου γὰρ οὐκ ὄντος, οὐδὲ τὸ αἰτιατὸν προδήλως ἔσται). Невозможно считать такою причиною самую *природную волю* (κατὰ φύσιν θέλησιν): въ противномъ случаѣ пришлось бы допустить, что Самъ Богъ, Творецъ природы, какъ такой,— виновникъ борьбы, что не мыслимо. Не могла возникнуть она и вслѣдствіе грѣха, потому что «Богъ грѣха не сотворилъ» (ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, т. е. ὁ Θεός), и Христосъ, какъ обладающій природными волями, свободенъ отъ всякаго противорѣчія (οὐδὲ τὴν οἱανοῦν ἐναντίωσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν αὐτοῦ ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς εἶχε θελήμασι) [1]).

3) Допущеніе во Христѣ *природныхъ* воль равносильно отрицанію въ Немъ всякаго свободнаго движенія, т. е. свободы воли.—Съ основою этого возраженія и съ отвѣтомъ на него Максима мы достаточно уже знакомы. Противъ примѣнимости монофелитской точки зрѣнія на свободу воли ко Христу Максимъ замѣчаетъ, что «не только божественная и несозданная (непроисшедшая) природа не имѣетъ ничего природно-необходимаго, но и разумная и сотворенная природа не имѣетъ ничего такого» (Οὐ μόνον ἡ θεία καὶ ἄκτιστος φύσις οὐδὲν ἠναγκασμένον ἔχει φυσικὸν, ἀλλ' οὐδὲ ἡ νοερὰ καὶ κτιστὴ) [2]).

Противъ двойства природныхъ *дѣйствованій* во Христѣ выставлялись монофелитами точно такія же возраженія, какъ и противъ двухъ воль. Такъ, напримѣръ, то возраженіе Пирра, что «признающіе во Христѣ два дѣйствованія защищаютъ нечестивое ученія Несторія», по существу совершенно одина-

---

[1]) Coll. 289—292. См. I. ч., Анализъ содерж. дисп. съ Пир. стр. 69.

[2]) Col. 293. См. Анализъ содерж., стр. 69—70.

ково съ подобнымъ возраженіемъ противъ двухъ воль [1]). Къ возраженіямъ противъ двухъ воль здѣсь присоединялось только одно, которое и выставляетъ на видъ Пирръ, формулируя его приблизительно такъ. Если въ разсужденіи о дѣйствованіяхъ Христа принять за основаніе различіе природъ Христа (διὰ τὸ διάφορον τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων), а не единичность лица (μοναδικὸν τοῦ προσώπου), то Христу придется приписать не два, а *три* дѣйствованія, «по причинѣ различія сущностей души и тѣла». Намъ извѣстенъ отвѣтъ Максима, сводящійся къ слѣдующему: природное дѣйствованіе человѣка есть «κατ' εἶδος ἐνέργεια», а не «κατ' οὐσίαν ψυχῆς καὶ σώματος» [2]). Сущность отвѣта Максима заключается, очевидно, въ слѣдующемъ: тѣло человѣка (σῶμα) само по себѣ безжизненно, и не дѣятельно; форму, то, что называется εἶδος ἀνθρώπου, придаетъ человѣку душа (ψυχή),—начало жизни и движенія: изъ ней-то и исходитъ «ἐνέργεια ζωτικὴ», присущая тѣлу.

Если всмотрѣться пристальнѣе въ подкладку всѣхъ какъ приведенныхъ, такъ и другихъ, выставляемыхъ монофелитами, возраженій, то не трудно замѣтить, что дѣйствительную основу всѣхъ возраженій составляетъ собственно отрицаніе «человѣческой» природной воли и «человѣческаго» природнаго дѣйствованія Христа: изъ него всѣ они исходятъ и къ нему направляются. Это достаточно ясно уже изъ втораго и третьяго возраженій противъ двухъ воль и изъ послѣдняго возраженія противъ двухъ дѣйствованій. Но среди всевозможныхъ возраженій, выставляемыхъ монофелитами, есть одно, въ которомъ отрицаніе особаго человѣческаго дѣйствованія Христа является, такъ сказать, во всей своей наготѣ, ничѣмъ не прикрытое. Это извѣстнѣйшій аргументъ въ пользу «μία ἐνέργεια», который Пирръ облекаетъ въ форму слѣдующаго возраженія: «Движеніе плоти не зависѣло ли отъ мановенія (νεύμα) соединеннаго съ нею Слова?» Максимъ хорошо понялъ своего противника, когда отвѣчалъ: «Пресущественное Слово, сдѣлавшееся существенно человѣкомъ, имѣло присущую человѣческой природѣ силу самосохраненія (τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν), стремленіе (ὁρμὴν) и удаленіе (ἄφορμὴν) которой и обнаружило добровольно (θέλων) чрезъ дѣйствованіе (δι' ἐνεργείας)... употребле-

[1]) Col. 336. См. 1-ю ч., Анализъ содерж., стр. 75. [2]) Тамъ же.

ніемъ свойственнаго природѣ и добровольнымъ стѣсненіемъ Себя страхомъ во время страданій». Мысль Максима какъ разъ противоположна той, какая заключается въ возраженіи Пирра, т. е.: испостасно соединенная съ Словомъ плоть совершала свои естественныя движенія по собственному естественному побужденію, въ силу особыхъ, «Самимъ же Словомъ творчески вложенныхъ въ нее безъ всякаго недостатка законовъ (λόγους = rationes) своего существованія, безъ которыхъ и самое существованіе природы невозможно» [1]).

Правда, болѣе умѣренные и податливые на уступки въ пользу православія монофелиты не отрицали вовсе свойственной Христу особой, отличной отъ божественной воли Слова, человѣческой воли, разумѣется—въ смыслѣ отдѣльныхъ, частныхъ проявленій: они признавали *качественное различіе*, или *инаковость* воль и дѣйствованій; но ни подъ какимъ видомъ не хотѣли допустить «*двухъ*» воль во Христѣ, т. е. не соглашались признать законность формулы: «δύο ἐνέργειαι» и «δύο θελήσεις ἢ θελήματα»,—потому не соглашались признать законность ея, что признаніе различія, или инаковости дѣйствованій и воль въ такой формѣ отводило актуальности опредѣленій человѣчества Христа столь широкія границы, что съ монофизитской точки зрѣнія оно, человѣчество Христа, представлялось имъ не инымъ чѣмъ, какъ совершенно самостоятельною природою, существующею лишь подлѣ божественной природы Слова. Такъ, наприм., еп. Ѳеодосій, въ разговорѣ съ Максимомъ, докладывалъ, что и они (т. е. монофелиты) вмѣстѣ съ различіемъ природъ признаютъ и *различіе* «воль и дѣйствованій», сознавая, что безъ нихъ немыслима «одушевленная» плоть; только по отношенію къ послѣднимъ, слѣдуя отцамъ, они не употребляютъ самаго термина «двѣ» или «два», чтобы избѣжать раздѣленія Христа, но говорятъ, что во Христѣ «иная и иная, и божественная и человѣческая, и двойная и двоякая» (т. е. воля и дѣйствованіе). Извѣстно, что отвѣтилъ ему на это Максимъ; онъ сказалъ: говорить, что во Христѣ «иная и иная, и божественная и человѣческая, двойная и двоякая» воля и такое же дѣйствованіе все равно, что признавать двѣ воли, два дѣйствованія, и это

[1]) Col. 297. См. ч. I, Анализъ содерж., стр. 70.

такъ же несомнѣнно, какъ несомнѣнно то, что «дважды два—четыре» [1]).

Несомнѣнно, что актуальность опредѣленій человѣческой природы Христа въ ученіи моноѳелитовъ терпѣла сильный ущербъ, если окончательно не сводилась къ нулю, и главный вопросъ тогдашней полемики, вопросъ объ истинности и совершенствѣ человѣчества Христа рѣшался здѣсь, во всякомъ случаѣ, отрицательно. Понятно, почему вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь о двойствѣ природныхъ опредѣленій, Максимъ настаиваетъ, какъ и въ отношеніи природъ, на необходимости признанія именно «человѣческой» воли и дѣйствованія, и не въ качествѣ только потенціальныхъ силъ, не имѣющихъ вовсе обнаруженія или, въ крайнемъ случаѣ, съ слабымъ моментомъ актуальности, но въ качествѣ активныхъ, дѣятельныхъ силъ, дѣйствующихъ изъ себя, и постоянно осуществляющихся. Максимъ какъ бы такъ разсуждаетъ. Самый фактъ воспріятія и существованія въ лицѣ Христа человѣческой природы достаточно говоритъ за то, что Христосъ *долженъ былъ* имѣть и человѣческую природную волю, такъ какъ первая даже немыслима безъ этой послѣдней; отсутствіе ея превращаетъ человѣчество Христа, а съ нимъ и самое домостроительство (ближайшимъ образомъ—воплощеніе) въ призракъ (τὴν οἰκονομίαν ἐφάντασεν) [2]). Да Христосъ, какъ «новый человѣкъ», какъ второй Адамъ, и *не могъ не имѣть* человѣческой воли: Богъ Слово вочеловѣчился, сдѣлался «новымъ» человѣкомъ, во всемъ совершеннымъ, т. е., воспринялъ «мыслящую и разумную душу съ сród-

---

[1]) Θεοδοσ. Καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν καὶ τὰς φύσεις καὶ διαφόρους ἐνεργείας, τουτέστι, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην· καὶ θελητικὴν αὐτοῦ τὴν θεότητα, καὶ θελητικὴν αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα· ἐπειδὴ οὐκ ἄνευ θελήσεως ἦν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Δύο δὲ οὐ λέγομεν, ἵνα μὴ μαχόμενον αὐτὸν αὐτῷ εἰσαγάγωμεν.

Μαξ. Τί οὖν; φύσεσιν ἐπιφημιζόμενος ὁ ἀριθμὸς οὐ διαιρεῖ· ἀλλ' ἐπὶ θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν λεγόμενος, διαιρέσεως ἔχει δύναμιν.

Θεοδ. Πάντως καὶ οἱ πατέρες ἐπὶ θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν οὐκ εἶπον, φεύγοντες τὴν διαίρεσιν, ἀλλ' ἄλλην καὶ ἄλλην, καὶ θείαν, καὶ ἀνθρωπίνην, καὶ διπλῆν, καὶ διττήν· καὶ ὡς εἶπαν λέγω, καὶ ὡς εἰρήκασι λέγω.

Μαξ. Διὰ τὸν Κύριον, ἐὰν ἀκούσητε μίαν καὶ μίαν, ἢ ἄλλην καὶ ἄλλην· ἢ δὶς δύο, ἢ δὶς πέντε, τί νοοῦντες τοῖς λέγουσιν ἀποκρίνεσθε; καὶ εἶπαν. Ἐπειδὴ ὥρκισας ἡμᾶς, τὸ μίαν καὶ μίαν, δύο νοοῦμεν· καὶ ἄλλην, καὶ ἄλλην, δύο νοοῦμεν· καὶ δὶς δύο, τέσσαρα νοοῦμεν. Opp. Max., t. I, coll. 152—153.

[2]) Col. 49, Tom. II.

нымъ ей тѣломъ»; слѣдовательно, Онъ имѣлъ несомнѣнно и свободную волю воспринятой Имъ природы [1]). Дѣло въ томъ, что паденіе «ветхаго» человѣка, перваго Адама было *свободное*: «Адамъ добровольно (θέλων) склонилъ слухъ (т. е. послушался жены), добровольно взиралъ (на плодъ) и по своей волѣ (такъ какъ, увидѣвъ плодъ, онъ обдумывалъ) ѣлъ; слѣдовательно, воля (θέλησις) наша была первовиновницею паденія» [2]). А если такъ, то и въ дѣлѣ искупленія она должна была принимать активное участіе: безъ такого участія нашей воли Христосъ не могъ бы избавить насъ отъ грѣха (ἁμαρτίας), и доставить спасеніе; по крайней мѣрѣ, наше спасеніе было бы неполно, и дары освящающей и спасающей благодати были бы сообщены намъ не во всей полнотѣ, потому что «невоспринятое,—говоритъ Григорій Богословъ (въ пис. къ Кледонію),—не подлежитъ и врачеванію», т. е. не освобождается отъ наслѣдственной язвы грѣха [3]). Допустимъ на время, что спасеніе, доставленное намъ Христомъ, не полно (что́ могло бы случиться только въ томъ случаѣ, если бы Онъ воспринялъ не цѣлаго человѣка): это означало бы то, что Онъ или не хотѣлъ, или не могъ всецѣло спасти [4]); но то и другое не достойно Христа, какъ Бога, и не мыслимо. Слѣдовательно, какъ «новый» человѣкъ, какъ второй Адамъ, Христосъ не могъ не имѣть человѣческой природной воли, и Онъ, *дѣйствительно*, *имѣлъ* ее: объ этомъ въ высшей степени убѣдительно свидѣтельствуютъ факты Его земной жизни, въ особенности, наприм., тотъ разительный фактъ, когда Онъ, какъ человѣкъ, желалъ бы избѣжать смертной чаши, и молилъ Бога Отца: «Отче! если возможно, то пусть минуетъ Меня чаша сія» [5]). Какъ Богъ, Онъ не могъ, разумѣется, страшиться смерти, потому что страхъ смерти не свойственъ Богу, и если, тѣмъ не менѣе, Онъ обнаружилъ этотъ страхъ, чрезъ уклоненіе воли отъ принятія смертной чаши, то въ этомъ сказалось исключительно Его человѣчество, Его человѣческая воля, ко-

[1]) Coll. 156—157. [2]) Дисп. съ Пир., col. 325.

[3]) Εἰ δὲ πρωτοπαθὴς ἐν ἡμῖν ἡ θέλησις, ταύτην δὲ μετὰ τῆς φύσεως κατ' αὐτοὺς οὐ προσείληθεν ὁ Λόγος ἐνανθρωπήσας· οὐκ ἄρα ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας γέγονα. Εἰ δὲ ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας οὐ γέγονα, οὐκ ἄρα ἐσώθην· εἴπερ τὸ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον. Col. 325; ср. col. 156.

[4]) Тамъ же. [5]) Col. 80.

торой по природѣ свойственно уклоненіе отъ всего, что́ такъ или иначе ведетъ къ прекращенію существованія природы [1]). Итакъ, несомнѣнно, Христосъ обладалъ человѣческою природною волею, въ соотвѣтствіе своей человѣческой природѣ.

Но человѣческая воля Христа была *нѣсколько отлична* отъ той воли, какую мы имѣемъ, какъ и самая человѣческая природа Христа была нѣсколько иная, чѣмъ какую мы носимъ. По существу своему та и другая были совершенно тождественны съ нашими [2]); все отличіе природы и воли человѣчества Христова состояло въ томъ, что, будучи восприняты Христомъ такими, какими онѣ первоначально вышли изъ рукъ Творца, онѣ были свободны отъ того недостатка, который явился въ нашей природѣ вслѣдствіе прародительскаго преступленія, т. е., онѣ были «иными относительно склонности ко грѣху» (τῇ ἁμαρτισίᾳ) [3]). Значитъ, въ силу самой природы человѣческая воля Христа была *безгрѣшна*. Выше, въ 1-й главѣ, мы имѣли сужденіе о томъ, какъ нужно понимать безгрѣшность человѣческой природы Христа. Къ сказанному тамъ, здѣсь, въ разсужденіи безгрѣшности человѣческой воли Христа, должно присоединить слѣдующее. Въ объясненіе [4]) извѣстнаго [5]) изрѣченія Григорія Богослова: «человѣческая воля Его (Христа), какъ всецѣло обожествленная (θεωθὲν ὅλον), не противится Богу (οὐδὲ ὑπεναντίον Θεῷ)», Максимъ говоритъ, между прочимъ: «Вѣдь человѣческая воля (собственно—хотѣніе: τὸ θέλειν) Спасителя хотя была и природною (φυσικὸν), однако не просто человѣческою—какъ и самое человѣчество не просто какъ такое, — а *какъ бы вышечеловѣческою*, такъ какъ чрезъ (ипостасное) соединеніе она была всецѣло обожествлена, отъ котораго и зависѣло то, что она была на самомъ дѣлѣ *совершенно* непричастна грѣху. Наша же воля, явно, есть *просто только* наша, и во всякомъ разѣ не непричастна грѣху, отъ чего и зависитъ измѣнчивость въ ея направленіи» [6]). Изъ этихъ словъ ясно только то, что человѣческая воля Христа была совершенно безгрѣшна въ силу ипостаснаго един-

[1]) Col. 297. [2]) Аполог. за Гонорія, col. 237. [3]) Тамъ же, col. 241.

[4]) Догм. посл. къ пресвит. Марину, col. 233 и слѣд.

[5]) На это изреченіе ссылались монофелиты, наприм. Пирръ. См. дисп. съ Пир., col. 316.

[6]) Греческій текстъ этого мѣста приведенъ въ 1 глав. (стр. 109 подъ строкою).

ства. Но если сопоставить эти слова съ раньше (въ 1-й ч., къ а) приведеннымъ выраженіемъ: «все природное, *и* непорочное не противится Богу, хотя не всецѣло и соединено съ Богомъ», а также съ слѣдующимъ, аналогичнымъ съ этимъ послѣднимъ, выраженіемъ: «*По скольку воля природна, она не противится*; а по скольку она получаетъ отъ насъ несогласное съ природою направленіе, она, явно, противится, и въ большинствѣ случаевъ противоборствуетъ, спутникомъ чего и бываетъ грѣхъ» [1]), то нельзя будетъ не придти къ тому заключенію, что человѣческая природная воля, и сама по себѣ, не имѣетъ природной (активной) склонности ко грѣху, хотя и *не безусловно* безгрѣшна. Между тѣмъ какъ относительно обожествленной, въ силу ипостаснаго единства природъ, человѣческой воли Христа Максимъ выражается, что она *совершенно не* причастна грѣху, про человѣческую «природную» волю, саму по себѣ, онъ говоритъ лишь, что она не противится Богу. Очевидно, самымъ характеромъ выраженій Максимъ хочетъ высказать ту, безспорно-вѣрную, мысль, что человѣческая «природная» воля хотя на самомъ дѣлѣ не имѣетъ реальной склонности ко грѣху—и въ этомъ смыслѣ безгрѣшна,—но для ней не исключена возможность, потенція грѣха (какъ, дѣйствительно, и было съ волею перваго Адама). Такимъ образомъ, человѣческая воля Христа «по природѣ *не иная* (οὐδὲ ἄλλο), чѣмъ наша, хотя образъ хотѣнія иной, превосходящій нашъ (θέλειν ἄλλως ὑπὲρ ἡμᾶς) [2]). Въ чемъ состоитъ «инаковость образа хотѣнія» человѣческой воли Христа, увидимъ потомъ: въ настоящемъ случаѣ у насъ рѣчь собственно о человѣческой волѣ Христа, внѣ дѣйствительнаго отношенія къ ней Его божественной воли,—о томъ, что Христосъ имѣлъ «человѣческую природную» волю.

Итакъ, на основаніи цѣлости обѣихъ природъ Христа необходимо признать за несомнѣнное то, что Христосъ имѣлъ «двѣ природныя воли», соотвѣтствующія двумъ Его природамъ, и «два природныя дѣйствованія»: божественное и человѣческое.

---

[1]) Φαμὲν, οτιπερ καθὸ μὲν φυσικὸν (т. е. вообще τὸ ἀνθρώπινον и въ частности τὸ θέλειν), οὐχ ὑπεναντίον· καθὸ δὲ μὴ φυσικῶς πρὸς ἡμῶν κινεῖται, σαφῶς ὑπεναντίον, καὶ ὡς τὰ πολλὰ ἀντιπίπτον, ᾧ καὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἐφέπεται. Col. 236.

[2]) Col. 237.

Въ подтвержденіе истины двойства природныхъ воль и дѣйствованій во Христѣ Максимъ ссылается на факты Евангельской исторіи, такъ что во множествѣ приводимыя у Максима изрѣченія Св. Писанія могутъ быть разсматриваемы какъ особый классъ доказательствъ двойства воль и дѣйствованій во Христѣ. Изрѣченія Св. Писанія, какъ такія, распадаются на три группы: на изрѣченія, а) говорящія исключительно о божественной природной волѣ и — дѣйствованіи Христа; — b) свидѣтельствующія исключительно о человѣческой природной волѣ и такомъ же дѣйствованіи и с) подтверждающія дѣйствительность совмѣстнаго существованія въ лицѣ Христа двухъ природныхъ воль и дѣйствованій.

а) Что касается свидѣтельствъ Св. Писанія перваго рода, то Максимъ ограничивается указаніемъ двухъ-трехъ мѣстъ, и такъ онъ поступаетъ въ этомъ случаѣ по тому же, почему онъ не находитъ нужнымъ распространяться относительно необходимости признанія божественной природной воли на основаніи цѣлости во Христѣ божественной природы.

Сюда, прежде всего, должно отнести слова Іоан. V. 21 ст.: «Какъ (ὡς) Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживотворяетъ, такъ и Сынъ оживотворяетъ, кого хочетъ». Максимъ толкуетъ эти слова такъ. Такъ какъ сравниваться (а частица «ὡς» указываетъ на сравненіе) могутъ только «одинаковыя сущности» (а божественная и человѣческая воли принадлежатъ не къ одинаковой сущности, потому-то онѣ и различны), то, очевидно, приведенныя слова не могутъ быть относимы къ человѣческой природной волѣ, а должны быть отнесены къ божественной природной волѣ, которая у Сына совершенно одинакова съ Богомъ Отцемъ, потому что природа Ихъ одинакова: въ силу такой одинаковости Сыну принадлежитъ наравнѣ съ Отцемъ всемогущее дѣйствованіе Божества: воскрешеніе и оживотвореніе мертвыхъ [1]).

Слова Мтѳ. XXIII, 37 — 38: «Іерусалимъ, Іерусалимъ!.. сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ дѣтей своихъ подъ крылья» также должны быть отнесены къ божественной волѣ и дѣйствованію Христа, потому

[1]) Дисп. съ Пир., col. 325—28; срав. col. 349.

что ими ясно указывается на различные способы милующаго промышленія Бога о грѣшномъ родѣ человѣческомъ [1]).

Указываются также слѣдующія мѣста: Іоан. V, 17. 19; X, 38. 25 [2]).

b) Въ изрѣченіяхъ Писанія, приводимыхъ Максимомъ для удостовѣренія дѣйствительности человѣческой природной воли Христа, нѣтъ недостатка.

Такъ, Максимъ ссылается на Іоан. I, 43: «На другой день Іисусъ восхотѣлъ пойти въ Галилею». Такъ какъ Іисусъ могъ хотѣть пойти только туда, гдѣ Онъ въ то время не присутствовалъ,—не присутствовать же въ извѣстномъ мѣстѣ въ извѣстный моментъ времени Онъ могъ только по Своему человѣчеству,—то желаніе Іисуса «пойти въ Галилею» можетъ быть отнесено только къ Его человѣчеству.

Подобный же примѣръ представляетъ другое мѣсто—Іоан. XVII, 24: «Хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были (со Мною)». Какъ Богъ, Христосъ стоитъ выше всякаго ограниченія пространственнымъ опредѣленіемъ—«гдѣ»; въ приложеніи же къ ограниченной природѣ человѣческой это ограниченіе является неизбѣжнымъ; слѣдовательно, выраженное въ приведенныхъ словахъ желаніе Христа опять можетъ быть отнесено только къ человѣчеству Христа.

Столь же ясно свидѣтельствуютъ дѣйствительность человѣческой воли Христа слѣдующія мѣста Новаго Завѣта:

Іоан. XIX, 28: «Послѣ того Іисусъ, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писаніе, говоритъ: «жажду». Проявленіе чувства жажды, желаніе удовлетворить его и нехотѣніе пить поданнаго питья—все такія явленія, которыя свойственны только человѣческой природѣ Христа;

Іоан. VII, 1: «Послѣ сего Іисусъ ходилъ по Галилеѣ; ибо по Іудеѣ не хотѣлъ ходить, потому что іудеи искали убить Его». Хожденіе, натурально, свойственно только природѣ, обладающей приспособленными для этого органами; слѣдовательно, хожденіе по Галилеѣ и нежеланіе ходить по Іудеѣ—суть проявленія человѣческой воли и дѣйствованія Христа.

Подобный же примѣръ обнаруженія человѣческой воли и дѣйствованія Христа представляютъ слѣдующія два, довольно

---

[1]) Coll. 348—349. [2]) Col. 325.

аналогичныя, изрѣченія: Мрк. IX, 30 и VII, 24 ст. того же евангелиста. Въ томъ и другомъ мѣстѣ нежеланіе Христа, чтобы кто-нибудь зналъ мѣстопребываніе Его съ учениками, могло исходить отъ Него, разумѣется, какъ человѣка, потому что путь земнаго странствованія былъ свойственъ Ему по природѣ не какъ Богу, а какъ человѣку.

Марк. VII, 48: «Около четвертой стражи ночи подошелъ (Іисусъ) къ нимъ (т. е. къ ученикамъ), идя по морю, и хотѣлъ миновать ихъ». Хожденіе вообще не можетъ быть отнесено къ божественной природѣ Христа, потому что Божество стоитъ выше всякаго ограниченія тѣлесными и пространственными опредѣленіями; слѣдовательно, разсматриваемыя слова должно отнести къ человѣчеству Христа, какъ говорящія о присущемъ человѣческой природѣ Христа дѣйствованіи [1]). Извѣстно, что на этотъ фактъ Евангельской исторіи ссылались также и моноѳелиты въ подтвержденіе того, что во Христѣ одно бого-мужное дѣйствованіе. Конечно, моноѳелиты были не правы, видя въ фактѣ «хожденія по водамъ» проявленіе дѣйствованія, свойственнаго Христу, какъ «цѣлому»,— потому не правы, что ставили Бога въ условія существованія ограниченной тѣлесными, пространственными опредѣленіями природы. Но какъ будто не правъ и Максимъ, усматривающій въ этомъ фактѣ проявленіе исключительно «человѣческаго» природнаго дѣйствованія Христа, такъ какъ человѣку не свойственно хожденіе по поверхности воды. Однако если сопоставить актъ хожденія по морю съ обстоятельствами, ему сопутствовавшими,—а именно съ тѣмъ обстоятельствомъ, что ученики, плывшіе въ лодкѣ по морю, увидѣвъ Іисуса, испугались Его, принявъ Его *за призракъ*, и съ стоящимъ въ связи съ этимъ обстоятельствомъ отвѣтомъ Іисуса: «Это Я, не бойтесь!»—отвѣтомъ, который имѣетъ такой смыслъ: «это на самомъ дѣлѣ Я, дѣйствительный человѣкъ, а не призракъ Мой»,—то станетъ совершенно понятнымъ, почему въ фактѣ извѣстнаго хожденія по морю Максимъ видитъ указаніе на проявленіе именно человѣчества Христа.

---

[1]) Εἰ μὲν καθ' ὃ Θεὸς, τοῦτό τις περὶ αὐτοῦ εἰρῆσθαι ἐκλάβῃ, πέρασι σωματικοῖς, τῷ ἄνω φημὶ, καὶ τῷ κάτω· τῷ ἔμπροσθεν καὶ τῷ ὀπίσω· τῷ δεξιὰ καὶ τῷ ἀριστερὰ, διαλῆφθαι τὴν θεότητα λέγειν ἀναγκασθήσεται. Εἰ δὲ καθ' ὃ ἄνθρωπος ταῦτα εἰρῆσθαι περὶ αὐτοῦ λέγει· ἄρα θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος. Col. 321—24.

Лука XXII, 8—9. Ѣсть пасху было свойственно находившимся подъ закономъ, а Христосъ былъ подъ закономъ, какъ человѣкъ (Галат. IV, 4); слѣдовательно какъ человѣкъ Онъ хотѣлъ ѣсть и ѣлъ пасху.

Филиппис. II, 8: «Смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной». Оказывать послушаніе свойственно—по выраженію Григорія Богослова (II orat. de Filio)—«вторымъ и подвластнымъ» и про Христа, какъ Бога, нельзя сказать ни того, что Онъ былъ «послушенъ», ни того, что былъ «непослушенъ»; слѣдовательно, Онъ оказывалъ послушаніе, какъ человѣкъ [1]). Здѣсь указывается именно на человѣческую «волю» Христа, «новаго» человѣка, которая во всемъ слѣдовала, всегда оказывала послушаніе божественной волѣ—чтобы тѣмъ самымъ искупить непослушаніе волѣ Божіей со стороны воли «ветхаго» человѣка, перваго Адама.

Псалм. XXXIX, 7—9. По божеству воля Сына тождественна съ волею Отца, по человѣчеству же она отлична отъ воли Отца, потому что по человѣчеству Отецъ есть Богъ Христу; слѣдовательно, какъ человѣкъ Христосъ восхотѣлъ исполнить волю Бога Отца [2]).

с) Наконецъ, что касается подтвержденія дѣйствительности *совмѣстнаго* существованія въ лицѣ Христа двухъ природныхъ воль, то Максимъ указываетъ извѣстное въ этомъ отношеніи, такъ сказать—классическое, мѣсто, Мтѳ. XXVI, 39: «Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія; впрочемъ, *не какъ Я хочу, но какъ Ты*». Нельзя относить—такъ разсуждаетъ Максимъ—слова: «не какъ Я хочу» къ божеству Христа, потому что въ противномъ случаѣ и то, чего́ хотѣлъ Христосъ, т. е.—непринятія чаши, придется отнести къ божеству, и выйдетъ нелѣпость, а именно, что божеству

---

[1]) Ὑπήκοος δὲ οὐ καθ' ὃ Θεὸς, ἀλλὰ καθ' ὃ ἄνθρωπος, γέγονε· «Καθ' ὃ γὰρ Θεός, οὔτε ὑπήκοος, κατὰ τοὺς Πατέρας, οὔτε ἀνήκοος». — «Τῶν γὰρ δευτέρων, καὶ τῶν ὑπὸ χεῖρα ταῦτα», φησὶν ὁ θεῖος Γρηγόριος· ἄρα καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος θελητικὸς ἦν. Col. 324.

