

иконоборцев и «иконодулов» с «варварами» получили соответственно различную оценку у хронистов. Хотя в целом политика тех и других в отношении Болгарии оставалась неизменной (на этот период приходится византийско-болгарские войны), однако поражения императоров-иконоборцев характеризуются хронистами как кара господня за недостаточное благочестие, а неудачи императрицы Ирины (иконопочтительницы) всячески сглаживаются.

Ю. Думмер в статье «К вопросу об отражении иконоборчества в византийской агиографии» ставит вопрос о том, в какой мере памятник житийной литературы может служить источником по истории иконоборческого движения. Поскольку агиографическая литература в целом — это совокупность повествований об отдельных лицах, помещаемых в конкретную ситуацию, постольку анализ таких ситуаций применительно к житиям, действие которых развертывается в эпоху иконоборчества, поможет, по мнению автора, выявить восприятие их создателями описываемого ими времени. В этом плане Думмер исследует материал 19 соответствующих житийных памятников.

Статья Г. Хендлера «Влияние византийского иконоборчества на церковную политику пап (до Франкфуртского собора 794 г.)» и Г. Видерандерс «Влияние иконоборчества на развитие искусства в государстве Каролингов» объединяет «исходный пункт», а именно рассмотрение иконоборчества со стороны Запада. Г. Хендлер, исследовавший отношение пап к событиям в Константинополе, приходит к заключению, что их отрицательная реакция во многом была обус-

ловлена желанием отвлечь внимание франков от Византии и сделать их своими союзниками: ведь Франкское государство к тому времени представляло значительную силу. Однако попытка папы Адриана I столкнуть Карла Великого с Империей ромеев (использовав для этого расхождения во мнениях относительно иконопочитания, которые наблюдались ранее) не увенчалась успехом. В качестве «ответа» на решения Константинопольского собора 787 г. о восстановлении иконопочитания тот «опубликовал» *Libri Carolini*, в которых с осуждением отзывался о поклонении иконам. Этот же источник исследовался Г. Видерандерс для выяснения отношения подданных Карла Великого к изображениям. Исследовательница выделяет специфику восприятия образа императором и его последователями. На «Западе» видели в изображениях прежде всего украшения, а их функцию усматривали в том, чтобы напоминать о прошедших событиях и умерших людях, но не поклоняться им. Видерандерс проанализировала также иллюминированные рукописи: изображения святых там постоянны, но особенно разнообразными они становятся в правление Людовика Благочестивого.

Завершает сборник статья И. Ирмшера о восприятии византийского иконоборчества историками эпохи Просвещения. Изучив воззрения Вольтера и Монтескье, Шлецера и Гиббона, автор приходит к выводу, что к этому времени существовало множество точек зрения на Византию: единой «концепции Византии» не сложилось, а соответственно отсутствовало единство в оценках иконоборчества.

Н. Сериков

Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2—5 sept. 1980/Ed. par Felix Heinzer et Christoph Schönborn. Fribourg, 1982 (Paradosis: Etudes de littérature et de théologie anciennes, t. XXVII). 420 S.

Собравшийся в сентябре 1980 г. международный симпозиум, посвященный изучению творчества выдающегося византийского мыслителя VII в. Максима Исповедника, — первый научный форум такого рода. На нем было заслушано 30 докладов и сообщений, сделанных учеными, представляющими различные европейские страны (Швейцарию, Францию, Италию, Грецию и т. д.) и США. Материалы симпозиума были опубликованы в серии «Paradosis», хорошо известной изданиями в ней монографиями по истории христианства.

Симпозиум открылся докладом И. Г. Дальме «Проявление Слова в человеке и церкви. Антропологическая и экклесиологическая типология согласно Вопросам к Фалассию и Мистагогии». Этого французского ученого вслед за Г. У. Бальтазаром можно назвать пионером современного «максимоведения». Принадлежащие перу И. Г. Дальме около 20 статей, в которых исследуются различные аспекты мировоззрения Максима Исповедника, а также высказывается ряд важных замечаний относительно хронологии его произведений, вполне равно-

значны объемистому фолианту в несколько сот страниц. В отличие от Г. У. Бальтазара, снискавшего научную известность своим философско-синтетическим осмыслением и изложением системы этого византийского богослова и философа и работающего как бы в «монументальном жанре»¹, излюбленный жанр И. Г. Дальме — «миниатюра», тонкие и изящные изыскания, посвященные либо анализу ведущих тем и мировоззренческих интуиций Максима Исповедника, либо тщательному исследованию какого-либо

¹ См.: Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes. Freiburg, 1941. Будучи историком христианства (и крупным католическим богословом), Бальтазар отнюдь не чужд и тщательных историко-филологических штудий; примером может служить выполненный им скрупулезный анализ «Богословских и домостроительных глав». См.: Balthasar H. U. von. Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor. Freiburg, 1941.

