

Подольский Вадим Андреевич

кандидат политических наук, научный сотрудник сектора истории политической философии,
Институт философии РАН

Адрес: 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
e-mail: deomniscibili@yandex.ru

Прикладная и практическая философия милосердия в рассуждениях Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина

DOI: 10.24412/2587-9316-2022-00110

Благодаря вкладу Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина в развитие святоотеческой богословско-философской традиции завершилось формирование православного вероучения, и были выстроены отношения между светской и духовной властями. Если теоретико-концептуальные аспекты учений Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина хорошо изучены как в зарубежной, так и в отечественной науке, то политическому значению их взглядов уделяется меньше внимания. Цель настоящей статьи — выделить политическое содержание размышлений Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина и указать на их роль в развитии политических систем. Опираясь на сравнительно-исторический подход и анализ институтов, статья показывает формирование и роль идей Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина о милосердии в политическом контексте. Защита диофелитства у Максима Исповедника, как и развитие идей перихорезиса и теозиса у Иоанна Дамаскина, послужили средством для сохранения концепции симфонии властей Юстиниана. Развитие святоотеческих идей о свободе воли и иерархии подчеркнули необходимость милосердия как важнейшего элемента ответственного правления. Представленные сведения о взглядах Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина имеют ценность для изучения политической истории и философии Византии, Европы и России, социальной политики, благотворительности.

Ключевые слова: Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, иерархия, теозис, перихорезис, социальная политика, история Византии.

...

Для цитирования: Подольский В.А. Прикладная и практическая философия милосердия в рассуждениях Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина // Христианство на Ближнем Востоке. 2022. Т. 6. № 2. С. 64–100.

Vadim A. Podolskiy

Candidate of political sciences, Researcher of Sector for History of Political Philosophy,
Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences

Address: 109240, Goncharnaya st., 12-1, Moscow, Russia
e-mail: deomniscibili@yandex.ru

Applied and practical philosophy of mercy in the reasoning of Maximus the Confessor and John of Damascus

DOI: 10.24412/2587-9316-2022-00110

Thanks to the contribution of Maximus the Confessor and John of Damascus to the development of the patristic theological and philosophical tradition, the formation of the Orthodox creed was completed, and relations between the secular and spiritual authorities were built. While the theoretical and conceptual aspects of the teachings of Maximus the Confessor and John of Damascus are well studied both in foreign and domestic science, less attention is paid to the political significance of their views. The purpose of this article is to highlight the political content of the reflections of Maximus the Confessor and John of Damascus and point out their role in the development of political systems. Based on a comparative historical approach and analysis of institutions, the article shows the formation and role of the ideas of Maximus the Confessor and John of Damascus on mercy in political context. Maximus the Confessor's defence of dyothelitism, as well as the development of the ideas of perichoresis and theosis by John of Damascus, served as a means to preserve the concept of Justinian's symphony of authorities. The development of patristic ideas about free will and hierarchy emphasized the need for mercy as an essential element of responsible government. The information presented about the views of Maximus the Confessor and John of Damascus is of value for studying the political history and philosophy of Byzantium, Europe and Russia, social policy, and charity.

Keywords: Maximus the Confessor, John of Damascus, hierarchy, theosis, perichoresis, social policy, history of Byzantium.

...

For citation: Podolskiy V.A. Applied and practical philosophy of mercy in the reasoning of Maximus the Confessor and John of Damascus. *Christianity in the Middle East*, 2022, vol. 6, no. 2, pp. 64–100.