[2]) Всѣ разсмотрѣнныя мѣста Писанія, на которыя ссылается Максимъ въ подтвержденіе дѣйствительности человѣческой воли и дѣйствованія Христа, приводятся имъ въ разговорѣ съ Пирромъ. См. coll. 321 — 324. Въ пис. къ Стефану, еп. дорскому, col. 160, приводятся съ тою же цѣлію, тѣ же самыя мѣста, за исключеніемъ двухъ: Филиппис. II, 8 и Пс. XXXIX, 7—9.

по природѣ надлежало испить смертную чашу; слѣдовательно, ихъ должно отнести къ человѣку, мыслимому въ лицѣ Спасителя, который по причинѣ немощи плоти молилъ Бога Отца, чтобъ «миновала Его, если возможно, чаша смерти»; но возвышаясь надъ немощію плоти въ силу «бодрости духа», Онъ добровольно подчинялъ волю своего человѣчества волѣ Отца, говоря: «впрочемъ, не какъ *Я* хочу, но какъ *Ты*». Такимъ образомъ, волю своего человѣчества Самъ Христосъ здѣсь прямо различаетъ отъ Своей божественной воли, одинаковой у Него съ Богомъ Отцемъ, чрезъ что и являетъ Себя обладающимъ не только одною, равною съ Отцемъ, волею, но и другою, по природѣ отъ нея отличною, слѣдовательно,— двумя различными волями [1]).

Особенный классъ доказательствъ двойства природныхъ воль и дѣйствованій во Христѣ представляютъ свидѣтельства отцовъ церкви: Максимъ указываетъ многочисленныя и рѣшительныя выраженія отцовъ церкви, ясно свидѣтельствующія о томъ, что когда отцы говорятъ о двухъ воляхъ, то разумѣютъ именно природныя воли [2]). Такъ, въ догматическомъ посланіи къ Стефану, еп. дорскому, coll. 160—165, Максимъ ссылается на слѣдующихъ отцовъ церкви:

на *Аѳанасія александрійскаго*, который (въ кн. «О воплощеніи и Троичности»), въ объясненіе словъ Матѳ. XXVI, 39 («Отче Мой! если возможно, да минуетъ и т. д.») и 41 ст. («Духъ бодръ, плоть же немощна»), говоритъ, что Христосъ

---

[1]) Coll. 81 и 68. Должно замѣтить, что Максимъ приводитъ это изрѣченіе, какъ доказательство главнымъ образомъ того, что Христосъ имѣетъ хотя различныя, но не противорѣчивыя одна другой воли; но если возможности мыслить въ одномъ лицѣ Христа, по представленію монофелитовъ, препятствовало, между прочимъ, мыслимое ими противорѣчіе воли человѣческой волѣ божественной, то примѣръ этого изрѣченія могъ служить, какъ нельзя болѣе, сильнымъ доказательствомъ дѣйствительностя совмѣщенія въ лицѣ Христа двухъ природныхъ воль. Поэтому замѣчаніе *Баура* (Baur, B. II, S. 122—23), что, приводимое въ посланіи папы Агафона въ качествѣ доказательства дѣйствительности существованія во Хр. двухъ воль, это изрѣченіе «не упоминается у Максима» (т. е. не упоминается какъ такое), не вѣрно. Оно не упоминается въ диспутѣ съ Пирромъ, гдѣ приводятся всѣ другія мѣста; но вѣдь догматико-полемич. труды Максима не ограничиваются однимъ только разговоромъ съ Пирромъ.

[2]) Col. 45 (особый трактатъ, Cap. 51).

«обнаруживаетъ здѣсь двѣ воли: человѣческую, которая по причинѣ немощи (плоти) страшится смерти, и божественную», которая стоитъ выше какихъ-бы то ни было ограниченій плоти [1]);

на *Григорія Богослова*, который, въ «II словѣ о Сынѣ» говоритъ: «въ седмыхъ, считай реченіе, что Сынъ сошелъ съ неба, чтобы исполнить не Свою волю, но волю Пославшаго Его». Если бы это сказано было—продолжаетъ Григорій Богословъ—не самимъ Снизшедшимъ, то мы отвѣтили бы, что слова эти произнесены отъ лица человѣка, не какого разумѣемъ въ Спасителѣ (περὶ τοῦ ἀνθρώπου..., οὐ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα νοουμένου) (вѣдь хотѣніе Его, какъ всецѣло обоженное, не противно Богу), но подобнаго намъ, такъ какъ человѣческая воля не всегда слѣдуетъ (божественной), но въ большинствѣ случаевъ противорѣчитъ и противоборствуетъ ей» [2]). Въ этомъ послѣднемъ положеніи, нужно замѣтить, монофелиты находили противорѣчіе тому, утверждаемому Максимомъ, положенію, что «ничто природное не противно Богу». Если «ничто природное не противится Богу», то на какомъ основаніи—возражали монофелиты — Григорій Богословъ о человѣческой природной волѣ выразился совсѣмъ не такъ, что она «слѣдуетъ, повинуется Богу», а такъ: «обыкновенно, въ большинствѣ случаевъ (ὡς τὰ πολλὰ) она противоборствуетъ?» Максимъ разрѣшаетъ это видимое противорѣчіе такимъ образомъ: «на сколько воля природна, ей не свойственно противиться, а на сколько она получаетъ отъ насъ несогласное съ

---

[1]) L. sumpt. ex Lib. de incarnatione Verbi Dei et contra Arianos. Opp. Athanasii Alexandr., t. II, col. 1021. Должно замѣтить, что у Максима настоящее мѣсто нѣсколько урѣзано. У Аѳанасія оно читается такъ: «Καὶ ὅταν λέγῃ, Πάτερ, εἰ δυνατὸν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν μὴ τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω θέλημα· καὶ πάλιν· Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενὴς, δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι· τὸ μέν ἀνθρώπινον (ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός· τὸ δὲ θεϊκὸν, ὅπερ Θεοῦ. Τὸ γὰρ ἀνθρώπινον) διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς, παραιτεῖται τὸ πάθος, τὸ δὲ θεϊκὸν αὐτοῦ πρόθυμον. Въ чтеніи Максима не достаетъ словъ, поставленныхъ нами въ скобки, а слово «πάλιν» оказывается лишнимъ. In Epist. I Agathonis parae (Mansi. XI, p. 248) настоящее мѣсто читается полно, т. е. такъ же, какъ у самого Аѳанасія.

[2]) L. sumpt. ex II orat. (theologica IV) de Filio. Vid. Opp. Gregorii theologi, t. II, col. 117 et sq.

природою направленіе, она, явно, сопротивляется и противоборствуетъ, и спутникомъ (такого направленія) ея бываетъ заблужденіе и грѣхъ; но это не всегда бываетъ: иногда она и не противоборствуетъ. Почему Григорій Богословъ и не сказалъ здѣсь: «совершенно» не слѣдуетъ, но умѣрилъ рѣзкость мысли выраженіемъ: «ὡς τὰ πολλὰ». Человѣческая же воля Спасителя, хотя была и природная, но не просто человѣческая: какъ обожествленная въ силу ипостаснаго единства, она была совершенно безгрѣшна [1]).

Григорій нисскій (въ словѣ на Пасху), въ объясненіе Матѳ. VIII, 2—3, говоритъ, что въ исцѣленіи прокаженнаго Христосъ обнаружилъ человѣческую волю («душа хочетъ») и человѣческое дѣйствованіе («тѣло касается») [2]). — Тотъ же отецъ церкви, въ объясненіе Матѳ. XV, 32 и слѣд., говоритъ, что въ желаніи Христа насытить множество сопровождавшаго Его въ пустынѣ народа и въ преломленіи Имъ хлѣба сказалась двоякая природа Христа: божественная — «чрезъ стремленіе присущей душѣ воли» и человѣческая — «чрезъ дѣйствіе плоти» (преломленіе хлѣба руками) [3]). — Тотъ же отецъ, во 2-й кн. противъ Аполлинарія, свидѣтельствуетъ, что выраженіемъ: «не Моя, но Твоя» (Лук. XXII, 42) Христосъ явилъ Себя обладающимъ двумя различными природными волями: божественною и человѣческою [4]).

---

[1]) Col. 236; срав. col. 316.

[2]) L. sumpt. ex I orat. in Christi resurrectionem (vel in sanctum Pascha). Opp. Gregorii Nysseni, t. III, col. 616. Относительно чтенія приведеннаго мѣста въ трудахъ Григорія Нисскаго, въ теперешнемъ ихъ видѣ, должно замѣтить что оно не полно. Здѣсь оно представляется въ такомъ видѣ: «Ἡ ψυχὴ θέλει καὶ τὸ σῶμα... ἡ λέπρα»; предполагается пропускъ слѣдующихъ словъ: καὶ τὸ σῶμα (ἅπτεται· δι' ἀμφοτέρων φεύγει τὸ πάθος· ἀπῆλθε γὰρ, φησὶν, ἀπ' αὐτοῦ) ἡ λέπρα. Cf. Opp. Max. t. II, col. 161; на col. 317 послѣднее предложеніе у Максима опущено.

[3]) Настоящее мѣсто въ трудахъ Григорія Нисскаго (col. 616) и Максима (col. 161) стоитъ рядомъ съ первымъ.

[4]) Слѣдующія слова Григорія Нисскаго: «Ἐπειδὴ τοίνυν ἄλλο τὸ ἀνθρώπινον θέλημα, καὶ τὸ θεῖον ἄλλο, φθέγγεται μὲν ὡς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τῆς ἀσθενείας (у Максима: τῇ ἀσθενείᾳ) τῆς φύσεως πρόσφορον, ὁ τὰ ἡμέτερα πάθη οἰκειωσάμενος. ἐπάγει δὲ τὴν δευτέραν φωνὴν, τὸ ὑψηλόν τε καὶ θεοπρεπὲς βούλημα κυρωθῆναι παρὰ τὸ ἀνθρώπινον ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων (у Максима: τοῦ κόσμου) σωτηρίας θέλων. Ὁ γὰρ εἰπών· Μὴ τὸ ἐμὸν, τὸ ἀνθρώπινον τῷ λόγῳ ἐσήμανε· προσθεὶς δὲ,

Іоаннъ Златоустъ, въ словѣ противъ оставившихъ собраніе, говоритъ, что слова: «Отче, если возможно..., впрочемъ, не какъ Я хочу, но какъ Ты» указываютъ не только на проявленіе естественнаго страха смерти, по природѣ присущаго человѣчеству Христа, но и на двойство природныхъ волъ во Христѣ: нельзя эти слова цѣликомъ относить къ божественной волѣ Христа, потому что въ такомъ случаѣ выйдетъ противорѣчіе.

Кириллъ александрійскій, въ 24 гл. «Сокровища», говоритъ, что словами: «Если возможно, да минуетъ и т. д.» Христосъ засвидѣтельствовалъ дѣйствительность Своей человѣческой воли, которой по природѣ свойственно страшиться смерти [1]).

Наконецъ, *Северіанъ, еп. гавальскій* (Γαβαλῶν), засвидѣтельствовалъ двойство волъ во Христѣ, при объясненіи Мтѳ. XXVI, 39 и 41 стиховъ.

Для *двойства дѣйствованій* Максимъ указываетъ [2]) выраженія отцовъ церкви столь же рѣшительныя.

Амвросій медіоланскій, во 2-ой кн. къ Граціану, такъ разсуждаетъ: какъ Богъ, Христосъ равенъ Богу, а какъ человѣкъ—Онъ меньшій; одна и та же природа въ одно и тоже время не можетъ быть и меньшею, и равною; слѣдовательно, во Христѣ—двѣ различныя сущности, или природы. А если такъ, то Онъ обладаетъ и двумя различными дѣйствованіями, потому что при различіи сущностей немыслимо одно дѣйствованіе.

Кириллъ іерусалимскій свидѣтельствуетъ, что въ чудесномъ фактѣ претворенія воды въ вино [3]) «Господь показалъ

Τὸ σόν, ἔδειξε τὸ συναφὲς τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα θεότητος, ἧς οὐδεμία θελήματός ἐστι διαφορὰ, διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως» взяты изъ его Antirrheticus adversus Apollinarem. Opp. Gregor. Nysseni, tom. II col. 1193 et sq. Cf. Opp. Max., t. II, col. 161. Русскій переводъ приведеннаго мѣста см. въ «Дѣян. VI в. с.», стр. 233.

[1]) Assumit ex XXIV assert. (λόγος ΚΔ') Thesavri de sancta et consubstantiali Trinitate. Opp. Cyrilli. Alexandr., t. VIII, col. 392.

[2]) Въ томъ же посланіи къ Стефану, еп. дорскому, coll. 165—169.

[3]) Комбефи замѣчаетъ, что «haec (h. e. verba) de vini miraculo *non* exstant inter Opera S. Cyrilli Hierosol» (pag. 167. Var. lect. 10). На самомъ дѣлѣ эти слова Кирилла относятся къ числу fragmenta deperditorum s. Cyrilli operum.

двоякое дѣйствованіе, чувствуя какъ человѣкъ и Самъ же дѣйствуя какъ Богъ; и это былъ не иной и иной, хотя дѣйствовалъ инымъ и инымъ образомъ» (πάσχων μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐνεργῶν δὲ ὡς θεὸς ὁ αὐτός· οὐ γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, εἰ καὶ ἄλλως καὶ ἄλλως).

Папа Левъ, въ посланіи къ Флавіану, говоритъ: «Въ той и другой формѣ (природѣ), при взаимномъ общеніи ихъ, Онъ (Христосъ) дѣйствуетъ свойственное каждой (ἐνεργεῖ γὰρ ἐν ἑκατέρᾳ μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε) [1]. Слово дѣйствуетъ свойственное Слову и плоть дѣйствуетъ свойственное плоти: одно блистаетъ чудесами, другая подвергается униженіямъ».

Іоаннъ Златоустъ также ясно свидѣтельствуетъ, что во Христѣ два различныя дѣйствованія: дѣйствованіе человѣчества и всемогущее дѣйствованіе божества. Такъ, «на землѣ

Настоящій отрывокъ, по словомъ Тутэ, приводится только у Максима и въ актахъ латеранскаго собора 649 г. Vid. Opera S. Cyrilli Hierosol., col. 1181.

[1]) Въ подлинномъ латинскомъ текстѣ эти слова читаются такъ: «Agit enim *utraque forma* cum alterius communione, quod proprium est» — «та и другая форма въ общеніи съ другою дѣйствуетъ свойственное себѣ». На VI вселенскомъ соборѣ эти слова читались тоже въ такой формѣ: utraque forma = ἑκατέρα μορφὴ (Apud. Mansi. t. XI, pag. 421—422=Дѣян. VI всел. с., стр. 255). Извѣстно, что и монофелиты ссылались на это изрѣченіе въ подтвержденіе единства дѣйствованія, наприм., Сергій въ посл. къ Киру и Гонорію; между тѣмъ это мѣсто ясно и рѣшительно свидѣтельствуетъ о двойствѣ природныхъ дѣйствованій. Дорнеръ (Dorner, Th. II, S. 216, примѣч. 27) полагаетъ, что монофелиты въ свою пользу дѣлали грамматическое извращеніе этого классическаго мѣста, читая вмѣсто utraque forma (nom. c.)—ἑκατέρᾳ μορφῇ (dativ. c.), и получался такой смыслъ: не та и другая природа, а въ той и другой природѣ (а двойства природъ въ принципѣ они не отвергали) дѣйствуетъ одно лицо. — Справедливо или нѣтъ предположеніе Дорнера (а въ копіи посланій Сергія къ Киру и Гонорію, читанныхъ на VI вселен. с, употреблена форма именител. падежа: apud Mansi, XI, p. 525—26 и 537—38), во всякомъ случаѣ употребленіе у Максима формы выраженія: ἑκατέρᾳ μορφῇ не можетъ быть приравниваемо къ употребленію этого выраженія въ такой же формѣ у монофелитовъ. Должно помнить, что Максимъ строго разграничиваетъ понятія: ἐνεργῶν и ἐνέργεια, а при такомъ разграниченіи формула: «ἑκατέρᾳ μορφῇ» ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть истолкована въ монофелитскомъ смыслѣ; она равняется часто употребляющемуся на языкѣ Максима выраженію, въ родѣ слѣдующихъ: «по той и другой природѣ» (καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν: col. 128), или «по обѣимъ своимъ природамъ» (κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις: col. 160) Христосъ обладалъ волею и дѣйствованіемъ.

трудится, и чувствуетъ утомленіе, а на небѣ управляетъ стихіями; на землѣ алкаетъ, а на небѣ господствуетъ надъ вѣтрами; на землѣ испытываетъ страхъ, а на небѣ гремитъ; на землѣ предстоитъ судилищу, а на небѣ Самъ Судія».

Наконецъ, *Кириллъ александрійскій* (въ 32 гл. «Сокровища») тоже заповѣдуетъ признавать два природныя дѣйствованія въ Христѣ, когда говоритъ: «Мы ничуть не допустимъ, чтобы было одно природное дѣйствованіе Бога и твари, чтобы чрезъ то самое ни тварнаго не возвести на степень божественнаго существа, ни превосходящую природу божественную не низвести на мѣсто, свойственное твари: при совершенной одинаковости дѣйствованія одинакова и природа» [1]).

Кромѣ приведенныхъ, Максимъ указываетъ еще нѣкоторыя другія свидѣтельства отцовъ церкви о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ Христа, особенно — Діонисія Ареопагита и Кирилла александрійскаго; но такъ какъ на изрѣченія этихъ отцовъ ссылались и монофелиты, то мы находимъ болѣе удобнымъ разсмотрѣть ихъ при изложеніи монофелитскаго ученія на основаніи догматико-полемическихъ трудовъ Максима.

Приведя всѣ разсмотрѣнныя свидѣтельства указанныхъ отцовъ церкви о двойствѣ природныхъ дѣйствованій во Христѣ, Максимъ заключаетъ: «изъ облака свидѣтельствъ (Евр. XII, 1) достаточно ясна ихъ правая вѣра и правое исповѣданіе Спасителя всѣхъ, Христа, опираясь на которое, они заповѣдали церквамъ—признавать двѣ природы одного и того же и въ такомъ же количествѣ воли и дѣйствованія» [2]).

Противъ столь ясныхъ и рѣшительныхъ свидѣтельствъ Св. Писанія и авторитетныхъ отцовъ церкви, подтверждающихъ истину неслитнаго существованія въ лицѣ Христа двухъ природныхъ воль и дѣйствованій, монофелиты не могли выставить ничего другаго, кромѣ обильныхъ свидѣтельствъ своихъ предтечъ—монофизитовъ и ихъ единомышленниковъ, за-

---

[1]) Οὐ γὰρ δὴ που μίαν εἶναι φυσικὴν τὴν ἐνεργειαν δώσομεν Θεοῦ καὶ ποιήματος· ἵνα μήτε τὸ ποιηθὲν εἰς τὴν θείαν ἀνάγωμεν οὐσίαν, μήτε μὴν τῆς θείας φύσεως, τὸ ἐξαίρετον εἰς τὸν τοῖς γενητοῖς πρέποντα κατάγωμεν τόπον. Οἷς (у Максима: ὧν) γὰρ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ δύναμις ἀπαραλλάκτως μία, τούτοις ἀνάγκη καὶ τὴν τοῦ εἴδους (у Максима: γένους) ἑνότητα σώζεσθαι. L. sumpt. ex XXXII assert. Thesauri. Opp. s. Cyrilli, t. VIII, col. 453; cf. Opp. Max., t. II, col. 168—169.

[2]) Tom. II, col. 169.

клеймленныхъ вселенскою анаѳемою; что же касается нѣкоторыхъ немногихъ выраженій православныхъ отцовъ церкви, на которыя силились опереться монофелиты, то, какъ отчасти уже видѣли, а отчасти увидимъ потомъ, болѣе или менѣе произвольно они искажали истинный смыслъ ихъ примѣнительно къ своимъ тенденціямъ.

III.

Предшествовавшее изслѣдованіе показало, что двѣ природы Христа пребываютъ въ ипостаси Слова «неслитно и неизмѣнно». Не подвергаясь количественному и качественному измѣненію, двѣ природы Христа, согласно съ халкидонскимъ вѣроопредѣленіемъ, существуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и «нераздѣльно». Нераздѣльность существованія божественной и человѣческой природъ Христа должно понимать такъ, что двѣ природы Христа принадлежатъ не двумъ различнымъ лицамъ, связаннымъ между собою возможно тѣсными нравственными узами, какъ мыслилъ Несторій [1]), но одному лицу, единой ипостаси Слова: въ ней одной та и другая природа Христа пріобрѣтаетъ дѣйствительность существованія, имѣетъ собственнаго носителя, или владѣтеля. Ипостась Слова, отъ вѣчности существующая какъ ипостась божественная, какъ одна изъ Трехъ носителей божественной природы, становится потомъ, съ самаго перваго момента ипостаснаго соединенія, носителемъ или владѣтелемъ человѣческой природы Христа, такъ что эта послѣдняя дѣлается во времени такою же собственностію Бога Слова, какою отъ вѣчности было для Него Божество. Отношеніе обѣихъ природъ Христа, или воплотившагося Бога Слова къ ипостаси Слова становится совершенно одинаковымъ: ипостась Слова есть носитель, владѣтель равно обѣихъ природъ; а божественная и человѣческая природа, въ одинаковой степени, суть предметъ обладанія, собственность Слова [2]).

Въ тѣсной связи съ такого рода отношеніемъ между лицемъ и природами Христа состоитъ обычный образъ выраженій, употребляемый въ ученіи о воплощеніи: «Богъ Слово (Θεὸς ὁ Λόγος) воплотился, вочеловѣчился (σάρξ ἐγένετο, ἀν-

[1]) Opp. Max., II, coll. 41 и 44, 481. 525. [2]) Coll. 581. 60.

θρωπήσας, ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος) [1]); «Богъ Слово воспринялъ плоть въ личное единство съ Собою, или — Богъ Слово соединилъ съ Собою плоть» ((ἥνωσεν ἑαυτῷ τὸ καθ' ὑπόστασιν) [2]) и т. п. Всѣ такія и подобныя имъ выраженія указываютъ на то, что не божество Христа, которое само отъ вѣчности существуетъ въ Словѣ, какъ и въ Отцѣ и въ Духѣ Св., и слѣдовательно не вся Святая Троица, а Богъ Слово, одно изъ Лицъ Св. Троицы, содѣлалось дѣйствительнымъ носителемъ, обладателемъ человѣчества Христова. Участіе другихъ Лицъ Св. Троицы въ актѣ воплощенія Сына состоитъ въ томъ, что Сынъ Божій воплотился по соизволенію Отца при творческомъ наитіи Св. Духа; иначе: въ воплощеніи Сына сказалась воля Отца, осуществившаяся чрезъ зиждительное наитіе Св. Духа [3]).

При свѣтѣ такого пониманія характера отношенія между ὑπόστασις и φύσις въ примѣненіи ко Христу становится вполнѣ понятнымъ смыслъ выраженія: «συγγενής», употребленнаго, между прочимъ, въ извѣстномъ изрѣченіи Кирилла александрійскаго: «Христосъ двояко обнаружилъ одно свое (собственное) дѣйствованіе» [4]). Отношеніе ипостаси Слова къ человѣческой природѣ Христа въ простой формѣ выражено у ап. Павла въ слѣдующихъ словахъ: «Уничижилъ Себя Самого, *принявъ образъ раба*» (Филиппійц. II, 7). Нѣкоторое указаніе на такое отношеніе Бога Слова къ человѣчеству Христа можно видѣть въ образѣ выраженій слѣдующихъ словъ Максима: «И само владычествующее (τὸ αὐτὸ ἐπικρατοῦν) овладѣвается тѣмъ, надъ чѣмъ оно владычествуетъ» (κρατεῖται ὑπὸ τοῦ ἐπικρατουμένου) [5]).

[1]) Col. 581. 60. [2]) Col. 157.

[3]) Οὐκοῦν οὐχ ὑπόστασις ἡ τοῦ Θεοῦ Λόγου καθέστηκε σάρξ. Οὐδέποτε γὰρ... καθ'ἑαυτὴν τὸ παράπαν ὑπέστη τοῖς ἀφορίζουσιν αὐτὴν ἰδιώμασι διωρισμένη τῶν ὁμογενῶν, ἢ πρὸς τὸν συγκείμενον καθ' ὑπόστασιν Λόγον, τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἔχουσα κεχωρισμένον· ἀλλ' ἐνυπόστατος ὡς ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτὸν λαβοῦσα τοῦ εἶναι τὴν γένεσιν· καὶ αὐτοῦ γενομένη καθ' ἕνωσιν σάρξ, καὶ πρὸς αὐτὸν καθ' ὑπόστασιν ἑνιζομένη, τῷ λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφοριζούσης αὐτὴν ἰδιότητος. Καὶ σαφέστερον εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιουμένη τὸ ἴδιον· ὥς που καὶ τὸ κατ' οὐσίαν κοινὸν, οὗ καὶ σὰρξ ἀληθῶς καθ' ἕνωσιν» γέγονεν· Col. 560. О «сложности ипостаси» Христа см. нижеприводимую выдержку, col. 529. (Это примѣчаніе должно стоять на стр. 144, вмѣсто стоящихъ тамъ цитатъ: col. 581. 60).

[3]) См. наприм. col. 192. [5]) Col. 64.

[4]) Opp. Max., t. II, coll. 124—25. 101—04.—Выраженіе Кирилла александрійскаго: «μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι (ὁ Χριστὸς) ἐνέργειαν»

Болѣе прямое и точное указаніе заключается въ равнозначущемъ съ «συγγενής» словѣ «οἰκεῖος», употребляемомъ въ приложеніи къ человѣческой природѣ и волѣ Христа [1]).

Такимъ образомъ, ипостась Бога Слова, не переставая быть тѣмъ, чѣмъ она была всегда, съ самаго перваго момента воспріятія въ нее плоти, перестаетъ быть лишь исключительно ипостасію существующаго въ Словѣ божества, одинаково и безраздѣльно становясь ипостасію для обѣихъ природъ Христа; такъ что вѣчная простая ипостась Бога Слова со времени воплощенія становится ипостасію *сложною* (σύνθετος ὑπόστασις), ипостасію Бого-человѣка, объединяющею въ себѣ, какъ бы въ нѣкоторомъ «цѣломъ», двѣ природы, со всѣми ихъ существенными опредѣленіями, которыя (т. е. природы) по отношенію къ ней могутъ быть названы въ нѣкоторомъ смыслѣ «частями цѣлаго» [2]). Однимъ словомъ, ипостась Христа есть сложная по соединенію существующихъ въ ней природъ (κατὰ σύνθεσιν ἐκ τῶν φύσεων) [3]). На сложность ипостаси указываетъ имя «Христосъ» [4]); а такъ какъ Христосъ одинъ и единственный въ своемъ родѣ, то лице

взято изъ IV Lib. in Ioannis Evangelium. Opp. Cyrilli Alexandr, t. VI, col. 557. У Максима Исповѣдника оно приводится въ нѣсколько измѣненной формѣ: μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεικνὺς τὴν ἐνέργειαν (col. 124), или: μία τε καὶ συγγενὴς δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια (col. 101, cf. col. 85); Пирръ, въ разговорѣ съ Максимомъ, приводитъ его въ такой формѣ: μίαν («τε καὶ» опущено) συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν (Col. 344).

[1]) Таково, наприм., выраженіе: ἦν (т. е. θέλησιν) φυσικῶς τυπῶν τε καὶ κινῶν, ὡς οἰκείαν, καὶ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς φυσικὴν, ἀφαντασιάστως πεπλήρωκε τὸ μέγα τῆς ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίας μυστήριον. Col. 32.

[2]) Λέγομεν δὲ ἐκ δύο φύσεων τὴν ἕνωσιν γεγενῆσθαι· μίαν δὲ τὴν ἐξ αὐτῶν ὑπόστασιν ἀποτετελέσθαι τοῦ Χριστοῦ σύνθετον, ἐκείνας αὐτὰς τὰς ἐξ ὧν συνετέθη φύσεις, ὡς ὅλον ἴδια μέρη ἀνελλιπῶς μετὰ τῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων, καὶ ἀτρέπτως ψυλάττουσάντε καὶ διασώζουσαν· καὶ ἐν αὐταῖς φυλαττομένην καὶ σωζομένην ὡς ὅλον ἐν μέρεσιν. Col. 492—93. Срав. col. 529: Θεὸς ὑπάρχων φύσει, καὶ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱὸς ἁπλοῦς τε καὶ ἀσώματος, καὶ τῷ Πατρὶ συναΐδιος, καὶ πάντων δημιουργὸς τῶν αἰώνων, φιλανθρώπῳ βουλήσει θέλων κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς γέγονεν ἄνθρωπος· καὶ δι' ἡμᾶς, ἁπλοῦς κατὰ φύσιν καὶ ἀσώματος, ἐξ ἡμῶν γέγονεν οἰκονομικῶς καθ' ὑπόστασιν σύνθετος καὶ ἐνσώματος. Та же мысль съ отрицательной стороны развивается во многихъ другихъ мѣстахъ, наприм. на col. 517. 525, 557.

[3]) Coll. 41. 493. 521. 525.

[4]) Τὸ Χριστὸς ὄνομα, οὐ φύσεώς ἐστι δηλωτικὸν, ἀλλὰ συνθέτου ὑποστάσεως. Col. 268.

Христа, строго говоря, не можетъ быть названо индивидуальнымъ (ἄτομον=individuum), потому что нѣтъ такого общаго рода (εἶδος), который бы можно было назвать именемъ «χριστότης», и подъ который подходилъ бы Христосъ, какъ недѣлимое [1]).