одного из его сочинений². Подобные конкретные изыскания совсем не замыкают французского ученого в узкие рамки сухого псевдонаучного педантизма, а, напротив, позволяют ему делать яркие и сочные выводы относительно общего характера мировидения византийского мыслителя, внутренней логики и специфики его взглядов. Именно в таком духе и выдержан указанный доклад И. Г. Дальме (с. 13—25). Анализируя ряд текстов Максима Исповедника, он приходит к заключению, что необходимость реагировать на рискованные спекуляции оригенистских кругов в Палестине заставила этого богослова углубиться в метафизические и космологические слои «теологии Логоса». Считая Слово — творца, законодателя и спасителя — единым источником «трех законов» («закон природы», «писанный закон» и «закон любви»), которые детерминируют развитие всего сотворенного богом бытия, Максим Исповедник осуществляет один из самых содержательных опытов мировоззренческого синтеза, имевших когда-либо место в истории христианства. При этом в «план спасения» органично вписывается и эллинистский рационализм. Логос у Максима Исповедника предстает как бы «автором» данных законов, одновременно действуя в них; сами же они суть многообразные проявления личности Слова. Воплотившись в самом лоне творения, Логос словно заставил сиять своим отражением «логосы» — принципы умопостигаемости этого творения.

Дальнейшие доклады на симпозиуме распределились по четырем ведущим темам. Первой были «Источники Максима». Зачином тут послужило сообщение известного издателя и комментатора античных и раннехристианских авторов (Нумения, «Халдейских оракулов» и т. д.) Э. Де Пляса (с. 29—35). На основе текстологического сравнения произведений Диадона Фотикского и Максима Исповедника он пришел к заключению о несомненном знакомстве последнего с сочинениями первого. В докладе Э. Беллини Максим Исповедник рассматривается как интерпретатор Псевдо-Дионисия Ареопагита (с. 37—49). Э. Беллини концентрирует свое внимание на одном

из трактатов Максима Исповедника (*Ambiguum ad Thomam*, 5), где тот комментирует «Четвертое послание» ареопагитского корпуса. Именно в данном послании содержится высказывание о «богомужней энергии», игравшее большую роль в монофиситских и монофелигских спорах. Докладчик предполагает, что сам Ареопагит четко разграничивал божественное и человеческое «действие во Христе». Поэтому у Максима Исповедника были основания видеть две различные энергии в положении Псевдо-Дионисия о «богомужней энергии». Он не искажил и не исправил, но лишь основательно развил случайные наблюдения Ареопагита.

Следующим был доклад Г. К. Бертольда «Каппадокийские корни Максима Исповедника» (с. 51—59). Связь мировоззрения Максима Исповедника с воззрениями знаменитой тройки каппадокийцев, в отличие от связей с оригенизмом и ареопагитской системой, — проблема, которая не получила достаточного освещения в современной науке, хотя ее касались многие исследователи. Поэтому небольшой «зондаж» данной проблемы Г. К. Бертольдом представляет собой первую попытку, которая позволит дать более полное решение вопроса. Автор отмечает хорошее знакомство Максима Исповедника с трудами Оригена, Евагрия и Псевдо-Дионисия, чьи произведения являлись «стандартным монашеским чтением на протяжении поколений». Однако Максима нельзя считать учеником этих мыслителей: он прекрасно видел их богословские заблуждения. По мнению Г. К. Бертольда, замечательная способность Максима Исповедника к обобщению предоставила ему возможность сохранить добротные кирпичи (*the good building bricks*) из дискредитированных гетеродоксальных структур и «отстроить заново здание веры на прочном: ортодоксальном фундаменте». Сочинения Максима, констатировал докладчик, пронизывает тот же дух, который составляет внутренний стержень систем Григория Назианзина и Григория Нисского. При этом если первый являлся руководителем Максима Исповедника в тринитарном учении и христологии, то второй — вдохновителем в области «антропологии».