Период VI–VIII веков в истории Византии и Европы представляет особый интерес для изучения в политико-философском контексте по ряду причин. Во-первых, в Аравии появилась новая религия, ислам, который быстро стал господствующим вероисповеданием на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Хотя по ряду оснований мусульманское учение пересекалось с христианским и иудейским, а в последующие века исламские мыслители переняли множество идей из древнегреческой философии, новая религия предлагала принципиально иные богословские и политико-правовые подходы ко многим социальным вопросам. Через арабские переводы Западная Европа впоследствии получила доступ к значительному числу древнегреческих текстов, что серьёзно повлияло на развитие науки и философии в Европе. Во-вторых, в Византии с VII-м Вселенским собором завершился длительный и зачастую достаточно болезненный процесс формирования православного вероучения. Хотя впоследствии в империи случались споры между духовной и светской властями, принцип симфонии властей Юстиниана сохранялся, а впоследствии был перенят древнерусским государством. В-третьих, хотя Рим несколько раз выступал в качестве стабилизирующей силы при формировании догматов, в западном Символе веры с VI века закрепились фразы «филиокве». В-четвёртых, из-за коллапса светских управленческих структур в Италии Римская церковь была вынуждена взять на себя несвойственные административные функции. Изменение символа веры и светская власть римских пап определили динамику западного христианства в последующие века. Изучение политической философии в VI–VIII веках важно для анализа обоснования властных полномочий и легитимности, понимания свободы деятельности человека и блага, происхождения норм и предписаний, а также ряда оснований российской политической философии, проблематики ответственного правления, идеи иерархии и равного достоинства при фактическом неравенстве, общественного примирения и социальной политики. В этот период среди представителей восточно-христианской мысли выделяется Максим Исповедник (580–662), который противостоял распространившемуся в империи монофелитству. VI-й Вселенский собор в 681 году включил диофелитство в православное вероучение. Ещё одна значимая фигура — Иоанн Дамаскин (ок. 650 — ок. 750), который противостоял иконоборчеству. На VII-м Вселенском соборе 787 года иконопочитание было восстановлено. Богословское, философское и политическое значение защиты доктрины двух волей и почитания икон может быть наиболее наглядно раскрыто с помощью анализа учений Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина в контексте милосердия.

Милосердие может быть понято в двух смыслах — во-первых, как поддержка нуждающихся, во-вторых, как готовность смягчить жёсткость требований правовых предписаний. В обоих случаях милосердие — отношение сильного к зависящему от него слабому, основанное на сострадании. Оба прочтения отсылают к отношениям власти, и божественной, а все три авраамических религии говорят о милосердии Бога, и земной. Богословско-философская интерпретация отношений власти главным образом нацелена на два момента — во-первых, на происхождение и онтологию власти и, следовательно, её легитимность, и, во-вторых, на нравственные предписания, связанные с отношениями власти. Использование термина «милосердие» как характеристики применения власти отсылает и к сущности власти, и к порядку реализации властных полномочий, и к свободному выбору в контексте властных отношений, и к следующей за выбором ответственностью. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин не слишком часто употребляют термины из семантического ряда «милосердие», «подавание», уделяют гораздо меньше внимания социальной и политической проблематике, чем Иоанн Златоуст и Василий Великий, почти не говорят о богатых и бедных. Максим Исповедник рассуждает о подавании в контексте частного морального действия и воспитания в своих «Четырёх сотницах о любви», вошедших в сборник «Добротолюбие». О политической власти, также через призму личного спасения, он размышляет в своих письмах, среди которых исследователи выделяют письма кубикularioю Иоанну и «Слово увещательное в виде письма Рабу Божиему господину Георгию, преблагословенному наместнику Африки» [Логиновский, 2011]. Иоанн Дамаскин упоминает милосердие в «Слове об усопших в вере», а политические вопросы затрагивает в своей полемике с манихеями [Иоанн Дамаскин, 1997. С. 30–74].

Оба автора были хорошо известны ещё в Средние Века. Максима Исповедника перевёл на латынь Иоанн Скотт Эриугена [Louth, 1996. P. 78], а Иоанн Дамаскин получил популярность на Западе благодаря тому, что в свои «Сентенции» его включил Пётр Ломбардский. Иоанн Дамаскин был последним восточным автором, который на Западе воспринимается как авторитет. Процедуры выбора по Фоме Аквинскому заимствованы у Иоанна Дамаскина, который взял их у Максима Исповедника [Frede, 2002. P. 68–70]. Среди последних сочинений по Максиму Исповеднику следует отметить сборники статей «Оксфордский учебник по Максиму Исповеднику» [The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, 2015] и «Максим Исповедник как европейский философ» [Maximus the Confessor as a European Philosopher, 2017]. В них освещается широкий спектр бо-