Всѣ разъясненія Максима относительно «сложности» ипостаси Христа направляются главнымъ образомъ противъ ученія Севера объ «одной богомужной ипостаси» воплотившагося Слова, въ смыслѣ «одной богомужной, или сложной природы». А при такой цѣли указанныхъ разъясненій представляется совершенно умѣстнымъ и понятнымъ то обстоятельство, что въ ученіи Максима объ *ипостасномъ* или *личномъ соединеніи* (ὑποστατικὴ ἕνωσις или ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) первое, что̀ обращаетъ на себя вниманіе, есть *относильная* сложность ипостаси Христа, т. е. неслитность и непреложность, хотя и нераздѣльность, соединенія двухъ природъ, съ сохраненіемъ всѣхъ существенныхъ опредѣленій ихъ. Истинное, высочайшее соединеніе — а таково «ипостасное» соединеніе [2]), имѣющее мѣсто тамъ, гдѣ различныя сущности или природы соединяются въ одной ипостаси или лицѣ [3])—состоитъ въ томъ (и въ этомъ его отличіе отъ «субстанціальнаго» и «аффектуальнаго» соединеній), что,—несмотря на приведеніе природнаго раздѣленія соединенныхъ въ сложной ипостаси частей къ величай-

---

[1]) Καὶ παρῶ λέγειν, ὡς οὐδὲ ἄτομον κυρίως τὸ κατὰ Χριστὸν σύνθετον λέγεται πρόσωπον. Οὐ γὰρ σχέσιν ἔχει πρὸς τὴν ἐκ τοῦ γενικωτάτου γένους διὰ τῶν ὑπάλληλα καθιεμένην γενῶν πρὸς τὸ εἰδικώτατον εἶδος διαίρεσιν, καὶ ἐν αὐτῷ τὴν οἰκείαν πρόοδον περιγράφουσαν... Οὐδὲ γὰρ ἄτομόν ἐστι, πρὸς εἶδος ἢ γένος ἀναγόμενον, ἢ κατ' οὐσίαν ὑπὸ τούτων περιγραφόμενον· ἀλλ' ὑπόστασις σύνθετος .. Col. 201—04. Срав. точное излож. правосл. вѣры I. Дамаскина, стр. 143.

[2]) Соединеніе природъ, мыслимое Северомъ, есть въ собственномъ смыслѣ соединеніе, или слiянiе (σύγχυσις) сущностей, есть *субстанціальное* соединеніе (οὐσιώδης ἕνωσις), въ которомъ при личномъ единствѣ (ἕν) нѣтъ мѣста природному двойству (δύο): это—строго говоря—не соединеніе, а «природное единство, образовавшееся чрезъ сложеніе» (φυσικὴ μονὰς κατὰ σύνθεσιν); а соединеніе природъ, мыслимое Несторіемъ, есть *относительное* или аффектуальное соединеніе (σχετικὴ ἕνωσις),—согласіе въ направленіи мысли и воли: природное двойство здѣсь есть вмѣстѣ съ тѣмъ и личное (ὑποστατικὴ δυάς). См. coll. 149—152. 40—44. 525.

[3]) Ὑποστατικὴ ἕνωσίς ἐστιν, ἣ τὰς διαφόρους οὐσίας ἤγουν φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν συνάγουσά τε καὶ συνδέουσα. Col. 152.

шему тождеству и единству [1]),—качественное различіе соединенныхъ природъ остается неприкосновеннымъ [2]), такъ что Христосъ, какъ выразился Софроній, въ одно и тоже время есть «ἓν καὶ δύο»: *одно* по ипостаси и лицу (κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον), а *два* по самымъ природамъ и естественнымъ ихъ особенностямъ (κατὰ τὰς φύσεις αὐτὰς καὶ τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἰδιότητας) [3]). Точно такой же смыслъ, по объясненію Максима, имѣютъ — слѣдующія два выраженія Григорія Богослова, — одно (изъ большой апологетич. рѣчи): «одно (лице) изъ обѣихъ (природъ), и обѣ черезъ одно (ἓν ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἑνὸς ἀμφότερα)», — другое (изъ II сл. о Сынѣ): «Хотя то и другое (т. е. Божество и человѣчество) составляютъ одно (ἓν), но не по природѣ, а по соединенію (τῇ δὲ συνόδῳ)»—и слѣдующее изрѣченіе Кирилла александрійскаго (изъ II пис. πρὸς Σούκενσον): «Такъ что и два (т. е. Божество и человѣчество) уже не суть два, но чрезъ оба проявляется одно живое существо (ὥστε τὰ δύο μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῷον)» [4]).

Итакъ, въ одной ипостаси Христа существуютъ двѣ природы: ни единство не нарушаетъ (не сливаетъ и не превращаетъ) двойства, ни двойство не расторгаетъ (не раздѣляетъ) единства [5]). За мыслимость совмѣщенія двойства естествъ съ единствомъ ипостаси говорятъ—ученіе о Троичномъ Богѣ и составность человѣческой природы. Какъ въ Богѣ тождество или единство сущности и троичность ипостасей или лицъ, и какъ въ человѣкѣ, наоборотъ, единство лица и различіе сущ-

---

[1]) Имя «Христосъ» указываетъ на «ὑπόστασις σύνθετος, τὴν φυσικὴν τῶν ἄκρων (т. е. φύσεων) διαίρεσιν ἐν ἑαυτῇ κατ' ἄκρον ταυτίζουσα, καὶ εἰς ἓν ἄγουσα τῇ τῶν οἰκείων ἑνώσει μερῶν. Col. 204.

[2]) Coll. 204. 268.

[3]) Epist. Sophronii ad Sergium, у Harduin'a, III, p. 1272; срав. Opp. Max., II. col. 493.

[4]) Opp. Max., II. coll. 493—96. У Кирилла александрійскаго это выраженіе ближайшимъ образомъ имѣетъ отношеніе къ природѣ человѣка, примѣръ которой берется для легкости разъясненія того положенія, что «хотя и говорится о божественной и человѣческой природахъ Еммануила, но мыслится (при этомъ) единый Сынъ (εἷς Υἱός) вмѣстѣ съ человѣчествомъ, которое содѣлалось собственностію Слова» (ἡ ἀνθρωπότης γέγονεν ἰδία τοῦ Λόγου). Opp. Cyrilli Alexandr., t. X, Epist. XLVI, II ad Successum, col. 245.

[5]) Col. 340.

ностей души и тѣла не исключаютъ другъ друга; подобнымъ образомъ и во Христѣ личное единство или тождество и природное различіе (двойство) не противорѣчатъ другъ другу; и «на сколько не возможно, чтобы, признавая единство божественной природы, мы не исповѣдывали въ Св. Троицѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и ипостаснаго различія, на столько же необходимо и въ Одномъ изъ Св. Троицы исповѣдывать и единство, и различіе» [1]).

Относительно ссылки на ученіе о Троичномъ Богѣ должно замѣтить, что, сама по себѣ мало уясняя возможность совмѣщенія въ одномъ лицѣ Христа двухъ природъ, такъ какъ ученіе о Троичномъ Богѣ и ученіе о лицѣ Христа представляютъ два примѣра взаимно обратнаго отношенія между ὑπόστασις и φύσις, со стороны количественной [2]), эта аналогія дѣлала однако доступнымъ представленію каждаго то неоспоримое теоретическое основоположеніе православнаго ученія, что понятія: ὑπόστασις и φύσις не тождественны, и что, слѣдовательно, числу лицъ не соотвѣтствуетъ число духовныхъ природъ, и наоборотъ, и тѣмъ самымъ отрицательно указывала на мыслимость совмѣщенія во Христѣ природнаго двойства съ личнымъ единствомъ.

Что же касается составности человѣческой природы, то она представляетъ отчасти аналогичное съ сложною ипостасію Христа явленіе, и нѣсколько уясняетъ мыслимость и воз-

---

[1]) Πῶς ἡ ἄκρα ἕνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει, καὶ ἑτερότητα; Οἷον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μέν ἐστιν οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μέν ἐστι προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἑνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σάρξ. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ· ταυτότης μέν ἐστι, προσώπου· ἑτερότης δὲ, οὐσιῶν· ἑνὸς γὰρ ὄντος προσώπου, ἤτοι ὑποστάσεως, ἑτέρας οὐσίας ἐστὶν ἡ θεότης, καὶ ἑτέρας ἡ ἀνθρωπότης. Ὥσπερ γὰρ ἀδύνατον τῆς ἁγίας Τριάδος ὁμολογεῖν μὲν τὴν ἕνωσιν, μὴ ἐκφωνεῖν δὲ τὴν διαφοράν· οὕτως ἀνάγκη πᾶσα ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, καὶ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν διαφορὰν κηρύττειν. Col. 145β'—48γ'.

[2]) Обращеніе Максима къ ученію о Троичномъ Богѣ Бауръ (Baur, II. S. 127) произвольно разсматриваетъ какъ своего рода доказательство возможности совмѣщенія двухъ природъ, а слѣдовательно и двухъ воль въ одномъ лицѣ Христа, и съ этой точки зрѣнія приходитъ къ тому рѣзкому выводу (разъясненія Максима, въ разговорѣ съ Пиромъ, col. 313, при помощи аналогіи, представляемой ученіемъ о Троичности, прямо обзывая «пустымъ, безсмысленнымъ формализмомъ»), что, какъ такое, оно доказываетъ совершенно противное тому, что при помощи его, по его мнѣнію, Максимъ силится доказать.

можность совмѣщенія въ одномъ лицѣ Христа двухъ природъ. Замѣчательно то, что на составность человѣка указывали и противники православныхъ (напр., Северъ, Пирръ и др.), усматривая въ ней явленіе, аналогичное съ «сложною природою» Христа, при различіи сущностей. Тѣ и другіе, съ своей точки зрѣнія, были правы, и вопросъ о законности пользованія разсматриваемою аналогіею со стороны православныхъ и ихъ противниковъ разрѣшается съ точки зрѣнія обязательности основнаго воззрѣнія тѣхъ и другихъ на ὑπόστασις, φύσις и οὐσία. Дѣло только въ томъ, что разсматриваемая аналогія—обоюду-острое оружіе, а именно: подобно тому какъ въ человѣкѣ начало жизни и движенія есть душа, одухотворяющая тѣло и дѣйствующая чрезъ него, какъ чрезъ безжизненный самъ по себѣ органъ (припомнимъ здѣсь то, что мы раньше сказали въ разъясненіе сущности отвѣта Максима на то возраженіе Пирра, что если въ вопросѣ о количествѣ дѣйствованій во Христѣ исходить изъ различія сущностей или природъ, то Христу придется приписать не два, а три дѣйствованія, такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ двухъ различныхъ сущностей), такъ и во Христѣ — могли возразить и, на самомъ дѣлѣ, возражали противники православныхъ — всякое естественное движеніе выходитъ отъ Слова, дѣйствующаго иногда чрезъ плоть, какъ чрезъ естественный, но самъ по себѣ неподвижный органъ. Максимъ не могъ не видѣть, съ какимъ оружіемъ ему приходится бороться, и поэтому разсматриваемой аналогіи не провелъ далѣе указаннаго отношенія, какъ онъ сдѣлалъ это съ аналогіею «раскаленнаго меча». Правда, пользуясь такимъ оружіемъ, Максимъ не беззащитенъ: въ опроверженіе выставленнаго возраженія, которымъ хотятъ сказать, главнымъ образомъ, то, что дѣйствованіе Христа одно, наподобіе того, какъ дѣйствованіе орудія (ὀργάνου) и дѣятеля (τοῦ κινοῦντος)—одно, Максимъ говоритъ [1]), что «сложное дѣйствованіе (σύνθετος ἐνέργεια) принадлежитъ и природѣ сложной; между тѣмъ генезисъ частей всякой сложной природы взаимно современенъ (ὁμόχρονον) и зависимъ (ἀκούσιον)—т. е. ограниченъ пространствомъ и временемъ; значитъ, Слово со-

[1]) Coll. 64—65: два очень небольшіе трактата.

временно плоти, а плоть совѣчна Слову..., какъ современны душа и тѣло».

Образъ ипостаснаго существованія (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) природъ Христа выражается на языкѣ Максима понятіемъ: «περιχώρησις εἰς ἀλλήλας», обозначающимъ «круговращеніе», взаимное проникновеніе природъ [1]): будучи ипостасно соединены, природы Христа до того тѣсно переплетаются между собою, что какъ бы взаимно проникаютъ другъ друга. Слѣдствіемъ такого взаимоотношенія природъ является «ἀντίδοσις ἰδιωμάτων» (=reciprocatio)—«общеніе свойствъ» той и другой природы, или—какъ принято называть — «communicatio idiomatum»; дальнѣйшее слѣдствіе взаимнаго проникновенія природъ есть θέωσις—«обоженіе» человѣческой природы [2]). Но «ἀντίδοσις» и «θέωσις» составляютъ лишь логическое слѣдствіе того, что называется «περιχώρησις», а это послѣднее лишь логическое prius первыхъ; въ дѣйствительности всѣ они даны заразъ. На личное соединеніе природъ нельзя смотрѣть, какъ на процессъ, совершающійся съ постепенностію и имѣющій опредѣленныя градаціи объединенія: подобная точка зрѣнія

---

[1]) Такъ понимаетъ значеніе этого слова, между прочимъ, и Дорнеръ, говоря: «Dazu (т. е. zu τρόπῳ ἀντιδόσεως) komme als weitere Folge der hypostatischen Einigung die geheimnissvolle Weise des *Kreisens* der Naturen Christi *in einander*". Dorner, S. 235. Понятіе «περιχώρησις» впервые, кажется, встрѣчается у Максима, такъ что онъ по справедливости считается твордомъ этого понятія. У І. Дамаскина оно имѣетъ точно такой же смыслъ. См. Lib. III, C. III, col. 994—95; срав. Ср. XVII, col. 1070. Понятія: ἀντίδοσις и θέωσις встрѣчаются въ патристической литературѣ болѣе ранняго времени. Такъ у Григорія нисскаго находимъ довольно точное опредѣленіе того, что называется «ἀντίδοσις». «По причинѣ тѣснѣйшаго соединенія воспринятой плоти и воспринявшаго Божества—говоритъ Григорій нисскій (Opp. Gregorii Nysseni, t. II, Adversus Apollin. ad Theoph., fine tom., col. 1277) происходитъ *взаимный обмѣнъ именъ* (ἀντιμεθίστανται τὰ ὀνόματα = communicantur et mutuo dantur nomina), такъ что и человѣческое (τὸ ἀνθρώπινον) называется именемъ божественнаго, и божественное (καὶ τὸ θεῖον)—именемъ человѣческаго. Почему и говорится, что Господь славы былъ распятъ, и поклоняемый отъ всякой твари небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ называется Іисусомъ».

[2]) Въ существующихъ у насъ догматическихъ системахъ ἀντίδοσις и θέωσις разсматриваются какъ слѣдствія ипостаснаго соединенія природъ Христа по отношенію къ Самому Христу. О περιχώρησις же, какъ образѣ ипостаснаго существованія природъ Христа, не говорится ни слова. См., наприм., Догматич. Богословіе преосвящ. Макарія, т. II. § 139, стр. 93 и слѣд.

умѣстна лишь при несторіанскомъ образѣ представленія соединенія природъ Христа. При нравственномъ соединеніи природъ, мыслимомъ Несторіемъ, двѣ природы Христа и въ концѣ процесса соединенія остаются все-таки двумя различными субъектами; при строго-субстанціальномъ, или физическомъ соединеніи природъ, какимъ представляется соединеніе съ точки зрѣнія монофизитскаго воззрѣнія, двойство природъ, вошедшихъ въ соединеніе, по соединеніи уничтожается, чрезъ сліяніе или чрезъ превращеніе природъ или сущностей. Только при православномъ образѣ представленія, соединеніе природъ, съ сохраненіемъ двойства при личномъ единствѣ, въ каждый мысленный моментъ соединенія остается въ одномъ и томъ же видѣ, безъ измѣненія или сліянія въ началѣ и безъ раздѣленія въ концѣ соединенія. А что логически περιχώρησις предваряетъ и обусловливаетъ ἀντίδοσις и θέωσις, это достаточно ясно, во первыхъ, изъ самаго названія образа и слѣдствій соединенія, а во вторыхъ, изъ того весьма удачнаго сравненія, какимъ, по примѣру другихъ отцовъ, пользуется Максимъ для выясненія образа и слѣдствій ипостаснаго соединенія природъ, обозначаемыхъ указанными понятіями,—изъ сравненія съ «раскаленнымъ мечемъ» (πεπυρακτωμένη μάχαιρα). Желѣзный мечъ, положенный въ огонь, до того раскаляется, что самъ дѣлается какъ бы огнемъ (πῦρ τῇ ἑνώσει γεγένηται, т. е. τὸ σίδηρον), насквозь проникаясь имъ: огонь проникаетъ въ каждую мельчайшую частицу желѣза; отсюда происходитъ то, что желѣзо воспринимаетъ или усвояетъ себѣ свойство огня—жгучесть (ἡ καῦσις); но и огонь, соединяясь съ желѣзомъ и проникая его, не остается безъ вліянія на него со стороны желѣза: и онъ тоже какъ бы проникается желѣзомъ, пріобрѣтая свойство сѣченія (τομή), принадлежащее желѣзу. Такимъ образомъ, при соединеніи (ἕνωσις) двухъ разнородныхъ элементовъ—огня и желѣза наблюдается *взаимное проникновеніе* ихъ и происходящая отсюда *взаимная передача*, *общеніе* свойствъ, принадлежащихъ тому и другому (ἄκρα τούτων εἰς ἄλληλα περιχώρησις καὶ ἀντίδοσις) [1]). Аналогію съ «раскаленнымъ мечемъ» Максимъ весьма послѣдовательно проводитъ далѣе указаннаго отношенія, почти до конца,

[1]) Col. 189.

пользуясь ею для уясненія сущности и образа ипостаснаго соединенія природъ. Такъ, прежде всего, примѣръ раскаленнаго меча уясняетъ отчасти возможность совмѣстнаго существованія въ одномъ лицѣ Христа двухъ природъ, съ сохраненіемъ цѣлости обѣихъ природъ и по соединеніи. Подобно тому какъ два различные элемента—огонь и желѣзо хотя и образуютъ при соединеніи одинъ огненный мечъ, однако же не сливаются до обезразличенія, не утрачиваютъ каждое своихъ особенностей: огонь — жгучести, а желѣзо — тяжести (βρῖθος) и сѣченія, но, сохраняя ихъ, остаются такими же, какими существуютъ и внѣ соединенія, и природнымъ двойствомъ нисколько не нарушаютъ единства предмета: такъ и двѣ природы Христа и по соединеніи въ одной ипостаси пребываютъ качественно-различными природами, такъ что ни единство лица не уничтожаетъ двойства, ни двойство природъ не нарушаетъ единства [1]). Далѣе, примѣръ огненнаго меча помогаетъ уясненію указанныхъ образа и слѣдствій ипостаснаго соединенія. Отъ соединенія съ огнемъ, не утрачивая своихъ особенностей, желѣзо пріобрѣтаетъ свойство огня, и само дѣлается какъ бы огнемъ: такъ и человѣчество Христа, «ничего изъ своей природы и свойственнаго его природѣ дѣйствованія» не теряя отъ соединенія съ божествомъ, διὰ τὴν ἄκραν φύσεων εἰς ἀλλήλας περιχώρησιν, на столько проникается божествомъ, или обожествляется, что, возвышаясь на степень природы Слова, пріобрѣтаетъ достоинство и величіе, естественно присущія божественной природѣ Христа [2]). Какъ огонь и желѣзо дѣйствуютъ неразрывно (ἀδιαστάτως = indivise) въ отношеніи къ тому, что̀ по природѣ свойственно каждому (τὰ τε κατὰ φύσιν ἰδίαν), такъ и божество и человѣчество Христа дѣйствуютъ то, что свойственно каждому, *въ общеніи* другъ съ другомъ (cum alterius communione = μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας), какъ выразился папа Левъ въ догматическомъ посланіи къ Флавіану [3]). Но не смотря на *нераздѣльность* (μὴ διῄρηνται) образовъ или произведеній (ἀποτέλεσμα) дѣйствій огня и желѣза, соединенныхъ въ огненномъ мечѣ, дѣйствованіе огня (ἡ τοῦ πυρὸς ἐνέργεια) и желѣза (ἡ τοῦ ξίφους ἐνέργεια) различны: то же самое должно сказать и

[1]) Col. 337—40. [2]) Col. 189. [3]) Opp. Max., II. col. 168; срав. col. 352.

относительно дѣйствованій божества и человѣчества Христа [1]). Наконецъ, «ничто не препятствуетъ называть или исчислять природу желѣза, хотя оно соединено съ огнемъ, и его природное дѣйствованіе, не смотря на то, что это послѣднее неотдѣлимо отъ дѣйствованія огня: точно также нѣтъ никакого смысла не исчислять естественно присущей человѣческой природѣ воли и не признавать совершенства въ этомъ отношеніи Бога Слова по человѣчеству, не смотря на нераздѣльное соединеніе и тѣснѣйшее общеніе Его со всѣмъ, что свойственно человѣческой природѣ (за исключеніемъ, разумѣется, грѣха), а слѣдовательно и съ самою природою, совершившееся ради нашего спасенія по благоволенію Отца, при дѣятельномъ участіи Духа Святаго» [2]). Отсюда—законность формулъ: δύο φύσεις, δύο θελήματα или θελήσεις и δύο ἐνέργειαι. Кромѣ всѣхъ указанныхъ у Максима отношеній *сложность* ипостаси Христа отчасти тоже можетъ быть уяснена на томъ же примѣрѣ.

Нельзя не признать того, что приведенная аналогія во всѣхъ отношеніяхъ весьма удачна: она много помогаетъ приближенію таинственнаго ученія объ образѣ и слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія природъ Христа къ обыкновенному человѣческому пониманію, чрезъ уподобленіе его доступному представленію каждаго явленію. За всѣмъ тѣмъ, ученіе Максима объ образѣ и слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія требуетъ нѣкоторыхъ разъясненій. Такъ, прежде всего, относительно самаго образа ипостаснаго существованія природъ должно замѣтить, что хотя и говорится, что обѣ природы проникаютъ другъ друга, но проникновеніе въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ, какъ показано было на примѣрѣ рас-

---

[1]) Col. 341.

[2]) Καὶ οὔτε τὴν φύσιν αὐτοῦ, φημὶ δὲ τοῦ σιδήρου, κἂν μετὰ πυρὸς ὁρᾶται, κωλυόμεθα τὸ παράπαν ὀνομάζειν ἢ ἀριθμεῖν, οὔτε τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν, εἰ καὶ μετὰ καύσεως καθορᾶται, καὶ μηδεμίαν ἔχει πρὸς ταύτην διάστασιν, (ἀλλ' ἑνοειδῶς σὺν αὐτῇ τε καὶ ἐν αὐτῇ διαφαίνεται καὶ γνωρίζεται). Τίς οὖν ὁ λόγος τοῦ τὸ φυσικῶς τῇ φύσει προσὸν μὴ ἀριθμεῖν, τουτέστι τὸ θέλημα, καὶ ταύτῃ τὸ καθ' ἡμᾶς ἀτελὲς τῷ (ὑπερτελεῖ καὶ προτελείῳ) Θεῷ Λόγῳ σεσαρκωμένῳ προσμαρτυρεῖν,... καθ' ἕνωσιν τὴν ἀδιάστατον τῶν τῆς φύσεως κεκοινωνηκότι, καθάπερ οὖν καὶ τῆς τελείως τῆς φύσεως, πλὴν μόνης τῆς ἁμαρτίας (ὅτι μηδὲ τῆς φύσεως ἦν, ἀλλὰ γνώμης, παρὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νόμον κεκινημένης τῆς φύσεως, ἐκτροπῆ καὶ ὀλίσθημα); Coll. 189—192.

каленнаго меча, божественной природѣ Слова: какъ огонь, проникая въ каждую мельчайшую частицу желѣза, окрашиваетъ его и по дѣйствію дѣлаетъ его подобнымъ себѣ, такъ и божество Слова проникаетъ, такъ сказать, въ плоть и кровь человѣческой природы Христа, и налагаетъ печать на всѣ движенія человѣческаго духа, такъ что человѣческая природа Христа на самомъ дѣлѣ, во всѣхъ своихъ движеніяхъ и поступкахъ, сказывается какъ собственная природа воплотившагося Бога Слова, какъ вторая, но тѣмъ не менѣе истинная и дѣйствительная природа; короче сказать, она «обожествляется». Обоженіе человѣческой природы Христа должно понимать не въ смыслѣ измѣненія или превращенія человѣчества въ божество [1]), такъ какъ не смотря на соединеніе съ божествомъ, человѣчество, подобно желѣзу, «ничего изъ своей природы и свойственнаго ей дѣйствованія не утрачиваетъ», а въ смыслѣ «уподобленія божеству». Богоподобіе человѣческой природы достигаетъ во Христѣ самой высшей степени совершенства: человѣческое слово безсильно въ изображеніи того безмѣрнаго участія человѣческой природы Христа, какъ второй природы Бога Слова, въ несказанномъ величіи и достоинствахъ божественной природы Слова. Попытки богословствующаго разума обнять мыслію это величіе разрѣшались часто въ неудобопріемлемую для православной церкви формулу. Такъ, наприм., относительно обоженія человѣческой природы Христа Григорій назіанзинъ (in orat. XLII) выражается такъ: будучи всецѣло проникнута божествомъ, плоть Христа «сдѣлалась тѣмъ, что̀ есть то, чѣмъ она проникается, и — осмѣлюсь сказать — «ὁμόθεον» [2]). Подобный образъ выраженія во всякомъ случаѣ не можетъ быть названъ точнымъ. Короче: проникновеніе и проистекающее изъ него обоженіе человѣческой природы Христа должно по-

[1]) Οὐ γὰρ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα τὸν Χριστὸν καταγγέλλομεν, ἀλλὰ Θεὸν τελείως ἐνανθρωπήσαντα, καὶ τῆς οἰκείας ἀφράστου θεότητος τὴν ἄπειρον, ἀπειράκις ἀπείρως ὑπεράπειρον δι' ἐνεργοῦς φύσει σαρκὸς νοερῶς ἐψυχωμένης ἐμφανῆ ποιησάμενον δύναμιν. Col. 36.

[2]) Ἔμπαλιν δὲ διὰ τὴν ἕνωσιν, τὰ ἑκατέρας ἴδια φύσεως κατὰ ἀντίδοσιν τῇ ἑτέρᾳ προσάπτομεν· ἐξ οὗ καὶ Θεὸν παθητὸν κατὰ τῆς ἁμαρτίας φαμὲν καὶ σάρκα· «προσειλημμένην καὶ γενομένην ὅπερ τὸ χρίσαν (=asumptam unctam deitate) καὶ θαῤῥῶ λέγειν, ὁ μ ό θ ε ο ν», κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον. Col. 120.

нимать въ смыслѣ неотдѣлимости существованія и образа дѣйствованія человѣчества Христа отъ существованія и образа дѣйствованія божества Слова [1]); а, какъ такое, проникновеніе принадлежитъ въ нѣкоторой степени и человѣчеству Христа. Богъ Слово есть истинный носитель человѣческой природы, а слѣдовательно и отвѣтственный владѣтель, въ полномъ смыслѣ господинъ ея; значитъ, проникновеніе принадлежитъ въ строгомъ смыслѣ божеству Слова; но и оно, какъ такое, не остается безъ вліянія на него, хотя въ меньшей степени, со стороны того, чѣмъ оно владѣетъ; «такъ, наприм., золото, господствуя надъ смѣшаннымъ съ нимъ серебромъ и, пожалуй, мѣдью, и само подчиняется обладанію со стороны этихъ послѣднихъ, хотя въ меньшей мѣрѣ, сообразно, разумѣется, количеству смѣшенія» [2]). Такимъ образомъ, на самомъ дѣлѣ происходитъ *взаимное* проникновеніе природъ (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας).

Ипостасное соединеніе природъ, или взаимное возможно тѣсное, до невозможности раздѣленія, жизненное общеніе природъ постоянно и неизмѣнно: начавшись съ первичнаго момента соединенія, оно затѣмъ уже никогда, ни на одну минуту, не прекращается, такъ что во всемъ, что бы ни переживалъ Христосъ, что бы такъ или иначе Онъ ни дѣлалъ,— во всемъ познается именно Христосъ, воплотившійся Богъ Слово. «Неизмѣнно вочеловѣчившійся» (ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος) Богъ Слово хотѣлъ и дѣйствовалъ «не какъ только Богъ, сообразно съ своимъ божествомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ человѣкъ согласно съ своимъ человѣчествомъ», потому что единый и единственный Христосъ одинаково есть

---

[1]) Въ разъясненіе вышеприведенныхъ словъ: «мы проповѣдуемъ Христа не какъ обожествленнаго человѣка» и т. д., указывающихъ на то, какъ должно понимать обожествленіе человѣчества Христа, св. Максимъ выражается между прочимъ такъ: Θεὸς γὰρ ὑπάρχων τέλειος, καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς καθ' ἑκάτερον ὧν ὑπῆρχεν ὑπόστασις, φυσικῶς ἐνήργει μὴ διαιρούμενος. Col. 36.

[2]) Πρῶτον μὲν δύο ἐνεργείας καὶ ὑμεῖς ὁμολογεῖτε· μίαν ἐπικρατοῦσαν· τὴν θείαν φημί· καὶ μίαν κρατουμένην· τὴν ἀνθρωπίνην δηλονότι·... Τὸ γὰρ ἐπικρατοῦν, παντῶς καὶ αὐτὸ τῶν πασχόντων ἐστί· καὶ αὐτὸ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ ἐπικρατουμένου. Εἰ γὰρ καὶ ἔλασσον, ὅμως δὲ κρατεῖται πάντως· ὥσπερ χρυσὸς ἐπικρατῶν μὲν τοῦ καταμιγνυμένου αὐτῷ ἀργυρίου, φέρε εἰπεῖν, ἢ χαλκοῦ· κρατούμενος δὲ καὶ αὐτὸς, εἰ καὶ ἧττον, δῆλον δὲ ὅτι κατὰ τὴν ποσότητα τὴν προσμιγεῖσαν. Col. 64.

