

МВД России

Всероссийский институт повышения квалификации сотрудников
МВД России

Н.Г. Келеберда

**ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ МИРОТВОРЧЕСКИХ МИССИЙ
СКВОЗЬ ПРИЗМУ МАКСИМОЛОГИИ**

Монография

Домодедово
2024

ББК 86.2

К 34

Рецензенты:

В.Ю. Бельский – профессор кафедры философии Московского университета МВД России имени В.Я. Кикотя, доктор философских наук, профессор;

И.М. Вакула – профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Ростовского юридического института МВД России, доктор философских наук, профессор.

К 34 Келеберда, Нина Григорьевна.

Ценностный аспект миротворческих миссий сквозь призму максимологии: монография / И.Г. Келеберда. – Домодедово: ВИПК МВД России, 2024. – 182 с. ISBN 978-5-9552-0792-6

Монография является одной из первых отечественных работ, содержащих анализ системы ценностей святого Максима Исповедника в преломлении на ценностный аспект подготовки миротворцев.

Цель исследования заключается в изучении особенностей ценностного аспекта миротворческих миссий в современных условиях сквозь призму системы ценностей в максимологии. Задачами исследования являются: изучение основных вех становления системы ценностей личности в максимологии; выявление зависимости неотъемлемых прав и достоинства личности от понимания ее уникальности через термины «логос», «ипостась», «сущность»; анализ методики «вопросоответов» как педагогического инструментария.

На основе результатов, полученных при рассмотрении вопросоответной модели, сделаны следующие выводы:

наравне с такими традиционными формами обучения, как монолог и диалог, может быть представлена третья, инновационная форма вопросоответов;

установлено принципиальное отличие диалога и вопросоответов;

зафиксировано, что вопросоответная модель неотделима от становления системы ценностей личности через обучение;

личность описывается дихотомией «природа/ипостась» через понятия «рациональность», «самосознание», «свобода», «отношения» и «уникальность», являющиеся онтологическим базисом признания универсальности «прав человека».

Монография предназначена для сотрудников органов внутренних дел – кандидатов для участия в миротворческих миссиях, профессорско-преподавательского состава, адъюнктов, аспирантов и всех интересующихся проблемами максимологии и философией миротворчества.

ББК 86.2

ISBN 978-5-9552-0792-6

© ВИПК МВД России, 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЯ МАКСИМОЛОГИИ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ	9
§ 1.1. Методология преподобного Максима Исповедника и современные методы исследования	9
§ 1.2. Творческая биография и личность Максима Исповедника	19
§ 1.3. Литературное наследие Преподобного Максима Исповедника как маркер интеллектуальной культуры эпохи	49
ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В МАКСИМОЛОГИИ	65
§ 2.1. Концепция человека в максимологии: личность и ипостась	65
§ 2.2. Взаимосвязь ипостаси и природы как ценность личности	79
ГЛАВА 3. ВОПРОСОТВЕТНАЯ МОДЕЛЬ В МАКСИМОЛОГИИ В ПРОЦЕССЕ ПОДГОТОВКИ УЧАСТНИКОВ МИРОТВОРЧЕСКОЙ МИССИИ	95
§ 3.1. Формат вопросов-ответов как жанр педагогической литературы	95
§ 3.2. Формат вопросов-ответов в контексте античной философии	102
§ 3.3. Диабазис как дидактический метод: к определению понятия	111
§ 3.4. Практическое применение вопросоответной модели как дидактического приема при подготовке сотрудников органов внутренних дел для участия в миротворческих миссиях	138
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	156
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	159
Источники	159
Диссертационные исследования	162
Литература	164

ВВЕДЕНИЕ

Концепция миротворчества как ненасильственного урегулирования конфликтов различного уровня: от международных до внутренних локальных играет важнейшую роль в современных глобальных процессах. Особую остроту приобрел вопрос о правовом порядке и принципах законности в международных и мультикультурных отношениях. При этом миротворческий базис как моральное и правовое неприятие войны или конфликта напрямую соотносится с общечеловеческими ценностями.

Трагический опыт дегуманизации в XX веке поставил человечество перед необходимостью радикально нового понимания ценности человеческой личности, ценностного осмысления свободы человеческой воли. Динамика современных политических, национальных, социальных, этнолингвистических, межконфессиональных конфликтов актуализирует проблему понимания личности при подготовке кандидатов для участия в миротворческих миссиях. Актуальность темы обостряется глобальными процессами в современной геополитике, когда, с одной стороны, под влиянием общемировых тенденций происходят огромные сдвиги в самоидентификации народов и символах их идентичности, а с другой стороны, очевидно различие основополагающих ценностей, социальных отношений, обычаев, философских воззрений в разных цивилизациях. При этом всеобъемлющее влияние на содержание процессов имеют именно культурные аспекты¹. В этой ситуации, по мнению исследователей², расширяется роль миротворцев, но универсальной платформой международного миротворчества по-прежнему остается Организация Объединенных Наций.

Самюэль Хантингтон в пророческой книге «Столкновение цивилизаций»³, описывая многоуровневую модель глобального мира, резюмирует, что главные линии демаркации будущих конфликтов смещаются в сторону усиления различных культурных и этнорелигиозных конфликтов, роста потоков беженцев в результате распада государств. Прогнозирование надвигающихся значительных перемен в мировых процессах делает акцент

¹ Цели в области устойчивого развития ООН. URL: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/ru/sustainable-development-goals/> (дата обращения: 08.05.2024).

² Badmus I.A., Jenkins B. Basic. Concepts and Theories in International Peacekeeping: An Analytic Review // Basic Concepts and Theories in International Peacekeeping: An Analytic Review. 2019. Vol. 8 (No. 16). P. 51–80. URL: https://www.academia.edu/54085840/Basic_Concepts_and_Theories_in_International_Peacekeeping_An_Analytic_Review (дата обращения: 08.05.2024).

³ Хантингтон С.Ф. Столкновение цивилизаций. URL: <https://grachev62.narod.ru/hantington/content.htm> (дата обращения: 08.05.2024).

на выработке таких универсалий, которые могли бы снизить риски и обеспечить устойчивое развитие будущих поколений.

Отсюда, несомненно, обоснованный акцент на качество и доступность образования и, соответственно, на педагогический инструментарий, поскольку именно через образовательные технологии формируется жизненный путь, закладывается долгосрочная перспектива благополучия и не насилия. Поэтому получение универсальных базовых знаний, умений и навыков, формирование адаптивности к изменяющимся ситуациям и новым условиям окружающей среды в кризисных ситуациях, несомненно, является важнейшим компонентом подготовки миротворцев. При этом важно учитывать «ценностные основы формирования личности»¹.

Однако в настоящее время осмысление ценностей миротворческих миссий происходит в русле между «неустойчивостью» и «непредсказуемостью» будущего, поэтому философия миротворчества (термин В.Е. Журавлева²) должна быть рассмотрена в свете трансформации важнейших приоритетов человечества, следовательно, смысла человеческой жизни.

Анализ литературы по теме философской концептуализации миротворчества позволил выделить три подхода: либеральный, экзистенциальный, аксиологический. В данном исследовании мы предлагаем применить аксиологический подход на базисе традиционализма в форме максимологии. Одним из важнейших аспектов этой подготовки является глубокое понимание культуры и культурных норм, преобладающих среди местного населения в районе миссии.

Максимология представляет собой новейшее направление в экзистенциальной философии (С. Митралексис, Э. Левинас, К. Яннарас и др.), основанное на применении герменевтического метода к философии святого Максима Исповедника. Максимология объединяет корпус вторичных исследований, нашедших воплощение в различных сферах науки: в истории, философии, психиатрии, медицине, юриспруденции, педагогике, во фрактальной геометрии, в моделировании Искусственного Интеллекта. В отличие от максимологии, термин «максимоведение» подразумевает традицию научного исследования корпуса собственных сочинений святого Максима Исповедника.

По мнению В.Е. Журавлева, «высшей аксиологией миротворчества является обеспечение безопасности и всестороннего развития человека,

¹ Иванова С.В., Иванов О.Б. Устойчивое развитие в неустойчивом мире: образовательный аспект // Ценности и смыслы. 2021. № 3 (73).

² Журавлев В.Е. Философия миротворчества // Наука. Культура. Общество. 2021. Т. 27. № 3. С. 85–93.

защита политических и социальных прав, культурных и духовных ценностей... Именно это является основой идеальной миссии»¹.

Достоинство личности как центральный концепт аксиологии миротворчества соответствует и мысли Максима Исповедника, который утверждает, что Образ Божий присутствует в логосе человека как онтологическом базисе его экзистенции. Поэтому каждый человек «называется частицей Божества по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса»². Иными словами, по нашему мнению, концепция личности как Образа Божиего должна быть заново открыта, поскольку если Образ Божий не относится к субпозиции человеческого существа, то возникает риск дегуманизации и попрания человеческого достоинства.

Согласно св. Максиму, экзистенциальный опыт общения осуществляется в логосе и являет суть любви, которая отражается в призыве любить всех одинаково глубоко и беспристрастно, в то время как эгоизм и эгоцентризм — это ущербное существование, которое не только разрушает единство, но вносит беспорядок в естественную природу. Только через любовь человек по настоящему отражает Образ Божий и реализует свою свободу.

Благополучие есть нравственное состояние соответствия своему логосу и поэтому достигается усилиями человека в синергии с Божественной Благодатью. Движение к логосу напрямую зависит от свободной воли и свободного выбора. Только свободная воля и возможность выбора, то есть ненасилие, тесно связанные с личным образом действия, определяют внутреннее состояние, которое влияет на решения человека.

Некоторые исследователи, в частности, Виктор Франкл в своей работе «Поиск человеком смысла: классическая дань надежде после Холокоста»³, отмечают, что даже в условиях бесчеловечной среды способность к свободе воли у человека может противостоять дегуманизации. То есть, несмотря на жестокие внешние условия, многие люди не только выжили, но и не утратили своих моральных качеств, а значит, пограничные экзистенциальные состояния не приводят к полной потере внутреннего логоса.

В свете максимовской концепции личности как ипостаси и как образа Божия можно предположить, что достижение благополучия обуславливается внутренней способностью человека к самоопределению и движе-

¹ Там же.

² Максим Исповедник, преп. Амбигва 7. Амбигвы к Иоанну (о трудностях) // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu/ (дата обращения 13.07.2024).

³ Frankl V. Man's Search For Meaning. The classic tribute to hope from the Holocaust. Rider. Publ. 2022.

нию к полному соответствию своему логосу. Кроме того, эта концепция предлагает дополнительный аксиологический базис для миротворческих миссий, содействует построению миролюбивого общества путем достижения согласия сторон, ненасилия и беспристрастности.

До недавнего времени система ценностей в философии Исповедника оставалась малоизученной не только из-за сложности, поскольку Максим не излагал свои концепции упорядоченно, но в большей степени из-за отсутствия переводов и недоступности текстов. В 2013 году в Белградском университете (Сербия) была опубликована библиография трудов Максима Исповедника, которая насчитывает 3133 наименования¹, представляющие собой собрание кратких наставлений, суждений, комментариев, писем. При этом далеко не все его труды переведены на современные языки, хотя интенсивная работа в этом направлении ведется. Корпус сочинений самого Максима для удобства предлагается обозначить термином «максимоведение». Корпус же вторичных исследовательских работ на базе рефлексии его идей предлагается именовать «максимологией», поскольку к настоящему времени они служат основой для развития различных областей науки.

Поскольку система ценностей влияет на формирование профессионально-ценностных ориентаций во время обучения, которыми будет руководствоваться миротворец в своей деятельности, то в данном исследовании была рассмотрена вопросоответная модель воспитания личности, разработанная преподобным Максимом Исповедником в сочинении «Вопросоответы к Фалассию»², соответствующая современному представлению о диалоговой педагогике³.

Объектом исследования является удовлетворение образовательных и профессиональных потребностей, профессиональное развитие сотрудников органов внутренних дел Российской Федерации – кандидатов для участия в миротворческих миссиях, обеспечение соответствия их квалификации ценностям ООН, условиям профессиональной служебной деятельности и культурной среды.

¹ Кнежевич М. Максим Исповедник (580–662): Библиография (пер. А.Г. Дунаев) // Богословские труды. 2013. Вып. 45. С. 488–490.

² Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/ (дата обращения 08.05.2024).

³ Matusov E. The relationship between education and learning and its consequences for dialogic pedagogy // Dialogic Pedagogy. An International Online Journal. 2021. Vol. 9. URL: <https://www.sciencegate.app/document/10.5195/dpj.2021.425> (дата обращения 08.05.2024).

Предметом исследования является ценностное понимание личности в контексте максимологии.

Целью исследования является изучение особенностей ценностного аспекта миротворческих миссий в современных условиях сквозь призму системы ценностей в максимологии.

Задачами исследования являются:

- изучить основные вехи становления системы ценностей личности в максимологии;
- описать уникальность личности через термины «логос», «ипостась», «сущность» и др.
- выявить зависимость неотъемлемых прав и достоинства личности от ее понимания;
- проанализировать методику «вопросоответов» как педагогический инструментарий.

Система ценностей, предложенная в максимологии в качестве практической этики миротворчества, помогает проанализировать, как проблемы существующих подходов к обучению кандидатов для участия в миротворческих миссиях привели к практическим проблемам установления стандартов интеркультурного поведения. Эта концепция иллюстрирует ценность понимания личности как основы для подготовки к интеркультурной практике и снятия противостояния в межкультурном взаимодействии.

Указывая на проблемы с точки зрения того, как максимология определяет характер деятельности миротворцев, область аксиологии личности объясняет проблемы стандартными условиями для моральной практики. Конкретизация этих проблем дополняет устоявшийся теоретический вклад и помогает миротворцам лучше приспосабливаться к предстоящим моральным решениям и дилеммам. Это связано, в частности, с тем, что этическая подготовка сотрудников ОВД – будущих миротворцев также сводится к тому, чтобы примириться с моральными нормами и требованиями общества, которые в первую очередь привели к миссиям по поддержанию мира и миростроительству.

ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЯ МАКСИМОЛОГИИ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

§ 1.1. Методология преподобного Максима Исповедника и современные методы исследования

Святой преподобный Максим Исповедник – широко признанный великий византийский мыслитель и богослов, человек гениального ума, непоколебимой веры, железной воли и пламенной любви, оказавшийся в силу исторических обстоятельств в центре христологических споров и смогший совершить цивилизационный сдвиг в развитии христианской цивилизации.

Когда речь заходит о методе как таковом, первый вопрос, который, вероятно, возникнет, заключается в том, можно ли считать святого Максима философом, поскольку, как показали С.Л. Епифанович¹, а в настоящее время и Т.Т. Толлефсен², источником рассуждений Максима послужил церковный литургический опыт. Т. Толлефсен пишет, что основные принципы доктрины преподобного заключаются в литургическом понимании догматических истин, и из этих принципов он выводит философские следствия. Основа его системы – это вероисповедание Святой Троицы и Воплощения Бога, как это понимается Халкидонским собором (451 г.), нетварная и сотворенная природа во Христе, ипостасно соединенные без смешения, без изменения, без разделения. Однако наличие диссертационных исследований В.В. Петрова, Г.Ю. Каптена, П.К. Доброцветова и других ученых, в том числе зарубежных, снимают вопрос о том, философ ли Максим Исповедник или нет, с повестки дня.

Святой Максим говорит о тройственном пути познания через практическую философию, натурфилософию и мистическую теологию. Понимание значения тех категорий, которые структурируют его философскую концепцию, помогает хотя бы предварительно решить некоторые начальные трудности восприятия современным читателем его авторского стиля. С этой целью следует, как нам кажется, поместить его в исторический контекст и литературный жанр эпохи. Тем более что в отношении преподобного Максима Исповедника большинство исследователей его философского и богословского наследия сходятся во мнении, что сама личность свято-

¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / ред. В.П. Лега. М.: Мартис, 1996. 220 с.

² Tollefsen Torstein. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor // Oxford Early Cristian Studies. Oxford University Press. 2008. P. 7–13.

го Максима и исторический контекст его деятельности имеют отношение к интерпретации его текстов.

Так что же мы знаем о нем? В настоящее время есть три достоверных блока информации: во-первых, у него было солидное образование, во-вторых, он стал монахом и, в-третьих, был вовлечен в спор о монофелитстве. Однако наша цель состоит не в том, чтобы исследовать анти-монофелитские стратегии Максима, а в том, чтобы развить его философско-педагогические идеи исходя из его концепции системы ценностей личности.

С другой стороны, следует ожидать, что такой крупный мыслитель, участвующий в мировой христианской полемике, выработает множество категорий, имеющих не только богословское, но и общеполитическое значение, что он, собственно, и сделал. Здесь имеются в виду точные определения сущности и природы, личности и ипостаси, космоса и логоса, уникальности и различий воли, рациональности, свободы, его концепции отношений, концепции познания и воспитания и т.д.

Контекст эпохи¹ преподобного Максима предоставлял в избытке теоретические концепции с разработанным набором понятий. Подробный перечень понятий и интерпретацию их значений, а также описание контекстов сделал Валерий Петров² в своем фундаментальном труде, посвященном исследованию онтологического метода преподобного.

Однако, согласно Максиму, сущность Бога – триединый характер божественного существа, его внутренняя жизнь и божественные действия находятся (в соответствии с их сокровенной природой) за пределами человеческих понятий. В.В. Петров убедительно показал, что у Максима есть философский словарь, который он не заимствовал за пределами Церкви, хотя неоплатоники использовали много тех же терминов. То есть философская терминология Максима, хотя и во многом идентичная терминологии философских школ, была наполнена новым христианским содержанием. Начиная с IV века от Василия Великого и других каппадокийцев, на протяжении трех веков христологических споров многие философские термины были «христианизированы» и плотно вошли в обычный христианский обиходный лексикон. То есть Максим Исповедник получил готовое христианское интеллектуальное наследие, которое помогло ему свободно выражать свою мысль в такого рода терминологии.

¹ Haldon J.F. Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century. The «Trial» of Maximus Confessor // From Late Antiquity to Early Byzantium: proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference. Praha, 1985. P. 87–92.

² Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII. РАН, Ин-т философии. М.: ИФРПН, 2007. 200 с.

Строго говоря, это скорее греческие слова, использовавшиеся Отцами Церкви, чем неоплатонические термины. При этом, если мы хотим понимать значения максимовских терминов, то лучше обращаться непосредственно к трудам самого Исповедника, к тому контексту, в котором он их употребил, нежели к словарям или к чужим философским трактатам. Поэтому, как справедливо замечает Т. Толлефсен, «если вообще имеет место какое-либо „влияние“, это может означать только то, что кто-то прочитал или услышал то, что написал или чему научил другой, и принял это как хорошую идею»¹.

Иными словами, с помощью традиционных логических процедур строится рациональная интерпретация бытия мира и человека по отношению к Богу. Интерпретация выражена в критически пересмотренном и христианизированном философском словаре.

Что касается жанра и авторского стиля преподобного, то нужно было еще тщательно поискать в научной литературе соответствующие исследования, чтобы найти достаточные основания для реконструкции жанрового своеобразия сочинений Максима Исповедника. Но рассмотрение жанров будет иметь значение только в том случае, если мы что-то знаем об авторе и способны поместить его в определенное историческое окружение.

Жанровая детерминация и спецификация вопросоответных текстов византийской литературы в целом до сих пор остается практически неизученной. И первая же трудность заключается в самой постановке проблемы: эротапокризы (вопросоответы) – это жанр или форма?

Соответственно, подходы к определению жанра разделяются на два блока: либо это отдельный жанр, либо это литературная форма, что-то вроде «псевдиалога». По мнению А.В. Анашкина², специфика корпуса эротапокритических текстов обнаруживается в их неоднородности по типу и по содержанию, что весьма затрудняет вычленение их жанровых черт. А.В. Анашкин различает пять групп вопросоответов с позиции литературоведения: это экзегетико-догматические, полемические, катехизические тексты и тексты, относящиеся к аскетической литературе и каноническому праву. Классификация литературного произведения в соответствии с его формой даст ключ к тому, как следует интерпретировать максимовскую философскую концепцию ценностей человека.

¹ Tollefsen. Op. cit.

² Анашкин А.В. Эпистолярные «следы» в византийских церковных канонико-правовых эротапокризах XII в. (на материале канонических ответов митрополита Никиты Ираклийского) // Вестник КГУ. 2017. № 2.

Эндрю Лаут¹ распределяет произведения Максима по трем литературным жанрам. Сначала он упоминает жанр гностических сотниц, далее идет жанр вопросоответов и, наконец, жанр комментариев. Все эти три жанра к VII веку, то есть еще до того, как Максим написал свои произведения, уже стали устоявшимся аскетическим стилем письма. Они рассчитаны на медленное и сосредоточенное изучение, своего рода «созерцательное чтение», по выражению Ларса Тунберга². Такие тексты хорошо подходят для созерцательной деятельности, отсюда и практический мотив, лежащий в основе использования этого жанра.

Сочинения, составленные в виде вопросов и ответов, были адресованы тем людям, которые задавали Максиму различные вопросы. Здесь следует отметить два аспекта.

Во-первых, это комментарии к трудным текстам из Библии, как, например, «Вопросоответы к Фалассию», либо это комментарии к сочинениям Отцов Церкви, как «Амбигвы», либо к обоим, как «Вопросы и затруднения». Максим также написал простые комментарии, такие как, например, «Письмо к монаху Анастасию»³ или «Мистагогия»⁴. Последняя упомянутая работа представляет собой интерпретацию Литургии с серьезными философскими подтекстами.

Во-вторых, это сочинения, которые, согласно жанру, связаны с аскетическим катехизисом. В основном они адресованы отдельным людям и следуют схеме вопросов и ответов, которую использовали духовные Отцы, когда они наставляли своих учеников. Кроме того, преподобный Максим написал произведение, которое непосредственно относится к катехизису «Слово о подвижнической жизни» (*Liber Asceticus*), представляющее собой диалог между духовным Отцом и его учеником.

Любопытно, что русский перевод названия сочинения святого Максима – «Слово о подвижнической жизни»⁵ в латинском варианте наименования – «*Liber asceticus*» дословно: «Книга аскета» или «Свобод-

¹ Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth. The Cambridge History of Early Christian Literature. Edited by Frances Young // Cambridge University Press, 2004.

² Thunberg Lars. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, C W. K. Gleerup, 1965. URL: <https://archive.org/details/microcosmmediato0000thun/page/n9/mode/2up> Digital version of 2021 (дата обращения: 08.05.2024).

³ Максим Исповедник, преп. Письмо к монаху Анастасию, его ученику // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pismo-k-monahu-anastasiyu-ego-ucheniku/ (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Максим Исповедник, преп. Мистагогия // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/mistagogiya/ (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Максим Исповедник, преп. Сочинения // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ (дата обращения: 08.05.2024).

ный аскет». Слово «liber»¹ этимологически происходит от греческого слова «ἐλεύθερος» и имеет первичное внеконтекстуальное значение: «свободный», «вольный», «независимый». Вторичное значение этого слова – «книга, свиток, письмо». Впрочем, здесь возможна омонимия.

Основные работы в жанре вопроса и ответа, а именно «Вопросоответы к Фалассию» и «Амбигвы», в значительной степени составлены как довольно длинные и сложные изложения, представляющие не только теологический, но и философский интерес. Сложность касается как синтаксиса, так и теоретического содержания. Специфический язык требует медленного изучения и значительной лингвистической и философской подготовки исследователя. Несколько полемических писем Максима и его богословско-полемические сочинения также относятся к жанру вопроса и ответа.

А.В. Анашкин утверждает, что вопросоответы были восприняты христианскими авторами из языческой литературы². Следовательно, при изучении максимовской философии важно принимать во внимание форму диалога Платона и форму трактата Аристотеля. Известно, что образовательная парадигма византийских мыслителей и Максима Исповедника в том числе находилась под влиянием платоновского и аристотелевского философского наследия. Классическим жанром научного исследования в пределах аристотелевского подхода служит монологический трактат, в то время как платоновский научно-педагогический подход имеет диалогическую природу. Аристотелевский монологизм оказал существенное влияние на формирование базовых структур европейской картины мира, который во многом объясняет мировоззренческие и ценностные расхождения Запада и Востока, особенно ярко высветившиеся в XX столетии³. Неслучайно православный патролог, философ и психиатр Ж.-К. Ларше назвал Максима Исповедника «мостом между Востоком и Западом», поскольку в межцерковных и межкультурных диалогах XX-го и XXI веков оппоненты ссылаются на его труды, аргументируя собственные позиции⁴.

Фома Аквинат, восприняв аристотелевскую монологическую модель, привнес ее в схоластику, которая затем через просветительскую деятельность Петра Могилы плотно вошла в школьное образование в России. Как отмечает Евгений Матусов, монологизм «традиционного школьного обуче-

¹ Латинско-русский словарь. URL: Liber // https://dic.academic.ru/dic.nsf/latin_rus/24267/liber (дата обращения: 08.05.2024).

² Аношкин А.В. Указ. соч.

³ Яновский М.И., Яновская Л.В. Аристотелизм как основа западной картины мира // Вестник Удмурдского университета, 2019. Т. 29. Вып. 4.

⁴ Ларше Ж.-К. Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М.: изд. Сретенского монастыря, 2004. 272 с.

ния является прямым и автократическим: учащиеся должны подчиняться приказам учителя, соблюдать правила, установленные для них органами образования, и выполнять порученные им задания независимо от их собственных интересов, потребностей или мнения»¹.

Диалогический подход принципиально отличается от монологизма особыми философскими (академическими) отношениями между учителем и учеником. Однако платоновский диалог, как он представлен в корпусе платоновских сочинений, содержит незавершенную мысль (апорию), иронию и интерактивность². Кроме того, как пишет А.Ф. Лосев, платоновские диалоги отличаются страстностью. Такой набор характеристик не соответствует целям христианского духовного обучения и воспитания.

В этом смысле наиболее соответствующим дидактическим подходом является вопросоответная форма, которую можно считать третьим альтернативным подходом к обучению деталям философского мировоззрения.

Схема эратопокризиса включает диабазис, дироплай и катену. Подробное описание диабазиса представлено в третьей главе данного исследования.

Катена представляет собой не просто компилятивную выдержку из Священных текстов с комментарием³, но искусственно сформулированные вопросы от имени ученика по какому-либо затруднению, встречающемуся в опыте духовной жизни начинающего аскета. По содержанию катены затрагивают практические вопросы духовной жизни, в частности, проблемы питания, распорядка дня, внутреннего эмоционального состояния и прочее, и достаточно редко – вопросы доктринального плана. Катену может сформулировать только опытный наставник.

В отличие от катены, дироплай представляет собой истинное затруднение, возникающее, как правило, из непонимания трудных мест Священного Писания или писаний святых Отцов. Таким образом, ответ на дироплай носит доктринальный характер. Если проводить аналогию с современным обучением, то дироплай наиболее соответствует постановке научной проблемы. Основные содержательные темы дироплаев затрагивают тайны, выходящие за пределы человеческого разума: это темы вероисповедного плана. Но выход за пределы возможностей разума не означа-

¹ Matusov E. The relationship between education and learning and its consequences for dialogic pedagogy // Dialogic Pedagogy. An International Online Journal. 2021. Vol. 9. URL: <https://www.sciencegate.app/document/10.5195/dpj.2021.425> (дата обращения: 08.05.2024).

² Cameron A., Gaul N. (eds.), Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium, Routledge. Oxford – New York, 2017.

³ Православная энциклопедия // Азбука веры. Алфавитный раздел. URL: <https://azbyka.ru/kateny> (дата обращения: 08.05.2024).

ет, что что-то само по себе противоречит разуму, то есть неразумно, но что *это* находится за пределами человеческих возможностей его достижения.

Внешне вопросоответная форма соответствует диалогу, однако есть принципиальные отличия, которые выражаются в беспристрастном характере изложения позиций по проблеме, в глубоко серьезном отношении к вопрошающему и в наличии исчерпывающего ответа на поставленную проблему.

Таким образом, процесс постановки вопросов и ответов на них был широко распространенной техникой в византийской философской традиции, используемой как в комментариях для устранения возражений и разъяснения неясных библейских отрывков, так и в качестве аргументации в религиозных и философских дебатах. Степень, в которой обе функции этого процесса задействованы в творениях Максима Исповедника в качестве метода познания и дидактического приема, за несколькими заметными исключениями, до сих пор не получила устойчивого научного внимания.

Что касается методов философского мышления преподобного Максима Исповедника, то они, по мнению С.Л. Епифановича, а также Т. Толлефсена¹, заключаются в литургическом понимании догматических истин, и, исходя из принципов, установленных Святой Троицей, он выводит философские следствия. Исходя из этих же принципов, с помощью традиционных логических процедур он строит рациональную интерпретацию бытия. Энрю Лаут, кроме сугубо богословской методической дихотомии апофатизма/катафатизма, упоминает метод аналогии и герменевтический метод.

Герменевтика есть поиск смысла. Механизм постановки вопросов и ответов соответствует вектору поиска смысла и может развиваться вверх или вниз от уровня текста в рамках действующего дискурса. Развертывание смысла по вертикали обозначается термином «катена» в современной теории грамматики зависимостей².

Исторически термин «катена» (от лат. catena/catenae – цепь) понимался как комментарий на отдельные трудные для понимания тексты или выражения из Священного Писания, которые соединялись в единую цепь как звенья, чем обеспечивалась непрерывная и связная интерпретация текста³. Эти тексты, включенные в новый текст в неизменном виде как цитаты, были хорошо известны. Их повторяемость в разных текстах стала куль-

¹ Tollefsen. Op. cit.

² O'Grady William. The Syntax of Idioms // Natural Language and Linguistic Theory. 16(2), P. 279–312. URL: https://www.researchgate.net/publication/226174664_The_Syntax_of_Idioms (дата обращения: 08.05.2024).

³ The catholic Encyclopedia. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/> (дата обращения: 08.05.2024).

турным знаком, в котором регулируется отношение данного письменного текста к отсутствующему, но хранящемуся в культурной памяти и постоянно всплывающему в сознании коммуникантов как «интеллектуально-эмоциональный блок»¹.

Термин «катена» в значении «цепочки» как непрерывной связной интерпретации предположительно может быть востребован в современных системах распознавания речи нейронной сетью при акустическом преобразовании речи в текст. Это, например, статистические модели языка, описанные И.С. Кипятковой и А.А. Карповым². Статистическая модель языка оценивает вероятность появления цепочки из слов в некотором тексте, причем грамматика зависимостей работает только в отношении предшествующего контекста, состоящего из трех, реже из четырех или пяти слов. Таким образом, последующее значение остается непредсказуемым.

Такое же понимание есть у И.А. Углановой³, которая считает, что наши когнитивные способности частично обусловлены формально-вычислительными процессами, а частично – принципиально «невыхислительными», то есть непредсказуемыми по своей природе. Иными словами, не все языковые процессы можно смоделировать, в частности, в континууме «форма – значение». Этой «невыхислительной» частью можно объяснять катену, являющуюся онтологический базис в языке.

В языкознании термин «катена» был впервые применен в 1998 году О'Грейди⁴, который установил, что слова, составляющие идиомы, всегда являются катенами в лексическом наполнении. Его последователи, в частности Т. Осборн⁵, в 2005 году пришли к выводу, что катена является релевантной единицей синтаксиса для теории идиом и что большинство конструкций, обсуждаемых в литературе как «грамматика зависимо-

¹ Ахмедова С.Н. Феномен прецедентности в современных лингвистических исследованиях // Филология и литературоведение. 2015. № 2. URL: [https:// philology.snauka.ru/2015/02/1186](https://philology.snauka.ru/2015/02/1186) (дата обращения: 08.05.2024).

² Кипяткова И.С., Карпов А.А. Разработка и исследование статистической модели русского языка // Труды СПИИРАН. СПб.: Наука, 2010. Вып. 12. С. 35–49.

³ Угланова И.А. Об «эффekte частоты» в типологических исследованиях и теории языковых универсалий // Филологические заметки. 2009. Т. 7. № 1. URL: [https:// cyberleninka.ru/article/n/ob-effekte-chastoty-v-tipologicheskikh-issledovaniyah-i-teorii-yazykovyh-universaliy](https://cyberleninka.ru/article/n/ob-effekte-chastoty-v-tipologicheskikh-issledovaniyah-i-teorii-yazykovyh-universaliy) (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ O'Grady William. The Syntax of Idioms // Natural Language and Linguistic Theory. – 16 (2). P. 279–312. URL: https://www.researchgate.net/publication/226174664_The_Syntax_of_Idioms (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Osborne Thomas. Predicate Catenae: A Dependency Grammar Analysis of It-Clefts // Conference Papers: Proceedings of the Fifth International Conference on Dependency Linguistics. Depling, SyntaxFest, 2019. URL: <https://aclanthology.org/W19-7706.pdf> (дата обращения: 08.05.2024).

стей/конструкций» (то же Dependency Grammar/Construction, Grammar SxG), являются катенами в лексико-синтаксическом континууме. Катена есть конкретное проявление семантики высказывания в синтаксисе, но конструкция может не отображаться в фактическом синтаксисе как катена. То есть Осборн приходит к выводу, что в катене реализуются скрытые механизмы связи смысла и синтаксиса. Он пишет, что структурно катена не есть строка, то есть она не развертывается горизонтально. Но при этом катена – это слово или комбинация слов, которые развертываются в нашей речи «в отношении доминирования», в то время как строка – это слово или комбинация слов, развертывающиеся «в отношении прецедентности».

Прецедентность¹ как явление языка означает кросс-текстуальные, взаимодополняющие и уточняющие пересечения смыслов, которые существуют в семантическом пространстве, обуславливаемом тем или иным культурным дискурсом. Например, смысл невозможности изменить человеческую природу в английском языке передается такой идиомой, как «leopard can't change its spots», что дословно переводится как «не может леопард изменить свои пятна». Однако русский эквивалент звучит как «горбатого могила исправит», «зарекалась лиса кур не воровать» и прочее. Но отдельные части идиомы, а именно «исправить», «горбатый» и «могила», как и в английском «to change», «spots» и «leopard», – это просто слова с их обычными значениями, которые никак не соотносятся со значением словосочетания «природа человека», присвоенным всему выражению. Следовательно, исключительно семантический анализ для катены является неудовлетворительным.

Доминирование² выражается в скрытом механизме замещения лексического значения отдельных слов при их сочетании. Иными словами, как в английском, так и в русском языках семантика словосочетания «природа человека» воплощается в выражениях «не может леопард изменить свои пятна» или «горбатого могила исправит». Осборн называет такое скрытое замещение катеной, фактически отождествляя катену и перефраз. Так же словосочетание «сотрудник правоохранительных органов» обычно понимается нами как человек в его социальной функции, а не как личность. Семантика конструкции «трудится в правоохранительных органах» вторгается в значение «человек в его социальной функции», то есть «со-труд-ник», и замещает значение личности, причем экспансия лексического значения осуществляется за счет приставки «со-» и суффикса «-ник». Обе эти конструкции не квалифицируются как словосочетание или морфе-

¹ Ахмедова С.Н. Указ. соч.

² Osborne Th. Op. cit.

мы, скорее они квалифицируются как катены, отдельные узлы которых являются либо отдельными словами, либо частями слов. То есть катеной не только описываются регулярные семантические отношения, но также определяются и все грамматические формы. Тем самым показывается механизм выражения смысла. Иными словами, катена в современной науке понимается как онтологический механизм связи смысла и синтаксиса.

Вертикальное движение смысла может быть восходящим и нисходящим. Для святого Максима аскетическое восхождение возможно через исследование смыслов Священного Писания. Путь от текста Писания к его значению есть путь диабазиса и осуществляется герменевтическим методом. Собственно, герменевтика изначально означала модальность подхода к тексту Священного Писания, а затем, расширившись, превратилась в плодотворный метод подхода к любому дискурсу и тем самым вошла в область философии, отказавшись от метафизического измерения смысла. Например, философские построения Рене Жирара¹. Но первоначальная область герменевтики – это Священное Писание.

Для святого Максима смыслом и целью мира является Боговоплощение. Мир был создан, чтобы быть принесенным в жертву ради тайны Христа. Грех, определяемый как отделение воли от природного разума, есть умаление человека и сужение мира. Это закрытие доступа к значениям, скольжение по чувственной поверхности вещей, оценка чувственного вместо того, чему оно должно служить.

Спасение – это повторное открытие мира и тем самым Бога. Божественный план единения с человеческим включает в себя два момента: во-первых, Бог вочеловечивается, во-вторых, человек обожествляется через соединение с Богом. Между моментом воплощения и моментом обожествления вставлено движение восхождение/нисхождение или диабазис. С точки зрения св. Максима, диабазис имеет три ступени: это, прежде всего, очищение от страстей, затем познание в духе причин бытия мира и, наконец, созерцание причин бытия в непосредственном Божественном Свете, что возможно после соединения с Богом. В конце восхождения восстанавливается гармония с природой, задаваемая самим ее смыслом.

¹ Sorea D. Maximus the confessor and René Girard: a hermeneutic approach // Bulletin of the Transylvania University of Braşov Series VII Social Sciences Law. 2010. 3(1). URL: https://www.researchgate.net/publication/49583995_Maximus_the_confessor_and_Rene_Girard_a_hermeneutic_approach?enrichId=rgreq61b2bf090737aa97504d8318f42af837-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzQ5NTgzOTk1O0FTOjlxMDI5MTY4MzAwODUxMkAxNDI3MTQ4ODUyMjY0&el=1_x_2&_esc=publicationCoverPdf (дата обращения: 08.05.2024).

Вознесение, то есть движение вверх, возможно только через Логос, ибо Логос воспринял человечество через Воплощение, то есть в Воплощении показал разум, скрытый в природе. Логос внутри человечества противостоит его склонности к чувственному и учреждает себя тонкими упражнениями в диалектике «нестрадания страстями» под лозунгом «меньше тела – больше Слова в силу простого интуитивного понимания», по выражению Даниэлы Сореа¹. Восхождение совершается, не заканчиваясь. По достижении «состояния Бога по благодати» человеку открывается возможность апофатического познания.

Восхождение есть путь аскезы. Принимая во внимание широкое определение аскетизма как подготовки для высшей цели, отметим, что для Максима библейская традиция является основополагающей, проводящей различие между жизнью с Богом и жизнью в обществе. Дуализм, создающий ряд методологических проблем для исследователей. В частности, считается, что аскетизм является темой, релевантной для изучения с теологической точки зрения. На основе сравнения между духовными и физическими упражнениями делается вывод о том, что практика аскетизма создает контекст контркультуры. Однако аскетическая практика, пишет Ю.Г. Каптен, «не есть самоцель, и сама по себе бесплодна. Она приобретает смысл только как начало богопознания. Усмирив страстные движения чувств, философ переходит (углубляется) к более сложной дисциплине ума, а затем, сделав еще шаг „вглубь“, делает бесстрастие своим образом жизни, полностью освобождаясь от всего, что не подчинено разуму. Бесстрастие дает подвижнику возможность мистического богообщения, что для Максима есть и процесс познания мира»².

§ 1.2. Творческая биография и личность Максима Исповедника

Присутствие Максима Исповедника в истории христианства и Восточной Римской империи (Византия), а также в истории философии поистине уникально. Будучи простым монахом, он, вероятно, не имел не только епископского сана, но и в целом священнических полномочий вообще, столкнувшись с отвержением, гонением, изгнанием и даже мученичеством, его имя было восстановлено через два десятилетия после его смерти. Он оказался ключевой фигурой в истории Византийской империи

¹ Sorea D. Op. cit.

² Каптен Г.Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб., 2010. URL: [https:// www. dissercat.com/ content/kritika-origenizma-v-filosofii-maksima-ispovednika](https://www.dissercat.com/content/kritika-origenizma-v-filosofii-maksima-ispovednika) (дата обращения: 08.05.2024).

и в сознании современников, и в учении церкви, которые он изменил навсегда. И сегодня, на стыке веков, мы столкнулись со всплеском неожиданного интереса к его творениям со стороны ученых.

В настоящее время существует две биографии преподобного Максима Исповедника, которым придается большее или меньшее значение в зависимости от времени их изучения. Одна из них – Большое греческое житие¹, датируемое X веком (более чем через два столетия после смерти Максима). Поэтому оно имеет скорее агиографическое, чем историографическое значение. Другая биография – Сирийская жизнь, написанная в конце VII века Григорием Решайнским², вероятно, членом духовенства патриарха Иерусалимского Софрония. С тех пор споры вращаются вокруг большей или меньшей степени достоверности каждой из этих биографий.

В современной науке сложились две противоположные позиции: с одной стороны сторонники большей исторической достоверности сирийского варианта жития, среди которых выделяются британский ученый – эксперт в области сирийской литературы и языка Себастьян Брок³, а с другой стороны есть те, кто больше верит в историческую достоверность Большого греческого жития, среди которых величайшим представителем является православный богослов Жан-Клод Ларше⁴, один из основных столпов современного изучения произведений Исповедника в Западной Европе. Каждая из сторон предлагает очень последовательные аргументы.

Однако католические исследователи согласны с С. Броком в том, что достоверность «Сирийской жизни» выше, чем у Большого греческого жития. С. Брок раскрывает то, что является, по нашему мнению, главным вопросом в упомянутом споре: был ли Максим действительно выходцем из Константинополя или же утверждение такого происхождения в Большом греческом житии было попыткой подчеркнуть, что столица империи есть главное местопребывание Церкви? Могло ли это быть выдумкой агиографа X века, скрывающего истинное происхождение Исповедника? Достаточно ли данных, чтобы подтвердить, что Максим больше вращался

¹ Максим Исповедник, преп. Основные житийные материалы // Православная энциклопедия. URL: https://www.pravenc.ru/text/2561638.html#part_3 (дата обращения: 08.05.2014).

² Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. Т. 47. URL: http://www.vremennik.biz/sites/all/files/47_12_Сидоров%20А.И._Некоторые%20замечания%20к%20биографии%20Максима%20Исповедника.pdf (дата обращения: 08.05.2014).

³ Brock S. An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // *Analecta Bollandiana* 85. 1967. P. 285–316. URL: <https://syri.ac/bibliography/1685617703> (дата обращения: 08.05.2014).

⁴ Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhan_Klod_Larshe/maksim-ispovednik-posrednik-mezhdu-vostokom-i-zapadom/ (дата обращения: 08.05.2014).

в палестинской или сирийской среде, чем в константинопольской? Этот вопрос является важным, поскольку специфика ментальности различается в зависимости от национальности и места рождения, и это может помочь нам в понимании системы ценностей Максима. В Большом греческом житии есть явный агиографический вымысел, пытающийся поместить его в Константинополь. Исследователям не удалось найти историческую ссылку на фигуру первого секретаря императора до конца VII века (Максим умер в 662 г.), что явно противоречит информации, приведенной в Большом греческом житии о том, что Максим был первым секретарем Византийского императора Ираклия¹.

Введение этих данных в жизнеописание вызвано, очевидно, намерением возвысить престол Константинополя над другими не менее важными духовными центрами Восточного христианства, такими как Александрия, Антиохия и даже Иерусалим. Фактически собственный аргумент Ларше также состоит в восхвалении константинопольского патриаршества, а не в строгом анализе исторического контекста: «По всей видимости, преподобный Максим, воспользовавшись кампанией императора Константа в Армении, вернулся в Константинополь в 651 или 652 году, чтобы попытаться лично убедить некоторых влиятельных особ столицы, в числе которых был патриарх Павел, отказаться от ереси. Он поселился во дворце Пласидии, который служил резиденцией римских апокрисиариев, и воспользовался поддержкой друзей, остававшихся в столице»².

Из данного отрывка можно сделать вывод, что если философ получал образование в Александрии или Антиохии, то он был бы не способен к абстрактному мышлению высокого уровня, не обладал бы чувствами диалектики и точности обращения с тонкими концепциями и знаниями философии неоплатоников. Труды В. Вольска-Конуса о Стефане Афинском выявляют исторические несоответствия в аргументации Ж.-К. Ларше, особенно его намек на существование университета в Константинополе. Это исследование показывает, что реальность Константинополя в VII веке отличалась от того, что рисует Ж.-К. Ларше. Присутствие в столице империи такого ученого, как Стефан Александрийский, само по себе не означало существования в городе уни-

¹ Brock C. Op. cit.

² Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhan_Klod_Larshe/maksim-ispovednik-posrednik-mezhdu-vostokom-i-zapadom/ (дата обращения: 08.05.2024).

верситета. Полина Аллен¹ также подтверждает тот факт, что в греческой агиографической литературе благородное происхождение Максима относят к Константинополю, где он со временем стал главным секретарем имперских архивов, и что должность на самом деле появилась позднее.

С другой стороны, именно в Сирии, а не в Константинополе во времена Максима проводились особенно значимые неоплатонические исследования. Эти исследования были проникнуты сильным влиянием александрийской и антиохийской школ². Ведь именно ученики Кирилла Александрийского развили монофизитскую ересь. Таким образом, мы можем утверждать, что аристотелевское и неоплатоническое философские аналогии Максима могут быть очень хорошо поняты именно в александрийско-антиохийском контексте.

Кроме того, косвенным подтверждением сирийской версии жития являются такие имена, как Феопемпт схоластик, Косьма, Александрийский диакон, Григорий экзарх Африки, которые либо упоминаются Максимом, либо являются его адресатами, которым он посылает письма, отвечающие на богословские вопросы.

С другой стороны, есть Петр Сиятельный, к которому Максим обращается с посланиями XIII и XIV, и Софроний, к которому он обращается с посланием VIII. Случай Софрония особенный, так как он считается учителем Максима Исповедника в отношении учения о двух энергиях и волях во Христе. Софроний был монахом, ставшим настоятелем монастыря Феодосия Великого близ Вифлеема, к общине которого Максим принадлежал несколько лет. Это было время, когда Максим созрел для своей диофелитской христологии и убедился в необходимости защищать две воли во Христе от монофелизма, поддерживаемого императорской властью и Константинопольским патриархом. Тесная связь, возникшая между Максимом и Софронием, только подкрепляет теорию о палестинском происхождении Исповедника. Когда арабы вторглись в Палестину в 614 году, Максим поселился в Александрии, где снова встретил Софрония. Отношения с Софронием и его александрийской школой представляют собой одно из наиболее важных доказательств того, что школой Максима была не константинопольская, как предполагал Ларше, а александрийская.

¹ Allen P., Neil B. (eds.) The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. URL: <https://sciarium.com/file/220867/> (дата обращения: 08.05.2024).

² Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/antiohijskaja-shkola-v-istorii-hristianskoj-mysli/#0_3 (дата обращения: 08.05.2024).

Наконец, С. Брок изучает связи Максима с «родом Ираклия» императором Византии, чтобы окончательно опровергнуть предполагаемое, исходя из текста Большого греческого жития, представление об аристократическом и дворянском происхождении Максима. С этой целью С. Брок проводит не менее исчерпывающий анализ отношений Максима с такими личностями, как нотариус Анастасий и Иоанн Кубикулярий¹. Однако связи Максима с высшими сановниками Византийской Африки, такими как епарх Георгий, патриций Петр и экзарх Григорий, Феохарист Прославленный, брат епарха, по-видимому, еще больше указывают на отношения Максима с Александрийской школой в большей степени, чем с Константинопольской. Но С. Брок не только защищает версию палестинского происхождения Максима, александрийского по духу, но и утверждает, что он был нечто вроде «оппозиции» по отношению к «константинопольской идентичности».

С другой стороны, ни Ж.-К. Ларше, ни С. Брок не упоминают возможности того, что Максим во время своего пребывания в Карфагене и Риме завершил свое философское образование, изучая работы таких авторов, как Амвросий Медиоланский или Августин Блаженный. Эта идея была предложена Г.У. фон Бальтазаром² и тематизирована Луиджи Манкой³ в связи с идеей воли. Вероятное использование латыни монахом, который провел значительную часть своей жизни в латинских городах, таких как Карфаген и Рим, предполагает, что работы этих двух авторов, особенно Августина, не остались незамеченными Максимом. Г.У. фон Бальтазар высказывает это свое предположение в предисловии ко второму изданию своей «Космической литургии»: «Нет работ ни о связи Максима с каппадокийцами, ни о его связи с неохалкидонской христологией VI в., хотя такое исследование (вслед за работой Юнгласа) могло бы плодотворно начаться уже сейчас, когда наконец с великим трудом удалось расчистить рабочее поле от загромождивших его обломков гипотезы Лоофса относительно Леонтия. Нет ничего удовлетворительного о Максиме и Софронии, ничего полезного об отношении Максима к современной ему византийской литургии, ничего о погребенных в катенах библейских комментариях, ни-

¹ Максим Исповедник, преп. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/poslanie_k_Ioannu_Kubikulariyu_o_lyubvi/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Бальтазар Г.У., фон. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника. М., 2021. 9 с. URL: <https://poznaniye.ru/upload/iblock/dff/dff4d8d8bd6a0ef5132c334747a19dcd.pdf> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Manca L. Il primato della volontà. URL: <https://www.luigimanca.info/il-primato-della-volonta> (дата обращения: 08.05.2024).

чего о предполагаемом, но пока не прослеживаемом отношении Максима (столь долго жившего в Карфагене) к Августину»¹.

Связь между Палестиной и Египтом всегда была очень важна. В первой половине VII века многие палестинцы, в том числе Максим и Софроний, бежали от арабских вторжений и нашли убежище в северном Египте, в частности в Александрии. Актуальность связи между этими двумя регионами привела к формированию целой плеяды отцов Церкви из среды палестинцев, более созвучных александрийской школе, чем константинопольской.

Луиджи Манка² разделяет это предположение Г.У. фон Бальтазара и проводит сравнительное исследование философии воли святого Августина и Максима, однако не находит данных, которые могли бы указать на предполагаемое влияние августинцев на византийского мыслителя. Л. Манка высказывает предположение о западном влиянии на развитие восточно-христианской мысли, а не наоборот, прослеживая различные этапы разработки концепции воли как у Августина, так и у Максима Исповедника, двух гигантов христианской мысли и классической культуры.

Новизна этого подхода заключается в том, что Л. Манка отметил влияние латинизма в лице Августина на Максима Исповедника, а именно наличие связанных богословских и антропологических аспектов в таких совершенно разных традициях, как латинская и византийская. Преподобный Максим с этой точки зрения представляет собой исключение в широком спектре византийских философов, поскольку он единственный автор, который живет и пишет свои произведения между Византией и Римом, любя греков, потому что разделяет с ними язык и культуру, и любя римлян, потому что разделяет с ними одну и ту же христианскую веру и особенно христологическую доктрину о двух природных волях в Иисусе Христе. Но при этом нет никаких документов о прочтении Максимом латинских отцов Церкви, и сам Максим никогда не цитирует и не ссылается ни на одного из них.