Последним по данной теме было выступление Д. Д. Мэддена — об истоках излюбленного Максимом Исповедником термина *θέλσις* (с. 61—79). Докладчик пришел к выводам негативного характера: вряд ли можно говорить о наличии предшествующих «спекуляций о воле» (*thelêsis-speculation*). Те определения воли (их число — 9), на которые ссылается Максим Исповедник (в дальнейшем они были восприняты Иоанном Дамаскиным, а через него — Фомой Аквинским) и которые якобы принадлежали древним авторам (Клименту Александрийскому и др.), были сфабрикованы либо им самим, либо его учениками для борьбы с монофелитами.

Вторая тема симпозиума — издания, критика текста и лингвистические ас-

² Укажем некоторые работы И. Г. Дальме, хорошо иллюстрирующие его научный стиль: *Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la charité. — La Vie Spirituelle*, 1948, t. 2, p. 296—303; *L'oeuvre spirituelle de Saint Maxime le Confesseur. — La Vie Spirituelle. Supplément*, 1952, t. 21, p. 216—226; *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus. — Irenikon*, 1953, t. 26, p. 17—39; *Un traité de théologie contemplative. La Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur. — Revue d'ascétique et de mystique*, 1953, t. 29, p. 123—159; *La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur. — Sciences Ecclésiastiques*, 1962, t. 14, p. 445—459.

пекты изучения творчества Максима Исповедника. Греческий ученый Х. Г. Сотиропулос сообщил о предпринятом им критическом издании «Мистагогии», напечатанном в Афинах в 1978 г. (с. 83). Затем был заслушан доклад Й. Г. Деклерка о подготавливаемом им критическом издании «Вопросов и сомнений» Максима Исповедника (с. 85—96). Как заявил этот филолог, издание Ф. Комбефи, перепечатанное в «Патрологии» Миня, страдает многими недостатками. Они стали ясными при сравнении с недавно найденной рукописью данного сочинения (Vat. gr. 1703), которая отражает более древнюю и близкую к оригиналу традицию. В том же духе выдержано было и сообщение Р. Б. Брэка о рукописной традиции произведения Максима «Изъяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова» (кратко называемого *Ambigua*). Р. Б. Брэк, также подготавливающий критическое издание этого труда, одного из самых основных и обширных в наследии Максима Исповедника, различает три собрания *Ambigua*, написанных в разное время, причем каждое из них имело свою рукописную традицию. В планирующемся издании эти части получат название *Ambigua ad Iohannem*, *Ambigua ad Thomam* и (тесно связанное с предшествующей) «Второе послание к Фоме». Объединены в одно произведение они были не при жизни Максима Исповедника (мнение П. Шервуда, возобладавшее среди современных исследователей), но значительно позднее — в X в. (с. 97—109). Несколько в ином плане построил свой доклад «Латеранский собор 649 г. и Максим Исповедник» Р. Ридингер (с. 111—121). Проведя текстологический анализ (используя при этом компьютер) греческой и латинской версий «Деяний» собора, он пришел к выводу, что они были переведены с греческого на латинский язык. Сами «Деяния», по мнению Р. Ридингера, можно считать «богословским трудом» (*theologisches Werk*) Максима Исповедника. Выводы Р. Ридингера весьма значительно отличаются от тех, к которым пришел его предшественник Э. Каспар, наиболее полно и детально из историков XX в. исследовавший весь комплекс проблем, связанных с Латеранским собором. Он полагает, что нельзя отдавать приоритет ни одной из версий «Деяний»: их следует рассматривать как параллельные, ибо одновременно с «протоколом» собора, ведшимся на латинском языке, осуществлялся перевод на греческий язык теми монахами-греками, которые там присутствовали. Они не только были переводчиками, но и собрали большой патристический материал, представленный на соборе. Они же являлись редакторами его догматических вероопределений. Кроме того, хотя Э. Каспар и признавал, что в догматическом плане Латеранский собор проходил полностью под «греческим влиянием», но он не акцентировал роль Максима Исповедника³.

³ Caspar E. Die Lateransynode von 649. — Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1932, Bd. 51, S. 85—86, 118—120.