истинный Богъ и совершенный человѣкъ [1]). Такъ, наприм., чудеса творило Божество, но не безъ участія плоти; униженіе и страданія переносила плоть, но не отдѣльно отъ Божества; отсюда—«общность славы (κοινὸν τῆς δόξης) и общность уничиженія (κοινὸν τῆς ὕβρεως=communitas contumeliae), о которой говорятъ отцы церкви τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ» [2]); въ такомъ же точно смыслѣ мы называемъ Бога страдающимъ за грѣхи, а воспринятую плоть всецѣло обожествленною: «исповѣдуемъ Одного и Того же какъ подверженнаго страданію и безстрастнаго, какъ сотвореннаго и непроизшедшаго, какъ земнаго и небеснаго, какъ зримаго и умопостижимаго, знаемаго и (чувственно) непостигаемаго» [3]). То есть: въ силу ипостаснаго соединенія природъ, все, что́ бы такъ или иначе ни исходило отъ Христа, какъ Бога или какъ человѣка, всякое божественное и человѣческое движеніе и дѣйствіе мы приписываемъ одному и тому же Христу, какъ цѣлому [4]), какъ единственному владѣтелю обѣихъ природъ, указывая этимъ на образъ существованія природъ и проистекающій изъ него *новый и таинственный образъ* обнаруженія природныхъ дѣйствованій Христа» (ὁ καινὸς καὶ ἀπόῤῥητος τρόπος τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως) [5]). Въ этомъ смыслѣ позволительно говорить о нѣкоторой «θεανδρικὴ ἐνέργεια», и не должно вовсе чуждаться выраженія: «ἡ συγγενὴς δι' ἀμφοῖν (т. е. чрезъ властное божеское велѣніе и прикосновеніе плоти проявляющаяся) μία ἐνέργεια», по мысли и по способу выраженія ея близко стоящаго къ выраженію Діонисія [6]). Примѣръ со-

[1]) Ἡμεῖς δὲ τοῖς ἁγίοις Πατράσιν, ὡς ἐν ἅπασι, κἂν τούτῳ ἑπόμενοι, φαμὲν, ὅτιπερ αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων Θεὸς, ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος, οὐ μόνον ὡς Θεὸς ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ θεότητι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι. Col. 297; cf. col. 593. Настоящее мѣсто по мысли и отчасти по буквѣ сходно съ однимъ мѣстомъ изъ Діонисія Ареопагита, буквально приводимымъ Максимомъ, на col. 100, въ разъясненіе того, какъ должно понимать «θεανδρικὴ ἐνέργεια»; то, чѣмъ аргументируетъ Діонисій общеніе образовъ дѣйствія обоихъ природъ Христа, можетъ быть сведено къ выставленному нами положенію.

[2]) Col. 296. [3]) Col. 120; срав. col. 1056.

[4]) Ὅμως δ' οὖν ὡς ὅλῳ τῷ αὐτῷ καὶ ἑνὶ καὶ μόνῳ Χριστῷ κατὰ φύσιν, ὅλα παρέχομεν τὰ τῶν, ἐξ ὧν ἐστι, φύσεων. Col. 120. Не должно смущаться стоящимъ здѣсь выраженіемъ: «κατὰ φύσιν», такъ какъ оно относится не къ «τῷ αὐτῷ καὶ ἑνὶ καὶ μόνῳ», а къ «Χριστῷ» и имѣетъ связь съ слѣдующими за нимъ словами.

[5]) Col. 345. [6]) Col. 85—88; срав. coll. 101 и 344.

вокупнаго дѣйствованія природъ Христа представляетъ чудесный фактъ воскрешенія дочери начальника синагоги, совершившагося по всемогущему мановенію Божества при участіи плоти: возвращая къ жизни Своимъ всемогущимъ повелѣніемъ: «дѣвица, встань!» Христосъ при этомъ взялъ умершую за руку (Лук. VIII, 54), прикоснулся къ ея рукѣ Своею пречистою плотію [1]). Правда, это не особенно удачный примѣръ— потому, что участіе плоти здѣсь ограничивается такого рода проявленіемъ природной энергіи человѣчества, какого не оспаривали и монофизиты, и моноѳелиты. За то есть другой подобный примѣръ, указывающій на участіе плоти Христа болѣе полное и совершенное. Такой примѣръ представляетъ моленіе Спасителя о чашѣ, къ которому Максимъ не разъ обращается [2]). Видя приближеніе смертной чаши, Христосъ молилъ Бога Отца: «*Отче Мой! если возможно, пусть минуетъ Меня чаша сія*». Христосъ, какъ человѣкъ, хотѣлъ бы избѣжать смерти, хотѣлъ бы не пить этой чаши не по малодушію (чрезмѣрная, неразумная робость), а по внушенію «природнаго страха» предъ смертію, какъ естественнаго показателя силы самосохраненія, присущей Ему, какъ человѣку [3]). Сознаніе всей тяжести отвѣтственности за людскіе грѣхи, за которые Онъ добровольно обрекъ Себя на крестную смерть, подавило въ этотъ моментъ Его человѣческое самочувство на столько, что, позволяя человѣческой природѣ дѣйствовать свойственно ей [4]), Онъ добровольно стѣснилъ себя страхомъ смерти. Это не было проявленіемъ малодушія, такъ какъ страданія Христа имѣли значеніе не карательное, а очистительное [5]) и сознаніе ужасаю-

---

[1]) Col. 124; срав. col. 345. [2]) Coll. 80—81. 65—68. 196—197. 268. 297.

[3]) Ὑπερούσιος Λόγος, ἀνθρωπικῶς οὐσιωθείς, ἔσχε καὶ τοῦ ὄντος τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν· ἧς τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν θέλων δι' ἐνεργείας ἔδειξε·... τὴν δὲ ἀφορμὴν ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πάθους, ἑκουσίως τὴν πρὸς τὸν θάνατον συστολὴν ποιήσασθαι... Ἔστι γὰρ καὶ κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν δειλία· καὶ κατὰ φύσιν μὲν δειλία ἐστὶ, δύναμις κατὰ συστολὴν τοῦ ὄντος ἀνθεκτική· παρὰ φύσιν δὲ, παράλογος συστολή. Τὴν οὖν παρὰ φύσιν ὁ Κύριος... ὅλως οὐ προσήκατο τὴν δὲ κατὰ φύσιν... θέλων δι' ἡμᾶς, ὡς ἀγαθὸς, ἐδέξατο. Col. 297; cf. coll. 48. 196—97. 297.

[4]) «Ἐξουσιαστικῶς ὡς Θεὸς, ἐδίδου τῇ φύσει καιρὸν, ὅταν ἐβούλετο, τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι»: говоритъ Максимъ словами Григорія нисскаго. Opp. Max., t. II, col. 77; срав. окружн. посл. Софронія, у Mansi, XI, p. 484.

[5]) Οὐ γὰρ ἔκτισις ἦν, ὡς ἐφ' ἡμῖν, ἀλλὰ κένωσις ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ σαρκωθέντος

щей отвѣтственности уравновѣшивалось и даже совершенно парализовалось въ Немъ сознаніемъ того дѣла, на которое Онъ и пришелъ, и во имя котораго Христосъ, какъ человѣкъ, только что выражавшій желаніе не пить чаши изъ страха предъ смертію, охотно идетъ на встрѣчу смерти, направляя Свою человѣческую волю къ исполненію воли Божіей, и съ покорностію говоритъ: впрочемъ, пусть будетъ не такъ, какъ Я хочу, но—какъ Ты [1])! Здѣсь виденъ Христосъ, дѣйствующій и сознающій Себя главнымъ образомъ какъ человѣкъ, но не въ отдѣльности отъ Бога, или—выражаясь точнѣе — Богъ Слово, дѣйствующій чрезъ посредство собственной души человѣческой. И вообще, что бы ни дѣлалъ Христосъ, во всемъ посредствовала Его человѣческая душа: Богъ Слово, какъ владѣтель человѣческой природы, управлялъ тѣломъ по человѣчески, жилъ, мыслилъ и дѣйствовалъ по человѣчески, и все это совершалось чрезъ посредство души, какъ и самое соединеніе божества съ тѣломъ, и постоянное и неразрывное общеніе ихъ возможно было только при посредствѣ мыслящей и разумной души. Богъ — духъ, высочайшій умъ и свобода ипостаснымъ образомъ могъ соединиться только съ духомъ, отображающимъ въ себѣ высочайшія совершенства Божіи; а чрезъ душу Богъ Слово такъ же былъ соединенъ и съ тѣломъ, неразрывно съ душею существующимъ. Личное соединеніе Бога Слова съ человѣческою природою по тому именно и возможно, что человѣческая природа, сама по себѣ, какъ выше было замѣчено, богоподобна, и въ этомъ смыслѣ не небоже-

---

Λόγου τὸ πάθος. Col. 120. Cf. col. 48: Οὐ γὰρ ἵνα πάθῃ, σώσῃ δὲ, προηγουμένως γέγονεν ἄνθρωπος. Δίο φήσι· Πάτερ, εἰ δυνατὸν и т. д.

[1]) Ἐναντίωσις δὲ ποία—говоритъ св. Максимъ, въ опроверженіе крайняго монофелитскаго мнѣнія о временномъ усвоеніи Христомъ человѣческой воли (о чемъ см. ниже)—τὸ προσεύχεσθαι, καὶ φυσικῆς ἐκουσίως, τῆς κατὰ τὴν σάρκα λέγω, πρόσδειξιν ἀσθενείας ποεῖσθαι διὰ τῆς συστολῆς, καὶ μὴ ἀντιτείνειν ὅλως, ἀλλὰ λέγειν· Εἰ δυνατόν, καὶ· Μὴ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλ' εἴ τι σύ· καὶ συνάπτειν τῇ συστολῇ τὴν ἰσχυρὰν κατὰ τοῦ θανάτου καὶ πρόθυμον κίνησιν; Ἑτόπου μὲν γὰρ πραγματικῶς ἐν ἑαυτῷ τὸ ἡμέτερον, διὰ τῆς φυσικῆς πρὸς μικρὸν ἀγωνίας ἵνα καὶ ταύτης ἡμᾶς ἐλευθερώσῃ, καὶ τῆς οἰκείας σαρκὸς τὴν φύσιν πιστώσηται, καὶ πᾶσι καθαρὰν τὴν οἰκονομίαν φαντασίας ἐργάσηται· παρίστη δὲ πάλιν εὐθὺς τὴν κατὰ τοῦ θανάτου μεγίστην ὁρμὴν, καὶ τὴν ἄκραν τοῦ κατ' αὐτὸν ἀνθρωπικοῦ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ καὶ Πατρικὸν θέλημα, συμφυΐαν καὶ ἕνωσιν, τῷ ἐπικρῖναι τοῦτο καὶ φάσκειν· Μὴ τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω. Col. 196—97.

ственна: какъ образъ Божества, она естественно стремится къ Своему первообразу; человѣческая «природная» воля естественно стремится къ исполненію воли Божіей, какъ высшаго закона, какъ высшей нормы своей дѣятельности; уклоненіе отъ этого закона есть грѣхъ, потомъ уже прившедшій въ природу человѣка [1]). Значитъ, въ человѣческой природѣ, какъ она вышла изъ рукъ Творца, не было ничего такого, что бы препятствовало, дѣлало немыслимымъ и невозможнымъ свободное соединеніе Божества съ человѣчествомъ.

Въ отношеніи къ человѣчеству Христа новость и таинственность образа дѣйствованій Христа обозначаетъ неотдѣлимость образа дѣйствованія человѣчества Христа отъ образа дѣйствованія божества Слова. Всѣ движенія и дѣйствія человѣческой природы Христа, какъ природы воплотившагося Слова, возводятся и усвояются Слову, какъ отвѣтственному за Его собственные поступки лицу; вслѣдствіе чего образъ дѣйствованія человѣчества Христа былъ *иной*, превосходящій нашъ [2]). Это превосходство состоитъ въ томъ, что Христосъ дѣйствовалъ по человѣчески совершенно *свободно*. Такъ, если Его, дѣйствительно, постигали голодъ и жажда, то не такъ, какъ насъ, а какъ Такого, который выше насъ, и именно: Онъ подчинялся имъ *добровольно* [3]). Поясникъ на конкретномъ примѣрѣ. Іисусъ Христосъ почувствовалъ въ пустынѣ голодъ; Онъ могъ, разумѣется, и удовлетворить естественное чувство голода: какъ всемогущій Богъ, Онъ могъ, напримѣръ, обратить камни въ хлѣбы, и насытился бы. Но, разъ Ему Самому угодно было «дать человѣческой природѣ время дѣйствовать свойственное ей», Онъ добровольно отказывается отъ подобнаго удовлетворенія естественнаго чувства, стоитъ выше его. Или,

[1]) См. coll. 304. 233. 56 и 80.

[2]) Οὐκ ἔστι οὖν ἄλλο τὸ καθ' ἡμᾶς, καὶ ἄλλο τὸ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀνθρώπινον· οὐδὲ τὸ θέλειν ἄλλο, κατά γε τὸν τῆς φύσεως λόγον, εἰ καὶ ἄλλως ὑπὲρ ἡμᾶς. Col. 237.

[3]) Οὐ γὰρ προσηγεῖται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικὰ· ἀλλ' ὥσπερ πεινάσας ἀληθῶς, καὶ διψήσας, οὐ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς ἐπείνασεν καὶ ἐδίψησεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμᾶς· ἑκουσίως γὰρ· οὕτω καὶ δειλιάσας ἀληθῶς, οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς ἐδειλίασε. Καὶ καθόλου φάναι, πᾶν φυσικὸν ἐπὶ Χριστοῦ, συνημμένον ἔχει τῷ κατ' αὐτὸ λόγῳ καὶ τὸν ὑπὲρ φύσιν τρόπον· ἵνα καὶ ἡ φύσις διὰ τοῦ λόγου πιστωθῇ, καὶ ἡ οἰκονομία διὰ τοῦ τρόπου. Coll. 297—300. Cf. Schwane, S. 509.

наприм., Онъ добровольно стѣсняетъ Себя страхомъ смерти и въ тоже время не поддается ему, охотно идя на встрѣчу смерти. То есть: мы лично не властны бываемъ предотвратить наши желанія, и, стремясь къ удовлетворенію ихъ, поступаемъ иногда вопреки разуму, сообщая своей волѣ направленіе несогласное съ природою; и это зависитъ, главнымъ образомъ, отъ того, что теченіемъ нашей жизни, направленіемъ нашей природной дѣятельности руководимъ мы сами, отвѣтственные носители испорченной грѣхомъ человѣческой природы. Жизнь человѣчества Христа слагалась иначе: все, свойственное Его человѣческой природѣ, *не стѣсняло* свободы Его дѣйствій, и, какъ неизмѣнно *послушное разуму*, безусловно было согласно съ волею Слова [1]). Примѣръ «величайшаго согласія» (ἄκρα σύννευσις или—какъ въ другомъ мѣстѣ оно названо—ὅλον δι' ὅλου σύννευσις καὶ συμφυΐα) человѣческой воли Христа съ Его божественною волею, одинаковою у Него съ Богомъ Отцемъ, представляютъ извѣстныя слова: «впрочемъ, пусть будетъ не такъ, какъ Я хочу, но такъ, какъ Ты хочешь» [2]). Направленіе естественныхъ силъ и способностей человѣческой природы Христа зависѣло отъ божественной воли Слова: «Воплотившееся Слово, какъ человѣкъ, имѣло врожденную способность воли, *движимую и формируемую* Его божественною волею» [3]). Однимъ словомъ, образъ дѣйствованія человѣчества Христа опредѣлялся Словомъ: жизнь и движеніе человѣческой природы Христа, имѣющія достаточное основаніе для себя въ самой природѣ, формировались владѣтелемъ человѣческой природы Словомъ, какъ личнымъ принципомъ, сѣдалищемъ котораго была душа человѣческая, человѣческій духъ; отсюда

---

[1]) Греческій текстъ см. на стр. 160, примѣч. 3. Относительно *разумности* человѣческихъ движеній Слова срав. слѣд., мѣсто: Ὡς ἄνθρωπος οὕτε κατὰ σῶμα διὰ τῶν μελῶν τὴν οἱανοῦν ἐκέκτητο παρὰ φύσιν ἐνέργειαν, οὔτε μὴν κατὰ ψυχὴν θελήματος ἐναντίαν ἢ παράλογον κίνησιν, ὥσπερ ἡμεῖς, «ἐπειδὴ καὶ ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέχθη». Col. 241. О согласіи съ божественною волею Слова см., наприм., вышеприведенную цитату, col. 196—97.

[2]) Col. 68; cf. col. 81.

[3]) Εἶχεν ἄρα τὸ πεφυκέναι θέλειν ὁ σαρκωθεὶς λόγος ὡς ἄνθρωπος, τῷ αὐτοῦ θεϊκῷ θελήματι κινούμενόν τε καὶ τυπούμενον. Col. 48; cf. 81: Ὥστε θέλειν εἶχεν ἀνθρώπινον,... οὐ μὴν Θεῷ καθοτιοῦν ὑπεναντίον· ὅτι μὴ γνωμικὸν τοῦτο καθάπαξ, ἀλλὰ φυσικὸν κυρίως ἐτύγχανεν, ὑπὸ τῆς οὐτοῦ κατ' οὐσίαν θεότητος τυπούμενον ἀεὶ καὶ κινούμενον πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας ἐκπλήρωσιν.

Слово управляло непосредственно имъ самимъ, а чрезъ него и сроднымъ ему тѣломъ.

Общій сверхъ-естественный характеръ человѣчества Слова наравнѣ съ волею раздѣляетъ и человѣческій умъ (νοῦς) Христа. Вопросу о знаніи Христа Максимъ отводитъ самое скромное мѣсто: съ сужденіемъ, довольно краткимъ и общимъ, хотя и не неопредѣленнымъ, св. отца объ этомъ предметѣ встрѣчаемся только однажды [1]). Но то немногое, что представляютъ въ этомъ отношеніи догматико-полемическіе труды св. Максима, легко можетъ быть восполнено при помощи тѣхъ общихъ положеній, которыя ближайшее приложеніе въ христологіи Максима имѣютъ къ вопросу о волѣ во Христѣ. Въ вопросѣ о знаніи Христа Максимъ стоитъ на почвѣ ученія Григорія Богослова, который, во II словѣ о Сынѣ, училъ объ этомъ такъ: для всякаго совершенно ясно, что какъ Богъ Онъ обладаетъ совершеннымъ вѣдѣніемъ; а собственныя слова Его о томъ, что Онъ не знаетъ, должны быть относимы къ Нему, какъ къ человѣку, и разсматриваемы въ мысленномъ отдѣленіи видимаго, или являемаго отъ мыслимаго, или воображаемаго. Отсюда Максимъ дѣлаетъ тотъ справедливый выводъ, что Христу позволительно приписать незнаніе при одномъ только условіи: при мысленномъ раздѣленіи сущностей; а такъ какъ два естества Христа на самомъ дѣлѣ существуютъ нераздѣльно въ единой ипостаси воплотившагося Бога Слова, то въ дѣйствительности Христу не должно быть усвояемо ничего изъ того, что мыслимо въ Немъ «въ раздѣленіи» [2]). Мысль св. отца, очевидно, такова: воспринятая Христомъ человѣческая природа, сама по себѣ, не обладала совершеннымъ знаніемъ, была «невѣдущая»; но сдѣлавшись природою

---

[1]) Краткое разсужденіе Максима по вопросу о знаніи Христа было вызвано возраженіями діакона Θеодора, монοѳелита, синодикарія константинопольскаго архіеп. Павла, предложенными Максиму при допросахъ. Допросы и отвѣты на нихъ Максима см. въ Opp. Max., II, coll. 216 и слѣд.

[2]) «Ἡ πᾶσιν εὔδηλον, ὅτι γινώσκει μὲν Θεὸς, ἀγνοεῖν δὲ φησιν ὡς ἄνθρωπος ἄν τις τὸ φαινόμενον χωρίσῃ τοῦ νοουμένου». Τίθεται οὖν τὴν μὲν ἄγνοιαν τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαστολῇ τῶν οὐσιῶν μόνον ἐκδέχεσθαι.... Εἰ γὰρ οὐκ ἐν διαστολῇ τὸν σεσαρκωμένον γινώσκομεν Λόγον, οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν φανταζόμεθα, ἀλλ' ἐν ἄκρᾳ τῇ καθ' ὑπόστασιν ἑνώσει τῶν φύσεων ὄντα πιστεύομεν· δῆλον ὡς οὐδέ τι τῶν ἐν διαιρέσει κατ' ἐπίνοιαν λαμβανομένων, αὐτοῦ τὸ παράπαν ἐστίν. Col. 221.

Слова и вмѣстилищемъ вѣчной истины и ипостасной премудрости, она получила полное и совершенное вѣдѣніе. Изъ сказаннаго очевидно, какъ долженъ былъ смотрѣть Максимъ на ученіе агноэтовъ: ученіе ихъ Максимъ прямо называетъ ересью (ἡ ἤδη τῶν Ἀγνοητῶν κατακριθεῖσα αἵρεσις) [1]).

Столь сжато и обще высказанное у Максима мнѣніе о знаніи Христа требуетъ нѣкоторыхъ оговорокъ и разъясненій. Богъ Слово воспринялъ человѣческую природу во всемъ, кромѣ грѣха, подобную намъ; слѣдовательно, и воспринятая Имъ мыслящая душа, «естественное дѣйствованіе которой — по опредѣленію Григорія нисскаго—составляетъ движеніе и размышленіе ума» (ἐνέργεια λογικῆς ψυχῆς ἐστι νοῦ κίνησις καὶ διάνοια) [2]), или умъ (νοῦς) носилъ тотъ же характеръ естественности, что и воля [3]), т. е., по самой своей природѣ, отличался несовершенствомъ. Но умъ, какъ и воля, есть прирожденная душѣ способность, есть ἐνέργεια духа, «природная жизнь людей (ζωὴ φυσική) [4]); значитъ, разсматриваемое несовершенство ума есть несовершенство собственно познавательной *способности*, и къ содержанію знанія, пріобрѣтаемому этой послѣдней, имѣетъ отношеніе на столько, на сколько оно зависитъ отъ самой способности. Теперь, Христосъ воспринялъ мыслящую и разумную душу, или умъ; воспринялъ его такимъ, каковъ онъ по самой природѣ, т. е. умъ несовершенный. Отъ соединенія же съ ипостасной премудростію онъ сдѣлался во всемъ совершеннымъ, т. е., получилъ *способность* полнаго и совершеннаго знанія. Но отъ соединенія съ Словомъ умъ не утратилъ своего природнаго движенія, и Христосъ, по соединеніи, не пересталъ жить и мыслить по человѣчески (противоположная мысль—монофизитская), не пересталъ жить жизнію мыслящаго духа человѣческаго, такъ что этотъ послѣдній не стушевался окончательно въ силѣ и премудрости Слова, затмѣвающихъ собою всякое величіе (1 Кор. I, 24), какъ мыслилъ Оригенъ, и не вытѣснился совершенно

---

[1]) Col. 216.

[2]) Opp. Max., II. col. 280—81.

[3]) Τῷ γὰρ θελήματι καὶ τὴν ἄγνοιαν οἱ Πατέρες (Аѳанасій вел. въ словѣ противъ аріанъ, Григорій Богосл. въ I сл. о Сынѣ и др.) συνέταξαν, τὸν αὐτὸν αὐτῇ φυλάξαντες λόγον. Col. 216.

[4]) Opp. Max. II. col. 128.

Божествомъ Слова, какъ мыслили Арій и Аполлинарій, или не претворился въ Божество: «умъ Господа—справедливо разсуждаетъ Аѳанасій вел.—еще не Господь, но или воля, или разумное желаніе, или стремленіе (сила, способность стремленія) къ чему либо» (Νοῦς Κυρίου οὔπω Κύριος, ἀλλ' ἢ θέλησις, ἢ βούλησις (βουλὴ), ἢ ἐνέργεια πρός τι) [1]). Оставаясь и по соединеніи умомъ человѣческой природы Христовой, человѣческій духъ получилъ лишь способность не только отражать въ себѣ жизнь соединеннаго съ нимъ Божества, но и дѣятельно постигать божественное естество ипостасной премудрости Слова, и, слѣдовательно, получилъ полную возможность дѣятельно доходить до познанія абсолютной истины (въ чемъ, между прочимъ, и состоитъ конечная цѣль человѣческой жизни, такъ что примѣръ Христа представляетъ въ этомъ, какъ и во всѣхъ другихъ, отношеніи недосягаемо-высокій идеалъ для подражанія). Но подобная дѣятельность человѣческаго духа Христа означаетъ не то, что Христосъ постепенно совершенствовался въ знаніи, на самомъ дѣлѣ не зная въ началѣ того, что узналъ лишь потомъ: идею (несторіанскую) «постепенности» развитія человѣческаго ума Христова Максимъ рѣшительно отвергаетъ; это означаетъ только то, что Христосъ, какъ человѣкъ, сразу же, при самомъ соединеніи, получилъ способность полнаго и совершеннаго знанія, и не имѣлъ нужды «въ наученіи и преуспѣяніи» (μάθησις καὶ προκοπῆ) [2]); слова же евангелиста (Лук. II, 52=—I, 40) о «преуспѣяніи Іисуса въ мудрости, и возрастѣ, и любви» (καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι...) и слова Самого Спасителя (Мрк. XIII, 32=Мтѳ. XXIV, 36) о томъ, что о времени втораго Его пришествія не знаетъ никто, кромѣ Отца, даже и Сынъ, должны быть понимаемы въ томъ смыслѣ, что Онъ пользовался этою способностію οἰκονομικῶς, мудро примѣняясь къ обстоятельствамъ жизни человѣческой, такъ какъ Самъ Онъ «далъ природѣ время дѣйствовать свойственное ей». Такъ, находясь въ состояніи уничиженія, на вопросъ учениковъ о

[1]) Col. 317.

[2]) Ἐπειδὴ ἡ ἐπιτηδειότης ἐκ μαθήσεως ποιεῖται τὴν ἕξιν καὶ τὴν προχείρησιν· ἀπὸ μαθήσεως ἄρα καὶ προκοπῆς ἔσχεν ὁ Χριστὸς κατ' αὐτοὺς τὴν ἕξιν τοῦ θελήματος, καὶ τὴν προχείρησιν· καὶ προέκοπτεν, ἀγνοῶν πρὸ τῆς μαθήσεως τὰ μαθήματα. Col. 313; срав. Іоан., VII. 15.

послѣднихъ дняхъ и будущей судьбѣ міра, Христосъ отвѣчалъ, что о томъ не знаетъ никто, кромѣ Отца; и это говорилъ Онъ тогда, когда такъ живо рисовалъ взору учениковъ картину будущаго, какъ бы прошедшаго или настоящаго; по воскресеніи же Своемъ, находясь въ состояніи прославленія, на тотъ же вопросъ учениковъ Христосъ отвѣчалъ нѣсколько иначе: вамъ (о Себѣ Онъ здѣсь умалчиваетъ)—какъ бы такъ говорилъ Христосъ — не дано знать тайны царствія Божія (Дѣян. I. 7) [1]).

Въ такомъ приблизительно видѣ можетъ быть представлено воззрѣніе Максима на «знаніе» Христа. То же обстоятельство, что въ твореніяхъ отцовъ и учителей православной церкви, и въ частности Максима, мы не находимъ болѣе или менѣе ясно и опредѣленно высказаннаго объ этомъ предметѣ ученія, вовсе не означаетъ того, что вопросу о знаніи Христа отцы и учители церкви не придавали никакого значенія въ отношеніи ипостаснаго соединенія природъ, какъ думаетъ, между прочимъ, Браунъ [2]). Истинно-человѣческой дѣятельности ума человѣческаго во Христѣ (хотя и безмѣрно превосходящей дѣятельность обыкновеннаго человѣческаго ума) ни Максимъ, ни другіе отцы церкви, не отвергаютъ, хотя прямо и не опредѣляютъ, въ чемъ именно состоитъ эта дѣятельность. Къ сожалѣнію, въ настоящемъ случаѣ мы не имѣемъ возможности прослѣдить исторію развитія ученія отцовъ церкви объ этомъ предметѣ, по очень простой и понятной причинѣ.

IV.

Раскрывая и доказывая православное ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ, Максимъ въ тоже время подвергалъ самому подробному анализу ученіе монофелитовъ, что и составляетъ отрицательную сторону догматико-полемическихъ трудовъ его.

---

[1]) Такъ, между прочимъ, смотритъ на вопросъ о знаніи Христа и такой смыслъ усвояетъ отвѣтнымъ словамъ Христа относительно будущей судьбы міра преосвящ. Иннокентій, еп. херсонскій. См. сочиненія Иннокентія, т. VI, стр. 207.

[2]) Braun, S. S. 156 и 157.

Во Христѣ *одна* воля, и это есть *личная* воля: вотъ главное основоположеніе моноѳелитизма, составляющее его сущность. Но этимъ далеко не исчерпывается область заблужденія моноѳелитизма. Какъ доктрина, моноѳелитизмъ не былъ на столько устойчивъ и послѣдователенъ, чтобы отъ начала до конца выдержать свое основное воззрѣніе: въ своемъ цѣломъ видѣ онъ представляетъ изъ себя довольно сбивчивую и противорѣчивую доктрину. Образчикъ неустойчивости и непослѣдовательности моноѳелитизма Максимъ видитъ, между прочимъ, въ лицѣ Сергія, этого выдающагося дѣятеля извѣстной уніи и перваго выразителя началъ собственно моноѳелитизма. «Правду сказать—говоритъ Максимъ Пирру [1]),— ничто меня такъ не отталкиваетъ отъ твоего предшественника (т. е. Сергія), какъ изворотливость его (ума) и проистекающія отсюда измѣнчивость и непостоянство его (мысли). То онъ раздѣляетъ мнѣніе тѣхъ, которые приписываютъ Христу одну лишь божественную волю, и представляетъ Христа просто лишь Богомъ воплотившимся; то мыслитъ одинаково съ тѣми, которые считаютъ Христа не болѣе, какъ обыкновеннымъ человѣкомъ, который ничѣмъ не отличается отъ Пирра и Максима; то, называя волю личною, вмѣстѣ съ различіемъ лицъ вводитъ различіе воль, при одинаковости сущностей; то признаетъ относительное соединеніе (природъ); то принимаетъ сторону тѣхъ, которые приписываютъ Христу выборъ и самопроизвольную склонность, и мыслитъ Его простымъ человѣкомъ, подверженнымъ даже измѣнчивости и грѣху; то соглашается съ тѣми, которые мыслятъ Христа внѣ домостроительства необладающимъ волею, и другія безчисленныя нелѣпости, какія бы только не вытекали изъ этой доктрины, какъ лишенной истинной основы, на изложеніе которыхъ не достало бы времени, онъ раздѣлялъ». Если въ головѣ одного могли ужиться столь разнообразные и разнохарактерные варіанты одного и того же ученія, то нечего и говорить о томъ, что въ лицѣ нѣсколькихъ своихъ представителей моноѳелитизмъ пережилъ цѣлую исторію измѣненій, осложненій и передѣлокъ. Въ томъ цѣломъ видѣ, въ какомъ очерчивается моноѳелитизмъ въ догматико-полемическихъ трудахъ Максима,

---

[1]) Дисп. съ Пир., col. 329—32.