Таким образом, западные историко-критические исследования обычно больше доверяют сирийской версии жизнеописания в отношении места рождения и образования Максима. Согласно этой биографической версии, Максим был палестинцем и получил александрийское образование, что также объясняет, почему, однажды приобщившись к монашеской жизни, он вошел в круг учеников Софрония, ставшего епископом Иерусалимским. Это могло бы также объяснить и неоплатонический отпечаток, присут-

¹ Бальтазар Г.У., фон. Указ. соч.

² Manca L. Op. cit.

ствующий во всех его работах. Влияние Платона на мысли Максима наиболее отчетливо видно в его антропологии. Здесь Максим принял платоническую модель «выход и возвращение», согласно которой человечество было создано по образу Бога, а цель спасения в том, чтобы восстановить наше единство с Богом. Этот акцент на обожествление обеспечил прочное место Максима в восточном богословии, поскольку эти концепции всегда занимали важное место в восточном христианстве.

С другой стороны, защитники большей исторической достоверности «константинопольской версии» постулируют пребывание Максима в Константинополе, чтобы объяснить его отношения с важными деятелями византийского двора, о чем свидетельствуют его послания. Так, Ж.-К. Ларше утверждает, что столь высокий уровень интеллектуального образования Максима свидетельствует, что он учился в университете и, следовательно, получил образование в столице Византийской империи.

Однако существуют и другие исторические документы, которые могут дать сведения о жизни и деятельности Максима. В частности, «Суд над преподобным Максимом Исповедником»¹, «Диспут в Визии»² между Максимом и Феодосием, епископом Кесарии Вифинской, а также Послание Максима к монаху Анастасию³, его ученику, Послание Анастасия к монахам Кальяри, Послание Анастасия апокрисиария к Феодору Гангрскому⁴, и такие документы, как «Поминовение» и «Против жителей Константинополя»⁵.

Эти документы, а также греческие и сирийские жития необходимы для воссоздания исторически достоверной биографии Максима Исповедника.

Кроме того, во всех его сочинениях, особенно в посланиях, мы можем усмотреть личность самого Максима. И, возможно, наиболее важной чертой его личности являются вера, верность истине и мужество, с которым он защищал ее, несмотря на многочисленные трудности. Его

¹ Карташев А.В. Вселенские Соборы // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vselenskie-sobory/5_35 (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник, преп. Диспут в Визии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput-v-vizii/ (дата обращения: 08.05.2024).

³ Максим Исп., Преп. Письмо к монаху Анастасию, его ученику // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pismo-k-monahu-anastasiyu-ego-ucheniku/ (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Беневиц Г.И., Бирюков Д.С., Шуфрин А.М. Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prp-maksim-ispovednik-polemika-s-origenizmom-i-monooenergizmom/1 (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Allen P., Neil B. (eds.) The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. URL: <https://sciarium.com/file/220867/> (дата обращения: 08.05.2024).

защита учения о двух волях во Христе против версии, поддерживаемой всемогущей властью Византийской империи, когда он был простым и смиренным монахом, предстает в сознании наших современников ярчайшим примером свободы в смысле греческого понятия *παρρησία*, то есть способности говорить во всякое время, вне всяких обстоятельств, что по истине. Г.У. фон Бальтазар¹ умел точно определить это выражением «свободный дух», потому что мало кто в истории христианской философской мысли заслуживает такой характеристики больше, чем Максим Исповедник. И сам эпитет «Исповедник», сопровождающий его имя, есть красноречивое свидетельство его независимости.

Максим Исповедник не был, конечно, монахом, уединившимся на всю жизнь в монастыре. Он скитался по всему Средиземноморью: от Палестины и Константинополя до северного Египта, острова Кипр, Карфагена и, наконец, Рима, откуда он был доставлен как арестованный в Грецию, где он провел свои последние дни в тюрьме в Визии. Во время своих путешествий он вел активную интеллектуальную работу, погружившись в христологические и философские дебаты, приобретая последователей и противников и даже возглавляя Латеранский синод, на котором высшее духовенство Рима присоединилось к диотелизму против монофелитской позиции Константинополя. За все это время Максим написал несколько сочинений, в основном кратких, хотя некоторые из них были довольно объемными. Его Послания и его богословские и полемические сочинения датируются периодом между серединой 30-х и концом 40-х годов. В них он показывает свою зависимость не только от каппадокийских отцов и Кирилла Александрийского, которые уже пользовались славой и авторитетом, но и от неохалкидонских разработок Леонтия Византийского. С другой стороны, он задает вектор движения интеллектуальной мысли от метафизики λόγος Амбигуа к размышлениям о человеке и природе в уже более христологической и антропологической сфере.

Исследование характера и свойств личности самого Максима Исповедника является необходимым условием понимания его мировоззрения в целом и ценностных аспектов его учения, в частности. С.П. Кушнаренок² справедливо указывает на тот факт, что «смысл текста неотделим от личности автора». Сегодня личность святого Максима мы можем реконструировать по текстам самого Максима или же по агиографическим текстам.

¹ Бальтазар Г.У., фон. Указ. соч.

² Кушнаренок С.П. Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. — № 324 (июль). С. 84–92.

Суть в том, что в своей личности и в своем образе жизни преподобный сумел воплотить философскую диалогичку, диалектический метод философии, продолжение которых мы находим в его сочинениях, в том числе в «Вопросоответах к Фалассию». Иными словами, не только контекст эпохи оказал влияние на его философию, но уже в самой его личности заложены те черты, благодаря которым он сам создал контекст эпохи, сам стал эпохальным контекстом, задав вектор развития богословско-философских традиций как Востока, так и Запада на века. Однако в начале XX века исследователи видели в Максиме не более чем простого компилятора текстов, в частности, Евгария Понтийского. Во всяком случае, ему отказывали в оригинальности. Вскоре Ганс Урс фон Бальтазар (1941) и Поликарп Шервуд (1955)¹ показали, что Максим перерабатывает предшествующую традицию классической философии и Отцов и на этом базисе развивает новое видение, основываясь на структуре, терминологии и духе предшествующей христианской философии. Сегодня уже не вызывает сомнений то, что Максим стал ярким и оригинальным философом Средневековья.

Святой Максим Исповедник родился в 580 году нашей эры в Византии, или Восточной Римской империи, как он и ее жители могли бы ее называть. За 15 лет до этого умер великий император Юстиниан, который в ходе своего долгого правления (527–565 гг.) пытался восстановить Римскую империю в ее былой славе. И он в значительной степени преуспел. Однако после смерти его дяди Юстина I влияние императора в Константинополе уменьшилось. Власть сократилась до восточной части Средиземноморья, Балканского полуострова, включая Грецию, Малую Азию, Сирию, Палестину и Египет, а по другую сторону Черного моря – Херсон, Крым.

Миром правили вожди различных варварских племен, даже если некоторые из них претендовали на власть от имени императора в Константинополе. К 565 году Римская империя была больше похожа на империю, которую создал первый император Август: объединенные земли, окружающие Средиземное море. *Mare Nostrum*, «наше озеро», как называли его римляне. Северная Африка была вновь завоевана в 533 году. Италия была восстановлена под прямым византийским контролем после долгой затяжной войны, длившейся с 535-го по 554 год. Византийцы утвердились в юго-восточной части Испании со столицей в Кордове в 554 году. Большая

¹ Исследования Поликарпа Шервуда (OSB). Ранние *ambigua* преподобного Максима исповедника и опровержения им оригенизма // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prp-maksim-ispovednik-polemika-s-origenizmom-i-monoenergizmom/2_4 (дата обращения: 08.05.2024).

часть Константинополя была отстроена во время правления Юстиниана, включая «Великую церковь» Айя София, посвященную Святой Мудрости.

Но уже были признаки приближающегося краха. Эпидемия чумы поразила Константинополь с разрушительным эффектом и продолжала поражать Ближний Восток в течение VI-го и VII веков, серьезно сокращая население империи. Даже когда армии Юстиниана одерживали дорогостоящие победы на Западе, славяне переходили Дунай и селились на Балканском полуострове. В течение нескольких лет после рождения Максима авары перешли Дунай и поселились на Балканском полуострове, приняли на себя руководство славянами, утвердились в ряде важных балканских городов, включая Сирмиум (современный Сремска-Митровица) и по крайней мере на некоторое время Сингидунум (современный Белград). Осадили Фессалонику в 584-м и 586 годах.

На востоке находилась Персия, империя Сасанидов, у которой Юстиниан купил мир, выплачивая дань. Преемники Юстиниана отказались от этой дани и начали войну, которая продолжалась 20 лет. Борьба с Персией должна была неизбежно привести к вторжениям и контрвторжениям в первые десятилетия VII века, что сделало две великие империи уязвимыми для нападения арабских племен.

Кроме того, еще ереси монофизитов и монофелитов, повлекшие за собой церковные раздоры, сотрясали и церковь, и государство, чем привели к потере доверия к власти со стороны подданных. В результате империя к концу правления Ираклия не имела ни средств, ни хорошего войска¹.

За 20 лет между 630-м и 650 годами Персидская империя пала под нашествием арабов, а Византийская империя потеряла свои восточные провинции. И в 661 году первый из халифов Омейядов сделал византийскую столицу провинцией, а Дамаск – столицей огромной империи, простиравшейся от Египта и Ливии на западе до долины Оксуса на востоке. К моменту смерти Максима в 662 году римская мечта угасла. Все эти события оказали прямое влияние в разных смыслах на ход жизни Максима.

Как уже отмечалось ранее, существуют две версии его жизнеописания. В России после биографии Максима, опубликованной М.Д. Муретовым² в 1857 году, принят за основу константинопольский вариант его жи-

¹ Сенин А. Жизнеописание и творчество преп. Максима Исповедника. URL: <https://sdamp.ru/news/n8359/#2> (дата обращения: 08.05.2024); Сальников С. Максим Исповедник в исследованиях западных и отечественных патрологов // Вестник Челябинского университета. Серия 10: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. 2003. № 2. URL: https://rusneb.ru/catalog/000202_000005_361856/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Муретов М.Д. О св. Максиме Исповеднике. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mitrofan_Muretov/o-sv-maksime-ispovednike/ (дата обращения: 08.05.2024).

тия. Однако мы рассматриваем биографию Максима не как исторически обобщенное изложение фактов, но с точки зрения того идеального образа, который неожиданно обрел особую актуальность в XXI веке.

След его жизни в значительных отрезках времени стерт. 15 лет в Африке не поддаются реконструкции. Однако какой неожиданный блеск в споре с Пирром, какую неколебимую логику обнаруживает этот погруженный в «чистую молитву» созерцательный ум! Он никуда не вмешивается, но к нему всегда можно обратиться, он как бы сам собой становится притягательным центром для других. Он отвечал только любовью, по самой своей сути изъятый из сферы греховных страстей и утвержденной в богоподобной свободе вселенской соборности¹.

Биография святого Максима Исповедника, как заметил фон Бальтазар, есть «история духа», которая приобрела специфические черты «притчи». «Вхождение» этого человека в пласт мировой истории и влияние на ее ход должны были быть внутренне обусловленными. Очевидно, что оба отмеченные процесса стимулируют друг друга и возникают лишь тогда, когда подвижник, несмотря на религиозные или политические обстоятельства, видит «свою звезду», следует за ней в трансцендентной свободе. В свободном принятии собственного предназначения он выполняет предначертанную миссию. В сущности, «он становится тем избранным, которому подчиняется само течение истории»².

Фон Бальтазар пишет, что «преподобный Максим ничего не сделал для того, чтобы в его творениях звучал голос власть имущего. При поверхностном взгляде его главные труды кажутся бесформенными, а собрание творений — неправдоподобно бессистемным. Смиренный монах почти умышленно уклоняется от господства в религиозном общественном поле и даже тщательно его скрывает: нигде ни малейшего намека на амбицию»³.

Он на долгие годы (около 15 лет) просто исчезает из поля зрения историков. Его титул «Исповедник» означает, что он пострадал за христианскую веру, но не был замучен. В церковных песнопениях он прославляется как «просветитель Вселенной»⁴. И даже место захороне-

¹ См.: Димитрий Ростовский. Св. Четьи mineи. Житие преподобного отца нашего Максима Исповедника // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/70 (дата обращения: 08.05.2024).

² Бальтазар Г.У., фон. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник / Введение. Свободный дух // Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/vselenskaya-liturgiya-prepodobnyiy-maksim-ispovednik/> (дата обращения: 08.05.2014).

³ Там же.

⁴ Преподобному Максиму Исповеднику (тропарь, кондаки и молитва) // Псаломщик. URL: http://diak.ortox.ru/*_prepodobnym/view/id/12617 (дата обращения: 08.05.2014).

ния этого удивительного человека вызывают ожесточенные споры и дискуссии уже целое столетие¹.

Максим Исповедник родился предположительно в аристократической семье, поскольку получил превосходное образование. О месте рождения также нет единого мнения. Так, папа Бенедикт XVI² придерживается сирийского варианта жизнеописания и указывает на Палестину как на место рождения Максима, переехавшего в возрасте 30 с небольшим лет в Константинополь из Иерусалима. В любом случае качественное образование, которое, без всякого сомнения, наличествовало у Максима, можно было получить не только в Константинополе. Тем не менее он усвоил методы логики и диалектики, свойственные Платону и греческой языческой философии, отвергнув софистику как ложный путь философии, его любимый предмет, который он «постиг более совершенно, чем другие»³. А его переписка с респондентами из Александрии свидетельствует о его возможном пребывании в Александрии.

Константинопольская версия, составленная монахом-студитом Михаилом Эскабулитом, сообщает, что в ходе всесторонней реформы высших эшелонов государственной службы Максим занял административную должность первого секретаря канцелярии при дворе императора Ираклия. Однако через несколько лет Максим отказался от этого поста и стал монахом первоначально в Хрисополе (современный Скутари), где, по сведениям И.А. Орлова⁴, Максим принял монашество и даже был избран на должность игумена монастыря, но без степени священства. Греческое жизнеописание приводит две причины отказа от государственной службы: во-первых, недовольство религиозными предпочтениями императорского двора, во-вторых, любовь к уединенной молитве.

¹ Виноградов А.Ю. Еще раз к вопросу о месте ссылки, кончины и погребения преп. Максима Исповедника и его спутников. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/eshhe-raz-k-voprosu-o-meste-ssylki-konchiny-i-pogrebenija-prp-maksima-ispovednika-i-ego-sputnikov/; Богословские труды. 2013. Вып. 45. С. 219–237. URL: http://www.btrudy.ru/resources/BT45/bt45_219-237.pdf (дата обращения: 08.05.2014).

² Pope Benedict XVI St. Maximus the Confessor Defender of Christ's humanity: his human will freely cooperated with the divine will in our redemption / Catholicism // Library. URL: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/st-maximus-the-confessor-6369> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. URL: <https://acathist.ru/en/novosti/item/1832-sidorov-a-i-tvorenija-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty> (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Орлов И.А. Труды Св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе // Rbook. URL: <https://cbd0f.rbook.club/book/13339809/read/page/14/> (дата обращения: 08.05.2024).

К 618 году Максим стал настолько опытным монахом, что приобрел последователя и ученика в лице монаха Анастасия, ставшего его сподвижником до конца жизни.

Примерно через пять лет, около 624 года, Максим перебрался в монастырь Святого Георгия в Кизике (ныне Эрдек), территория современной Турции. Именно к этому периоду обычно относят появление самых ранних произведений Максима, например, четыре письма к Иоанну по прозвищу «Кубикулярый», то есть Камергер императорского дворца, представляющие собой трактаты о любви. Также во время своего пребывания в Кизике Максим познакомился с епископом Кизикским Иоанном, которому адресованы его ранние Амбигвы, возникшие из дискуссий ученого монаха и епископа. Однако, скорее всего, Амбигвы были составлены позднее, в «африканский период» жизни, так как всего через несколько месяцев, в 626 году, ему и его сподвижникам пришлось спасаться бегством из-за осады Константинополя персами. В 632 году Максим оказался в Северной Африке, в Карфагене, о чем он сам свидетельствует¹ по причине тесной связи с патриархом Иерусалимским Софронием, который считается его духовным наставником². Здесь начался полемический этап творчества преподобного Максима, ставший результатом тесного сплава византийских политических институтов и православного богословия.

Северная Африка дала убежище многим монахам строгих убеждений. Например, Иоанну Мосху, основавшему монастырь, возглавленный затем святым Софронием, считающимся духовным наставником Исповедника. Монахи скрывались не только от персов, но и от набиравшей популярность ереси монофелитов, поддерживаемой правительством.

Четвертый Вселенский собор (Халкидонский собор) в 451 году провозгласил «Халкидонское определение» – учение, согласно которому Иисус Христос имеет полную человеческую природу/субстанцию и полную божественную природу/субстанцию, реализованную в одном-единственном человеке/ипостаси. Согласно этой терминологии, ипостась (личность) – это конкретная, реально существующая реализация субстанции (т.е. природы), а в данном случае единичная личность Христа – это реализация двух Его природ. Халкидонский собор осудил как еретическое монофизитство, то есть представление о единой природе во Христе, либо о Его

¹ Сенин А. Указ. соч.

² Зефиоров М. Жизнь преп. Максима Исповедника // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/zhizn-prp-maksima-ispovednika/ (дата обращения: 08.05.2024).

божественной природе, либо о синтезе соответственно божественной и человеческой природы.

Новый христологический спор, отличный от монофизитства как такового, начал сотрясать империю. В попытке соединить халкидонскую веру с монофизитской христологией начала появляться новая формулировка, согласно которой личность Христа реализует две природы, Его воля и Его деятельность (энергия) единственны. Личность Христа не обладает двумя волеизъявлениями и действиями – божественной и человеческой.

Константинопольский патриарх Сергей I (610–638 гг.) официально ввел моноэнергизм в попытке поддержать императора Ираклия в его войне против персов и в его политическом решении способствовать союзу между двумя сторонами доктринального спора. Сергей выдвинул положение, согласно которому Иисус Христос имел две природы: одну божественную и одну человеческую, но одну деятельность, которую следует приписать Его единственной ипостаси. Такая позиция могла бы удовлетворить умеренных антихалкидонитов, что, в свою очередь, могло бы привести к их союзу с Православной Католической Церковью, что было острой политической проблемой того времени. В 633 году в Александрии происходит восстановление общения православных и антихалкидонитов, их объединение.

Максим постепенно признавал в этих монофелитских и моноэнергетических формулировках решающее искажение своей веры, свидетельства и опыта церковной организации относительно ипостаси Христа. Однако эта догматическая формулировка была привлекательна для политического руководства империи, поскольку давала возможность объединить части монофизитского населения, тем самым уменьшая доктринальные и как таковые политические трения внутри империи.

Именно эти разногласия, усиленные гонениями императора, были выявлены персидским наступлением на Ближний Восток во втором десятилетии VII века. Шах Хосров стремился использовать их, в 614 году он призвал на встречу лидеров трех христианских групп в своих недавно завоеванных владениях: монофизитов, армян и несториан – сторонников Нестория, которые после его осуждения в 431 году мигрировали на восток, в Персию. На этой встрече Хосров, похоже, согласился сохранить господство несториан среди христиан на традиционно персидских землях и господство монофизитов на бывшей византийской территории. Это явилось большим подспорьем для монофизитов: монофизитский патриарх Антиохии Афанасий (595–631 гг.) радовался прохождению «халкидонской ночи».

Однако с победой Византии в конце 620-х годов возникли старые разделения. Император Ираклий и патриарх Константинопольский Сергей

составили план союза, основанный на кириллианском халкидонизме Юстиниана, который сводился к утверждению одной божественной личности, обладающей двумя природами: одной божественной, одной человеческой. Обе в их полной целостности, с дальнейшим утверждением, что эта единственная личность выразилась в единой деятельности или энергии (по-гречески *energeia*), – учение под названием «монэнергизм».

Историческое происхождение этого компромисса неясно, но, кажется, в 610-х годах Сергей обратился за советом к халкидонскому епископу Феодору из Фарана (на Синае) и монофизитскому епископу Макарону из Арсины в Египте, а затем вступил в дальнейшие обсуждения с ученым египетским монофизитом.

Как отмечает А. Сенин¹, этот компромисс был опробован в 622 году, когда Ираклий для восстановления христианского единства в империи предпринял попытки договориться с монофизитами, чтобы те не перешли на сторону персов или арабов. Осенью 631 года Кир, митрополит Фасиса и, следовательно, называемый «Кавазским», был назначен халкидонским патриархом Александрии и августейшим префектом Египта с поручением достичь религиозного единства на основе имперского православия, то есть моноэнергизма. Он, по-видимому, имел некоторый успех у монофизитов, причем моноэнергизм рассматривался как капитуляция со стороны халкидонян: византийский летописец Феофан сообщает, что монофизиты хвастались тем, что «не мы приспосабливаемся к Халкидону, а Халкидон идет к нам!»².

В 633 году Кир председательствовал на торжественной Евхаристии, состоявшейся в Александрии, на которой многие из духовенства примирились. А достигнутое доктринальное соглашение было торжественно прочитано с амвона патриархом. Это соглашение, состоящее из девяти глав, сохранилось, поскольку оно было процитировано на шестом Вселенском Соборе в 680–681 годах. Документ представляет собой классическое и тщательно сформулированное утверждение моноэнергизма, то есть учение о поглощении энергиями Бога Слова человеческой природы, а, следовательно, человеческая природа Христа либо нейтральна, либо даже пассивна. Но условия этой унии вызвали протест престарелого монаха Софрония. Он прочитал «Девять глав» и встал на защиту двух природ в Богочеловеке Христе, отправился к патриарху Киру, затем к патриарху Константинопольскому Сергию и после долгих и бесполезных дискуссий

¹ Сенин А. Указ. соч.

² Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта // Азбука веры Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Ispovednik/hronografija/1 (дата обращения: 08.05.2024).

вернулся в Палестину с запретом на любые дальнейшие дискуссии. После своего избрания на кафедру патриарха Иерусалимского Софроний издает окружное послание, где вновь указывает на наличие двух природ и двух действий в одном Лице Богочеловека Иисуса Христа.

После его смерти Максим, будучи ближайшим сотрудником и советником св. Софрония Иерусалимского, начинает публично отстаивать истину, приняв участие в спорах по поводу унии с монофизитами в Египте в июне 633 года, за что был осужден Кипрским собором в 636 году и провел несколько лет в изоляции предположительно в Палестине, прежде чем вернулся в Африку. После победы на публичном диспуте в Карфагене в июле 645 года над патриархом Константинопольским Пирром, в результате чего Пирр принял ортодоксальную позицию, Максим Исповедник вскоре отправился в Рим, где сделался одним из главных организаторов, идеологов и составителей деяний Латеранского Собора 649 года. Вероятно, он находился в Риме до ареста в июне 653 года папы Мартина I, поднявшего открытое восстание против еретического императорского двора. Во всяком случае, обстоятельства его ареста точно неизвестны, но, возможно, это произошло примерно тогда же¹. Действия папы и Максима по противодействию монофелитству были восприняты монофелитским императором Восточной Римской империи Константином II как нападение на него лично. И в 653 году он приказал арестовать папу Мартина и монаха Максима в Риме. Папа Мартин был сослан на Крымский полуостров в районе Херсонеса и умер в 655 году.

Непосредственные преемники Мартина – Евгений I и Виталиан, похоже, пошли на компромисс. Оба они были в общении с монофелитским патриархом Петром, который председательствовал на процессе над Мартином.

Соппротивление монофелитству теперь фактически сводилось к одному человеку – монаху Максиму. Он был арестован в Риме с двумя своими учениками и отправлен в Константинополь. На своем первом суде в 655 году Максим был прежде всего обвинен, как и Мартин, в государственной измене, в том числе в поддержке неудавшегося восстания экзархом Григорием. Затем обвинения обратились к богословским вопросам, в которых Максим отрицал, что какой-либо император имел право посягать на права священства и определять догмы. Максима сослали в Визию во Фракии (современная Визе на турецко-болгарской границе). Последовали дальнейшие попытки сломить его решимость. Когда они потерпели неудачу, Максима снова судили в Константинополе, пытали. Ему отрезали

¹ Allen Neil. Op. cit. P. 21.

язык и правую руку – орудия, которыми он защищал Православие (или, с точки зрения его судей, провозглашал ересь) и сослали в Лазицу¹. Он умер там 13 августа 662 года в возрасте восьмидесяти лет, брошенным всеми, за исключением двух своих учеников. И не было протеста ни из Рима, ни откуда-либо еще.

Почти через двадцать лет после смерти Максима, в 680/681 году, в Константинополе состоялся Шестой Вселенский Собор (Третий Константинопольский Собор) на тему о монофелитстве, то есть о воле Христовой. Собор признал Иисуса Христа имеющим два действия и две воли (божественную и человеческую) и осудил моноэнергизм и монофелитство. Богословская позиция Максима была провозглашена как учение всей полноты христианской церкви. И хотя богословское наследие Максима было полностью подтверждено, его имя не упоминается в протоколах Собора, поскольку до этого момента он был предметом споров. Вскоре после этого он был признан святым, исповедником и Отцом Церкви.

Особым местом в жизнеописании святого Максима является судебный процесс и его дальнейшая судьба, давшая ему наименование Исповедник. Как пишет Дж. Хелдон², судебные процессы над Максимом были в значительной степени «показательными процессами», и многие из выдвинутых против него обвинений были явно сфабрикованы или, по крайней мере, основаны на действиях и высказываниях, вырванных из контекста. Хотя совершенно ясно, что мнение императора о том, что он предал империю в военном и политическом отношении, было не лишено оснований, если рассматривать его в свете определенных действий, которые сам Максим признал. Тем не менее политическая борьба была не просто борьбой за веру и церковные догмы, но она также касалась имперской власти, доверия к ней, как и церковно-государственных отношений в целом, что предвосхитило более позднюю борьбу между светскими и духовными властями.

¹ Беневич Г. Максим Исповедник. Библиографический очерк // Православная Энциклопедия. Т. 43. URL: https://www.academia.edu/31322926/Максим_Исповедник_Библиографический_очерк_Православная_Энциклопедия_Т_43 (дата обращения: 08.05.2024).

² Haldono J. Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile (review) // The Catholic Historical Review. 2004. 90(4). October. P. 746–747. URL: https://www.researchgate.net/publication/236792240_Maximus_the_Confessor_and_his_Companions_Documents_from_Exile_review (дата обращения: 08.05.2024).

Суть проблемы, как пишет А. Сенин¹, заключалась в сформулированном на Латеранском Соборе отношении к документу Типосу², согласно которому допускалась вера в две воли и два действия во Христе, но при этом нельзя было вести дискуссии по вопросу истинности веры, то есть ересь не обсуждалась, а значит, замалчивалась и истина. Несмотря на уверения представителей власти в том, что Типос – это не догматический документ, а носит исключительно дисциплинарный характер с целью прекращения разногласий в империи, Максим Исповедник категорически отверг такое объяснение, поскольку это означало бы стирание грани между ересью и православным исповеданием веры. Обвинение в том, что анафема на Типос есть одновременно и анафема на императора, преподобный опровергал тем, что Типос касается вопросов духовного плана и что император, будучи мирянином, не должен вмешиваться в догматические споры и тем более влиять на их исход.

Невозможность согласия преподобного Максима с таким положением стала причиной разрыва его общения с Константинопольской Церковью, а для светской власти послужила главным пунктом его обвинения.

После Латеранского Собора³ монофелитство стало терять свои позиции, несмотря на мощную поддержку государственной власти. И напротив, православные под предводительством Папы Римского Мартина и Максима Исповедника укрепили свои позиции. Епископы и монашествующие на Западе были полностью на стороне Максима, и, вероятно, было немало его сторонников в самой Византии.

Вероятно, преподобный Максим пользовался определенной популярностью и в народе. На аналогичные мысли наводят тексты, относящиеся к изгнанию Максима. В частности, в «Диспуте в Визе» солдаты, официально находившиеся под верховным командованием Феодосия, брата императора, были описаны как сочувствующие. Далее добавляется, что генерал Феодор Колонский, который (временно?) занял место Феодосия, командовал этими солдатами в тот момент и был значительной фигурой,

¹ Сенин А. Государственная политика и церковная догматика: последние годы преп. Максима Исповедника. URL: https://sdamp.ru/news/n8461/?sphrase_id=220366 (дата обращения: 08.05.2024).

² Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. СПб.: Изд. П.П. Сойкина. Т. 2. // Азбука веры Православная библиотека. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/polnyj-pravoslavnyj-bogoslovsko-entsiklopedicheskij-slovar/3256> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Общая история церкви: в 2 т. От зарождения Церкви к Реформации. I–XV века. Доктринальные вызовы Церкви. IV–XV века // Азбука веры. Православная библиотека. Т. 1. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/obshhaja-istorija-tserkvi-tom-1-kniga-2/4_23 (дата обращения: 08.05.2024).

позднее ставший «силовиком» диофелитизма при Константине IV в 680–681 годы. В этом случае возникает соблазн предположить, что и симпатии к диофелитству были так же широко распространены в империи.

Последствия церковного раздора сказались на положении государства самым пагубным образом. Вторжение арабов в Сирию показало, что у правительства не было ресурсов для отражения ими захвата территории, а попытка привлечь монофелитов, проживавших на окраинах империи, в том числе в Сирии, подорвала доверие к власти со стороны православных. Потеря поддержки части подданных стала тем более болезненной для императора Ираклия, что к концу своего правления он не имел ни хорошего войска, ни средств. Это послужило причиной ареста (примерно в 653–654 годы) преподобного Максима и его сподвижников: монаха Анастасия и Анастасия апокрисиария. Они предстали перед судом в императорском дворце. Им были предъявлены обвинения в выступлении против императорской власти, в пособничестве арабам, а также в том, что своим учением они вносят раскол в Церковь.

Максима судили в Константинополе за государственную измену¹. Когда судья спросил сакеллариоса, в чем именно обвинялся монах, он ответил, что Максим сдал великие города, такие как Александрия, Египет и Пентаполис, которые были частью византийских границ, сарацинам, к которым, как он утверждал, был очень благосклонен и самым близким другом. Позже сакеллариос также добавят Триполи к списку мест, преданных Максимом. Но как именно святой предположительно передал эти области мусульманам, даже если он был их «самым близким другом»? По словам свидетеля обвинения сакеллариоса по имени Иоанн, Максим нарушил приказ, отправленный Ираклием хозяину Иоанна Петру, нумидийскому военачальнику. Император потребовал, чтобы Петр выступил с армией в Египет, чтобы помочь в его обороне. Однако Петр якобы написал Максиму, как человек написал бы святому человеку, чтобы спросить его совета, прежде чем отправиться в Египет. Говорят, что Максим посоветовал полководцу не подчиниться приказу императора, поскольку Бог не был с византийцами до тех пор, пока Ираклий и его семья правили империей. Петр прислушался к совету, так, во всяком случае, утверждает Иоанн, и, следовательно, к роли Максима в распространении ислама в византийских землях.

Максим, однако, отрицал, что писал что-либо подобное, и обвинение не смогло представить какую-либо часть предполагаемой переписки.

¹ Преп. Максим Исповедник и его соратники: документы из ссылки / сост. Г.И. Беневич; отв. ред. Д.А. Поспелов. М.: Волшебная Гора, 2012. 256 с.

А. Дж. Мэтьюз¹ предоставляет достаточно доказательств для оспаривания обвинения в государственной измене. В том числе он демонстрирует, что переписка Максима с Петром произошла только после того, как последний уже был в Египте. Он также утверждает, что если бы Максим был виновен, то, скорее всего, он публично продемонстрировал бы, почему он сделал то, что сделал, поскольку Исповедник посвятил всю свою жизнь тому, чтобы говорить правду власти, невзирая на личные последствия. Так почему же он должен отступать в этом случае? Собственно, и арабские завоеватели, по крайней мере, на раннем этапе, мало были заинтересованы в обращении местного населения в ислам и тем более вообще не были заинтересованы в преследовании христиан за их особые христологические взгляды.

Данный эпизод из жизни Максима показывает, что во время арабских завоеваний все было не таким черно-белым, как часто предполагают многие современные историки. Да, арабы завоевывали византийские земли, и, безусловно, есть свидетельства того периода, которые ярко говорят о жестокости захватчиков, даже описывая завоевания в апокалиптических терминах. Тем не менее для некоторых христиан мусульманское правление было гораздо менее деспотичным, чем правление единоверцев. И Максим хотя недвусмысленно осуждал арабские армии, также был глубоко осведомлен об испорченности власти Византийской империи и, следовательно, рассматривал мусульман как предостережение от Бога. Здесь имеется в виду жестокое обращение Константинополя с христианами, чьи богословские взгляды не совпадали с официальной доктриной империи.

Словом, Максим был невиновен по обвинению в оказании помощи арабам в их завоеваниях, но тот факт, что его обвинили в этом, является ярким примером неспособности византийских властей рассматривать любое отклонение от официального учения императора как что-либо иное, кроме как изменническую угрозу их власти.

На обвинение в расколе Церкви святой Максим ответил тем, что готов скорее порвать общение с патриархом и даже умереть, чем пойти на сделку с совестью и предать веру. После суда святой Максим Исповедник был отправлен в г. Визия, а его сподвижники – в г. Перверис и г. Месемврис. Таким образом, результаты этого судебного процесса были, конечно, односторонними и продиктованы политическими потребностями в показательном судебном процессе.

¹ Matthews A.J. The Time St. Maximus the Confessor was Accused of Aiding the Arab Conquests // Cambridge Theological Federation. URL: https://www.academia.edu/81321436/The_Time_St_Maximus_the_Confessor_was_Accused_of_Aiding_the_Arab_Conquests (дата обращения: 08.05.2024).

Во время судебного процесса преподобный Максим узнал, что новый Папа Римский Евгений I, избранный вместо святого Папы Мартина Исповедника (низложенного в 653 году из-за сфабрикованного обвинения в государственной измене), вероятно, был готов принять компромиссную формулировку, предполагающую третью волю во Христе. Однако посланники папы не привезли письмо к Патриарху в ответ, очевидно, на послание патриарха Петра, что свидетельствует об особой деликатности папы Евгения, оказавшегося в щекотливой и напряженной ситуации, поскольку его предшественник папа Мартин был еще жив и, вероятно, пользовался своими обширными связями. Это дало основание преподобному Максиму указать, что посланники папы приехали к императору как личные гости и не имеют полномочий решать вопросы догматического характера.

Ссылаясь на *Liber Pontificalis*, Андрю Джеймс Мэтьюз¹ отмечает, что предположительно в конце 654 года толпа вынудила папу Евгения отклонить энциклику патриарха Константинопольского Петра (654–656 гг.), что свидетельствует об интенсивности религиозных споров среди простого народа.

Убежденность преподобного в еретичности запрета диофелитского исповедания оставалась непоколебимой, несмотря на позицию всех предстоятелей поместных церквей. Он пишет догматическое письмо с опровержением, чем взбунтовал народ. Император, поняв, что не может влиять на мнения христиан, пока не убедит святого Максима, послал к нему епископа Феодосия и двух опытных сановников. Однако Максим без труда опроверг их аргументы. В частности, на аргумент обвинителей в том, что неужели он один прав и он один спасется, а остальное большинство верят неправильно, Максим ответил тем, что у него нет такой горделивой мысли, но он предпочтет умереть, чем как-либо преступить правую веру. «Для св. Максима тесную связь имели хранение своей совести чистой и понимание спасения как тайны личных отношений с Богом каждого человека, недоступной и внешнему суду на основании причащения в Церкви, где нет таинств»².

Его личный отказ от общения с Константинопольской Церковью был расценен как общий призыв к консервативной православной части граждан империи к такому же отказу. Однако никаких исходящих от Исповедника формулировок подобного рода не было. На вопрос обвинителей, к какой из церквей (Иерусалимской, Римской, Александрийской, Антиохийской или Константинопольской) он принадлежит, святой ответил, что Церковь — это истинное и спасительное исповедание веры в Бога. На обвинение в пристрастном отношении к римлянам, почему он римлян любит, а греков

¹ Matthews A.J. Op. cit.

² Сенин А. Указ. соч.

ненавидит, святой ответил, что римляне хранят правильное исповедание веры и что его любовь к римлянам основана на общей с ними вере, а к грекам – на общем греческом языке, на котором он свидетельствует об истине.

Между тем столь жесткая позиция Максима в отношении с Константинопольской церковью была самым болезненным моментом для обвинителей, поскольку свидетельствовала о том, что патриархи Сергей, Кир, Пирр и Петр являются еретиками и совершенные ими епископские хиротонии подпадают под аналогичную анафему, а, следовательно, Константинопольская Церковь в целом уже не могла считаться канонической церковью. Признание данного факта было самым трудным для властей Константинополя.

После этого обвинители от имени Церкви предложили приговорить преподобного к ссылке и перевели в г. Перверис на шесть лет, видимо, надеясь сломить убеждения преподобного Максима, не решаясь казнить. Об этом периоде жизни преподобного Максима повествуется в его письме к ученику монаху Анастасию от 19 апреля 658 года и в написанном после монахом Анастасием письме к сардинским монахам Кальяри. Эта переписка свидетельствует, какими связями они все еще обладали, несмотря на свой арест. Кроме того, и Папа Мартин, находясь в ссылке, не был лишен свободы действий¹, ибо в схолии², комментирующей «Диспут в Визии», Максим отметил, что Мартин, находясь в Крыму, перед своей смертью в сентябре 655 года предал анафеме некоего Иоанна консилиария³ в письме, отправленном Максиму. Тогда мы можем предположить, что Максим, будучи интернированным в Константинополь в 653–655 годах, все еще поддерживал контакты с изгнанным Мартином и что оба исповедника были в курсе последних событий хотя бы для того, чтобы определить, кому следует быть преданным анафеме.

В 662 году его вновь заставили объясняться перед патриархом Константинопольским и синодом. Патриарх Петр предложил свою богословскую формулу, содержащую неверное объяснение Богомужного действия, как одновременно и двух, и в то же время одного природного действия в природе Богочеловека Христа, на основе которой папа Римский Витали-

¹ Воспоминание. Краткая история о том, что было сделано против блаженного Мартина, папы Римского, и святого Максима, и тех, кто был с ним // Творения. Исповедник Преподобный Максим. URL: <https://religion.wikireading.ru/hegnOht69Z> (дата обращения: 08.05.2024).

² Brock S. An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // *Analecta Bollandiana*. 1967. 85. P. 285–316. URL: <https://syri.ac/bibliography/1685617703> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Консилиарий (consiliarius) – советник сановника, стоявшего во главе какого-либо государственного ведомства в ранневизантийское время // Понятия и категории. Вспомогательный проект портала Хронос. URL: <https://ponjatija.ru/node/15580> (дата обращения: 08.05.2024).

ан восстановил литургическое общение с Константинополем. Посланники патриарха Петра сообщили об этом событии святому Максиму.

Уточняя смысл исповедания, которое послужило для объединения Церквей Рима и Константинополя, святой Максим задал вопрос о том, стали ли два природных действия одним на основе единения или кроме них есть другое, и получил ответ, что два действия стали одним по причине единения и никакого другого действия не существует. То есть такая формулировка не исповедовала ни двух, ни одного действий во Христе, что являлось, по сути, противоречием постановлениям Латеранского Собора и была категорически отвергнута Максимом: «имеем повеление веровать и исповедовать как две природы во Христе, из которых Он есть, так и две природные Его воли и два действия одновременно и соответственно Ему, как сущему по природе вместе Богу и человеку»¹. То есть два не могут быть одним, не переставая быть двумя, так же как одно не может быть двумя, не переставая быть одним. В Трудностях к Фоме преподобный объясняет совершения чудес Христом как посредством человеческих действий (прикосновение, хождение) так и посредством другого рода, которое выражалось в том, что Богочеловек совершал действия свободно, а не по необходимости, то есть по Своей Божественной воле давал претерпевать человеческой природе то, что мы претерпеваем по необходимости. Только это исповедание дает понимание вольных страданий Спасителя за нас, и это стало причиной, по которой Максим отверг двусмысленную формулу Патриарха Петра.

А. Сенин подчеркивает, что Максим не отвергал единения Рима и Константинополя, не спросил об отмене Типоса или анафеме еретиков. Его вопрос касался исключительно содержания исповедания, которое он отверг, убедившись в двусмысленности и еретичности. Тем самым еще раз Максим Исповедник подтвердил свою позицию, объявив «основанием принадлежности к Церкви правое исповедание веры, без которого церковная организация и принадлежность к ней ничего не значат»², то есть без догматов существование Церкви немыслимо.

Церковный суд обвинил Максима и его спутников в ереси, предал анафеме и передал префекту города, который определил меру наказания: отсечение языка и правой руки. Затем их, окровавленных, провели по улицам города и отправили в заточение в разные крепости на Кавказе, хотя

¹ Максим Исповедник, преп. Диспут в Визии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput-v-vizii/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Сенин А. Указ. соч.

целью обвинителей было не осуждение и наказание, а только лишь поколебать убеждения Исповедника.

Государство в лице императорской власти использовало догматы, чтобы обеспечить себе политическую поддержку части населения с еретическими воззрениями в ущерб православию. Суд над преподобным Максимом Исповедником ярко иллюстрирует отношения между Церковью и государством в Византии и возрождение языческого обожествления императорской власти. Идея священника-царя «отвергалась преп. Максимом как чуждая христианскому пониманию светской власти. В позиции преп. Максима о двух не сливающихся в одну волях во Христе можно увидеть параллель в его взгляде на неслияние властей императорской и церковной – священства»¹. Отвергая монофелизм и утверждая диофелитство и ди-энергизм, святой Максим Исповедник отстаивал независимость Церкви в вопросах веры от государства, ясно показав, что определение священных догматов принадлежит священству, а не императору.

Таким образом, судебный процесс над преподобным Максимом Исповедником подтвердил, что и светская, и духовная власти того времени рассматривали Церковь как некий инструмент политического влияния, первосвященником которого считался император. Вопросы вероучения считались в целом чем-то маловажным, хотя к тому времени уже был выработан принцип симфонии во взаимоотношении властей. Христология Максима рассматривалась просто как угроза самозваной религиозной власти Императора. Итак, Максим отстаивал нечто весьма важное, за что его преследовал Константинополь, – нежелание принять позицию императора как вершителя божественной истины.

Анализируя историко-литературные источники и контекст судебных разбирательств вокруг фигуры Максима Исповедника, Дуглас А. Шепардсон² пишет, что, в общем-то, основной причиной судебного преследования стали не столько собственно взгляды и учение преподобного Максима Исповедника, сколько его политическое поведение и специфика политического режима. При этом следует учитывать, что рассказы о суде над Максимом написаны его учениками и не являются чисто историческими записями, и сам святой Максим изображается авторами этих рассказов в определенном свете. Так, «Диспут с Пирром» представляет собой чисто богословские публичные дебаты между Максимом, представлявшем позицию диофелитов, и Пирром, защищавшим монофелитство.

¹ Там же.

² Shepardson Douglas A. Maximus and Socrates on Trial. URL: https://www.academia.edu/86534497/Maximus_and_Socrates_on_Trial (дата обращения: 08.05.2024).

Сам по себе этот спор недостаточен для ареста Максима и судебного разбирательства. Однако после этого мероприятия африканские церкви провели серию синодов, осуждавших монофелитство, кульминацией которых два года спустя стало восстание экзарха Григория против Константинополя на фоне арабских вторжений. Казалось, что неразрешимый христологический спор угрожал спокойствию империи изнутри. Поэтому нетрудно понять, что византийский император рассматривает Максима как угрозу любым дальнейшим попыткам объединения христианского мира.

Это обстоятельство побудило принять Типос – документ, который отменял любое публичное обсуждение количества воли во Христе под страхом тяжелого наказания, что не отпугнуло ни святого Максима, ни святого Папу Римского Мартина, созвавших Латеранский собор (649 года) и предавших анафеме монофелитов. Поэтому важнейшим пунктом обвинения Максима стало неуважение к своим правителям, несогласие с идеологией империи и в том, что он учит своих учеников делать то же самое. Суд над Максимом начинается с вопроса обвинителя: «Ты христианин?» После утвердительного ответа прокурор спрашивает: «Как же ты, будучи христианином, можешь ненавидеть императора?» Максим отрицает саму способность императора решать богословские вопросы: «Какой канон повелевает принимать только те соборы, которые собирались по приказу царя, или вообще всем соборам собираться по приказу царя?»¹ Он опровергает монофелизм, утверждая, что личность Христа, имеющая единую ипостась и две природы, должна была иметь две воли, по одной для каждой природы. Когда его спрашивают, может ли он согласиться хранить молчание по политическим причинам, чтобы не мешать примирению христианского мира, он в ответ заявляет, что не в состоянии причинить боль Богу, умолчав о том самом, что он приказал говорить и исповедовать: «Бог и пророки Божии и апостолы повелевают исповедовать тайну словами святыми, тайну великую и страшную и для всего мира спасительную, то нет нужды каким бы то ни было образом замалчивать проповедующее ее слово, чтобы не было вреда спасению замалчивающих»². То есть поведение Максима соответствует фигуре, выполняющей божественную миссию. Но Бог, которому он верен, решительно не является богом Константинопольских властей. И когда стало очевидным, что он не дрогнет – его изгнали. Примечательно, что не вера Максима беспокоит власти. Проблема скорее верований.

¹ Максим Исповедник, преп. Диспут в Визии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput-v-vizii/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник, преп. Диспут в Визии.

Дуглас Шепардсон отмечает особенный риторический прием, когда Максим находит время, чтобы поиздеваться над своими обвинителями, приводя в пример троих мальчиков, брошенных в раскаленную печь язычником Навуходоносором, как бы отождествляя с ним императора православной Византии, а Константинополь с Вавилоном. Такой же прием был свойствен и Сократу, оба защищают себя таким образом, что попутно молчаливо высмеивают своих обвинителей. Шепардсон находит ряд параллелей между судом над Максимом Исповедником и судом над Сократом, оба изображены как фигуры, выполняющие божественную миссию, но боги, которым они обязаны верностью, решительно не являются богами города. Обоих просят помолчать о своих богах, чтобы остановить протестующих ради достижения политического согласия. Оба они осознают, что им грозит смерть, если они не выполняют эту просьбу; оба они чувствуют, что Бог принуждает их защищать то, что они считают правильным, и опровергать то, что они считают неправильным, и т.д. Иными словами, судебные преследования Сократа и Максима и требование публичных отказов от своих взглядов под страхом смерти указывают на функции обоих как политических философов при одновременной критической оценке официально признанных государственных догм.

Максим Исповедник оказался активным участником церковно-государственных отношений, он твердо отстаивал учения о единстве и неслиянности двух волей во Христе. Фактически утвердил «практику взаимодействия государственной и религиозной властей при взаимном невмешательстве во внутренние дела друг друга»¹, закрепившуюся позднее в политической доктрине России как принцип «византизма». Как две воли во Христе присутствуют нераздельно, но и неслиянно, так и «взаимодействие государственной и религиозной властей должно осуществляться при взаимном невмешательстве во внутренние дела друг друга. Такая модель получила название „симфония властей“: обе ветви власти обладают самостоятельностью, каждая в сфере своих полномочий, но обе они объединены единым религиозно-нравственным идеалом»².

Тема эта является традиционной для русской религиозно-философско-правовой мысли и остается актуальной на сегодняшний день. «Византизм не просто отношения между государством и церковью как общественными институтами в современном смысле, но скорее единство между *sacerdotum* и *imperium*, существование которых не подлежит право-

¹ Келеберда Н.Г. К вопросу о «византизме» как модели государственно-религиозных отношений // Философия права. 2021. № 4 (99).

² Келеберда Н.Г. Указ. соч.

вому регулированию. Фактически симфония является принципом не политическим, а духовным устроением Царства Бога на земле»¹. Этот аспект влияния святого Максима требует отдельного научного исследования, как и его влияние на становление концепции богочеловечества Владимира Соловьева.

Итак, если говорить о Максиме как о европейском философе, то это значит сравнивать его с рядом почтенных мыслителей, столь же отдаленных во времени географически и культурно, как, скажем, Фалес, Михаил Бахтин и Бертран Рассел. Стремясь подтвердить его соответствие философскому канону, ученые начали изучать несколько отдельных областей мысли Максима, обнаружив, что он занимает свое место среди ведущих ученых в области этики, метафизики, онтологии, психологии и теории времени. Однако интерес к систематическому изучению ценностей в науке до настоящего времени отсутствует. Данное исследование имеет целью заполнить хотя бы отчасти этот пробел.

На наш взгляд, система ценностей Максима Исповедника может быть реконструирована на основе определенных ссылок или формулировок самого Максима. И эта система ценностей интересует философию не только в контексте истории, философии или теологии, но как вклад в современную теорию ценностей в качестве новой теории. Поэтому данное исследование имеет целью преимущественно систематический характер, а не исторический.

Исповедник не составил систему ценностей и не писал о них, однако определения и формулировки, представленные в его основополагающем сочинении «Вопросоответы к Фалассию», содержат уникальное понимание ценностей человека.

Вместе с тем использование Максимом философской терминологии не должно вводить в заблуждение, Максим совершенно не в традиции античной философии и отнюдь не возобновляет ни платоновскую, ни тем более аристотелевскую философские системы. Идентичная терминология совсем не означает тождественность мировоззрения. Использование языка философского мышления Максимом есть мощный инструмент для выражения иных, радикально отличающихся от прежних аристотелевских и платоновских, воззрений.

Проблема взаимодействия языка философии и языка теологии была и остается острой в научных кругах и обычно рассматривается как трудность, которую философия должна преодолеть.

¹ Там же.

Вообще говоря, этимологическое определение философии как «любовь к мудрости» или стремление к познанию существования не исключает теологии. Совсем наоборот, если мы понимаем теологию как поиск познания первопричины существования. Зачастую утверждается, что богословское мышление ограничивается данным учением или «доктриной», в рамках и пределах которых оно развивается, или что теология представляет собой дисциплину только в рамках организованной религии. Это утверждение в любом случае фактически неверно. Утверждение, что богословие формируется, формулируется и распространяется только под контролем и посредством механизмов религиозной власти, особенно неверно в случае объекта нашего исследования – святого Максима Исповедника. Более того, те же самые аргументы можно отнести, например, к философским школам и традициям, таким как кантианская, ницшеанская или марксистская философия, которые следовало бы исключить из философии как раз по тому же основанию – из-за их ограничения определенными рамками.

Как мы видели, в определенный момент своей жизни он (вместе с двумя своими учениками) был практически единственным человеком в империи, который защищал позицию диофелитов и за это подвергся гонениям как со стороны государства, так и со стороны церкви. Однако это не помешало его богословию вскоре после его смерти стать признанным истинно ортодоксальной позицией. Богословие Максима, позже победившее, не было развито в рамках авторитетных религиозных механизмов.