гословско-философских вопросов, относящихся к наследию Максима Исповедника, в том числе преемственность с Аристотелем и Дионисием Ареопагитом, категориально-понятийный аппарат, параллели с другими философскими учениями. Труды священника Э. Лаута по Максиму Исповеднику [Louth, 1996] и Иоанну Дамаскину [Louth, 2002] содержат биографический экскурс и обзор их богословских и философских взглядов. В работе историка Ч. Туомбли [Twombly, 2015] изучается концепция перихорезиса, то есть взаимопроникновения божественных ипостасей, согласно Иоанну Дамаскину. В отечественной науке оба автора продолжают привлекать внимание, в том числе и в контексте социальной и политической проблематики. В трудах Ю.Ф. Абрамова, В.И. Куйбаря, А.Е. Смирнова исследуется понимание власти, следующее из святоотеческого учения [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2015]. В работах С.С. Логиновского рассматривается восприятие власти согласно Максиму Исповеднику [Логиновский, 2011] и святоотеческое отношение к общественной реальности [Логиновский, 2018]. В книге В.И. Шамшурина «Консерватизм и свобода» богословско-философский категориально-понятийный аппарат, в частности, идеи иерархии, перихорезиса и синергии, связывается с политической мыслью [Шамшурин, 2003].

Несмотря на то, что и Максим Исповедник, и Иоанн Дамаскин рассуждали о сугубо политических и правовых вопросах меньше, чем многие другие святые отцы, они были активно вовлечены в политику в средиземноморском и ближневосточном регионе: от богословских споров зависели политическая конфигурация, внутривластная стабильность и международные отношения. К концу VI века Византия утратила многие внешне- и внутривластные достижения Юстиниана. Персы смогли использовать гонения против монофизитов, проводимые преемниками Юстиниана, и обеспечили себе лояльность монофизитов в восточных областях Византии, захваченных Персией. Несториане же проживали в Персии ещё с V века, после того, как на III-м вселенском соборе был анафемствован Несторий. В 614 году шах Хосров собрал на встречу представителей несториан, монофизитов и армян, и признал господство несториан среди христиан в Персии и монофизитов на бывших византийских территориях [Louth, 1996. P. 12], а православные изгонялись. При императоре Ираклии Византия смогла добиться военного успеха против Персии, а впоследствии вторжение арабов уничтожило персидскую державу [Максим Исповедник, 1993. С. 9–10], но вопрос кооптации монофизитов в Империю сохранялся. Константинопольский патриарх Сергей, родом из монофизитской семьи, перешёл в православие и предпринял попытку

преодоления противоречий между монофизитами и православными, заручившись поддержкой императора Ираклия. В качестве компромиссной формулы для объединения предлагалась доктрина моноэнергизма, единства действия Христа, к которой постепенно, из учений других иерархов, сподвижников Сергия, присоединялось и учение о единой воле. Против моноэнергизма выступил патриарх Александрии Иоанн Милостивый, известный своей благотворительной деятельностью, а затем Софроний Иерусалимский, один из сподвижников Иоанна Милостивого в противостоянии с монофизитством, который смог убедить патриарха Сергия отказаться от использования выражения об одном действии Христа. В 633 году патриарх Сергий издал послание, «Псефос», где раскритиковал учение о двух действиях, указывая, что два действия означали бы две противоположных воли, как в несторианстве. Папа Римский Гонорий согласился с критикой двух действий у Сергия, пришёл к моноэнергизму, и, прервав традицию, шедшую ещё от Тертуллиана, Амвросия Медиоланского и Льва Великого, выразил идею единой воли во Христе, то есть монофелитское учение. Софроний, избранный к тому времени патриархом Иерусалимским, возражал против попыток компромисса с монофизитами, видя в них ущерб православному вероисповеданию. Софроний использовал те категории, которые впоследствии применял и Максим Исповедник, «логос», как разум, и «тропос», как способ, связывая действие со свойством природы, а не ипостаси. Следуя за Львом Великим, Софроний использует категорию «синергии», взаимодействия природ, которое совершается в едином Лице Богочеловека и становится причиной спасения человека. Софроний выразил свои размышления папе Гонорию, и тот несколько изменил свою аргументацию, уже не используя формулу единой воли. Софроний, впрочем, не смог добиться поддержки у других иерархов из-за их опасений по поводу конфликта с императором, и в 638 году был опубликован «Эктесис», официальное вероисповедание, подписанное императором, в котором содержалась формула о единой воле [Максим Исповедник, 1993. С. 16–26].