онъ представляетъ изъ себя доктрину до такой степени сбивчивую, что рѣшительно не легко опредѣлить, что собственно признавали за несомнѣнное сами моноѳелиты, и что лишь только допускали въ тѣхъ или другихъ видахъ. Несомнѣнно одно то, что сравнительно позднѣйшій моноѳелитизмъ (Пирра и Петра) носитъ крупныя черты отличія отъ болѣе ранняго моноѳелитизма (монэргизмъ Ѳеодора фаранскаго, Кира и отчасти Сергія): не выдерживая характера строгаго монизма, каковъ первоначальный монэргизмъ, онъ привноситъ значительныя осложненія, изъ которыхъ нѣкоторыя стоятъ даже въ прямомъ противорѣчіи съ главнымъ основоположеніемъ моноѳелитизма. Максимъ не полагаетъ различія между первоначальнымъ остовомъ моноѳелитизма и его позднѣйшими наслоеніями, и все, что имѣетъ такое или иное отношеніе къ моноѳелитизму, разсматриваетъ въ общей связи, какъ одно и то же ученіе.

Исходя изъ истины единства ипостаси Христа и усвояя волю ипостаси, моноѳелитизмъ утверждалъ единичность воли во Христѣ. «Христосъ одинъ; значитъ, одинъ и хотящій, одинъ и дѣйствующій; а если такъ, то одна, непремѣнно, и воля Христа, а не двѣ, одно и дѣйствованіе Его, какъ одного»: такъ разсуждаетъ, напримѣръ, Пирръ въ разговорѣ съ Максимомъ [1]). Всю невозможность мыслить во Христѣ одну волю Максимъ усматриваетъ въ томъ обстоятельствѣ, что подобное основоположеніе послѣдовательно приводитъ къ измѣненію естественнаго характера соединенныхъ природъ, чрезъ низведеніе всемогущаго Божества на степень ограниченнаго по началу и продолженію существованія человѣчества, чрезъ возведеніе этого послѣдняго на высоту перваго, и чрезъ совершенное уравненіе ихъ: однимъ и тѣмъ же всемогущимъ дѣйствованіемъ, которымъ какъ Богъ Христосъ привелъ все изъ небытія въ бытіе, все содержитъ и всѣмъ управляетъ, Онъ, какъ человѣкъ, совершаетъ и обыкновенныя человѣческія дѣла (какъ-то: ѣстъ и пьетъ, переходитъ съ мѣста на мѣсто, чувствуетъ жажду, голодъ, утомленіе, нуждается въ снѣ и т. п.),

---

[1]) Εἰ οὖν εἷς ὁ Χριστὸς, ὡς εἷς πάντως καὶ ἤθελεν· εἰ δὲ ὡς εἷς ἤθελεν, ἓν πάντως αὐτοῦ καὶ τὸ θέλημα· καὶ οὐ δύο. Col. 289. Εἰ οὖν εἷς ὁ ἐνεργῶν, καὶ μία, ὡς ἑνὸς, ἡ ἐνέργεια. Col. 340.

такъ что «божество Христа является подверженнымъ аффектамъ и страданію» [1]). Такъ какъ воля, по ученію монофелитовъ, составляетъ существенное опредѣленіе лица, а не природы, то характеръ воли Христа всецѣло опредѣляется, по нимъ, характеромъ ипостаси воплотившагося Слова. Ипостась Христа — «сложная»: это есть ипостась Бога Слова, безраздѣльно содѣлавшаяся ипостасію и воспринятаго Словомъ человѣчества; таковы же должны быть дѣйствованіе и воля Христа. Христу, какъ *цѣлому* [2]), должно приписать въ нѣкоторомъ смыслѣ *сложную* волю и сложное, *богомужное* дѣйствованіе, т. е. такую волю и такое дѣйствованіе, какія должны быть свойственны, по ихъ мнѣнію, носителю, владѣтелю *одной сложной* природы. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ—говоритъ Пирръ,—чтобы мы приписали Христу одну въ нѣкоторомъ смыслѣ сложную волю, образовавшуюся изъ соединенія двухъ природныхъ воль, сложную въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ говорится объ одномъ (лицѣ), образовавшемся изъ сложенія двухъ природъ Христа [3]). Разсуждая подобнымъ образомъ, монофелиты становятся на ту точку зрѣнія, что цѣлое (лице) есть нѣчто *иное* кромѣ своихъ собственныхъ частей (природъ), изъ которыхъ оно состоитъ и которыя существуютъ въ немъ (ἄλλο τι τὸ ὅλον εἶναι παρὰ τὰ αὐτοῦ οἰκεῖα μέρη, ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς συνέστηκεν), что оно имѣетъ иное, чѣмъ составляющія его части, природное существованіе (ἑτέραν παρὰ τὴν τῶν οἰκείων μερῶν κατὰ φύσιν ὕπαρξιν ἔχειν τὸ ὅλον). Если это такъ, то Христу, какъ цѣлому, справедливо должно приписать иное дѣйствованіе, помимо существенно свойственныхъ его частямъ дѣйствованій (ἑτέραν ἐνέργειαν, παρὰ τὰς ἐνυπαρχούσας τοῖς μέρεσιν οὐσιώδεις ἐνεργείας) [4]).

---

[1]) Tom. I, col. 141; tom. II, coll. 341. 272 и 53.

[2]) «Въ твоихъ сочиненіяхъ—говоритъ Максимъ Пирру (col. 333)—я нашелъ, что ты учишь объ одномъ дѣйствованіи Христа, какъ цѣлаго» (μίαν Χριστοῦ, ὡς ὅλου, ἐνέργειαν). Срав. пис. къ сицилійцамъ; col. 117: «Что же припишемъ мы, говорятъ (монофелиты), цѣлому (τῷ ὅλῳ), если не признаемъ въ Немъ вслѣдствіе соединенія *одного* дѣйствованія, какъ одного цѣлаго» (εἰ μὴ τὴν μίαν ὡς ἑνὶ τῷ ὅλῳ διὰ τὴν ἕνωσιν διδοῦμεν ἐνέργειαν;).

[3]) Δυνατὸν δὲ ὥσπερ ἐκ τῶν δύο φύσεων ἕν τι σύνθετον λέγομεν, οὕτω καὶ ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θεληµάτων ἕν τι σύνθετον λέγειν. Дисп. съ Пир., col. 296.

[4]) П. къ сицилійцамъ, col. 117.

Подобная точка зрѣнія ошибочна. Въ дѣйствительности цѣлое тождественно съ своими частями: къ существенному содержанію составляющихъ его частей (природъ) цѣлое (лице) не привноситъ ровно ничего, и не имѣетъ «инаго» природнаго существованія (μὴ ἑτέραν κατὰ φύσιν ὕπαρξιν), помимо принадлежащаго природѣ, въ немъ существующей, не имѣетъ, слѣдовательно, и «инаго» естественнаго дѣйствованія (οὐδ' ἑτέραν δηλονότι κατὰ φύσιν ἐνέργειαν) [1]). И Христосъ, какъ цѣлое, какъ сложная ипостась, «имѣетъ только то, что свойственно каждой Его природѣ (τὰ ἑκατέρας ἴδια φύσεως κατὰ φύσιν ἔχει ὁ Χριστὸς), т. е. божественную волю и дѣйствованіе и человѣческую волю и дѣйствованіе», и инаго чего-либо, помимо свойственнаго Его природамъ, вовсе не имѣетъ, такъ что Ему никакимъ образомъ нельзя приписать одного дѣйствованія, или кромѣ двухъ природныхъ еще инаго третьяго дѣйствованія [2]). Правда, непосредственные преемники Сергія, Пирръ и Петръ предлагали было признать во Христѣ именно такія *три* дѣйствованія и воли; но едва ли даже и сами они смотрѣли на свое измышленіе иначе, чѣмъ какъ на послѣднее средство достигнуть соглашенія, не имѣющее ничего общаго съ основнымъ воззрѣніемъ монофелитизма.

Если бы на самомъ дѣлѣ возможно было приписать Христу, какъ цѣлому, въ нѣкоторомъ смыслѣ сложную волю, отличную отъ природныхъ воль, то, прежде всего, это была бы никакъ ужъ не личная воля, уже по одному тому, что лице Христа сложно не само по себѣ, а только относительно нераздѣльно существующихъ въ немъ природъ. *Личная сложная воля*, если бы возможно было мыслить такую во Христѣ, представляла бы изъ себя соединеніе двухъ личныхъ (а «τὸ γνωμικὸν θέλημα», употребленное здѣсь Максимомъ, есть—какъ выше было сказано—лишь другое названіе «θέλησις ὑποστατική») воль: божественной и человѣческой,—мысленное соединеніе двухъ невозможностей [3]). Ипостасной божественной

---

[1]) Положительная мысль о тождествѣ цѣлаго съ частями по содержанію и по образу существованія есть лишь обратная сторона монофелитскаго воззрѣнія на этотъ предметъ, безусловно отвергаемаго Максимомъ.

[2]) Col. 117.

[3]) Никто—говоритъ Максимъ—не будетъ отвергать того положенія, что

воли вовсе не существуетъ, и такую волю рѣшительно невозможно приписать Христу, не нарушая равенства Сына съ Богомъ Отцемъ и съ Св. Духомъ относительно воли [1]); что касается личной человѣческой воли, называемой γνωμικὸν θέλημα, то хотя и существуетъ на самомъ дѣлѣ такая воля, какъ способъ пользованія прирожденною душѣ волевою способностію, но въ приложеніи ко Христу о ней не можетъ быть и рѣчи, по причинѣ ея несовершенства, безусловно чуждаго Христу, какъ человѣку [2]). Мысленная сложная воля Христа скорѣе могла бы быть «природною», т. е. такою, которая представляла бы изъ себя реальное единство двухъ природныхъ воль, и могла бы быть названа личною только въ смыслѣ соединенія (ἑνώσεως τρόπῳ), такъ какъ начало единства представляетъ лице. По словамъ Пирра, монофелиты, въ существѣ дѣла, такъ именно и представляли себѣ волю Христа [3]). Не говоря уже о самомъ названіи одной сложной воли Христа—а она не можетъ быть названа именемъ тѣхъ природъ, въ соединеніи (ἐν σύνθεσι) которыхъ видятъ основаніе для признанія за Христомъ такой воли [4])—допущеніе подобной воли приводитъ не къ меньшимъ нелѣпостямъ въ догматическомъ отношеніи. Если приписать Христу дѣйствованіе (а слѣдовательно, и волю) «отъ соединенія»—говоритъ Максимъ, — то придется допустить, что «*до* соединенія» Онъ не имѣлъ дѣйствованія, и для сотворенія міра потребно было предварительно возбудить въ Немъ силу творчества. Кромѣ того: такъ какъ Отецъ и Св. Духъ стоятъ внѣ дѣйствительнаго соединенія съ плотію, то и они, подобно Сыну, не обладаютъ способностію къ дѣятельности, а слѣдовательно и силою творчества, чтобы не сказать болѣе того [5]). Мысль Максима та, что и до соединенія природъ, отъ вѣчности,

---

Христу не возможно приписать двѣ гномическія воли (τὴν τῶν γνωμικῶν θελημάτων δυάδα). Col. 45.

[1]) Coll. 85. 136. 273. 313.

[2]) Col. 308—309.

[3]) Дисп. съ Пир., col. 340.

[4]) Coll. 296 и 269.

[5]) Εἰ ἐκ τῆς ἑνώσεως αὐτῷ, κατὰ τὸν ὑμέτερον λόγον, προσγέγονεν ἡ ἐνέργεια, πρὸ τῆς ἑνώσεως ἄρα ἀνενέργητος ἦν· καὶ τετυράννηται, καθ' ἡμᾶς, δημιουργήσας. Καὶ αὖθις, εἰ ἐκ τῆς ἑνώσεως αὐτῷ προσγέγονε τὸ ἐνεργεῖν· ὁ Πατὴρ δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα οὐχ ἡνώθησαν καθ' ὑπόστασιν σαρκὶ, οὐκ ἄρα ἐνεργητικοί. Εἰ δὲ μὴ ἐνεργητικοὶ, οὐδὲ δημιουργοί· ἵνα μὴ λέγω, ὅτι οὐδὲ ὅλως εἰσίν. Col. 340.

Богъ Слово обладалъ божественною волею, которая не могла измѣниться или слиться съ волею воспринятаго Имъ человѣчества, такъ что, не смотря на ипостасное соединеніе двухъ природъ и на принадлежность всего природнаго, въ качествѣ дѣйствительной собственности, одному лицу, два дѣйствованія, равно какъ и прочія особенности соединенныхъ природъ, не могутъ быть разсматриваемы какъ одинъ и единственный предметъ обладанія, какъ одно «сложное» дѣйствованіе.

Итакъ, одного сложнаго, называемаго «богомужнымъ», дѣйствованія (μίας θεανδρικῆς ἐνεργείας) никакимъ образомъ допустить во Христѣ не возможно. Монофелитамъ оставалось, по этому, одно изъ двухъ: или, оставаясь вѣрными своему основоположенію, строго держаться ученія о μία ἐνέργεια и объ ἓν θέλημα, или, поступясь своимъ основоположеніемъ, совершенно отказаться отъ мысли объ одномъ дѣйствованіи и волѣ. Монофелиты избираютъ первый путь, и съ точки зрѣнія своего основнаго воззрѣнія стараются выяснить роль человѣчества въ ипостасномъ соединеніи природъ.

Свое ученіе объ ἓν θέλημα монофелиты оправдываютъ тѣмъ, что хотя Христу и усвояется «одно дѣйствованіе цѣлаго» (μία ἐνέργεια ὅλου), слагающагося изъ трехъ частей: Божества, разумной души и тѣла, но такъ какъ «производитель и виновникъ дѣйствованія есть Богъ, а человѣчество лишь только органъ» (τεχνιτὴς καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός, ὄργανον δὲ ἡ ἀνθρωπότης), то дѣйствующая воля во Христѣ только *одна*, и именно *божественная* (αὐτοῦ τὸ θέλημα ἓν ἔστι καὶ τοῦτο θεϊκόν) [1]). Эти три положенія, впервые высказанныя Θеодоромъ фаранскимъ, составляютъ послѣднюю основу и дѣйствительную сущность монофелитскаго ученія объ ἓν θέλημα, замаскированнаго ученіемъ о μία ἐνέργεια ὅλου. Воззрѣніе послѣдующихъ представителей монофелитизма сводится въ существѣ дѣла именно къ этимъ тремъ положеніямъ. Правда, не высказываясь такъ откровенно, какъ Θеодоръ, относительно роли человѣчества, они находятъ возможнымъ при ученіи объ ἓν θέλημα трактовать объ участіи человѣческой природы въ совершеніи того, что свойственно Христу, какъ цѣлому, и говорятъ объ

[1]) Трактатъ Θеодора фаранскаго, адресованный Сергію арсеноитскому. Harduin, III, p. 1344 et sqq. = Дѣян. VI в. с., стр. 402 и слѣд.

«*относительномъ усвоеніи*» (σχετικὴ οἰκείωσις) Христомъ человѣческой воли [1]). Но ни для кого не темно, что мыслимое ими усвоеніе человѣческой воли немногимъ чѣмъ отличаетъ человѣчество Христа отъ несамоподвижнаго орудія дѣйствія его владѣтеля и in actu почти вовсе даже не осложняетъ дѣятельности божественной воли Слова. «*Относительное*» усвоеніе, которое въ отличіе отъ «*существеннаго*», или природнаго (οὐσιώδη οἰκείωσις) можетъ быть названо личнымъ и аффектуальнымъ, состоитъ въ томъ, что «*по симпатіи, изъ расположенія*» мы усвояемъ себѣ и лишь *видимо* переживаемъ то, что нравится намъ въ другомъ, на самомъ дѣлѣ сами отъ того ничего не испытывая [2]): это есть просто приспособленіе къ образу жизни и способу дѣйствій другаго. Усвоеніе въ этомъ смыслѣ Христу человѣческой воли обозначаетъ не то, что человѣческая воля составляетъ неотъемлемую собственность Христа, какъ истиннаго владѣтеля человѣческой природы, а просто лишь то, что изъ любви къ человѣческому роду, οἰκωνομικῶς Богъ Слово примѣнялся къ образу жизни и дѣйствій людей [3]). Выходя отсюда, легко было придти къ той мысли, что Христосъ приспособлялся къ образу жизни воспринятой Имъ плоти только по временамъ, только тогда, когда это было особенно необходимо для осуществленія цѣли воплощенія, и именно только «*во время спасительныхъ страданій*» (ἐν τῷ καιρῷ μόνῳ τοῦ σωτηρίου πάθους) [4]).

Считая совершенно излишнимъ входить въ подробное обсужденіе такъ понимаемаго усвоенія Христомъ человѣческой воли, Максимъ произноситъ надъ монофелитами слѣдующій справедливый приговоръ: уча объ относительномъ усвоеніи человѣческой воли, «они превзошли въ нечестіи самого Се-

---

[1]) «По словамъ византійцевъ—говоритъ Пирръ—отцы учили, что Христосъ имѣетъ человѣческую волю κατ' οἰκείωσιν... σχετικὴν». Дисп. съ Пир., col. 304; cf. coll. 125. 200. 220 и др.

[2]) Καθ' ἣν (т. е. σχετικὴν οἰκείωσιν) τὰ ἀλλήλων φυσικῶς στέργομέν τε καὶ οἰκειούμεθα, μηδὲν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ἐνεργοῦντες. Col. 220. О различіи усвоеній см. на той же страницѣ. Cf. Opp. Damasc., col. 1093.

[3]) Εἰ δὲ τὴν δευτέραν (т. е. σχετικὴν οἰκείωσιν), οὐδὲ ἄνθρωπον ὅλως, ἀλλ' ἄσαρκον μόνον Θεὸν, ὡς ἐν ψιλῇ σχέσει τὰ τῆς σαρκὸς, καὶ οὐχ ὡς ἀνθρώπου τὰ φυσικὰ φυσικῶς οἰκειούμενον μετὰ τοῦ εἶναι καὶ μένειν Θεὸν. Col. 220.

[4]) Col. 196.

вера, будучи болѣе его дерзки на слова (μᾶλλον ὑπεραυδήσαντες), такъ какъ онъ не съ такимъ безразсудствомъ возставалъ противъ истины» [1]). Что же касается мнѣнія о временномъ усвоеніи человѣческой воли, то оно представляетъ собою верхъ всѣхъ неправдъ и несообразностей, соединенныхъ съ моноѳелитскимъ ученіемъ. «Мысль о томъ, что только во время спасительныхъ страданій Христосъ на самомъ дѣлѣ явилъ Себя обладающимъ двумя волями, полагаю, бездоказательна. Какъ же это такъ, на какомъ основаніи только въ это время, а не прежде? Вѣдь если Онъ имѣлъ (человѣческую волю) тогда, то имѣлъ и съ самаго начала (съ того момента), когда сдѣлался человѣкомъ, а не потомъ присоединилъ; а если не имѣлъ сначала, то не имѣлъ и во время страданій, и лишь призрачно обнаруживалъ все то, чрезъ что мы спасены... Почему же вотъ такъ (т. е. только во время страданій), а не иначе? И что за смыслъ въ этомъ?» [2]). Само собою разумѣется, что мыслимое моноѳелитами усвоеніе человѣческой воли Максимъ простираетъ и на самую человѣческую природу Христа [3]).

Въ подтвержденіе истинности своего ученія моноѳелиты ссылались на нѣкоторыхъ изъ достославныхъ отцовъ и учителей церкви: выхватывая изъ ихъ твореній отрывочныя изрѣченія, внѣ связи съ цѣлымъ казавшіяся имъ наиболѣе выразительно говорящими въ пользу ихъ собственнаго ученія, они толковали ихъ по своему, примѣнительно къ своимъ тенденціямъ. Задача Максима, казалось бы, состояла тутъ въ томъ, чтобы путемъ возстановленія дѣйствительной связи указываемыхъ моноѳелитами отрывочныхъ выраженій выяснить настоящій смыслъ этихъ послѣднихъ. Но Максимъ этого не

---

[1]) Col. 220—21.

[2]) Τὸ γὰρ δὴ λέγειν, ὡς ἐν τῷ καιρῷ μόνῳ τοῦ σωτηρίου πάθους (ἡνίκα τὸ ἡμέτερον ἐτύπου πραγματικῶς ἐν ἑαυτῷ, καὶ ὡς ἄνθρωπος παρητεῖτο τὸν θάνατον), δύο θελήματα ἔχων ἐδείκνυτο, ἀποφαντικὸν, οὐκ ἀποδεικτικόν μοι δοκεῖ. Πῶς γὰρ ἐν τούτῳ μόνῳ τῷ καιρῷ, καὶ μὴ πρὸ τούτου, καὶ δι' ἥντινα τὴν αἰτίαν; Εἰ μὲν γὰρ εἶχε τότε, καὶ ἀπ' ἀρχῆς εἶχεν ἐξ οὗ γέγονεν ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐκ ὕστερον ἐσχεδίασεν· εἰ δὲ ἀπ' ἀρχῆς οὐκ εἶχεν, οὐδὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους, ἀλλὰ μόνον ἐφάντασε τὴν παραίτησιν, καὶ πρὸς ταύτῃ τὰ λοιπὰ δι' ὧν σεσώσμεθα... Πῶς γὰρ οὐκ ἐκεῖνο μὲν, τάδε δέ; Καὶ τίς ὁ λόγος; Col. 196.

[3]) Col. 305.

дѣлаетъ. Такой апологетическій пріемъ имѣетъ отчасти мѣсто только относительно изрѣченій Кирилла александрійскаго; по отношенію ко всѣмъ другимъ Максимъ пользуется тѣмъ же средствомъ борьбы, что при оцѣнкѣ монофелитскаго ученія вообще, а именно: вездѣ говоритъ о невозможности пониманія того или другаго мѣста изъ твореній отцовъ церкви въ усвоямомъ ему монофелитами смыслѣ, аргументируя ее ложностію тѣхъ выводовъ, какіе соединены съ такимъ пониманіемъ. То обстоятельство, что изрѣченія Кирилла александрійскаго представляютъ въ этомъ отношеніи единственное исключеніе, можетъ быть понято только при свѣтѣ извѣстнаго отношенія монофелитизма къ ученію великаго александрійскаго учителя,— отношенія, не простирающагося на ученіе другихъ отцовъ церкви, на изрѣченія которыхъ указывали монофелиты.

Монофелиты ссылались на изрѣченія слѣдующихъ отцовъ церкви: Григорія Богослова, Григорія нисскаго, Аѳанасія александрійскаго, Діонисія Ареопагита, Кирилла александрійскаго и другихъ (патріарха Мины, Гонорія и даже Несторія) [1]).

Такъ, въ разговорѣ съ Максимомъ, Пирръ выставляетъ на видъ извѣстное уже намъ изрѣченіе *Григорія Богослова* (изъ II сл. о Сынѣ):—«Хотѣніе его (человѣчества Христа), какъ всецѣло обожествленное, не имѣло ничего противнаго Богу» (Τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲν ὑπεναντίον τῷ Θεῷ, θεωθὲν ὅλον),—какъ такое, которое будто бы противорѣчитъ признанію двухъ воль во Христѣ [2]). Противъ такого пониманія настоящаго мѣста Максимъ замѣчаетъ, что оно, напротивъ, наиболѣе выразительно, чѣмъ всѣ другія (τῶν ἄλλον πάντων ἐκφαντικώτερον) говоритъ за двойство воль, а именно: «никакое от-

[1]) Изрѣченія всѣхъ названныхъ отцовъ церкви приводятся, между прочимъ, Пирромъ въ разговорѣ съ Максимомъ. См. col. 316 и слѣд.

[2]) Нѣкоторое основаніе для такого пониманія приведеннаго изрѣченія монофелиты усматривали, должно полагать, собственно въ слѣдующихъ за нимъ словахъ, приводимыхъ въ объясненіе Іоан. VI, 18. «Такъ какъ это (т. е. евангельскія слова)—рѣчь воспріявшаго, а не воспріятаго, то—разсуждаетъ богословъ—дадимъ такой отвѣтъ: это сказано не по тому, что собственная воля Сына дѣйствительно отлична отъ воли Отца, но по тому, что нѣтъ такой воли, и смыслъ, заключающійся въ словахъ, таковъ: *не да творю волю Мою*, потому что у Меня нѣтъ воли, отдѣльной отъ Твоей воли, но есть только воля общая и Мнѣ и Тебѣ. Какъ Божество у насъ одно, такъ и воля одна». Ex II orat. de Filio: Opp. Gregorii theologi, tom. XXXVI, coll. 117—120.

ношеніе (σχέσις=relatio) не можетъ быть мыслимо безъ объектовъ отношенія (ἄνευ τῶν σχετῶν)»; отсюда, подобно тому, какъ съ понятіемъ «охлажденія» соединяется представленіе объ охлаждаемомъ и охлаждающемъ, съ понятіемъ «мышленія» (νόησις)—о предметѣ мышленія и о мыслящемъ (τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον) и т. п., точно также и понятіе «обожествленія» предполагаетъ «обожествляемое и обожествляющее», причастное Божеству и пріобщающее (οὕτω κατὰ τὸ ἀκόλουθον, καὶ τὸ θεωθὲν καὶ τὸ θεῶσαν) [1]). Кромѣ того, если обожествленіе человѣческой воли препятствуетъ, какъ думаютъ монофелиты, признанію во Христѣ двухъ воль, то и обожествленіе человѣческой природы—а обожествленіе простирается, по ученію Григорія богослова, въ одинаковой степени на природу, какъ и на волю—препятствовало бы также и признанію двухъ природъ [2]).

Въ словахъ *Григорія нисскаго*, сказанныхъ имъ въ объясненіе Мтѳ. VIII, 3=Мрк. I, 41=Лук. V, 13: «душа хочетъ, тѣло касается, и совокупнымъ воздѣйствіемъ обоихъ прогоняется проказа» (ἡ ψυχὴ θέλει, τὸ σῶμα ἅπτεται· δι' ἀμφοτέρων φεύγει τὸ πάθος), которыя заключаютъ въ себѣ будто бы ту мысль, что «душа Господа волитъ божественною волею (τῷ θείῳ θελήματι) ипостасно соединеннаго съ Нимъ (αὐτῷ) божества», монофелиты, по словамъ Пирра, видятъ указаніе на ἓν θέλημα [3]). Послѣдовательно проводя пониманіе монофелитовъ далѣе, Максимъ говоритъ, что съ точки зрѣнія та-

---

[1]) Срав. col. 48. [2]) Срав. col. 236.

[3]) Въ объясненіе настоящаго мѣста Григорій нисскій говоритъ слѣдующее. Такъ какъ обѣ части человѣческой природы (душа и тѣло) за грѣхъ повинны были смерти, то «жизненное общеніе» (ἐπιμιξία τῆς ζωῆς) божества и человѣчества во Христѣ должно было избавить отъ нея и ту, и другую. Дѣйствительно, та и другая часть человѣческой природы Христовой являютъ знаки вышечеловѣческой природы (ἐπίδηλα τῆς ὑπερεχούσης φύσεως τὰ γνωρίσματα): тѣло своимъ прикосновеніемъ къ больнымъ свидѣтельствуетъ о дѣйствіи чрезъ него Божества; душа властнымъ хотѣніемъ проявляетъ присущую ей божественную силу. Vid. I orat. in Christi resurrectionem (vel in s. Pascha): Opp. Gregorii Nysseni, tom. III, col. 616. Послѣдняя мысль о сверхъестественномъ дѣйствіи души Христа и подала монофелитамъ поводъ къ неправильному, благопріятствующему ихъ собственному представленію, пониманію приведеннаго изрѣченія.

кого пониманія пришлось бы признать справедливость и того крайне нелѣпаго положенія, что «тѣло Господа касается божественнымъ прикосновеніемъ» (τῇ θείᾳ ἁφῇ).

Слова *Аѳанасія великаго*: Νοῦς Κυρίου οὔπω Κύριος, ἀλλ' ἡ θέλησις, ἡ βούλησις (ἡ βουλή), ἡ ἐνέργεια πρός τι [1]), относительно смысла которыхъ Пирръ высказался нерѣшительно [2]), и о которыхъ мы имѣли уже случай упомянуть, по объясненію Максима, заключаютъ въ себѣ тотъ прямой смыслъ, что природная жизнь человѣческой души, присущей Христу, какъ бы ее ни назвали по ея отличительнымъ особенностямъ, отъ соединенія плоти съ Словомъ не измѣнилась такъ или иначе, оставаясь и въ соединеніи тѣмъ, чѣмъ была до соединенія. По поводу ссылки на нихъ Пирра Максимъ замѣчаетъ, что въ основаніе этихъ словъ легло опредѣленіе θελήσεως, βουλήσεως καὶ ἐνεργείας, данное «философомъ изъ философовъ» (φιλόσοφος τῶν φιλοσόφων) Климентомъ (въ VI кн. Строматъ).

Гораздо большій интересъ представляло для моноѳелитовъ другое мѣсто изъ Аѳанасія вел., которое читается такъ: «Онъ (Христосъ) былъ рожденъ отъ жены, съ перваго же момента зачатія представляя собою образъ человѣка, въ обнаруженіи плоти, безъ плотскихъ пожеланій и человѣческихъ соображеній, въ образѣ новости. Вѣдь (въ Немъ) была *единая воля Божества*, такъ какъ и природа (Его)—всецѣло божественная» [3]). Соблазняясь, какъ видно изъ разъясненій Максима,

---

[1]) Ex I lib. de incarnatione Domini nostri, I. Christi, contra Apollinarium. Opp. Athanasii Alexandrini, tom. II, col. 1128.