С другой стороны, можно также утверждать, что ядро философии, то есть онтология/метафизика, представляет собой прежде всего область теологии. Вопрос о наличии существования, о природе существования и его значении представляет собой вопрос родственной, а иногда и тождественной вопросу о «первопричине» Бога и его существования/реальности или несуществования/отсутствия. Попытка убрать из философии вопрос о «первопричине» и смысле существования и приписать его теологии оставила бы философию без ее ядра. Строить философские теории, интерпретации существования, полностью лишённые онтологических позиций или положений, как мы могли бы утверждать, является фундаментальным противоречием. Очевидным примером в этом направлении является «теология Аристотеля», его подробное описание необходимости в «первичном двигателе». Должны ли мы отнести эти размышления Аристотеля к философии или теологии? Если рассматривать их как исключительно философские, то нет смысла создавать отдельную науку – теологию, занимающуюся «словом о Боге». Если рассматривать их как исключительно теологические, то философия Аристотеля теряет очень важную

и существенную часть, как это произошло бы с философией вообще, если бы мы применяли тот же принцип и логику. То есть строгое разделение философии и теологии было бы весьма проблематично.

Природа творчества Максима Исповедника, то есть философское, вполне аристотелевское рассуждение, которое он использует, и философская «текстура» многих его сочинений, в которых возникают эти рассуждения, также доказывают бесполезность этого различия. Вопрос о смысле мира – это вопрос о его причине, вопрос о Боге. Обозначить в языке то, что лежит за пределами этого мира, антиномии которого являются ограничением тварности, было бы невозможно, если бы не было смысла. Нельзя по-настоящему философствовать о том, что лежит за пределами тварности и языка как такового. Если приходится говорить о том, о чем нужно молчать, то необходима поистине апофатическая позиция по отношению к знанию и языку.

Выражая полное уважение к реализму языка, Максим заявляет, что Бог не существует, ибо его существование находится совершенно за пределами всего, что мы называем «бытием» и «существованием». Всякое обозначение относительно Бога и мироощущения неверно, поскольку оно вытекает из пределов нашего мира. Способ существования тварей не может быть одинаковым или сравнимым со способом существования источника их бытия, с образом существования нетварного. О нем вообще ничего нельзя сказать, так как он находится за пределами творения. Язык не может даже ограничить истину, пытаясь обозначить нетварное. Поскольку необходимо правильно понять различие между Богом и тварями, то утверждение бытия за пределами бытия должно быть отрицанием существ, и утверждение сущего должно быть отрицанием бытия за пределами бытия. «Ибо о всем тварном всячески катафатически утверждается, что оно по сущности и происхождению охватываемо логосами собственными и окружающих его внешних [по отношению к нему вещей]»¹. Тогда как «высшее и апофатическое богословие Логоса, согласно которому Он ни называется, ни помышляется, ни есть совокупность того, что относится к признакам чего-либо другого, как сверхсущностный...»².

Важность апофатизма для нашего познания хорошо показана в пятой главе «Мистического богословия» из Ареопагитского корпуса³ сочинений,

¹ Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну архиепископу Кизическому. URL: https://k-istine.ru/library/maxim_ispovednik-02.htm (дата обращения: 08.05.2024).

² Там же.

³ Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Послание к Тимофею св. Дионисия Ареопагита / пер. Л. Лутковского. Седмица. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/570195/> (дата обращения: 08.05.2024).

оказавших глубокое влияние на Максима: «Бог это не душа и не ум, а поскольку сознание, мысль, воображение и представление у Него отсутствуют, то Он и не разум, и не мышление, и ни уразуметь, ни определить Его невозможно. Он ни число, ни мера, ни великое что-либо, ни малое, ни равенство, ни неравенство, ни подобие, ни неподобие. Он ни покоится, ни движется, ни дарует упокоевание, не обладает могуществом и не является ни могуществом, ни светом. Не обладает бытием и не является ни бытием, ни сущностью, ни вечностью, ни временем, и объять Его мыслью невозможно...»¹.

На первый взгляд философский дискурс и искренне апофатическая позиция кажутся совершенно несовместимыми. Философский анализ пытается сформулировать определения, которые как можно точнее отражают истинное положение вещей, тогда как апофатизм отрицает, что эти определения отражают истинное положение вещей. Однако ключом к апофатической философии является осознание того, что определения в языке отражают реальность как можно точнее, в меру нашего восхождения, как сказал бы Максим.

Таким образом, язык и философия далеко не бесполезны. Ключ состоит в том, чтобы полностью осознавать свои пределы/ограничения и свою способность выражать истину, но не исчерпать ее. Максим, кажется, очень хорошо осознает это предостережение в своей работе. Философия – один из языков, используемых для выражения и передачи церковного свидетельства. Второй язык – это, например, искусство, третий – архитектура. Однако для отцов оно не заменяет церковного свидетельства. Максим пишет, что язык выступает как символ, который ни в коей мере не отождествляется с самой реальностью.

Идеи Максима Исповедника прослеживаются сквозь века, поскольку Максим творчески владел классической философией в ее неоплатоническом варианте. Он жил в цивилизации, ценившей традицию, когда древность считалась мерилом истины, а прогресс – процессом вырождения и упадка. В стиле Максима есть несколько проявлений такого консерватизма. Прежде всего, пожалуй, это те самые литературные формы, в которые отливается его философия.

Первая литературная форма – это набор абзацев или глав, как их обычно называют. Хотя обычно они довольно короткие, иногда не более одного-двух предложений. Они расположены группами по сто «сотниц». Например, «Четыре сотницы о любви». Жанр имеет аскетическое происхождение, укорененное в христианской традиции: во-первых, это праксис

¹ Там же.

– краткие главы. Они предназначены для того, чтобы передать понимание различных аспектов аскетического подвига монаха или христианской веры в захватывающей и усваиваемой форме. Их следует читать медленно и вдумчиво, глава за главой. Во-вторых, это символизм, ибо число 100 является символом совершенства или завершенности.

Таким образом, сотница представляется как обобщение традиционной мудрости. Мудрость, накопленная в опыте столетий духовной жизни, восходит к отцам-пустынникам Египта IV века и часто основывается на сборниках их высказываний и описаний их подвигов, а кроме них – к великим подвижникам Священного Писания, особенно к пророкам Илии и Елисею.

Вторая литературная форма, в которую облечена философия Максима, – это ответы на вопросы, заданные ему другими. Иногда это напоминает классическую традицию схолий, то есть комментариев, иногда довольно длинных, к трудным отрывкам. Схолии изначально встречаются в великих эпических поэмах Гомера. Но и эта форма принадлежит к сотницам и, может быть, даже ближе к традиции христианского катехизиса, к схеме вопросов и ответов, которой придерживался духовник в наставлении своим ученикам. Некоторые аскетические трактаты оформлены непосредственно в форме вопросов и ответов, как в случае с «Вопросоответами к Фалассию».

§ 1.3. Литературное наследие Преподобного Максима Исповедника как маркер интеллектуальной культуры эпохи

К настоящему моменту в отечественной и зарубежной науке, как богословии, теологии, так и в философии, сложился достаточно серьезный корпус литературы, посвященный изучению творений преподобного Максима Исповедника, который даже получил особые научные ниши в виде отдельных разделов науки под названием «максимоведение» и «максимология».

Учение Максима Исповедника стало объектом глубокого изучения в основном за пределами России, особенно в последние два десятилетия, что свидетельствует о том статусе, которого он достиг к XXI веку не только как историческая фигура, но и как высочайший философ, интеллектуальный богослов и духовный писатель.

При этом, что касается собственных произведений Максима, изучаемых в таком направлении науки, как максимоведение, то переводов его сочинений на современные языки относительно немного, хотя этот пробел уже восполня-

ется. Так, уже есть переводы на английский¹, французский², немецкий³ и итальянский⁴ языки. На русском языке список сочинений Максима представлен в электронной православной библиотеке «Азбука»⁵.

Максимология же представляет собой новейшее направление в экзистенциальной философии (С. Митралексис, Э. Левинас, К. Яннарас и др.), основанное на применении герменевтического метода к философии святого Максима Исповедника. Максимология объединяет корпус вторичных исследований, нашедших воплощение в различных сферах науки: в истории, философии, психиатрии, медицине, юриспруденции, педагогике, во фрактальной геометрии, в моделировании Искусственного Интеллекта.

Как отмечает В.В. Петров, отечественная максимология в силу определенных исторических причин оказалась практически насильно исключена из этого процесса. Семь десятилетий для отечественной науки Максима Исповедника не существовало (хотя можно указать и на редкие исключения, например, работы А.И. Сидорова)⁶. И совершенно справедливо, что ход изучения мысли Максима Исповедника в России необходимо рассмотреть как отдельный процесс. Но, несмотря на трудности, в настоящее время можно выделить пять направлений в изучении мысли преп. Максима в России: во-первых, собственно богословская проблематика, во-вторых, богословско-антропологическая проблематика, в-третьих, философская, в-четвертых, психологическая. И, наконец, пятая – педагогическая проблематика.

Важнейшими сочинениями Максима являются «Амбигуа», «Богословские и полемические труды», «Мистагогия», «Вопросоответы к Фалассию». Амбигуа представляют собой серию писем, написанных двум корреспондентам по имени Фома и Иоанн, цель написания которых заключалась в основном в развенчании аргументов, которые опирались на тексты Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Они также составляют высшую метафизическую схему и структурную основу мировоззре-

¹ Maximus the Confessor. URL: <https://www.britannica.com/topic/Ambigua> (дата обращения: 08.05.2024).

² Rami Wakim. La Mystagogie de Maxime le Confesseur: L'être ecclésial et l'unité à Dieu. URL: https://www.academia.edu/29140652/La_Mystagogie_de_Maxime_le_Confesseur_L'être_ecclésial_et_l'unité_à_Dieu (дата обращения: 08.05.2024).

³ Maximus der Bekenner. URL: https://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Maximus_Bekenner.html (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ San Massimo il Confessore. URL: https://it.cathopedia.org/wiki/San_Massimo_il_Confessore (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Электронная православная библиотека «Азбука». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ (дата обращения: 08.05.2024).

⁶ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века / РАН, ин-т философии. М.: ИФРПН, 2007. 200 с.

ния Максима Исповедника, на которой базируются все его последующие теоретические разработки.

Таким образом, сочинения Максима не представляют собой систематического целого, а скорее являются результатом хаоса ответов на вопросы, которые требовала текущая ситуация или очередной корреспондент. Это влечет за собой дополнительную трудность для исследователя, так как для того, чтобы понять хотя бы одну из его концепций, необходимо прочитывать весь корпус его работ. Его мысль, однако, настолько систематична, что представляет связную целостность, благодаря чему глубокое знание его трудов в целом может пролить свет на любой из его философских тезисов.

Следует также отметить, что к настоящему времени сложились две различные традиции изучения творчества Максима Исповедника: западно-католическая и восточно-православная, каждая из которых рассматривается в свете последующих философских разработок.

На Западе сочинения Максима Исповедника традиционно мало изучались, даже игнорировались до такой степени, что о нем сложилось устойчивое представление как о простом компиляторе. Отсутствие критических исследований сочинений Максима породило в конце XIX-го и начале XX века робкие попытки Э. Жильсона и М. Виллера компенсировать этот недостаток. Причем последний упорно продолжал настаивать на версии, что Исповедник – всего лишь компилятор.

Решающий импульс исследованиям творений Максима дал известный швейцарский богослов Ганс Урс фон Бальтазар¹, чья монографическая работа, являющаяся результатом его докторской диссертации и носящая многозначительное название «Космическая литургия», представляет собой поворотную веху в максимологии. Космическая литургия изменит методологию изучения творчества Максима и создаст направление в лице ряда авторов, в основном французских.

Г.У. фон Бальтазар изучал работы Максима не просто ради удовлетворения интеллектуальных запросов. Стимулом стало возрождение католической философии во Франции такими авторами, как Этьен Жильсон, Жак Маритен, Габриэль Марсель и Анри де Любак, которые отстаивали необходимость изучения средневековой философии и Отцов Церкви, как греческих, так и латинских, потому что считали их важным источником для преодоления кризиса современных философских идей, таких как бесконечное разделение между природой и благодатью, десакрализация Все-

¹ Бальтазар Г.У., фон. Указ. соч.

ленной, что обусловило прерогативу духовенства на исключительное обладание благодатью.

Данная проблематика католической мысли подтолкнула сначала Анри де Любака к поиску истинных истоков философии Фомы Аквинского в творениях отцов Церкви, а не сквозь призму современных подходов, «загрязненных» кантианством и картезианством. Ганс Урс фон Бальтазар увидел именно в Максиме поистине вдохновляющего философа, способного указать современности путь преодоления тех препятствий, которые завели философию в тупик. Вероятно, разница между предыдущими учеными и фон Бальтазаром заключается в различной постановке исследовательской задачи. Фон Бальтазар открыл в творениях Максима вселенную, совершенно отличную от современного механического мира, Вселенную, полную присутствия Бога, священный мир, космос, полный света, в котором каждое из существ возносит хвалебные песни Творцу. Вот почему швейцарский богослов выбирает слово «космическая» эпитетом своей работы. В творчестве Максима он находит философию, которая не опосредована пантеизмом Евгария Понтийского и потому способна постулировать совершенную взаимосвязь между трансцендентностью и имманентностью Бога, тем самым предлагая преодоление философской проблемы глубокого разделения между природой и благодатью.

Работа фон Бальтазара не лишена критики, хотя положила начало конкретным исследованиям творчества Исповедника. В действительности фон Бальтазар изучает работу Максима с аристотелевско-томистической точки зрения. Такой подход, разумеется, может иметь положительные аспекты и последствия. Но сравнение между томистической биномиальной сущностью-существованием и максимовской природой-личностью не коррелирует должным образом с греческими терминами «природа» и «личность», особенно с последним понятием, которое у греческих отцов имеет совершенно иное значение, чем, например, у Боэция в латинском мире.

Что касается тринитарного богословия, западная традиция подчеркивала единство природы, в то время как православная традиция больше сосредоточивалась на троичности личностей. Для греков особенность человека важнее общности природы.

В любом случае работа фон Бальтазара представляется наиболее важной из написанных о Максиме, поскольку она является первым крупным в западной традиции монографическим исследованием и закладывает основу для последующего изучения.

Максим как автор, вписанный в линию духовности этой аскетической традиции, разрабатывает свою характерную теорию познания, в кото-

рой знание состоит из живого опыта, а не только из чисто научной или интеллектуальной задачи, унаследованной Максимом от святых отцов: Марка Подвижника, Макария Египетского, Анастасия Синаита, Иоанна Касиана, Варсонофия Великого, Василия Великого и других. Он наследник аскетической традиции восточного христианства до такой степени, что уже не только Максим наследует эту традицию, но та же самая традиция оказывается его наследием. Как пишет сам Максим в «Вопросах к Фалассию» о двух видах знания: «Одна относительна, опирается только на слова и понятия и не имеет активного восприятия через опыт предмета познания... Другая, собственно истинная, дает восприятие через причастность ко всей совокупности предмета познания только в активном опыте, без обращения к словам и понятиям»¹.

В.В. Петров², описывая максимовскую концепцию онтологии, отмечает влияние античных философов на мысль преподобного Максима. Такое мнение разделяет и Г.Ю. Каптен³, полагая, что Максим Исповедник является последним античным философом.

А.Р. Фокин⁴ убедительно показал, что логико-философское наследие Аристотеля начиная с III века было определяющим в развитии западной средневековой философии и теологии. При этом практически нет исследований в области влияния мысли Стагирита на патристику и, в частности, на греческую патристику. Как считается⁵, наибольшее влияние Аристотель оказал на Антиохийскую и Эдесско-Нисибинскую экзегетические школы (IV–V вв.), на Великих Каппадокийцев, а позднее – на ранневизантийских теологов: Иоанна Филопона, Леонтия Византийского, Леонтия Иерусалимского, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина и некоторых других. Однако

¹ Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosoty_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Петров В.В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М., 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/uchenie-maksima-ispovednika-v-kontekste-filosofsko-bogoslovskoi-traditsii-pozdnei-antichnost> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Каптен. Г.Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб., 2010. URL: <https://www.dissercat.com/content/kritika-origenizma-v-filosofii-maksima-ispovednika> (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Фокин А.Р. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 38–61. URL: <https://pj.phras.ru/article/view/179/135> (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод византийской философии VII века // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/maksim-ispovednik-ontologija-i-metod-v-vizantijskoj-filosofii-vii-veka/.

ученые пока не уделяли должного внимания рецепции логико-философских идей Аристотеля таким выдающимся восточно-христианским мыслителем, как св. Максим Исповедник.

А.Р. Фокин¹ упоминает о двух специальных трудах, посвященных анализу влияния философии Аристотеля на мысль Максима Исповедника. Среди них труды зарубежных ученых – это статья итальянского патролога и историка позднеантичной и раннехристианской философии Клаудио Морескини² и глава в новом «Оксфордском руководстве по Максиму Исповеднику», написанная румынским аспирантом Папского Института Маркусом Портару³.

Несколько авторов изучали влияние классической платоновской и аристотелевской философии на Максима Исповедника в контексте теологических исследований. Среди них, кроме Г.У. фон Бальтазара, выделяются Сотирис Митралексис и Георгиос Стейрис⁴ в книге «Максим Исповедник как европейский философ» (2017 г.).

Вместо платонического влияния правильнее было бы говорить о неоплатоническом влиянии, поскольку именно мысли неоплатоников произвели глубокое впечатление на сознание Исповедника, прежде всего благодаря Дионисию Ареопажиту, который даже скопировал в письмах несколько полных отрывков из сочинений Прокла.

С другой стороны, если использовать широкое понятие неоплатонизма, мы можем включить в него Оригена, современника и соратника Плотина по Александрийской школе, а с ним, следовательно, и Евагрия Понтийского, чья аскетическая философия построена на четко очерченном структурном неоплатоническом каркасе.

Максим Исповедник небезосновательно принимает структуры того, что в его метафизическом построении изображает философ-аскет IV века. Во всяком случае, Платон присутствует у Максима, однако в апофатическом качестве, как отправная точка рассуждений о том, что не есть истина.

¹ Фокин А.Р. Указ. соч.

² Клаудио Морескини. История патристической философии. М.: Изд. «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011. 864 с.

³ Portaru M. Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism. // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, Editado por Allen, P., y Neil, B. Oxford University Press, Oxford, 2015.

⁴ S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Maximus the Confessor as a European Philosopher, (eds). Cascade Books // Wipf and Stock: Eugene OR. 2017. P. 342. URL: https://www.researchgate.net/publication/319529409_Maximus_the_Confessor_as_a_European_Philosopher_S_Mitralaxis_G_Steiris_M_Podbielski_S_Lalla_eds_Cascade_Books_Wipf_and_Stock_Eugene_OR_2017_p342_ISBN_978-1-4982-9558-1 (дата обращения: 08.05.2024).

С другой стороны, присутствие аристотелевских философских категорий в учении Максима стало предметом напряженных споров. Влияние Аристотеля на Максима очевидно, поскольку философские понятия, используемые Исповедником, часто происходят из сочинений греческого философа, как в случае сущности, движения и энергии, хотя, как мы увидим, опосредовано более поздней философией. Вопрос в том, чтобы определить, является ли такое аристотелевское восприятие источником или его следует, в конечном счете, рассматривать как отрицательное влияние.

Мариус Портару в своем исследовании классических философских влияний на творчество Максима приходит к убеждению, что Стагирит не может считаться прямым источником влияния на мысль преподобного Максима Исповедника. «Интересно, что, хотя автор избегает обсуждения степени присутствия Аристотеля у Максима, он, тем не менее, считает само собой разумеющимся, что Максим демонстрирует аристотелевское понимание таких ключевых понятий, как сущность и энергия или активность (*ἐνέργεια*)»¹.

Католические авторы изучают влияние классической философии на мысль Максима с точки зрения аристотелевско-томистической философии. Михаил Манцанас утверждает, что теория движения Максима явно аристотелевская по своей природе. Он пишет: «Максим Исповедник, без сомнения, наследник того богатого философского наследия, которое лежит за ним в целом. Однако его работы демонстрируют особую близость к ярко выраженному аристотелевскому отношению к использованию философской лексики. Теория движения Максима – это не просто продолжение и радикальное обновление в новой онтологической структуре теорий движения в целом, а скорее имплицитное взаимодействие с аристотелевским способом философского исследования, имплицитный диалог со Стагиритом»². Влияние Аристотеля, а также неоплатоников на Исповедника усматривают в 7 Амбигве относительно движения и покоя.

Итак, теория Максима философски ближе к Аристотелю, чем к Платону. Но движение у Аристотеля стремится к энтелехии – тому, что находится в своем конце, тогда как у Максима тенденция движения по природе не заканчивается в собственных пределах, а выходит за свои

¹ Portaru M. Op. cit.

² Michail Mantzanas. An Introduction to Aristotle's Theory of Motion as a Precursor to Maximus' Understanding of Motion. In book Maximus the Confessor as a European Philosopher, by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla (eds). Cascade Books. Wipf and Stock: Eugene OR. 2017. P. 342. URL: https://www.researchgate.net/publication/319529409_Maximus_the_Confessor_s_a_European_Philosopher_S_Mitralaxis_G_Steiris_M_Podbielski_S_Lallaeds_Cascade_Books_Wipf_and_Stock_Eugene_OR_2017_p342_ISBN_978-1-4982-9558-1 (дата обращения: 08.05.2024).

пределы и за пределы сотворенного бытия, чтобы соединиться с нетварным бытием в феолизе. Это одно из наиболее существенных различий между Исповедником и античными мыслителями, на которое указывает М. Портару¹. Исповедник просто использует аристотелевский инструментарий, чтобы сформулировать другую, совершенно отличную от античной, онтологию и космологию.

Платонизм, со своей стороны, вносит в учение Максима структуру бытия, поскольку, как указывает Портару², теория логосов представляет собой переработку теории идей, но с другими значениями терминов и другими выводами.

Если следовать традиции апофатизма, то ни Платон, ни Аристотель не являются источниками вдохновения для Максима в строгом смысле. Но они действительно оказывают сильное влияние, хотя всегда опосредованно, через других авторов, особенно через Дионисия Ареопагита для платонизма и Немезия из Эмезы для аристотелизма. Портару обвиняет католических авторов в толковании сочинений Максима в аристотелевско-томистическом ключе и подчеркивает существование больших дистанций между эллинскими философами и Исповедником. По подсчетам А.Р. Фокина³, имя Аристотеля в сочинениях Максима встречается всего два раза: один раз Максим Исповедник упоминает о «тщетных усилиях Эпикура и Аристотеля», направленных на отрицание бессмертия души. Второй раз имя Аристотеля упоминается им в связи с рассказом о происхождении некоего животного, называемого «обжорой», которое рождается от гниения из влажной земли и беспрестанно пожирает землю, пока не выберется на поверхность. В любом случае глубинная зависимость мысли византийского мыслителя от логико-философских понятий и категорий сомнительна. Однако А.Р. Фокин отмечает важность не самого факта рецепции византийским мыслителем аристотелевских идей и концептов, но их творческой переработки и трансформации, создавшими условия для интегрирования Аристотеля в систему христианского мировоззрения еще до латинских схоластов⁴.

Тот факт, что Максим является византийским автором, встраивает его в парадигму ценностей восточного православия, поскольку нет мыслителя, который, принадлежа к этой культуре, не перенимал бы подходов своих предшественников, тем самым придавая фундаментальное значение традиции.

¹ Portaru M. Op. cit.

² Ibid.

³ Фокин А.Р. Указ. соч.

⁴ Там же.

Эндрю Лаут¹ указывает на главную причину, почему византийская философия придает традиции важнейшее значение: в ментальности Византии коренится идея, которая понимает эволюцию истории не как прогресс или эволюцию, достигающую все большего и большего понимания реальности, а как «инволюцию», согласно которой человеческое знание со временем загрязняется и ухудшается. Поэтому, чтобы преодолеть это препятствие, философ должен закрепить свою мысль в традиции, в том, что было сказано с древних времен, от Евангелий первых христиан до отцов, которые, восприняв эту традицию, толкуют ее, не выходя за ее пределы. Эта глубокая укорененность в греческой христианской философской традиции позволяет Максиму Исповеднику предложить оригинальный философский синтез, однако приемлемый для людей своего времени, что делает его одним из ведущих мыслителей Средневековья.

Необходимо отметить, что присутствие святого Максима Исповедника в византийской философии должно начинаться с признания того, что сама по себе категория «византийская философия» является современной конструкцией. Нужно понимать, что византийцы не видели четкой границы, отделяющей их время от эпохи раннехристианских отцов, а с другой стороны, не мыслили в терминах завершенной античности. В частности, св. Максим (это уже VII век н.э.) упоминает Платона с целью осудить его конструкт идеального мира как нечестивый. То есть платонизм являлся на тот момент действующей философией наряду с авторитетными мнениями святых Отцов Церкви. Святые Отцы, в свою очередь, не были ограничены временем или местом и включали в свою мысль всех, кто верно излагал Истинную веру, особенно в ответ на ересь. При этом некоторые Отцы нашли труды Платона настолько впечатляющими, что предположили его знакомство с Книгами Моисея².

Максим Исповедник встроен в двойную традицию: с одной стороны, в философскую традицию аскетического характера (монашеская традиция, сосредоточенная на опыте сердца), и с другой – в более умозрительную традицию христианского неоплатонизма, которая является частью спекулятивной философской традиции отцов, формировавших символ веры и христианские догматы. Говоря об аскетической традиции по отношению к Максиму, нельзя говорить ни о влиянии, ни даже об источнике, если следовать терминологии, на которую ссылается Портару. Действительно,

¹ Louth A. Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. P. 240.

² Зефирова М. Жизнь преп. Максима Исповедника // Азбука веры Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/zhizn-prp-maksima-ispovednika/ (дата обращения: 08.05.2024).

Максим не находится под влиянием аскетической традиции восточного христианства, он погружен в нее.

С другой стороны, Максим не делает различия между аскетической дисциплиной и систематической теологией или, другими словами, между практической и теоретической философией. Обе области переплетаются, обе предполагают друг друга. В этом смысле аскетическая дисциплина вдохновляется теологией, а ее теоретические разработки переживаются как аскетический опыт. Именно о таком диалектическом размывании границ между теологией и мистикой говорил Владимир Лосский¹ в начале своего «Очерка». Принадлежность Максима к этой аскетической традиции также знаменует собой способ конструирования его системы ценностей. Максим принимает тройственную концепцию души и схему тоже тройственную – аскетического восхождения человека к Богу: практика, созерцание и богословие.

Он утверждает, что человек есть горнило творения, поскольку он понимает в себе два мира – чувственный и умопостигаемый, и что он призван сотрудничать во всеобщем искуплении через встречу дуалистических контрастов бытия: мужское/женское, рай / обитаемая земля, земля/небо, чувственный мир / умопостигаемый мир и, наконец, нетварное бытие / тварное бытие. Первые две полярности встречаются в процессе аскетической практики добродетелей и молитвы, следующие две – в созерцании чувственного мира и умопостигаемых реальностей и, наконец, мистическое богословие и обожение, которому Максим придаст личностный характер.

Максим как автор, вписанный в линию духовности этой аскетической традиции, разрабатывает свою характерную теорию познания, в которой знание состоит из живого опыта, а не только чисто научной или интеллектуальной задачи. Сам Максим пишет в «Вопросоответах к Фалассию» о двух видах знания: «оба древа суть способности различения некоторых [вещей], или же [они суть] ум и разум»². Один вид знания относителен, опирается только на слова и понятия и не имеет активного восприятия через опыт предмета познания. Другой – собственно истинный, ибо дает восприятие через причастность ко всей совокупности предметов познания только в активном опыте, без обращения к словам и понятиям.

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник. Преп. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 42 // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

Таким образом, личная духовность Максима пронизывает все его творчество и к какой-то степени является ключом к пониманию философии Максима.

Особо необходимо отметить корпус агиографических исследований, представленный такими отечественными учеными и богословами, как С.Л. Епифанович, М.Д. Муретов, А.И. Бриллиантов, прот. К. Кекелидзе, А.Ю. Виноградов, Л. Карсавин, прот. Г. Флоровский, Д.Е. Афиногенов, А.В. Муравьев, Д.А. Поспелов, проф. А.И. Сидоров, еп. Стефан Калаиджишвили, А. Сенин, С.В. Сальников и др. В среде зарубежных исследователей это прежде всего Г.У. фон. Бальтазар, П. Шервурд, Ж.-К. Ларше, Э. Лаут, М. Кнежевич, С. Брок, М. Джега, В. Вольска-Конус, П. Аллен, Папа Бенедикт 16 и др. Фундаментальная монография Г.У. фон Бальтазара «Космическая литургия» сама стала источником вдохновения для исследователей, например, для католического священника А. Конева.

Что касается рецепции трудов, посвященных богословской проблематике в творениях преподобного Максима, то они весьма обширны. Поэтому назовем лишь тех авторов, чьи работы имеют отношение к нашему исследованию: С.Л. Епифанович, М.Д. Муретов, проф. А.И. Сидоров, П.К. Доброцветов, Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин, А.Р. Фокин, Г. Флоровский, И. Мейендорф, П.А. Сапронов¹ и др. Мировоззренческой концепции Максима Исповедника уделено центральное место в фундаментальном труде «История Византийской философии» петербургского ученого Вадима Мироновича Лурье². Некоторые аспекты концепции Максима о Богопознании затронуты в статье Е.Г. Степаненко и В.А. Тер-Аракельянца³. Проблема единства гносеологии и этики в учении Максима рассматривалась в статье Г.Ю. Каптена⁴. Проблематика личности в учении Максима в сравнении с концепцией Г. Гадамера была рассмотрена в статье

¹ Сапонов П.А. Бог в богословии преп. Максима Исповедника // Вестник русской христианской гуманитарной академии, 2014. Т. 15. № 2. С. 38–48.

² Лурье В.В. Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII веков: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. СПб., 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/transformatsii-aristotelevskoi-ontologii-v-vizantiiskikh-bogoslovskikh-diskussiyakh-vi-vii-v> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Степаненко Е.Г., Тер-Аракельянц В.А. Некоторые аспекты богопознания в учении преп. Максима Исповедника (по трудам русских исследователей XIX–XXI вв) // Теология. Философия. Право. 2018. № 3 (7). URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=38505676> (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Каптен Г.Ю. Указ. соч.

С.П. Кушнаренко¹. Автор приходит к выводу, что максимовская онтология личности может послужить семантической основой герменевтики. Христологическая проблематика Максима Исповедника, как отметил А.В. Карташев², повлияла на становление концепции Богочеловечества В.С. Соловьева, послужившей основой для развития концепции «нового религиозного сознания» в литературе и философии Серебряного века в России. Влияние византийского неоплатонизма в лице Максима Исповедника на русскую религиозную философию и литературу отмечали в своих диссертациях А.В. Дьяков (1999 г.), С.М. Капилули (2006 г.), О.Б. Ионайтис (2016 г.)³ и др.

Двадцать первый век ознаменовался серьезным интересом к философии Максима Исповедника в зарубежной науке. Так, XVI Международная конференция по патристическим исследованиям, прошедшая в Оксфорде в 2011 году, была полностью посвящена наследию Максима Исповедника. Судя по повестке программы конференции, основная цель ее состояла в том, чтобы ответить на вопрос, является ли Максим философом и какое значение для католического мира он может иметь⁴. Также – в 2012 году симпозиум в Белграде (Сербия) а в 2014 году – международный коллоквиум в Берлине (Германия) были организованы для обсуждения различных аспектов творчества Максима Исповедника.

В 2015 году Оксфордская электронная библиотека посвятила Максиму Исповеднику отдельный раздел «The Oxford Handbook of Maximus the Confessor»⁵, содержащий 29 статей, разделенных на четыре части, куда вошли статьи о его личности и статьи, касающиеся его сочинений. Одним из редакторов этого раздела является Полина Аллен, ведущий австралийский католический максимовед.

¹ Кушнаренко С.П. Онтология личности по учению Максима исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 84–92.

² Карташев А.В. Вселенские Соборы // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vselenskie-sobory/5_35 (дата обращения: 08.05.2024).

³ Ионайтис О.Б. Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2003. 391 с. URL: <https://www.dissercat.com/content/traditsii-vizantiiskogo-neoplatonizma-v-russkoi-srednevekovoi-filosofii> (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Studia Patristica. Vol. CXXI – Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019. Vol. 18: Individuality, Knowledge, Virtue and Existence in Maximus the Confessor. URL: <https://doi.org/10.2307/j.ctv27vt503> (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Allen P., Neil B. (eds.) The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. URL: <https://sciarium.com/file/220867/> (дата обращения: 08.05.2024).

Среди зарубежных источников отметим также Ларса Туберга (1965 г.)¹ и Филиппа Габриэля Ренчеса (2006 г.) с работой по теологической антропологии святого Максима Исповедника. Если Л. Турберг реконструирует максимовскую дихотомию «душа-тело» и трихотомию «дух-душа-тело» сквозь призму концептов «образ» и «подобие» Бога в человеке с особым акцентом на психологию волевого акта, то Ренчес развивает исследование теологической антропологии Максима, уделяя особое внимание ценностям деятельности и свободы. Проблематика воли и волевого акта в связи с христологическими спорами затронута в трудах П. Пире, В. Караяниса и др. Условия возникновения знания во взаимосвязи с нравственно-аскетическим деланием в учении Максима стали в фокусе исследований Вальтера Волкера «Максим Исповедник как наставник духовной жизни» (1965 г.)².

В современном российском научно-философском поле присутствуют четыре диссертации, посвященные преподобному Максиму Исповеднику. Одна из них – это фундаментальное диссертационное исследование Валерия Валентиновича Петрова «Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья» (2008 г.) на соискание доктора философских наук по специальности «История философии». В.В. Петров проанализировал онтологическую проблематику в творениях Максима Исповедника. Вторая диссертация – «Критика оригенизма в философии Максима Исповедника» (2010 г.) выполнена Германом Юрьевичем Каптенем на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности «История философии». В ней автор утверждает спорный тезис о единстве христианского богословия и античного платонизма в философско-богословском наследии Максима.

Павел Кириллович Доброцветов в своей диссертации «Аллегореза как философский метод в поздней патристике: „Ареопагитики“ преп. Максим Исповедник»³ (2005 г.) на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности «История философии» проводит сравнительный анализ аллегорической методологии Дионисия Ареопагита и Максима. При этом аллегоричность или образность, по мнению П.К. Доброцветова, выступает способом философского рассуждения, имеющего

¹ Thumberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor, Lund: Second Edition. Open Court, 1995.

² Volker W. Maximus Bekenner als Meister des Lebens. Wiesbaden, 1965.

³ Доброцветов П.К. Аллегореза как философский метод в поздней патристике: «Ареопагитики», преп. Максим Исповедник: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2005. URL: <https://www.dissercat.com/content/allegoreza-kak-filosofskii-metod-v-pozdnei-patristike-areopagitiki-prep-maksim-ispovednik> (дата обращения: 08.05.2024).

истоки в стоической философии и в неоплатонизме, что позволило ему сделать вывод о возможности существования «патристической» философии, представителем которой назван, в том числе и Максим Исповедник.

И, наконец, в диссертации «Человек, общество, история в сочинениях Максима Исповедника» (2005 г.) Алексея Валерьевича Кузнецова¹ на соискание ученой степени кандидата исторических наук проведен всесторонний анализ антропологических и общественно-политических взглядов Максима Исповедника на широком культурно-историческом фоне.

Отдельные аспекты философии Максима Исповедника затронуты в диссертациях Д.С. Маслова (2002 г.), П.Г. Тарасова (2008 г.), В.Н. Зимы (2008 г.), В.Г. Усян (2009 г.), О.В. Любохонской (2016 г.) и др.

Богословская проблематика исследована в диссертациях С. Алексеева (2008 г.) и В.Г. Башкирова (2005 г.).

Таким образом, ни одно из указанных исследований не затрагивает систему ценностей преподобного Максима сквозь призму его педагогических мотивов.

Между тем в сети «Интернет» нам удалось найти ряд работ, авторы которых озадачились изучением педагогических идей Исповедника. Это статья иерея С. Сошкина «Педагогические идеи в трудах святого преподобного Максима Исповедника»², а также Р. Blowers «Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: an Investigation of the Quaestiones Ad Thalassium»³, Doru Costache «A Spiritual Pedagogy in Saint Maximus the Confessor»⁴ и I. Papadogiannakis «Dialogical Pedagogy and Structuring of Emotions in Maximus the Confessor's Liber Asceticus»⁵.

¹ Кузнецов. А.В. Человек, общество, история в сочинениях Максима Исповедника: автореф. дис. ... канд. истор. наук: 07.00.03. М., 2005. 191 с. URL: <https://www.dissercat.com/content/chelovek-obshchestvo-istoriya-v-sochineniyakh-maksima-ispovednika> (дата обращения: 08.05.2024).

² Сошкин С., иерей. Педагогические идеи в трудах святого преподобного Максима Исповедника // Нравственные ценности и будущее человечества. Материалы V Владимирских духовно-образовательных чтений / сост. Р.С. Леонов. 2018. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36660533>.

³ Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation into the «Questioner ad Thalassium». Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991. 288 p.

⁴ Costache D. A Spiritual Pedagogy in Saint Maximus the Confessor // <https://sagotc.edu.au/gallery/spiritual-pedagogy-st-maximus-confessor>.

⁵ Papadogiannakis I. Dialogical Pedagogy and Structuring of Emotions in Maximus the Confessor's Liber Asceticus. Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium. London, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315269443>.

Онтологическим ценностям в педагогической культуре посвящены работы Светланы Юрьевны Дивногорцевой, которая отмечает «преимущественно антропологический, христологический, богочеловеческий и экклезиологический характер»¹ духовно-нравственного воспитания в русле православной педагогики. По ее мнению, «отечественная педагогика не мыслима вне христианства»². Изучению православных ценностей в аспекте становления личности посвящена диссертация Е.В. Шестуна³.

Взаимосвязь и взаимозависимость духовно-нравственного развития личности с религиозным опытом отмечалась в трудах русских философов А.С. Хомякова, К.А. Аксакова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, а также в педагогических работах К.Д. Ушинского, Н.И. Пирогова, К.П. Победоносцева, Н.И. Ильинского и других. К вопросам развития личности в контексте православия обращались В.В. Зеньковский, П.А. Флоренский, Е. Ельчанинов, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.Л. Франк, Н.О. Лосский и другие.

Кроме того, для нашего исследования важно проследить истоки вопросоответной модели преподобного Максима. Их два: во-первых, святоотеческая монашеско-аскетическая традиция катен и диоплайев. Во-вторых, традиция античных философских апорий. Поэтому необходимо обратиться к текстам древнего патерика – творениям Иоанна Кассиана, Марка Подвижника, Макария Великого, Василия Великого, Исаака Сирина, Варсонофия Великого, Анастасия Синаита и других Отцов – предшественников Максима. Все необходимые тексты по святоотеческой традиции достаточно полно представлены в электронной православной библиотеке «Азбука веры».

Вопросоответная модель как духовно-педагогическая традиция стала предметом диссертационного исследования католического ученого Деспина Д. Прассас⁴, который описал разнообразные способы встраивания теории в практику с помощью специальных «педагогических приемов»: этимологии, типологии, герменевтики библейских и святоотеческих текстов, природных образов, сакраментальных символов и антропоморфоза.

¹ Дивногорцева С.Ю. Историко-теоретический анализ православной педагогической культуры в России: дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01. М., 2011. 420 с. URL: [https:// www.dissercat.com/content/istoriko-teoreticheskii-analiz-pravoslavnoi-pedagogicheskoi-kultury-v-rossii](https://www.dissercat.com/content/istoriko-teoreticheskii-analiz-pravoslavnoi-pedagogicheskoi-kultury-v-rossii) (дата обращения: 08.05.2024).

² Там же.

³ Шестун Е.В. Православные традиции духовно-нравственного становления личности (историко-теоретический аспект): автореф. дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01. Казань, 2006.

⁴ Prassas, Despina. St. Maximos the Confessor's «Questions and Doubts»: Translation and commentary. The Catholic University of America, 2003. P. 439.

Эллинистическими истоками христианской традиции катен и диалогичности как основного педагогического приема в вопросоответной модели Максима Исповедника считаются апории в диалогах Платона и апории Зенона. Сопоставительный анализ структуры и содержания вопросов и ответов как модели обучения в античной философии проведен в работах А.Ф. Лосева¹, И.А. Протопоповой² и др. Сравнительный анализ моделей мышления Максима и неоплатоников проведен Торстейном Теодором Толлефсеном³ и частично Эдвардом Муром⁴. Pascal Mueller-Jourdan⁵ проанализировал семантику некоторых аристотелевских и неоплатонических категорий в преломлении максимовской интерпретации.

Что касается работ, посвященных антропологическим воззрениям преподобного Максима, то следует отметить, что антропология никогда не стояла в центре его интересов, и важнейшие антропологические и педагогические идеи возникали в русле догматических христологических споров и не систематически. Отсюда возникает проблема терминологии. В этом ключе следует отметить работу А.А. Остапенко⁶, где он попытался согласовать святоотеческое учение о человеке с положениями современной педагогики, то есть перевести категории богословской антропологии на язык современной педагогической терминологии. Однако фрагментарность изложения мыслей у Максима затрудняет подобную реконструкцию, поэтому целесообразно остановиться на отдельном его творении – «Вопросоответы к Фалассию».

¹ Лосев А.Ф. Прембула к диалогу Платона «Пир»: Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 // Философское наследие. М.: Мысль, 1993. С. 434–441.

² Протопопова И.А. Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория / Платоновские исследования 11.2 (2019). 85 с. URL: <http://pinvestigations.ru/stable/63EB1DB0-3327-4E4C-9E45-A407504607E8> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor / Oxford University Press, 2008. P. 254.

⁴ Moore E. Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines. Boca Raton, Florida USA, 2005.

⁵ Pascal Mueller-Jourdan. Typologie Spatio-Temporelle de l'Ecclesia Byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confesseur. Vigiliae Christianae, Vol. 74. Brill Academic Publishers, 2005.

⁶ Остапенко А.А. Человек между вертикалью духа и горизонтом души: педагогические процессы становления, развития и формирования человека в свете православной антропологии // Вопросы теологии. Т. 4. № 1 (2022).

ГЛАВА 2. КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В МАКСИМОЛОГИИ

§ 2.1. Концепция человека в максимологии: личность и ипостась

Учения о человеке как таковом в классической античности нет ни у Платона, ни у Аристотеля. Представление о человеке, наделенном большим чувством индивидуальности и уникальными свойствами, начинает развиваться в христианской философской мысли с IV века в связи с полемикой против арианства и аполлинарианства, начинает формироваться спекулятивная мысль о конкретном существе как о «личности» тремя Каппадокийскими Отцами: Григорием Нисским, Григорием Назианзином и Василием из Кесарии. Они мудро различали общую природу, что приводит к онтологической однородности, и особую личность, то есть то, что отличает индивида от общей природы и от других индивидов, что, по мнению свящ. Георгия Флоровского, является одним из ключевых аспектов каппадокийской теории личности¹. В любом случае понимание человека происходит из пары противопоставленных категорий: «общая природа – частное лицо», что отражает реальную структуру сущего.

Изучение каппадокийцев было основной опорой в формировании концепции личности у Максима, в его теоретических разработках о человеке и природе. Другой основой философской концепции личности Максима является монофизитство Аполлинария² и последующий монофелизм, с которым Максим будет бороться. Однако моноэнергизм даст терминологическую основу для размышлений Максима. При этом коннотация термина «личность» в мысли Максима Исповедника зависит от контекста, в который термин вставлен.

Можно различить два подхода к определению личности:

- во-первых, подход к понятию личности-ипостаси с положительной точки зрения, то есть фокусируясь на утверждении Максима о том, что личность-ипостась, собственно, есть;
- во-вторых, подход к понятию «личность-ипостась» с отрицательной точки зрения, то есть указание на такие понятия, которые

¹ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Ч. 6. Григорий Нисский // Азбука веры Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/6 (дата обращения: 08.05.2024).

² Подробнее об этом см.: Бриллиантов А.И. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. Труды по истории древней Церкви // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/trudy-po-istorii-drevnej-tserkvi/2 (дата обращения: 08.05.2024).

современные читатели считают связанными с личностью, а на самом деле таковыми не являются.

Указанные два подхода намекают на два традиционных метода познания восточнохристианской мысли: катафатический, или положительный путь, и апофатический, или отрицательный путь. Это также, в свою очередь, идеальный метод интерпретации понятия человека в максимологии. Именно его предлагает Оливье Клеман, рассуждая о понимании личности в христианстве¹. Он утверждает, что понятие личности, вытекающее из ортодоксальной христианской восточной традиции, всегда ускользает от нас или остается за пределами нашей интеллектуальной досягаемости и что, когда мы думаем, что схватываем то, чем является человек, на самом деле мы видим только природу. Таким образом, это подход, который является столь же новым, сколь и традиционным.

Из того, что современные люди обычно приписывают ценностям личности, то есть рациональность, свободу, относительность, самосознание и уникальность, Максим отмечает, что только уникальность определяет ипостась, ибо первые четыре понятия составляют природу. Наиболее общее определение личности, основанное на традиции каппадокийцев, соотносит личность с ипостасью как собственное и особенное в противовес природе, которая есть общее и универсальное. Путь от общего, универсального, что есть в человеке, то есть от его природы, к индивидуальному, конкретному, то есть ипостась есть диабазис, а средством конкретизации личности выступает язык (логос).

Схема диабазиса тройственная: практика, созерцание и богословие соответствует тройственной концепции души, существенным аспектом для описания которой является термин «язык». Язык – это внешняя и внутренняя детерминация, которая имеет место у каждого человека, как и моральное поведение. А выбор той или иной языковой единицы определяется собственным нравственным поведением и, следовательно, свободным выбором человека в ходе его жизни. С другой стороны, язык формируется Богом в Его ипостасной конституции, то есть принадлежит личности. Таким образом, через язык составляется индивидуальное конкретное бытие личности.

Максим использует и другие концепции для объяснения того, что он понимает под «личностью». Однако, как это часто бывает с философией Максима, развитие этого понятия не встречаются в одной точке, а разбросано по всему его творчеству. Находясь под сильным влиянием мысли Леонтия Византийского, Максим определяет ипостась как то, что

¹ Клеман О. Тема личности (по греческим отцам Церкви). Лекция 2 // Богословие и философия. URL: <http://favor.chat.ru/theol5c.htm> (дата обращения: 08.05.2024).

существует само по себе, не как случайность, детерминируемая внешней по отношению к ней реальностью. М. Портару отмечает, что некоторые тезисы Леонтия означали гораздо больше, чем простое положительное или отрицательное влияние, поскольку они были приняты Исповедником, «ни в чем не изменяя, но интегрируя их как таковые в свою мысль»¹. Леонтий Византийский отдал онтологическое первенство ипостаси над природой-сущностью, из-за чего некоторые исследователи² характеризовали его как философа-персоналиста, так как в этом тезисе он ставит первенство личности над природой, частного над общим. Он также утверждает существование логоса бытия, принадлежащего природе, вместе с логосом собственного бытия, принадлежащего ипостаси.

В этом месте Леонтий раскрывается перед нами как ключевой автор для понимания максимовского учения о логосе и его отношения к человеку. Максим размышляет о человеке и его роли в мире всегда в христологическом контексте, развивая теорию о смысле бытия и жизни. Однако наличие логосов собственного бытия есть утверждение преобладающего значения уникального над общим, что придает человеку большую онтологическую самостоятельность. Здесь проявляется «экзистенциальный» характер философии Максима Исповедника, не в том смысле, конечно, что он предшественник современного экзистенциализма, поскольку он совершенно далек от мотивов нынешних философов, но все же он придает некоторый «экзистенциальный вид» теории логосов, связывая их с божественной волей.

Таким образом, мысль каппадокийцев дает концептуальную базу, на которой Максим мог строить не только тринитарное учение, но и христологическое, ибо они нормировали употребление таких терминов, как личность, ипостась, логос. А философия личности у Максима становится понятной только по изучении источников, авторов и течений аскетической традиции восточного христианства, поскольку Максим является ее частью, объединяя два течения духовности того времени.

В Послании к диакону Косьме Максим пишет, ссылаясь на Капподокийцев: «Ипостась есть то, что существует отчетливо и само по себе, именно если сказано, что ипостась есть сущность с логосами (*то есть языками*. – Н.Г. Келеберда) и различается числом того же рода»³.

¹ Portaru M. Op. cit. P. 128.

² Bathrellos D. The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford University Press, New York, 2004.

³ Максим Исповедник. Письма. Послание XV. Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси, Косьме, богоугоднейшему диакону Александрии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/15 (дата обращения: 08.05.2024).

То есть, во-первых, ипостась – это то, что существует отчетливо, отличает частное от общего. Точнее говоря: вещи, которые имеют одну и ту же сущность и чья структура бытия едины, определенным образом связаны единой природой. Но мы можем определить или как «ипостаси тех существ, которые имеют одну природу, хотя различаются числом, или как существа, которые были составлены из различных естеств, но взаимно разделяют общее бытие»¹. Это, как утверждает Мелхиседек Торонен, чисто числовой аспект, тесно связанный с особым характером категории лица. Ипостась – это то, что делает Ивана Иваном, а не Ольгой, и Ольга – это Ольга, а не Иван. Но это определение относится не только к человеческой личности, но то же самое применимо и к другим природам, таким как мышь. Каждая мышь отличается от других мышей своей ипостасью. Иными словами, личность есть просто особенность. И хотя мышь равна самой себе и отлична от других мышей, можно утверждать вместе с Максимом, что существование ипостаси может быть приписано и мышам.

Д. Батреллос квалифицировал такое определение как «формальную, грамматическую категорию»², отличая его от других определений. Получается, что, согласно Батреллосу, у одного термина «ипостась» есть несколько значений, одно из которых относится к сфере личного, более соответствующее нашему современному пониманию личности, а другое состоит в простой онтологической дифференциации сущности, частности, формальности и грамматического определения. Таким образом, он пытается преодолеть явное недоумение, которое вызывает у современного человека такое определение: нам страшно говорить о мышках, собаках и волках на одном уровне с людьми.

Это недоумение приводит нас к вопросу о том, что же такое человек, если мышь, как предположил Льюис Кэрролл, могла быть человеком. Тогда перед нами встает вопрос: не растворяется ли таким образом понятие личности в простой особенности? Иными словами, существует ли некая онтологическая однородность, ставящая человеческую личность и личность мыши на один и тот же план реальности? Мелхиседек Торонен объясняет это недоумение, перечисляя четыре характеристики, которые мы обычно приписываем человеку или, по крайней мере, связываем с его понятием «ассоциация», которая, как считает П.К. Доброцветов³,

¹ Toronen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2007. P. 239.

