

Василий Лурье

**МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО КИТАЙСКАЯ ЛОГИКА.
МЫСЛИ ПО ПОВОДУ НОВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ
Г. И. БЕНЕВИЧА И СОАВТОРОВ***

Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et polemica) / Пер. с древнегреческого Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Святая гора Афон; СПб.: Издательство РХГА, 2014 (Византийская философия. Т. 15; Σμάραγδος Φιλοκαλίας). 808 с.

С выпуском так называемых *Opuscula Theologica et Polemica* завершился перевод на русский язык «практически всех основных сочинений прп. Максима» — как сформулировал задачу издания его научный редактор и вдохновитель Г. И. Беневич (с. 12). Этот труд был начат в 1910-е гг. великим, но рано умершим русским патрологом С. Л. Епифановичем (1886—1918), продолжен начиная с 1993 г. А. И. Сидоровым и другими учеными, среди которых роль самого Г. И. Беневича и его постоянного соавтора и собеседника А. М. Шуфрина особенно заметна. Уже после издания настоящего тома они продолжили свои труды, издав еще две замечательных книги, содержащих как переводы источников, так и оригинальные исследования (формально это переиздания, но элемент новизны в них велик)¹. Рецензируемая книга, несколько отличаясь в этом от двух последующих, очень удачно оформлена полиграфически (шрифт, макет страницы, обложка...).

Что касается объема имеющегося на русском языке корпуса творений Максима, то назвать его «всеми основными» сочинениями можно только с оговоркой: если иметь в виду того Максима, который был «переоткрыт» в Византии XI в. Именно тогда сложился дошедший до нас стандартный греческий корпус. К середине XX в. он лишь незначительно пополнился некоторыми мелкими текстами в греческом оригинале или только в латинском переводе. Вот этот корпус, сложившийся к середине XX века и основанный на византийском корпусе XI в., теперь переведен на русский язык. От того корпуса творений Максима, который был известен узким кругам его почитателей в VII—IX вв., оста-

* Выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10202.

¹ *Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич. 2-е изд., испр. и доп. (Библиотека христианской мысли; Византийская философия, т. 16; Σμάραγδος Φιλοκαλίας; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014), 672 с. (изменения и исправления по сравнению с изданием 2007 г. очень существенные — в том числе и в интерпретациях богословия Максима); Преп. Максим Исповедник. Письма / Сост. Г. И. Беневич. 2-е изд., испр. и доп. (Библиотека христианской мысли; Византийская философия, т. 17; Σμάραγδος Φιλοκαλίας; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2015), 352 с. (первое издание также 2007 г.).*

лось не очень много. О объеме этого корпуса можно отчасти судить по составу творений Максима, сохранившихся в грузинском переводе: в грузинской монашеской среде традиции того палестинского монашеского кружка, к которому принадлежал Максим, сохранялись куда более бережно, чем в Византии².

О значимости грузинского корпуса достаточно свидетельствует тот факт, что *Вопросоответы к Фалассию* (одно из *самых* главных сочинений Максима) сохранились на грузинском едва ли не на треть полнее: то есть известный нам сегодня текст составляет лишь около $\frac{2}{3}$ от объема грузинского³. Насколько мне известно, грузинские переводы тех произведений Максима, оригиналы которых утрачены, после упомянутой небольшой публикации М. ван Эсбрука еще от 1994 г. не публиковались и даже не описывались. На грузинском языке имеется также корпус гомилий, атрибутированных в грузинской традиции старшему товарищу и наставнику Максима Софронию, патриарху Иерусалимскому, которые также остаются неизданными и неизученными (CPG 7660—7663); разумеется, содержание этих гомилий может оказаться важным и для понимания идей и событий, связанных с Максимом⁴.

Для широкого читателя издания переводов Максима важны, прежде всего, тем, что это издания переводов Максима. Для ученой публики — не только патрологов, но и других специалистов или студентов — важны не столько переводы, сколько комментарии к ним⁵, включая, в первую очередь, вступительные

² В совместной вступительной статье к *Пolemике с оригенизмом и моноэнергизмом* Г. И. Беневиц и А. М. Шуфрин дают проникновенный и даже лирический, хотя при этом и вполне исторический анализ сопротивления византийского церковного официоза культу св. Максима (с. 151—157). Сейчас его следует дополнить статьей Хайнца Оме: *Ohme H. Der lange Widerstand gegen eine offizielle Heiligenverehrung des Maximus Homologetes († 662) im byzantinischen Reich // Byzantinische Zeitschrift. 2016. 109. S. 109—150.*

³ *van Esbroeck M. La question 66 du «Ad Thalassium» géorgien // Schoors A., van Deun P. (eds). Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii. Leuven: Peeters, 1994. P. 329—337. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 60.)* Здесь издан (с французским переводом) один небольшой вопросоответ, неизвестный на греческом.