[2]) «А что скажемъ мы—какъ бы спрашиваетъ Пирръ (col. 317)—о тѣхъ примѣрахъ, которые заимствуются отъ вел. Аѳанасія?» (Τί δέ φαμεν καὶ περὶ τῶν παραγομένων αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου χρήσεων;).

[3]) Ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφὴν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος, ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς, δίχα δε σαρκικῶν θελημάτων, καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων, ἐν εἰκόνι καινότητος. Ἡ γὰρ θέλησις, θεότητος μόνης». Col. 320; cf. col. 240. Assumpt. ex II lib. de incarnatione Domini nostri I. Christi, contra Apollinarium. Opp. Athanasii Alexandr., tom. II, col. 1148. Относительно чтенія разсматриваемаго мѣста должно замѣтить слѣдующее: a) въ «Диспутѣ съ Пирромъ», col. 320,—ошибочно напечатано: «κ ο ινότητος»; должно читать: «κ α ινότητος», какъ читается у самого Аѳанасія и у Максима въ другомъ мѣстѣ, въ апологіи за Гонорія, col. 240; b) у самого Аѳанасія и у Максима въ апологіи, чтеніе его восполняется словами: «ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη θεότητος», которыя много помогаютъ уясненію смысла непосредственно предшествующаго

послѣдними словами: «ἐν εἰκόνι καινότητος. Ἡ γὰρ θέλησις, θεότητος μόνης», которыя внѣ связи съ предъидущимъ имѣютъ довольно неопредѣленный смыслъ (ἀμφίβολος) и представляютъ полную возможность понимать ихъ такъ и иначе, въ разсматриваемомъ мѣстѣ монофелиты думали найти выраженіе своего ученія. Настоящее мѣсто, по словамъ Максима, достаточно говоритъ само за себя (αὐθερμήνευτος). Новость, о которой говорится здѣсь, по мысли Аѳанасія имѣетъ отношеніе *къ образу* существованія плоти Христа, а не къ природному смыслу ея (οὐ περὶ τοῦ φυσικοῦ λόγου, ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ὑπάρξεως); образъ же существованія плоти сталъ во Христѣ *новымъ* (безгрѣшнымъ) вслѣдствіе того, что *рожденіе Христа по плоти было дѣломъ одной только воли Божіей.*

Особенно любили ссылаться монофелиты на слѣдующія два изрѣченія, изъ которыхъ одно усвояется *Діонисію Ареопагиту*, а другое принадлежитъ Кириллу александрійскому. Относительно перваго изъ нихъ: «Христосъ явилъ намъ *новое въ нѣкоторомъ смыслѣ богомужное дѣйствованіе*» (καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν) выше было замѣчено, что нѣкоторые изъ монофелитовъ произвольно вносили въ него прибавку μίαν, разумѣя *количественно*—новое дѣйствованіе. Пирръ, въ разговорѣ съ Максимомъ [1]), читаетъ его безъ прибавки μίαν, хотя «новость» понимаетъ также въ смыслѣ *количественномъ* (ἡ καινότης ἐστὶ ποσότης). Исходя изъ того, что новость, противополагающаяся древности (παλαιότης), составляетъ не количественное, а качественное опредѣленіе вещей (ποιότης ἐστὶν ἡ καινότης), и тѣмъ болѣе не есть сущность (οὐκ οὐσία ἡ καινότης, ἀλλὰ ποιότης), Максимъ разъясняетъ, что выраженіе: «καινὴ ἐνέργεια» обозначаетъ «*качественно*—новый и неизъяс-

имъ выраженія: «ἡ γὰρ θέλησις, θεότητος μόνης», или (какъ читается оно у Аѳанасія и въ апологіи) «μόνη» (и безъ запятой послѣ θέλησις). Господствующая мысль настоящаго мѣста у св. Аѳанасія та, что плоть Христа, по самому своему рожденію, совершившемуся единственно по волѣ Божіей, была безгрѣшна, такъ что «діаволъ, подойдя ко Христу, какъ къ человѣку, и не найдя въ Немъ слѣдовъ древняго сѣмени (μὴ εὑρίσκων δὲ ἐν αὐτῷ τῆς παλαιᾶς αὐτοῦ ἐπισπορᾶς γνώρισμα) побѣжденный долженъ былъ удалиться со стыдомъ». Ibidem.

[1]) Col. 345 и слѣд. Подлинный текстъ (слова Максима, въ объясненіе «καινὴ ἐνέργεια») приведенъ выше, на стр. 157.

нимый образъ обнаруженія природныхъ дѣйствованій Христа, сообразно съ неизъяснимымъ образомъ взаимнаго проникновенія природъ, и новый родъ жизни самаго человѣчества Христа, неслыханный и неизвѣстный природѣ вещей, и образъ общенія, происходящій вслѣдствіе неизреченнаго единства». Что касается выраженія «θεανδρικὴ», то оно «менѣе всего» способно обозначать μίαν ἐνέργειαν: описательнымъ образомъ оно указываетъ на два различныя дѣйствованія, соотвѣтствующія двумъ, исчисленнымъ въ немъ, природамъ (τοὐναντίον γὰρ περιφραστικῶς ἡ φωνὴ διὰ τῶν ἀριθμουμένων φύσεων τὰς αὐτῶν ἐνεργείας παραδέδωκεν). Что, дѣйствительно, такова именно мысль, заключающаяся какъ въ этомъ одномъ словѣ, такъ и въ цѣломъ приведенномъ выраженіи, въ другихъ мѣстахъ [1]), не въ разговорѣ съ Пирромъ, Максимъ доказываетъ на основаніи контекста рѣчи у самого Діонисія. Въ IV письмѣ къ нѣкоему Кайю [2]), непосредственно предъ разсматриваемымъ выраженіемъ говорится объ общеніи образовъ дѣйствованія обоихъ природъ Христа, въ силу котораго свойственное Христу, какъ Богу и какъ человѣку, Онъ совершалъ не какъ только Богъ, и не просто какъ человѣкъ, но какъ Богочеловѣкъ. Допущеніе одного существенно-или-количественно-новаго дѣйствованія равно приводитъ къ отрицанію единосущія Сына съ Богомъ Отцемъ и равенства ихъ относительно божескаго дѣйствованія, проявляющагося въ твореніи и промышленіи и въ совершеніи чудесъ.

Что касается другаго выраженія,—*Кирилла александрійскаго*: «Христосъ двоякимъ образомъ обнаружилъ одно собственное дѣйствованіе» (μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένος ἐνέργειαν ὁ Χριστὸς) [3]), то, какъ наиболѣе выразительно говорящее о численно одномъ дѣйствованіи, оно, повидимому, про-

---

[1]) Пис. къ святѣйш. еп. «Никандру», col. 100; cf. Scholia Maximi in epist Dionysii ad Caium; tom. II, col. 1056—7.

[2]) Opp. Dionys. Areopag., Epist. IV ad Caium, p. 767.

[3]) Coll. 344—45; cf. col. 85. Assmpt. ex IV Lib. in Ioannis Evangelium. Opp. Cyrilli Alexandrini, tom. VI, col. 577. Объясненіе св. Кирилла въ данномъ мѣстѣ направляется къ тому, чтобы доказать, что Христосъ животворитъ не только словомъ (всемогущимъ велѣніемъ), но и при участіи Своего тѣла, чрезъ прикосновеніе его (καὶ οὐ μόνῳ δίδωσιν ἐνεργεῖν τῷ λόγῳ τὴν τῶν νεκρῶν ἀναβίωσιν, ἀλλ' ἵνα δείξῃ ζωοποιὸν τὸ ἴδιον σῶμα). Ibidem.

тиворѣчило діоѳелитизму, и самымъ рѣшительнымъ образомъ благопріятствовало моноѳелитизму. Дѣйствительно, мы и видимъ, что моноѳелиты всегда и вездѣ выставляли на видъ это выраженіе, какъ рѣшительно противорѣчащее признанію двухъ дѣйствованій во Христѣ: такъ, его, несомнѣнно, имѣетъ въ виду Сергій, въ посланіи къ Гонорію, когда говоритъ, что у нѣкоторыхъ отцовъ есть ученіе о μία ἐνέργεια; на него указываетъ и Киръ, въ VII анаѳематизмѣ ссылаясь на ученіе Кирилла; его же выставляетъ на видъ и Пирръ, въ разговорѣ съ Максимомъ. Опираясь на то, что «св. отецъ не незналъ самаго характернаго свойства каждой природы (Христа), обнимающаго всѣ прочія природныя свойства», что онъ ясно различалъ во Христѣ «творческую и жизненную, происходящую изъ души и присущую тѣлу, энергію», и сопоставляя разсматриваемое выраженіе съ другимъ, гдѣ говорится: «никакой здравомыслящій человѣкъ не согласится допустить одно дѣйствованіе творца и твари», Максимъ твердо стоитъ на томъ, что настоящее выраженіе никакимъ образомъ не говоритъ объ одномъ дѣйствованіи обѣихъ природъ Христа, и, слѣдовательно, вовсе не противорѣчитъ признанію двухъ дѣйствованій. Прямой смыслъ его тотъ, что дѣйствованіе *божества* Христа—«одно», какъ «до принятія», такъ «и по принятіи плоти»: какъ огонь оказываетъ совершенно одинаковое (одно) дѣйствіе, какъ внѣ соединенія съ матеріею, такъ и при соединеніи съ нею; подобнымъ образомъ и воплотившееся Слово, дѣйствуя свойственное Богу *двоякимъ* образомъ: безтѣлесно, «всемогущимъ велѣніемъ», и при участіи плоти, «прикосновеніемъ собственной плоти», обладало однимъ дѣйствованіемъ съ Богомъ Отцемъ, дѣйствующимъ безтѣлесно, такъ что «божественное и отческое дѣйствованіе, существенно свойственное воплотившемуся Богу Слову», и проявляющееся *двоякимъ* образомъ, на самомъ дѣлѣ было *одно* [1]).

---

[1]) Οὐ μάχεται ὅλως ἡ παροῦσα χρῆσις ταῖς δύο ἐνεργείαις· τουναντίον δὲ, καὶ συνίστησιν. Οὐ γὰρ μίαν φυσικὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ ἔφη, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος· ἐπεὶ οὐκ ἂν ἀλλαχοῦ ἔλεγεν, ὅτι «Ποιητοῦ καὶ ποιήματος μίαν ἐνέργειαν, οὐκ ἄν τις δοίη σωφρονῶν·» ἀλλὰ δεῖξαι βουλόμενος μίαν τῆς θεότητος οὖσαν τὴν ἐνέργειαν, καὶ ἄνευ σαρκὸς, καὶ μετὰ σαρκός. Ὡς εἴ τις μίαν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν μετὰ ὕλης καὶ ἄνευ τῆς ὕλης δεῖξαι θέλων, φήσειεν, ὅτι τὸ πῦρ καὶ ἄνευ ὕλης καὶ μετὰ ὕλης καίει. Οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ οὐ μίαν τὴν τῶν δύο φύσεων εἶπεν

Представленное Максимомъ объясненіе приведеннаго выраженія св. Кирилла даетъ намъ поводъ упомянуть о другомъ (если только это другое, а не тоже самое выраженіе, своеобразно формулированное) выраженіи того же отца, на которое ссылается, между прочимъ, Сергій въ письмѣ къ Киру: «У Христа, истиннаго Бога нашего, *одно* животворящее дѣйствованіе (*μία ζωοποιός ἐνέργεια*)». Съ точки зрѣнія представленнаго объясненія это выраженіе имѣетъ такой же смыслъ, что и первое, ручательствомъ чего служатъ слова: «у Христа, истиннаго Бога»; т. е., образъ дѣйствованія Христа, какъ Бога, иной, а природное дѣйствованіе Его, какъ *Бога*, тоже самое, какое отъ вѣчности принадлежитъ Ему, какъ Богу Слову.

Названными отцами церкви почти сполна исчерпывается кругъ церковныхъ авторитетовъ, на которые силились опереться монофелиты, въ приведенныхъ отрывочныхъ выраженіяхъ ихъ пристрастно и ошибочно видя подтвержденіе и оправданіе своего собственнаго ученія: разсмотрѣнныя мѣста изъ твореній упомянутыхъ отцовъ церкви, на сколько можно судить о нихъ по представленному у Максима объясненію ихъ, не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что бы могло послужить достаточнымъ основаніемъ къ пониманію ихъ въ усвояемомъ имъ монофелитами смыслѣ; тѣмъ болѣе неосновательна претензія монофелитовъ видѣть въ названныхъ отцахъ выразителей своего собственнаго ученія. Монофелиты съ полнымъ правомъ могли сослаться только на ученіе тѣхъ непризнанныхъ учителей, надъ которыми еще до возникновенія монофелитизма былъ произнесенъ справедливый судъ вселенской церкви, какъ надъ еретиками и вожаками ереси, какъ-то: на Аполлинарія, Полемона, Ѳемистія, Несторія, Павла перса

ἐνέργειαν· ἀλλὰ μίαν τὴν ἐνέργειαν εἶπε τὴν θείαν καὶ τὴν Πατρικὴν, οὐσιωδῶς ἐνυπάρχουσαν τῷ σαρκωθέντι Θεῷ Λόγῳ, καθ' ἣν οὐ παντουργῷ μόνον προστάγματι τὰς θεοσημίας ἀσωμάτως ἐτέλει, καθὼς αὐτός φησιν· εἴπερ καὶ μετὰ σάρκωσιν ὁμοεργός ἐστι τῷ οἰκείῳ γεννήτορι, ἀσωμάτως ἐνεργοῦντι· ἀλλὰ καὶ τῇ τῆς οἰκείας σαρκὸς ἁφῇ ταύτας ἐδείκνυ σωματικῶς. Τοῦτο γὰρ βούλεται τὸ, «Δι' ἀμφοῖν.·.... Οὐκ ἠγνόησεν οὖν ὁ Πατὴρ τὴν ἑκάστης φύσεως κατ' ἐξαίρετον ἰδιότητα, καὶ τῶν ἄλλων φυσικῶν ἰδιωμάτων περιληπτικήν· τήν τε δημιουργικήν φημι, καὶ τὴν ἐκ τῆς ψυχῆς ἐνδιδομένην τῷ σώματι αὐτοῦ, ζωτικὴν ἐνέργειαν· ἃς σώζων ἐν ἑαυτῷ ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς Λόγος εὐκρινεῖς καὶ ἀσυγχύτους ἔδειξε. Col. 344—345.

и другихъ, краткіе отрывки изъ произведеній которыхъ собраны и приведены у Максима, въ догматическомъ посланіи къ Стефану, еп. дорскому [1]). Къ нимъ, по справедливости, слѣдовало бы причислить и римскаго епископа Гонорія, на котораго, дѣйствительно, и ссылались монофелиты (напримѣръ, Пирръ, въ разговорѣ съ Максимомъ), какъ на такого, который опредѣленно высказался за «ἓν θέλημα Господа нашего І. Христа»; но дѣло въ томъ, что Максимъ держится совершенно противоположнаго взгляда на образъ мыслей Гонорія и даже беретъ на себя довольно смѣлую защиту болѣе чѣмъ сомнительнаго православія Гонорія, въ довольно пространной апологіи [2]) стараясь доказать, что отвѣтное посланіе Гонорія къ Сергію какъ въ цѣломъ своемъ видѣ, такъ и въ частяхъ, строго православно.

Обстоятельствомъ, давшимъ поводъ къ обвиненію Гонорія въ монофелитизмѣ, какъ извѣстно, послужило главнымъ образомъ слѣдующее выраженіе, встрѣчающееся въ отвѣтномъ посланіи его къ Сергію: «Отсюда (ὅθεν=unde)—т. е. на основаніи неизреченнаго соединенія божественной и человѣческой природъ—мы признаемъ и *одну волю* (ἓν θέλημα) Господа нашего І. Христа». Выраженіе это было истолковано, разумѣется — прежде всего монофелитами, въ томъ смыслѣ, что имъ признается *одна* воля божества и человѣчества Христа. Содержаніе и тонъ цѣлаго посланія вполнѣ оправдывали такое пониманіе. Максимъ безусловно не согласенъ съ такимъ пониманіемъ приведенныхъ словъ; по его мнѣнію, Гонорій хотѣлъ сказать ими слѣдующее: такъ какъ безсѣменное зачатіе и безгрѣшное рожденіе Христа по плоти, совершившееся по наитію Св. Духа, было дѣломъ одной воли Божіей, то Христосъ, какъ человѣкъ, былъ совершенно свободенъ отъ грѣховной, *плотской* воли (θέλημα σαρκὸς, ἢ λογισμὸν ἐμπαθῆ), что «въ членахъ его не было *инаго* закона» (ἕτερος νόμος), или воли, противоборствующей святой и Отеческой волѣ (θέλημα διάφορον ἢ ἐναντίον τῷ Πατρί), и что, слѣдовательно, Онъ имѣлъ *одну* только *природную*, безгрѣшную, волю (ἀνθρώπινον θέλημα καὶ φυσικὸν) [3]). Максимъ указываетъ два основанія для

[1]) Coll. 169—180.

[2]) Догм. п. къ пресв. Марину, col. 237 и слѣд.

[3]) Coll. 237 и 241.

пониманія спорнаго выраженія въ анти-моноѳелитскомъ смыслѣ: одно онъ усматриваетъ въ связи разсматриваемаго выраженія съ словами, непосредственно слѣдующими за нимъ, другое— въ содержаніи цѣлаго посланія.

a) Вслѣдствіе тѣснѣйшаго соединенія обоихъ естествъ во Христѣ и происходящаго отсюда взаимнаго обмѣна ихъ свойствъ «мы признаемъ—говоритъ Гонорій—и *одну волю* Господа нашего І. Христа», и непосредственно за тѣмъ продолжаетъ: «такъ какъ (ἐπειδή=quia) наше естество получило образованіе, несомнѣнно, отъ (дѣйствія) Божества, а не грѣха», то есть, по сверхъестественному рожденію своему плоть Христа была безгрѣшна [1]). Очевидно, что всю силу аргументаціи Гонорія Максимъ полагаетъ въ этомъ «ἐπειδή» (=quia) и т. д., и совершенно игнорируетъ значеніе того, на что указываетъ «ὅθεν» (=unde).

b) Дальнѣйшее содержаніе посланія вполнѣ оправдываетъ, по мнѣнію Максима, его пониманіе. Въ цѣломъ посланіи развивается та мысль, что Христосъ былъ совершенно свободенъ опять таки только отъ *грѣховной*, плотской воли (τὸ ἐμπαθὲς θέλημα=libidinosa ac vitiata voluntas), имѣющей направленіе, несогласное съ природою (παρὰ φύσιν); на повѣрку приводятся нѣкоторыя подлинныя выраженія изъ посланія Гонорія, говорящія о безгрѣшномъ зачатіи, о неповрежденности плоти, объ отсутствіи въ членахъ плоти Христа *инаго* закона и объ отсутствіи во Христѣ воли «отличной», пони-

---

[1]) Εἰπὼν γὰρ, ὅτι διὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως, καὶ Θεὸς λέγεται παθεῖν, καὶ ἀνθρωπότης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατελθεῖν μετὰ τῆς θεότητος· καὶ ταύτῃ δεῖξαι τὴν τῶν φυσικῶς προσόντων ἑκατέρᾳ φύσει τῶν τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ καὶ Υἱοῦ κατ' ἐπαλλαγὴν ἄκραν ἀντίδοσιν, ἐπάγει λέγων, «Ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.» Πῶς, φησίν; «Ἐπειδὴ προδήλως ἐκ τῆς θεότητος προσελήφθη ἡ ἡμετέρα φύσις, οὐχ ἁμαρτία·» τουτέστιν, οὐκ ἐκ τῆς ἁμαρτίας.

Nam cum dixisset ob ineffabilem naturae humanae ac divinae unionem, tum dici Deum passum esse, tum humanitatem cum divinitate de coelo descendisse; atque in eum modum, eorum quae natura insunt utrique naturae unius Christi ac Filii, summam reciprocationem, quae est per commutationem, *ostendisset*, *subjungit*, *dicens*: «*Unde* et unam Domini nostri Iesu Christi voluntatem confitemur». *Quonam id modo?* «*Quia* profecto a deitate assumpta est natura [nostra, non culpa», hoc est, non ex peccato.

маемой Максимомъ въ смыслѣ противоборствующей [1]). Но подобное законное отрицаніе Гонорій, по словамъ Максима, ничуть не простиралъ на природную волю: «Гонорій отнялъ у Христа—говоритъ Максимъ—не природную, а грѣховную, несогласную съ природою волю» [2]). А то обстоятельство, что онъ отрицалъ во Христѣ волю противоборствующую и, слѣдовательно—умозаключаетъ Максимъ — мыслилъ въ Немъ волю, во всемъ согласную съ божественною и отеческою волею, ясно говоритъ за то, что онъ признавалъ во Христѣ природную волю, такъ какъ отрицаніе чего-либо противнаго природѣ равносильно признанію природнаго; отсюда съ очевидностью слѣдуетъ то, что Гонорій признавалъ во Христѣ *двѣ* природныя воли [3]).

Такъ понимая посланіе Гонорія, Максимъ приходитъ къ тому, на его взглядъ—правдоподобному, выводу, что противники лгутъ, навязывая Гонорію то, чего въ своихъ сочиненіяхъ онъ не писалъ, и что Гонорій «чистъ отъ всякаго подозрѣнія» (въ монофелитизмѣ) [4]).

Подтвержденіе справедливости своего взгляда на образъ мыслей Гонорія, Максимъ видитъ въ согласіи апологіи, представленной въ защиту Гонорія папою Іоанномъ IV, съ его собственною защитою [5]).

Несостоятельность представленной Максимомъ защиты Гонорія достаточно очевидна: предлагаемое имъ объясненіе от-

---

[1]) «Ἕτερος γὰρ νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν αὐτοῦ, ἢ θέλημα διάφορον ἢ ἐναντίον οὐ γέγονε τῷ Πατρί.» Coll. 241—2: срав. нижеприведенную выдержку, подъ 3).

«Alia enim lex in membris ejus, aut voluntas diversa, vel Patri contraria, non fuit in membris ejus».

[2]) Οὐκ ἀναίρεσιν οὖν, ὡς ἔφην, τοῦ φυσικοῦ καὶ ἀνθρωπίνου θελήματος, ἀλλὰ τοῦ ἐμπαθοῦς καὶ παρὰ φύσιν ποιεῖ. Col. 241.

[3]) «Οὐκ εἰσὶ ταῦτα (т. е. Іоан. VI, 38), φησὶ, διαφόρου θελήματος» [«Non sunt haec diversae voluntatis], τουτέστιν ἐναντίου καὶ ἀντικειμένου, ἐξ οὗ τὸ δύο κατὰ φύσιν ὑπάρχειν ἐν τῷ Σωτῆρι θελήματα προδήλως συνάγεται. Εἰ γὰρ ἐναντίον οὐκ εἶχεν, φυσικὸν εἶχεν ὡς ἄνθρωπος. Τὸ γὰρ οὐκ ἐναντίον, φυσικὸν πάντως, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ· οὐδὲν γὰρ ἐν τῇ φύσει ἢ τοῖς κατὰ φύσιν παντελῶς ἐναντίον. Col. 244.

[4]) Δέος οὖν πολλὰ ϐαίνειν [ἐπιϐαλεῖν: vid. not. Combefisii: «Istud erroris scribae palam est»; in latin. vers.: «Itaque verisimile est eos mentiri ac subdere»], ὃ μὴ κυρίως ἐν τοῖς ἑαυτοῦ γέγραφε λόγοις, καὶ μηχανᾶσθαι τοὺς δι' ἐναντίας οἰκείας δόξης ὡς οὐκ ἀρίστης ἐπικάλυμμα ποιεῖν τάνδρὸς τὰ γράμματα... Καὶ οὕτω μὲν ἐγώ γε τὸν νοῦν ἔχειν ὑπολαμϐάνω, πάσης ὄντα καθαρὸν ὑποψίας. Col. 244.

[5]) Coll. 244 и 245.

вѣтнаго посланія къ Сергію нѣсколько спутанно, натянуто и довольно странно. Съ перваго взгляда неяснымъ представляется то, что́ же именно разумѣетъ Максимъ подъ гоноріевскимъ «ἓν θέλημα»? Судя по представленному Максимомъ объясненію этого выраженія, съ которымъ, по заявленію Максима, совершенно согласно приводимое въ разговорѣ съ Пирромъ объясненіе, данное въ апологіи Іоанна IV—а здѣсь, между тѣмъ, прямо и опредѣленно указывается смыслъ этого выраженія [1]),—казалось бы, что Максимъ разумѣетъ подъ нимъ *исключительно* человѣческую природную волю Христа; съ подобнымъ пониманіемъ вполнѣ мирилось бы и содержаніе цѣлаго посланія, какъ понимаетъ его Максимъ. Между тѣмъ, Максимъ не оставляетъ мѣста сомнѣнію въ томъ, что исключительно такъ понимать «ἓν θέλημα» нельзя. Спорное выраженіе Гонорія Максимъ сопоставляетъ съ выше разсмотрѣннымъ нами выраженіемъ Аѳанасія вел.: «Онъ былъ рожденъ отъ жены и т. д.», находя, что смыслъ ихъ одинъ и тотъ же: «и разумѣя вотъ этотъ неизреченный образъ (λόγος или—какъ выше—πρόοδος) рожденія Слова по плоти, одинъ (Аѳанасій) говоритъ объ одной волѣ божества въ Немъ, а другой (Гонорій) объ одной волѣ Господа нашего І. Христа; такъ какъ, говоритъ онъ, наше естество получило образованіе, несомнѣнно, отъ (дѣйствія) Божества, а не грѣха» [2]). Въ полномъ согласіи съ такого рода пониманіемъ стоятъ и слѣдующія слова Максима, сказанныя имъ въ выводѣ: «говоря коротко, я полагаю, что выраженіемъ: «ἓν θέλημα» Гонорій хотѣлъ сказать то, что рожденіе Его (Христа) по плоти было дѣломъ одной божественной воли» [3]). Такимъ образомъ, гоноріевское: «ἓν θέλημα», по мнѣнію Максима,

---

[1]) «Мы—говорится въ апологіи Іоанна (авторъ апологіи говоритъ о Гоноріѣ и о себѣ)—сказали, что одна воля у Господа,—одна не божества и человѣчества Его вмѣстѣ, а только человѣчества (ἀλλὰ μόνης τῆς ἀνθρωπότητος). Такъ какъ Сергій писалъ, что нѣкоторые признаютъ во Христѣ двѣ противодѣйствующія (ἐναντία) воли, то мы отвѣтили, что Христосъ имѣетъ не двѣ противодѣйствующія воли, т. е. волю плоти и духа (какъ мы имѣемъ ихъ послѣ паденія), а только одну волю (ἓν μόνον), естественно характеризующую человѣчество Его (τὸ φυσικῶς χαρακτηρίζον τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα) и т. д.». Col. 329.

[2]) Col. 240.

[3]) Καὶ ἵν' ἐπιτόμως εἴπω, διὰ τοῦ ἑνὸς θελήματος, τὸ μόνην τῆς αὐτοῦ κατὰ σάρκα γεννήσεως τὴν θείαν προκαθηγήσασθαι θέλησιν δηλοῦν αὐτὸν οἶμαι. Col. 244.

имѣетъ двоякій смыслъ: оно указываетъ одновременно и на божественную волю Слова, какъ на причину отсутствія во Христѣ противодѣйствующей духу плотской воли, и на человѣческую природную волю Христа, противополагающуюся грѣховной волѣ плоти. Комментируя подобнымъ образомъ разсматриваемую формулу, Максимъ, конечно, могъ сказать, что выраженіемъ: «ἓν θέλημα» Гонорій не отрицаетъ «двойства природныхъ воль во Христѣ, а скорѣе защищаетъ и рекомендуетъ какъ справедливое» [1]). Но ни для кого не темно, что предлагаемое имъ объясненіе, въ существѣ дѣла ничуть не разрѣшающее тревожнаго вопроса, довольно натянуто и не менѣе странно. Странно особенно по тому, что оно совершенно не оправдывается съ точки зрѣнія общихъ пріемовъ полемики, которымъ всюду слѣдуетъ Максимъ, оставаясь совершенно одинокимъ. Нигдѣ и ни подъ какимъ видомъ Максимъ не допускаетъ формулы: «ἓν θέλημα», и всюду и всегда остается вѣренъ себѣ. Здѣсь же, по отношенію къ разсматриваемому случаю, онъ ни только не находитъ его неправославнымъ, но даже не считаетъ его и неточнымъ (разумѣется, при томъ его значеніи, какое усвояется ему имъ самимъ): нѣтъ ни единаго слова въ этомъ родѣ, нельзя указать и малѣйшаго намека на что-либо подобное.

Относительно содержанія цѣлаго посланія должно замѣтить, что общая мысль его, дѣйствительно, такова, какою представляетъ ее и Максимъ: по всему посланію проходитъ та мысль, что безгрѣшная по самому своему рожденію плоть Христа не имѣла грѣховной человѣческой воли, «противящейся и протиборствующей» (ἐναντίον καὶ ἀντιπράττον ἢ ἀντικείμενον θέλημα). Но дѣлаемый Максимомъ отсюда извѣстный выводъ — совершенно произволенъ и ошибоченъ. Дѣло въ томъ, что на человѣческую природу Гонорій смотритъ не иначе, какъ на поврежденную грѣхомъ; такою же, и только такою, представляется ему и человѣческая воля: такой односторонній взглядъ проходитъ по всему посланію. Понятно, что съ точки зрѣнія такого взгляда на плоть, отрицая во Христѣ грѣховную человѣческую волю, Гонорій не могъ

[1]) Τὸν δὲ γε τῆς Ῥωμαίων πάπαν Ὀνώριον, οὐ καταγορεύειν οἶμαι τῆς τῶν ἐμφύτων θελημάτων ἐπὶ Χριστοῦ δυάδος, ἐν τῇ γραφείσῃ πρὸς Σέργιον ἐπιστολῇ διὰ τὸ ἓν θέλημα φάναι, συναγορεύειν δὲ μᾶλλον, καὶ ταύτην ὡς εἰκὸς συνιστᾶν. Col. 237.