² Bathrellos D. The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor, Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press, Oxford, 2005. P. 102.

³ Доброцветов П.К. Аллегореза как философский метод в поздней патристике: «Ареопагитики», преп. Максим Исповедник: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2005. URL: <https://www.dissercat.com/content/allegoreza-kak-filosofskii-metod-v-pozdnei-patristike-areopagitiki-prep-maksim-ispovednik> (дата обращения: 08.05.2024).

в византийском мире, особенно философии преподобного Максима, чужда. Речь идет о рациональности, свободе, отношениях и самосознании, если следовать порядку Торонена, неотделимых в современном мире от понятия лица. По сути, речь идет о современной тенденции определять личность с исключительно психологической точки зрения, что чуждо онтологической концепции Максима об ипостаси, поскольку психологическое, относящееся к душе, принадлежит как душе, так и природе.

Во-вторых, ипостась – это то, что существует само по себе. То есть ипостаси приписывается существование само по себе, как «самосущее». Это одно из самых интересных определений Максима, хотя и не оригинальное, поскольку Леонтий Византийский уже мыслил, пусть и неясно, в этих же терминах, придавая данной категории онтологическое первенство.

Философия Максима, вслед за Леонтием Византийским, есть философия «конкретного», а не томистского понятия «существования»¹, потому что личность не только не должна отождествляться с существованием, но и должна выходить за его пределы. В этом смысле приведенное определение Максима говорит нам, что ипостась есть не само «существование», а «сущее», притом само по себе, что составляет принципиальное отличие от Леонтия и Каппадокийцев.

Человек означает для Максима реальность, которая составляет основу бытия, переворачивает космический порядок. Деметриос Батреллос² отмечает, что ипостась представляет собой три различных уровня: личностный аспект, формальный аспект (или частная природа) и материальный аспект. Очевидно, что ипостась в этом смысле представляет собой простую конкретизацию общей природы, заключенную в периметре естественного бытия.

Но Максим использует несколько определений этого понятия, взятых у разных авторов из традиции, участником которой он, как известно, является. Особая природа, отличная от ипостаси, есть способ проявления ипостаси в мире. Ипостась больше указывает на метафизический аспект человека, на его индивидуальный субстрат с присущей ему реальностью, который остается неповрежденным и вечным, на который не влияют внешние обстоятельства и который не определяется языками как внешними частными элементами, которые, рассматриваемые по отдельности, могут быть общими для других ипостасей той же природы. Это некое подобие «архетипов сознания» в терминологии Карла Юнга. Однако этого не-

¹ Работы Ларше, Лаута, Брэдшоу и Лудовикоса проливают свет на различие между максимовским понятием «ипостасии» и томистским понятием «существования».

² Bathrellos D. Op. cit.

достаточно, чтобы найти удовлетворительный ответ на вопрос о внешней зависимости ипостаси по отношению к природе, которая как бы предполагает определение ее как простой сущности с языками. Это определение также повторяется на протяжении его Послания XIII: «Ипостась есть сущность с языками»¹. Отождествляя ипостась не с «природой с языками», а с «сущностью с языками», Максим подчеркивает особую природу человека. Языки – это частные характеристики, определяющие то, как природа предстает в каждой конкретной ипостаси. Однако определение личности как «сущности с языками», по-видимому, указывает на чисто формальный аспект ипостаси, а не на ее самое сокровенное бытие.

В Древней Греции Аристотель определил человека и отличил его от других животных, сказав, что человек – это животное, у которого есть логос, чего нет у остальных существ. Однако, как выразился М. Торонен, это свойство, присущее человеческому интеллекту и разуму, и как таковое – это способность внутри структуры человеческой души. То есть логос и как словесная способность, и как рациональность и логичность. Это понимание было свойственно уже в контексте христологических споров, а не является исключительно открытием философии Просвещения. Так, Д. Батреллос поясняет, что «Аполлинарий фактически исключил из человечества Христа, так это разумную душу как центр мыслительной и волевой деятельности»², чтобы избежать непреодолимого разделения, угрожавшего единству между Божеством и человечеством во Христе. Аполлинарий считал, что должен быть только один предмет действий и страданий Христа, и понял, что указанный предмет был так тесно связан с разумным характером души, что пришел к отрицанию существования человеческой души во Спасителе. По мнению Аполлинария, если бы Христос мыслил и чувствовал одновременно как человек и как Бог, то есть если бы он обладал двумя душами – одной человеческой и другой божественной, то в нем необходимо было бы два личных субъекта, что, несомненно, привело бы к конфликту между ними.

Проблема Аполлинария, как показывает Д. Батреллос, на самом деле заключалась в трудности четкого разграничения между ипостасью и природой. Из философии Аполлинария следует представление, что область строения человеческой природы занимает человеческая душа, то есть человек находится в душе, ограничен ею вплоть до отождествления с ней.

¹ Максим Исповедник, преп. Послание XIII. Письма / пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневич. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. Т. 2. 288 с.

² Bathrellos D. The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor, Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press, Oxford, 2005. P. 102.

Это как если бы человек был еще одной частью природы, разновидностью природы, особой природой.

Однако мы можем утверждать вместе с М. Тороненом, что разумный характер хотя и связан с человеческой душой вообще, имеет местопребывание в логических (логос) и интеллектуальных (нус) способностях в центре души, но и в высшей области души, и вблизи нее, то есть в духе. М. Торонен пишет, что рациональность есть свойство, присущее человеческому интеллекту и разуму, и как таковое представляет собой способность в структуре человеческой души. Но под «рациональностью» он подразумевает не просто «мозг» как способность к дискурсивному мышлению. Скорее, «рациональная часть души» включает в себя все аспекты интеллектуального и духовного существа человека¹.

Следовательно, разумность есть природная способность, общая для всех людей, вместе с тем это характеристика, принадлежащая природе и определяющая ее, относящаяся к общему, а не к ипостаси, намекающей на особенное. Вместе с тем идентификация тварного существа как личностной реальности не зависит от его рационального или иррационального характера, и в этом смысле следует признать, что могут существовать как разумные, так и иррациональные люди.

Многим исследователям учения Максима Исповедника свойственно в качестве атрибута ипостаси рассматривать свободу в смысле свободного выбора, то есть как такую способность, которую можно было бы назвать «частно-личной собственностью» или как некую реальность, которая в конечном итоге дает нам хоть какое-то понятие, за которое можно ухватиться, чтобы объяснить структуру и свойства ипостаси. Душа и ее разумный характер свойственны не конкретному человеку, а человеческой природе, но свободный выбор принадлежит ипостаси и дает нам информацию о ее бытии.

Вместе с тем, исследуя концепт свободы выбора в теории Максима, американский теолог Джозеф Фаррелл² утверждал, что свобода является не свойством ипостаси, а естественной способностью, одинаково общей для всех людей и различающейся только в зависимости от способа ее применения. Свободой обладают все люди в силу того, что они люди. У ипостаси есть определенный тип свободы как определяющий элемент личности, но это онтологическая свобода, а не свобода выбора, которая является все-таки более практической и психологической.

¹ Toronen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2007. P. 239.

² Farrell J. Free Choice in Maximus the Confessor. St. Tikhon Seminary's Press, South Canan, 1989. P. 101–102.

И снова мы обнаруживаем, что у Максима психологическое принадлежит природе, а не личности. Разумность и свобода являются характерными чертами, общими для всех божественных и человеческих личностей, и свойствами, без которых ни Бог не Бог, ни человек — человек. В споре с Пирром¹ Максим поразительно заявляет, что если, следовательно, человек есть образ божественной природы, а божественная природа есть самоуправляемая, наделенная свободной волей, то и образ, поскольку он сохраняет подобие первообразу, есть наделенный свободной волей по природе. Следовательно, разумность и свобода в святоотеческом смысле не являются личными свойствами: они составляют разумную и свободную природу, частными проявлениями которой являются отдельные человеческие личности. М. Торонен² относит свободу к «авторитету» или к способности управлять собой, как самообладание. Эта способность составляет природу, как указывает сам Максим в споре с Пирром, человек есть «авторитет по природе», а не по ипостаси. Этот самоконтроль также естественен и, следовательно, не должен приписываться человеку. Кроме того, самообладание, или способность управлять собой, тесно связано со свободой воли, свойством, принадлежащим природе, как прямо утверждает Максим во многих своих работах против монофелитства.

В ответ на аргумент Пирра Максим возражает, что разумное существо по своей природе действительно обладает в качестве естественной действующей способности духовно-разумным движением, которое также называется волей духовной (умной) души. Следовательно, из такого движения наша мысль и наше размышление основаны на воле, а также на нашем желании и нашем решении на мысли. Во Христе есть одна личность и две природы, каждая из которых соответствует собственной энергии и воле. Иными словами, двойственность воли означает не двойственность лиц, а двойственность естества, так как воля есть природное, а не личное свойство. А поскольку воля и свобода — это две реальности, столь тесно связанные между собой, то свободный выбор вписан в естественный процесс проявления воли. М. Торонен считает, что свобода, по учению Максима, конституирует также природу, а не личность, как и собственно рациональность есть характеристика человеческой природы.

¹ Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput_s_Pirrom/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Toronen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2007. P. 239.

Свобода как черта, противоречащая необходимости, оказывается неразрывно связана с разумностью. Обе они составляют свойства природы, а не личности. Существа по своей природе разумно духовны и одновременно свободны по своей природе. Только разумное существо в силу разумности свободно. Следовательно, свобода связана с разумностью и зависит от нее, поэтому обе они естественны.

В современной философии вслед за М. Бахтиным, М. Бубером, Э. Левинасом, Х. Арендт и другими с рациональностью и свободой тесно связано конструирование концепта человека через идею отношений, часто диалогических, межличностных или интерсубъективных. Для диалогической философии характерен тезис о том, что нет «я» без «тебя», одного без другого, так как конфирмация тождества происходит через инаковость. Понятие «экзистенциальные отношения» играет важную роль в диалогико-экзистенциальной философии Карла Ясперса, который утверждает, что высший тип экзистенциальных отношений, характерный для взрослых людей, могут поддерживать только два разумных человека, если включают в категорию «рациональности» еще и «подлинность».

Согласно К. Ясперсу¹, для того, чтобы эти личные отношения имели место быть, сначала должны существовать условия, которые делают их жизнеспособными, такие как рациональность. Невозможно поддерживать глубокие отношения с существом иррациональным и невзрослым. Эдита Штайн² ввела понятие «эмпатии», чтобы описать формирование личности человека через его отношения с инаковостью.

Философия диалога продвинулась в изучении конфигурации личности через отношения с другим, придя к утверждению, что «ты» предшествует «я». Торонен считает, что этот тип отношений, тесно связанный с рациональностью и свободой, не преодолевает современную тенденцию отождествлять личную реальность с ее психологическими и естественными способностями. Он пишет, что именно отношения делают нас личностями, говоря диалогическим языком. И это правильно, если рассматривать их как противоядие от картезианского рационализма. Но когда мы сегодня говорим о личных отношениях, мы на самом деле имеем в виду определенный род родства. Родственность, которая управляется свободой, рациональностью и психологическими и эмоциональными аспектами, свойственными человеческим существам³.

¹ Ясперс К. Человек: Смысл и назначение истории: пер. с нем // Мыслители XX в. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

² Штайн Эдита. Католическая энциклопедия. М.: Изд. Францисканцев, 2013. Т. 5. С. 403–405.

³ Toronen M. Op. cit.

Святой Максим также ссылается в своих работах по крайней мере на два типа отношений, которые мы могли бы назвать личными. Здесь необходимо отметить, что Максим не претендовал на разработку философской системы. Его претензия состояла в том, чтобы показать несостоятельность монофелитского учения для корректного исповедания двух волей во Христе. Иначе говоря, теоретические разработки Максима о личности не составляют центральный объект его внимания, но что они имеют смысл, пока играют роль в его христологической аргументации.

В соответствии со святоотеческой традицией тринитарного богословия каждая божественная личность есть то, чем она является по отношению к двум другим, что укрепляет тринитарное единство. И таким образом снимаются любые возможные обвинения в троебожии: Отец есть отец по отношению к Сыну, Сын есть сын по отношению к Отцу, Дух есть дух, поскольку Он исходит от Отца, и т.д. Это отношение происхождения или отношение родства находится на уровне ипостаси, но ни в коем случае не как экзистенциальное отношение, о котором говорят Ясперс и упомянутые философы. Однако это не означает, что между Лицами Троицы не существует экзистенциальных диалогических отношений. Ведь именно такое отношение имеет место в молитвах Иисуса к Отцу, как в Гефсимании. Хотя Максим не говорит об экзистенциальных отношениях между личностями Троицы и тем более между человеческими личностями, но он использовал термин «перихóресис» или «взаимопроникновение» в христологической области для обозначения отношений между двумя природами. Максим говорит об отношениях между Богом и человеком и каждым творением через свою теорию логосов.

Что интересно с точки зрения отношения, так это наличие двойного измерения: с одной стороны, Логос (Логос большой и логосы маленькие, в терминологии С.Л. Епифановича¹) присутствует в каждом своем творении. Как в присущем каждому творению логос маленький, так и в общих логосах, составляющих их, а с другой стороны, каждое из тварных существ присутствует в Логосе большом через свои общие маленькие логосы. Это также личные отношения в том смысле, что они возникают между двумя ипостасями, ипостасью Сына и ипостасью конкретного человека. Но это и своего рода диалогические отношения, тогда как логос есть, по Максиму, воля Божия для каждого из существ.

Однако если мы освободим понятие «человек» от его психологических и эмоциональных аспектов, то отношения между людьми предстанут

¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / ред. В.П. Лега. М.: Мартис, 1996. 220 с.

перед нами как нечто бессодержательное. Так, М. Торонен отмечает, что взаимосвязь видов в природе, образующая экосистему, – это тоже отношения внутри природных процессов, которые управляются логосами сущностей, то есть законами природы: люди относятся по-человечески, мыши – по-мышьиному, деревья – по-деревянному¹. Его размышления приводят его к выводу, что человеческие отношения отличаются от отношений между двумя деревьями не тем, что первое является личным отношением, а второе – нет, а тем, что в первом случае дифференциальным фактором является человеческая природа отношений. Другими словами, именно человеческое и древесное, то есть человеческая природа и древесная природа, отличают человеческие отношения от древесных. Следовательно, это естественные различия, а не то, что в одном случае есть человек, а в другом нет. Значит, то, что определяет эти отношения, – это не человек, а природа, следовательно, это отношения не ипостасны. И снова возвращается определение Послания XV к диакону Косме, предполагающее растворение ипостаси в некой онтологической однородности, не делающей различия между людьми, волами или камнями.

Наконец, четвертый элемент личности в максимовском учении – это самосознание, которое мы, современные люди, тесно связываем с понятием человека. Так, например, М. Хайдеггер² связывает самосознание с пониманием человеком своей смертности как атрибута уникальности личности: человек понимает свою уникальность и конечность, следовательно, он – личность, в отличие от животных, не осознающих свою конечность, а значит, остающихся просто живыми существами, ближе к тому, чтобы быть вещью, а не личностью.

С другой стороны, это самосознание и приводит человека к аутентичности не только перед другими живыми существами, но и перед людьми того же вида, которые в силу различных обстоятельств не развили свою личность до необходимого уровня, чтобы считаться таковой. В таком случае на вопрос Льюиса Кэрролла: может ли мышь быть человеком, Хайдеггер, в отличие от Максима, ответил бы, что, очевидно, нет.

В самом деле, сознание, включая самосознание, есть общая для всех людей характеристика либо как сила, либо как уровень развития сознания, которого достиг каждый человек. Или, выражаясь терминами экзистенциализма, независимо от того, была ли достигнута личная аутентичность, указанная характеристика потенциально или реально приписывается челове-

¹ Toronen M. Op. cit.

² Долгов К.М. Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера и искусство // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. 264 с.

ческой природе, а не личной реальности как таковой. Следовательно, личность не состоит из сознания того, что она личность, и это не является ее конститутивной характеристикой. Будучи чертой, общей для всех людей, совесть принадлежит сфере природы, а не личности.

Антропологическая схема, вытекающая из работ Максима, такова: человеческая природа, являющаяся образом Троицы, имеет трихотомную структуру и образована единством тела, души и духа. Душа, в свою очередь, имеет трихотомную структуру. Это чувства, область, ближайшая к телу, чьей способностью является воображение, это разум (или логос), занимающий центральное место в человеке, чья характерная способность есть дискурсивное мышление. И, наконец, это интеллект как высшая зона души, граничащая с духом и поэтому ближе всех к Богу. Собственной способностью интеллекта являются размышление и молитва, посредством которых человек объединяет в одно целое множественность образов чувств и дискурсивных рассуждений.

Интеллект также можно назвать совестью или сердцем, однако его необходимо четко отличать от дискурсивного рассуждения, которое множественно и находится на низшем плане в тройственной структуре человеческой души. В восточной христианской традиции объединяющим органом является сердце – область души, которая в переводе на терминологию Максима соответствует «нус», или интеллекту. Центральный или интегрирующий характер интеллекта можно уподобить неповторимости человека, а вместе с ним и личной реальности. Это не просто часть человека, а его мыслящая душа или духовная душа, внутренняя душа. Но и эта концепция представляет существенные различия по отношению к понятию «мыслящий субъект» в привычном для нас декартовском смысле.

Тот факт, что «внутренний человек» есть интеллект, не означает, что его следует отождествлять с ипостасью. Скорее он указывает на естественное место, где происходит самосознание и связь – диалог с Богом. То, что в уме имеет место способность выбирать между добром и злом, не означает сближения понятий свободы и интеллекта. Это также не означает тождества понятий «субъект» и «ипостась» так как способность к выбору не есть атрибут субъекта. Субъект – это способность к действию, а не к выбору. Но свобода коренится в интеллекте, в духе или совести, так как там заложена способность к выбору между добром и злом. Таким образом, именно рациональность, понимаемая также в духовном ключе, обеспечивает не только свободу, но и самосознание.

Однако рациональность не характеризует ипостась, иначе интеллект «располагался» бы за пределами природы, а следовательно, был бы новой

онтологической реальностью, отличной и от человека, и от природы, и от ипостаси. Способность интеллекта трансцендировать за пределы собственной реальности представляет собой только личностный аспект в жизни природы человека.

И, наконец, диалогические отношения, существующие между двумя людьми, представляют собой обмен логосами, в котором главным компонентом является рациональность. Диалогическое отношение не определяет человека, но диалог осуществляется благодаря логосу: их два – разум и речь, которые, в свою очередь, также естественные.

Итак, понятие личности продолжает ускользать от нас. Когда мы идентифицировали личность через рациональность, то оказалось, что личность принадлежит природе. Когда мы сделали то же самое со свободой, то убедились, что тесная связь, соединяющая свободу с рациональностью, также делает свободу естественной характеристикой. Когда мы попытались определить личность через способность устанавливать диалогические отношения с ближним, то должны были признать, что это также рациональная характеристика человеческой природы. Когда мы описали самосознание как уникальный атрибут личности, то выяснили, что интеллект, в котором оно коренится, есть область человеческой души, то есть снова принадлежит природе.

Здесь с необходимостью возникают два вопроса: можно ли по аналогии соотнести ипостась с чем-нибудь вообще и можно ли соотнести ипостась как личную реальность одного человека с ипостасью другого? Как пишет Максим: «сверхприродному природа не может быть мерой»¹. То есть диалогические или экзистенциальные отношения между личностями не коррелируют онтологически с «другим».

Г.У. фон Бальтазар, определяя ипостась как онтологическое «я», игнорирует естественные атрибуты. В своей «Космической литургии» фон Бальтазар исходит из того, что для Максима ипостась есть «само по себе бытие» сущности. Максимовская идея, что мужчины, животные, растения и неодушевленные существа, такие как скалы, имеют ипостаси, свое собственное «я», но это понятие «я» должно быть отделено от любой ссылки на такое «сознание» или «самосознание». И если «я» камня не может быть определено по отношению к сознанию самого себя или, по крайней мере, сознанию как таковому, то и ипостась человека не может быть детерминирована, поскольку, если человек и обладает сознанием, то не

¹ Максим Исповедник. Преп. Письмо XIII. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира. Письма // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/13 (дата обращения: 08.05.2024).

вследствие своей ипостаси, а вследствие своей человеческой природы, общей для всех людей и в этом смысле отражающей не особенность отдельного индивида, а общность сущности. Таким образом, определение ипостаси как «я» хотя и имеет онтологический характер и лишено каких-либо психологических импликаций, связывающих его с сознанием, проблематично.

Г.У. фон Бальтазар признает, что ипостась, определяемая как «частное существо», относится к «кто». Но можно ли считать одушевленность «кто» или, иначе, субъектность ипостасью человека? Разумеется, психолого-эмоциональные и интеллектуально-природные атрибуты личности являются своего рода конкретизирующими элементами, без которых любые детерминанты личности становятся пустыми понятиями, лишенными содержания. Но сам фон Бальтазар осознавал внутреннюю трудность, возникающую при попытке определения ипостаси. «Отсюда сложность в определении ипостаси. Ибо, в какой бы степени ни казалось вначале, что она была удовлетворительно описана как *ἀτομὸν εἶδος* („неделимый вид“) через усию со всеми ее вычленяющими признаками, поскольку они однозначно отделяют в видовой природе единичное от общего, тем не менее, она реально включает в себя, сверх того, то действующее активное усвоение, результатом которого только и может быть индивидуальное»¹. Таким образом, ипостась как таковая не должна быть «индивидуальной формой», поскольку она остается категорией в сфере сущностей. Понятая в таком аспекте ипостась не поддается никакому правильному определению, которое всегда движется от более общего уровня бытия к более частному. Может ли ипостась как таковая поддаваться определению? Конечно, она всегда воплощена в природе, всегда «осуществлена», но не ограничивается тем, что является простым свойством природы. Гораздо вернее было бы сказать, что природа есть ее собственность.

Другими словами, человек имеет первенство над природой. Он принадлежит не природе, а ипостаси, которая владеет природой как собственностью. Человек есть реальность, находящаяся в иной онтологической сфере, которая выше природы и даже универсальной сущности. Ипостась в этом смысле, говорит фон Бальтазар, – не принадлежит природе, но скорее ипостась владеет природой как своим свойством.

¹ Бальтазар Г.У., фон. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: Издательский дом «Познание», 2021. 320 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/vselenskaja-liturgija-prp-maksim-ispovednik/4_2 (дата обращения: 08.05.2024).

Понятие ипостаси остается по-прежнему неуловимым, и кажется, что к его определению подходит только атрибут «уникальность», которое, с другой стороны, выступает явным во всех определениях Максима.

Деметриос Батреллос постулирует существование двоякого значения слова «ипостась». С одной стороны – ипостась-реальность, относящаяся к реальному существованию существа, а с другой стороны – ипостась-личность, которая относится к «личной» реальности: «Ипостась может означать либо одну неделимую реальность, либо личность, либо, конечно, и то и другое. Что касается первого значения, то примечательно, что Леонтий часто применяет термин „ипостась“ к двум различным вещам, образующим одну реальность, даже если эта реальность не является „личной“. Губка и вода в ней, например, или железо и огонь в случае раскаленного железа образуют одну ипостась, несмотря на то что они одновременно остаются двумя природами»¹. Словом, Батреллос использует метафору, чтобы отличить человеческую ипостась от остальных ипостасей, как одушевленных, так и неодушевленных существ, – попытка, наверное, достойная, но лишенная аргументированного основания в максимовском Послании XV, поскольку никак не объясняет уникальность личности Ивана или Ольги.

Подводя небольшой итог рассуждениям, необходимо отметить, что претензия Максима заключалась не в разработке философской системы, а в том, чтобы показать несостоятельность монофелитского учения и правильного исповедания двух волей во Христе. Иначе говоря, теоретические разработки Максима о личности не являются центральным объектом его внимания, но что они имеют смысл, пока играют роль в его христологической аргументации.

§ 2.2. Взаимосвязь ипостаси и природы как ценность личности

Личность не может быть определена свободой, или, другими словами, свобода не конститутивна для ипостаси. Утверждение верно только в том случае, если мы рассматриваем понятие свободы с чисто психологической точки зрения: с позиции психологии свобода не является атрибутом ипостаси, поскольку является частью процесса воли, в свою очередь конструирующей природу уже в силу того, что психологическое подразумевает отсылку к психике, к душе, являющейся областью естественного строения человека. Но человек отличается от природы, имеет свою автономию от природы.

¹ Bathrellos D. The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford University Press, New York, 2004.

Оливье Клеман¹ предположил существование двух разных концепций «свободы» в философии Максима. Одной конститутивной для природы, на которую ссылаются Мелхиседек Торонен и Джозеф Фаррелл, и другой конститутивной для личности. Первая конструирует природу и состоит из полноты всех природных возможностей, тогда как вторая относится к ипостаси и имеет чисто онтологический характер. Он пишет, что «Максим Исповедник очень ясно различает в человеке две свободы: свободу его природы и свободу его личности. Первая – это намагничивание своего глубинного существа к Богу, реализация своей природы в любви, ведь человек всей своей природой желает любви и в ней находит свое удовлетворение»². А также есть еще одна чисто личная свобода, и эта свобода не может быть принуждена, она не может никаким образом видоизменяться извне. Но если Христос восстанавливает нашу природу и обновляет ее, Он не может взять на Себя нашу личную свободу, потому что личность есть абсолют, который ничто, даже Бог, не может принять и преобразовать. Единственное, что может сделать Бог, это попытаться убедить ее свидетельством своей любви. Затем он воплощается, страдает и умирает за нас, потому что нет большей любви, чем жизнь свою отдать за того, кого любишь. Из любви к человеку он уничтожает себя, позволяя всему отчаянию разделенного человечества войти в Себя, вплоть до того, что открывается невероятная пропасть между Богом и Богом, между Отцом и распятым Сыном, как если бы Бог, умирая на кресте, познал самое адское состояние атеизма: «Боже мой, Боже мой, почему Ты оставил меня?».

Максим Исповедник, в понимании О.-М. Клемана, не ограничивает понятие «свобода» природной способностью в процессе реализации естественной воли или свободным выбором, который хотя и составляет центральное событие природы, но продолжает быть психологическим или естественным ее элементом и в этом смысле не определяющим личность.

Человек же есть чисто онтологическая реальность, значит, личная свобода должна иметь чисто онтологический характер, понимаемый как онтологическое пространство автономии по отношению к самому действию Бога, который хотя и всемогущ, не может принуждать извне. По этой причине Бог удаляется до тех пор, пока не открывает в себе про-

¹ Павлова Л.П. Антропологический подход Оливье Клемана к понятию «личность» // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Сборник докладов: материалы IX междунар. научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви. СПб.: Изд. СПбПДА, 2018. С. 329–336.

² Клеман О.-М. Вопросы о человеке // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 149–161.

странство автономии. Происходит своего рода самоопустошение, или, другими словами, личности дается автономное онтологическое пространство по отношению к собственному создателю. Очищенная от естественных «загрязнений», личность не вовлекается в какой-то фатальный детерминизм, но для нее выявляется пространство автономии, не имеет естественных или общих характеристик, поскольку по своему характеру оно строго онтологично.

Вывод таков, что личная свобода есть онтологическая свобода, независимая от природных, психологических, моральных или этических категорий. Указанная пустота становится, по сути, характеристикой, определяющей ипостась, а определение личности, как это ни парадоксально, есть «неопределение»: отсутствие у нее атрибутов, характеристик или конститутивных свойств. В таком случае нет сомнения в том, что философия Максима является нигилистической философией, которая, несмотря на то что ставит конкретную реальность выше всеобщего общего, заставляет ипостась парить на чисто нигилистической основе. Это «ничто», лежащее в основе человека, определяет его как пустое онтологическое пространство, без границ, готовое к наполнению содержанием без видимого смысла. Ипостась в этом смысле основывалась бы на небытии, которое также может быть истолковано в смысле свободы, понимаемой как абсолютная неопределенность. Такая неопределенность не может быть охарактеризована как онтологическое первенство ипостаси над природой, как утверждали Г.У. фон Бальтазар и Д. Батреллос. В противном случае можно прийти к отождествлению «ипостаси» и «лица» в смысле Х. Ортеги-и-Гассета «я есть я и мое обстоятельство», так что прямым следствием для антропологии будет растворение человека во всеобщей природе, которая еще больше усугубляется, если укладывается в онтологическую однородность.

Эта теория, однако, проблематична, поскольку природа по определению никогда не может быть источником ипостаси. Происхождение ипостаси всегда должно быть внеприродным, а не естественным. П. Пирет¹ указывает, что Максим Исповедник имеет в виду единственную ипостась Христа – ту особую реальность, которая делает возможным ипостасное соединение двух реальностей. Поскольку ипостась Христа состоит в соединении двух природ, то это гарантирует полноту каждой из природ. То есть не должно быть смешения природы и личности: что есть личность, то не есть природа, и что есть природа, то не личность. Проанализировав этот вопрос с точки зрения учения о человеке, П. Пирет пришел к выводу, что за пределами максимовской христологии человеческая природа оказы-

¹ Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur, Préface de J.-M. Le Guillou, Col. Théologie historique, 69, Ed. Beauchesne, Paris, 1983. Digital format of 2012.

вается внешней по отношению к ипостаси, подобно тому как после окончательного обожения, которое произойдет в эсхатологической перспективе, человеческая природа, хотя и обожествленная своим союзом с Богом, останется неповрежденной и совершенной, не растворившись в божественной природе подобно капле в океане. Максим использует метафору раскаленного меча для выражения реальности обожествленной человеческой личности, в которой человеческая природа не теряется в божественном.

П. Пирет намекает на взаимную экстериорность двух природ, которая объясняет их различие в происхождении, то есть в момент, когда происходит христологическое соединение. Интерпретация экстериорности логически ведет к рассмотрению человека как реальности, внутренне отличной от природы. Экстериорность природы и человека взаимна, и хотя они тесно связаны друг с другом, это онтологически разные реальности, так как первая общая, а вторая частная. Экстериорность, кроме того, не только предполагает «происхождение» различия между природой и ипостасью, взаимную экстериорность между общей реальностью и индивидуальной реальностью, но также указывает на различие в плане природ. Максим стремился сохранить полноту обеих природ в христологическом союзе через постулирование внеположности каждой природы по отношению к другой, что предполагает ясное онтологическое различие между ними.

Преподобный никак не поясняет механизмы этих отношений между природой и человеком, он не объясняет, остается ли взаимная внеположность природ после завершения ипостасного соединения, что произойдет после соединения и останутся ли две природы совершенными. Но смысл высказывания не содержит особенно сложных рассуждений, а ограничивается констатацией действительно простого факта, что божественная и человеческая природы отличны друг от друга и что после их соединения в ипостаси Логоса эти различия остаются нетронутыми, хотя человеческая природа обожествлена и завершена, в отличие от мнения монофелитов, утверждавших, что человеческая природа является уменьшенной и неполной после соединения.

Максим в нескольких случаях показывает существование необходимой связи между внутренним положением и постоянством полного характера природ после момента ипостасного соединения. Природы отличаются друг от друга, их соединение не является «естественным», и только ипостась есть соединение. Каждая природа находится в другой через ипостась, которая есть в обеих. После того как произошло ипостасное соединение, совершенное свойство природ приобретает характер постоянства.

«Говоря о двух природах после соединения, мы верим, что это в Божестве и в человечестве, как целое в его частях»¹, то есть Максим говорит нам, что ипостась есть в природе, как целое в частях. В таком случае утверждаются два аспекта: прежде всего, утверждение присутствия ипостаси в природе в настоящем времени и в пространственном значении; а также утверждение «внутреннего» присутствия ипостаси внутри природы, или интериорность.

Последнее утверждение порождает проблему наличия неких естественных пределов, в которых заключается ипостасная реальность, особенно когда Максим, как мы видели выше, определяет свободу скорее как природное качество, нежели определяющий элемент ипостаси.

Однако ипостась, помещаясь в умопостигаемую структуру, конструируется двумя природами, которые во Христе, то есть пространственность умопостигаемой структуры служит своеобразным сдерживанием проявления ипостаси в природе. Но если бы это было так, то ипостась была бы ограничена своим значением.

Внутреннее (интериорное) означает временное присутствие и пространственное содержание, а целое как ипостась присутствует в настоящем времени в частях, то есть в природе. Это отнюдь не означает, что часть ипостаси соответствует одной природе, а другая часть – другой природе, как, например, душа – божественному, а тело – человеческому. Но ипостась совершенна в каждой из природ, поскольку в противном случае ипостась Христова подверглась бы непоправимому расщеплению, либо одна природа поглотила бы другую. В.В. Петров конкретизирует: «Поэтому, как в свое время Василий Великий предпочел дать собственное онтологическое наименование Лицу Троицы, обозначив личное бытие термином „ипостась“, а термин „природа“ оставив за сущностью, общей для всех троих Лиц, так и Максим предпочитает ограничить значение термина „природа“: под ней понимается преимущественно родовая сущность, и редко – частная»².

Отец Иоанн Мейендорф поясняет: «Бог не творит, как у Оригена, просто какой-то набор равных умов („интеллектов“), обретающих смысл бытия лишь в созерцании Сущности Божией, а если и становящихся более

¹ Максим Исповедник. Преп. Письма. Послание XV. Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/15 (дата обращения: 08.05.2024).

² Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРПН, 2007. С. 18–19.

или менее разнообразными, то лишь вследствие своего грехопадения. Так как творение есть сущность, а вовсе не какой-то призрак или мираж, возникает ощущение, что его смысл – в нем самом, ибо даже Бог „любит“ этот мир, то есть считает его действительностью, что стоит лицом к лицу с Ним Самим. Даже когда эта тварная природа принимается Логосом в ипостасное единство, она, согласно Халкидонскому определению, „сохраняет свои свойства“. Следствие такой сотворенной самостоятельности разбиралось, в частности, Максимом Исповедником»¹.

Согласованность человеческого и божественного в единой ипостаси является условием своего рода языковой коммуникации. Двойственность природ, не растворяясь и не смешиваясь, проявляет экзистенциальное единство, которое дается переплетением свойств и общением языков.

Если совершение чудес составляет деятельность, свойственную божественной природе, то Христос совершает их по-человечески, например, возлагая руки или прикасаясь человеческими руками к глазам слепого. И с другой стороны, если ходьба есть чисто человеческая деятельность, Христос также совершает их божественным образом – покоряя творение хождением по воде. Иными словами, Христос действует иногда не божественно, а иногда не по-человечески, но всегда действует одновременно и по-божественному, и по-человечески.

Таким образом, дихотомия «тождество-инаковость» для интерпретации отношения ипостаси и природы означает, что каждая природа тождественна ипостаси, но отличается от другой природы, тогда как ипостась, со своей стороны, тождественна двум природам.

Божественная природа не тождественна человеческой, и в то же время она тождественна ипостаси человеческой природы. Так же и человеческая природа несхожа с божественной, но при этом тождественна ипостаси как природе божественной. Таким образом, на основе ипостаси божественное естество соединяется с естеством человеческим. Через ипостась само человеческое естество и человеческая природа соединяются с божественным существом через ипостась, саму божественную природу. Это ипостасное тождество божественной природы и человеческой природы способствует, таким образом, коммуникативному идиоматизму двух природ. Поэтому каждое естество, непосредственно являя ипостась, косвенно являет другое естество, которым оно не является, равно тождественное ипостаси.

¹ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. URL: https://pstgu.ru/download/1201086640.viz_bogoslovie.pdf (дата обращения: 08.05.2024).

Таким образом, каждая природа являет свое общение с другой природой, общение, происходящее от ее уникальной ипостаси, общей для обеих. Ибо она есть ипостась в той и другой природе. Природа проявляется действием, а ипостась проявляется способом такого действия. Так как одна и та же ипостась есть содержание каждой природы, то каждая природа определенным образом находится в другой природе. Именно в этих терминах следует понимать идею пространственного содержания, вытекающую из понятия интериорности, поскольку она постулирует существование христологической единицы, основанной на общении языков. Если ипостась, присутствуя в божественной природе в настоящем времени, божественна, то и человеческая природа в известном смысле также божественна. И наоборот.

Подводя итог сказанному, отметим, что концепт экстериорности в отношении природы и ипостаси в личности указывает на существование двух полных природ, ясно отличающихся друг от друга в первоначальный момент, когда имело место ипостасное соединение. А концепт интериорности проясняет, что это различие не только первоначальное, но что оно остается после соединения. Ни одно из естеств в Богочеловеке не ослабевает и не растворяется в другом, то есть автономны.

Если принять точку зрения Д. Батреллоса, то Максим развивает философские разработки Леонтия Византийского, который акцентирует частную ипостасную реальность в обычной естественной реальности. Следовательно, природа не имеет первенства над ипостасью. Напротив, ипостась онтологически первенствует над природой (природами). Поэтому, хотя она и существует через природы, все же она не замкнута их периметрами. Природа, по сути, не соревнуется с ипостасью, не «борется», так сказать, за гегемонию над человеком, а выполняет свою функцию в сотворенном универсуме. Между природой и человеком нет противоречия, проявляющегося в байроновской романтике трагической экзистенциальной битвы, как это понимают многие современники.

Человек имеет онтологическое превосходство над природой в упорядоченном множестве сотворенной Вселенной, и это открывает иной тип автономии – не психологической и не природной, а чисто онтологической, такой, как личная реальность. Христос, единородный Логос, Сын и Господь славы, поэтому является одной из двух природ – божественной и человеческой. Мы признаем Его в них и верим, что Он действительно существует в них. Следовательно, Он обладает двумя действиями, естественным и ро-

довым, конститутивными движениями природ¹. Отсюда особенность личности состоит не в том, что она познается как уникальность, но как подлинно существующая.

Существование подчеркивает «истинность» природ, то есть их действительность через реализацию их свойств в пространстве и заданном времени. Максим пишет, что Логос представляет себя существующим согласно двум природам, из которых он состоит. Словом, существование ипостаси с природой выражает принцип, который делает возможным спасение, приводя в действие два природных свойства: волю и действие. Человеческая ипостась «принадлежит» человеческой природе, иначе она была бы не человеческой, а бычьей, ангельской, собачьей или какой-либо другой природы. Человеческая ипостась также зависит от природы, чтобы быть человеком, то есть действовать и желать в соответствии с человеческим способом существования. Следовательно, ипостась есть природа, поскольку она соответствует природе, то есть действует и желает согласно способу существования, свойственному каждой природе. Способ действия и способ хотения в зависимости от бытия каждой природы указывает на уникальность ипостаси, которая накладывает свой отпечаток. То есть ипостась желает и действует одновременно согласно человеческой природе и согласно божественной природе в соответствии с собственной идентичностью каждой природы. Например, чувство страха или усталости является частью человеческой природы, совершение чудес и прощение грехов являются частью божественной природы. Иными словами, ипостась соответствует природе, которую она являет, но это подчинение не следует считать негативным, скорее оно открывает горизонт возможности, который позволяет человеку стать тем, чем он является на самом деле, достигая полноты в конечном обожении.

Здесь важно помнить, что Максим не находится в рамках современной субъективистской философии, которая воспринимает природу как реальность, чуждую самому субъекту. Не следует также интерпретировать природу как тюрьму, заключающую в своих пределах субъект, который, в свою очередь, по-прометеевски стремится освободиться от природных оков. Природа для Максима не является непреодолимой стеной, ограничивающей свободу человека, а наоборот, скорее рассматривается как отправная точка, горизонт возможностей, среди которых встречается и свобода.

Короче говоря, природа не ограничивает свободу, а скорее составляет ее условие и возможность. В философии Максима нет призыва к чело-

¹ Максим Исповедник. Преп. Богословско-полемические сочинения // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/bogoslovsko-polemicheskie-sochinenija-opuscula-theologica-et-polemica/ (дата обращения: 08.05.2024).

веку выйти за пределы природы, действовать и принимать решения даже вопреки природе, чтобы стать ипостасью – тем, чем человек не является по своей природе. Тут нет признаков трансгуманизма, вытекающего из современного анализа категориального отношения между природой и человеком. Человек призван преодолевать естественные пределы, не совершенствуя их, а позволяя Богу совершенствовать их.

Важнейшей идеей является одновременность человеческой и божественной природы. То есть Христос есть одновременно Бог и человек, а это значит, что Христос не действует иногда как Бог, а иногда как человек, но действует одновременно, как и то и другое в полной мере. Это ясно отражено в Богословско-полюемических сочинениях VIII, где Максим пишет: «Мы искренне верим, что он сам совершенный, [является] Богом и в то же время человеком; что, исходя из этого, совершенно, он естественно обладает божественной и человеческой [деятельностью], волей действием; и что он непосредственно обладает божественной сущностью одновременно с человеческой [сущностью], волей и действием. Итак, из-за отсутствия каких-либо свойств естественным, мы ни в коем случае не учим умалению какой-либо из природ, из которых и в которых он существует, а скорее совершенному существованию»¹.

Таким образом, Максим настаивает на двух основных идеях: во-первых, «совершенно, он естественно обладает» двумя действиями, что означает, что ни одна из двух природ не нарушается после ипостасного соединения. Во-вторых, слово «непосредственно обладает божественной сущностью одновременно с человеческой [сущностью], а воление и действие» усиливают мысль об одновременности приведения естеств в действие через волю. Таким образом, в этом отрывке Максим подтверждает, что два естественных свойства – воля и действие – одинаково действительны для каждой из двух природ. В этом состоит совершенство как одновременность двух природ без смешения. Именно по ним мы можем видеть и знать Христа как человека и как Бога одновременно.

Можем также утверждать, что для Максима Исповедника нет природы без ипостаси, потому что природа не самодостаточна, она существует не сама по себе, а всегда через ипостась. Это значит, что ипостась всегда является реальным основанием бытия, тогда как природа занимает второй план онтологической шкалы. Утверждая христологическое соединение природ в одном лице, Максим препятствует тому, чтобы человеческая

¹ Максим Исповедник. Преп. Богословско-полюемические сочинения // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/bogoslovsko-polemicheskie-sochinenija-opuscula-theologica-et-polemica/ta (дата обращения: 08.05.2024).

природа оставалась без ипостаси, так как на самом деле есть божественная ипостась Логоса, в которой она пребывает. О. Иоанн Мейендорф также приходит к выводу, что для Максима онтологическим основанием бытия является не природа, а личность. Природа же существует только в ипостаси¹.

С этим утверждением тесно связано понятие языка, разработанного Леонтием Византийским, влияние которого на философию Максима Исповедника отмечали как Г.У. фон Бальтазар в «Космической литургии»², так и Диметриос Батреллос в «Византийском Христе»³. Рецепция мысли Леонтия Византийского Максимом, по всей вероятности, позволила ему интегрировать подходы к языкам и индивидуальной природе в свою философию. Такое терминологическое влияние обнаружил также и Ж.-К. Ларше⁴ в своих критических исследованиях.

Термин «языки» обозначает те конкретные характеристики, которые отличают ипостась от других в рамках одной и той же природы. Среди этих характеристик есть такие, как например, рост, характер или темперамент, цвет глаз и т.д. Иначе говоря, языки – это конкретизация индивидуализированной природы. Определение человека как сущности с помощью языков (логосов) выражено в Послании XV в следующих выражениях: «те вещи, которые соединяются по одной и той же ипостаси, или же лицу, то есть принадлежат одной ипостаси и составляют одно лицо, отличаются логосом сущности, или природы»⁵.

Деметриос Батреллос также комментирует определение ипостаси как сущности с языками, и он делает это в следующих терминах: «Языки (*то есть логосы*. – Н.Г. Келеберда) своего тела, отличающие его от других тел, и языки своей души, отличающие его от других душ, у Максима едины, характеризуют ту ипостась, которую они составляют, не отличая ее от других ипостасей»⁶. Эти слова Батреллоса как бы отождествляют ипостасную реальность с языками. В этом смысле точно так же, как ипостась Ивана – это то, что делает Ивана Иваном, а не Анной, Батреллос указывает, что языки тела Ивана отличают тело Ивана от тел других людей, точно так

¹ Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном предании // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/iisus-hristos-v-vostochnom-pravoslavnom-predanii/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Бальтазар Г.У., фон. Указ. соч.

³ Bathrellos D. Op. cit.

⁴ Larchet J.-C. Introduction in Opuscles Théologiques et Polémiques, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.

⁵ Максим Исповедник. Письма. Послание XV. Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/15 (дата обращения: 08.05.2024).

⁶ Bathrellos D. Op. cit.

же, как языки души Иоанна отличают душу Иоанна от душ других людей. Однако, если бы у Ивана был брат-близнец, у них было бы много общих языков тела, чтобы сделать их различие возможным. То же самое происходит и с душами, поскольку мы говорим о душах-близнецах или о людях, чьи души являются образами чужих душ, поскольку они разделяют некоторые психологические черты и даже ряд умственных наклонностей. Однако именно все эти языки, вместе взятые, характеризуют ипостась.

Однако это телесные или психические характеристики ипостаси, они не объясняют ее внутренней реальности как языков телесных или душевных, то есть этого недостаточно, чтобы заполнить ту содержательную пустоту, которая поддерживает ипостась как реальность, требующую смысла.

То, что языки составляют индивидуальную природу, а не ипостась, становится ясным, если соотнести это определение с христологическим аргументом в пользу языкового общения. В этом смысле Д. Батреллос объясняет: «Точно так же идиомы Логоса, которые отличают его от божественной природы (а также от Отца и Духа, как можно вывести из текста), и идиомы его плоти (человечества), которые отличают его от остальных людей, объединены в одну ипостасную идентичность. Максим дошел до того, что сказал, что отдельные наречия Логоса и его человечества стали как бы чертами, общими для обеих природ, ибо они характеризуют ипостась, общую для обеих природ. Единство божественных и человеческих особенных идиом составляет „формальный“ аспект ипостаси Христа»¹.

Так же и Ж.-К. Ларше пишет о том, что единство природ во Христе делает возможным идиоматическое общение².

Если Д. Батреллос понимает, что общение языков объединяет в конкретном существовании две природы в одном лице – Логосе, то из этого следует, что Максим предполагает, что во Христе есть языки, принадлежащие человеческой природе, и языки, принадлежащие божественной природе. То есть он исповедует Христа в двух природах с их языками, в единой ипостаси Логоса. Двойственность естественных языков и единство ипостаси с необходимостью приводят к выводу, что ипостась не определяется естественными языками, как не определяется она и природой, ибо в этом случае нужно было бы также принять две личности во Христе.

Если ипостась есть «сущность с языками» и Максим определяет ипостась как логос акциденций, то мы можем отнести языки к акциденциям. Термин взят из «Категорий» Аристотеля, и некоторые исследователи усматривают в этом опосредованное влияние аристотелевской философии на Мак-

¹ Bathrellos D. Op. cit.

² Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима //Преподобный Максим Исповедник. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/#0_2 (дата обращения: 08.05.2024).

сима¹. Так, по В. Караяннису², сущность относится ко всеобщему, а частное относится к языкам или, что то же самое, к акциденциям. Среди частных случаев учитываются форма, размер, время, место, родители, пища, образование и прочее, словом, то, что сейчас мы называем персональными данными.

Действительно, если принять, что Максим отождествляет «язык» с аристотелевским термином «акциденция», хотя и придает ему новое значение, то есть ряд формальных аспектов ипостаси (или физических аспектов, в терминологии Д. Батреллоса). Д. Батреллос перечислил физические аспекты, или языки-логосы, такие как форма, которую представляет существо, цвет, который его характеризует, и его размер. Это именно физический аспект, физический способ появления человека в мире, как утверждает Батреллос, а не формальный, хотя трактовка логосов как формообразующих принципов для всякой вещи, благодаря которому она получает свое бытие, изначально была предложена С.Л. Епифановичем³. При этом, на наш взгляд, правомерно описывать логос через концепт «язык», поскольку сам Максим утверждает, что «мы являемся и называемся (выделено мной. –Н.Г. Келеберда) частью Бога (μοῖρα Θεοῦ) из-за того, что логосы нашего бытия предсуществуют в Боге»⁴. Иными словами, через общение языков Логос объединяет в конкретном существовании две природы в одном лице.

Однако языки предлагают информацию не только о физическом, осязаемом, наблюдаемом аспекте ипостаси, но и о нематериальной, неосязаемой, умопостигаемой ее части. Информация о физическом и психологическом аспекте, предлагаемая языками, напоминает современное научное понятие «ген». По сути, генетическая информация, которую мы можем найти в ядре клетки, представляет собой языки, поскольку они объясняют размер, форму, цвет и все производные от них соматические признаки, а также психические черты, включая хромосомные аномалии, которые человек может иметь в своей ДНК. Однако набор языков не ограничивается ДНК рассматриваемого человека, поскольку он предлагает гораздо больше информации, чем это, поскольку это термин, охватывающий более широ-

¹ Лурье В.В. Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII веков: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. СПб., 2008. URL: <https://www.disscat.com/content/transformatsii-aristotelevskoi-ontologii-v-vizantiiskikh-bogoslovskikh-diskussiyakh-vi-vii-v> (дата обращения: 08.05.2024).

² Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu, Beauchesne, Paris, 1993. P. 44–45.

³ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / ред. В.П. Лега. М.: Мартис, 1996. 220 с.

⁴ Фокин А.Р. Учение о логосах в метафизике и космологии преп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Азбука веры. Православная библиотека. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej-Fokin/uchenie-o-logosah-v-metafizike-i-kosmologii-prp-maksima-ispovednika-opyt-sistematizatsii/> (дата обращения: 08.05.2024).

кую реальность. В любом случае сравнение интересно в той мере, в какой гены помещают отдельные черты не в ипостась как в особую реальность, а в природу. Действительно, гены естественны, а не индивидуальны; они физические, а не нематериальные; они сообщают о естественном строении человека, а не о его личности как таковой. Этот факт показателен, поскольку он затрагивает идею Максима о том, что языки не определяют ипостась, а ее информации недостаточно, чтобы заполнить онтологический пробел, который делает ипостась существом, а не бессмысленным концептом. Современная генетика, подобно Максиму, сообщает нам, что определенные черты-языки конституируют природу, а не ипостась, которая остается ускользающим понятием.

Ричард Докинз в своей книге «Эгоистичный ген»¹ объясняет, что представляет собой реальность, в которой человек не существует сам по себе, а работает только как генетический инструмент, как еще одно звено в эволюционной цепи генов. По его мнению, люди – это пустые сосуды, которые гены используют для эволюции и достижения полноты, цели эволюционного прогресса. В этом смысле еще более ощутимой становится потребность ипостаси иметь свой принцип, смысл, определяющий ее как таковую, чтобы она была, как считает Максим, «в себе», а не в другом.

Языки не ограничиваются материальным, чувствительным, наблюдаемым аспектом ипостаси, а скорее идут дальше, предлагая более подробную и полную информацию, чем могли бы предложить гены человека.