⁴ Ср., напр., с. 187, прим. 28: делается вывод *ex silentio* — из того факта, что у Софрония нет ссылок на Леонтия Иерусалимского. Но аргументация *ex silentio* не может иметь смысла тогда, когда рассматривается заведомо нерепрезентативный корпус текстов. Думаю, что это, в целом, применимо даже к Максиму (по крайней мере, Максиму, взятому без грузинского корпуса), а уж к Софронию это применимо в заведомо большей степени. Конкретно про Леонтия Иерусалимского можно добавить, что если он был автором VII в., как я склонен считать вместе с Дирком Краусмюллером, то в качестве авторитетной ссылки в полемике его имя не было пригодно (обычно в богословской полемике ссылались поименно только на тех авторов, которые должны были быть авторитетными для оппонентов). В прим. 252 (с. 222) вновь делаются выводы *ex silentio* — теперь уже в проповедях Софрония, четыре из которых сохранились (на грузинском), но остаются не прочитанными как Г. И. Беневицем, так и его предшественниками и автором этих строк.

⁵ Поэтому качество собственно переводов я тут не оцениваю. Достаточно сказать в общем, что они выполнены лучшими из имеющихся сейчас профессионалов своего дела. У самого Г. И. Беневица я нашел лишь ошибки в переводе экклесиологических терминов: 1) упоминание «викарных» епископов в его собственном переводе цитаты из Деяний Латеранского собора (с. 201, прим. 107); в подлиннике (ed. Riedinger, p. 46) ἐπισκόπους ... τῶν ὑπὸ τῶν

статьи. Вступление Г. И. Беневича к переводу *Opuscula* (с. 11—298) является не просто формой комментария, а полноценной монографией о Максиме. Вместе с некоторыми комментариями в собственном смысле, а также вместе с его статьями в двух других книгах 2014–2015 гг. эта монография является, по моему мнению, лучшим на сегодня исследованием о биографии Максима, хронологии его сочинений и их богословском содержании, особенно христологическом (и мне крайне прискорбно, что она не опубликована на английском!). По всем этим вопросам Г. И. Беневич резюмирует современные научные дискуссии (делая это с полнотой не идеальной, но к идеальной близкой) и, как правило, формулирует свою позицию — которая то и дело кажется наиболее убедительной (и, вероятно, это не всегда следствие того, что она оказывается последней из прочитанных на данный момент).

Среди авторов, с которыми Г. И. Беневич постоянно ведет диалог и полемику, поминается и пишущий эти строки. Иногда я могу согласиться с его критикой, чаще считаю ее уточнением и развитием высказанной мною же точки зрения, а иногда, разумеется, не соглашаюсь. У нас с Г. И., помимо всего прочего, различие в методологии: он очень подробно читает Максима, но далеко не так хорошо представляет себе его богословский фон, а я считаю более надежным не заплывать в Максима слишком далеко, то есть теряя из виду «берег» — тот фон, на котором развивалось его богословие. На практике это приводит к тому, что мне порой хочется сказать, что Беневич за деревьями не видит леса⁶, а Беневич время от вре-

⁶ Ἱεροσολύμων θρόνον τελοῦντων ‘епископов... (из числа) рукополагаемых от иерусалимского престола’, т. е. речь идет о вполне обыкновенных епископах на кафедрах внутри иерусалимского патриархата, а до появления викарных епископов надо было ждать почти тысячу лет, пока их выдумают в XVI в. в Римско-католической церкви; 2) «Стефану удастся заручиться поддержкой лишь двух сельских епископов» (с. 223, прим. 257; источник не указан, но, похоже, он цитируется через какую-то научную монографию): очевидно, что «сельские епископы» — это неожиданный — и бессмысленный — поморфемный перевод термина «хорепископы». Хорепископы слабы не тем, что они жили в деревне, а тем, что они и не были настоящими епископами, а больше соответствовали современному благочинным, но с правом посвящать в низшие степени священства (включительно до иподиакона).