Максим Исповедник был одним из насельников монастыря, основанного Софронием в Карфагене. Он получил известность в 630-е годы благодаря своим богословским рассуждениям. Из-за династического кризиса после смерти Ираклия преемник Сергия и один из авторов «Эктесиса», Пирр, был смещён с патриаршей кафедры и попытался получить поддержку в африканских провинциях. По инициативе экзарха Северной Африки Георгия был организован богословский спор между Пирром как представителем монофелитства и Максимом Исповедником

как представителем православного вероисповедания, по итогам которого Пирр признал себя побеждённым и перешёл в православие. Вместе с Максимом Исповедником Пирр отбыл в Рим — в 640-е римские папы поддерживали православие. Армия провозгласила экзарха Георгия императором — в свете династического кризиса, борьбы с арабами и защитой православия, но в 647 году экзарх был убит в схватке с арабами. Пирр снова перешёл в монофелитство [Louth, 1996. P. 15–16]. В 648 году, чтобы прекратить опасную для империи полемику, император Константин II опубликовал «Типос», запрещающий споры о действиях и воле. В 649 году в Риме собрался Латеранский собор, на котором с Запада наиболее сильной фигурой был папа римский Мартин, а с Востока — Максим Исповедник. Собор отверг «Экстесис» и «Типос» и выразил православное учение о двух волях и двух действиях или «энергиях», как с необходимостью следующее из учения о двух природах. Император Константин II послал экзарха Равенны Олимпия арестовать папу Мартина, тот отказался и провозгласил себя правителем Италии. В 652 году экзарх Олимпий умер от болезни, а новый экзарх, Феодор, выполнил приказ. Суд в Константинополе обвинил папу Мартина в государственной измене и сослал его в Крым, где тот вскоре скончался [Максим Исповедник, 1993. С. 27–30]. Максим Исповедник остался единственным заметным противником монофелитства. Он был арестован в Риме и отправлен в Константинополь. На первом суде в 655 году Максим был прежде всего обвинен, как и Мартин, в государственной измене, в том числе в поддержке неудавшегося восстания экзарха Георгия. Затем обвинение обратилось к богословским вопросам. Максим Исповедник утверждал, что император не должен был посягать на права священства и определять догмы, и суд выслал его во Фракию. На повторном суде в Константинополе Максим Исповедник отказался признать монофелитство, ему отрезали язык и правую руку и сослали в Лазику в современной Грузии, где он умер [Louth, 1996. P. 16–17].

Сын Константа II, император Константин IV, не стал безоговорочно поддерживать монофелитов, но инициировал богословское обсуждение, на которое прибыли иерархи из Европы. В обсуждение вовлекалось всё больше участников, и оно постепенно перешло в формат вселенского собора. Папа римский Агафон выразил православное учение о двух волях, сформулированное Софронием Иерусалимским, Максимом Исповедником и папой Мартином, а также ссылался на идеи Григория Богослова о восприятии Христом человеческой воли. Из этого учения следовала, во-первых, свобода воли человека, во-вторых, милосердие Бога, который показал своим примером, как человек по свободному выбору может со-

вместить свою волю с божественной. Вселенский собор в 681 году утвердил учение о двух волях как часть православного вероисповедания [Максим Исповедник, 1993. С. 31–34].