Как «физический» язык, так и психический аналогичны генетическому материалу, так и культурная или социальная информация является внешней по отношению к индивидуальному, но которое также формирует их индивидуальность и трансформирует их существование, которое предлагается языками. Среди языков, которые перечислил Леонтий Византийский, время и место, родители, образование и пища относятся к сфере культуры.

Ипостаси, чтобы иметь конкретное существование, должны быть вписаны, согласно логосу акциденций, в определенное пространство и время, то есть должны принадлежать культуре.

В современной философии место и время, в котором развивается человек, определяют его существование. Для того чтобы существовать, он должен быть включен, следуя логосу акциденций, в некую культуру, а культура варьируется в зависимости от территории и эпохи.

Геофизический рельеф также определяет культуру и, следовательно, существование человека. Жить в пустынном ландшафте, таком как Сахара, – это не то же самое, что жить в океаническом, полном зеленых лугов

¹ Дичард Докинз. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. М.: АСТ: CORPUS, 2013. 512 с. URL: <https://roev.ru/upload/iblock/8f5/8f5ccb6c33e6bcc5b542fd96ed5071f2.pdf> (дата обращения: 08.05.2024).

и скалистых утесов. Жить в тропическом климате не то же самое, что жить в Сибири. Воздух, свет, море, горы – все эти элементы имеют решающее влияние на телосложение человека. И то, что он помещен в природный или цивилизованно-бетонный анклав, не является результатом случайности.

Языки воспитания не только родственны языкам места и времени, но и напрямую зависят от них, что делает время и место основными культурными логосами. По сути, отцовство формирует ипостась в семейной субкультуре, принадлежащей к общей культуре, и отцовство, привязывающее человека к определенной культуре, является промежуточной ступенью между пространством-временем и инкультурацией. Отцовство относится не только к отцу, но и к матери, воспитателю или тому, кто его осуществляет, играет основополагающую роль в инкультурации человека. Для того чтобы человек имел дело с той культурной средой, в которую он включен, он должен сначала научиться это делать. И именно здесь проявляется ведущая роль образования как языка.

Менталитет, характеризующий культуру, связан с языком, на котором она выражена. Изучая культуру посредством воспитания, человек не только усваивает совокупность знаний, накопленных культурой, но интегрируется в традицию и передает ее будущим поколениям. Это с особенной силой проявляется в случае с преподобным Максимом Исповедником, поскольку он жил в средневековой Византии, когда почитание старцев и передача традиции имели значение культурного маркера.

Наконец, пища также играет фундаментальную роль, поскольку она позволяет развиваться телу в естественном измерении, через которое человек может появиться в мире.

Перечисленные языки несколько отличаются от аристотелевских акциденций, но они дают гораздо больше информации об индивидууме, чем простая генетическая цепочка. В философии культуры эта информация известна как «мемы» – неологизм, введенный Ричардом Докинзом. Он пишет, что «мемы передаются путем подражания. Если я учу читателя делать бумажный кораблик, мем передается из моего мозга в его мозг»¹. Языки-аналоги акциденций под названием «образование» явно сходны с этим понятием «мем». Можно сделать вывод, что все культурное, что человек воспринял и усвоил через отцовство и опыт отношения к собственной культуре, доходит до человека через мемы.

Однако содержание ипостаси нельзя сводить не только к генетическому детерминизму, но и к культурному, социологическому или историческому. Но что, если человек определяется культурой по формуле

¹ Докинз Р. Рассказ предка. Паломничество к истокам жизни. URL: [https:// iknigi.net/avtor-richard-dokinzi/99516-rasskaz-predka-palomnichestvo-k-istokam-zhizni-richard-dokinzi/read/page-22.html](https://iknigi.net/avtor-richard-dokinzi/99516-rasskaz-predka-palomnichestvo-k-istokam-zhizni-richard-dokinzi/read/page-22.html) (дата обращения: 08.05.2024).

Ортеги-и-Гассета «я есть я и мое обстоятельство»? Ведь говорят же о ком-то, что он «человек своего времени», имея в виду, что он не может абстрагироваться от контекста эпохи. Другими словами, что если культура формирует ипостась и в этом смысле конфигурирует и определяет форму, которую приобретает ипостась?

Но только ипостась ли это, или она нечто большее? Если бы языки конституировали ипостась, то ипостась определялась бы ими даже внутренне. То есть языки не определяют ипостась, а представляют собой в известном смысле внешнее вмешательство, как в случае психофизических (генетика), так и культурных (меметика) языков.

Возникает иной вопрос: как культурные языки, такие как место, время, родители, воспитание, пища, могут принадлежать природе?

Действительно, эти языки относятся к психофизическому измерению человека и ни в коем случае не могут быть конструктивными для природы, поскольку находятся за пределами естественных границ генетической цепочки клеток, составляющих тело. Они не дают сведений о его природном строении, а служат для воплощения ипостаси в определенном месте и времени, то есть для того, чтобы сделать возможным ее конкретное существование.

Таким образом, языки, соответствующие культурной сфере, могут быть осмыслены с экзистенциальной точки зрения, поскольку они информируют о конкретных условиях и обстоятельствах, в которых существует человек. В этом смысле правильно утверждать, что существует очень тесная связь между понятиями ипостаси и способа существования.

Однако, как объясняет В.Г. Башкиров, для Максима личность не тождественна способу существования, но отличается своим уникальным способом (тропосом) от других личностей¹. Связь (а не отождествление) между способом существования и личностью должна быть применена к христологии. Связь также не есть слияние, поскольку если Христос существует как человек, то Он существует и как Бог. Как каждая природа представляет собственный способ существования, так и каждая природа имеет способы, соответствующие ее различным природным свойствам, то есть способ воли и способ энергии.

По мысли преподобного Максима, в экзистенции есть разные способы существования человека: способ существования до греха, способ существования, опосредованный грехом, и способ существования, превосходящий грех, поэтому существуют не только естественные языки, но и то, что

¹ Башкиров В.Г., прот. Сын Божий – Сын Человеческий (Логос-тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника) // Труды Минской Духовной Академии. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir-Bashkirov/syn-bozhij-syn-chelovecheskij-logos-tropos-hrista-v-tvorenijah-prepodobnogo-maksima-ispovednika/#source> (дата обращения: 08.05.2024).

можно назвать «экзистенциальными языками». Следовательно, ипостась объединяет не только две природы, но и два способа существования.

Концепты «способ существования» и «язык» представляют собой тесную связь, поскольку оба представляют собой «опосредование» между частной и общей реальностью, между личностью и природой. Языки составляют индивидуальную природу, а также совокупность элементов, делающих возможным существование человека, чтобы в конкретном человеке возникла общая природа. Языки делают возможным внешнее проявление ипостаси, которая, по определению, и является тем, что «лежит в основе».

Через языки природа, становясь индивидуальной, определяет форму, физическое и психическое строение человека, но это определение не является окончательным. Физический аспект каждого человека интегрирован во вселенную с определенной целью, и то же самое происходит с его психической конфигурацией. Все языки, как психофизические, соответствующие природному измерению человека, так и культурные, принадлежащие к сфере экзистенциального, откликаются на определенный логос, они существуют потому, что этого хочет Бог, потому что Бог оставляет место для свободы. И когда преподобный Максим Исповедник утверждает, что ипостась есть сущность с языками, он тем самым исповедует, что личность есть соединение, состоящее из двух различных измерений: сущности, синонимичной общей природе, и языков, являющихся частью, индивидуальным характером. Необходимость индивидуализации природы посредством ипостаси является ключом к пониманию отношений концептов «личность/язык».

ГЛАВА 3. ВОПРОСОТВЕТНАЯ МОДЕЛЬ В МАКСИМОЛОГИИ В ПРОЦЕССЕ ПОДГОТОВКИ УЧАСТНИКОВ МИРОТВОРЧЕСКОЙ МИССИИ

§ 3.1. Формат вопросов-ответов как жанр педагогической литературы

В жизни византийского общества вопросы-ответы имели особое значение и стали одним из наиболее предпочтительных педагогических приемов при организации и передаче знаний в различных областях. Богатая история вопросно-ответного жанра в античности изучалась классиками и историками христианства как свет, который она проливает на философскую и теологическую эвристику в античном мире, хотя, как отмечает Дору Костач¹, патристические авторы не просто брали готовую литературную модель из античной философии и наполняли ее христианским содержанием.

Жанр вопросов-ответов имел собственные корни в христианской традиции. Диалоговая пластичность, присущая вопросно-ответному жанру, обеспечила его постоянную жизнеспособность и разнообразие в раннехристианской литературе, поскольку его легко адаптировать под нужды аскетической педагогики. «Вопросоответы к Фалассию» преподобного Максима Исповедника уникальным образом соединяют две предшествующие традиции: патристическую экзегетическую традицию, представляющую собой относительно однородный жанр схолий, то есть комментариев или разъяснений на трудные отрывки Священного Писания; и духовно-педагогическую традицию монашеских вопросов и ответов, в которой «вопросы-ответы» никогда не были чисто литературным жанром как таковым, но в первую очередь педагогическим приемом, адаптируемым к широкому разнообразию духовной литературы.

В «Вопросоответах к Фалассию» преподобный Максим Исповедник дает толкование на трудные места из Священного Писания, то есть именно так известный переводчик и исследователь творчества Максима Исповедника профессор А.И. Сидоров² определяет этот труд как экзегетический. «Вопросоответы к Фалассию» представляют собой не просто схолии, как считает профессор А.И. Сидоров, но переработанные в подробное изложение

¹ Doru Costache. Op. cit.

² Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. Т. 47. URL: http://www.vremennik.biz/sites/all/files/47_12_Сидоров%20А.И._Некоторые%20замечания%20к%20биографии%20Максима%20Исповедника.pdf (дата обращения: 08.05.2024).

этико-духовной доктрины, что, в свою очередь, приводит к выводу о формальной связи экзегетической литературы с аскетической духовной педагогией.

Вопросоответы имеет очевидное родство с жанром патристических экзегетических вопросов и ответов, присущих как греческой, так и латинской традициям¹. Представляя собой разновидность схолий, или комментариев к Священному Писанию, этот жанр литературы пережил упадок и соперничество с катенами, то есть выдержками из творений Святых Отцов и других древних авторов, взятых как комментарии на трудные фрагменты текстов Священного Писания. Ряд зарубежных исследователей, в частности Густав Барди и Герман Джордан², выделили два общих направления этого жанра: искусственные вопросы, когда экзегет придумывал свои собственные вопросы по тексту как способ организации собственных комментариев, и подлинные диоплаи, то есть самоочевидные трудности Священного Писания, поставленные либо им самим, либо другими экзегетами.

«Вопросоответы к Фалассию» охватывают широкий спектр библейских вопросов и диоплай: из 65 вопросов есть ряд вопросов, которые, скорее всего, могут быть расценены как подлинные противоречия, связанные со Священным Писанием. В частности, вопрос 10: «Если боящийся не совершенен в любви (1Ин.4:18), то почему несть лишения боящимся Его (Пс.33:10)? Если нет лишения, то ясно, что [боящийся] совершенен. Каким же образом боящийся не совершенен?»³. В 64-м вопросе Фалассий прямо жалуется, что не находит ничего назидательного в буквальном значении Ионны 4:11 о людях, которые «не знают правой руки своей и левой»⁴. В других случаях Фалассий просит расширенного объяснения целых блоков повествования, например, вопрос 54 о первой книге пророка Ездры. Ряд вопросов требуют явно богословского разрешения, в то же время другие представляются полностью открытыми, и Фалассий не указывает никаких явных мотивов для этих вопросов. Ряд вопросов затрагивают типичные лингвистические неясности библейских текстов, в частности вопрос 25 об обосновании постановления ап. Павла о женщинах, молящихся с по-

¹ Papadogiannakis I. *Dialogical Pedagogy and Structuring of Emotions in Maximus the Confessor's Liber Asceticus. Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*. London, 2017. URL: <https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9781315269443/dialogues-debates-late-antiquity-late-byzantium-niels-gaul-averil-cameron> (дата обращения: 08.05.2024).

² Jordan H. *Geschichte der altchristlichen Literatur*. URL: <https://www.ebooksread.com/authors-eng/hermann-jordan/geschichte-der-altchristlichen-literatur-hci/1-geschichte-der-altchristlichen-literatur-hci.shtml> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Максим Исп., преп. Вопросоответы к Фалассию // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Там же.

крытой головой, и женщинах, «имеющих власть от лица ангелов» [1 Сот. 11:3-5, 10].

Таким образом, «Вопросоответы к Фалассию» охватывают широкий круг библейских вопросов, не фокусируясь ни на какой-либо определенной классификации трудностей, ни на отдельных Книгах Библии, и поэтому представляются довольно чистым жанром экзегетических схолий, предназначенных для установления схоластических решений расхождений в Библии. Преподобный Максим Исповедник иногда обращается к более ранним и обычно не названным источникам, чтобы разрешить определенные трудности или предложить альтернативную авторитетную экзегезу. При этом пластичность жанра вопросов и ответов и огромного разнообразия в содержании сборников экзегетических схолий не дает возможности проследить все траектории источников педагогики преп. Максима. Однако показательная траектория, по которой все же можно исследовать педагогические идеи преп. Максима Исповедника, – это очевидная монашеская традиция вопросов и ответов.

В появлении традиции вопросов и ответов как дидактического приема в духовной педагогике Византии прослеживается определенная эволюция. Однако наше особое внимание в рамках данного исследования сосредоточено на том, как диоплай из Св. Писания становится все более формализованным методом обучения, поскольку открывает путь для «спекулятивного использования» самого Писания в педагогике. Для обоснования связей литературной традиции вопросов и ответов и педагогических мотивов в «Вопросоответах к Фалассию», на наш взгляд, необходимо рассмотреть три соответствующих фактора, а именно: использование метода вопросов и ответов в некоторых ранних аскетических монашеских сочинениях преп. Максима Исповедника; далее, присутствие установленных педагогических тем в списке вопросов Фалассия; и, последнее, адаптацию священного диоплая для монашеской педагогики в ответах преп. Максима Фалассию.

Эволюция вопросов и ответов в греческой христианской аскетической традиции была частью более широкого постепенного перехода от культуры устной беседы харизматичных отцов-пустынников к все более разнообразной традиции, включающей агиографическую литературу, например, сборники сентенций (*sententiae* – лат.) или апофтегм (*απόφθεγμα* – греч.)¹, то есть кратких изречений нравоучительного характера, и в более широком смысле, коротко выраженных авторитетных мнений, различных

¹ Аверинцев С.С. Связь времен // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/svjaz-vremen/ (дата обращения: 08.05.2024).

переложений Древнего патерика¹ – агиографического памятника раннехристианской литературы, датируемого примерно V веком, биографии, монастырские истории и т.д. Вопросы в качестве монастырской педагогической формы впервые появляются в рамках «жизненного контекста». Этот технический термин применяется к толкованию Библии² и означает необходимость учитывать лингвистические, историко-культурные и географические ситуации при интерпретации библейского текста для его понимания, хотя изречения святых отцов-пустынников, вошедшие в сборники апофтегм, оказали огромное влияние на период становления византийского монашества и положили начало длительному процессу жанрового развития монашеской традиции вопросов: от реальных вопросов монашеской этики раннехристианских подвижников, поднимаемых в беседах с их учениками, до все более искусственных вопросов и ответов, используемых как дидактический инструмент в греческой аскетической литературе.

Эта эволюция прослеживается в таких репрезентативных текстах, как «Беседы» св. Василия Великого (Кесарийского)³, «Собеседования» преп. Иоанна Кассиана⁴, «Беседы» преп. Исаака Сирина⁵, «Слова нравственно-подвижнические» преп. Марка Подвижника⁶. Древний патерик представляет собой сборник простых эпизодических диалогов с одним или несколькими вопрошающими под руководством духовного наставника (аввы). Диалоги дают представление о процедуре раннего монашеского обучения, когда менее опытные монахи обращались к своим харизматичным наставникам за практическими советами в области монашеской жизни.

Классический формат апофтегматы (или патерика) представляет собой обращение начинающего монаха к мудрому наставнику за вдохновенным словом о спасении, как, например, спрашивают авву Пимена о том, как должно жить человеку, или авву Исаию о том, в чем заключается совершенство. Многочисленные вопросы касаются постоянных проблем мо-

¹ Древний патерик // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/drevnij-paterik/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Библиологический словарь / Протоиер. Александр Мень. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. Т. 1. 602 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/bibliologicheskij-slovar-tom-1/507> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Василий Великий. Св. Беседы // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/ (дата обращения: 08.05.2024).

⁴ Иоанн Кассиан, преп., Творения. URL: <http://predanie.ru/book/67891-tvoreniya/> (дата обращения: 08.05.2024).

⁵ Ефрем Сирин, преп. Беседы. Том II. Собрания творений. URL: <http://predanie.ru/book/68298-ii-tom-sobraniea-tvoreniy/#/toc1> (дата обращения: 08.05.2024).

⁶ Марк Подвижник. Аскетические творения // Азбука веры. Православная библиотека. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Mark_Podvizhnik/asketicheskie-tvoreniya/ (дата обращения: 08.05.2024).

нашеской этики, в частности, глава 4 Древнего патерика обозначает круг проблем, касающихся воздержания. Например: «Говорили оба авве Зеноне: странствуя по Палестине и утомившись, он сел у огуречного огорода. Помысл говорил ему: возьми один огурец и съешь его, ибо что в этом важно-го? Но он отвечал своему помыслу: разве не знаешь, что воров подвергают наказанию? Испытай сам, на этом самом месте, можешь ли перенести наказание? Вставши, он пять дней простоял на жару, и, будучи изнурен жаром, сказал сам себе: не могу снести наказания! Потом говорит своему помыслу: если не можешь, то не воруй и не ешь»¹.

Ответы, таким образом, предстают как «слова наставления» о практических нуждах монашеской жизни, которые духовный отец дает своим сыновьям как животворящие слова, которые приведут ко спасению, даже если это означало подавление спекулятивно-богословских запросов монахов.

Тем самым метод вопросов и ответов обеспечивал последовательную структуру духовного руководства, предполагающую сильную взаимную связь между авторитетным аввой и его учеником.

Важнейшим истоком педагогики преподобного Максима Исповедника являются «Правила» св. Василия Великого² Кесарийского IV века, который объединил наиболее важные вопросы практического плана со спекулятивными запросами в духовной жизни, однако приоритет отдается по-прежнему практической стороне монашеской жизни. Сам Василий Великий упоминает процесс, в ходе которого монахи собирались и задавали вопросы своим наставникам, наиболее сложные вопросы передавались наставникам высшей инстанции и затем обсуждались на собрании киновий. Киновия представляла собой одну из форм организации монастырской общинной жизни на начальном этапе становления монашества как института в Церкви.

Согласно Василию Великому, такой процесс исключал споры и разногласия между монахами, а также гарантировал использование вопросов и ответов для назидания всей общины. В «Кратких Правилах» встречаются вопросы и ответы, касающиеся толкования как трудных мест в текстах Священного Писания, так и конкретных вопросов монашеской практики. Подобные вопросы применительно к Священному Писанию в качестве средства изложения особых положений монашеской доктрины во времена

¹ Древний патерик // Азбука веры. Православная библиотека. URL: http://azbuka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/drevnij-paterik/4 (дата обращения: 08.05.2024).

² Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-kratko-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/ (дата обращения: 08.05.2024).

Василия Великого были довольно большой редкостью. В «Правилах» св. Василий Великий предвосхитил тенденцию в традиции монашеских вопросоответов, которая получит наибольшее развитие в более поздних работах у преп. Максима Исповедника.

Таким образом, вопросы педагогической практики и этики, хотя и важные сами по себе, выступают в качестве платформы для более широких дискуссий по вопросам христианской антропологии. Это свидетельствует о том, что вопросы к Священному Писанию служат способом учесть подлинные интеллектуальные проблемы, или «теоретическое знание».

Дальнейшее распространение вопросоответов как педагогического приема в различных христианских аскетических литературных источниках наблюдается в таком жанре, как гомилия. Важнейшим источником является корпус трактатов преп. Макария, которые представляют собой настоящие проповеди или точку для дискуссии в стиле вопросоответов, третьи же состоят исключительно из вопросов и ответов.

Очевидно, что это не просто литературная форма, которую выбрал автор по своему усмотрению, но что такое смешение гомилий с вопросами и ответами отражает реальное учение духовного отца монашеской общины¹. В разнообразных проповедях, например, в Великом послании², вопрос-ответ является методическим инструментом, позволяющим рельефно обозначить богословские темы и избежать возможных доктринальных ошибок. Автор использует свои вопросы для разъяснения множества последовательных тем, среди которых противопоставление сатанинских и божественных сил в душе человека, взаимодействие человеческих усилий и божественной благодати в достижении нравственного совершенства и связанная с этим классическая проблема того, как христианин может быть объявлен праведником и продолжать грешить.

Затем обсуждение переходит к третьему вопросу, логически вытекающему из идеи о степенях совершенства: «Как могут в одно время быть в сердце и благодать, и грех?»³. И снова автор отвечает на экзистенциальном уровне, с точки зрения которого благодать и грех на самом деле не существуют в сердце, а являются двумя измерениями динамичной мораль-

¹ Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // Альфа и Омега. № 21, 22, 1999. URL: <https://www.pravmir.ru/prepodobnyi-makariy-egipetskiy/> (дата обращения: 08.05.2024).

² Макарий Подвижник, преп. Собрание рукописей типа 1. Великое послание и слова. Медиатека фонда «Предание». URL: <https://predanie.ru/book/67953-sobranie-besed/#/toc7> (дата обращения: 08.05.2024).

³ Там же.

ной борьбы в душе человека. Только вкусив горечь смерти, душа познает и сладость жизни.

Образы Писания, богословские разъяснения и моральные наставления переплетаются в вопросах и ответах в макариевских гомилиях, и тем самым устраняется всякое различие между теоретическими и практическими вопросами, поскольку автор как духовный учитель и отец стремится обосновать духовную этику в здоровой доктрине и одновременно разрешить интеллектуальные затруднения путем прагматического применения.

Дальнейшее развитие метода вопросоответов как педагогической формы в раннехристианской литературе можно найти в аскетических творениях преп. Марка Отшельника. Еще одним литературным источником, который следует упомянуть, являются труды Исаака Сирина, наставника сирийской христианской духовности VII века, который адаптирует вопросоответы как метод духовно-доктринального дискурса в некоторых своих Словах подвижнических¹.

В целом вопросы и ответы охватывают множество различных тем, которые, будучи взяты из ранних патристических писаний вместе с толкованиями святых Отцов, показывают стремление поздней греческой духовной педагогики закрепить православное учение по проблемным этическим вопросам. Некоторые знакомые темы снова взяты из Писания, некоторые темы касаются устройства мира и участи человека в различных жизненных ситуациях. Но очевидная тенденция к стандартизации этической доктрины представляла собой завершающую стадию духовно-педагогических вопросоответов. В дальнейшем наблюдается отказ от вопросоответной формы как дидактического инструмента взаимодействия между учителем и учеником, наставником и аудиторией.

В заключение отметим, что в сборниках вопросоответов мы имеем дело не с литературным жанром как таковым, а с дидактическим инструментом, который нашел свой путь в различных литературных форматах (изречения, правила, диалоги, гомилии, дискурсы). Их родство и последовательность как традиции заключается в разрешении практических и теоретических трудностей монашеской жизни, будь то конкретные проблемы прагматического или доктринального характера. Для наших целей они являются показателем того, как толкование на неясные и противоречивые места Писания стало не только практическим руководством для христианской этики и духовной дисциплины, но и объектом и источником спекуля-

¹ Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicheskije-2019/ (дата обращения: 08.05.2024).

тивных размышлений о природе человека, а также искусственной платформой для разработки важнейших тем духовной антропологии.

§ 3.2. Формат вопросов и ответов в контексте античной философии

Если принять во внимание тот факт, что Максим Исповедник существовал в атмосфере своей эпохи, то, безусловно, другим истоком вопросов должна считаться традиция философских апорий, которыми Преподобный, очевидно, владел как риторическими приемами. Апория – это изначально безвыходное затруднение, например, Сократ в диалогах Платона выявляет скрытые противоречия во взглядах оппонента, тем самым загоняет его в состояние «неразрешаемого недоумения», которое становится исходной точкой для нового поиска истины. У Аристотеля формулирование апории путем столкновения противоречивых мнений становится методологической процедурой формулирования научной проблемы.

Апория происходит от греческого слова ἀπορία – затруднение, безвыходное положение (ἀ – отрицательная частица, πόρος – выход). Древнегреческие философы называли апорией любое затруднение, но философский смысл и значение слово получило в работах Платона (апория есть «неразрешимая проблема») и Аристотеля (апория есть «равенство противоположных доводов»). Наибольшую известность лексема приобрела после формулировки Зеноном Элейским своих знаменитых задач, которые были названы апориями Зенона («Ахиллес и черепаха», «Стадион» и другие).

Апории, то есть затруднения мысли, сложились в русле философского диалога, освещающего тот или иной философский объект мысли в ситуации беседы нескольких лиц. Различают три вида диалогов: полемический, который, собственно, есть исследование; дидактический, носящий характер морального наставления, и сатирический. Если два первых вполне отвечали педагогическим запросам христианских аскетов, то последний совершенно исключен из монашеской традиции в принципе. Причины его игнорирования хорошо осветил о. Павел Флоренский в своей статье «О Блоке»¹.

В классической Греции IV в. до н.э. диалог как «недогматический способ разъяснения философской мысли»² был настолько популярен, что стал отдельным жанром.

¹ О. Павел Флоренский. О Блоке. URL: <https://pereplet.ru/text/florenskiy25ynv02.html> (дата обращения: 08.05.2024).

² Диалог философский. Электронная библиотека ИФ РАН. Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH915ca956b4cbce33784291> (дата обращения: 08.05.2024).

Диалог развивался в сократических кругах и получил название «сократический диалог». Это был именно педагогический инструмент с интенцией на школьную аудиторию. До настоящего времени дошли сократические диалоги платоновского корпуса и «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта.

Спецификацией сократического диалога является прежде всего образ наставника в лице Сократа в центре, а также повествовательный тон изложения. Метод построения диалога заключается в том, чтобы опровергнуть какое-либо общепринятое утверждение, заключенное в тезис оппонента путем опровержения или приведения его к противоречию. Как правило, основным объектом дискуссии были этические философские категории.

Считается, что автором классической формы философского диалога является Платон, который с помощью риторического инструментария вплел в структуру диалога диалектику, тем самым превратив диалог в метод мышления и способ познания. Поэтому философский диалог после Платона применялся при обучении и, превратившись в педагогический инструмент, стал фактически востребован в современной педагогике и дидактике как интерактивный подход, противопоставленный традиционным формам обучения, типа лекции. Сократовский диалогический метод представляет собой беседу с помощью наводящих вопросов, которую принято называть «сократовской майевтикой, а записи подобных бесед – сократическими разговорами»¹.

На данный момент полностью сохранились диалоги двух авторов: Платона и Ксенофонта, которые, в сущности, положили начало двум традициям. Так, диалоги Платона касаются только одного какого-либо вопроса в отношении мировоззренческой установки оппонента – участника дискуссии, выражающей ту или иную общепринятую ценность, в частности, а что есть справедливость, мужество, благоразумие и т.д., действительно ли граждане знают их суть:

«А я на это:

– Значит, ни одна из частей добродетели не совпадает с остальными – с знанием, справедливостью, мужеством, рассудительностью или благочестием?

– Не совпадает, – подтвердил Протагор»².

¹ Диалог философский. Электронная библиотека ИФ РАН. «Новая философская энциклопедия». URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH915ca956b4cbce33784291> (дата обращения: 08.05.2024).

² Платон. Диалоги. Протагор. URL: <https://librebook.me/dialogi/vol16/1> (дата обращения: 08.05.2024).

Тональность «незнания», недоумения сквозит в образе мудрого Сократа. «Он не вещатель истины, а ее искатель, вечно спрашивающий, неуверенный, стремящийся обрести знание...Философское обсуждение носит у Платона „личный“ характер: собеседники как бы наблюдают друг за другом со стороны, оценивают поведение партнеров и рассматривают ход собственных мыслей, гонятся за правильным определением понятия»¹. Диалог приобретает характер бытовой беседы:

«— И отваживаются они на постыдное и плохое только по незнанию и невежеству?

— Так оно и есть.

— Ну а то, почему робкие бывают робки, называешь ты робостью или мужеством?

— Робостью, конечно.

— А не выяснили ли мы, что робких делает робкими неведение того, что страшно?

— Вполне выяснили.

— Значит, из-за этого неведения они и робки?

Протагор согласился.

— А ведь, по твоему признанию, то, в силу чего они робки, есть робость?

Протагор подтвердил.

— Так именно неведение того, что страшно и что не страшно, есть робость?

Протагор кивнул.

— Но ведь мужество противоположно робости.

— Да.

— А понимание того, что страшно, а что не страшно, противоположно неведению всего этого?

Здесь Протагор опять кивнул.

— Стало быть, неведение этого — робость.

Тут Протагор кивнул весьма неохотно.

— Значит, понимание того, что страшно и что не страшно, и есть мужество в противоположность.

Тут Протагор уже не захотел кивать в знак согласия и замолчал. Я же сказал:

— Что же, Протагор, ты и не подтверждаешь, и не отрицаешь того, что я говорю?

¹ Диалог философский. Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия». URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH915ca956b4cbce33784291> (дата обращения: 08.05.2024).

– Ты заканчивай сам, – сказал Протагор»¹.

И далее:

«Протагор ответил так:

– Я одобряю, Сократ, и твоё рвение, и ход твоих рассуждений. Да и я, думается мне, не такой уж дурной человек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, особенно между твоими сверстниками. Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, прославленных мудростью. О наших вопросах мы поговорим в другой раз, когда тебе будет угодно, а теперь пора обратиться к иным делам»².

Как мы видим, конец диалога заполнен этикетными формулами, а не как оконченный разговор с каким-нибудь результатом или знанием. И.Б. Романенко³ также обращает внимание на ряд специфических черт платоновских диалогов. Это, прежде всего, явная смысловая незаконченность, выражающаяся в обнаружении противоречий в суждениях собеседников при завершении диалога. Причину незавершенности диалогов И.Б. Романенко видит в пробуждении самосознания собеседников как результат беседы. Следующая особенность состоит в отсутствии системы – это циклическое кружение вокруг истины.

А.Ф. Лосев также отмечает отсутствие систематичности изложения мысли в платоновских диалогах и считает «вечное искание истины» философским методом Платона: вечно недостижимый предел развертывания мысли, неустойчивость терминологии и словоупотребления. В письменных диалогах отсутствует систематическое изложение учения об идеях, но при этом везде присутствуют намеки на глубокую содержательную, но не высказанную мысль. Платон задает радикально проблемные вопросы, но не дает законченных ответов на них. Вероятно, Платон чувствовал невозможность найти адекватные языковые средства для передачи истины.

В отличие от платоновского диалога святой Иустин Философ в ответ на вопрос «Какова твоя философия?» предлагает новую духовную программу: «Мне нет дела, – сказал он, – ни до Платона, ни до Пифагора, ни до кого вообще, кто размышлял подобным образом. <...> Были в древно-

¹ Платон. Диалоги. Протагор. URL: <https://librebook.me/dialogi/vol16/1> (дата обращения: 08.05.2024).

² Там же.

³ Романенко И.Б. Платоновская образовательная парадигма и академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2002. Т. 2. № 2. 35 с.

сти, намного раньше всех этих так называемых философов, некие люди, блаженные, праведные, боголюбезные, говорившие по вдохновению Божественного Духа, предсказавшие о будущем то, что происходит сейчас. Их зовут пророками. <...> Сочинения их целы и поныне. И в них читатель, поверив им, найдет много полезного и про начала, и про цель, и про те вещи, которые надо знать философу. Речи свои они ведь строили не с помощью доказательств, так как стояли выше всякого доказательства и были достоверными свидетелями истины...»¹.

Итогом беседы со мудрецом стало обращение Иустина в христианство как разрыв с эллинской традицией: «Сказав еще многое <...> он ушел <...> у меня же в душе внезапно вспыхнул огонь, и объяла меня любовь к пророкам и к тем людям, кои суть други Христовы. Беседуя сам с собой о его речах, я нашел, что только тут и есть незыблемая и полезная философия. Вот по каким причинам и какой я философ...»².

В апориях Платона участники дискуссии иногда готовы были прервать обсуждение, если диалог заходил в тупик и собеседники не желали согласиться в спорном моменте. Хотя тональность Сократа такова, что, кажется, он желает разбить представления собеседника о предмете спора. Напротив, «в иустиновском диалоге разговор шел в первой своей части при нарастающем недоверии Трифона, доходил почти до разлада между партнерами, затем получал новый оборот и продолжал вестись уже с благожелательного согласия Трифона»³.

Поскольку апория существует лишь в мысленных экспериментах, то иногда их применяли, чтобы констатировать невозможность суждения.

«Бытие сущего и есть агон рождения и гибели. Однако отличает эту агональную космологику от архаической мифологии только то, что сквозь мифические рассказы (μύθοι) усматривается (имеется в виду) само начало мифа, его форма, даже схема: логос»⁴.

И если Гераклит конструирует агональный, то есть полемикосостязательный игровой космос как всеобщую форму – логос, то в иустиновском диалоге игровой момент исключен. Но в античном философском диалоге игровой момент составляет его «склад». Собственно, диалог складывается с помощью софистских риторических игр и диалектических

¹ Миллер Т. «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона // Альфа и Омега. 1997. № 14. URL: <https://www.pravmir.ru/dialog-iustina-i-dialogi-platona/> (дата обращения: 08.05.2024).

² Миллер Т. «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона.

³ Там же.

⁴ Кессиди Ф.Х. Античность и современность // Философия и общество. 1998. № 2. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/764330/> (дата обращения: 08.05.2024).

упражнений, при этом содержательно воспроизводит фундаментальные апории античного понимания бытия всего сущего: оно включено в «тело» диалога¹.

Анализируя современную антиномию унификации и индивидуализации, Ф.Х. Кессиди нашел ее истоки в понятии «агон» единого и единичного: «Разве мы, в самом деле, не находимся в горячей точке этого „агона“ между глобальной унификацией и острейшей индивидуацией (тотальностью и атомизмом, коллективизмом и индивидуализмом, не трудно примечать и другие вариации этого „агона“)?.. Каждое сущее (каждый индивид, каждый культурный мир, скажем мы) есть особое – в пределе единственное, уникальное – явление, осуществление, воплощение всего бытия»². Бытие апофатично и трансцендентно, и оно «достоверно». «Если это верно, – пишет Ф.Х. Кессиди, – то альтернатива „агона“ современности обрисовывается такая: или он будет возведен в диалогический логос, или разразится тотальной войной»³.

Вместе с тем полемическое, апорийное начало – это то, что связует сократические диалоги в некую целостность. Принцип агональности диалогического взаимодействия тесно связан еще и с искусством спора как средством отыскания истины (греч. эристика): «Эристика должна была учить умению убеждать др. в правильности высказываемых взглядов и соответственно умению склонять человека к тому поведению, которое представляется нужным и целесообразным. Но постепенно эристика стала пониматься и как умение вести спор, чтобы достигнуть единственной цели – выиграть его любой ценой, совершенно не заботясь об истине и справедливости»⁴.

Апория ставит оппонента в затруднительное положение и имеет отношение не только к предмету спора, но и к собеседникам. В апории выясняется, что отношение к предмету дискуссии оказывается противоречивым и что мнения собеседников являются диаметрально противоположными. Так, Протагор оказывается противоречивым, то соглашаясь с собеседником, то выступая как знающий. И.А. Протопопова в своих платоновских исследованиях указывает на специфическую психологическую составляющую подобной двойственности: «Противоположные мнения об одном и том же предмете – это проекция противоположностей в душе человека. Признание собеседником того, что он не знает предмет, параллельно при-

¹ Там же.

² Там же.

³ Кессиди Ф.Х. Античность и современность.

⁴ Зайцев А.В. Философия диалога и диалогика гражданского общества: истоки и сущность // Философская мысль. 2012. № 4. С. 1–53. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=143 (дата обращения: 08.05.2024).

знанию себя самого в качестве незнающего и нуждающегося в дальнейшем поиске. На этой ступени Сократ выступает в роли вопрошателя и ниспровергателя, который в финале диалога остается в таком же состоянии апории, как и его собеседники. Результат – негативность, требующая дальнейших разысканий»¹. Отсюда следующий этап – это трансцендирование как выход за пределы образов и мнений, и Сократ «играет роль мистагога, сопровождающего своих спутников в философском восхождении (анабасисе) и снисхождении (катабасисе)»². И.А. Протопопова полагает, что фигура Сократа в диалогах реализует единую концепцию, в которой апория позволяет отрефлексировать ноэтическую работу сознания и построить космологичный миф.

А.Ф. Лосев в комментариях к диалогу «Пир» писал: «Вся эта сократо-платоновская трансцендентальная диалектика и мифология дана в форме чрезвычайно глубокой и острой общежизненной иронии, прекрасно доказывающей нам, что Платон не просто объективный идеалист в логическом смысле этого слова, но и очень страстная, противоречивая, вечно ищущая натура»³.

Итак, результатом апории в диалогах античности является негативное состояние раздвоенности души как вопрошающего, так и отвечающего, выход из которого – новый этап логического трансцендирования из сферы образов в сферу мышления и речи.

И совершенно иной результат наблюдается в вопросоответах. Так, «Вопросоответы к Фалассию» заканчиваются рассуждением преподобного Максима, предлагающего бесспорное окончательное решение затруднения.

Техника вопросоответов включает в себя катены, то есть сформулированные искусственно на основе опыта наставничества затруднения, ответ на которые является окончательным и не вызывает сомнений. Дироплайи представляют собой трудность в понимании и толковании конкретного места из Священного Писания или творений святых Отцов, и если наставник не может сам ответить на такое затруднение, то собирается совет мудрых старцев, где вырабатывается ответ, не подлежащий возражениям. Иногда требовался созыв собора, вплоть до Вселенского, чтобы разрешить

¹ Протопопова И.А. Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория // Платоновские исследования 11.2 (2019). С. 85. URL: <http://pinvestigations.ru/stable/63EB1DB0-3327-4E4C-9E45-A407504607E8> (дата обращения: 08.05.2024).

² Там же.

³ Лосев А.Ф. Прембула к диалогу Платона «Пир» // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 // Философское наследие: РАН, Институт философии / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 434–441.

подобные затруднения, при этом сформулированный ответ принимал значение догмата, как это было, например, в контексте христологических споров.

Вопросоответы – это диалогическая структура, представляющая собой тезис, то есть затруднение, которое затем разъясняется по определенным правилам. Основной целью вопросовответов является достижение истины. То есть исходная структура вопросовответов преподобного Максима, в отличие от зеноновских или платоновских апорий, не является состязательной, аргументы не рассматриваются как атака, а собеседник, как мы видим, выступает скорее в роли сотрудника и помощника на пути рассуждения. Таким образом, апории не характерны для максимовских вопросовответов. Искусственные вопросы и затруднения называются катены, а реальные трудности мысли называются диоплайи. Апории, несмотря на очевидные литературно-родовые соответствия с катенами и диоплайями, не могут считаться основанием техники вопросовответов как приема духовной педагогики у Максима.

Как следует из названия «Вопросоответы к Фалассию» – это диалогическая структура, которая представляет собой тезис, то есть затруднение, которое затем разъясняется по определенным правилам. Основной целью вопросовответов является достижение истины. То есть исходная структура вопросовответов преподобного Максима, в отличие от зеноновских или платоновских апорий, не является состязательной, аргументы не рассматриваются как атака, а собеседник, как мы видим, выступает скорее в роли сотрудника и помощника на пути рассуждения.

Например, в начале вопросовответов после этикетных формул приветствия преподобный Максим отмечает мудрость собеседника, оказавшегося способным вопрошать о предметах высокого духовного уровня. Он пишет: «Поэтому ты, по совершенном отложении пристрастного расположения к чувству и плоти, ревностно пускаясь в плавание искусным умом в беспредельном море словес Духа, духом испытываешь глубины Духа. И, восприняв от него уяснение сокровенных тайн, по великому, как видно, смиренномудрию наполнив хартию многими недоуменными вопросами из Священного Писания, ты послал [ее мне], прося у меня, лишенного всякой добродетели и ведения, письменного ответа на каждый вопрос в соответствии с возвышенным созерцанием»¹.

Согласно святому Максиму Исповеднику, который разделяет эту точку зрения с ранними отцами Церкви, даже если рациональность не мо-

¹ Максим Исповедник. Преп. Вопросыответы к Фалассию // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

жет привести к обожествлению, или участию, или истинному познанию Бога, она не исключена из человеческого опыта и познания Бога. Таким образом, невежество как злоупотребление рациональными способностями — это не только отправная точка, как предупреждает святой Максим, но и постоянная опасность, препятствующая актуализации добродетелей, которые, со своей стороны, являются целью практической христианской жизни. Следуя его текстам, мы видим, как человеческие существа призваны актуализировать потенциал, раскрывать логосы в диалоге с Логосом, и почему Логос, с другой стороны, является полностью реализованными добродетелями. Таким образом, мы можем заключить, что реализация богочеловеческого общения возможна в этом «диалогическом знании».

Интеллект несет в себе глубокий апофатизм и интенсивную философскую проблематику символического языка о Боге, обусловленную ограниченностью библейского дискурса о божественных истинах. Однако вектор педагогического диабазиса в «Вопросоответах» заключается не просто в интенции к совершенству, приводящему к истинно христианскому гнозису. По сути, духовный диабазис предполагает, что каждый находится на разных уровнях посвящения в более глубокий смысл из Священного Писания. И сам Максим постоянно подчеркивает собственную неспособность исчерпать глубинные смыслы символов Священного Писания: «...ты послал [ее мне], прося у меня, лишенного всякой добродетели и ведения, письменного ответа на каждый вопрос в соответствии с возвышенным созерцанием»¹.

В диалоговой форме Максим проводит сопоставление с различными вариантами интерпретации и предлагает различные способы словесного выражения одного и того же смысла. Так, в 64-м вопросе Максим, по подсчетам исследователей², предлагает не менее восьми возможных интерпретаций смысла, которые затрагивают космологию, историю спасения, экклесиологию, антропологию, этику. Истинное единство между этими различными смыслами Священного Писания, в конечном счете, осознается только через размышление о них.

Кроме того, Максим Исповедник применяет еще и метод лингвистического анализа семантики отдельных слов и грамматических конструкций. По сути, это пристальное внимание к буквальным словам и попытка убедить в их особой силе, опираясь на их грамматическое и синтаксическое расположение в тексте. Иными словами, буквальный текст, жесткий

¹ Максим Исповедник. Преп. Указ. соч.

² См.: Blowers P.M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation into the «Questioner ad Thalassium». Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991.

порядок слов вдохновлен Богом, имеет определенную цель и действительно спасителен. Мы читаем у Максима: «[Имя] „Зоровавель“, если строго следовать [правилам] еврейского языка, может произноситься с придыханием и без него, отдельно или слитно, а также быть грамматически упорядоченным»¹. Такое внимание к библейским словам и терминам и грамматической структуре с точностью филологической науки, очевидно, указывает нам на более точное понимание текста Священного Писания и призвано служить аргументами в правильности интерпретации. При этом эти лингвистические явления и даже, как мы видим, дикция имеют характер морально-духовного определения библейского термина, вытекающего из его буквальных значений. Так, в вопросе 50 преподобный размышляет над значением выражения «громко молились и взывали к небесам»² (2 Пар. 32:20). Термины «молиться», «громко взывать» и «небеса» каждый в разной степени соответствуют морально-духовному состоянию. Святой Максим использует грамматический и семантический анализ как средство получения духовного толкования из Священного Писания.

Таким образом, все вышесказанное наводит на размышления о наиболее важной космологической и сотериологической теме в духовной педагогике Максима Исповедника, которая современному критическому взгляду кажется искусственной или надуманной, если не иметь в виду, что библейский «мир», понятый через буквальные слова и символы, всегда является для преподобного Максима основным показателем ценностей сотворенных существ.

§ 3.3. Диабазис как дидактический метод: к определению понятия

Катены и диоплайи следует считать определенными логическими ступенями в процессе перехода к истинному знанию вещей (диабазис). Г.Ю. Каптен утверждает, что феномен диабазиса у преподобного Максима понимается как переход от внешнего познания предметов к их глубинной сущности. Это метод перехода ума от содержания одного аллегорического образа к другому, а способность к такому переходу основывается на умении познавать принципы и цель бытия через созерцание вещей. Он пишет, что «диабазис проявляется и как отчетливое пропускание знания через себя, как его переживание. Здесь исток двух видов знания по Максиму: ме-

¹ Максим Исповедник. Преп. Указ. соч.

² Там же.

нее совершенного научного, передаваемого от учителя ученику, и более совершенного постижения всего сущего посредством духовного опыта»¹.

В целом термины «диабазис», «катен», «дироплай» являются важной частью вокабуляра аскетической педагогики. Они выполняют специфически педагогическую функцию смысловых символических посредников, чтобы описать восхождение или переход души к совершенству. Уже во введении превознося Фалассия за достижение духовного диабазиса, Максим приводит пример того, «кто ищет духовного постижения трудных для понимания вопросов», результатом истинного понимания которых является «полнота убеждения в сердце»². Это те, кто благодаря добродетели и знанию проник в бездну времени и природы, перешел к великолепию вечных реальностей и оказывается способным «искусно собирать через естественное созерцание в духе логосы тварного бытия, свободные уже от уз чувственных символов».

В ответе на вопрос 55 Максим говорит о преодолении природы и времени и возвращении к безстрастию, что также означает очищение от всех чувственных образов и смыслов для реализации диабазиса. Однако истинное знание приобретается через выход за пределы возмущения страстями, поскольку чувственность, оставленная без контроля, способна остановить восхождение. Тем самым Максим указывает, что преодоление страстей имеет решающее значение для диабазиса в духе Писания, то есть для интеллектуального проникновения в божественную красоту, которая присуща букве закона, так как тот, «кто полностью поглощен буквой Священного Писания, находится во власти чувствительности»³.

Чувственные и умопостигаемые сферы находятся в соответствии с общим универсальным принципом всей сотворенной природы. Напряженность между чувственным и умопостигаемым измерениями творения в системе Максима присуща миру полярностей, посредником между которыми призван быть человек как микрокосм, а установленное напряжение разрешается в соответствии с мистическим принципом только в Логосе и самим Логосом через творчество. Чувственные явления и буква Писания являются первой ступенью на пути к постижению истины. Сначала разум должен когнитивно проникнуть и пересечь многообразие чувственного мира, то есть буквальный диабазис, как пишет Максим: «умозрительным

¹ Каптен. Г.Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб., 2010. URL: <https://www.dissercat.com/content/kritika-origenizma-v-filosofii-maksima-ispovednika> (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник. Преп. Указ. соч.

³ Там же.

образом пересекая во все концы [безрежное] море таинственных созерцаний, они зрят одни только логосы написанного, обнаженные от наложенных на них письменных знаков, придающих внешнюю форму этим логосам...», однако при этом невозможно, чтобы созерцание имело место без чувства, соединенного с интеллектом.

Человеческое призвание – быть активным посредником между чувственными и умопостигаемыми творениями в непрерывном уподоблении Богу. Такой духовный диабазис вовлекает не только интеллект, но и интегрирует всю человеческую природу: тело должно по своим возможностям восходить к душе и отражать ее, а чувства благодаря своей способности воспринимать чувственные символы мира вещей должны служить разуму. Пол Блоуэрс определяет диабазис в человеческой природе как «реальное движение, которое происходит от низших способностей к высшим»¹.

Однако существует и обратный диабазис. В «Вопросоответах к Фалассию» Максим рассуждает о переходе разума до уровня низшей души или плоти, чтобы осуществить практическую добродетель, «ибо одна только связь закона естества, то есть страстной части естества, с презренными страстями становится той стеной, которая отгораживает тело от души и смысла добродетелей и которая не позволяет этому смыслу добродетелей совершить переход в духовном делании через посредничество души к плоти»².

Таким образом, процесс диабазиса достаточно многогранен и соответствует различным аспектам духовности, что подтверждается в 32-м вопросе, где Максим пишет, что тот, кто в поиске Бога интеллектуально постигает смысл символов закона, тот, кто научно изучает предметы феноменального мира, исследует Священное Писание и самого себя, тот «находит Бога и научается, исходя из произведенного [Богом] велелепия сущих, [познавать] их Причину»³. Путь диабазиса – это различение между буквой и духом в Священном Писании, между внутренним принципом и внешним проявлением в творении, между интеллектом и чувством в неразрывном соединении собственного интеллекта с духом Священного Писания и внутренним принципом творения. Только такой путь «открывает» тот факт, что Бог находится и в разуме, и во внутреннем принципе, и в духе. Он полностью удален от всего того, что вводит в заблуждение, от всего того, что создает бесчисленные мнения, то есть удален от внешнего вида, от буквы, от наших собственных смыслов. Если кто-то смешивает букву за-

¹ Blowers P.M. Op. cit.

² Максим Исповедник. Преп. Указ. соч.

³ Там же.

кона, внешнюю форму и собственное чувство, то он страдает от собственного незнания, «слеп, закрыл глаза». Установленный таким образом параллелизм между творением, Священным Писанием и человеческой природой и корреляция между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым содержанием в каждом из них хорошо известны в теологии Максима (С.Л. Епифанович, Г.У. фон Бальтазар, Ж.-П. Ларше, Э. Лаут и др).

Но особый интерес здесь представляет интеграция в отношении трех аспектов диабазиса от чувственной к умопостигаемой реальности: во-первых, от буквы к духу в Священном Писании, во-вторых, от внешнего вида к внутреннему логосу в творении, и, в-третьих, от чувства к интеллекту в человеческой природе. Первые два аспекта свидетельствуют о внутренней символической структуре творения и Священного Писания, в то время как третий, человеческая природа, включает внутреннюю духовную жизнь человеческого субъекта. В каждом случае именно духовный или умопостигаемый элемент должен преобладать для осуществления спасения и обожения.

Интеграция первых двух измерений диабазиса, то есть творения и Писания, а также их взаимный доступ к Логосу-Христу обуславливает возможность Откровения. Как отметил Г.У. фон Бальтазар, Максим стремится отразить иерархию, симметрию и гармонию, но также и динамизм и непрерывность, присущие как созданному космическому порядку, так и Священному Писанию. Символическая структура мира и Священное Писание коррелируют между собою, взаимно учат одним и тем же вещам, поэтому при чтении и толковании Священного Писания человек фактически участвует в гораздо большей тайне Откровения, чем только интеллектуальное восхождение к от чувственного к духовному.