⁶ Так, развитие монофелитства описывается Беневичем как развитие какой-то однородной доктрины, хотя прекрасно известно, что это движение было гетерогенным (на базе сразу нескольких христологий, как монофизитских, так и халкидонитских), и поэтому его развитие нельзя описывать как линейный процесс (ср. у Беневича: «сами монофелиты на довольно ранней стадии полемики...» — относительно одной из модификаций монофелитского учения, с. 118); в действительности можно говорить о хронологии развития официальной монофелитской доктрины, как ее излагали монофелитские патриархи, но никогда нельзя быть уверенным, что очередные нововведения официоз вырабатывал сам, а не брал готовыми в гетерогенной монофелитской среде. Представление Г. И. Беневича о том, что монофелитская доктрина развивалась не как линия, а как некая полоса, со спектром от более жесткого к более мягкому, не меняет дела, т. к. базируется на ошибке: в качестве более мягкого монофелитства он представляет доктрину Константина Апамейского, обсуждавшуюся на специально посвященном ей заседании VI Вселенского собора (с. 210). Эту ошибку Г. И. Беневич разделяет с Ричардом Прайсом, одним из редких авторов, которые хотя бы в принципе не забывают упомянуть этот эпизод (*Price R. Monothelism: A Heresy or*

мени говорит, что я за лесом не вижу деревьев⁷. Сказанное выше о недостаточной

a Form of Words? // Studia Patristica. 2010. 46. P. 221—232, особ. p. 227—228), но Прайс и вовсе не замечает, что у Константина какое-то другое монофелитское учение, тогда как Беневиц пытается представить его как смягченную версию официальной монофелитской доктрины Антиохийского халкидонитского патриархата: «На вопрос отцов Собора, разделяет ли это учение Макарий [патриарх] Антиохийский [официальный глава монофелитской партии на Соборе], Константин ответил, что сам слышал от него именно это учение <...>. Нет оснований не доверять в этом пункте Константину, а следовательно, получается, что и в ‘мягком’ монофелитстве и моноэнергизме не признается воля и действие разумной души Христа, но признаются лишь ‘животные’ воля и действие. Впрочем, — заключает Беневиц, — все эти вопросы требуют дальнейшего изучения» (с. 210). Оснований «не доверять» Константину именно в этом пункте предостаточно, если не забывать, что само его выступление было позиционировано как особая, третья позиция между позициями Макария Антиохийского и отцов Собора, на основе которой Константин надеялся достигнуть компромисса и примирения, к тому времени так и не достигнутых Собором, заседавшим уже в течение года. Эти слова Константина, очевидно, имеют целью давление на Макария, который ранее был к Константину толерантен, но на Соборе отнюдь не захотел его поддержать. Отцы Собора также воспринимают учение Константина как новое и не идентичное уже разобранному на прежних заседаниях учению Макария, и отсюда был их вопрос к Константину, чей ответ приводит Беневиц. Свое «дальнейшее изучение» случая Константина Беневиц представил в длинном прим. 2 в своей совместной с Шуфриным статье о деле Максима (*Полемика с оригенизмом...* С. 147—148), где он излагает, наконец, и выводы моей статьи 1997 г., специально посвященной случаю Константина Апамейского, но не упомянутой в рецензируемой книге. Он продолжает утверждать, что Макарий «разделял это учение» (на основании все того же аргумента «нет оснований не доверять» Константину), но теперь добавляет, что взгляды Константина о перемене тела Христа при воскресении «могут вполне объясняться их [*sic!* местоимение относится к «взглядам»] сведением человеческой воли во Христе к плотским желаниям (без учета воли Его разумной души) (ср.: *Price R. Monotheletism...* [Прайс в этой работе такой гипотезы не развивает; Беневиц тут имеет в виду для Прайса как бы не подлежащее сомнению, а для самого Беневица как бы только что доказанное им самим тождество доктрин Константина и Макария Антиохийского]). Так что ‘отложение плоти’ или совлечение ее по Воскресении может быть понято не в смысле отсутствия тела после Воскресения, а в смысле отсутствия плотских желаний». — В действительности об «отсутствии» тела у Христа после Воскресения не говорит никто, кроме самого Беневица; у Константина подразумевается перемена тела, и эта доктрина о перемене одного тела Христова на другое хорошо известна с VI в. и у монофизитов, и у халкидонитов, о чем я и написал в статье 1997 г. Тезис о том, что «отложение плоти» «может быть понято» как неотложение плоти, хотя никаких примеров тому Беневиц не приводит, целиком на совести его автора.