Весьма интересными наблюдениями над стилем и терминологией произведений Максима Исповедника поделился переводчик их на итальянский язык А. Чеза-Гастальдо (с. 123—137). Он отметил консервативный и традиционный характер языка византийского мыслителя. Однако традиция воспринимается Максимом Исповедником творчески. Ее развитие происходит не по линии коренного изменения структуры, т. е. путем создания новых слов и выражений (*neologismes de forme*), а посредством обогащения старых слов и выражений новыми значениями (*neologismes de sens*).

В аналогичном духе выдержаны и два остальных доклада по данной теме. Автор первого из них, К. Лага, издавший недавно критический текст фундаментального труда Максима Исповедника — «Вопросоответов к Фалассию»⁴, не согласился с суровым суждением большинства современных ученых о Максиме-стилистe. Опираясь на результаты своего кропотливого труда над произведением, К. Лага констатировал (с. 139—146), что терминология Максима Исповедника отнюдь не является неопределенной, а, напротив, очень точна и четка. Богослов явно преследует цель «экономии слов», которая несомненно уравнивает растянутость его оборотов, столь часто порицаемую. В унисон с К. Лага выступил и Н. Мэдден (с. 147—155), который на основе анализа структуры «Комментария на Отче наш» охарактеризовал Максима Исповедника как «выдающегося и сильного писателя» (*a writer of power and distinction*), «искусного мастера слова». В его произведении проявляется блестящее сочетание свободы и оригинальности творческой индивидуальности автора с воспринятыми им стандартами окружающей культурной среды.

Наибольшее количество докладов было сделано по третьей теме — о богословии Максима Исповедника. С докладом «Тринитарное объяснение икономии у Максима Исповедника» выступил Ф. Хайнцер (с. 159—172). Его перу принадлежит недавно вышедшая (в той же серии «Парадосис») монография о христологии Максима Исповедника, которая рассматривается здесь в тесной связи с его «антропологией». Акцентируя внимание на чрезвычайно важном и, собственно говоря, центральном для византийского мыслителя различии «логоса» и «тропоса», а также уделяя большое место характеристике прецедентов данного различия в византийском богословии (кападокийцы, Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский), автор делает ряд глубоких наблюдений относительно мировоззрения Максима Исповедника в целом. Что касается его христологии, то ее главная идея, по мнению Ф. Хайнцера, такова: единение божественного и человеческого во Христе мыслится не «прямо», т. е. «от при-

⁴ *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / Ed. C. Laga, C. Steel. Tournhout, 1980 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 7).

роды к природе» (von Natur zu Natur), но только в личности Слова и, более точно, в его сыновнем «образе существования» (τρόπος τῆς ὑπαρξεως). Данный «тропос» и составляет онтологическую основу указанного единения⁵. В своем же докладе Ф. Хайнцер оттеняет несколько иной аспект богословия Максима Исповедника, а именно тесную связь у него собственно «теологии» (учения о троице) и «ойкономии» (учения о таинстве спасения), связь, служащую фундаментальным принципом и внутренним стержнем всей его системы. То, что позволяет Максиму сохранять единство этих двух уровней, есть, как это часто называют, его «аристотелизм», а более точно, повсеместно проводимое им различие «уровня личности» (l'ordre de la personne) и «уровня природы» (l'ordre de la nature). Ф. Хайнцер отмечает тринитарную структуру христологии и сотериологии Максима Исповедника, который стремится интерпретировать таинство спасения как «икономию трех лиц троицы».

Второй докладчик по этой теме, Ж. М. Гарригес⁶, также выявляет синтетический характер мировоззрения Максима Исповедника, сказывающийся, правда, в несколько ином плане — в тенденции к интеграции уровня творения и уровня обожествления человека в едином замысле всевышнего (с. 173—192). К указанным двум докладам тесно примыкает и выступление А. Радосавлевича, считающего Максима Исповедника (как и других восточных «отцов церкви») «богословом сотериологическим» на том основании, что его христология немыслима без сотериологической перспективы. Согласно Максиму Исповеднику, обожествление недоступно человеческой природе самой по себе; лишь воплощение Слова сделало такое спасение доступным людям. Собственно говоря, обожествление — второй аспект единого таинства, где первым является воплощение (с. 193—206).