допустить въ Немъ *иной* воли, *отличной* (διάφορον) отъ Его божественной воли, и долженъ былъ признать во Христѣ только *одну божественную* волю Слова. При такомъ законномъ пониманіи основнаго воззрѣнія Гонорія на плоть становятся совершенно умѣстными, точными и понятными и формула: «ἓν θέλημα», обставленная указанными доводами, и отрицаніе *инаковости*, или *различія* въ волѣ Христа [1])—несправедливо трактуемаго Максимомъ въ смыслѣ *противленія и противодѣйствія* воли,—и содержаніе цѣлаго посланія, и непріязненность въ отношеніи къ Софронію, опускаемая Максимомъ изъ виду.

Нѣкотораго рода соображенія, касающіяся, съ одной стороны, состоянія восточной церкви въ тревожное время моноѳелитскихъ движеній, слѣдовавшее за временемъ появленія отвѣтнаго посланія Гонорія, съ другой — значенія римскаго епископа въ дѣлахъ вѣры въ тогдашнее время, возбуждаютъ сомнѣніе въ безпристрастіи представленной Максимомъ защиты Гонорія, которое находитъ для себя нѣкоторое оправданіе въ томъ обстоятельствѣ, что защита обнаруживаетъ довольно снисходительное отношеніе къ краснорѣчиво свидѣтельствующему о виновности обвиняемаго документу.

Соображая все сказанное относительно моноѳелитскаго ученія, приходимъ къ тому выводу, что въ догматико-полемическихъ трудахъ Максима оно представляется какъ сплошная ересь, какъ безусловно несостоятельная доктрина, ложная въ основѣ и нелѣпая въ выводахъ, отличающаяся при этомъ поразительною неустойчивостію и непослѣдовательностію.

---

[1]) Сюда относятся выраженія Гонорія, приводимыя у Максима, въ родѣ слѣдующихъ: «μὴ ὑπάρχειν θελήματος διαφοράν», или «οὐχ εἰσὶ ταῦτα (Іоан. VI, 38) διαφόρου θελήματος». Col. 244.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Имя Максима Исповѣдника весьма замѣчательно въ исторіи христіанской церкви и христіанской богословской литературы. Это былъ мужъ отъ природы высоко-даровитый, философски и богословски образованный, хорошо знакомый съ языческою философскою и христіанскою богословскою литературою предшествовавшаго времени; это былъ серьезный философъ-богословъ и, къ тому же, весьма искусный полемистъ, обладавшій замѣчательнымъ остроуміемъ [1]). Не даромъ христіанская древность почтила имя св. Максима отмѣнными эпитетами: «*философъ*» [2]), «*богословъ* и *исповѣдникъ*» [3]), и среди христіанскихъ богослововъ—отцовъ и учителей церкви отвела ему весьма почтенное мѣсто: на сколько извѣстно, послѣ Григорія назіанзина Максимъ былъ первымъ «богословомъ» въ греческой церкви, такъ что авторъ обличительнаго противъ константинопольцевъ слова (помѣщеннаго въ I tom. Opp. Maximi)—лице, для насъ неизвѣстное—справедливо называетъ Максима τρίτος θεόλογος — *третьимъ богословомъ* (послѣ ев. Іоанна и Григорія Богослова) [4]).

О значеніи св. Максима въ исторіи современной ему восточной церкви краснорѣчивѣе всякихъ отзывовъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что на востокѣ одно время онъ былъ единственнымъ виднымъ представителемъ церкви, который знамя православія держалъ крѣпко и высоко. Въ періодъ открытаго

---

[1]) Сравн. отзывъ о Максимѣ Шрекка: Schröckh, S. 412.

[2]) Такъ, между прочимъ, названъ Максимъ въ заглавіи «Общихъ мѣстъ», въ Opp. Max. II, col. 721: Ἀββᾶ Μαξίμου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος»...

[3]) Fabricius, p. 655; cf. Notitia ex Fabricii bibliotheca in Opp. Max., tom. 1, pag. 9. [4]) Col. 204.

тоненія на православіе со стороны моноѳелитствующаго правительства и видимо—всеобщаго господства на востокѣ моноѳелитизма св. Максимъ до извѣстной степени справедливо и законно могъ сказать относительно единомышленныхъ съ нимъ: «Мы—церковь Христова!» какъ, дѣйствительно, и было при одномъ изъ допросовъ его [1]). Интереснѣе всего здѣсь то, что сами противники Максима придавали ему не меньшую цѣну, чѣмъ самъ онъ, о чемъ можно судить на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ, представляемыхъ исторіею извѣстнаго судопроизводства надъ Максимомъ.

Въ сужденіи о значеніи св. Максима, какъ богослова, достаточно будетъ отмѣтить то выдающееся въ исторіи христіанской богословской литературы явленіе, что «всѣ послѣдующіе (т. е. жившіе послѣ Максима) греческіе писатели-богословы: догматисты, полемисты и даже моралисты»—по словамъ Комбефи—«съ великою честію для себя обращаются къ Максиму» [2]), величая его, при этомъ, самыми лестными для него эпитетами. Въ подтвержденіе справедливости своего отзыва, Комбефи ссылается на «Православную Грецію» Л. Алляція. Нижепоименованные авторы помѣщенныхъ въ первомъ томѣ этого сборника трактатовъ, дѣйствительно, отзываются о Максимѣ Исповѣдникѣ съ великою похвалою [3]) и приводятъ изъ его твореній довольно пространныя выдержки. Но во первыхъ, отзывы ихъ, какъ лицъ вовсе не авторитетныхъ для «православной Греціи», въ сужденіи о значеніи Максима не имѣютъ почти никакого вѣса; во вторыхъ, для нашей цѣли они нѣсколько и не пригодны, какъ вовсе не имѣющіе

---

[1]) L. Allatius, p. 609. Iohan. Plusiadeni, Pro concilio Florentino: слова Rhacenditae.

[2]) Unum hoc sufficiat, nullum Graecorum, qui post cum theologica, polemica, seu etiam ethica scripserit, a Maximi sibi testimonio summa cum laude abstinuisse. Vid. Combefisii praefatio, Lectori, p. 59, in Opp. Max., tom. I.

[3]) Такъ, на примѣръ, Іоаннъ (XI) Веккъ, патріархъ К. П. (1275—1282: Vid. le Quien, p. 288) величаетъ его «знатокомъ-догматистомъ» (δογματικότατος) и «по истинѣ великимъ» (Allatius, pp. 76 et 85. Vecci, patriarchae C. P., De unione Ecclesiarum, orat I.); Григорій (II, кипрскій), патріархъ К. П. (1283—1289. Le Quien, pag. 289) называетъ его божественнымъ и ученымъ отцемъ» (Ibid. pp. 440 et 448. De additione facta in Symbolo per Latinos, et aliis); подобнымъ же образомъ титулуютъ его Георгій трапезунтскій и Іоаннъ Плусіадинъ (L. c., pp. 493, 501 et 608).

отношенія къ изучаемымъ нами трудамъ св. отца (выдержки приводятся исключительно изъ трактатовъ Максима объ исхожденіи Св. Духа; къ нимъ, главнымъ образомъ, и имѣютъ отношеніе приводимые отзывы). Кромѣ указываемыхъ Комбефи, приведенныхъ у Алляція, отзывовъ, намъ извѣстны отзывы константинопольскаго патріарха Фотія I (съ 857 г.) [1], который величаетъ Максима «божественнымъ мужемъ и неустрашимымъ исповѣдникомъ» (ὁ θεῖος ἀνὴρ καὶ γενναῖος ὁμολογητὴς) [2].

Мы имѣемъ дѣло лишь съ догматико-полемическими, и именно христологическими, трудами св. Максима; а относительно этихъ послѣднихъ мы имѣемъ основаніе утверждать, что значеніе ихъ несоизмѣримо выше, чѣмъ значеніе всѣхъ прочихъ, взятыхъ вмѣстѣ, трудовъ Максима, и что Іоаннъ Дамаскинъ «съ великою честію» для Максима и къ вящшей славѣ своей «обращается къ Максиму». Въ самомъ дѣлѣ, чему иному, какъ не полемической своей дѣятельности, направленной противъ моноѳелитства,—историческимъ памятникомъ которой являются разсмотрѣнные нами догматико-полемическіе труды,—Максимъ обязанъ своимъ высокимъ значеніемъ въ исторіи церкви и христіанской письменности? Въ совершенномъ согласіи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что вся жизнь аввы Масима прошла въ непрерывной, усиленной борьбѣ съ моноѳелитствомъ, среди которой и раскрывалось православное христологическое ученіе, и въ зависимости отъ него стоитъ то явленіе, что съ именемъ аввы Максима неразрывно связано представленіе объ исповѣдникѣ, т. е. защитникѣ и выразителѣ православнаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ.

Изъ прочихъ трудовъ Максима—мимоходомъ замѣтимъ,—составляющихъ приблизительно двѣ трети всѣхъ его произведеній, сравнительно большій интересъ для исторіи христіанской церкви и вѣроученія—интересъ весьма значительный—представляютъ пять діалоговъ «о Св. Троицѣ» (περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος), и именно четвертый и пятый діалоги противъ Аполлинарія, объ исхожденіи Св. Духа.

Догматико-полемическіе труды Максима цѣнны уже по

[1] Apud le Quien, p. 247. [2] Photii Bibliotheca, pag. 156, cod. 192 (A).

одному тому, что они представляютъ первый и, можно сказать, единственный въ своемъ родѣ, вполнѣ самостоятельный опытъ полнаго и всесторонняго раскрытія таинственнаго ученія о лицѣ Христа. Правда, вопросъ о воляхъ во Христѣ въ VII вѣкѣ не впервые возникъ въ сознаніи богослововъ и не впервые подвергся обсужденію въ трудахъ Максима: съ рѣшеніемъ его по существу и съ довольно пространными сужденіями относительно его встрѣчаемся гораздо ранѣе времени Максима, въ трудахъ достославныхъ св. отцовъ церкви: Аѳанасія великаго, обоихъ Григоріевъ, Кирилла александрійскаго и отчасти нѣкоторыхъ другихъ, далеко не безъизвѣстныхъ Максиму. Въ одномъ изъ писемъ своихъ Максимъ прямо заявляетъ, что предлагаетъ не свои собственныя мысли, не личныя свои сужденія, но высказанныя раньше него другими [1]). Отчасти понятно, поэтому, невысокое о трудахъ Максима мнѣніе Шрекка, который говоритъ слѣдующее: «Его разсужденія о двухъ природахъ во Христѣ, различныя опредѣленія и другія мелочи (Kleinigkeiten) подобнаго рода», подобно двумъ его трактатамъ о Богѣ и о воплощеніи Сына Божія, «не содержатъ въ себѣ ничего такого, чего нельзя было бы найти у другихъ отцовъ церкви, а также и у Дамаскина» [2]). Но во первыхъ, особенный интересъ и особое, благодаря самой постановкѣ своей, значеніе вопросъ о воляхъ во Христѣ пріобрѣлъ лишь въ VII вѣкѣ, и соотвѣтственное рѣшеніе нашелъ для себя впервые въ трудахъ св. Максима; во вторыхъ, рѣшеніе его здѣсь, благодаря тому же обстоятельству, представляетъ, безспорно, нѣчто новое (не по существу, конечно, ученія, а по способу раскрытія всегдашняго церковнаго ученія), чего нельзя встрѣтить въ христологическихъ трудахъ болѣе раннихъ отцовъ церкви, что̀ отчасти и Шреккъ находитъ заслуживающимъ преимущественнаго вниманія изъ всѣхъ положеній Максима о двухъ воляхъ [3]); въ третьихъ, наконецъ, въ раскрытіи тѣхъ, не немногихъ, пунктовъ христоло-

[1]) Намѣреваясь предложить краткій, раздѣльный очеркъ послѣдовательныхъ моментовъ волеваго процесса и оцѣнку мнѣнія противниковъ объ одной будущей волѣ Бога и святыхъ и объ одной волѣ Христа, Максимъ предупреждаетъ: «οὐκ ἐμοὺς ἐγχαράττων λόγους..., ἀλλὰ τοὺς περὶ τούτων ἄλλοις πονηθέντας ἐρανισάμενος». Начало пис. къ пресв. Марину, col. 12.

[2]) Schröckh, S. 330. [3]) L. c., S. 331.

гическаго ученія, которые въ то время составляли предметъ литературы прошлаго, здѣсь не замѣтно и малѣйшихъ слѣдовъ того, что называется несамостоятельностію: за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ (выше отмѣченныхъ), которыя приводятся у Максима какъ буквальныя выдержки изъ твореній предшествующихъ отцовъ церкви, развитіе свято-отеческихъ мнѣній въ трудахъ Максима носитъ вполнѣ самостоятельный характеръ. Въ этомъ, главнымъ образомъ, мы и полагаемъ несомнѣнно важную заслугу св. Максима для церкви и значеніе догматико-полемическихъ трудовъ его въ исторіи богословской литературы.

Общій смыслъ христологіи Максима таковъ: человѣчество Христа такъ же истинно и совершенно, какъ истинно и совершенно божество Слова: все, свойственное человѣческой природѣ, проистекаетъ изъ нѣдръ человѣческой природы Христа и усвояется Слову, какъ истинному владѣтелю человѣчества, *двояко* и *нераздѣльно* дѣйствующему и Богу приличное, и человѣку свойственное изъ души и непосредственно чрезъ душу, а при посредствѣ ея и чрезъ тѣло. Эта господствующая, послѣдовательно проведенная въ христологіи Максима, черта, составляющая ея выдающееся преимущество, отличаетъ ее отъ христологіи отцовъ предшествовавшаго времени (въ особенности IV в.), гдѣ истинный образъ Христа Богочеловѣка какъ бы заслоняется нѣсколько могуществомъ и величіемъ божества Слова, и Христосъ является дѣйствующимъ по преимуществу какъ Богъ при посредствѣ тѣла и души. При этомъ, ортодоксальная христологія отцовъ предшествовавшихъ вѣковъ, начиная съ Аѳанасія великаго и кончая Кирилломъ александрійскимъ, не свободна отъ нѣкоторыхъ неточностей въ образѣ выраженій (въ родѣ тѣхъ, которыя приведены выше), что, разумѣется, не можетъ быть поставлено имъ въ вину. Но это обстоятельство, во всякомъ случаѣ, указывало на несовершенство догматической формулы и могло подать поводъ къ злоупотребленіямъ: неточныя выраженія, касающіяся главнымъ образомъ двойства природъ во Христѣ, при извѣстномъ предвзятомъ взглядѣ на нихъ могли быть истолкованы, какъ отрицаніе природнаго двойства, чѣмъ бы это послѣднее ни оправдывали. А такъ какъ при подобныхъ неточностяхъ видимый перевѣсъ всегда оставался на сторонѣ

божества Христа, то на основаніи ихъ можно было придти къ такому взгляду на ипостасное соединеніе природъ, при которомъ человѣчество Христа представлялось такъ или иначе утратившимъ свою цѣлость. Такъ, дѣйствительно, они и были истолкованы монофизитами и моноѳелитами. Въ христологіи Максима истина Богочеловѣчества нашла совершеннѣйшее выраженіе: т. е. всегдашнее ученіе церкви о двухъ природахъ Христа приведено здѣсь въ такое состояніе въ формальномъ отношеніи, что ни обособленіе, ни перевѣсъ въ ту или другую сторону становятся рѣшительно не мыслимыми; Христосъ здѣсь на столько же совершенный человѣкъ, на сколько и истинный Богъ. Всюду одинаково строгій и точный образъ выраженій Максима вполнѣ отвѣчаетъ внутренней сторонѣ дѣла. Однимъ словомъ, діоѳелитизмъ Максима строго ортодоксаленъ и во всѣхъ отношеніяхъ безупреченъ.

Слабую сторону догматико-полемическихъ трудовъ Максима составляетъ логическое и отчасти стилистическое построеніе рѣчи. О первомъ изъ этихъ недостатковъ—объ отсутствіи строгой связи и послѣдовательности въ общемъ развитіи мыслей было замѣчено выше; онъ зависѣлъ отчасти отъ самаго рода произведеній Максима и отъ ихъ назначенія. О стилѣ Максима Фотій говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «Рѣчь его развивается всегда періодически, разстановка словъ запутанна, словосочиненіе сложно; хотя, собственно говоря, объ этомъ онъ мало заботится. Поэтому, въ его изложеніи часто встрѣчаются мѣста неясныя и трудныя для пониманія. Нормою въ своей рѣчи (по скольку дѣло идетъ о ея построеніи) онъ беретъ суровость напыщеннаго изложенія, не заботясь о пріятности для слуха. Сверхъ того, разстановка словъ ни мало не способствуетъ къ пріобрѣтенію благосклонности со стороны читателя: она проста и безпечна» [1]). Хотя приведенный отзывъ Фотія спеціально относится къ такъ называемымъ «ἀπορήματα γραφικὰ» (De variis dubiis S. Scrip-

[1]) Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σχοινοτενὴς καὶ χαίρων ὑπερβατοῖς, ἐνακμάζων τε ταῖς περιβολαῖς, καὶ κυριολογεῖν οὐκ ἐσπουδασμένος· ἐξ ὧν αὐτῷ τῇ συγγραφῇ καὶ τὸ ἀσαφὲς καὶ δυσεπισκόπητον διατρέχει. τῷ τραχεῖ δὲ τοῦ ὄγκου, ὅσα περὶ συνθήκην καὶ ἀναπαύσεις, τὸν λόγον ὑποβάλλων, οὐδ' ἡδὺς εἶναι σπουδάζει τῇ ἀκοῇ· καὶ ἡ μεταφορὰ αὐτῷ τῶν λέξεων οὐκ εἰς τὸ χαρίεν καὶ γεγοητευμένον περιήνθισται, ἀλλ, οὕτως ἁπλῶς καὶ ἀπερι μερίμνως παραλαμβάνεται. *Photii* Bibliotheca, pag. 156, cod. 192 (A); cf. Migne, tom. CIII, col. 645; *Cave*, pag. 586.

turae, ad Thalassium presbyterum. Opp. Max., t. I, col. 244 et sq...), и, слѣдовательно, прямаго отношенія къ догматико-полемическимъ трудамъ св. Максима не имѣетъ; но достаточно прочесть любое изъ догматико-полемическихъ произведеній, чтобы видѣть, что стиль ихъ (о диспутѣ съ Пирромъ не можетъ быть и рѣчи) [1]) въ общемъ немногимъ чѣмъ отличается отъ стиля экзегетическихъ трудовъ св. Максима: таже періодичность въ построеніи рѣчи, безпечность и запутанность въ словорасположеніи и сложность въ словосочиненіи, хотя рѣчь не можетъ быть названа «неясною», а изложеніе «шероховатымъ»; по крайней мѣрѣ здѣсь замѣтно стремленіе къ ясности и къ отсутствію шероховатости [2]).

Кромѣ Максима, и гораздо позже его, изъ отцовъ церкви только одинъ, Іоаннъ Дамаскинъ, далъ довольно подробное изложеніе ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. Сравненіе христологіи Дамаскина съ христологіею Максима привело насъ къ слѣдующимъ результатамъ. Оказывается, что въ постановкѣ и развитіи ученія о двухъ воляхъ во Христѣ «Точное изложеніе вѣры» І. Дамаскина стоитъ въ прямой зависимости отъ догматико-полемическихъ трудовъ Максима, и что эта зависимость простирается такъ далеко, что по мѣстамъ — а такихъ мѣстъ не мало — Дамаскинъ (не будетъ преувеличеніемъ сказать) дословно слѣдуетъ Максиму.

И прежде всего, въ разъясненіяхъ, касающихся метафизической и психологической подкладки діоѳелитизма (отношеніе между φύσις и ὑπόστασις и способности, или силы души), Дамаскинъ не идетъ далѣе простаго повторенія сказаннаго Максимомъ, по мѣстамъ лишь видоизмѣняя и распространяя положенія послѣдняго, а по мѣстамъ и *буквально* повторяя ихъ. Такъ, между прочимъ, изображеніе послѣдовательнаго процесса мышленія, слагающагося изъ шести моментовъ (ter-

---

[1]) Фотій выражается о немъ, между прочимъ, такъ: «Ὁ μέντοι διάλογος εἰς τὸ ταπεινότερόν ἐστι διεσκευασμένος. Ibid. pag. 159, cod. 195. Cf. Migne, col. 657.

[2]) О письмахъ Максима, исключая письмо къ д. Косьмѣ, Фотій отзывается такъ: Ἐν ταύταις... ἐπιστολαῖς, ὁ μὲν ἄλλος χαρακτὴρ αὐτοῦ τῶν λόγων, καὶ ἡ εὐσέβεια μάλιστα διασώζεται, τὸ δ' ἀσαφὲς... οὐκ ἔσχε τὸ ἀνοικονόμητον. Δῆλον, δ' ὅτι καὶ ἃ τὴν ἀσάφειαν ἐποίει, τὰ μὲν ἔῤῥιπται τὰ δὲ κεκόλασται. О стилѣ письма къ діакону Космѣ Фотій выражается такъ: Ἡ φράσις δὲ τὸ σαφὲς διώκει καὶ οὐκ ἀκόμψον. Ibid., pag. 159; apud Migne, coll. 649 et 653.

minus a quo—νόησις и tetminus ad quem—προφορικὸς λόγος), какое находимъ мы у Дамаскина, представляетъ *буквальное* потвореніе, за очень мелочными исключеніями, сказаннаго у Максима [1]). Изображеніе волеваго процесса, слагающагося изъ восьми послѣдовательныхъ моментовъ (конечные моменты: βούλησις и χρῆσις) у того и другаго совершенно сходно [2]), по мѣстамъ (опредѣленіе самой способности, первый и третій моменты) даже по буквѣ. Немногія весьма несущественныя особенности касаются подробностей и частностей.

Въ разсужденіи относительно теоретическаго основоположенія и сущности діоѳелитизма у Дамаскина приводятся тѣ же самыя основанія, что и у Максима, т. е. ученіе о Троичномъ Богѣ и двойство природъ во Христѣ [3]).

Въ раскрытіи и аргументированіи отдѣльныхъ положеній, съ различныхъ сторонъ затрогивающихъ и освѣщающихъ ученіе о лицѣ Христа, у Дамаскина открывается цѣлый рядъ довольно пространныхъ [4]) заимствованій изъ Максима. Оставляя въ сторонѣ мѣста, сходныя лишь по содержанію и довольно живо напоминающія разсужденія Максима, мы ограничимся указаніемъ *буквальныхъ* заимствованій. Слѣдующія положенія, довольно подробно трактуемыя, оказываются буквально заимствованными изъ диспута Максима съ Пирромъ:

а) Число не есть принципъ раздѣленія. Damasc., 1034—36=Max., 289.

б) Необходимо различать между τὸ θέλειν и τὸ πῶς θέλειν. Dam. 1036=Max., 292.

---

[1]) Opp. I. Damasc., I, col. 944; cf. Opp. Max., II, col. 21. Разница—

у Максима: «Τὴν... κίνησιν, νόησιν καλοῦσι· τὴν... νόησιν, ἔνοιαν λέγουσι». Лишнія противъ Дамаскина слова: «παρὰ τοῖς ταῦτα δεινοῖς».

у Дамаскина: «Ἡ... κίνησις, νόησις λέγεται· ἡ... νόησις ἔνοια καλεῖται». Лишнія противъ Максима слова: «καὶ ἀναχρίνασα τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ νοούμενον».

[2]) Damasc., I, coll. 944—45; cf. Max., II, coll. 12—17 et Disput. cum. Pyr., col. 293. Третій волевой моментъ у Дамаскина осложняется привнесеніемъ понятія «σκέψις».

[3]) Damasc., 1033; cf. Max., II, col. 289.

[4]) Такъ, одно изъ нихъ (о невозможности познанія сущности вещей путемъ противоположенія и о различныхъ названіяхъ человѣческаго движенія, встрѣчающихся у отцовъ церкви) представляютъ тираду въ 42 строки греч. текста. Dam., 1060—61=Max., 349—52.

в) Отличительныя особенности трехъ родовъ жизни [1]). Dam., 1037=Max., 301.

г) Природное—естественно, а не искусственно, т. е. не пріобрѣтается посредствомъ упражненія. Dam., 1037 = Max., 304.

д) Три краткія доказательства того, что воля присуща человѣку по природѣ. Dam., 1037=Max., 304.

е) Выводъ изъ предшествующаго положенія по отношенію ко Христу [2]). Dam., 1040=Max., 305.

ж) Выходя изъ тайны Троичности, не возможно приписать Христу какой-либо иной: «личной» или «внѣ-природной» (τὸ παρὰ φύσιν θέλημα) воли, кромѣ природной, и на основаніи цѣлости обѣихъ природъ необходимо признавать въ Немъ двѣ природныя воли. Dam., 1040 = Max., 313.

з) Три изрѣченія [3]) Св. Писанія: Мѳ. XXVII. 34, II Кор. XIII, 4 и Филипс. II. 8, удостовѣряющія дѣйствительность человѣческой природной воли во Христѣ. Dam., 1040—41= Max., 321.

и) Разумная природа не имѣетъ въ себѣ самой ничего принудительнаго. Dam., 1041=Max., 293.

і) Неодинаковое значеніе слова «αὐτεξουσιότης» въ приложеніи къ Богу, ангеламъ и человѣку; не возможно отнять у Христа человѣческую волю, при допущеніи въ Немъ человѣческой природы. Dam., 1041=Max., 325.

к) Не возможно допустить во Христѣ одну сложную волю. Dam., 1044=Max., 296.

л) Не возможно приписать Христу такъ называемую «произвольную склонность» (γνώμη) (Dam., 1044 — 45 = Max.,

---

[1]) Особенность изложенія даннаго мѣста у Дамаскина состоитъ лишь въ томъ, что опущена діалогическая форма разсужденій.

[2]) Полемическая сторона разсужденій Максима въ этомъ мѣстѣ (невозможность допущенія во Христѣ воли согласно усвоенію и непослѣдовательность сторонниковъ мнѣнія Сергія) у Дамаскина опущена, что наблюдается — и это въ порядкѣ вещей—и во всѣхъ остальныхъ мѣстахъ заимствованій.

[3]) Толкованіе двухъ первыхъ изрѣченій не сполна буквально потворяется у Дамаскина.

308—9) [1]); замѣчаніе по поводу различныхъ значеній этого слова въ Св. Писаніи. Dam., 1045=Max., 312 [2]).

м) Единосущіе Сына съ Отцемъ какъ до воплощенія, такъ и послѣ воплощенія. Dam., 1052—53=Max., 348—49.

Исчисленныя мѣста буквальныхъ заимствованій Дамаскина изъ твореній Максима предметомъ своимъ имѣютъ *двойство природныхъ волъ* во Христѣ. Не мало подобнаго рода заимствованій находимъ мы въ разсужденіяхъ Дамаскина и относительно *двухъ природныхъ дѣйствованій* во Христѣ. Сюда относятся слѣдующія положенія, не менѣе подробно раскрытыя, чѣмъ положенія первой группы:—

н) Двойство дѣйствованій во Христѣ не нарушаетъ единства Его ипостаси и единство ипостаси не препятствуетъ признанію двухъ дѣйствованій, такъ какъ дѣйствованіе составляетъ существенное опредѣленіе природы, а не лица. Dam., 1053=Max., 336—37 [3]).

о) Не возможно приписать Христу *одно* дѣйствованіе, какъ бы его ни понимали: сліяніе двухъ различныхъ дѣйствованій въ одно, а равно и совершеніе однимъ дѣйствованіемъ свойственнаго двумъ различнымъ природамъ рѣшительно немыслимо. Dam., 1056=Max., 340. 341 и 344.

п) Смыслъ различныхъ названій человѣческаго движенія, встрѣчающихся у отцовъ церкви. Dam., 1060—61 = Max. 349—52.

р) Одно дѣйствованіе человѣка, состоящаго изъ двухъ сущностей. Dam., 1065=Max., 336.

с) Проявленіе свойственной человѣчеству Христа силы самосохраненія. Dam., 1088—9=Max., 297.

---

[1]) Изъ довольно пространнаго разсужденія Максима на эту тему буквально заимствуетъ Дамаскинъ лишь нѣкоторыя положенія, а въ цѣломъ это мѣсто сходно у того и другаго только по мысли и ея развитію.

[2]) Настоящее мѣсто у Дамаскина нѣсколько урѣзано, и въ этомъ вся особенность.

[3]) Все отличіе Дамаскина отъ Максима въ раскрытіи даннаго положенія состоитъ лишь въ томъ, что имя Несторія и все, относящееся къ нему, у Дамаскина опущено. Полемическій тонъ разсужденій Максима у Дамаскина носитъ характеръ безотносительный: «скажутъ» и т. п., а Максимъ, ведя живую полемику и имѣя въ виду опредѣленныхъ противниковъ, почти всегда употребляетъ второе лице: «вы говорите, вы должны будете утверждать то-то и то-то» и т. п.

т) Сюда же должно отнести излюбленную Максимомъ аналогію раскаленнаго желѣза. Dam., 1053 — 6 = Max., 337—40 и 341.

Почти всѣ исчисленныя мѣста буквальныхъ заимствованій, съ включеніемъ еще нѣсколькихъ весьма сходныхъ по мысли, выбраны Дамаскинымъ изъ разсужденій Максима въ разговорѣ съ Пирромъ. Если изъ той части разговора Максима съ Пирромъ, которою пользуется Дамаскинъ, исключить разсужденія чисто полемическаго характера, — что, какъ было замѣчено выше, и дѣлаетъ Дамаскинъ,—то окажется, что *цѣлую половину* «Разговора Максима съ Пирромъ» почти безъ всякихъ измѣненій Дамаскинъ *вставилъ* въ свое «Точное изложеніе православной вѣры». Именно: «вставилъ», такъ какъ особенныхъ слѣдовъ систематизаціи матеріала, заимствованнаго у Максима, въ названномъ сочиненіи Дамаскина мы не видимъ. Въ подтвержденіе сказаннаго достаточно указать на то обстоятельство, что выше исчисленныя мѣста заимствованій приводятся у Дамаскина почти въ томъ же порядкѣ, въ какомъ они слѣдуютъ въ «Разговорѣ Максима съ Пирромъ». А если при этомъ примемъ во вниманіе, съ одной стороны, то, что указанными мѣстами почти сполна исчерпывается ученіе о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ, въ постановкѣ его у Максима, а съ другой — то немаловажное обстоятельство, что въ разговорѣ съ Пирромъ, стѣсняемый и направляемый этимъ послѣднимъ, Максимъ не былъ свободенъ въ преднамѣренномъ расположеніи отдѣльныхъ положеній, то придемъ къ тому выводу, что Дамаскинъ не можетъ быть названъ даже систематизаторомъ ученія Максима о двухъ воляхъ и дѣйствованіяхъ во Христѣ.