Следующим крупным вызовом для православия стало иконоборчество. Историки связывают происхождение иконоборчества с рядом факторов. Во-первых, это порицаемые многими святыми, например, Григорием Двоесловом, языческие элементы поклонения иконам, во многом воспроизводившие дохристианские практики, когда в качестве источника чуда воспринималось не божественное действие, а сам материальный предмет, изображение. Во-вторых, это воздействие восточных традиций и влияние иноверцев — императоры-иконоборцы происходили из восточных областей империи и считали иконопочитание остатками язычества, а использование образов порицалось и магометанами, и иудеями. В-третьих, это попытки императоров бороться с монастырским землевладением и консолидировать власть — чудотворные иконы привлекали множество паломников и укрепляли благосостояние монастырей, а увеличение монастырских земель снижало налоговые поступления. Первые иконоборческие эдикты издал Лев III в 725 году, а в 730 он попытался провести собор, запрещающий поклонение иконам. Папа Римский Григорий III созвал собор в Риме и отлучил иконоборцев. Римская церковь вышла из подчинения Византии, и после Григория III папы римские больше не утверждались императором. Действия Льва III вызвали протест со стороны Иоанна Дамаскина [Васильев, 1998. С. 339–348]. Послания Иоанна в защиту иконопочитания получили популярность в Константинополе [Иоанн Дамаскин, 1997. С. 8], и, согласно агиографическим источникам, Лев III послал халифу письмо от имени Иоанна Дамаскина, на тот момент бывшего советником халифа, где содержалось указание, что Дамаск слабо охраняется и Византия могла бы легко захватить город. Иоанн Дамаскин был отстранён от службы и переселился в Палестину [Louth, 2002. P. 17]. Константин V, преемник Льва III, продолжил и усилил борьбу с иконами. В начале его правления он был свергнут своим зятем Артаваздом, который устроил переворот в защиту иконопочитания. Константину V удалось вернуть себе власть, и в 754 он созвал собор, на котором запрещалось поклонение иконам, Иоанн Дамаскин был анафематствован, а исполнение определения собора было делегировано светским властям, что привело к крайним жестокостям при его реализации. Также монахи были подвергнуты настолько тяжёлым преследованиям, что почти половина из них переселились в Италию. После смерти Константина V иконоборчество ослабло. При императрице Ирине был избран патриарх

Тарасий, который инициировал собор в Константинополе для восстановления иконопочитания в 786 году, но иконоборцы из числа столичных военных разогнали собрание. В 787 году новый Вселенский собор, как и самый первый Вселенский собор, был созван в Никее, и восстановил почитание икон [Васильев, 1998. С. 349–354], анафема Дамаскина была отменена [Zhyrkova, 2017. P. 444]. Максим Исповедник был ключевой фигурой в богословско-философской консолидации православных против монофелитства, а Иоанн Дамаскин — против иконоборчества. Оба противостояли политической линии императоров, которые пытались проводить религиозные реформы для укрепления власти и кооптации иноверцев. Оба опирались на святоотеческую традицию и греческую философию, защищая диофелитство и почитание икон соответственно.

Среди источников, повлиявших на рассуждения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина о воле, следует в первую очередь выделить сирийского богослова Немесия Эмесского и Григория Нисского, младшего брата Василия Великого. Немесий в своём произведении «О природе человека» пытался использовать Никомахову этику Аристотеля для спора с фаталистическим детерминизмом стоиков. Немесий указывает, что душа не только может сопротивляться склонности ко греху, но и обращать свои склонности, изменяя поведение, практикуя добродетели. Немесий, в отличие от стоиков, убеждён, что человек может побеждать и перенаправлять предрасположенности. В отличие от Аристотеля, Немесий считал, что плохое воспитание не обрекает на жизнь в пороке. Душа сохраняет индивидуальную власть выбирать доброе добровольно и менять привычки. Немесий пишет, что привычки податливы, и могут вследствие воли превращаться во «вторую природу». Люди способны к самоопределению и поэтому имеют возможность контролировать средства достижения своих целей. Этот взгляд будет отражен у Максима Исповедника. Дурные поступки, согласно Немесию, происходят от свободной воли человека, а не предопределены [Harper, 2021. P. 126–128].