Сообщение Ф. М. Летеля касалось полемики Максима Исповедника с монофелитством (с. 207—214). Этому же вопросу посвящена и недавно вышедшая в свет монография исследователя, где он рассматривает генезис монофелитства и эволюцию отношения к нему (первоначально — доброжелательного) Мак-

сима Исповедника⁷. В своем сообщении Ф. М. Летель акцентирует внимание на различии трактовки Гефсиманского божения у монофелитов и у Максима Исповедника. Если первые освещали проблему человеческой воли Христа с моральных позиций и противопоставляли ее воле божественной, то для Максима Исповедника этический план проблемы неразрывно связан с онтологическим (ипостасное единение), в силу чего он мог приводить по-своему убедительные аргументы в пользу концепции согласия двух волей. О христологии Максима Исповедника говорили также и два последующих докладчика.

П. Пире избрал объектом своего исследования «формулу природ», часто фигурирующую в произведениях византийского богослова (ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς καὶ ἀπερ ἐστιν ὁ Χριστός), и остановившись на ее происхождении, показал, что если две первые части формулы имеют прецеденты (Кирилл Александрийский и Халкедонское вероопределение), то третья часть принадлежит непосредственно Максиму Исповеднику. Кроме того, по мнению П. Пире, данная христологическая формула находится в непосредственном соответствии с тринитарным учением о единосущии бога-отца и бога-сына (с. 215—222).

К. Х. Утемани обратил внимание на «антропологическую» модель ипостасного единения. По наблюдению ученого, данная парадигма (соединение души и тела в человеке), активно использовавшаяся неохалкедонитами в их христологических построениях, довольно часто употреблялась и Максимом Исповедником — в период, предшествовавший монофелитским спорам. С началом последних она постепенно исчезает из его произведений, что связано, вероятно, с определенной переориентацией христологии Максима, а именно с появившейся у него тенденцией к исключению «гегемонии Логоса» (с. 223—233).

Небольшое сообщение М. И. Гицу было посвящено сотериологии Максима Исповедника. Его тезис о том, что Христос «по-человечески» (humainement) желал спасения людей, послужил основой вероопределений Латеранского собора. Такое «историческое чтение» (lecture historique) христологии само опирается на «онтологическое чтение», характерное для Халкедонского собора, и дополняет его. В дальнейшем оно вошло необходимым ингредиентом в христологические обобщения Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквината (с. 235—237). В том же ключе был сделан и доклад Б. Штудера, указавшего на преемственность сотериологии Максима Исповедника и халкедонского «ороса» (с. 247—259). В совместном же докладе итальянских ученых Ж. Кроче и Б. Валенте внимание авторов

⁵ Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980, S. 199—200.

⁶ Весьма известный знаток творчества Максима Исповедника. См.: Garrigues J. M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. P., 1976; Idem. La personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur. — Revue Thomiste, 1974, t. 74, p. 181—214; Idem. L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur. — Istina, 1974, t. 19, p. 272—296; Idem. Le martyre de Saint Maxime le Confesseur. — Revue Thomiste, 1976, t. 76, p. 410—452.

⁷ Lethel F. M. Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur. P., 1979.

было сосредоточено на борьбе Максима Исповедника с оригенистским пониманием промысла: подчеркивалась роль божественной «педагогии» в истории как одна из характерных черт мировоззрения его (с. 247—259).

Интересный доклад был сделан греческим издателем текстов Григория Паламы и знатоком его творчества — П. Христу. Избрав отправным пунктом одно из положений этого ведущего представителя исихазма — тезис о том, что люди, сопричастующие нетварным «божественным энергиям», суть безначальны и бесконечны, П. Христу показал здесь несомненную зависимость Григория Паламы от Максима Исповедника (с. 261—271).

Ряд важных наблюдений над аскетическим учением Максима Исповедника содержится в выступлении Х. Шенборна. Этот ученый, помимо монографии о Софронии Иерусалимском, завоевал себе прочную репутацию в научном мире и глубоким исследованием, трактующим развитие византийского «богословия образа». Специальная глава данной книги посвящена Максиму Исповеднику, где особое внимание обращено на его борьбу с монофизитством и монофелитством. А поскольку, как отмечает Х. Шенборн, последнее непосредственно связано с иконоборчеством, постольку полемика Максима Исповедника с монофелитством послужила определенным стимулом к развитию мировоззрения иконопочитателей⁸. Объектом своего изучения в докладе Х. Шенборн избрал пару противоположных терминов «наслаждение — скорбь» (ἡδονή — δόρυγ) в «Вопросоответах к Фалассию». На основе анализов этих двух терминов он утверждает, что в своем аскетическом учении Максим не ограничивается разделением чувственного и духовного. Целью подвижничества является их интеграция, которая достигается, однако, не на уровне чувства, ибо, чтобы быть подлинно человеческим, оно должно стать одухотворенным (с. 273—284).