⁷ Напр., с. 620, прим. 692 (со с. 619): оспаривается мой тезис о том, что в отказе Максима «от приложения ко Христу гноимической воли» решающая роль принадлежала необходимости отвечать критике со стороны монофелита Феодора Византийского. Вместо этого предлагается гораздо более объемная и сбалансированная интерпретация, с которой и я теперь соглашаюсь. В следующем примечании, однако (прим. 693, с. 620—621), он вступает со мной в спор относительно перевода одного относящегося к той же теме места из Максима, где, на мой взгляд, существенного смыслового отличия между нашими переводами нет [я имел в виду ровно то, что пишет Г. И., возражая мне: «На самом деле, мы полагаем, Феодор утверждал, что неведение и волю отцы предсказывали Христу по одному и тому же принципу (логосу, основанию) или в одном и том же отношении, *то есть если есть одно, то есть и другое...*» — курсив мой; с. 620], но я постарался обойтись

репрезентативности изучаемого современными патрулогами корпуса сочинений Максима нужно считать еще одним аргументом в пользу того, что «мой» подход надежнее, — но тут надо понимать, что каждый из подходов в чем-то надежнее другого, а в чем-то, увы, нет. Методологически подход Беневи́ча близок к его непосредственному предшественнику Жану-Клоду Ларше, опубликовавшему в 1990-е гг. ряд исследований о Максиме. Вместе с Беневи́чем мы принимаем их за базовый уровень современных знаний и часто воспринимаем весьма критически более поздние попытки оспорить богословские интерпретации Ларше (Беневи́ч полемизирует с большинством из них, и тут я всегда на стороне Беневи́ча). Подобно Ларше, Беневи́ч сосредоточен на текстах Максима, делая это не без ущерба, как я уже сказал, для понимания его оппонентов и просто богословского фона. В отличие от Ларше, Беневи́ч всерьез занимается разработкой не только богословских, но и чисто исторических вопросов, относящихся к биографии и деятельности Максима, и тут он находится в диалоге, обычно сочувственном, с авторами новейших исследований, среди которых он и сам занимает теперь видное и уже признанное в этом кругу специалистов место.

Кажется, я уже достаточно сказал в обоснование своего мнения о том, что Беневи́чу удалось написать лучшую из имеющихся в современной науке

без попытки точно реконструировать в переводе Максиму терминологию, опасаясь «вчитаться» лишнее в его текст и оставив свой перевод несколько приблизительным, а Г. И. Беневи́ч рискнул добиваться абсолютной точности (но я не уверен в ее абсолютности). Есть и другие случаи, когда, как мне кажется, Г. И. Беневи́ч неверно понимает мою мысль. Напр., он приписывает мне взгляд, будто «моноэнергизм как форма выражения учения был доминирующим среди халкидонитов», понимая это «доминирование» (слово принадлежит Беневи́чу, а не мне) как, очевидно, численное преобладание (с. 187, прим. 27 со с. 186). Моя мысль состояла, однако, в том, что «моноэнергизм» был языком церковного официоза в лице Пятого Вселенского собора (553 г.), то есть он преобладал «статусно», относительно же количественного преобладания у нас нет статистически репрезентативных данных. Впрочем, Г. И. Беневи́ч приводит одно соображение, которое говорит и о количественном преобладании вербального «моноэнергизма», хотя бы на локальном уровне Кипра: там местному архиепископу Аркадию воспрещалось употреблять выражение «две энергии». По мнению Беневи́ча, «Если бы выражение 'одна энергия' было господствующим, такой запрет был бы излишним» (с. 190—191, прим. 42). Если согласиться с Беневи́чем в предположении (недоказанном), что этот запрет был рациональным и следовал нормальной политической логике, то он свидетельствует о ровно противоположном: прямо запрещать мнение большинства крайне неумно, а вот «додавать» запретами меньшинство — общепринятая, хотя и не всегда успешная практика. Есть и другие случаи, когда Г. И. Беневи́ч бывает слишком «академичен» или даже слишком «кабинетен», чтобы уследить за реальной логикой догматического спора: он как бы не понимает, что публичная политизированная полемика — это игра в шахматы, но по расширенным правилам, где в определенных случаях разрешается бить своего визави шахматной доской по голове. Так, он называет «парадоксом» тот факт, что монофелиты обвиняли «максимитов» в ереси несторианства, хотя это Максим находил в монофелитстве несторианские черты, которые в нем и на самом деле были (с. 221, прим. 236). Но тут не парадокс, а самая грубая очевидность: монофелитство создано как компромисс между монофизитами и халкидонитами; кто из халкидонитов не присоединился, тот — если смотреть с монофелитской точки зрения — отлетел в противоположный угол, то есть стал в один ряд с несторианами.