Мысль о тренировке воли присутствует и у Григория Нисского, который вносит волюнтаристский элемент в динамику самоопределения, предвосхищая Августина и Максима Исповедника. Григорий Нисский использует термин «эпектасис», обозначая постоянную и неисчерпаемую цель, то есть бесконечное движение человека к Богу, и указывает, с одной стороны, на этические предписания, связанные с этим движением, с другой — на совместную работу человека и Бога, то есть «синергию», как средство теозиса, обожения, о чём позднее будет размышлять Иоанн Дамаскин. Григорий Нисский использует как подход стоиков к описанию

правляющей функции интеллекта, так и аристотелевское учение о трёх-частной душе. От Григория Нисского Максим Исповедник перенял идеи об иррациональном стремлении человека к добру и правлению интеллекта. Максим Исповедник также следует за Григорием Нисским, рассуждая о самоопределении человека, когда указывает, что человек создан по образу и подобию Бога. Он использует аналогию с аристотелевским делением на потенциальное и актуальное, когда рассуждает об образе и подобию. Образ Бога означает способности, данные каждому человеку, которые могут быть использованы для достижения подобия, если человек будет применять самоопределение надлежащим образом. Эти рассуждения позднее повторит Иоанн Дамаскин [Harper, 2021. P. 131].

Богословско-философский подход Максима Исповедника опирается на синтез Аристотеля, неоплатонизма [Skliris, 2017. P. 6] и Дионисия Ареопагита. Максим не употреблял слово «иерархия». Вместо дионисийской вертикали учение Максима о божественных логосах порождает непространственную модель, движение в которой зависело от Промысла, а также способностей и свободы каждого участника. В отличие от устоявшегося неоплатонического подхода, Максим Исповедник не использует термин «возвращение». В результате вечное повторение, присущее циклу исхождения и возвращения, было вытеснено динамичным линейным движением во времени к эсхатологической реализации. В Едином, по Максиму Исповеднику, пребывает множество: один Логос означает бытие множества логосов через исхождение. Каждый человек может участвовать в Едином, реализовать свою способность отражать божественное и использовать божественную силу, осуществляя обратное движение. С одной стороны, воздействует божественное провидение, направляющего разумные существа к их истинной цели. С другой стороны — это движение разумных существ к Богу [Constas, 2017. P. 8–10]. Максим Исповедник пишет, что Святой Дух обращает к Богу, содержит в Себе ведение о каждом, проникает во всех, насколько это возможно, содействует работе естественного разума, сознанию нарушения природного закона для способных чувствовать и обладающих здравым произволением. Это можно наблюдать в благородстве варваров, отвергающих зверские законы [Максим Исповедник, 1994. С. 58]. В духе неоплатонизма Максим говорит об объединении множества в единице как высшем благе [Максим Исповедник, 1994. С. 200]. Он упоминает земные «отличия», то есть богатство и власть, которые порождают неведение и «рассеивают» человеческое естество на многие части, что ведёт к вражде, поскольку люди, не знающие славы Бога, не знают и друг друга, и тщетно пытаются прославиться

друг перед другом силой, богатством, роскошью или иными способами [Максим Исповедник, 1994. С. 187]. Единый по благодати и милосердию производит индивидуальное бытие, творя и сохраняя его. Максим Исповедник полагал, что власть и силу определяют общение с божественным и отражение божественного. По его мнению, каждый человек может исполнять свой логос в божественном логосе. Это значит, что каждый воплощает свой подлинный, в терминах Дионисия, иерархический чин тогда, когда в конкретном, данном от Бога положении, действует, подражая Богу [Purpura, 2018. Р. 59–63]. Люди служат Богу, подражая Богу, который послужил людям [Constas, 2017. Р. 10]. Если человек ведёт такой образ жизни, который соответствует заповедям и требованиям святости, то он соединяет свою тварную природу с божественной, нетварной. Божественная любовь и благодать объединяют их в несмешанном многообразии, согласно тому же принципу, по которому воплощаются Троица и божественный Логос. Максим Исповедник сравнивает союз верных с Богом, осуществляемый через церковь, с ипостасным союзом, указывая на тождество божественной силы, обеспечивающей соединение. Максим Исповедник подчёркивает, что в церкви единство преодолевает индивидуальные особенности, но не уничтожает их, не растворяет, но раскрывает их, поскольку целое раскрывает свои части, помогая им выйти за свои пределы. Подражание божественному в самоотдаче в союзе с другими приводит к тому, что особенности человека раскрываются полным образом как божественно упорядоченные и совершенные. Максим Исповедник учит, что и в Боге, и в церкви, есть ранг без различия, союз без смешения и обожествляющее единство с иерархически расслоённой множественностью. Две воли, человеческая и божественная, существуют в единстве благодаря обожению [Purpura, 2018. Р. 67–69].