Заключительные два доклада по теме были сделаны Л. Тинбергом и Б. Е. Дэйли. Первый, автор работы об «антропологии» Максима Исповедника, коснулся на этот раз понимания им терминов «символ» и «тайнство». Особое внимание в докладе уделяется выдвинутой византийским богословом концепции евхаристии, которая, как считает Л. Тинберг, испытала значительное влияние учения Софрония Иерусалимского, под образом «старца» выступающего и в некоторых сочинениях Максима Исповедника (с. 285—308). Второй докладчик подробно проанализировал представление об «апокатастасисе» и его роли в мировоззрении Максима Исповедника. Это представление было весьма существенным элементом философии стоиков, некоторых гностических систем и ори-

генизма. Именно отличие Максима Исповедника от последнего и подчеркнул Б. Е. Дэйли. Он убедительно показал, что для Максима, как и для апостола Павла (но в противоположность Оригену и Григорию Нисскому), всеобщность «божественного промысла» и «божественной любви» не означает чисто автоматическую успешность их осуществления в истории, а также не исключает возможность индивидуальных неудач в рамках вселенских масштабов спасения. Оно доступно только для тех, кто готов активно принять благодать. Поэтому эсхатология Максима Исповедника значительно менее оптимистична, чем оригенистская (где при конечном «восстановлении всего» предполагается универсальность спасения — «спасется» даже дьявол); немалое место в ней занимает идея вечного наказания грешников, тесно связанная с теорией свободы воли человека (с. 309—339).

Последняя тема симпозиума — наследие Максима Исповедника. В выступлении Э. Жоно были освещены различные аспекты влияния Максима Исповедника на Иоанна Скота Эриугену. Оно проследживается в плане восприятия богословских тем, заимствования философской терминологии (включая некоторые аристотелевские концепции, заимствованные Эриугеной через Максима) и экзегезы. Однако, как отмечает Э. Жоно, перевод Ambigua, сделанный Эриугеной, не пользовался на Западе популярностью: за время с IX по XVII в. насчитывается всего три рукописи этого сочинения (одна из них утеряна). Миросозерцание Максима Исповедника воздействовало на западное мышление не непосредственным образом, а лишь через произведение «О разделении природы» самого Эриугены (с. 343—364). Тема доклада К. Стетеля — «Поклонник св. Максима при дворе Комнинов: Исаак Себастократор». По мысли автора, Исаак Себастократор (один из главных обвинителей Иоанна Итала), известный своими выдержками из Прокла и тщательно ретушировавший этого языческого философа под христианского богослова, прекрасно знал труды Максима Исповедника, которого глубоко почитал. Именно в его трудах он черпал вдохновение для того, чтобы «интерпретировать» Прокла в христианскую перспективу (с. 365—373). В докладе Г. Штикельбергера проводятся параллели между христологией Максима Исповедника и современного теолога К. Ранера. Попутно Г. Штикельбергер делает ряд любопытных наблюдений над общим характером богословия Максима. Хотя оно и базировалось на халкедонских вероопределениях, тем не менее Максима Исповедника, считает докладчик, нельзя считать представителем строгого диофиситского халкедонизма, он скорее ближе к неохалкедонизму. Полемизируя с монофизитством, византийский теолог имел с ним некоторые точки соприкосновения (с. 375—384).

На заключительном заседании был заслушан доклад ученика Г. Флоровского — Я. Пеликана «Место Максима Исповедника в истории христианской мысли». Верность Максима Исповедника патри-

⁸ Schönborn Ch. von. L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e concile de Nicée (325—787). Fribourg, 1976, p. 105—135.