монографий о жизни и сочинениях Максима Исповедника, а также о его христологии. Ниже я остановлюсь еще на трех вопросах. Из них первые два — исторические, а третий — богословский и одновременно философский вопрос первостепенной важности.

1. В каком «Риме» скончался Иоанн Мосх — Новом или Ветхом? Беневич отмахивается от этого вопроса без внятного объяснения — просто называя мнение Энрики Фоллиери о том, что это был Новый Рим — Константинополь⁸, «менее обоснованным» (с. 33). Это довольно важный вопрос, так как речь идет о кончине духовного отца Софрония Иерусалимского. Совершенное Софронием перенесение мощей своего учителя в палестинскую лавру Св. Феодосия «в сопровождении двенадцати учеников, — справедливо указывает Беневич, — можно сравнить с вхождением Иисуса Навина, исполняющего завет Моисея, в землю Палестины» (с. 201, прим. 103). Установление культа Иоанна Мосха было формирующим событием для создания того богословского и аскетического кружка палестинских монахов, к которому принадлежал и Максим. В свете последовавших вскоре событий (развития монофелитства и роли Рима в противостоянии ему) идентификация «Рима» становится немаловажной. По контексту видно, что Беневич предпочел Ветхий Рим Новому под влиянием некоторых работ двух последних десятилетий, из которых главной является монография Фила Бута⁹. Что касается меня, то я считаю высказанную в адрес Фоллиери критику серьезной, но не сокрушительной, а сам вопрос я бы предпочел пока что считать нерешенным.

Все обсуждение проблемы строится вокруг данных имеющегося лишь в одном из семейств рукописей *Луга духовного* Иоанна Мосха предисловия, где и сказано о кончине Иоанна в каком-то из Римов. Уже после Фоллиери было доказано, особенно Филом Бутом, что это предисловие написано кем-то из круга Софрония (по мнению Бута, возможно, что даже и самим Софронием). Город тут назван ἡ τῶν Ῥωμαίων μεγὰρ πόλις ‘великий град Ромеев’, что трудно, хотя и не невозможно считать указанием на Ветхий Рим. В достоверно атрибутируемых Софронию текстах Фоллиери нашла неоднократное именование Константинополя Римом, но Эндрью Лаут (1998) обратил внимание, что, как правило (впрочем, за одним исключением), это характерно для поэтических текстов Софрония, написанных короткими анакреонтическими строками, куда длинное слово «Константинополь» просто бы не поместилось, а для его же прозаических текстов нехарактерно. В свете атрибуции кругу Софрония нашего предисловия этот аргумент приобретает дополнительный вес, хотя надо напомнить и о более коротком альтернативном именовании Константинополя

⁸ Follieri E. Dove e quando morì Giovanni Mosco? // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1988. N.s. 25. P. 3—39.

⁹ Беневичу она была доступна в виде неопубликованной диссертации 2013 г. Привожу ссылку на соответствующее место издания: Booth Ph. Crisis in Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 2014. P. 506—509. (Transformation of the Classical Heritage, 52.)

Византием. В *Луге духовном* проводится систематическое различие между «Римом» как именованием Ветхого Рима и «Константинополем»/«Византием». Помимо этой филологической аргументации, Бут приводит в пользу Ветхого Рима и аргументацию историческую, однако, справедливо не настаивая на ее решающем значении. Решающее значение тут принадлежит филологии, а с ней все-таки не все так просто. Фоллиери цитирует фрагментарный эфиопский перевод *Луга духовного* (в составе *CPG* 5598), где «Константинополю» греческого текста *всегда* соответствует «Рим». Этот эфиопский текст восходит к одному из арабских переводов *Луга духовного*, который, скорее всего, восходит к какой-то греческой редакции, доступной в Палестине конца первого тысячелетия. Эта редакция была едва ли существенно младше той, которой в середине IX в. пользовался патриарх Фотий (*Bibliotheca*, cod. 199), но и Фотиева редакция весьма отличается от доступной сегодня нам (в частности, там было 304 главы, а сейчас нам известно едва ли более 250). Доступные нам сегодня греческие тексты *Луга духовного* довольно далеки не только от первоначальной редакции, но и от того, что было доступно во времена Фотия. Вполне может быть, что и (характерная для самого Фотия) терминология, строго различающая «Константинополь» и «Рим», является в них продуктом позднего редактирования, а не авторского замысла; редакция, известная нам сегодня из эфиопского перевода, может быть в этом отношении более близкой к аутентичной. А вопрос о месте преставления Иоанна Мосха лучше считать открытым.