Так же предметы феноменального мира, как «естественный закон» и Священное Писание, как «писанный закон», являются объективными источниками Откровения, а значит, ни один из них не имеет большей или меньшей ценности, чем другой. Фон Бальтазар делает вывод, что природа и история являются равными противоположностями, которые эсхатологически дополняют друг друга. Христос, объединяя их, воплощает третий закон, духовный, в конечном счете превосходя их обеих. Это означает, как отметил С.Л. Епифанович¹, что следование буквальному смыслу при интерпретации Писания есть отступление от полноты библейского понимания, истинность которого обусловлена тесной связью между логосами природы, нравственной жизнью и Писанием.

¹ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / под ред. В.П. Лега. М.: Мартис, 1996. 220 с.

Иными словами, природа, подобно Библии, устроена как гармоничная сеть вселенной и имеет в качестве «букв» и «слов» непосредственные для нас вещи и тела. Логос невыразимо вписал себя в эти вещи, чтобы мы могли созерцать Его через видимые вещи как Творца. Но это первичное знание, что есть Бог, а не о том, что Он есть, поскольку Логос, будучи Творцом вселенной и Законодателем, проявляя себя в природе, пребывает выше видимых вещей и чувственных объектов.

Принцип диабазиса, таким образом, выступает как способ интерпретации библейских и естественных символов в двойном движении снисхождения и вознесения Логоса. Иначе говоря, Максим предполагает концентрацию всего многообразия слов и значений Священного Писания в Логосе: интерпретация содержащихся в Библии слов через созерцание событий, людей, мест приводит к невыразимой тайне Логоса как универсальной цели.

Символическая структура диабазиса соответствует трем способам познания. В.В. Петров в своей работе указал на три уровня человеческой души, а именно: ум, рассуждение и мнение. Ум, возвышаясь над множественностью помыслов к простоте, интуитивно видит вещи нерасчлененно, в свернутом виде. Это движение неопишимо, поскольку «Бога душа никак не может узнать ... по причине Божиего превосходства»¹. Рассуждение (или слово) – это дискурсивная деятельность души, при которой диабазис представляется как последовательный переход от уже известного, «познанного» к неизвестному. На этой стадии Непознаваемый через научное познание многообразных логосов определяется как Причина. И, наконец, мнение представляет собой некие символы, которые душа, соприкасаясь с внешними вещами, воспроизводит из себя как логосы видимых вещей. В.В. Петров делает вывод, что, согласно учению Максима, ум обращен на постижение Бога. Рассуждение, будучи логосом-словом, обращено к тварным сущностям, а мнение, будучи низшим когнитивным уровнем, реализуется в ощущении чувственно воспринимаемых форм.

Пол Блоуерс², описывая максимовскую символическую структуру диабазиса, приводит пример события Преображения. Когда Апостолы узрели преображенного Христа, то Дух произвел трансформацию их чувственных энергий и освободил их интеллектуальные способности от пси-

¹ Петров В.В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: автореф. дис. ... д-ра филос. наук.: 09.00.03. М., 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/uchenie-maksima-ispovednika-v-kontekste-filosofsko-bogoslovskoi-traditsii-pozdnei-antichnost> (дата обращения: 08.05.2024).

² Blowers P.M. Op. cit.

хических и телесных чувств. Они Духом были обучены новым духовным принципам, превосходящим интеллект, чувства, сущность и знание. Для них стало фактом то, что Господь «прекраснее сынов человеческих» (Пс. 44:3), что в Нем нет ни формы, ни красоты, что Логос был в начале, и был с Богом, и есть Бог (Иоанн 1:1). Его светящиеся одежды есть символ очевидности, которую ученики достигли в ясном и правильном познании того, что Логос, раскрываясь, скрыт в каждом из них. Именно о такой очевидности поющего сердца писал Иван Ильин. Это путь диабазиса через теологическое отрицание или путь апофатизма в интеллектуальном диалектическом постижении непостижимого. И это постижение осуществляется двояко: через исследование творения (научное постижение естественных законов) и исследование Священного Писания (писанный закон), поскольку у них обоих взаимная основополагающая символическая структура и общий доступ к тайне воплощенного Логоса. Священное Писание, по Максиму, это «космос», а знаки сотворенной природы, как и фактические слова Священного Писания, – это прообразы будущих Божиих благ. То есть истинные значения слов скрыты за «образными знаками», аллегориями и аналогиями. И только истинные гностики, согласно преподобному Максиму, «видят значения Писания, лишённые фигуративных знаков, которые их скрывают», и выражают осмысленные символы в звуковой оболочке слова только в тех случаях, когда обучающиеся из-за интеллектуальной незрелости не способны подняться над смыслом.

Иначе говоря, вслед за Дионисием Ареопагитом Максим указывает на символический язык для выражения божественной реальности, который изучается сначала с помощью образов фигурально, а затем только можно начинать приближаться к их архетипическим значениям, минуя смысл. И даже опытные в духовном плане люди должны сначала начинать с «разумных символов в творении и Священных Писаниях прежде, чем проникать в их более возвышенные истины».

Аналогично в 31-м вопросе Исповедник говорит, что Бог мудро позаботился о взаимной гармонии вещей, которые сначала постигаются чувствами через фигуры, что соответствует человеческой природе, и, смешав Себя со всеми этими фигурами, приводит затем к восхождению тех, кого обучает.

Здесь очевидно влияние герменевтической традиции александрийской школы. Максим проводит различие между открытым, или публичным, смыслом и более скрытым, или гностическим, доступом к Логосу через Священное Писание. Так, Священное Писание изображает Бога, называя Его то «львом», «леопардом», «овцой», «человеком», то «солнцем», «огнем», «ветром» и множеством других вещей, хотя Бог не является ничем из

них. Авраам увидел Троицу потому, что его разум полностью превзошел сложную материю и мог усвоить простой нематериальный принцип Троицы.

Принцип троичности является важнейшим в духовном диабазисе Максима. Интерпретация символов трех Ангелов, которые являются Аврааму, или двух Ангелов – Лоту, такова, что Авраам достиг более совершенного уровня познания, чем Лот.

Следовательно, Бог формируется в Писании различными образами, а причиной такого разнообразия является состояние тех, кто проходит духовный диабазис. Так, объясняя природу множественного обозначения Бога, Максим, в вопросе 28 ссылаясь на Книгу Бытия, описывающую Вавилонское смешение языков, «Сойдем и смешаем из язык» (Быт. 11:7), полагает, что это был не только образ Святой Троицы, выраженный грамматически в глаголах первого лица множественного числа, но также условие состояния масс, впавших в многобожие, то есть во множественность мнений о божестве. При этом даже самые неприличные выражения в буквальном тексте Священного Писания являются, по мнению Максима, действительными, поскольку невыразимые и скрытые намерения Бога облакаются в телесные термины, чтобы мы могли воспринимать духовную истину через слова в звуковой оболочке, что соответствует нашей природе. И только через духовное истолкование обучающийся узнает правильное и подходящее значение символов и Священного Писания, и природы вещей.

Следовательно, Максим не считает, что само по себе буквальное толкование приносит вред, но становится источником заблуждения в том случае, когда ум выводится из равновесия внешними факторами.

Таким образом, буквальное толкование может иметь и позитивное значение для тех, кто проникся духом Священного Писания. Однако буквальное значение приобретает ценность, когда уступает место высшим духовным смыслам в процессе духовного диабазиса. То есть буквальное значение текста служит негативной отправной точкой для интерпретации, так сказать, будит разум для дальнейшего исследования более глубоких смыслов. Отсюда разрешение дириплайев требует аллегорического ответа, а буквальный смысл обеспечивает поддержку духовному смыслу, как, например, в вопросах 52 и 17. Сам Максим, как отмечает П.К. Доброцветов¹, в своих многочисленных трактовках текстов Священного Писания прибе-

¹ Доброцветов П.К. Аллегореза как философский метод в поздней патристике: «Ареопагитики», преп. Максим Исповедник: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2005. URL: <https://www.dissercat.com/content/allegoreza-kak-filosofskii-metod-v-pozdnei-patristike-areopagitiki-prep-maksim-ispovednik> (дата обращения: 08.05.2024).

гает именно к буквальному толкованию значений, и именно буквальное значение является центром теологического и догматического толкования.

Диабазис как познание через проживание является основой интерпретации и толкования духовных образов. Но, с другой стороны, интерпретируя образы с помощью аллегорий и аналогий, монах актуализирует духовный образ и морально и духовно его усваивает, тем самым совершая духовное «гностическое» восхождение. Например, в вопросе 49 Максим приводит образ борьбы за Иерусалим между Иезекией и войсками Сенахирима как аллегорическое изображение борьбы разума со всем понятными силами.

Подводя итог сказанному, отметим, что фундаментом духовного диабазиса как процесса познания в герменевтике Максима Исповедника выступает реализация Логоса как в естественном законе твари, так и в писанном законе Священного Писания: оба закона, взаимно исполняясь, превосходятся в духовном законе Христа Логоса Божиего, который является Подателем закона и по букве, и по духу. Логос учил притчами, в которых посредством звуков и аналогий выразил вещи, превосходящие человеческую речь. Логос воплотился, позволив представить себя через звуки, буквы, слоги в Священном Писании, в заповедях, в творении. И в то же время Логос воплотился в исторической личности Иисуса Христа. Историческое воплощение превосходит воплощение в Законе как исполненном, а значит, отметил Л. Тунберг, истина, сокрытая в библейских символах, раскрыта самим Логосом через домостроительство спасения. Но, с другой стороны, древние прообразы приобретают новую духовную ценность для души и для Церкви после воплощения Слова как бы мистически, но это не разрушает преемственность библейских символов.

Такую герменевтическую конструкцию Г.У. фон Бальтазар назвал «синтезом трех законов». Однако это не просто механическое сведение всех к одному закону, но как, во-первых, кругооборот между естественными и писанными законами как взаимозаменяемыми символическими структурами, причем каждый закон должным образом несводим другим и играет свою собственную роль в достижении цели обожения человека. Во-вторых, возвышение или перенос двух законов на более высокий, духовный уровень благодаря их связи с законом благодати как трансцендирование.

Путь диабазиса – это тщательно схематизированная символическая педагогика, посредством которой Божественное Слово, используя целый спектр педагогических умений и навыков – от обучения к тренировке, от сокрытия (образ тени в Священном Писании) к исправлению, – приво-

дит к обожествляющему просветлению. Вернер Йегер¹ продемонстрировал, что для доминирующей традиции духовной антропологии, наследником которой был Максим, образование (пайдейя) в первую очередь понималась в терминах «формирования». Творческий художник, живописец и скульптор раскрывает пластическую природу своей концепции греческой пайдейи.

Это важная деталь, поскольку она выдвигает на первый план позитивный взгляд на материальность, который предполагает данный образ. Интересно, что это аспект пайдейи является общим как для христиан, так и для неоплатоников. В первой книге «Эннеад» Плотин приводит знаменитую иллюстрацию этого «пластического» измерения пайдейи в действии скульптора, основная задача которого – смоделировать свою собственную статую: «Если же не увидишь красоты в самом себе, поступай подобно скульптору, творящему прекрасную статую: одно он отсекает, другое полирует; одно сглаживает, другое подчищает – пока не добьется своего. Так и ты – удали лишнее! Выпрями то, что криво, очистив темное, сделай его сияющим; и не прекращай обрабатывать свою статую, пока не заблестит перед тобой богоподобная сияющая красота добродетели, пока не узришь мудрость, восседающую в священном чистом величии»².

У Плотина процесс избавления от материальных привязанностей явно выражен как первый этап продвижения к блаженному знанию. Максим, знакомый с этим очень «пластичным» образом становления личности, также перенимает и развивает его в ряде контекстов. В некоторых случаях это служит символом критического первого этапа диабазиса в стремлении к христианскому совершенству.

В очистительном процессе человеческого восхождения к Богу человек должен освободить тело от его связи с оскверняющими его практиками и страстными привязанностями, отсекая от души пороки и страсти, которые привязывают ее к преходящей материальности. В. Йегер отмечает, что некоторые страсти принадлежат телу, некоторые – душе. Те, что принадлежат телу, берут свое начало в теле, а те, что принадлежат душе, – во внешних вещах. Любовь и самоконтроль отсекают их обоих: первое – от души, второе – от тела.

В другом отрывке использование преподобным Максимом этого образа напоминает идею Плотина о различении внутренней красоты души.

¹ Вернер Йегер. Указ. соч.

² Лега В.П. История западной философии. Ч. 1. Античность. Средневековье. Возрождение, §5. Плотин // Азбука веры. Православная библиотека. URL: [https:// azbyka.ru/otechnik/Viktor-Lega/istorija-zapadnoj-filosofii-chast-pervaja-antichnost-srednevekovoe-vozrozhdenie/5_8](https://azbyka.ru/otechnik/Viktor-Lega/istorija-zapadnoj-filosofii-chast-pervaja-antichnost-srednevekovoe-vozrozhdenie/5_8) (дата обращения: 08.05.2024).

Обучение ведет к более ясному видению красоты божественного образа как путь к очевидности в терминологии И.А. Ильина. Однако для Максима эта красота заключается в присутствии Христа в сердце через веру при крещении: «Если, по словам Апостола, Христос обитает в наших сердцах верою (Еф 3:7), и все сокровища мудрости и знания сокрыты в нем (Кол 2:3), то все сокровища мудрости и знания сокрыты в наших сердцах.... Вот почему Спаситель говорит: блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога (Мф 5:8), потому что Он сокрыт в сердце тех, кто верит в Него. Они увидят его и сокровища в нем, когда очистят себя любовью и самоконтролем, и чем интенсивнее они будут стремиться, тем полнее будет их видение»¹.

Развивая далее пластическое измерение образа формирования, В. Йегер продолжает описывать пайдейю как аналогию с физическим развитием. Духовное развитие отражает физический рост, но отличается от него тем, что первое не является спонтанным, а требует постоянной заботы и воспитания. Во всяком случае, предоставленная самой себе душа склонна к изменениям и фрагментации. Именно этот упадок исправляет и преображает божественная пайдейя.

И снова мы находим аналогию между физической и духовной пищей, разработанную Максимом в его ответе на вопрос о том, является ли идеальное состояние человека статичным или предполагает изменения. Его ответ подводит нас к пониманию того, что хотя физическая пища не может дать духовной пищи, духовная пища питает как душу, так и тело. Пайдейя не уничтожает организм. Она преображает его, придавая ему форму, подобающую единению с Богом. Естественные характеристики в первую очередь относятся к особенностям эмпирической жизни, граничащим со смертностью и пронизанным разложением: половое размножение, страстная привязанность, разложение и смерть. Но они также относятся к естественным, телесным и материальным характеристикам творения в той мере, в какой они являются средоточием этих развращающих влияний и, таким образом, носят разделяющий характер, который затемняет их истинную природу и назначение.

Таким образом, модель пайдейи как аскетически применяемый очистительный процесс диабазиса, который ведет к приданию формы чувственному, чтобы оно могло функционировать как прозрачный проводник божественной теофании. Но понимание божественного откровения как символической педагогики приводит к дальнейшему рассмотрению концепции диабазиса в метафизических терминах, которые проецируют его

¹ Максим Исповедник. Преп. Избранные творения / пер. и комментарии А.И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2004. 494 с.

продолжение в космических измерениях. Эндрю Лаут обрисовал последствия такой точки зрения. Включив пайдейю в свою трактовку «молчаливой» природы традиции, Лаут показывает, как на основании того факта, что «пайдейя предполагает серьезное отношение к природе человека как социального существа»¹, гностические христианские традиции отвергли пайдейю как фундаментально противоположную их индивидуалистическому, антиматериальному взгляду на человеческую природу и мир.

Функция пайдейи, формирующей воздействие Святого Духа на человеческую природу и имеющей цементирующую силу в христианском обществе, несет в себе позитивную оценку материального, социального, исторического существования как основополагающее видение здорового разнообразия материальных символов. Эти случайные материальные и исторические элементы: космос, Священное Писание, Церковь, литургия и аскетическая практика – составляют основные символические инструменты, которые Бог использует в педагогическом формировании человеческой природы.

Эта точка зрения подтверждается в последнем послании Максима к Иоанну Кизикийскому, в котором он рассматривает отрывок из одного из стихов Григория Назианзина, предлагающий интерпретацию космоса как арены божественной пайдейи, «ибо во чреве (хотя и грубовато это слово, как непривычное многим, но, однако, истинно) находимся и мы, и Бог Слово, Творец и Владыка всех, в состоянии настоящей жизни»². Поэтому, «подобно взыгравшему из утробы Иоанну великому Предтече»³, через созерцание неразумные силы души метаморфизируются, как, например, «вожделение в радость».

«Взыграние» характеризует педагогическое взаимодействие трансцендентного Бога в его космическом воплощении с тем, что по своей сути слабо, переходяще и неустойчиво. Ссылаясь на великую и страшную тайну божественного нисхождения Бога Слова на человеческий уровень через плоть, Максим приравнивает значение слова «взыграние» к словам Святого Павла о Божьей «глупости» и «слабости» в 1-м Послании к Коринфянам 1:25, что в человеческих терминах является лишениями – игрой, глупостью и слабостью, и фактически подтверждает, что Бог обладает трансцендентным благоразумием, мудростью и могуществом.

¹ Лаут Эндрю, свящ. Космическое видение преп. Максима Исповедника // Азбука веры. Православная библиотека. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Endryu-Laut/kosmicheskoe-videnie-prep-maksima-ispovednika/> (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну архиепископу Кизическому // К истине. Миссионерско-апологетический проект. URL: https://k-istine.ru/library/maxim_ispovednik-02.htm (дата обращения: 08.05.2024).

³ Там же.

Однако Максим, по-видимому, выходит за рамки исключительно христологической интерпретации, подразумевая под «взыгранием» дистанцию или вид равноудаленной проекции существ-посредников от крайностей. «Существа-посредники» (медиаторы, по Л. Тунбергу) относятся к видимым, преходящим явлениям; «крайности» к невидимым реальностям в начале и в конце человеческого существования. Таким образом, взыграние относится к преодолению разрыва, объединению противоположностей, которое, как предполагает Максим, является именно тем, что происходит в Воплощении, где преодолевается онтологическая пропасть между божественной и человеческой сферами. Э. Лаут показывает, что у Максима космическая реальность показана любящим и экстатическим «выходом-из-себя» Бога, чтобы провиденциально присутствовать через логосы во всем творении – объекте его любви.

Таким образом, по сравнению с божественной реальностью эмпирическое существование действительно является «взыгранием». Только осознав его изначально призрачный, неустойчивый характер, мы обретаем мудрость, чтобы перенести нашу уверенность на то, что является постоянным, стабильным и реальным.

Тогда божественное откровение – это не просто одностороннее божественное проявление, но адаптивное и прогрессивное взаимодействие Бога с верующим субъектом в эффективной пайдеи, ведущей к единению с самим собой. В этом отношении уместно поговорить о понятии Максима о пропорциональном Откровении, которое он разделяет с традицией, начатой Климентом Александрийским и переданной через Оригена. Ориген неоднократно ссылается на тот факт, что воплощенное Слово воспринимается в различных формах, без каких-либо изменений в нем самом, в соответствии с различной мерой духовных способностей, обнаруживаемых у воспринимающих субъектов. Некоторые смотрят на Христа и видят только человека «без формы и красоты». Другие, чье восприятие очистилось и трансформировалось, смотрят на Христа и видят его высшую природу – вечное Слово и Сына Бога Отца. Было бы близорукостью оценивать этот принцип пропорционального, ограниченного доступа к божественному знанию как выражение некоего элитарного эзотеризма. Напротив, она по существу сотериологична: Логос опустошает себя, чтобы, став «всем для всех, спасти всех» (1 Кор 9:22). Ориген, который, подобно апостолу Павлу и Клименту Александрийскому, знал, что знание опасно, признал в Боге мудрого педагога, который иногда намеренно скрывал свое учение, «чтобы видящие не видели и слышащие не понимали» (Лк 8:10), и который

восхвалял своего Отца за сокрытие божественных вещей, полученных от мудрых и образованных, и вместо этого открывал их детям (Мф 11:25).

Тем не менее в дополнение к необходимости регулировать раскрытие священной истины, чтобы уберечь ее от профанации, Максим называет причиной соразмерного символического раскрытия нашу собственную неспособность непосредственно воспринимать божественные вещи. И снова двойная способность символов раскрывать и скрывать, как видно, служит педагогической цели. Головокружительная множественность космического порядка и истории спасения, с которой сталкивается созерцатель, фактически составляет сотериологическую функцию символической педагогики Слова, в которой, принимая различные формы, он раскрывает себя пропорционально и постепенно, в мере, соизмеримой с духовным состоянием человека. Эта доктрина, конечно, предполагает взаимное и прогрессивное взаимодействие познающего с познаваемым, ученика с педагогом посредством этих символических средств.

Максим объединяет эти идеи с помощью ряда различных метафор, используемых главным образом в контексте формирования у его монашеской читательской аудитории чувствительности к многозначности, присущей миру Священного Писания.

Рассматривая различные словесные формы Священного Писания, которые сами по себе аналогично связаны с многочисленными аспектами логоса в творении, Пол Блоуэрс¹ пишет, что «массы» видят там только «плоть», а не ее единичный логос. Его истинный «разум» или внутренний смысл, который на самом деле противоречит внешнему виду, ускользает от них. И даже среди верующих существуют разные уровни духовной зрелости, а следовательно, и откровения, то, как хлеб жизни, Слово питает всех, которые спрашивают, но не всех одинаково.

Мы уже говорили ранее, что Максим различает две формы проявления Слова: экстериорную, внешнюю, и интериорную, «более скрытую» и доступную лишь немногим. Те, кто сталкивается с ним в соответствии с первым, представляют собой «новоначальных», в то время как те, кто сталкивается с ним в соответствии со вторым, являются «совершенными». Это различие, по его мнению, отражает библейское различие между теми, кто видит Иисуса «в образе слуги», и теми, кто поднимается на гору Преображения и видит его в его трансцендентной божественной славе.

Эти две группы определяются не столько категориями, предполагающими относительную неполноценность или превосходство одной по сравнению с другой, сколько их соответствующей и субъективной ори-

¹ Blowers P.M. Op. cit.

ентацией на конечную эсхатологическую тайну. «Младенцев» все еще ведут к «возрасту совершенства», тогда как «совершенные» – это живые пророческие типы, в которых Слово уже – хотя и на скрытом уровне – «заранее очерчивает», как на картинке, черты его личности в настоящем и будущем.

Диабазис есть движение от инициации и духовного младенчества к совершенству и находится во власти верующего субъекта, который должен посвятить себя подражанию Христу в восходящей программе аскезы, созерцания и, наконец, поклонения Святой Троице. Последователи Христа – это не просто нейтральные или пассивные получатели пропорционального откровения, адаптированного к их духовным или интеллектуальным способностям. По запоминающейся фразе Г.У. фон Бальтазара: «Откровение – это поле битвы». В божественный дар, независимо от того, говорится ли о нем как о вере, видении, благодати, усыновлении, нужно быть вовлеченным, действовать в соответствии с ним, пускать его в дело, упражнять, охранять и распространять. Это не означает, что Откровение – это просто то, что познающий субъект делает из него. Понятие пропорционального откровения позволяет стремящемуся субъекту самому свободной волей обрести божественное знание.

Непрерывный и прогрессивный переход от плоти к духу, от практики к теории является как моральным, так и теологическим императивом в ответ на божественную инициативу и в сотрудничестве с ней.

Следовательно, потребность в дальнейшем понимании такова, что мы должны сначала проникнуть сквозь завесу букв, окружающих Логос, и таким образом невооруженным умом узреть само чистое Слово таким, каким оно существует само по себе – как тот, кто ясно являет Отца в себе – насколько это возможно для человека. Тому, кто благочестиво ищет Бога, необходимо не придерживаться буквы, чтобы он невольно не усвоил слово о Боге вместо Бога, то есть вместо Слова, ненадежно довольствуясь языками Писания, в то время как Слово ускользает от ума из-за его привязанности к букве, подобно египтянке, которая ухватилась не за Иосифа, а за его одежду, а также подобно тем людям древности, которые, оставаясь только в красоте видимых явлений, невольно поклонялись творению вместо творца.

В заключение того, что было сказано Джозефом Триггом¹ о герменевтической педагогике Оригена, в равной степени применимо к прочте-

¹ Joseph F. Kelly. Review of Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation into the «Questiones Ad Thalassium», by P.M. Blowers (1994). Theology & Religious Studies. Published online by Cambridge University Press: 28 July 2009. URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/church-history/article/abs/exegesis-and-spiritual-pedagogy-in-maximus-the-confessor-an-investigation-into-the-questioner-ad-thalassium-by-paul-m-blowers-notre-dame-ind-university-of-notre-dame-press-1991-xiv-288-pp-2995/> (дата обращения: 08.05.2024).

нию Максимом как космического, так и библейского миров: отношения между священным текстом и его читателем рассматриваются не статически, как пассивное восприятие чего-то данного, а динамически, как попытка толкователя понять, проникать все глубже в неисчерпаемые глубины Божьего Слова в соответствии со своим собственным мастерством и способностями.

Именно из-за божественного содержания Священного Писания и необходимого развития духовных способностей христианина толкование Священных Писаний и естественное созерцание никогда не являются окончательными, но предполагают признание символической пластичности Логоса и каким-то образом расширяющегося значения, которое расширяется вместе с углублением понимания самого обучающегося.

По мере того, как человек поднимается по ступеням духовной жизни, он переходит от зависимости от материальных символов к более непосредственному пониманию предмета, который они раскрывают. Действительно, святые представляют собой высший способ постижения божественного знания, когда они приобретают знание о Боге не только с помощью чувств, видимостей и форм, используя буквы и слоги, которые приводят к ошибкам и замешательству в распознавании истины, но исключительно с помощью ума, ставшего максимально чистым и освобожденного от всех материальных пут.

Слова «исключительно разумом» могут навести на мысль о том, что Максим отстаивает совершенно «интеллектуалистическую» форму гностической спекуляции. Тем не менее в основе его эпистемологии лежит обширная и запутанная метафизическая сеть, которая соединяет и в то же время сохраняет как фундаментально целостную абсолютную трансцендентность божественной природы, тройственную воплощенную природу второго лица Троицы и естественный (сотворенный) состав телесного человеческого существа.

В этом отношении мышление Максима совпадает с мировоззрением каппадокийцев, которое не следует характеризовать как своего рода доктрину абсолютного идеализма, отвергающую свидетельства чувств во имя превосходства духа. Они критически относились к данным, предоставляемым органами чувств, потому что показания органов чувств в пределах их соответствующей сферы как заслуживают доверия, так и необходимы, и человеческому разуму свойственно полагаться на чувственный опыт. Именно с помощью переживания «реального мира» через чувства можно приобрести достоверные, хотя и ограниченные знания об этом реальном мире.

Иными словами, для Максима «реальный мир» – со всеми его сложными вариациями и непрерывным движением – представляет собой для тех, у кого есть «глаза» видеть, «естество зримых тварей», которое «со-

держит в себе и духовные логосы Премудрости». В силу естественной целостности двойной чувственно-умопостигаемой структуры вселенной он может свидетельствовать о материальном порядке как несущем в себе «следы» божественного величия, «влитые» ее осязаемые контуры.

Эти следы, излучающие великолепие высочайшей благодати, способны непосредственно возносить к Богу человеческий интеллект, который, поднявшись над ними, выходит за пределы всех видимых явлений. Для этого необходимы три аспекта: признание сотворенной и упорядоченной гармонии чувственной/умопостигаемой вселенной; изменение порядка и сохранение сотворенного порядка собственных природных способностей; надлежащее использование этих способностей на основе данных Откровения в постепенном прохождении через все сотворенные существа – чувственные и умопостигаемые – и за их пределы к самому Богу.

Таким образом, основание Максима для рассмотрения пути откровения как двустороннего, божественно-человеческого диалектического и педагогического процесса представляется в такой же степени онтологическим, в какой и моральным. Он знает, что человек не может приобрести какой-либо божественный дар: будь то мудрость, знание или вера – только с помощью природных способностей. Они даруются божественной силой.

С другой стороны, также очевидно, по Максиму, что благодать Святого Духа никоим образом не оставляет естественную способность не задействованной, но скорее – поскольку она была оставлена не задействованной поведением, противоречащим природе, – благодать начинает снова активизировать естественную способность через использование способностей, гармоничных с природой, для постижения божественных вещей. «Человеческая природа, когда она приводится в бытие, уже содержит в себе сущностным образом способности, изыскивающие и исследующие Божественное, которые были предоставлены ей Творцом. А откровения о Божественном производятся посещающей [ее] по благодати силой Всесвятого Духа. Когда в начале лукавый через грех пригвоздил эти способности к естеству зримых [вещей], то не было никого, кто бы разумевал или изыскивал Бога (ср. Пс. 13:2 и Пс. 52:3), ибо все причастные [этому] естеству обладали такой мыслящей и разумной способностью, которая была ограничена явленностью чувственных [вещей], а поэтому не могли обрести никакой мысли относительно того, что превыше чувства»¹.

¹ Максим Исповедник. Преп. Вопросы к Фалассию // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosotvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

Он приводит два наглядных доказательства. Первый – христологический, ибо точно так же, как Слово «не могло осуществлять богоприличным образом то, что соответствует естеству плоти, без самой этой плоти, разумной и одушевленной. Подобным же образом и Святой Дух осуществляет во святых ведение [божественных] таин не без присущей [человеческому] естеству силы, взыскующей и исследующей это ведение. Поэтому святые, ища и разыскивая, или исследуя и изыскивая, имели благодать Духа, приводящую в движение мыслящую, разумную силу их души для того, чтобы это взыскание и исследование служило для спасения душ. Без Духа невозможно созерцание духовного, потому что человеческому уму не присуще [самому по себе], без Божиего Света, познавать Божественное и умопостигаемое»¹.

Второе – естественный, поскольку, «как глаз не воспринимает чувственных явлений без солнечного света, так и человеческий разум никогда не смог бы обрести духовное видение без духовного света. Ибо одно просветляет естественное чувство, позволяя ему воспринимать тела»², в то время как другое просветляет ум для созерцания, приводя его к постижению реальностей за пределами чувств.

Согласно своему естественному, сотворенному состоянию, человеческие способности в их психосоматической совокупности восприимчивы к Божественному Откровению, поскольку им естественным образом возможно реагировать на символические данные Откровения, доступные им в чувственном и умопостигаемом мире. Жан-Поль Жюж подробно описывает структурные особенности этих способностей: пять органов чувств приспособлены для применения к чувственным явлениям, хотя сами по себе они не способны различать истинную природу вещей, которые они ощущают. И наоборот, душа также обладает пятью способностями, каждая из которых соответствует ее видимому образу в органах чувств. Но поскольку душа разумна, она способна различать истинную природу вещей, которые она воспринимает с помощью телесных чувств.

Таким образом, взаимодействие человека с конкретными видимыми вещами должно определяться не чувственным восприятием их человеком, а божественно просветленным рациональным пониманием душой их истинной универсальной природы и функции – их логоса. Если душа правильно использует чувства, различая с помощью своих собственных способностей многообразные внутренние принципы сотворенных существ, и если ей удастся мудро передать самой себе всю видимую вселенную,

¹ Там же.

² Там же.

в которой Бог скрыт и провозглашается в тишине, тогда, используя свой собственный свободный выбор, она создает мир о духовной красоте в пределах понимания.

Используя чувства таким образом, что душа фактически наделяет их разумом как разумных проводников своих собственных способностей, когда она соединяет эту преобразованную чувственную деятельность, с одной стороны, с практикой добродетели, с другой, то вся совокупность души/тело становится проводником божественной теофании.

Из-за грехопадения Адама все эти естественные способности пришли в расстройство. Вместо того, чтобы разум действовал как ведущее влияние в нисходящем диабазисе разума, рассудка и чувств, вместо этого, благодаря отказу души от естественного направления и ее преднамеренной чувственной склонности к материальному, произошло полное поглощение интеллектуальной силы чувством и в чувственное знание. Таким образом, как отмечает П. Шервурд, вся доктрина Божественного Откровения Максима сформулирована в контексте, в котором христианин должен обязательно и постоянно вести аскетическую борьбу за упорядочивание своего собственного хаотического состояния. Ключ к достижению божественного знания находится на среднем пути между двумя крайностями: приобщением к чувственному и телесному миру, с одной стороны, и откровенной ненавистью к нему – с другой.

С этой целью, опираясь на отточенную мысль в святоотеческой монашеской традиции, Максим восхваляет взаимодействие между душой и плотью, по-разному моделируемое как отношения между господином и слугой, мужем и женой, Христом и Церковью. Тело с его чувствами должно быть орудием души для постижения великолепия видимых вещей. То есть оно должно быть средством проявления через аскезу невидимой славы добродетельной души. Аскеза, таким образом, значит активность в символическом раскрытии скрытой природы постижимых вещей во внешних видимых контурах.

Максим в Амбигве 10 предлагает тщательно продуманную апологию необходимости практической аскетической борьбы в христианском диабазе через чувственный и умопостигаемый миры к Богу. Развивая идеи о герменевтико-дидактическом методе Максима, Блоуэрс убедительно доказал, что понятие диабаза составляет «объединяющий лейтмотив всей герменевтики Максима»¹. Блоуэрс проводит лингвосемантический анализ ряда греческих глаголов, чтобы показать, что Исповедник использует це-

¹ Blowers P.M. Op. cit.

лый ряд морфем слова διαβαίειν для выражения концентрированного и последовательного динамизма, присущего духовному прогрессу. Блауэрс предполагает, что необходимость в таком тщательном языковом оформлении кроется в том, что διαβαίειν передает как чувство трансцендентности в соответствии с необходимостью пройти или подняться за пределы чувственных объектов и страстей, которые они могут вызвать, так и важнейшее чувство непрерывности, а именно необходимость сначала пройти *сквозь* или проникнуть *внутрь* чувственных объектов на пути к умопостигаемой и духовной истине, которая по благодати присуща этим чувственным вещам.

Преподобный Максим недвусмысленно обосновывает необходимость диабазиса не каким-то антиматериальным мировоззрением, а Воплощением Слова и последующим вознесением во плоти одесную Отца. Прохождение человека через сотворенный порядок к Богу – это участие в собственном исходе Христа и прохождение через то же самое.

В главах по богословию, в абзаце 2.18, восходящем своими корнями к Оригену, Максим представляет краткое изложение этого духовного анабазиса перед Богом, в котором мы видим совокупность всего спектра только что упомянутых морфем. Взяв за отправную точку библейские фразы «от силы к силе» (Пс 83:8) и «от славы к славе» (2 Кор 3:18), Максим сравнивает необходимость возносить свою душу и разум в молитве от человеческих реалий к божественным с необходимостью постоянного прогресса в практике добродетелей, продвижении в духовном знании созерцания и переходе от буквы Священного Писания к духу.

Таким образом, пишет Максим, «ум был в силах следовать за «прошедшим небеса, Иисусом Сыном Божиим» (Евр. 4:14), вездесущим и всенаполняющим по Домостроительству Божию ради нас, дабы и мы, следуя за Ним и проходя все, что после Него, оказывались бы у Него Самого»¹. Разум сможет следовать за Божественным Логосом, чтобы, следуя за ним, мы также могли пройти через все сущее и прийти к тому, чтобы быть с Ним. В этом состоит смысл космической литургии, то есть мы воспринимаем Логос не в соответствии с ограничениями его икономической снисходительности, но в соответствии с величественным великолепием его естественной бесконечности.

¹ Максим Исповедник. Преп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voploscheniya_Syna_Bojiya/ (дата обращения: 08.05.2024).

Возвращаясь к Амбигуа 10, в части своего ответа Максим повторяет учение святых отцов о том, что аскетическая борьба сама по себе не может создать добродетель, поскольку сама может вызывать некое чувственное удовольствие. Аскетическая практика есть необходимое видимое следствие участия души в Боге. Максим неоднократно возвращается в своих разъяснениях по этому вопросу. Решение проблемы искоренения наслаждения не заключается в полном устранении смысла, как это могло бы показаться сторонникам чистого интеллектуализма. Скорее душа, движимая вопреки природе через посредничество плоти по отношению к материи, облекается в земную форму (1 Кор 15:45-49), украшая плоть, насколько это возможно, божественным великолепием посредством аскетического стремления к добродетели.

Многие ученые отмечали тесную связь между практическим и созерцательным аспектами аскетического учения Максима и ее истоками у знаменитого отшельника Евагрия Понтийского (ум. в 399 году). У Евагрия аскетическая борьба представляет собой первую фазу восходящей триады духовного развития, которая прогрессирует через созерцание к мистическому знанию Святой Троицы. Эти три этапа отражают фундаментальную структуру откровения и эпистемологии, которую мы уже обрисовали в общих чертах и рассматриваем как общую для святоотеческой мистической традиции: очищение от оскверняющих привязанностей, взаимодействие с миром Божьего домостроительства и, наконец, доксологическое участие в таинственном общении святой Троицы. Выступал ли Евагрий за окончательный отказ от предварительных стадий по мере восхождения по духовной лестнице или нет, остается яблоком раздора среди ученых.

Ясно, однако, что Максим, который также формулирует трехступенчатое духовное продвижение, начинающееся с практики, переходящее в теорию и завершающееся в теологическом процессе, поддерживает полное и взаимное сосуществование практики и теории.

Практика – это не просто подготовка. Человек не оставляет в стороне соблюдение заповедей, аскетическую дисциплину и практику терпеливой любви к своим врагам, как будто такие неотъемлемые телесные и социальные факторы могут помешать истинному делу христианской жизни. Скорее, дело обстоит так, как утверждает Ларше, что практика образует «дополнение, необходимое и постоянное» теории. Или, как выразился сам Максим, тот, кто ищет Бога через созерцание без аскетической борьбы, не найдет его.

Аскетическая практика и созерцание взаимно сочетаются друг с другом, и одно никогда не отделяется от другого. Напротив, аскетическая практика демонстрирует через поведение знание, полученное из созерца-

ния, в то время как созерцание в не меньшей степени демонстрирует рациональную добродетель, подкрепленную практикой. Последствия этого убеждения как для телесных чувств человека, так и для всего чувственного мира становятся более очевидными. Так, для ума невозможно перейти к умопостигаемым реальностям, несмотря на их естественную связь, без созерцания промежуточных чувственных вещей, но также абсолютно невозможно, чтобы созерцание имело место без соединения чувства (которое, естественно, сродни чувственным вещам) с умом.

Таким образом, если следовать мысли Максима, взаимное соответствие практики и теории никоим образом не нарушает необходимого иерархии диабазиса, который соответствуют онтологическому, эпистемологическому и эсхатологическому приоритету умопостигаемого над чувственным, апофазиса над катафазисом, души над телом, духа над буквой.

В процессе постепенного восхождения к духовной жизни эти материальные сущности не должны быть устранены как нечистые, но должны быть превзойдены как недостаточные. Человек должен сначала вознестись к Богу и только тогда, когда все желание души будет распространено на Него одного, снизойти, чтобы заглянуть в сотворенные существа и рассматривать каждое с точки зрения его собственной природы, и через них снова быть привлеченным созерцательным знанием к их создателю. Только в этом случае материальные реальности могут быть освобождены от всего затемняющего, разделяющего и затем вновь интегрированы в качестве прозрачных проводников трансцендентной славы Бога. Как пишет П. Блауэрс, для Максима путь к «подлинному откровению» включает в себя «процесс не крайней одухотворенности, а преображения, в котором материальные реальности раскрывают свою сотворенную полноту»¹.

Тайна воплощения во всех ее аспектах является осью всей системы мышления Максима на протяжении всех «Вопросоответов к Фалассию». Духовный диабазис влечет за собой своего рода переход, при котором разум должен быть направлен ко все более тонкому проникновению в основополагающую, объединяющую тайну всего сущего: Иисуса Христа во плоти. И наиболее подходящим дидактическим методом диабазиса, как мы видим, оказывается диалог.

Как следует из названия – «Вопросоответы к Фалассию» – это диалогическая структура, которая представляет собой тезис, то есть затруднение, которое затем разъясняется по определенным правилам.

¹ Blowers P.M. Op. cit.

Основной целью вопросовответов является достижение истины. То есть исходная структура вопросовответов преподобного Максима, в отличие от зеноновских или платоновских апорий, не является состязательной, аргументы не рассматриваются как атака, а собеседник, как мы видим, выступает скорее в роли сотрудника и помощника на пути рассуждения. Например, в начале «Вопросовответов» после этикетных формул приветствия преподобный Максим отмечает мудрость собеседника, оказавшегося способным вопрошать о приметах высокого духовного уровня. Он пишет: «Поэтому ты, по совершенном отложении пристрастного расположения к чувству и плоти, ревностно пускаясь в плавание искусным умом в беспредельном море словес Духа, духом испытываешь глубины Духа. И, восприняв от него уяснение сокровенных тайн, по великому, как видно, смиренномудрию наполнив хартию многими недоуменными вопросами из Священного Писания, ты послал [ее мне], прося у меня, лишенного всякой добродетели и ведения, письменного ответа на каждый вопрос в соответствии с возвышенным созерцанием»¹.

Согласно святому Максиму Исповеднику, который разделяет эту точку зрения с ранними отцами Церкви, даже если рациональность не может привести к обожествлению, или участию, или истинному познанию Бога, она не исключена из человеческого опыта и познания Бога. Таким образом, невежество как злоупотребление рациональными способностями – это не только отпавшая точка, как предупреждает святой Максим, но и постоянная опасность, препятствующая актуализации добродетелей, которые, со своей стороны, являются целью практической христианской жизни. Следуя его текстам, мы видим, как человеческие существа призваны актуализировать потенциал, раскрывать логосы в диалоге с Логосом, и почему Логос, с другой стороны, является полностью реализованными добродетелями. Таким образом, мы можем заключить, что реализация богочеловеческого общения возможна в этом «диалогическом знании».

Интеллект несет в себе глубокий апофатизм и интенсивную философскую проблематику символического языка о Боге, обусловленную ограниченностью библейского дискурса о божественных истинах. Понимая эту трудность, Максим Исповедник в вопросе 55² выдвигает предположение об анагогической интерпретации как более или менее общем методе для

¹ Максим Исповедник. Преп. Вопросыответы к Фалассию // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник. Преп. Вопросыответы к Фалассию.

осторожного спекулятивного толкования. Тот или иной символ может иметь более одного возможного значения или, иначе, множество возможных смыслов, обнаруженных посредством множественных интуиций или интерпретативных прочтений Священного Писания. В вопросе 64¹ Максим пишет, что никто из людей или ничто из мест, времен или других вещей, описанных в Священных Писаниях, – одушевленных и неодушевленных, чувственных и понятийных, – когда они интерпретируются в соответствии с одним и тем же тропом, не раскрывают весь духовный смысл в буквальном толковании. Поэтому тот, кто прошел диабазис, оказывается способным интерпретировать тот или иной священный символ различными способами, так как название каждой вещи, обозначаемой в Писании, имеет множество значений и может быть истолковано различными способами. Поэтому в некоторых случаях можно обнаружить противоположные, даже явно расходящиеся толкования того или иного места Писания. Так, Максим применяет это, например, к некоторым иноземным царям в повествованиях Ветхого Завета, которые, по его словам, не всегда интерпретируются одинаково или в соответствии с одним значением, но интерпретируются с учетом лежащей в их основе полезности и пророческой силы. П. Блоуэрс поясняет, что анагогическая интерпретация в принципе состояла бы в различных уровнях возвышения от буквального смысла в соответствии с пропорциональными потребностями.

В некоторых очень редких случаях Максим предпочитает «почтить молчанием» отрывок из Священного Писания, который, по его мнению, содержит мистическую интерпретацию, слишком возвышенную для открытых спекуляций и дискуссий. Так обстоит дело с трактовкой Максимом различия между «древом жизни» и «древом познания добра и зла» в книге Бытия 2: 16-17, классическом святоотеческом топосе. Трактовка этого топоса приберегается для мистиков, интеллектуально способных постичь его более глубокий смысл. В самом начале введения «Вопросоответов» Максим предположил, что древо познания символизирует разумное или феноменальное творение, которое, если рассматривать его духовным образом, может привести к познанию добра. Вместо того, чтобы просто приравнивать древо познания к непослушанию, Максим добавляет важную оговорку: то, что прямо называется злом, не совсем зло, но по отношению к одной вещи зло, а по отношению к другой вещи не зло.

Точно так же то, что прямо называется «добром», не совсем хорошо, но по отношению к одной вещи хорошо, а по отношению к другой – нехо-

¹ Там же.

рошо. Тунберг Л.¹ поясняет, что знание, полученное от удовольствия и боли, может иметь относительную ценность, а именно, переживание сострадания как «здоровой боли» играет позитивную или реабилитирующую роль в деле спасения, обуздывая гедонистические желания. Это привело таких ученых, как Л. Тунберг и Г.У. фон Бальтазар, к выводу, что более мистическая интерпретация, которую Максим «чит в тишине» здесь, является окончательным отождествлением «древа познания добра и зла» с «древом жизни».

Однако вектор педагогического диабазиса в «Вопросоответах» заключается не просто в интенции к совершенству, приводящему к истинно христианскому гнозису. По сути, духовный диабазис предполагает, что каждый находится на разных уровнях посвящения в более глубокий смысл из Священного Писания. И сам Максим постоянно подчеркивает собственную неспособность исчерпать глубинные смыслы символов Священного Писания: «...ты послал [ее мне], прося у меня, лишённого всякой добродетели и ведения, письменного ответа на каждый вопрос в соответствии с возвышенным созерцанием»².

В диалоговой форме Максим проводит сопоставление с различными вариантами интерпретации и предлагает различные способы словесного выражения одного и того же смысла. Так, в 64-м вопросе Максим, по подсчетам исследователей, предлагает не менее восьми возможных интерпретаций смысла, которые затрагивают космологию, историю спасения, экклезиологию, антропологию, этику. Истинное единство между этими различными смыслами Священного Писания в конечном счете осознается только через размышление о них.

В диабазисе происходит постепенное и упорядоченное «сжатие» частных значений на основе взаимосвязей библейских слов, символов и языка к тонкой, центральной тайне значений Священного Писания на пути спасения. Согласно Торнтону, именно символические образы (то есть символические картинки или события, символически описанные) в Священном Писании имеют авторитет для теологии.

Как показал Г.У. фон Бальтазар, историческая жизнь Иисуса несет в себе откровение именно потому, что она является уникальным архетипическим примером вечного закона космического процесса. Такая органич-

¹ Thunberg Lars. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, C W.K. Gleerup, 1965. URL: <https://archive.org/details/microcosmmediato0000thun/page/n9/mode/2up> Digital version of 2021 (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник. Преп. Избранные творения / пер. и комментарии А.И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2004. 494 с.

ная связь символов позволяет Максиму Исповеднику рассматривать каждый отдельный символ как несущий на себе вес всей символической системы. Максим часто использует один библейский символ или набор символов для обоснования духовного смысла, а христология выступает центральной органической связью различных библейских символов, которые ведут нас ко спасению.

В «Вопросоответах к Фалассию» преподобный Максим придерживается концепции «отображения» символов Священного Писания, чтобы показать их отношение к спасительной тайне Христа. Для Максима имена в Священном Писании (личные, географические и другие) сами по себе являются осколками духовных реальностей и служат основой для созерцания.

П. Блоуэрс убедительно показал, что такое извлечение смыслов является классическим методом библейской экзегезы. Фактически этимологические спекуляции породили свою собственную науку. Как отмечает П.К. Доброцветов, в этой ранней герменевтической традиции имя является красноречивым показателем истории спасения с более глубоким аллегорическим значением. Это понятие является методической предпосылкой христианской экзегезы и проповеди, и Максим Исповедник применяет ее как экзегетическую технику в педагогическом диалоге для извлечения духовных толкований.

Так, в вопросе 54 преподобный Максим пишет, что «[Имя] „Зоровавель“, если строго следовать [правилам] еврейского языка, может произноситься с придыханием и без него, отдельно или слитно, а также быть грамматически упорядоченным. С придыханием оно обозначает „посеянное семя смешения“, без придыхания – „восход смешения“, слитно – „восход в смешении“, отдельно – „восход рассеяния“, а употребляемое в грамматически упорядоченной форме означает „сам-отдохновение“»¹.

Этимология «Зоровавель», отмеченная выше, дает не менее пяти различных возможных толкований. Зоровавель олицетворяет философский склад ума, который делает очевидным позор сбивающих с толку страстей, после чего наступает просветление посредством знания среди хаоса активности чувств по отношению к чувственным объектам, что не позволяет чувствам привязываться к ним и, наконец, через восхождение из рассеяния побуждает через праведные поступки подниматься благодаря способностям души, которые были рассеяны по отношению к чувственным вещам.

¹ Максим Исповедник. Преп. Вопросы к Фалассию //Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosotvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 08.05.2024).

Именно из этого появления праведных деяний состоит аскетическая практика, поддерживаемая разумом, имеющая значение гностического созерцания.

Иными словами, аскетическая практика приводит рассеянные способности души к понятным объектам. Философский ум создает полный покой и естественным образом соединяет свою практическую жизнь с добром, свою созерцательную жизнь – с истиной.

Всякая практика по природе своей направлена на благо, в то время как всякое созерцание стремится к знанию с прицелом на истину. Как только практика и созерцание будут совершены, ничто вообще не будет мешать практической жизни души и не будет раздражать ее созерцательную жизнь, поскольку душа превзойдет все бытие и мысли и войдет покой в самого Бога, который единственный добр и истинен и существует за пределами всего бытия и разума.

Таким образом, пять возможных этимологических производных слова «Зоровавель» обеспечивают здесь основу не столько для постепенного «более гностического» прозрения как такового, но для полного посвящения в духовную жизнь монаха через парадигматическую схему диабазиса.

Еще одним фундаментальным методом духовного диабазиса является арифмология. Преподобный Максим часто занимается тайной чисел: проблемой единства и множества, отношением чисел к изначальному миру. Они выдают глубокое понимание Максимом внутренней логоцентрической и космической симметрии Священного Писания, соразмерности и единства многих частных элементов его смысла.

Важным примером такого интереса, проработанного в контексте толкования, является вопрос 55. Фалассий озадачен здесь деталями, включенными в рассказ Первой Книги пророка Ездры о возвращении пленников из Вавилона в Иудею, где перечисляется количество израильтян, женщин, детей, слуг, музыкантов, лошадей, верблюдов и мулов. Большая часть длинного ответа Максима Исповедника состоит в пересказе возвращения из плена в Иерусалим в качестве фигуры духовного диабазиса в душе.