Нѣчто иное должно сказать относительно изложенія и раскрытія у Дамаскина другой стороны ученія о лицѣ Христа,—ученія о единствѣ ипостаси во Христѣ и объ отношеніи природнаго двойства къ личному единству. Если и въ этомъ отношеніи еще не замѣтно слѣдовъ желательной систематизаціи того нескуднаго матеріала, какой даетъ Максимъ, то въ отношеніи раскрытія этой стороны ученія Дамаскинъ дѣлаетъ рѣшительный шагъ впередъ сравнительно съ Максимомъ. Важная заслуга Дамаскина тутъ въ томъ, что онъ уже смѣло и опредѣленно развиваетъ нѣкоторыя догма-

тически-глубокія положенія, у Максима не имѣющія желательной полноты и опредѣленности. Къ такимъ положеніямъ должно отнести: 1) мысль о томъ, что «Христосъ воспріялъ естество *невѣдающее* и *рабское*», такъ что, по словамъ Григорія Богослова, «въ отдѣленіи видимаго отъ мысленнаго, плоть (Христа) надобно будетъ назвать и рабою, и невѣдущею; но по причинѣ единства ипостаси и неразрывнаго соединенія (двухъ естествъ), душа Господа обогатилась знаніемъ будущаго» [1]); 2) мысль о томъ, что «хотя оба естества Господа нашего проникаютъ одно другое; но... проникновеніе (въ строгомъ смыслѣ) принадлежитъ божескому естеству, такъ какъ одно божеское естество проходитъ и проникаетъ все, какъ хочетъ, само ничѣмъ не проникаясь» [2]), и 3) мысль о томъ, что человѣческая воля (Христа) во всемъ слѣдовала и подчинялась (божеской) Его волѣ, не дѣйствуя по собственному произволу (μὴ κινουμένου γνώμῃ ἰδίᾳ) [3]),—мысль въ первый разъ высказанную въ окружномъ посланіи Софронія. Всѣ такія и имъ подобныя, точно и опредѣленно выраженныя у Дамаскина, мысли не оригинальны: прежде него онѣ были высказаны Софроніемъ и главнымъ образомъ Максимомъ, и у послѣдняго получили нѣкоторое развитіе. Но болѣе полную, по существу дѣла желательную, разработку онѣ получили только у Дамаскина.

За то, стремясь къ болѣе полному развитію указанныхъ положеній, Дамаскинъ впалъ въ нѣкоторыя неточности, которыхъ чужда христологія Максима. Какъ на такую неточность, должно указать на слѣдующее мнѣніе Дамаскина: «особой склонности, или предмета хотѣнія, противнаго божеской Его волѣ, или *отличнаго* отъ предмета божеской Его воли, святая душа Его не имѣла» (οὐδὲ ἄλλο παρὰ τὸ θεῖον αὐτοῦ θέλημα) [4]). Вѣрно то, что «предмета хотѣнія, противнаго божеской Его волѣ, святая душа Его не имѣла», но вторая половина положенія: «*отличнаго*» и т. д.,—напоминающая точку зрѣнія Гонорія, стоя на которой, онъ отождествляетъ θέλημα ἐναντίον съ θέλημα διάφορον, — представляетъ неточное выраженіе, такъ какъ Христу были присущи чисто

---

[1]) Opp. Dam., 1084. 948; cf. Opp. Max., II, 221.

[2]) Dam., 1012—13. [3]) L. c., 1073. [4]) L. c., 948.

человѣческія движенія, отличныя, безъ сомнѣнія, отъ божественныхъ движеній.

Одной отмѣченной неточности, полагаемъ, вполнѣ достаточно для того, чтобы имѣть основаніе сказать, что при разрѣшеніи проблеммъ, намѣченныхъ халкидонскимъ вѣроопредѣленіемъ, трудно было сохранить (съ формальной стороны) два ряда дѣятельностей Богочеловѣка Христа въ такомъ равновѣсіи, въ какое они поставлены въ христологіи Максима. Въ самомъ фактѣ довольно пространныхъ и въ большинствѣ буквальныхъ заимствованій Дамаскина у Максима скрывается самое высшее, хотя до сихъ поръ ясно еще не сознанное, выраженіе признанія за догматико-полемическими трудами Максима ихъ дѣйствительнаго значенія и безпримѣрно высокой важности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ фактъ говоритъ и о томъ, что Максимъ вполнѣ самостоятельный и наиболѣе искусный выразитель православнаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ.

Послѣ всего сказаннаго о значеніи догматико-полемическихъ трудовъ Максима представляется непонятнымъ и нѣсколько страннымъ то обстоятельство, что шестой вселенскій соборъ, окончательно формулировавшій ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ, совершенно умалчиваетъ о полемической дѣятельности св. Максима, не упоминая даже самаго имени его. Въ этомъ самомъ обстоятельствѣ протестантскіе богословы видятъ подтвержденіе выше отмѣченнаго своего взгляда на отношеніе діоѳелитизма Максима къ церковному діоѳелитизму (т. е., какъ опредѣлился онъ на соборѣ). Такъ какъ въ основу соборнаго вѣроопредѣленія, по заявленію самого собора [1]), легло догматическое посланіе папы Агаѳона къ императору Константину, то для разрѣшенія возникающаго отсюда недоумѣнія необхо-

[1]) Въ актахъ VI вселен. собора, между прочимъ, читаемъ: «Настоящій св. и вселенскій соборъ, принявъ съ распростертыми объятіями представленіе святѣйшаго и блаженнѣйшаго папы древняго Рима Агаѳона къ... императору Константину, и съ такимъ же сочувствіемъ принявъ другое соборное представленіе отъ св. собора 125 епископовъ, бывшаго подъ предсѣдательствомъ того же святѣйшаго папы, какъ согласныя съ св. соборомъ въ Халкидонѣ, съ посланіемъ Льва къ Флавіану, а также съ соборными посланіями Кирилла..., послѣдуя пяти вселенскимъ соборамъ и свв. славнымъ отцамъ, согласно опредѣляя, исповѣдуемъ» и т. д. Mansi, XI, p. 636; Hard, 1400=Дѣян. VI в. с., стр. 470—71.

димо сравнить христологическое воззрѣніе Максима съ этимъ послѣднимъ, и это тѣмъ болѣе необходимо, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ протестантскихъ богослововъ (напримѣръ, Томазіуса [1]), западная римская церковь имѣла свою особою точку зрѣнія на вопросъ о воляхъ во Христѣ, принятую соборомъ.

Сущность положительнаго христологическаго ученія Агаѳона почти сполна выражена въ слѣдующихъ словахъ его посланія: «Согласно евангельскому преданію, мы признаемъ въ одномъ и томъ же Господѣ нашемъ І. Христѣ *все двоякое* (omnia duplicia), т. е., исповѣдуемъ въ Немъ *двѣ* природы (duas Ejus naturas): божественную и человѣческую, изъ которыхъ и въ которыхъ Онъ пребываетъ *и* послѣ нераздѣльнаго соединенія (ex quibus et in quibus etiam post... inseparabilem unitionem subsistit). Исповѣдуемъ также, что каждая изъ Его природъ имѣетъ естественную особенность (Et unamquamque Ejus naturam proprietatem naturalem habere confitemur). И обѣ природы единаго и того же Бога Слова воплотившагося, т. е. вочеловѣчившагося, мы признаемъ соединенными неслитно (inconfuse), нераздѣльно (inseparabiliter) и непреложно (immutabiliter), лишь въ отвлеченіи раздѣляя то, что соединено, во избѣжаніе заблужденія смѣшенія. Признавая двѣ природы, и *двѣ природныя воли* (duas naturales voluntates) и *два природныя дѣйствованія* (duas naturales operationes) въ единомъ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ (in uno Domino nostro Iesu Christo), мы не говоримъ, что они противны и враждебны другъ другу (non contrarias, nec adversas ad alterutrum),... не говоримъ и того, что они разсѣкаются какъ бы на два лица или личности (nec tanquam separatas in duabus personis, vel subsistentiis=ἐν δυσὶν προσώποις, ἤγουν ὑποστάσεσιν); а говоримъ, что одинъ и тотъ же Господь нашъ І. Христосъ владѣетъ *какъ* двумя природами, *такъ и* двумя природными волями и дѣйствованіями, т. е. божескимъ и человѣческимъ» [2].

Изъ этого небольшаго отрывка достаточно ясно, что Агаѳонъ, подобно Максиму, стоитъ на почвѣ халкидонскаго уче-

---

[1]) Thomasius, S. 369.

[2]) Epistola I Agathonis papae («Consideranti mihi»...) у Mansi XI, 238—39; у Hardun'a, 1079=Дѣян. VI в. с. стр. 66—67.

нія, признавая во Христѣ двѣ природы съ свойственными каждой изъ нихъ особенностями и мысля ихъ находящимися въ неслитномъ, нераздѣльномъ и непреложномъ соединеніи,—что главнымъ основаніемъ для признанія во Христѣ двухъ воль и дѣйствованій для него, какъ и для Максима, служитъ халкидонское ученіе о цѣлости обѣихъ природъ Христа по соединеніи. Въ цѣломъ посланіи развивается мысль, высказанная въ началѣ. Выставляется на видъ извѣстное теоретическое основоположеніе діоѳелитизма: воля есть свойство природы (naturalis voluntas), выводимое изъ ученія о Троичности; а отсюда, въ свою очередь, дѣлается извѣстный выводъ относительно количества воль во Христѣ [1]). Въ подтвержденіе истины двойства воль и дѣйствованій приводятся евангельскія и святоотеческія мѣста, въ большинствѣ тѣже самыя, что и у Максима, и въ такомъ же порядкѣ [2]). Одно изъ возраженій противъ мыслимости совмѣщенія двухъ воль въ одномъ лицѣ, исходящее изъ обычнаго, узкаго взгляда на характеръ человѣческой воли, разрѣшается здѣсь точно въ такомъ же смыслѣ, какъ у Максима, что видно отчасти изъ выше приведеннаго отрывка. Упоминается объ одномъ изъ слѣдствій ипостаснаго соединенія: объ обоженіи человѣческой воли Христа; какъ у Максима, такъ и здѣсь оно разсматривается, между прочимъ, какъ доказательство двойства воль [3]). Ученіе объ одной волѣ, съ предполагаемымъ при немъ сліяніемъ природъ, безусловно отрицается [4]).

Отмѣченными чертами вполнѣ исчерпывается существен-

[1]) Mansi, 243; Hard., 1083 и 1090—91=Дѣян. VI в. с., стр. 72 и 81—82.

[2]) Здѣсь приводятся слѣдующія мѣста Писанія, какъ говорящія—

а) о двухъ воляхъ во Христѣ: Мтѳ. XXVI. 39 (=Марк. XIV. 36=Лк. XXII. 42), съ объясненіемъ на него Амвросія медіолан., Аѳанасія и Кирилла александр., I. Златоуста и блаж. Августина, и Іоан VI. 38.

b) только о божественной волѣ и дѣйствованіи Хр.: Пс. CXXXIV. 6, Мѳ. VIII. 3 и—XI. 27.

и c) только о человѣческой волѣ и дѣйствованіи Хр.: Мтѳ. XIV. 25 (=Іоан. VI. 19), Мрк. VII. 24, Іоан. IV. 37,—VII. 1; къ Филиппійц. II. 6—8 и др. Изъ отцовъ церкви приводятся изрѣченія обоихъ Григоріевъ, Аѳанасія и Кирилла александрійскихъ, I. Златоуста, Амвросія медіоланскаго, блаж. Августина, Льва вел. и др. См. у Mansi, 246 et sq... и 258...; у Harduin'a, 1083 et sq... и 1099 sqq...=Дѣян. VI в. с , стр. 73 и слѣд. и 93.

[3]) Mansi, 259; Hard., 1095=Дѣян. VI в. с., стр. 88.

[4]) Mansi, 243—44; Hard., 1083=Дѣян., 71 стр.

ное содержаніе посланія. Ни для кого не темно, что раскрываемое въ цѣломъ посланіи ученіе имѣетъ характеръ строгаго діоѳелитизма [1]); но такой именно характеръ носитъ и ученіе Максима. И вообще, изложенное въ посланіи ученіе Агаѳона какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ, совершенно согласно съ соотвѣтствующимъ содержанію посланія ученіемъ Максима. Правда, въ сравненіи съ цѣльнымъ воззрѣніемъ Максима здѣсь недостаетъ ученія объ образѣ ипостаснаго существованія и дѣйствованія природъ, обозначаемомъ у Максима понятіями: περιχώρησις и ἀντίδοσις, о характерѣ ипостаси и т. п., и вообще ученію о единствѣ ипостаси здѣсь отводится сравнительно небольшое мѣсто. Это самое обстоятельство и подало поводъ протестантскимъ ученымъ—приравнивать діоѳелитизмъ Агаѳона къ несторіанскому дуализму, и отличать его, а съ тѣмъ вмѣстѣ, на указанномъ основаніи, отчасти и церковный діоѳелитизмъ, отъ діоѳелитизма Максима: рѣзкость дуализма по ихъ мнѣнію, не уравновѣшивается здѣсь ученіемъ объ ипостасномъ единствѣ и вытекающимъ изъ него ученіемъ о нераздѣльности образовъ дѣйствованія обѣихъ природъ [2]). Согласны, что ученіе объ ипостасномъ единствѣ въ посланіи Агаѳона слабо освѣщено; но одно это обстоятельство не даетъ рѣшительно никакого права на тотъ смѣлый выводъ, какой дѣлается изъ него. При обращеніи должнаго вниманія на цѣль, съ которою написано посланіе, не трудно будетъ понять всю умѣстность дѣйствительнаго его содержанія. Какъ образецъ исповѣданія, посланіе представляетъ прямой и строго опредѣленный отвѣтъ на спорный вопросъ относительно количества воль во Христѣ, сводившійся на вопросъ объ истинности человѣчества Христа. Отсюда совершенно понятно, почему ученіе объ ипостасномъ единствѣ въ немъ вовсе не развито, хотя точка зрѣнія на этотъ предметъ намѣчена ясно, и въ общемъ ничѣмъ не отличается отъ воззрѣнія на тотъ же предметъ Максима.

Вѣроопредѣленіе шестаго вселенскаго собора какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ совершенно сходно съ исповѣданіемъ римскаго епископа. Какъ и это послѣднее, оно ни на

---

[1]) Срав. взглядъ на посл. Агаѳона Шване: Schwane, SS. 520—21.

[2]) Такой взглядъ высказываетъ, между прочимъ, Thomasius, SS. 369 и 371.

шагъ не отступаетъ, по духу и по буквѣ, отъ халкидонскаго вѣроопредѣленія и, строго послѣдовательно развивая его далѣе, повторяетъ въ существѣ дѣла сказанное въ посланіи римскаго епископа; хотя нѣкоторыя положенія (напримѣръ: объ отсутствіи противорѣчія и противодѣйствія въ направленіяхъ воль Христа и касательно обожествленія человѣческой воли Христа) изъ имѣющихся въ этомъ послѣднемъ — въ соборномъ ὅρος'ѣ получаютъ болѣе точную обрисовку. Что касается собственно образца исповѣданія вѣры, составленнаго на шестомъ вселенскомъ соборѣ [1]), т. е. небольшой прибавки къ халкидонскому оросу, касающейся ученія о двухъ воляхъ во Христѣ, то здѣсь говорится лишь о двухъ природныхъ воляхъ и дѣйствованіяхъ Христа и объ отношеніи человѣческой воли Христа къ Его божественной волѣ. Такой характеръ соборнаго опредѣленія вполнѣ отвѣчаетъ цѣли созванія собора, состоявшей въ стремленіи къ искорененію «посѣянной въ православномъ народѣ ереси одной воли и одного дѣйствованія въ двухъ естествахъ одного отъ Св. Троицы» [2]).

О согласіи христологическаго воззрѣнія Максима съ соборнымъ вѣроопредѣленіемъ послѣ сопоставленія этого послѣдняго съ посланіемъ Агаѳона, излишне и говорить. Итакъ, христологическое ученіе Максима, какъ совершенно согласное съ вселенскимъ ученіемъ, точно и опредѣленно формулиро-

---

[1]) Онъ читается такъ:

«Καὶ δύο φυσικὰς θέλησεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν. καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθ' ὡς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μη ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον, τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι».

«Согласно ученію святыхъ отцовъ, проповѣдуемъ также, что въ Немъ — и двѣ естественныя воли, или хотѣнія и два естественныя дѣйствованія, *пребывающія* нераздѣльно, непреложно, неразлучно и несліянно, и что два естественныя хотѣнія не противны, какъ говорили нечестивые еретики — да не будетъ! но Его человѣческое хотѣніе не противорѣчитъ, или противоборствуетъ, а слѣдуетъ, или—лучше сказать—подчиняется Его божественному и всемогущему хотѣнію».

Mansi, XI, p. 637, Harduin, p. 1400—1401. Срав. Дѣян. VI в. с. стр. 472—73.

[2]) Mansi, XI, p. 637; Hard., 1397. Дѣян. VI в. с., стр. 469.

ваннымъ на шестомъ вселенскомъ соборѣ, строго православно: въ строгомъ православіи его никто и никогда не сомнѣвался. Почему же—спрашивается—вселенскій соборъ такъ молчаливо отнесся къ личности и трудамъ столь крупнаго и на востокѣ въ свое время почти единственнаго выдающагося дѣятеля въ пользу православія, каковъ былъ авва Максимъ? Обстоятельство это, проходимое всѣми мертвымъ молчаніемъ, представляется намъ не лишеннымъ нѣкотораго интереса. Что тутъ имѣло значеніе: невысокое-ли званіе Максима, какъ простаго монаха, или же печальный исходъ его жизни, а можетъ быть—и нѣчто иное: рѣшительно затрудняемся отвѣтить на этотъ вопросъ. Первое обстоятельство, пожалуй, могло имѣть нѣкоторое значеніе; но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ предположеніи, что недавняя, всего какихъ-либо лѣтъ 18—20 тому назадъ, государственная расправа съ Максимомъ, какъ съ политическимъ преступникомъ, служила серьезною помѣхою къ упоминанію имени Максима въ соборныхъ актахъ. Такъ или иначе, память о немъ была довольно свѣжа; присутствовавшіе на соборѣ отцы, разумѣется, хорошо помнили славнаго исповѣдника вѣры и, конечно, ужъ знали о его недавней плодотворной дѣятельности въ пользу православія; можно ли, поэтому, серьезно утверждать вмѣстѣ съ Томазіусомъ, что труды аввы Максима не встрѣтили никакого сочувствія со стороны собора? [1]).

Въ заключеніе считаемъ не лишнимъ сдѣлать краткій сводъ результатовъ нашего изслѣдованія—въ нижеслѣдующихъ положеніяхъ:

1) Полемическая дѣятельность св. Максима была вызвана уніальными попытками, церковно-политическаго характера, первой четверти VII в. Душою и первостепеннымъ дѣятелемъ александрійской уніи, 633 г., на началахъ монэргизма (формула: „μία ἐνέργεια“), является хитрый и изворотливый константинопольскій патріархъ Сергій, монофизитъ; императоръ Ираклій и Киръ—главные его сотрудники, дѣйствующіе

[1]) Thomasius, S. 371.

по его иниціативѣ. Дальнѣйшее, собственно моноѳелитское, движеніе обязано также Сергію, и именно его мнимо-льстивому посланію къ папѣ Гонорію, въ которомъ предначертанъ проэктъ новаго уніальнаго плана, на началахъ моноѳелитизма (формула: „ἓν θέλημα“), безусловно одобреннаго папою и осуществленнаго въ авторизованномъ Сергіемъ же императорскомъ декретѣ „Ектесисѣ“, 638 г. Та и другая унія, — Кира и Сергія, равно не имѣла успѣха, по причинѣ несоотвѣтствія цѣли ихъ основъ.

2) Полемическая дѣятельность Максима распадается на четыре послѣдовательные періода, получающіе свое названіе отъ центровъ его дѣятельности. Начальный, александрійскій періодъ (633—639 гг.),—періодъ эпизодической борьбы съ монофизитствомъ и монэргизмомъ, крайне скуденъ свѣденіями. Самый цвѣтущій и плодотворный періодъ — африканскій (640—645 и 647 гг.), — періодъ непрерывной, устной и письменной полемики противъ моноѳелитизма, завершившійся фактическимъ торжествомъ православія, на диспутѣ съ Пиромъ и на африканскихъ провинціальныхъ соборахъ.

3) Преемники папы Гонорія: Северинъ, Іоаннъ IV, Ѳеодоръ и Мартинъ—всѣ открыто и болѣе или менѣе рѣшительно заявили себя противниками моноѳелитизма, въ той или другой формѣ осуждая образъ мыслей дѣятелей уніи и уніальные декреты. Подобнымъ же образомъ отнеслись къ моноѳелитизму и другія западныя провинціи. Слѣдствіемъ главнымъ образомъ церковнаго разъединенія Востока и Запада была замѣна, въ 648 г., „Ектесиса“ новымъ уніальнымъ эдиктомъ „Типосомъ“ (Τύπος τῆς πίστεως); авторъ его, константинопольскій патріархъ Павелъ, дальновидный и смѣлый представитель моноѳелитизма. Причина безуспѣшности новой попытки кроется въ мнимомъ безпристрастіи „Типоса“.

4) О подробностяхъ дѣятельности Максима за третій періодъ—римскій (собственно съ 649 по 653 г.) ничего не извѣстно, кромѣ одного, не ненуждающагося въ провѣркѣ, сообщенія Ѳеофана. — Послѣдній періодъ—константинопольскій (655—662 гг.): періодъ гражданскаго судопроизводства

и правительственнаго гоненія на Максима. Всѣ обвиненія (счетомъ до 6-ти) носятъ чисто политическій характеръ, за исключеніемъ одного. Конечная цѣль продолжительнаго преслѣдованія, съ обѣщаніями и угрозами,—полученіе признанія „Типоса“ со стороны Максима и обѣщанія молчать.

5) Предлагаемое нами дѣленіе догматико-полемическихъ трудовъ Максима,—*по содержанію*, представляется единственно умѣстнымъ, въ виду невозможности дѣленія ихъ по періодамъ полемической дѣятельности Максима. Точное опредѣленіе времени написанія большинства трудовъ (преимущественно—писемъ) не возможно, за отсутствіемъ болѣе или менѣе рѣшительныхъ данныхъ, представляемыхъ лишь самыми трудами Максима. Въ подлинности „Диспута“, въ дошедшемъ до насъ его видѣ, нѣтъ достаточныхъ основаній сомнѣваться.

6) Неодинаковость отношенія къ исходному положенію (δύο φύσεις во Христѣ) христологіи Максима зависитъ отъ неодинаковости основнаго воззрѣнія на φύσις и ὑπόστασις. Основное заблужденіе монофелитизма: отождествленіе ὑπόστασις съ φύσις и происходящее отсюда смѣшеніе личности съ отличительными особенностями духовной природы, обнимаемыми понятіемъ θέλησις или θέλημα, проистекаетъ изъ неправильнаго пониманія образа существованія индивидуальной природы (τὸ ἐνυπόστατον). То, что отличаетъ ὑπόστασις отъ τὸ ἐνυπόστατον, есть опредѣленный „образъ жизни“ (τρόπος τῆς ὑπάρξεως ἢ ζωῆς = modus existendi) духовно-нравственнаго существа (выражаемый понятіемъ „личность“), самъ по себѣ безсодержательный. Основою и критеріемъ правильности такого воззрѣнія служитъ ученіе о Троичности и о Воплощеніи.—Для воспроизведенія ученія Севера, противъ котораго главнымъ образомъ полемизируетъ Максимъ въ ученіи „о двухъ природахъ“, не достаточно данныхъ, заключающихся въ трудахъ Максима; тенденціозность восполняющаго ихъ источника доказывается отчасти имъ самимъ, отчасти мѣстами изъ Максима.—Преобладаніе въ ученіи о δύο φύσεις разъясненій о цѣлости и неповрежденности человѣческой природы стоитъ въ прямой зависимости отъ требованій полемики.

7) „Воля“ (θέλησις или θέλημα) есть самое существенное свойство духовной природы (а не лица). „Природная воля“ (φυσικὸν θ., ἔμφυτος θ., τὸ πεφυκέναι θέλειν) обнимаетъ собою все, существенно свойственное духовной природѣ, и есть вообще *жизнь духа* (δύναμις λογικὴ καὶ ζωτικὴ); а „природное дѣйствованіе“ (ἐνέργεια φυσικὴ или οὐσιώδης, ἔμφυτος) есть *жизнь вообще* (ζωὴ φυσικὴ).—Дѣйствительную основу и конечную цѣль всѣхъ возраженій моноѳелитовъ противъ „двойства“ воль и дѣйствованій во Христѣ составляетъ отрицаніе „природной“ воли *человѣчества* Христа, понимаемой въ смыслѣ „γνωμικὸν θέλημα“; этимъ главнымъ образомъ и объясняется первостепенная важность разсужденій Максима относительно *человѣческой* природной воли Христа. Человѣческая воля Христа, какъ и самая природа—по сущности тождественная съ нашею,—in actu безгрѣшна сама по себѣ; ипостасное соединеніе исключаетъ для нея лишь мыслимую въ первозданной природѣ потенцію уклоненія отъ преобладающей склонности къ добру: въ этомъ ея отличіе отъ нашей воли.

8) Только при „ипостасномъ“ соединеніи совмѣстимы цѣлость обѣихъ природъ Христа и единство ипостаси, при относительной сложности ея. Логически послѣдовательные моменты соединенія двухъ природъ: περιχώρησις εἰς ἀλλήλας, ἀντίδοσις ἰδιωμάτων и θέωσις въ дѣйствительности даны заразъ. Аналогія „раскаленнаго меча“, послѣдовательно проведенная до конца, много помогаетъ уясненію образа и слѣдствій ипостаснаго соединенія. Отношеніе человѣческой природы Христа во всѣхъ ея проявленіяхъ, къ Богу Слову есть отношеніе истинной природы къ дѣйствительному лицу, осложняемое отношеніемъ твари къ Творцу.

9) Моноѳелитизмъ, какъ доктрина, крайне неустойчивъ, сбивчивъ и непослѣдователенъ. Дѣйствительную сущность моноѳелитизма составляетъ ученіе (впервые высказанное Ѳеодоромъ фаранскимъ) объ „одной божественной волѣ Христа“; дѣятельность человѣческой воли Христа, при всѣхъ осложненіяхъ моноѳелитизма, такъ или иначе отрицается.—Нѣкоторымъ основаніемъ для пониманія нѣкоторыхъ св.-отеческихъ

изрѣченій въ благопріятствующемъ моноѳелитскому воззрѣнію смыслѣ служитъ исключительно образъ выраженій отрывочныхъ изрѣченій. — Представленная Максимомъ защита Гонорія не безпристрастна и несостоятельна.

10) Высокимъ значеніемъ въ исторіи церкви и богословской письменности св. Максимъ обязанъ главнымъ образомъ своимъ „догматико-полемическимъ“ трудамъ. Видныя достоинства этихъ послѣднихъ составляютъ самостоятельность и всесторонность раскрытія православнаго ученія и полное соотвѣтствіе образа выраженій содержанію ученія. Фактъ пространныхъ заимствованій св. І. Дамаскина изъ твореній Максима краснорѣчивѣе всего свидѣтельствуетъ о ихъ высокомъ значеніи. Сличеніе ихъ съ посланіемъ папы Агаѳона приводитъ къ тому выводу, что христологическое воззрѣніе св. Максима вполнѣ согласно съ вселенскимъ ученіемъ, окончательно формулированнымъ на VI вселенскомъ соборѣ.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строк.	Примѣч.	Напечатано:	Какъ должно быть:
7	7 сн.		моноѳелитскій	моноѳелитской
11	16 св.		Ὑιὸν	Υἱὸν
19	4 св.		Гонорію	Гонорія
30	9 св.		служилъ	служилъ,
43	7 св.		ἐνεργέιας	ἐνεργείας
59	5 сн.		написаній	написанія
65	7 св.	1)	секелларію	сакелларію
71	3 сн.		ὀικείωσιν.	οἰκείωσιν.
73	21 св.		κοινότητος	καινότητος
74	1 сн.		ἄιτιος	αἴτιος
82	9 св.		въ единой	къ единой
88	11 сн.		ὑπόστασις	ὑπόστασις
89	1 и 4	1)	ἔιδη ὀυσία	εἴδη οὐσία
—	5 сн.		θεληΐκόν.	θελητικόν.
90	3 сн.		ὀργάνφ	ὀργάνῳ
94	13 сн.		моноѳизитовъ	монофизитовъ
95	11 сн.		φύσιν τε κα	φύσιν τε καὶ
121	3 св.	1)	ἔιρηται	εἴρηται
133	1 св.	1)	οτιπερ	ὅτιπερ
143	1 св.	1)	δὴ που ἐνεργειαν	δή που ἐνέργειαν
138	7 св.	1)	дѣйствительностя	дѣйствительности
149	7 и 9 св.	1)	ἀγίας	ἁγίας
155	2 св.	2)	ἐξ οὗ	ἐξ οὗ
156	4 св.	1)	ἑκάτερον	ἑκάτερον
—	3 св.	2)	παντῶς	πάντως
157	3 св.	1)	ἄνδρωπος	ἄνθρωπος
159	1 сн.	1)	Μὴ	Μὴ
161	2 сн.	3)	οὐτοῦ	αὐτοῦ
162	1 св.	2)	γινώσκει μὲν Θεὸς,	γινώσκει μὲν ὡς Θεὸς,
174	2 сн.		τῶν ἄλλον	τῶν ἄλλων