2. Какие «шесть соборов» признавал Максим? Речь идет о толковании того места в *Opusculum* 11, где Максим упоминает «шесть святых боговдохновенных [*sic!* к сожалению, переводчик отказался от традиционной русской терминологии, в которой принят церковнославянизм «богодухновенный»] и почитаемых соборов» (с. 381). Беневиц относит ее к пяти вселенским соборам и шестому Латеранскому 649 г. (с. 588, прим. 455; подробный разбор у Беневица, развивающего мысли Ларше при одновременной дискуссии с ним: с. 164—168). См. также прим. 714 на с. 290, где Беневиц цитирует личное письмо Ларше к нему, в котором Ларше соглашается с его мнением о том, что Максим не считал Латеранский собор ни вселенским, ни поместным, но считал, что, в обстоятельствах своего времени, это был собор, «имеющий значение и авторитет вселенского». С этим мнением нужно согласиться, но нет нужды считать, как делает Беневиц, такой статус Латеранского собора «уникальным» (с. 167). Сходный статус позже будет иметь ряд константинопольских соборов, чья деятельность отразится в Синодике в Неделею Православия, а прежде Максима имел ряд соборов VI в. — во всяком случае, собор 543 г., непосредственно подготовивший Пятый Вселенский собор 553 г.

Более сложен вопрос о том, действительно ли Максим подразумевает в данном месте Латеранский собор в качестве «шестого». Напомню, что такой счет соборов, при котором место «пятого» прочно закрепилось за собором 553 г., фиксируется лишь с более позднего времени, а именно, с того собора 680—

681 г., который мы теперь называем «шестым». В случае Максима *a priori* неочевидно, которые из соборов он имеет в виду как под «шестым», так и под «пятым». Единодушие историков в толковании этого места как относящегося, соответственно, к собору 553 г. в качестве «пятого» и Латеранского в качестве «шестого», объясняется только тем, что никто из них не обращал внимания на историю почитания соборов в Византии. Эта история принадлежит области культа, то есть литургики и агиографии, от которых большинство исследователей Максима (историков и патрологов) весьма далеко.

Тут необходимо обратиться к истории константинопольского праздника «Святых отец шести вселенских соборов» (в воскресенье, ближайшее к 16 июля). Как показал Северьен Салавилль в несправедливо забытой светскими историками работе 1925 г.¹⁰, этот праздник исторически возник при торжественном восстановлении халкидонизма в качестве официальной версии православия при императоре Юстине I в 518 г. (отсюда и дата 16 июля). Тогда это был праздник в честь Халкидонского собора 451 г., представлявший этот собор продолжением и завершением трех предыдущих вселенских соборов. В течение VI в. в литургический цикл этого праздника (который стал занимать до трех недель в июле) добавились памяти константинопольских соборов 536 г. против Севира (который вплоть до начала второго тысячелетия нередко называется в минологиях «пятым») и 553 г. («пятого вселенского» по нынешнему счету), который назывался шестым, но после VII в. часто смешивался и перепутывался с «пятым» собором 536 г. Когда понадобилось установить память нашего нынешнего Шестого Вселенского собора, июльский праздник уже не стали перегружать, а назначили новую дату памяти — в один из дней между 14 и 18 сентября (по дате последнего заседания собора 16 сентября 681 г.; встречающаяся в Византии альтернативная дата памяти Шестого собора 23 января стала преобладающей, но еще Никодим Святогорец писал о ней как ошибочной; во всяком случае, происхождение памяти 23 января неизвестно).

Этот историко-литургический экскурс заставляет думать, что «шесть соборов», о которых упоминает в разбираемом месте Максим, суть те шесть соборов, которые в его время обычно считались вселенскими (хотя в данном месте Максим не употребил слова «вселенский», но, как отмечают все комментаторы, дал понять, что значение всех шести подразумеваемых им соборов равно вселенским): то есть с константинопольскими соборами 536 и 553 г. в качестве «пятого» и «шестого».

3. Свобода по ту сторону свободы выбора. «Выбором без выбора»

А. М. Шуфрин удачно назвал принятие Христом крестной смерти (цитируется у Беневица, с. 128). Как объясняет эту мысль Беневич, «процесс принятия этого решения был у Христа иным, чем бывает процесс принятия решений в тварных и необоженных человеческих ипостасях, для которых характерно колебание,

¹⁰ Salaville S. La fête du concile de Nicée et les fêtes de conciles dans le rit byzantin // Échos d'Orient. 1925. 24. P. 445—470.