Рассмотрев вначале аллегорическое значение «женщин и детей», Максим переходит к дроблению их количества на части, рассматривая каждую часть по порядку. В «четырех мириадах» (40 000) преподобный представляет не менее трех различных вариантов интерпретации, каждая из которых вращается вокруг темы добродетели. Например, «четыре мириады» означают четыре кардинальные добродетели, с помощью которых разум преодолевает природу и время и возвращается в состояние бесстрастия.

Его второе размышление о значении «четырех мириад» открывает не менее сложное, но прагматически ориентированное размышление

о числе. Здесь Максим предполагает, что они означают четыре прогрессии десяти божественных заповедей, которые охватывают продолжительность созерцания и знания. Таким образом, преподобный Максим стремится к точной, симметричной, квазигеометрической конфигурации символов чисел в Священном Писании при разъяснении своего учения о духовной жизни. Духовный разум призван «сжиматься», упорядоченно переходить от множественности чисел к единству и утонченности постигающего логоса.

В своей третьей и последней интерпретации «четырёх мириад» святой Максим снова связывает их с добродетелью, «четырьмя бесстрастиями»: «когда вы умножаете сорок на пять или пятьдесят на четыре, у вас получается двести. Число сто, с другой стороны, означает совершенную добродетель, поскольку оно содержит божественную декаду заповедей, умноженную на десять. Достигнув возраста, равного этому десятикратному возрасту, Авраам стал отцом великого Исаака, и хотя естественным образом он умер, духовно он стал источником жизни и радости»¹. Следовательно, «четыре мириады» символически указывают на совершенный принцип добродетели. Максим Исповедник показывает необычайное взаимодействие символов священного Писания, философской арифмологии и применения к аскетическому учению.

Итак, на протяжении всего своего ответа Максим в целом придерживается своей первоначальной схемы переноса паломничества из плена в Иерусалим в терминах дибаза Богу. Задача монаха, при содействии экзегета, конечно, в разъяснении символического значения приведенных чисел, постичь значение чисел и, таким образом, как говорит Максим Исповедник, заполнить их экзистенциально в своей собственной жизни и тем самым участвовать в возвращении к Богу.

Кроме методов библейской экзегезы и арифмологии Максим Исповедник применяет еще и метод лингвистического анализа семантики отдельных слов и грамматических конструкций. По сути, это пристальное внимание к буквальным словам и попытка убедить в их особой силе, опираясь на их грамматическое и синтаксическое расположение в тексте. Иными словами, буквальный текст, жесткий порядок слов вдохновлен Богом, имеет определенную цель и действительно спасителен. Мы читаем у Максима: «[Имя] „Зоровавель“, если строго следовать [правилам] еврейского языка, может произноситься с придыханием и без него, отдельно или слитно, а также быть грамматически упорядоченным»².

¹ Максим Исповедник. Преп. Вопросы к Фалассию.

² Там же.

Такое внимание к библейским словам и терминам и грамматической структуре с точностью филологической науки, очевидно, указывают нам на более точное понимание текста Священного Писания и призваны служить аргументами в правильности интерпретации. При этом эти лингвистические явления и даже, как мы видим, дикция имеют характер морально-духовного определения библейского термина, вытекающего из его буквальных значений. Так, в вопросе 50 преподобный размышляет над значением выражения «громко молились и взывали к небесам» (2 Пар. 32:20). Термины «молиться», «громко взывать» и «небеса» каждый в разной степени соответствуют морально-духовному состоянию. Святой Максим использует грамматический и семантический анализ как средство получения духовного толкования из Священного Писания.

Таким образом, все вышесказанное наводит на размышления о наиболее важной космологической и сотериологической теме в монашеской педагогике Максима Исповедника, которая современному критическому взгляду кажется искусственной или надуманной, если не иметь в виду, что библейский «мир», понятый через буквальные слова и символы, всегда является для преподобного Максима основным показателем ценностей сотворенных существ.

§ 3.4. Практическое применение вопросоответной модели как дидактического приема при подготовке сотрудников органов внутренних дел для участия в миротворческих миссиях

Старинная педагогическая модель вопросоответов вписывается в современные концепции диалогической педагогики или педагогики диалога, и более того, она оказывается востребованной сама по себе. Вопросоответный метод в обучении всегда был и по-прежнему остается необходимым звеном в мышлении и общении людей. А.В. Анашкин пишет, что «это логико-языковое образование выполняет две важные функции: во-первых, в нем находит фиксацию и выражение развитие каких-либо знаний и представлений о мире (эпистемическая, или познавательная функция); и, во-вторых, посредством вопросов и ответов осуществляется целенаправленная передача знаний и представлений от одного другому (коммуникативная функция). Вопрос и ответ – это две противоположные составляющие единого целого, где вопрос есть обращение, требующее ответа,

а ответ есть высказывание (суждение), вызываемое вопросом»¹. Вопросы-ответы представляют собой не просто жанр культурного общения, но активное вовлечение и реальное живое ответное понимание круга проблем всеми участниками такого диалогового взаимодействия.

Диалогическая педагогика и теория диалогизма положены в основу работы Михаила Бахтина. По мнению Бахтина, чтобы прийти к собственному сознанию о словах или понятиях, должна быть предшествующая борьба с чужим дискурсом или воспринимаемым сознанием того же слова или понятия². Поскольку диалог происходит между голосами, существует оппозиция центростремительных (расходящихся) и центробежных (сходящихся) сил, которая возникает между высказываниями голосов, поскольку каждый работает над развитием уникального и индивидуального понимания слов или понятий на фоне языка и социального контекста. Диалог Бахтина мог быть сродни устным переговорам между двумя голосами. Взаимообмен голосов создает смысл и общественное сознание слов или понятий. Применительно к преподаванию и обучению теория диалогизма Бахтина предполагает, что студенты должны участвовать в диалогической борьбе с другими, предлагая идеи, анализируя различные перспективы среди голосов и пересматривая свои идеи для создания личного понимания понятий и слов учебной программы.

Необходимость иного мнения для развития понимания и смысла согласуется с теорией социального конструктивизма Льва Выготского³. Потребность в диалогическом процессе столкновения между различными мнениями указывает на то, что обучение является социальным процессом, который происходит среди людей. Согласно Выготскому, обучение происходит дважды, сначала между индивидами на социальном уровне, а затем на индивидуальном уровне, что соответствует педагогической практике вопросов-ответов св. Максима Исповедника. Большая часть работы Выготского сосредоточена на концепции взаимодействия «более знающего другого» и «своей зоны проксимального развития». Благодаря социальному взаимодействию люди учатся под руководством и при поддержке «знающего другого», который может быть учителем или сверстником. Таким об-

¹ Анашкин А.В. Эпистолярные «следы» в византийских церковных канонико-правовых эротапокризах XII в. (на материале канонических ответов митрополита Никиты Ираклийского) // Вестник КГУ. 2017. № 2. 222 с.

² Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности. URL: http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/2_5.html (дата обращения: 08.05.2024).

³ Жапарова Р.С. Теория конструктивизма в современном образовании // Философия современного образования. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-konstruktivizma-v-sovremennom-obrazovanii/viewer> (дата обращения: 08.05.2024).

разом, через призму социального конструктивизма обучение должно включать социальный процесс, который обеспечивает различные уровни поддержки для кандидатов для участия в миротворческих миссиях, чтобы помочь им продвинуться за пределы их собственной «зоны проксимального развития». Зона проксимального развития – расстояние между фактическим уровнем развития, определенным независимым решением проблемы и уровнем потенциального развития, определенным путем решения проблемы под руководством взрослых или в сотрудничестве с более способными сверстниками.

Теории социального обучения Бахтина и Выготского предполагают, что попытки поддержать обучение студентов, используя в первую очередь учебный подход, основанный на преподавателях, по своей сути ошибочны. Вместо этого учитель должен использовать педагогический подход, основанный на социальном сотрудничестве и диалогизме. Включение диалогической педагогики в аудиторную работу может улучшить понимание учащихся и повысить их внутреннюю мотивацию. Евгений Матусов¹ считает, что студенты являются основным автором их обучения независимо от того, хотят ли учителя признать этот факт или нет. Роль учителя состоит в том, чтобы структурировать и облегчить возможность студента развивать это авторство, диалогический подход способствует авторству студентов.

Автономность познания в процессе обучения становится наряду с компетентностью одним из составляющих профессионализма миротворцев.

Диалогический дискурс – диалог «дай-и-возьми», в котором обучающиеся самостоятельно активно конструируют смысл. Диалогическая педагогика есть развитие содержательного диалога между учеником и учителем или даже между самими учениками, а диалогизм в русле рассуждений М. Бахтина – это дискурс между мнениями, где происходит постоянный и коллективный поиск смысла и понимания через диалогические взаимодействия. Версия диалогической педагогики сосредоточена на природе знаний и отношениях между «учителем и учителем». Информация учителя открыта для вызова и для исследования. В этом смысле успешное обучение то, которое не только определяет тематику занятий, но и создает социальную сплоченность и активную гражданскую позицию, а тем самым и бесконфликтное общество.

Базис диалога строится на так называемом диалогическом отношении. Эти отношения оказываются связующим звеном между вступающими

¹ Matusov E. The relationship between education and learning and its consequences for dialogic pedagogy // Dialogic Pedagogy. An International Online Journal. 2021. Vol. 9. URL: <https://www.sciencegate.app/document/10.5195/dpj.2021.425> Maximus der Bekenner (дата обращения: 08.05.2024).

в диалог и с содержанием самого диалога в его смысловой и эмоциональной составляющей. Эмоциональный компонент позволяет интенсивно вовлекать всех участников коммуникации в полемику, а позитивный характер эмоций позволяет преодолевать коммуникативные барьеры, как то конфликтность, оппозиционную позицию дискутирующих, неопределенность результата полемики и прочее.

Полярные константы диалогических отношений образуют трояственность природы диалога, включающую отношение к собеседнику, к себе и к диалогу. Это согласуется с концепцией М. Бубера, который предполагал, что ценность диалога заключается в так называемом вчувствовании в самобытную инаковость «другого» через полное слияние с собеседником. Через такое слияние осуществляется познание.

Отношения между собеседниками могут быть прямыми, лицом-к-лицу и опосредованными через произведения литературы, могущие принадлежать иной эпохе, иной культуре. Общение с опосредованными «собеседниками» может носить как диалогический, так и монологический характер. При этом, как и в случае с живым собеседником, когда в диалогические отношения включаются воля, искренность, бескорыстие и неподдельный интерес, так и в опосредованном общении при чтении текста происходит полное включение в диалог. В диалогическом отношении к опосредованному собеседнику участвуют целостно интеллект, воля, чувства человека. Важнейшим компонентом диалогических отношений является нравственный вектор воли, бескорыстие, беспристрастность и искреннее заинтересованное участие в содержании «другого».

Отношение к себе как уникальному субъекту диалогических отношений есть утверждение самооценности субъективности участников диалога, основанное на остром чувстве индивидуальности. Полноценность субъективности выражается в самоопределении собственной позиции, и, напротив, снижение степени свободы в самоопределении проявляется в замещении собственной уникальности, например, выполняемой социальной функцией: слово «работник» вторгается в понятие личности. Это скрытое замещение в наше время квалифицируется в лингвистике как «катена»¹. В таком случае диалог вырождается в набор реплик «социальных ролей». Это важно понимать при переходе на диалогику обучения, в частности, при подготовке кандидатов для участия в миротворческих миссиях.

¹ Osborne Thomas. Predicate Catenae: A Dependency Grammar Analysis of It-Clefts // Conference Papers: Proceedings of the Fifth International Conference on Dependency Linguistics (Depling, SyntaxFest, 2019). URL: <https://aclanthology.org/W19-7706.pdf> (дата обращения: 08.05.2024).

В процессе обучения в структуру диалогического отношения включаются элементы монолога. Точки монологизма в преподавании означают, что обучение происходит линейным путем от преподавателя к обучающемуся. Этот монологический и линейный подход к обучению представляет методика лекций. Чтобы выявить мысли, идеи и вопросы студентов, учителя часто используют вопросы, направленные на студентов. Однако характер этих вопросов часто не позволяет им выполнить их предполагаемый характер, поскольку вопросы и ответы учителей соединяются в значимые и когнитивно требовательные модели дискурса. Однако простая модель инициирования и ответа приводит к обмену незначительной значимой информацией. Традиционная модель опроса – «инициация-ответ-оценка», при которой учитель задает вопрос, ученик или ученики отвечают, а оценка ответа учителем представляет собой монологическую педагогику, ориентированную на учителя. Только когда вопросы и ответы выходят за рамки простой последовательности из двух частей, дискурс на занятии становится диалогическим, поощряющим внимание, участие и создающим значимые обмены информацией между людьми.

Монологическая педагогика, основанная на авторитарном слове и отсутствии у студентов возможности вести диалог, не приводит к независимости или пониманию. С точки зрения как знаний, так и развития идентичности монологическая педагогика не помогает студентам. Считается, что одной из целей образования является создание грамотных учащихся. Однако люди должны признать, что грамотность не ограничивается лингвистикой.

Грамотность выходит за рамки синтаксиса и грамматики и представляет собой эмоционально насыщенный набор социальных практик.

Диалогическая педагогика основана на вопросоответном подходе и базируется на связи значения языка и слов через динамический характер дискурса. Эту концепцию подтверждает М. Бахтин¹, заявляя, что способ, которым слово осмысливает свой объект, осложняется диалогическим взаимодействием внутри объекта между различными аспектами его социально-вербальной разборчивости. Для Бахтина нет разделения между содержанием слова и контекстом его употребления, потому что форма и содержание в дискурсе едины, как только мы понимаем, что вербальный дискурс является социальным явлением. Эту взаимосвязь между значением одного слова и средой его употребления, включая фон всех остальных слов

¹ Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности. URL: http://www.infliolib.info/philol/bahtin/2_5.html (дата обращения: 08.05.2024).

и социальный контекст его толкования, Бахтин называет диалогизированной гетероглоссией¹.

В каждый момент употребляется слово, которое приобретает значение и форму исходя из среды его употребления. С течением времени контекст их использования может меняться. Поэтому значение слова постоянно развивается, расширяя и углубляя гетероглоссию, пока слово живо. Поэтому в любой момент смысл движется сверху вниз: он представляет собой сосуществование социоидеологических противоречий между настоящим и прошлым, между разными эпохами прошлого, между разными социально-идеологическими группами в настоящем, между тенденциями, школами, кружками и т.д. По мнению М.М. Бахтина, в языке не прописывается значение слов; слова развиваются в постоянно меняющемся понимании, основанном на их использовании в конкретной среде.

Слова могут развивать смысл через процесс дискурса между различными мнениями. Бахтин описывает, что слово приобретает смысл только после того, как говорящий представляет его концептуальной системе получателя этого слова. Ответ получателя – это активирующий принцип, который строит значение слова, когда между говорящим и получателем есть взаимопонимание: понимание и ответ диалектически сливаются и взаимно обуславливают друг друга; одно невозможно без другого².

Понимание и смысл – это активные процессы, потому что каждое слово должно быть усвоено и объединено в ответ получателем. Требование ответа от получателя делает так, что слово в языке наполовину «чужое», но может стать «своим» только тогда, когда говорящий наполняет его своим намерением, своим собственным акцентом, когда он присваивает слово, приспособлявая его к собственному смысловому и выразительному намерению. Дискурс между логосами, представление значения и следующий ответ получателя – это процесс, который должен существовать для каждого логоса, чтобы построить значение языка и слов.

Без непрерывного процесса ассимиляции между логосами значение слова остается абстрактной и неопределенной сущностью. Как описывает Бахтин, каждое слово – это точка, где говорящий и принимающий, каждый со своим уникальным контекстом и историей, и их лингвистические процессы централизации и децентрализации, объединения и разобщения пересекаются в высказывании³. Через это пересечение между логосами, каждый

¹ Термин «гетероглоссия» введен М. Бахтиным для описания сосуществования разновидностей в одном языке.

² Бахтин М. Указ. соч.

³ Там же.

со своими уникальными перспективами, которые работают, чтобы приписать значение словам, создается понимание для каждого логоса через активный процесс ассимиляции и аккомодации. Следовательно, значение слов и языка представляет собой историю различных точек зрения, пониманий и суждений, которые были объединены в гетероглоссию слова.

Без этой динамичной борьбы между логосами значение слова остается абстрактным для индивидуума. М.М. Бахтин утверждает, что значение борьбы с чужим дискурсом, его влияние в истории прихода индивида к идеологическому сознанию огромно: без логоса «другого» диалог прекращается, а голос может быть только монологическим.

Монолог есть отсутствие борьбы между логосами, который оставляет, как описывает Бахтин, «обнаженный труп слова», из которого мы вообще ничего не можем узнать ни о социальной ситуации, ни о судьбе данного слова. Отсутствие дискурса устраняет контекстуализированное взаимопонимание слова, что приводит к отсутствию смысла. Единственный «монологический голос» не приводит вообще ни к какому пониманию: это только абстрактный аспект смысла.

С понятием «монологического голоса» связано представление Бахтина об авторитарном слове в том смысле, что когда слово не оставлено открытым для дискурса, оно требует нашей безусловной верности. Это отсутствие гибкости и интерпретирующего контекста авторитарного слова затрудняет людям создавать значение из-за отсутствия дискурса и возможности вводить слово в контекст человека.

В то время как М. Бахтин не направлял свои теории на понимание процессов преподавания и обучения, понимание того, как происходит значение слов и понятий, имеет значение в классе. Чтобы обучающиеся развивали смысл и понимание содержания курса, должны присутствовать возможности для участия в диалоге в рамках курса, построенного с помощью диалогической педагогики. Им должна быть предоставлена возможность развить смысл понятий на фоне собственного опыта и понимания языка через борьбу между различными мнениями.

Если смысловые слова и понятия постоянно видоизменяются и пересматриваются обучающимися, участвующими в диалоге, то никогда не бывает окончательного определения смысла и понимания для индивида. Поэтому может ли эта теория быть применена к преподаванию и обучению миротворцев на курсе с конкретными целями обучения? Евгений Матусов утверждает, что «заданные конечные точки противоречат открытому духу диалога, в котором все участники – учителя и студенты – искренне интере-

суются обсуждаемыми ими темами, вопросами и запросами»¹ Однако Е. Матусов описывает две различные версии диалогической педагогики: инструментальную и онтологическую.

В рамках учебной программы, которая устанавливает цели обучения для студентов, инструментальный диалогический подход является наиболее подходящим в качестве педагогики. Матусов описал инструментальную диалогическую педагогику как «использование диалога между учителем и учащимися, а также между учащимися для достижения определенных интеллектуальных конечных точек учебной программы, установленных учителем. Диалог здесь – это педагогический метод (например, метод Сократа) или образовательная стратегия наряду с другими педагогическими методами и образовательными стратегиями, которые можно включать и выключать»².

В отличие от онтологического диалогического подхода, где конечная точка неизвестна ни одному из участников в диалоге, в инструментальном диалогическом подходе учитель поддерживает учеников посредством диалога для достижения поставленной цели. В инструментальном диалогическом подходе и учитель, и ученики создают новое понимание, причем сами студенты создают новые знания о материале курса посредством диалога, а учитель развивает новые «педагогические знания о том, как лучше преподавать – например, как учитель может обращаться со старыми, известными, и новыми, возникающими, неправильными представлениями студентов»³.

Онтологический диалог и инструментальный диалог – это различные подходы, но они оба основаны на диалогической теории. Использование инструментального диалогического подхода не обесценивает теорию диалогизма Бахтина. Как заявил Матусов: «Я никогда не утверждал, что инструментальные, онтологические и эпистемологические педагогические диалоги находятся в оппозиции друг к другу или являются взаимоисключающими»⁴. Поэтому, в то время как преподаватель не может участвовать в том же диалоге, что и учащиеся, учащиеся вовлечены в процесс диалогической педагогики. Они участвуют в активном построении понимания для себя и интерпретации значения понятий через дискурс. Вовлеченность учащихся и их понимание являются наиболее важными аспектами образования.

¹ Matusov E. The relationship between education and learning and its consequences for dialogic pedagogy // Dialogic Pedagogy. An International Online Journal, 2021. Vol. 9. URL: <https://www.sciencegate.app/document/10.5195/dpj.2021.425> (дата обращения: 08.05.2024).

² Matusov E. Op. cit.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

Учителя могут реализовать инструментальный диалогический подход в рамках аудиторных занятий, создав среду, в которой процесс дискурса, а не просто осознание правильного ответа, является неотъемлемой частью цикла обучения. При этом в классе возникают три основных типа разговоров между студентами:

- первый – это разногласия и индивидуализированное принятие решений, короткие обмены и небольшая попытка сотрудничества представляют собой «разрушительные» диалоги;

- второй – это кумулятивный разговор, в котором ораторы положительно, но некритично опираются на то, что говорят другие, на повторения и подтверждения;

- третий – это предварительный разговор, в котором студенты участвуют в критическом и одновременно конструктивном диалоге, бросают вызов идеям, а затем группы учащихся совместно принимают решения после рассмотрения всех точек зрения.

Наиболее ярко диалогическую педагогику представляют так называемые вопросы-ответы, потому что студенты активно борются за понимание слов, создание смысла и содержания в рамках различных реакций и точек зрения других коммуникантов, которые участвуют в диалоге. При этом вопросоответная форма в чем-то дублирует диалог, однако есть принципиальные отличия, которые выражаются в беспристрастном характере изложения позиций по проблеме, что является одним из компонентов профессионализма миротворцев; в серьезном отношении к собеседнику и в наличии исчерпывающего ответа на его проблему.

В дополнение к подготовке миротворцев диалогическое обучение способствует культурно ориентированному расширению их прав и возможностей.

Образование может выполнять свою функцию как практика свободного обучения, поскольку в диалогических взаимодействиях растворяются дихотомии «учитель – для учеников» и «ученики – для учителя» и появляется новый вид отношений: «учитель-ученик со студентами-учителями».

Учитель – это уже не просто один учитель, а тот, кто сам преподает в диалоге со студентами, которые, в свою очередь, во время обучения также преподают. Диалогические взаимодействия поднимают ученика до партнера в процессе обучения вместо пассивного получателя в монологическом подходе, создавая менее дискриминационную позицию. В этой диалогической модели никто не учит другого, и никто не самоучится: люди учат друг друга, опосредованные миром, узнаваемыми объектами, которые в монологическом образовании принадлежат учителю. Это изменение в динамике между учителем и учеником способствует свободе и рас-

ширению прав и возможностей учащихся с помощью диалогического подхода к обучению.

Диалогический подход рассматривает студентов как основных участников процесса обучения. Все студенты, их мнения, взгляды и идеи имеют одинаковую ценность, помогают создать сообщество учащихся вместо класса, полного отдельных студентов, каждый вносит свой вклад, который является образовательным ресурсом. Конструктивно используемые, они повышают способность любой аудитории создавать открытое учебное сообщество. Учебное сообщество может помочь всем учащимся добиться успеха в более широком масштабе, чем если полагаться на одного учителя для проверки и утверждения в качестве. Таким образом, диалогическое обучение – это процесс, создающий контекст, в котором происходит обмен информацией между людьми, и конечным результатом является увеличение знаний/информации каждого, кто принимает в нем участие. Кроме того, эта модель обучающего сообщества придает ценность каждому члену, представляя более культурно чувствительную модель обучения, что является актуальным в системе подготовки кандидатов к выполнению миротворческих миссий в разных странах, так как учитывает культурные особенности. Обучение в русле вопросов-ответов позволяет участникам миротворческих миссий ценить поведение, язык и диалоги каждого человека вне зависимости от расы, национальности, культуры, религии, но оценивать просто по его достоинству. Это означает, что ответы на вопросы могут быть на сленге, а люди могут самовыражаться естественно.

Дискурс воплощает язык и другие диспозиции, которые сигнализируют о социокультурной принадлежности. Основной дискурс, который почти все люди развивают и определяет их как личности, происходит от их социализации. На протяжении всей жизни люди развивают вторичные дискурсы в таких организациях, как церкви, школы, предприятия или правительства.

Диалогический педагогический подход может помочь большему количеству обучающихся развить дискурс или идентичность, позволяющую им начать развивать репутацию, которая служит эффективным средством поддержания дисциплины при выполнении миротворческих миссий, так называемой мягкой силы. Это особенно важно, учитывая нехватку правовых механизмов для привлечения международных организаций к ответственности.

Диалогические отношения также предполагают наличие специфического антиномического мышления, составляющего интеллектуальную основу диалога. Мы помним на примере сократических диалогов, что начало спора заложено в свободном мнении и самовыражении оппонентов, и эта

свобода является залогом разностороннего рассмотрения проблемы. В настоящее время антиномическое мышление при столкновении различных мнений, сопровождающихся соответствующим образом действий, представляет большую опасность и является источником современных конфликтов в мире. Силовое столкновение противоборствующих мнений может иметь своим результатом не просто «вытеснение» оппонентов из коммуникативного поля, но их взаимное уничтожение. Поэтому для кандидатов миротворческих миссий важно не только понимать структуру диалогии, но и самим обладать способностью к антиномическому мышлению. Из этого следует, что среди необходимого набора компетенций при подготовке к участию в миротворческих миссиях должно быть формирование антиномического мышления как составной части профессионализма миротворцев.

Еще одной компетенцией должна стать способность к смысловой открытости в восприятии инокультурного контекста и к восприятию вещей в их незавершенности. Такая интенция в обучении связана с основным воспитательным вектором: развитием навыков диалогического отношения. Эти интенции необходимо принимать во внимание при разработке методик обучения диалогу.

Герменевтическое прочтение максимовской философии, проведенное, в частности, С. Митралексисом¹, расширило понимание смыслов в сфере восприятия и интерпретации текстов до универсального принципа. В максимовской концепции движения к образу Божию есть элемент незавершенности человеческого существования, и это составляет трагизм современной экзистенции. Но в максимологии при этом есть и элемент абсолютной уверенности в идее бытия. Иными словами, антиномию составляет уверенность в идее бытия и трагизм существования человека: «ни в чем нет „готового“ смысла, независимого от человека, думающего о нем»², но «истинный диалог возможен только в пространстве открытых смыслов, — когда взаимодействие общения с реальным или метафорическим Собеседником переживается как процесс и как созидание новых, первых, никогда до этого не проговоренных смыслов. В такой открытости таится риск: диалог непредсказуем и может пойти в неизведанном направлении, он всегда содержит в себе опасность деградации до монолога или суммы монологов»³.

¹ Mitralaxis S., Steiris G. Sharing in the Logos // Philosophical Readings of Maximus the Confessor. 20. 2015. № 2. URL: <https://doi.org/10.5840/forphil201520210> (дата обращения: 08.05.2024).

² Ермолаева Е.Б. Основные характеристики диалогического взаимодействия (к определению актуальных задач педагогики диалога) // Образование и наука. 2012. № 7 (96).

³ Там же.

В апорийной незавершенности коммуникации собеседники становятся демиургами, что соответствует и мысли Максима Исповедника, который в «Диспуте с Пирром»¹ утверждает, что Образ Божий присутствует в логосе человека, поэтому каждый человек «называется частицей Божества по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса»².

Источником смысла оказывается та активность, которая наступает при понимании необходимости дать ответ на заданный вопрос. Если участник диалога игнорирует вопрос, то это означает, что заявленная проблема для него не является заслуживающей внимания, и он не реагирует на нее. Отвечать он будет в ситуации, если ставится вопрос о его существовании. Получается, что проблема смысла изначально соучаствует в вопросах о бытии человека. Онтология замыкает смысл, а интенция герменевтики на поиск смыслов есть ее укорененность в онтологическом основании философии.

«Оторванность первого вопроса от второго, замыкание смысла на себе самом приводит к искажению изначальной постановки проблемы смысла как философской проблемы, а следовательно, и к неустранимо неверному ее решению. Смысл, возникающий в процессе становления личности, оказывается от этой личности не отделим, поскольку он выступает не только продуктом личностного акта, но в то же время и необходимым его условием»³.

В концепции движения к Образу Божию есть элемент незавершенности человеческого существа, но при этом есть элемент абсолютной уверенности в идее бытия. Однако в современной постмодернистской и экзистенциальной философии есть только элемент незавершенности человеческой природы. Отсюда трагизм существования, который прошел через общество до отдельного человека. И именно здесь, в человеке, существует возможность его преодоления⁴.

Через внимательное прочтение двух определений зла во Введении к «Вопросоответам к Фалассию» можно увидеть круговой, когнитивно-аффективно-соматический, генетический механизм, который Св. Максим

¹ Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром // Азбука веры. Православная библиотека. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput_s_Pirrom/ (дата обращения: 08.05.2024).

² Максим Исповедник, преп. Амбигва 7. Амбигвы к Иоанну (о трудностях) // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu/ (дата обращения: 08.05.2024).

³ Кушнарченко С.П. Онтология личности по учению Максима исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324 (июль). С. 84–92.

⁴ Келеберда Н.Г. Концепция личности в максимологии и современный философский контекст // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2024. № 1 (134). С. 48–52.

Исповедник считает ответственным за инициацию и передачу заблуждения как трагического человеческого состояния и специфическое проявление его в виде страстей, являющихся причиной конфликтов. Оно проясняет первое определение как в основном феноменологическое, определяя круговой механизм и его поведенческие выражения, а второе определение как более этическое, объясняя, почему этот механизм возникает и возрождается с падшим человечеством, несмотря на его катастрофические результаты. Катарсис происходит за счет переориентации любви на ее уникальную изначальную цель – реальную любовь к Логосу. Включение в воспитательный компонент при подготовке миротворцев самоограничение в структуре человеческого поведения как ценность выполняет также важную миротворческую функцию, учитывая позитивную направленность реконструкции онтологического смысла любви.

Система ценностей в максимологии исходит из того, что человек целен, един и единственен, то есть неповторим. При таком понимании феномен инаковости собеседников оказывается зависимым от субъективности коммуникантов, и тогда «мы уже не имеем дела с действительным Другим в его бытии, но лишь с неким образом, понятым нами бытием Другого. Да, конечно, именно от нас зависит, причем полностью, сможем ли мы воспринять голос Другого в его инаковости, отличности от нашего собственного бытия, но последнее вовсе не означает, что подавление специфики бытия Другого оказывается в принципе неизбежным»¹. Иными словами, отказ от онтологичности диалога и сведение коммуникации с «другим» к чисто герменевтико-экзистенциальному опыту выражается доминированием вопроса, задающего вполне определенное направление движения смыслов, в пределах которого ожидается и ответ. Прекрасной иллюстрацией такой ситуации является «Диспут в Визии», когда святой Максим отказался от диалога с патрициями, провидя вектор их экзистенциальных смыслов: «Во время этих слов святого они сказали друг к другу: „Если мы будем вдаваться в рассуждения с ним, останемся без еды и питья, но встанем, позавтракаем и пойдем скажем, что слышали, ибо этот человек продал себя сатане“»².

Исходя из того, что человек целен, един и единственен, то есть неповторим, рождаются принципы миротворческой деятельности: принципы согласия, беспристрастности и (неприменения) силы. В качестве основной нормы миротворческой деятельности кандидаты должны быть беспри-

¹ Кушнаренко С.П. Указ. соч.

² Максим Исповедник, преп. Диспут в Визии // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput-v-vizii/ (дата обращения: 08.05.2024).

страстными и информированными при принятии решений или действиях. Отсутствие предвзятости как раз и базируется на твердом основании признания комплекса ценностей, отдающих предпочтение поощрению и защите прав человека в операциях по поддержанию мира. Репутация миротворца как уважающего инаковость личности, ее онтологичность может быть особенно важна при выполнении миротворческой миссии в соответствии с мандатом, поскольку является важным источником авторитета и влияния, учитывая нехватку правовых механизмов привлечения к ответственности. Конечно, тема репутации при всей злободневности ее в наши дни существует так же давно, как давно существует взаимная оценка людей в целях определения перспектив совместного существования и совместной деятельности. Это касается и отношений в сфере сотрудничества по поддержанию мира. Репутация миротворца – это выражение соответствия кандидата требованиям, которые накладываются на него выполняемой миссией. И поскольку особую злободневность приобрел вопрос о границах допустимого насилия, постольку «миротворческая доминанта, моральное и правовое неприятие конфликтов напрямую соотносятся с общечеловеческими интересами и ценностями»¹.

Миротворческие операции ООН разворачиваются во все более опасных ситуациях, принципы миротворчества оказываются под давлением и часто нарушаются. Беспристрастность становится все более сложной задачей по мере того, как конфликты становятся все более сложными и многогранными, а мандаты операций по поддержанию мира расширяются. В то время как миротворцы традиционно ограничивались только применением силы, миротворцы взяли на себя более активную роль после окончания холодной войны, в том числе путем использования силы для защиты мандата и сдерживания подрывников, которые стремятся сорвать мирные процессы.

Начиная с 2000 года произошел переход от «пассивной» к «напористой» концепции беспристрастности, которая пыталась закрепить авторитет миротворцев в более обширном наборе ценностей, отдающих предпочтение поощрению и защите прав человека, что отражено в мандатах по защите гражданских лиц. Поскольку миссии были развернуты в более враждебной среде, расширилось использование наступательных сил, и миротворческому персоналу становится сложно осуществлять свою деятельность. В частности, некоторые из нынешних крупных миссий сталкиваются с серьезными проблемами в виде насилия в отношении самих миро-

¹ Громова Е.А. Идеи миротворчества в отечественной философии начала XX века // Манускрипт. URL: https://www.gramota.net/articles/issn_1997-292X_2014_11-2_16.pdf (дата обращения: 08.05.2024).

творцев. Принципы миротворчества оказываются под давлением и часто нарушаются, что ведет к репутационным издержкам. Репутация и принципы миротворчества явно взаимосвязаны, поскольку несоблюдение одного из них влияет на доверие к мандату.

Прочный мир достигается и поддерживается не военными и техническими возможностями, а посредством диалога. Диалог на основе признания уникальности каждого из коммуникантов способствует предотвращению насилия в отношении гражданского населения, распространяя послания мира.

Конечно, «миротворческая максима ненасилия существует не сама по себе, а в рамках определенного социума, взаимодействуя с его базисным социокультурным консенсусом. Миротворческие идеи всегда опираются на историческую традицию, политическую культуру конкретного общества»¹. Это результат осмысленного и пережитого, а потому ответственно воспринятого долженствования. Возможность свободного и ответственного поступка становится решающим условием мира. Философия миротворчества рассматривает мир как объект, тем самым она причастна к нему, что предполагает не монологическое философствование, но сопереживание как способ диалога.

Сам по себе мир задан как возможность, как диалогическое становление, как незавершенное, а постоянно совершающееся «событие бытия». Сопереживание мыслится не абстрактно-индифферентным, «вообще человеческим» способом мышления и чувствования (А.Ф. Лосев), но формой уникального ценностно-целостного взаимоотношения конкретных людей, при котором субъект-объектные отношения сменяются на intersubjective диалогические отношения. Единство ответственности и сопереживания, опираясь на множество антиномичных принципов, представляет собой «апофатико-диалектический» диалог, который подлинно персоналистичный и открыт для диалогических отношений «человек-человек». Поступки человека, как показал М.М. Бахтин, не могут быть автономными от культуры, но противоречие заключается в том, что сама современная культура не направлена на уникальность субъекта.

В концепции логосов Максима Исповедника призванием человека является устранение дуалистических разрывов. Максим прямо пишет, что человек был создан, чтобы соединить в своей природе все, что в природе двойственно: у человека есть врожденная сила *соединять*. В трактовке М. Бахтина это соединение есть принятие этической нормы другого как

¹ Там же.

жертвы для себя и милости для этого другого. В этом заключен экзистенциальный базис диалога.

Миротворцам необходимо поразмыслить над такими ценностями с тем, чтобы действовать на основе прав человека как прав личности, а не только закона (то есть применяя этику и этическое поведение в смысле выполнения приказа). Для этого необходимо не только знать и понимать права человека, но и осознавать их ценность. Конечно, этот эмпатический подход должен соответствовать балансу между обязанностями и моральной необходимостью, например, иметь моральную и социальную ответственность, потому что они находятся среди других, то есть иных, что означает ответственность миротворца перед обществом, этические обязательства.

Таким образом, этические рамки могут применяться на практике только в том случае, если миротворцы размышляют о своих моральных обязанностях при выполнении своих миссий. Это принципы, которые позволяют профессионалу выполнять конкретную цель: снижение степени конфликтности. Таким образом, моральные рамки и понимание ценности человека также вытекают из рассмотрения роли, которую он играет в конкретном контексте, как описано выше. Например, миссия миротворца и его индивидуальная интерпретация норм этики могут зависеть не от индивидуальных желаний, а от того, как эта миссия способствует консолидации общества. С другой стороны, представления общества о конкретных людях-миротворцах и соответствующей международной организации неизбежно меняются, например, в отношении развития силы с акцентом на права человека, что также создает фон для общественного мнения, влияющего, в конечном счете, на репутацию как отдельных полицейских-миротворцев, так и на успех миссии в целом.

До сих пор в теоретическом плане было установлено, что для сохранения или обеспечения определенной цели поддержания мира или миростроительства с помощью полицейских этико-аксиологическая подготовка должна готовить кандидатов к пониманию ценности этих целей. Во-вторых, способность размышлять, в частности, о ценности прав человека снижает вероятность неэтичного выбора на практике. В-третьих, для всестороннего понимания ценности определенных целей кандидаты нуждаются в конкретных инструкциях применительно к конкретным обстоятельствам, с которыми сталкивается миссия (например, политические, культурные или религиозные особенности).

В-четвертых, диалогическое обучение с применением вопросоответной практики предполагает, что, помимо определения абсолютных этических стандартов (например, в смысле конкретных достоинств), упорядоче-

ние практики поведения должно начинаться с осознания индивида и концепции повышения уровня качества жизни. Философия ценностей в максимологии иллюстрирует, как эти идеи могут помочь улучшить ее, сосредоточив внимание на ценности личности как моральной практике.

В ходе подготовки на этапе, предшествующем разворачиванию миссии, этические нормы не закреплены ни за одним конкретным курсом. Скорее, этика преподается неявно и часто неформально на основе различных источников и курсов. Они варьируются от вклада в традиции морально-нравственного воспитания до психологии и межкультурной осведомленности, чтобы быть готовым противостоять различным системам ценностей и, следовательно, иным этическим стандартам, поэтому межкультурная компетентность также является содержанием этической подготовки контингентов (ООН) перед разворачиванием в районе конфликта, в основном на основе миротворческого материала Организации Объединенных Наций.

Методы обучения зависят от людей, которые преподают и которые достаточно свободны в выборе своего стиля передачи знаний. Поскольку источники входных данных по этике различаются, то и методы различаются: преподавание на основе лекций, ролевые игры, тематические исследования или семинары. По словам информированного агента, подготовка к курсу может быть только такой же хорошей, как и инструкторы курса. Одно замечание, общее почти для всех источников, заключается в том, что традиционная этика не включена в повестку дня подготовки к разворачиванию миссии. Скорее, «этика» вводится с помощью способов межкультурной осведомленности и культурной компетентности, а также на курсах, проводимых специалистами, что соответствует более серьезной проблеме, заключающейся в том, что обучение разворачиванию миссий ООН осуществляется государствами – членами ООН, и, следовательно, варьируется и то, что культурная компетентность может противоречить моральной компетентности.

Этическое образование российских миротворцев имеет двойную направленность. Во-первых, в рамках этического образования изучается ценность определенных целей, которые миротворцы стремятся защитить или обеспечить (например, почему важно защищать права человека). Что касается вопроса о том, как преподаются эти ценности и принципы, то мы предлагаем взять за основу ценностную систему максимологии, поскольку материал, предоставленный для обучения в рамках максимологии, призван дать ответы на вопросы, касающиеся потребностей поддержания мира, и, объясняя эти ответы, помогает кандидатам задуматься о том, почему имеет смысл учитывать эти параметры (например, уникальность каждой

личности) и данные ответы (например, права человека) в своих собственных решениях. Например, в материалах, предоставленных ООН, подчеркивается, что права человека являются частью миссии и что эти задачи вытекают из миссий миротворцев. Второй аспект опирается на здравый смысл, обращенный к рациональным способностям отдельных участников миссии как профессионалов, другими словами, делается акцент на практическую мудрость.

Общая этическая подготовка сосредоточена на разработке инструментов, которые отдельные кандидаты могут применять в миротворческих миссиях. В значительной степени этическое обучение завершается с акцентом на традиционные добродетели – осмотрительность, справедливость, сдержанность, веру, надежду и любовь – в контексте правовых принципов свободы религии и свободы убеждений.

Пересечение этих двух подходов в обучении, с одной стороны, рациональным способностям отдельных сотрудников как профессионалов и, с другой стороны, ценностям здравого смысла стремится преодолеть разрыв между формальными процедурными требованиями (то есть организационными правилами) и возможными случаями этических дилемм на практике. Преодоление этого разрыва требует доверия к поведению миротворца как «добродетельного профессионала». Последнее требует осознания и понимания места человека в обществе и профессии, чтобы понять и оценить цели, которые он обучен практиковать. Взятые вместе, эти аспекты, кажется, стоит поднять в обучении и применять их явно. Эти аспекты, взятые сквозь приму ценностей макисмологии, показывают важность теоретизирования этического обучения в первую очередь и, в частности, «обучения» миротворчеству.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Идеи миротворческой доминанты и морально-правового неприятия войн напрямую соотносятся с общечеловеческими интересами и ценностями. Указанные идеи: поиск путей формирования мира на основе консенсуса, свобода выбора, универсальное признание ценности человеческой личности содержатся в максимологии. Наше исследование показывает, что диалогические подходы обнаруживают ряд принципиальных ограничений узко дисциплинарных концепций и конкретно научных теорий. В процессе перехода на дистанционные телекоммуникационные учебные «площадки» стало очевидно, что устоявшиеся традиционные походы и методики аудиторной работы при подготовке сотрудников ОВД – кандидатов для миротворческих миссий, основанные на монологе, совершенно не пригодны для онлайн обучения, особенно в области языковой и культурологической подготовки. Анализ литературы по педагогике диалога показал несостоятельность и диалогического подхода, поскольку возникает проблема контроля самостоятельной подготовки учащихся. Выход, как нам представляется, в том, чтобы сам обучающийся после изучения учебного материала формулировал вопросы к преподавателю по неясным проблемным текстам. Именно такой метод предлагается в вопросоответной форме обучения.

Чтение источников по педагогике диалога привело к творениям преподающего Максима Исповедника, в частности, к «Вопросоответам к Фалассию», в ходе изучения которых было установлено наличие отдельного исследовательского поля, обозначенного термином «максимология» (Г.Ю. Каптен). После перевода корпуса его сочинений на современные языки выяснилось, что, пожалуй, не существует ни одной области современной философии, которая не была бы затронута его мыслью, хотя лейтмотивом всех его трудов, его жизни была и остается христологическая полемика. В настоящее время можно утверждать, что в периметр максимологии будут включены и другие науки, например, лингвистика, педагогика и даже информатика в том аспекте, в котором она затрагивает язык и вопросоответную форму.

Нас интересовала исключительно вопросоответная форма, результатом рассмотрения которой стал ряд выводов. Во-первых, мы пришли к выводу, что наряду с такими традиционными формами обучения, как монолог и диалог, может быть представлена третья инновационная форма вопросоответов. Термин «вопросоответ» уже прочно вошел как в философию и в педагогическую науку, так и в технические науки. Однако в данном исследовании предложено описание схемы вопросоответного обучения как единого процесса «диабазиса» в разворачивании вопросов-катен и вопро-

сов-дироплайев, что составляет его научную новизну. Во-вторых, установлено принципиальное отличие диалога и вопросоответов. В-третьих, зафиксировано, что процесс диабазиса неотделим от становления системы ценностей личности, и личность является центральным понятием диабазиса. В-четвертых, личность описывается дихотомией «природа/ипостась» методом отрицания понятий «рациональность», «самосознание», «свобода», «отношения» и «уникальность». Установлено, что уникальность оказывается единственным понятием, которое приблизительно способно описать категорию ипостаси. Однако любое ограничение ипостаси имеет следствием ее смысловую «пустоту». В-пятых, выявлено, что основанием для общения является неопишуемость и неопределимость уникальности человеческой ипостаси, отражающей непостижимость Божественного Логоса. Установлено, что, согласно учению преподобного Максима Исповедника, у каждого существа, то есть не только у человека, но даже у неодушевленных предметов, есть свой логос. Этот логос или направляется к Логосу (своей причине), или уходит от него (двувекторное движение диабазиса), тем самым сохраняется свобода выбора. В-шестых, анализ опыта внедрения метода вопросоответов в процесс проведения практических занятий и его влияния на уровень подготовки кандидатов для проведения миротворческих миссий на онлайн или гибридных курсах показал эффективность стратегий, используемых для реализации диалогической педагогики в этой уникальной гибридной учебной среде, которая может улучшить обучение слушателей и практику преподавателей.

Результаты проведенного исследования свидетельствуют, что наиболее полное изучение вопросоответной формы на базе максимологии позволит выявить глубокий мировоззренческий, ценностно-личностный, духовно-этический потенциал онтологического общения, основанного на Логосе как личностном начале. Кроме того, результаты этого исследования могут дать представление об эффективности внедрения диалогических учебных практик с конечной целью повышения успеваемости слушателей в цифровую эпоху.

Данное исследование не претендует на исчерпывающий анализ поставленных вопросов, которые весьма сложны и требуют дальнейшего изучения. Академические исследования должны быть направлены на то, чтобы понять, как диалогическая педагогика способствует подготовке кандидатов для участия в миротворческих миссиях и помогает создать благоприятную среду для более широкого набора компетенций сотрудниками ОВД. Еще один важный вопрос для будущих исследований заключается в том, в какой степени вопросоответный метод подготовки миротворцев способствует положительным эффектам в их миротворческой деятельно-

сти. На наш взгляд, последующую разработку данной темы целесообразно осуществлять в следующих направлениях:

- влияние концепции личности преподобного Максима Исповедника на развитие культурологической и педагогической мысли;

- термин «катена» в значении «цепочки» как непрерывной связной интерпретации, предположительно, может найти применение в лингвистике для обозначения семантических и структурно-грамматических идиом на глубинном уровне репрезентации, например, в концепции «head-to-head» отношений, предложенной Уильямом О’Грейди, или в современных системах распознавания речи нейронной сетью при акустическом преобразовании речи в текст, например, статистические модели русского языка, описанные И.С. Кипятковой. Статистическая модель языка оценивает вероятность появления цепочки из слов в некотором тексте, причем грамматика зависимостей работает только в отношении предшествующего контекста, состоящего из трех, реже из четырех или пяти слов;

- вопросоответная модель обучения, на наш взгляд, без всякого сомнения, будет востребована современной дидактикой для пересмотра подходов к обучению в дистанционном формате.

Концепция ценностей личности Максима Исповедника актуальна также для разрешения современных проблем экологии и прав человека, исходя из того факта, что Логос является основой природы, то есть согласно Божьей воле к природному миру и к человеку следует относиться с уважением. Использовать окружающую нас природу для удовлетворения основных потребностей само по себе не является грехом, но здесь существует предел. Человек все еще является микрокосмом, и его Богом данная задача по-прежнему существует для каждого человека. Очевидно, что философия Преподобного Максима продолжает жить в литургическом опыте православия, а значит, его мысль не только тогда, несколько сотен лет назад, была близка христианскому опыту понимания личности, но и остается таковой до сих пор, что обуславливают актуальность ее осмысления.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Анастасий Синаит, преп. Вопросы и ответы // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anastasij_Sinait/voprosy-i-otvety/ (дата обращения: 06.08.2024).

2. Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, преп. Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Varsonofij_Ioann/rukovodstvo-k-duhovnoj-zhizni-v-otvetah-na-voprosy-uchenikov/ (дата обращения: 06.08.2024).

3. Василий Великий, св. Беседы // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/Besedi/ (дата обращения: 06.08.2024).

4. Василий Великий, св. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Православная библиотека. Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-kratko-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/2#sel= (дата обращения: 06.08.2024).

5. Василий Великий, св. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах (Большой Аскетикон) // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-prostranno-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/ (дата обращения: 06.08.2024).

6. Дионисий Ареопагит, св. Мистическое богословие. Послание к Тимофею св. Дионисия Ареопагита / перевод Леонида Лутковского. Седмица. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/570195/> (дата обращения: 06.08.2024).

7. Дионисий Ареопагит, св. О Божественных именах // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh/ (дата обращения: 06.08.2024).

8. Дионисий Ареопагит, св. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002. 862 с.

9. Древний Патерик. Святоотеческая литература. Библиотека. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/paterik/drev_pater/txt05.html (дата обращения: 06.08.2024).

10. Ефрем Сирин, преп. Беседы. Том II Собрания творений. URL: <http://predanie.ru/book/68298-ii-tom-sobraniea-tvoreniy/#/toc1> (дата обращения: 06.08.2024).

11. Иоанн Кассиан, преп. Конференции. Литература на иностранном языке // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/conferences/ (дата обращения: 06.08.2024).

12. Иоанн Кассиан, преп. Писания к 7-ми (11-17) другим, посланным к епископу Гонорату и Евхерию, беседам отцов, живших в египетской пустыне Фиваиде // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/pisaniya_k_semi/4_2 (дата обращения: 06.08.2024).

13. Иоанн Кассиан, преп., Творения. URL: <http://predanie.ru/book/67891-tvoreniya/> (дата обращения: 06.08.2024).

14. Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicheskie-2019/ (дата обращения: 06.08.2024).

15. Макарий Великий (Египетский), преп. Духовные беседы. Беседа 27 // Святоотеческая литература. Библиотека. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/makar_egipit/tip_2/txt11.html (дата обращения: 06.08.2024).

16. Макарий Подвижник, преп. Собрание рукописей типа 1. Великое послание и слова // Медиатека фонда «Предание». URL: <https://predanie.ru/book/67953-sobranie-besed/#/toc7> (дата обращения: 06.08.2024).

17. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну архиепископу Кизическому // К истине. Миссионерско-апологетический проект. URL: https://k-istine.ru/library/maxim_ispovednik-02.htm toc1 (дата обращения: 06.08.2024).

18. Максим Исповедник, преп. Амбигвы. Трудности к Фоме, Трудности к Иоанну. М.: Эксмо, 2020. 992 с.

19. Максим Исповедник, преп. Богословско-полемические сочинения // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/bogoslovsko-polemicheskie-sochinenija-opuscula-theologica-et-polemica/ toc1 (дата обращения: 06.08.2024).

20. Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosotvety_k_falassiyu/ (дата обращения: 06.08.2024).

21. Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию: [Вступление. Предисловие св. Максима к Фалассию] / пер., предисл. С.Л. Епифановича. (Начало). С. 1–16. Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 1. URL: https://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/bogoslovskij-vestnik/pdf/4080_1916_01_02.pdf (дата обращения: 06.08.2024).

22. Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию: [Предисловие св. Максима к Фалассию. Предисловие к схолиям] / пер., предисл. С.Л. Епифановича. (Продолжение). С. 33–48. Богословский вестник 1916. Т. 2. № 5. URL: https://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/bogoslovskij-vestnik/pdf/4134_1916_05_02.pdf (дата обращения: 06.08.2024).

23. Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию: [Предисловие к схолиям, 1-6]. (Продолжение). С. 49–64. Богословский вестник.

1916. Т. 2. № 6. URL: https://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/bogoslovskij-vestnik/pdf/4153_1916_06_02.pdf (дата обращения: 06.08.2024).

24. Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voploscheniya_Syna_Bojiya/ (дата обращения: 06.08.2024).

25. Максим Исповедник, преп. Главы о любви. М.: Образ, 2005. 96 с.

26. Максим Исповедник, преп. Диспут в Визии // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput-v-vizii/ (дата обращения: 06.08.2024).

27. Максим Исповедник, преп. Мистагогия // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/mistagogiya/ (дата обращения: 06.08.2024).

28. Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput_s_Pirrom/ (дата обращения: 06.08.2024).

29. Максим Исповедник, преп. Избранные творения / пер. и комментарии А.И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2004. 494 с.

30. Максим Исповедник, преп. Письмо к монаху Анастасию, его ученику // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pismo-k-monahu-anastasiyu-ego-ucheniku/ (дата обращения: 06.08.2024).

31. Максим Исповедник, преп. Письмо XIII. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира. Письма // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/13 (дата обращения: 06.08.2024).

32. Максим Исповедник, преп. Письмо XII. Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/12 (дата обращения: 06.08.2024).

33. Максим Исповедник, преп. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/poslanie_k_Ioannu_Kubikulariyu_o_lyubvi/ (дата обращения: 06.08.2024).

34. Максим Исповедник, преп. Послание XIII. Письма / пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневич. СПб.: СПбГУ, 2007. 288 с. (Византийская философия. Т. 2; Smaragdus Philocalias).

35. Максим Исповедник, преп. Письма. Послание XV. Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/15 (дата обращения: 06.08.2024).

36. Максим Исповедник, преп. Слово о подвижнической жизни // Православная библиотека. Азбука веры. URL: http://azbuka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/slovo-o-podvizhnicheskoy-zhizni/ (дата обращения: 06.08.2024).

37. Максим Исповедник, преп. Четвертая сотница о любви. Добро-толюбие. Т. 3. URL: http://www.odinblago.ru/dobrotolubie_3/sv_maksim/4_sotnitca (дата обращения: 06.08.2024).

38. Марк Подвижник, преп. Аскетические творения // Православная библиотека. Азбука веры. URL: http://azbuka.ru/otechnik/Mark_Podvizhnik/asketicheskie-tvorenija/ (дата обращения: 06.08.2024).

39. Марк Подвижник, преп. Прения схоластика с аввой Марком. Аскетические творения. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mark_Podvizhnik/asketicheskie-tvorenija/4 (дата обращения: 06.08.2024).

40. Марк Подвижник, преп. Слово 4-е. Ответ недоумевающим о Святом Крещении // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mark_Podvizhnik/otvet-nedoumevayushim-o-svjatom-kreshenii/ (дата обращения: 06.08.2024).

41. Платон. Протагор / пер. В. Соловьева. URL: http://az.lib.ru/p/platon/text_1897_protagor.shtml (дата обращения: 07.08.2024).

42. Плотин. Эннеады / пер. С.И. Еремеева // 100 лучших книг всех времен. URL: https://www.100bestbooks.ru/read_book.php?item_id=10681&yscld=lzkykjcxw214318293 (дата обращения: 07.08.2024).

Диссертационные исследования

43. Алексеев Сергей, прот. Аскетическое наследие Преподобного Максима Исповедника: автореф. дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2008.

44. Башкиров, В.Г., прот. Сын Божий – Сын Человеческий (Логостропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника): автореф. дис. ... ст. магистра богословия. Минск: Труды Минской Духовной Академии. URL: <https://elib.minda.by/server/api/core/bitstreams/b69b5a59-b1cc-44c9-9916-818f6f6d57ff/content> (дата обращения: 08.08.2024).

45. Дивногорцева С.Ю. Историко-теоретический анализ православной педагогической культуры в России: дис. ... д-ра пед. наук. М., 2011. URL: <https://www.dissercat.com/content/istoriko-teoreticheskii-analiz-pravoslavnoi-pedagogicheskoi-kultury-v-rossii> (дата обращения: 08.08.2024).

46. Доброцветов П.К. Аллегореза как философский метод в поздней патристике: «Ареопагитики», преп. Максим Исповедник: специальность 09.00.03 «История философии»: автореф. дис. ... канд. филос. М., 2005. URL: <https://www.dissercat.com/content/allegoreza-kak-filosofskii-metod-v-pozdnei-patristike-areopagitiki-prep-maksim-ispovednik> (дата обращения: 08.08.2024).

47. Ионайтис О.Б. Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии: специальность 09.00.03 «История фило-

софии: дис. ... д-ра филос. наук. URL: <https://www.dissercat.com/content/traditsii-vizantiiskogo-neoplatonizma-v-russkoi-srednevekovoi-filosofii> (дата обращения: 08.08.2024).

48. Каптен Г.Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника: специальность 09.00.03 «История философии»: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2010. URL: <https://www.dissercat.com/content/kritika-origenizma-v-filosofii-maksima-ispovednika> (дата обращения: 08.08.2024).

49. Корзинкин А.А. (Зиновий, архим.). Духовно-нравственная концепция воспитания личности и современное образование: специальность 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования»: дис. ... канд. пед. наук / Курский гос. пед. ун-т. Курск, 1999. URL: <https://www.dissercat.com/content/dukhovno-nravstvennaya-kontseptsiya-vospitaniya-lichnosti-i-sovremennoe-obrazovanie> (дата обращения: 08.08.2024).

50. Кузнецов А.В. Человек, общество, история в сочинениях Максима Исповедника: специальность 07.00.03 «Всеобщая история (история Средних веков)»: автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 2005. URL: <https://www.dissercat.com/content/chelovek-obshchestvo-istoriya-v-sochineniyakh-maksima-ispovednika> (дата обращения: 08.08.2024).

51. Лурье В.В. Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII веков: специальность 09.00.03 «История философии»: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/transformatsii-aristotelevskoi-ontologii-v-vizantiiskikh-bogoslovskikh-diskussiyakh-vi-vii-v> (дата обращения: 08.08.2024).

52. Любохонская О.В. Учение об энергии в византийской философско-богословской мысли IV–VIII веков: специальность 09.00.03 «История философии»: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2016. URL: <https://www.dissercat.com/content/uchenie-ob-energii-v-vizantiiskoi-filosofsko-bogoslovskoi-mysli-iv-vii-vekov> (дата обращения: 09.08.2024).

53. Петров В.В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: специальность 09.00.03 «История философии»: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/uchenie-maksima-ispovednika-v-kontekste-filosofsko-bogoslovskoi-traditsii-pozdnei-antichnost> (дата обращения: 09.08.2024).

54. Тарасов П.Г. Исповедальное начало в христианском мировоззрении: специальность 09.00.13 «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры»: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2008. URL: <https://www.dissercat.com/content/ispovedalnoe-nachalo-v-khristianskom-mirovozzrenii> (дата обращения: 09.08.2024).

55. Устьян В.Г. Проблема достоинства человека в святоотеческой традиции и русской религиозной философии: специальность 09.00.13 «Филосо-

фия и история религии, философская антропология, философия культуры»: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009. URL: [https:// www.dissercat.com/content/problema-dostoinstva-cheloveka-v-svyatootecheskoi-traditsii-i-russkoi-religioznoi-filosofii](https://www.dissercat.com/content/problema-dostoinstva-cheloveka-v-svyatootecheskoi-traditsii-i-russkoi-religioznoi-filosofii) (дата обращения: 09.08.2024).

56. Шестун Е.В. Православные традиции духовно-нравственного становления личности (историко-теоретический аспект): специальность 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования»: автореф. дис. ... д-ра пед. наук. Казань, 2006. URL: <https://www.dissercat.com/content/pravoslavnye-traditsii-dukhovno-nravstvennogo-stanovleniya-lichnosti-istoriko-teoreticheskii> (дата обращения: 09.08.2024).

Литература

57. Аверинцев С.С. Связь времен // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/svjaz-vremen/ (дата обращения: 09.08.2024).

58. Азявин Р.Н. Миротворчество: новые подходы, новое содержание // Теория и практика общественного развития. 2009. № 3–4.

59. Анашкин А.В. Эпистолярные «следы» в византийских церковных канонико-правовых эротапокризах XII в. (на материале канонических ответов митрополита Никиты Ираклийского) // Вестник КГУ. 2017. № 2.

60. Андронов В.П. Духовно-нравственное развитие личности в свете православного религиозного опыта. Теоретические проблемы нравственной и этической психологии // Духовно-нравственное становление человека в современном российском обществе. Проблема индивидуальности в трудах отечественных психологов: Материалы Всероссийской юбилейной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения С.Л. Рубинштейна, 15–16 октября 2009. М.: Институт психологии РАН, 2009. URL: <https://uchebana5.ru/cont/3822173.html> (дата обращения: 09.08.2024).

61. Астапов С.А. Онтология Максима Исповедника: сб. научных работ аспирантов и молодых преподавателей. Ч. 4. Общественные, технические и естественные науки. Ростов-на-Дону, 1998.

62. Ахмедова С.Н. Феномен прецедентности в современных лингвистических исследованиях // Филология и литературоведение. 2015. № 2 [Электронный ресурс]. URL: <https://philology.snauka.ru/2015/02/1186> (дата обращения: 09.08.2024).

63. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 784 с. URL: https://imwerden.de/pdf/akhutin_antichnye_nachala_filosofii_2007__ocr.pdf (дата обращения: 09.08.2024).

64. Бальтазар Г.У., фон. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: Издательский дом

«Познание», 2021. 320 с. URL: <https://poznaniye.ru/upload/iblock/dff/dff4d8d8bd6a0ef5132c334747a19dcd.pdf> (дата обращения: 09.08.2024).

65. Бальтазар Г.У., фон. Сердце мира. Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М., 2006. URL: http://www.odinblago.ru/serdce_mira/#10 (дата обращения: 09.08.2024).

66. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. URL: http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/2_5.html (дата обращения: 09.08.2024).

67. Беневич Г.И. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. URL: <https://flibusta.club/b/339606/read> (дата обращения: 09.08.2024).

68. Беневич Г.И. Максим Исповедник. Библиографический очерк. Православная Энциклопедия. Т. 43. URL: https://www.academia.edu/31322926/Максим_Исповедник_Биобиблиографический_очерк_Православная_Энциклопедия_Т_43 (дата обращения: 09.08.2024).

69. Беневич Г.И. Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prp-maksim-ispovednik-polemika-s-origenizmom-i-monoenergizmom/1 (дата обращения: 09.08.2024).

70. Беневич Г.И. Дело Максима // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 13–153.

71. Бочкарева О. Диалогическая направленность педагогического образования // Высшее образование в России. 2008. № 4.

72. Бриллиантов А.И. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. Труды по истории древней Церкви // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Brilliantov/trudy-po-istorii-drevnej-tserkvi/2 (дата обращения: 09.08.2024).

73. Васильев А.А. История Византийской империи (1–5 том). Т. 1. Время до крестовых походов до 1081 г. Глава 4. Эпоха династии Ираклия (610–717) // Азбука веры. Православная библиотека. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr-Vasilev/istorija-vizantijskoj-imperii-tom1/4> (дата обращения: 09.08.2024).

74. Виноградов А.Ю. Еще раз к вопросу о месте ссылки, кончины и погребения преп. Максима Исповедника и его спутников. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/eshhe-raz-k-voprosu-o-meste-ssylki-i-konchiny-i-pogrebenija-prp-maksima-ispovednika-i-ego-sputnikov/ (дата обращения: 09.08.2024).

75. Богословские труды. Научно-богословский журнал РПЦ. 2013. Вып. 45. С. 219–237. URL: http://www.btrudy.ru/resources/BT45/bt45_219-237.pdf (дата обращения: 09.08.2024).

76. Воспоминание. Краткая история о том, что было сделано против блаженного Мартина, папы Римского, и святого Максима, и тех, кто был с ним Творения. Исповедник Преподобный Максим. URL: <https://religion.wikireading.ru/hegnOht69Z> (дата обращения: 09.08.2024).

77. Дагмар Кристианс. Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М.: Индрик, 2018. URL: https://www.academia.edu/75102628/Дагмар_Кристианс_Топосы_в_песнопениях_византийской_служебной_миней_и_проблемы_их_переноса_на_славянскую_почву._М.:_Индрик_2018 (дата обращения: 09.08.2024).

78. Давыденков О., прот. Вопрос о тождестве ипостаси Христа ипостаси Предвечного Логоса в Православной христологии VI–IX вв. // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 22–35.

79. Диалог философский. Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия». URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH915ca956b4cbce33784291> (дата обращения: 09.08.2024).

80. Димитрий Ростовский, св. Четьи минеи. Житие преподобного отца нашего Максима Исповедника // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/70 (дата обращения: 09.08.2024).

81. Докинз Р. Рассказ предка. Паломничество к истокам жизни. URL: <https://iknigi.net/avtor-richard-dokinz/99516-rasskaz-predka-palomnichestvo-k-istokam-zhizni-richard-dokinz/read/page-22.html> (дата обращения: 09.08.2024).

82. Долгов К.М. Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера и искусство // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996.

83. Дунаев А.Г. Из истории переводов «Глав о любви» преподобного Максима Исповедника на церковнославянский и русский языки // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. № 8.

84. Дьяконов Г.В. Этика поступка и концепция «Другого» М. М. Бахтина – исток и предпосылка психологической онтологии // Экзистенциальная и гуманистическая психология. URL: <http://hpsy.ru/public/x2781.htm> (дата обращения: 09.08.2024).

85. Ермолаева Е.Б. Основные характеристики диалогического взаимодействия (к определению актуальных задач педагогики диалога) // Образование и наука. 2012. № 7 (96).

86. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / ред. В.П. Лега. М.: Мартис, 1996. 220 с.

87. Жапарова Р.С. Теория конструктивизма в современном образовании // Философия современного образования. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-konstruktivizma-v-sovremennom-obrazovanii/viewer> (дата обращения: 09.08.2024).

88. Журавлев В.Е. Философия миротворчества // Наука. Культура. Общество. 2021. Т. 27, № 3. С. 85–93.
89. Зайцев А.В. Философия диалога и диалогика гражданского общества: истоки и сущность // Философская мысль. 2012. № 4. С. 1–53. DOI: 10.7256/2306-0174.2012.4.143. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=143 (дата обращения: 09.08.2024).
90. Зеньковский В.В., прот. Основные проблемы воспитания. URL: <http://otechnik.narod.ru/zenkovsky/opv.htm> (дата обращения: 09.08.2024).
91. Зефилов М. Жизнь преп. Максима Исповедника // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/zhizn-prp-maksima-ispovednika/ (дата обращения: 09.08.2024).
92. Игнатий Брянчанинов, святитель. Отечник. Авва Зенон // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/otechnik/33 (дата обращения: 09.08.2024).
93. Игнатий Брянчанинов, святитель. Отечник. Авва Пимен Великий // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/otechnik/64 (дата обращения: 09.08.2024).
94. Иванова С.В. Устойчивое развитие в неустойчивом мире: образовательный аспект Иванов // Ценности и смыслы. 2021. № 3 (73).
95. Ильин И.А. Путь к очевидности. Мюнхен. 1957. URL: <https://www.xpa-spb.ru/libr/Ilin-IA/put-k-ochevidnosti-1957.pdf>. Оцифровано в 2016 г.
96. Исследования Поликарпа Шервуда (OSB). Ранние *ambigua* преподобного Максима исповедника и опровержения им оригенизма // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prp-maksim-ispovednik-polemika-s-origenizmom-i-monoenergizmom/2_4 (дата обращения: 09.08.2024).
97. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. М., 2014.
98. Каждан А.П. Византийская культура. СПб., 1997.
99. Калаиджишвили Стефан, еп. Современный взгляд на вопрос о месте погребения Максима Исповедника в Грузии / Труды ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Т. 1. М., 2008.
100. Каплан И. Христос как второй Адам в богословии преподобного Максима Исповедника // Научный богословский портал. URL: https://bogoslov.ru/article/4574482#_ftnref77 (дата обращения: 09.08.2024).
101. Каптен Г.Ю. Гносеологическое значение учения об обожении в критике оригенизма Максимом Исповедником // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 1.
102. Карташев А.В. Вселенские Соборы // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vselenskie-sobory/5_35 (дата обращения: 09.08.2024).

103. Касимов Н.С. От экологического образования к образованию для устойчивого развития / Образование для устойчивого развития: материалы семинара «Экологическое образование и образование для устойчивого развития». Смоленск, 2003.
104. Келеберда Н.Г. К вопросу о «византизме» как модели государственно-религиозных отношений // Философия права. 2021. № 4 (99).
105. Келеберда Н.Г. Концепция личности в максимологии и современный философский контекст // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2024. № 1 (134).
106. Келеберда Н.Г. Информационное общество и оптимизация образования в современных условиях: опыт России и Армении // Научный альманах стран Причерноморья. 2020. Т. 22. № 3. URL: <https://www.science-almanac.ru/jour/article/view/29> (дата обращения: 09.08.2024).
107. Кипяткова И.С. Разработка и исследование статистической модели русского языка // Труды СПИИРАН. Вып. 12. СПб.: Наука, 2010. С. 35–49.
108. Клаудио Морескини. История патристической философии. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011.
109. Клеман О.-М. Вопросы о человеке // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица. 1991. С. 149–161.
110. Клеман О. Тема личности (по греческим отцам Церкви). Лекция 2 // Богословие и философия. URL: <http://favor.chat.ru/theol5c.htm> (дата обращения: 09.08.2024).
111. Конев А., свящ. (католич.) «Космическая литургия» Ганса Урса фон Бальтазара // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1.
112. Кристианс Д. Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М.: Индрик, 2018. 152 с.
113. Кузенков П. Промысел. Бога и свобода человека по творениям святого Максима Исповедника М.: Издательство Сретенского монастыря, 2021. 184 с.
114. Кузнецов А. Символическая репрезентация власти в Византии в трактовке Максима Исповедника // Международная научно-практическая конференция «Наука. Образование. Культура». 31-я годовщина Комратского государственного университета: сб. статей. Т. 3. Филология. История и филология. Культура и искусство. URL: <https://kdu.md/images/Files/mezhdunarodnaya-nauchno-prakticheskaya-konferenciya-nauka-obrazovanie-kultura-posvyashchennaya-31-oj-godovshchine-kgu-tom-3.pdf> (дата обращения: 09.08.2024).
115. Кушнаренок С. П. Онтология личности по учению Максима исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324 (июль). С. 84–92.
116. Куш Т.В. Эпистолярная практика в поздней Византии // Известия Уральского государственного университета. 2005. № 39. С. 5–15.

117. Ланьшина Т.А. Опыт локализации и внедрения Целей устойчивого развития в странах – лидерах в данной сфере // Вестник международных организаций. 2019. Т. 14/ № 1. С. 207–224.
118. Латинско-русский словарь. Liber. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/latin_rus/24267/liber (дата обращения: 09.08.2024).
119. Ларше Ж.-К. Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М.: Изд: Сретенского монастыря, 2004. 272 с.
120. Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // Преподобный Максим Исповедник. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/pisma/#0_2 (дата обращения: 09.08.2024).
121. Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков // Азбука веры. Православная библиотека. URL: <https://azbyka.ru/zdorovie/iscelenie-psixicheskix-boleznej-opyt-xristianskogo-vostoka-pervyx-vekov> (дата обращения: 09.08.2024).
122. Лаут Эндрю, свящ. Космическое видение преп. Максима Исповедника // Православная библиотека. Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Endryu-Laut/kosmicheskoe-videnie-prep-maksima-ispovednika/> (дата обращения: 09.08.2024).
123. Лега В.П. История западной философии. Ч. 1. Античность. Средневековье. Возрождение, §5. Плотин // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Viktor-Lega/istorija-zapadnoj-filosofii-chast-pervaja-antichnost-srednevekove-vozhrozhdenie/5_8 (дата обращения: 09.08.2024).
124. Легеев М.В. Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 51–61. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36398594> (дата обращения: 09.08.2024).
125. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта // Азбука веры Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Ispovednik/hronografija/1 (дата обращения: 09.08.2024).
126. Лосев А.Ф. Преамбула к диалогу Платона «Пир» // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2; Философское наследие. Т. 116. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1993. С. 434–441.
127. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/ (дата обращения: 09.08.2024).
128. Луньков А.С. Философские основания миротворчества: пролегомены к проблеме // Logos et Praxis. 2017. Vol. 16. No. 2. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2017.2.8> (дата обращения: 09.08.2024).

129. Малков П.Ю. Учение преп. Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергийный аспект. URL: https://pstgu.ru/download/1498047829.1_Malkov_11-29.pdf (дата обращения: 09.08.2024).

130. Максим Исповедник, св. [О нем.] Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима / пер., изд. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник. 1915. Т. 2/ № 5. С. 289–297. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/bogoslovskij-vestnik-1915-g/5_1 (дата обращения: 09.08.2024).

131. Максим Исп. Преп. Основные житийные материалы // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2561638.html> (дата обращения: 09.08.2024).

132. Маслов И., диак. «Эсхатология очищения» как синкретическая модель либерального богословия в XX веке. URL: <https://pravoslavie.ru/57409.html> (дата обращения: 09.08.2024).

133. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/15 (дата обращения: 09.08.2024).

134. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. URL: https://pstgu.ru/download/1201086640.viz_bogoslovie.pdf (дата обращения: 09.08.2024).

135. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном предании // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/iisus-hristos-v-vostochnom-pravoslavnom-predanii/ (дата обращения: 09.08.2024).

136. Меликян В.Ю. Фразеосинтаксические схемы «Хорош + N!¹» и «Хорош + N!²» в современном русском языке // Вестник Томского университета. Филология. 2020. № 67. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/frazeosintaksicheskie-shemy-horosh-ni-1-i-horosh-ni-2-v-sovremennom-russkom-yazyke/viewer> (дата обращения: 09.08.2024).

137. Мень А., протоиер. Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/bibliologicheskij-slovar-tom-1/507> (дата обращения: 09.08.2024).

138. Мефодий (Зинковский) иером., Кирилл (Зинковский) иером. Иерархическая антропология преподобного Максима Исповедника // Церковь и время. 2013. № 3 (64). URL: <https://church-and-time.ru/nr64> (дата обращения: 09.08.2024).

139. Миллер Т. «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона // Альфа и Омега. 1997. № 14. URL: <https://www.pravmir.ru/dialog-iustina-i-dialogi-platona/> (дата обращения: 09.08.2024).

140. Мирошниченко В. Христианское воспитание раннего монашества в отечественном религиозно-педагогическом наследии (XI–XVIII века) // Источники педагогического мастерства. 2017. Ноябрь. DOI: 10.33989/2075-146x.2017.20.209803 (дата обращения: 09.08.2024).

141. Мичурина Ю.Ф. Человек в философско-богословской системе Максима Исповедника // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/chelovek-v-filosofsko-bogoslovskoj-sisteme-maksima-ispovednika/ (дата обращения: 09.08.2024).

142. Муретов М.Д. О св. Максиме Исповеднике // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mitrofan_Muretov/o-sv-maksime-ispovednike/ (дата обращения: 09.08.2024).

143. Общая история церкви: в 2 т. Т. 1: От зарождения Церкви к Реформации. I–XV века. Книга вторая. Доктринальные вызовы Церкви. IV–XV века / под ред. В.В. Симонова; учеб. пособ. для вузов по спец. 030600.62 «История». М.: Наука, 2017. 809 с. (Труды исторического факультета МГУ: 78–81; Сер. II. Исторические исследования, 35–38). ISBN 978–5–02–039218–2; ISBN 978–5–02–039227–4 (Т. 1. Кн. 2) // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/obshhaja-istorija-tserkvi-tom-1-kniga-2/4_23 (дата обращения: 09.08.2024).

144. О новонайденных проповедях преподобного Макария Великого (Египетского). URL: <https://svyatye.com/chitat/Prepodobnyi-Makarii-Velikii-POUCHENIIA-Sobranie-rukopisei/> (дата обращения: 09.08.2024).

145. Орлов И.А. Труды Св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе // Rbook. URL: <https://cbd0f.rbook.club/book/13339809/read/page/14/> (дата обращения: 09.08.2024).

146. Остапенко А.А. Человек между вертикалью духа и горизонтом души: педагогические процессы становления, развития и формирования человека в свете православной антропологии Остапенко // Вопросы теологии. 2022. Том 4. № 1.

147. Павлова Л.П. Антропологический подход Оливье Клемана к понятию «личность» // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: сб. докладов. Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года. СПб.: СПбПДА, 2018.

148. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРПН, 2007. 200 с.

149. Петров В.В. Соединения и деления ипостаси тварного в «О трудностях ХЛI» (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника. URL: <https://www.>

xpa-spb.ru/libr/___NAUCH/Petrov-V-soedineneniya-ipostasi-Maksima-Ispovednika.pdf (дата обращения: 09.08.2024).

150. Плотин. Эннеады / пер. С.И. Еремеева. К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995–1996. URL: https://www.100bestbooks.ru/read_book.php?item_id=10681 (дата обращения: 09.08.2024).

151. Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. СПб.: Изд. П.П. Сойкина. Т. 2 // Православная библиотека. Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/polnyj-pravoslavnyj-bogoslovsko-entsiklopedicheskij-slovar/3256> (дата обращения: 09.08.2024).

152. Понятия и категории. Вспомогательный проект портала Хронос: интернет-портал. URL: <https://ponjatija.ru/node/15580> (дата обращения: 09.08.2024).

153. Поспелов Д.А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/maksim-isповедник-i-hristologicheskie-spory-vii-stoletija/ (дата обращения: 09.08.2024).

154. Православная энциклопедия // Азбука веры. Алфавитный раздел. URL: <https://azbyka.ru/kateny> (дата обращения: 09.08.2024).

155. Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада: материалы Третьей международной конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия / под ред. Иллариона (Алфеева) митрополита Волоколамского. М., 2017. URL: <https://pravchtenie.ru/upload/iblock/97c/97c21b0b3460eeb488cd1fc7bfca5e12.pdf> (дата обращения: 09.08.2024).

156. Преп. Максим Исповедник и его соратники: документы из ссылки / сост. Г.И. Беневич; отв. ред. Д.А. Поспелов. М.: Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. 256 с. (дата обращения: 09.08.2024).

157. Преподобному Максиму Исповеднику (тропарь, кондаки и молитва) // Псаломщик. URL: http://diak.ortox.ru/*_prepodobnym/view/id/12617 (дата обращения: 09.08.2024).

158. Протопопова И.А. Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория / Платоновские исследования 11.2 (2019). С. 85. URL: <http://pinvestigations.ru/stable/63EB1DB0-3327-4E4C-9E45-A407504607E8> (дата обращения: 09.08.2024).

159. Указ Президента Российской Федерации «О Стратегии развития природоподобных (конвергентных) технологий» на период до 2030 года» (подготовлен Минобрнауки России 14.06.2022 г.): проект. URL: <https://base.garant.ru/56923126/> (дата обращения: 09.08.2024).

160. Ричард Докинз. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. М.: АСТ: CORPUS, 2013. 512 с. URL: <https://roev.ru/upload/iblock/8f5/8f5ccb6c33e6bcc5b542fd96ed5071f2.pdf> (дата обращения: 09.08.2024).
161. Романенко И.Б. Платоновская образовательная парадигма и академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2002. Т. 2. № 2 (дата обращения: 09.08.2024).
162. Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли // Азбука веры. Православная библиотека. Философия. URL: https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/antiohijskaja-shkola-v-istorii-hristianskoj-mysli/#0_3 (дата обращения: 09.08.2024).
163. Сальников С. Максим Исповедник в исследованиях западных и отечественных патрологов // Вестник Челябинского университета. Сер. 10: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. 2003. №. 2. URL: https://rusneb.ru/catalog/000202_000005_361856/ (дата обращения: 09.08.2024).
164. Сафонов П.А. Бог в богословии преп. Максима Исповедника. Бог философов и богословов // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/bog-filosofov-i-bogoslovov/2_3 (дата обращения: 09.08.2024).
165. Сведения о жизни Аввы Евагрия. Предание. Медиатека. URL: <https://predanie.ru/book/68290-tvoreniya/#/toc1> (дата обращения: 09.08.2024).
166. Сенин А. Жизнеописание и творчество преп. Максима Исповедника. URL: <https://sdamp.ru/news/n8359/#2> (дата обращения: 09.08.2024).
167. Сенин А. Государственная политика и церковная догматика: последние годы преп. Максима Исповедника. URL: https://sdamp.ru/news/n8461/?sphrase_id=220366 (дата обращения: 09.08.2024).
168. Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. Т. 47. URL: http://www.vremennik.biz/sites/all/files/47_12_Сидоров%20А.И._Некоторые%20замечания%20к%20биографии%20Максима%20Исповедника.pdf (дата обращения: 09.08.2024).
169. Сидоров А.И. О ереси Оригена // Православие.Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/60034.html> (дата обращения: 09.08.2024).
170. Сидоров А.И. Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // Альфа и Омега. 1999. № 21, 22. URL: <https://www.pravmir.ru/prepodobnyiy-makariy-egipetskiy/> (дата обращения: 09.08.2024).
171. Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Преп. Максим Исповедник. Избранные творения. М., 2004.
172. Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. URL: <https://acathist.ru/en/novosti/item/1832-sidorov-a-i-tvoreniya-prepodobnogo-maksima-ispovednika-kniga-i-bogoslovskie-i-asketicheskie-traktaty> (дата обращения: 09.08.2024).

173. Степаненко Е.Г. Некоторые аспекты богопознания в учении преп. Максима Исповедника (по трудам русских исследователей XIX–XXI вв.) // Теология. Философия. Право. 2018. № 3 (7). URL: [https:// www.elibrary.ru/item.asp?id=38505676](https://www.elibrary.ru/item.asp?id=38505676) (дата обращения: 09.08.2024).

174. Стефан Александрийский. Биография. URL: <https://historia-biografia.com/esteban-de-alejandria/> (дата обращения: 09.08.2024).

175. Сошкин С., иерей. Педагогические идеи в трудах святого преподобного Максима Исповедника // Нравственные ценности и будущее человечества. Материалы V Владимирских духовно-образовательных чтений / сост. Р.С. Леонов. 2018. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36660533> (дата обращения: 09.08.2024).

176. Тахохов Б.А. Роль диалога в формировании личности // Балтийский гуманитарный журнал. 2015. № 4 (13) (дата обращения: 09.08.2024).

177. Угланова И.А. Об «эффекте частоты» в типологических исследованиях и теории языковых универсалий // Филологические заметки. 2009. Т. 7. № 1 [Электронный ресурс]. URL: [https:// cyberleninka.ru/article/n/ob-effekte-chastoty-v-tipologicheskikh-issledovaniyah-i-teorii-yazykovyh-universaliy](https://cyberleninka.ru/article/n/ob-effekte-chastoty-v-tipologicheskikh-issledovaniyah-i-teorii-yazykovyh-universaliy) (дата обращения: 09.08.2024).

178. Успенский Ф.И. История Византийской империи (т. 1–5). Гл. XI. Низвержение Маврикия и провозглашение Фоки. Восстание экзарха Ираклия // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Fedor_Uspenskij/istorija-vizantijskoj-imperii-tom1-uspenskij/3_11 (дата обращения: 09.08.2024).

179. Фокин А.Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. № 1. С. 30–45 (дата обращения: 09.08.2024).

180. Фокин А.Р. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 38–61. DOI:10.21146/2072-0726-2017-10-2-38-6 (дата обращения: 09.08.2024).

181. Фокин А.Р. Учение о логосах в метафизике и космологии преп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Православная библиотека. Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej-Fokin/uchenie-o-logosah-v-metafizike-i-kosmologii-prp-maksima-ispovednika-opyt-sistematizatsii/> (дата обращения: 09.08.2024).

182. Флоренский П., протоиер. О Блоке. URL: <https://pereplet.ru/text/florenskiy25ynv02.html> (дата обращения: 12.08.2024).

183. Флоровский, Г., протоиер. Византийские отцы V–III вв. // Православная библиотека. Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/9 (дата обращения: 12.08.2024).

184. Флоровский Г., протоиер. Византийские подвижники и духовные отцы. URL: http://holytrinitymission.org/books/english/fathers_florovsky_4.htm (дата обращения: 12.08.2024).

185. Флоровский Г., протоиер. Восточные отцы IV века. Ч. 6. Григорий Нисский // Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/6 (дата обращения: 12.08.2024).

186. Шленов Д., игум. Марк Подвижник // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/religious_studies/text/2186567 (дата обращения: 12.08.2024).

187. Хронология Византии. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Хронология_Византии (дата обращения: 12.08.2024).

188. Штайн Эдита. Католическая энциклопедия. М.: Издательство Францисканцев, 2013. Т. 5. С. 403–405.

189. Хантингтон С.Ф. Столкновение цивилизаций. URL: <https://grachev62.narod.ru/hantington/content.htm> (дата обращения: 12.08.2024).

190. Худайкулова А.В. Миротворчество ООН в XXI веке: основные векторы реформ по повышению эффективности миротворческих операций // Южно-Российский журнал социальных наук. 2019. Т. 29. № 4. С. 109–126.

191. Яновский М.И., Аристотелизм как основа западной картины мира // Вестник Удмуртского университета. 2019. Т. 29. Вып. 4.

192. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

193. Allard Duursma, Corinne Bara, Nina Wilén, Sara Hellmüller and others. UN Peacekeeping at 75: Achievements, Challenges, and Prospects. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13533312.2023.2263178> (дата обращения: 12.08.2024).

194. Allen P., Neil B. (eds.) The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. URL: <https://sciarium.com/file/220867/> (дата обращения: 12.08.2024).

195. Badmus I.A., Jenkins B. Basic Concepts and Theories in International Peacekeeping: An Analytic Review // Basic Concepts and Theories in International Peacekeeping: An Analytic Review. Vol. 8. № 16. Jul./Dec. 2019. P. 51–80. URL: https://www.academia.edu/54085840/Basic_Concepts_and_Theories_in_International_Peacekeeping_An_Analytic_Review (дата обращения: 12.08.2024).

196. Berthold G. Maximus Confessor. Encyclopedia of Early Christianity. New York: Garland, 1997.

197. Bathrellos D. The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford, 2005. P. 102.

198. Blowers P.M. *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation into the «Questioner ad Thalassium»*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991. 288 p.
199. Bram Roosen. *Maximi confessoris vitae et passiones graecae: The development of a hagiographic dossier*. URL: https://www.researchgate.net/publication/292352460_Maximi_confessoris_vitae_et_passiones_graecae_The_development_of_a_hagiographic_dossier (дата обращения: 12.08.2024).
200. Brian E. Daley S.J. *On Universalism and St. Maximus the Confessor // Classical Christianity*. URL: <https://classicalchristianity.com/2016/03/08/on-universalism-and-st-maximus-the-confessor/> (дата обращения: 12.08.2024).
201. Brock S. *Ап Early Syriac Life of Maximus the Confessor // Analecta Bollandiana* 85, 1967. P. 285–316. URL: <https://syri.ac/bibliography/1685617703> (дата обращения: 12.08.2024).
202. Burton-Christie D. *The Call of the Desert. Purity of Heart and Power in Early Christian Monasticism // Theological Studies*. Loyola Marymount University. URL: https://digitalcommons.lmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1107&context=theo_fac (дата обращения: 12.08.2024).
203. Butler M.E. *Hypostatic union and Monotheletism: The dyothelite christology of St. Maximus the Confessor*. Fordham University, 1994. 292 p.
204. Cameron A., Gaul N. (eds.). *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, Routledge. Oxford – New York, 2017.
205. Catholic Encyclopedia. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/03434a.htm> (дата обращения: 12.08.2024).
206. Chapman J. (1911). *St. Maximus of Constantinople*. In the catholic encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Retrieved May 12, 2023 from New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/10078b.htm> (дата обращения: 12.08.2024).
207. Chadwick Owen. *John Cassian: Conferences*. Cambridge University Press, 1968. URL: <https://archive.org/details/johncassian0000unse> (дата обращения: 12.08.2024).
208. Costache D.A. *Spiritual Pedagogy in Saint Maximus the Confessor*. URL: <https://sagotc.edu.au/gallery/spiritual-pedagogy-st-maximus-confessor> (дата обращения: 12.08.2024).
209. Cvetkovich V. *The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (proodos) and Conversion (epistrophe) in the Thought of St Maximus the Confessor' // M. Knežević (ed.). The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 2015. P. 195–210.
210. *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium* / edited By Averil Cameron, Niels Gaul. 1st Edition. Routledge. London. 2017. URL: <https://doi.org/10.4324/9781315269443> (дата обращения: 12.08.2024).

211. Dżega M. U źródeł myśli Trzeciego Teologa i Filozofa Prawosławia // Elpis. DOI: <https://doi.org/10.15290/elpis.2015.17.20> (дата обращения: 12.08.2024).

212. Dimitrova N. Human Knowledge according to Saint Maximus the Confessor. URL: https://www.academia.edu/30992371/Human_Knowledge_according_to_Saint_Maximus_the_Confessor_Nevena_Dimitrova?sm=b (дата обращения: 12.08.2024).

213. Dimitrova N. From logos to «dialogos»: The problem of ignorance and the «dialogica» knowledge according to St. Maximus the confessor. URL: https://www.researchgate.net/publication/293247962_From_logos_to_'dialogos'_The_problem_of_ignorance_and_the_dialogical_knowledge_according_to_St_Maximus_the_confessor (дата обращения: 12.08.2024).

214. Edward A. The use of Maximus the Confessor's writing on the filioque at the Council of Ferrara-Florence (1438–1439). Fordham University, 2006. 262 p.

215. Farrell J. Free Choice in Maximus the Confessor. St. Tikhon Seminary Press, South Canan, 1989. P. 101–102.

216. Frankl Viktor. Man's Search For Meaning. The classic tribute to hope from the Holocaust. Rider, 2022.

217. Haldon J.F. Byzantium in the seventh century: The transformation of a culture. Cambridge, 1990.

218. Haldon J.F. Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century. The «Trial» of Maximus Confessor // From Late Antiquity to Early Byzantium: proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference. Praha, 1985. P. 87–92.

219. Haldon J. Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile (review) // The Catholic Historical Review 90(4). October 2004. P. 746–747. DOI: 10.1353/cat.2005.003. URL: https://www.researchgate.net/publication/236792240_Maximus_the_Confessor_and_his_Companions_Documents_from_Exile_review (дата обращения: 12.08.2024).

220. Henri de Lubac. Medieval Exegesis. Vol. 2: The Four Senses Of Scripture – Google Книги. URL: https://books.google.ru/books?id=ny3yCY8K3IwC&pg=PA83&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 12.08.2024).

221. Jaeger Werner. Early Christianity and Greek Paideia The Belknap Press of Harvard University Press, 1961), 86–87. Digital version of 2020. URL: <https://archive.org/details/earlychristianit0000jaeg/page/n5/mode/2up> (дата обращения: 12.08.2024).

222. Jean-Paul Juge. Maximus the Confessor's Summation of Early Patristic Thought // August 13, 2020. Church Life Journal. URL: https://churchlifejournal.nd.edu/articles/st-maximus-confessors-summation-of-early-partistic-thought/#_ftnref1 (дата обращения: 12.08.2024).

223. Jordan H. Geschichte der altchristlichen Literatur. URL: <https://www.ebooksread.com/authors-eng/hermann-jordan/geschichte-der-altchristlichen-literatur-hci/1-geschichte-der-altchristlichen-literatur-hci.shtml> (дата обращения: 12.08.2024).

224. Karayiannis V. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne. Paris, 1993. P. 44–45.

225. Kelly Joseph F. Review of Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation into the «Questiones Ad Thalassium», by P.M. Blowers (1994). Theology & Religious Studies. Published online by Cambridge University Press: 28 July 2009. URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/church-history/article/abs/exegesis-and-spiritual-pedagogy-in-maximus-the-confessor-an-investigation-into-the-questioner-ad-thalassium-by-paul-m-blowers-notre-dame-ind-university-of-notre-dame-press-1991-xiv-288-pp-2995/> (дата обращения: 12.08.2024).

226. Кнежевић М. Максим Исповједник (580–662): Библиографија. Белград: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012 (Библиографија списке теологије. Кн. 6) / пер. А.Г. Дунаев // Богословские труды. 2013. Вып. 45. С. 488–490.

227. Knezevic A.R. Freedom and Personality in the Theology of Maximus the Confessor: A Modern Question to a Church Father. URL: https://www.researchgate.net/publication/349590989_Freedom_and_Personality_in_the_Theology_of_Maximus_the_Confessor_A_Modern_Question_to_a_Church_Father#fullTextFileContent (дата обращения: 12.08.2024).

228. Lauritzen F. Pagan energies in Maximus the Confessor: the influence of Proclus on the Ad Thomam 5 in Greek Roman and Byzantine Studies № 52.2, 2012.

229. Larchet J.-C. Introduction in *Opuscles Théologiques et Polémiques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.

230. Louth A. Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. 240 p.

231. Loudovikos Nikolaos. A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity. URL: https://www.academia.edu/88110895/A_Eucharistic_Ontology_Maximus_the_Confessors_Eschatological_Ontology_of_Being_as_Dialogical_Reciprocity (дата обращения: 12.08.2024).

232. Manca L. Il primato della volontà. URL: <https://www.luigimanca.info/il-primato-della-volonta> (дата обращения: 12.08.2024).

233. Mark The Hermit. Christian theologian // Britannica. URL: <https://www.britannica.com/biography/Mark-the-Hermit> (дата обращения: 12.08.2024).

234. Marco A. Consecrate the World to God: Maximus the Confessor on the «Secular» and Vatican II's Theology of the Laity. (Doctoral dissertation, Duquesne University). URL: <https://dsc.duq.edu/etd/1987>. Duquesne University Base

of Electronic Theses and Dissertations. URL: <https://dsc.duq.edu/etd/1987/> (дата обращения: 13.08.2024).

235. Marco A. Maximus the Confessor's Answer to the Crisis of Meaning // Church Life Journal; A Journal of the McGrath Institute for Church Life. URL: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/maximus-the-confessors-answer-to-the-crisis-of-meaning/> (дата обращения: 13.08.2024).

236. Matthews A.J. The Time St. Maximus the Confessor was Accused of Aiding the Arab Conquests // Cambridge Theological Federation. URL: https://www.academia.edu/81321436/The_Time_St_Maximus_the_Confessor_was_Accused_of_Aiding_the_Arab_Conquests (дата обращения: 13.08.2024).

237. Matusov E. The relationship between education and learning and its consequences for dialogic pedagogy // Dialogic Pedagogy. An International Online Journal. 2021. Vol. 9. URL: <https://www.sciencegate.app/document/10.5195/dpj.2021.425> (дата обращения: 13.08.2024).

238. Maximus der Bekenner. URL: https://www.heiligenlexikon.de/graphienM/Maximus_Bekenner.html (дата обращения: 13.08.2024).

239. Maximus the Confessor. URL: <https://www.britannica.com/topic/Ambigua> (дата обращения: 13.08.2024).

240. Michail Mantzanas. An Introduction to Aristotle's Theory of Motion as a Precursor to Maximus' Understanding of Motion. In book Maximus the Confessor as a European Philosopher, by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla (eds). Cascade Books. Wipf and Stock: Eugene OR 2017. P. 342. URL: https://www.researchgate.net/publication/319529409_Maximus_the_Confessor_as_a_European_Philosopher_S_Mitralaxis_G_Steiris_M_Podbielski_S_Lalla_eds_Cascade_Books_Wipf_and_Stock_Eugene_OR_2017_p342_ISBN_978-1-4982-9558-1 (дата обращения: 13.08.2024).

241. Mitralaxis S., Steiris G. Sharing in the Logos: Philosophical Readings of Maximus the Confessor. 20, № 2 (2015). URL: <https://doi.org/10.5840/forphil.201520210> (дата обращения: 13.08.2024).

242. Mitralaxis S., Steiris G., Podbielski M., Lalla S. Maximus the Confessor as a European Philosopher, (eds). Cascade Books / Wipf and Stock: Eugene OR 2017. P. 342. URL: https://www.researchgate.net/publication/319529409_Maximus_the_Confessor_as_a_European_Philosopher_S_Mitralaxis_G_Steiris_M_Podbielski_S_Lalla_eds_Cascade_Books_Wipf_and_Stock_Eugene_OR_2017_p342_ISBN_978-1-4982-9558-1 (дата обращения: 13.08.2024).

243. Moore E. Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines. Boca Raton, Florida USA, 2005. 233 p.

244. Mueller-Jourdan Pascal. Typologie spatio-temporelle de l'ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive. Leiden – Boston: Brill, 2005.

245. O'grady William. The Syntax of Idioms // *Natural Language and Linguistic Theory* 16(2): 279–312. DOI: 10.1023/A:1005932710202 (дата обращения: 12.08.2024).

246. Osborne Thomas. Predicate Catenae: A Dependency Grammar Analysis of It-Clefts // *Conference Papers: Proceedings of the Fifth International Conference on Dependency Linguistics* (Depling, SyntaxFest 2019). URL: [tps://aclanthology.org/W19-7706.pdf](https://aclanthology.org/W19-7706.pdf) (дата обращения: 13.08.2024).

247. Papadogiannakis I. Dialogical Pedagogy and Structuring of Emotions in Maximus the Confessor's *Liber Asceticus*. *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*. London, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315269443> (дата обращения: 13.08.2024).

248. Papathanassiou Athanasios N. The Language of the Church and the Language of the World: An Adventure of Communication, or Conflict? // *Sourozh*. No. 76. May 1999. P. 36–43. 2002.

249. Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur, Préface de J.-M. Le Guillou, Col. *Théologie historique*, 69, Ed. Beauchesne, Paris, 1983. URL: <https://archive.org/details/lechristetlatrin0000pire/page/n423/mode/2up> (дата обращения: 13.08.2024).

250. Plested M. The ascetic Tradition // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Ed. Allen, P., Neil, B., Oxford University Press, Oxford, 2015. P. 164–176.

251. Pope Benedict XVI St. Maximus the Confessor Defender of Christ's humanity: his human will freely cooperated with the divine will in our redemption / *Catholicism / Library*. URL: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/st-maximus-the-confessor-6369> (дата обращения: 13.08.2024).

252. Portaru M. Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // *The Oxford Handbook of Maximus the Confesor*, Editado por Allen P., y Neil B., Oxford University Press, Oxford, 2015.

253. Prassas Despina. St. Maximos the Confessor's «Questions and Doubts»: Translation and commentary. The Catholic University of America, 2003. 439 p.

254. Rami Wakim. La Mystagogie de Maxime le Confesseur: L'être ecclésial et l'unité à Dieu. URL: https://www.academia.edu/29140652/La_Mystagogie_de_Maxime_le_Confesseur_L'être_ecclésial_et_l'unité_à_Dieu (дата обращения: 13.08.2024).

255. San Massimo il Confessore. URL: https://it.cathopedia.org/wiki/San_Massimo_il_Confessore (дата обращения: 13.08.2024).

256. Shepardson Douglas A. Maximus and Socrates on Trial. URL: https://www.academia.edu/86534497/Maximus_and_Socrates_on_Trial (дата обращения: 13.08.2024).

257. Sherwood Polycarp. The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. *Orbis Catholicus*, Herder, 1955.

258. Sorea D. Maximus the confessor and René Girard: a hermeneutic approach // Bulletin of the Transilvania University of Braşov. Series VII. Social Sciences Law 3(1), 2010. URL: https://www.researchgate.net/publication/49583995_Maximus_the_confessor_and_Rene_Girard_a_hermeneutic_approach?enrichId=rgreq-61b2bf090737aa97504d8318f42af837-XXX&enrichSource=Y292ZOzQ5NTgzOTk1O0FTOjIxMDI5MTY4MzAwODUxMkAxNDI3MTQ4ODUyMjY0&el=1_x_2&_esc=publicationCoverPdf (дата обращения: 13.08.2024).

259. Studia Patristica. Vol. CXXI – Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019: Vol. 18: Individuality, Knowledge, Virtue and Existence in Maximus the Confessor. URL: <https://doi.org/10.2307/j.ctv27vt503> (дата обращения: 13.08.2024).

260. Thunberg Lars. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund C.W. K. Gleerup, 1965. URL: <https://archive.org/details/microcosmmediato0000thun/page/n9/mode/2up> (дата обращения: 13.08.2024).

261. Tollefsen Torstein. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford Early Cristian Studies. Oxford University Press, 2008. 254 p.

262. Toronen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2007. 239 p.

263. Tsirpanlis C.N. Greek Patristic Theology. Basic doctrines in Eastern Church Fathers, III. (Monograph Series in Orthodox Theology and Civilization, 7.) P. 141. New York: EO Press, 1987.

264. Volker W. Maximus Bekenner als Meister des Lebens. Wiesbaden, 1965.

265. Wolska – ConusWanda. Polacy w Paryżu. Historia i współczesność. XII Międzynarodowe Sympozjum Biografistyki Polonijnej Warszawa – Paryż, 2022, red. J. Gmitruk, Z. Judycki i T. Szkoczek, Warszawa 2022. URL: https://www.academia.edu/77559131/Wanda_Wolska_Conus_1919_2012_w_Polacy_w_Paryżu_Historia_i_współczesność_XII_Międzynarodowe_Sympozjum_Biografistyki_Polonijnej_Warszawa_Paryż_2022_red_J_Gmitruk_Z_Judycki_i_T_Szkoczek_Warszawa_2022_s_144_148 (дата обращения: 13.08.2024).

266. Young F. Lewis Ayres, Andrew, Louth. The Cambridge History of Early Christian Literature. Edited by Frances Young // Cambridge Unuversity Press. 2004.

Научное издание

Келеберда Нина Григорьевна

**ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ МИРОТВОРЧЕСКИХ МИССИЙ
СКВОЗЬ ПРИЗМУ МАКСИМОЛОГИИ**

Редактирование, техническое редактирование:
Н.Н. Полесико

Подписано в печать 15.03.2024
Формат 60х84 1/16. Объем 10,5 уч.-изд. л.
Тираж 70 экз. Заказ 17/24. Цена договорная.

Федеральное государственное казенное учреждение
дополнительного профессионального образования
«Всероссийский институт повышения квалификации сотрудников
Министерства внутренних дел Российской Федерации»
ул. Пихтовая, д. 3, мкр. Авиационный,
г. Домодедово, Московская обл., 142007