стическим традициям, отметил докладчик, была далека от сухого педантизма и слепого преклонения перед авторитетами. Он сравнил Максима с Пьером Абеляром — по подходу к «sic et non», подчеркнув безусловную аналогию этого подхода у обоих мыслителей. Затем докладчик осветил некоторые аспекты связи мировоззрения Максима Исповедника и Псевдо-Дионисия: главную заслугу первого как толкователя Ареопагита Я. Пеликана видит не в самих комментариях на него, но в христоцентристской переориентации ареопагитской системы. В целом же Максима Исповедника можно отнести к категории не только «восточный мыслитель» (an Eastern thinker), но и «западный мыслитель», ибо он провел более двадцати лет на латинском Западе (в Северной Африке и Риме) и в своих богословских выкладках опирался также и на латинских отцов церкви — папу Льва I, Амвросия и Августина (с. 387—402).

Таким образом, широкий спектр докладов, представленных на симпозиуме и освещающих различные стороны творчества Максима Исповедника, показывает, что изучение его наследия вступило в свою новую и более высокую фазу, приняв, как о том свидетельствует само количество участников симпозиума, широкий размах. Чрезвычайно важным фактором, стимулирующим изыскания «максимоведов» и подводящим твердое основание под них, является начавшееся критическое издание трудов Максима Исповедника. Оценивая результаты симпозиума, следует сделать одно замечание: судя по докладам, прочитанным здесь (исключение составляет, пожалуй, только выступление Я. Пеликана), западные ученые совсем не знакомы с русскими исследованиями о Максиме Исповеднике. Между тем именно русской историографии принадлежит несомненный приоритет в изучении этого мыслителя. Труды И. Орлова, А. И. Бриллиантова и С. Л. Епифановича во многом предвосхищали те результаты и выводы, к которым пришли западные исследователи лишь во второй половине XX в. Особенно существенны в данном плане работы С. Л. Епифановича, двухтомный труд которого, уже набранный в печать, так и не вышел в свет. Однако, как видно по начатому им переводу «Вопросоответов к Фалассию» (см. «Богословский Вестник» за 1916 и 1917 гг.), по изданию неопубликованных текстов Максима Исповедника⁹, а также по очерку его мировоззрения¹⁰, с этим трудом по фундаментальности, глубине и мастерству анализа не может сравниться

ни одна из современных книг западных ученых о Максиме Исповеднике (даже наиболее значительная работа Г. У. Бальтазара).

Результаты симпозиума указывают на то, что личность и творчество Максима Исповедника представляют интерес и для советских исследователей византийской культуры. Уже появилась содержательная статья В. М. Живова¹¹, написанная со знанием дела, но это лишь начало исследований в данной области. Напрашивается и более общий вывод: история византийской религиозной мысли и религиозных движений должна найти особое место в советском византиноведении. Без этого, на наш взгляд, невозможно полное решение одной из главных задач, стоящих перед советскими византинистами, — создание общей концепции культурно-исторического процесса, протекавшего в византийском обществе на протяжении столетий¹². Советскими учеными много сделано в данном плане — об этом свидетельствуют соответствующие главы «Истории Византии», работы С. С. Аверинцева, В. В. Бычкова и других авторов, однако история религиозной мысли как особый жанр византиноведения все же вычленилась недостаточно. Подобный научный жанр, безусловно, теснейшим образом связан с изучением социально-политической и культурной истории Византии, ее истории философии и литературы, но он обладает и своей спецификой. Ведь, как отмечает З. В. Удальцова, один из главных факторов, определивших индивидуальное лицо византийской культуры, состоял в том, что «в Византии господствовала христианская религия в ее православной форме»¹³. Без понимания же всего сложного и противоречивого ее развития, без обстоятельного знания деталей (порой очень мелких) догматических споров и нюансов богословских расхождений адекватное научное осмысление истории Византии вряд ли возможно. Отсюда, как кажется, на повестке дня среди прочих насущных проблем нашего византиноведения — проведение специальных исследований отдельных религиозных движений (арианства, несторианства, монофизитства и т. д.), монографическое изучение мировоззрения наиболее ярких фигур в византийском богословии, разработка методики анализа религиозных текстов.

А. И. Сидоров

⁹ Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника. Киев, 1917.

¹⁰ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

¹¹ Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. — В кн.: Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 108—127.

¹² Удальцова З. В. Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры. — ВВ, 1980, 41, с. 51—52.

¹³ Там же, с. 54.