сомнение, взвешивание...» (с. 128). Далее (с. 151) Беневич показывает, что аналогичный способ принятия решений усваивается человеком в обожении, хотя у человека, в отличие от Логоса, имеется гномическая воля, но она «деактивируется». Поэтому разбираемый вопрос о свободе воли одинаково относится и ко Христу, и к обоженным людям.

Беневич в рецензируемой книге, а также в *Полемике с оригенизмом и моно-энергизмом* дает весьма тонкий разбор мыслей Максима, относящихся к этой области. На мой взгляд, это самое систематизированное и даже, может быть, уже предельно систематизированное изложение этой наиболее трудной даже для самого Максима области богословия Максима. Тут как раз обнаруживается преимущество методологии Беневича, когда за нюансами максимовой терминологии приходится следить в динамике, так как она, никогда не бывши простой, еще и постоянно развивалась. Конечно, в этой части своего исследования Беневич стоял на плечах гигантов, но и сам он тут оказался не мал... Прочитав Беневича, хочется сделать следующий шаг — от описательной систематизации максимовых понятий к экспликации логической природы его рассуждений.

Главная проблема представляется в том, что если Логос не воспринимал человеческую индивидуальную свободу выбора (гномическую волю), то возникает искушение применить к такой христологии слова Григория Богослова «что не воспринято, то не уврачевано», то есть упрекнуть ее в отрицании совершенства боговоплощения (с. 151). К учению о обожении, в свою очередь, напрашиваются упреки в том, что оно превращается в учение о расчеловечивании. Как пишет Беневич,

...учение прп. Максима об отсутствии гномической воли в состоянии обожения, притом что гномическая воля характеризует у него ипостась, вызывает вопрос, не является ли такое отсутствие стиранием некоей характеристической черты ипостаси так, что спасение оказывается уничтожением ее важнейшего нравственного аспекта, при котором спасается уже не 'личность' (употребим здесь это слово в 'квази-персоналистском' смысле), а лишь очередной, пусть и имеющий свои физические (возможно, и психические) особенности представитель природы (индивид)? Более того, не является ли упразднение гномической воли в обожении стиранием различия между человеческой личностью и Богом? (с. 177; ср. с. 294—295, прим. 739).

Беневич отвечает на эти вопросы, с одной стороны, углубляясь в терминологию Максима Исповедника и, с другой стороны, демаркируя учение Максима от новейших «персоналистских» версий христианства, наполненных спекуляциями вокруг морально-нравственных тем и чужеродного патристике понятия «личности». Его ответ интересен и полезен, но я постараюсь ответить на уровне чистой логики.

Проблема сохранения свободы воли при признании всемогущего божественного промысла не имеет логически непротиворечивого решения. В европейской традиции наиболее распространенные решения этой проблемы заключались в

отказе от одного в пользу другого: в августинизме — от свободы воли в пользу промысла Божия, а в современных гуманистических теориях — ровно наоборот. Единственная в западноевропейской традиции попытка дать иное решение была сделана в XVII в. — первоначально независимо друг от друга — сначала испанскими иезуитами-молинистами, а потом Лейбницем¹¹. Как с особой наглядностью сформулировал ее Лейбниц, человек создан Богом как «нечеткий Адам», то есть с набором различных возможностей (сценариев поведения), из которых будет осуществляться только один, соответствующий свободному выбору человека. Как мы знаем сегодня, нечеткая логика является паранепротиворечивой (параконсистентной)¹².

Свобода воли «по ту сторону свободы выбора» также параконсистентна, но интуитивно она совершенно понятна: ведь если у меня есть свобода выбора между тем, чтобы отдать себя в рабство и остаться свободным человеком, уже без всякой угрозы попасть в рабство, и я выберу второе решение, то никто не захочет сказать, что такой выбор делает меня менее свободным только лишь потому, что он необратим. Еще менее можно это сказать о Боге: его неспособность

¹¹ Более подробно см.: *Lourie B. Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology // Schumann A. (ed.). Logic in Orthodox-Christian Thought. Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos-Verlag, 2013. S. 230—257; русск. пер.: Лурье В. М. Модальная онтология Дионисия Ареопагита // Eivai. Проблемы Философии и Теологии. 2015. 4 (1/2). С. 490—511, особ. с. 491—497.*

¹² Например, рассмотрим постепенный переход от синего к зеленому через область нечеткости. В области нечеткости возникает совмещение $X = A$ и $X = B$ при $A \neq B$; это противоречие является слабым, т. к. его отрицание консистентно: если X будет не идентичен ни A , ни B , то в этом не будет никакого нарушения закона непротиворечия, т. к. X вполне может быть идентичен какому-нибудь C . В сильном, или контраридикторном противоречии отрицание ничего не меняет: это противоречие типа $A = \text{не-}A$ (оно тоже важно для богословия, равно как пригодно и для интерпретации нечеткости: тогда область нечеткого между синим и зеленым можно интерпретировать как одновременно синее и не синее, зеленое и не зеленое). Параконсистентная логика для онтологически нечетких объектов (к числу которых Лейбниц и молинисты относили существа со свободной волей, а современная физика относит квантовые объекты микромира) рассматривается, например, в: *French S., Krause D. Quantum Vagueness // Erkenntnis. 2003. 59. P. 97—124*, а также более ранней статье: *French S., Krause D. Vague Identity and Quantum Non-Individuality // Analysis. 1995. 55. P. 20—26*. Теоретическое рассмотрение нечеткой логики как разновидности параконсистентной см., в частности, в: *Weber Z. A Paraconsistent Model of Vagueness // Mind. 2011. 119 (476). P. 1025—1045; Ripley D. Sorting out the Sorites // Tanaka K., Berto F., Mares E., Paoli F. (eds). Paraconsistency: Logic and Applications. Dordrecht etc.: Springer, 2013. P. 329—348. (Logic, Epistemology, and the Unity of Science, 26.)* О выборе между параконсистентной и консистентной логикой при принятии решений в неясных ситуациях см. основанное на экспериментальном психологическом материале исследование: *Ripley D. Contradictions at the borders // Nouwen R., van Rooij R., Sauerland U., Schmitz H.-Ch. (eds). Vagueness in Communication. International Workshop, ViC 2009 held as part of ESSLLI 2009. Bordeaux, France, July 20—24, 2009. Revised Selected Papers Dordrecht etc.: Springer, 2011. P. 169—188 (Lecture Notes in Artificial Intelligence, 6517); согласно экспериментальным данным, у людей западной культуры воспитано некое отвращение от мышления противоречиями, тогда как китайцы довольно легко ориентируются в противоречивой реальности. Византийская патристика тут на стороне китайцев.*

перестать быть Богом можно лишь в качестве софизма считать ограничением его свободы. Отсюда следует не только тот вывод, что «выбор без выбора» в смысле Логоса и обоженных людей более свободный, нежели «выбор с выбором», но также и тот, что интуитивно параконсистентная логика нам близка и понятна, а чтобы убедить себя отказаться от обожения только ради сохранения за собой свободы грешить (как этого требовало бы консистентное понимание свободы), нам нужно совершить некоторое насилие над собственным разумом (или признать, что возможности обожения просто нет; но тогда мы выходим за рамки всей византийской православной традиции).

Чисто логически это известный парадокс синглтона, о котором писали в XX в. Станислав Лесьневский (1916) и уже в наше время Дэвид Льюис¹³. Синглетон — это множество, в котором имеется единственный элемент. Парадокс начинается уже с того, что такое множество невозможно определить, т. к. все определения множества, даже пустого, предполагают множество элементов (или их одновременное отсутствие — в случае пустого множества). Свобода выбора предполагает, что имеется не менее двух вариантов выбора — то есть она предполагает некое множество, имеющее не менее двух элементов. Отсутствие свободы выбора предполагает, что это множество оказывается пустым. А как быть, если в этом множестве только один элемент? Это и есть парадокс синглтона.

Тут есть над чем подумать. Один китайский учитель, младший современник Лейбница, сформулировал этот парадокс в знаменитом коане о хлопке одной ладони¹⁴.

¹³ *Lewis D.* Parts of Classes. Oxford: Blackwell, 1991. P. 29—59; *Idem.* Mathematics is megethology // *Lewis D.* Papers in philosophical logic. Cambridge: Cambridge UP, 1998. P. 203—229. (Cambridge studies in philosophy.)

¹⁴ Хакуин (1686—1769) около 1749 г.: *The Zen Master Hakuin: Selected Writings* / Transl. by Ph. B. Yampolsky. New York; London: Columbia Univ. Press, 1971. P. 164—165.