Максим Исповедник указывает, что естественные законы добродетелей были начертаны по воле Божией [Максим Исповедник, 1994. С. 125]. Бог поначалу воспитывал людей через закон, использующий телесное служение, поскольку природа человека из-за греха была поражена неведением и отчуждением от Бога. Затем Бог Сам стал человеком, с плотью и душой, и направил естество человека к нематериальному служению в духе. Из-за грехопадения Адама страсти наследовались по рождению, власть греха над человеком сохранялась при продолжении жизни. Сын Божий, став по человеколюбию совершенным человеком, избавил человека, по выражению Максима Исповедника, от лукавой безысходности. Он воспринял безгрешность первого устройства Адама, привлёк на себя искушения, чтобы защитить нас от них [Максим Исповедник, 1994.

С. 68–72]. Согласно Максиму Исповеднику, Иисус воплотился, чтобы разорить в Себе грех человека, дать Себя в качестве образца и программы добродетельного поведения всем верующим в Него, умер и воскрес, и с телом находится одесную Отца, чтобы и люди ожидали воскресения и жизни без тления, и получили при посредничестве Сына пребывание с Богом [Максим Исповедник, 2006. С. 303]. Максим Исповедник пишет, что Христос наполнил горний Мир, самосоделав в Себе спасение всех [Максим Исповедник, 2006. С. 253]. Максим Исповедник называет Иисуса Христа «Духовным Давидом»: Пастырем для тех, кто пасётся на пастбище естественного созерцания в нравственном любомудрии, и Царём для тех, кто обновил с помощью духовных законов дарованный изначально образ и умозрительно приближается к Богу и отражает в себе Красоту Бога [Максим Исповедник, 1994. С. 181]. Благодаря Пришествию Бога-Слова, указывает Максим Исповедник, способы осуществления добродетелей согласно естественным законам стали явными. Бог-Слово возводит человеческое естество к себе. Естественно — избавляя от страстей, устраняя инаковость и разделение, разлагающих естество, духовно — через ведение и единение с Богом. Спаситель показал нетленность естества, освобождение человеческой природы от закона, обожение [Максим Исповедник, 1994. С. 120–122]. Максим Исповедник говорит о сотворческой роли человека как активного деятеля в процессе собственного непрерывного созидания, спасения и обожения [Танев, 2017. Р. 258].

Защищая учение о двух волях, Максим Исповедник выступал и против императора, и против патриарха, используя дионисийский подход к иерархии в отношении к власти. Максим Исповедник считал, что испытание власти на подлинность — это проверка способности иерархов правильно исповедовать веру. Тот компромисс, который константинопольские иерархи пытались внедрить для соглашения с восточными христианами, приводил к неправильному исповеданию веры. Максим Исповедник, следуя за Дионисием Ареопагитом, указывает, что власть, которая не исповедует божественную истину, не может считаться настоящей. Максим Исповедник отвергает константинопольскую власть, потому что она действует вопреки соборам, и присоединяется к Риму, поскольку в Риме правильно исповедовалась вера и, следовательно, западные иерархи были подлинным авторитетом, который реализовывал божественную силу на земле.

Согласно сведениям из агиографических источников, когда представители императора упрекали Максима Исповедника за то, что он не подчинился указам о богословских дискуссиях, он объяснял, что у импе-

ратора нет священнической власти и, следовательно, полномочий в богословских вопросах. Император имеет власть в вопросах жизни и смерти, но эта власть происходит от Бога, а не от людей. Максим Исповедник указывает, что только Христос совмещает в себе власть правителя и священника. Император получает власть, подражая божественному снисхождению с одной стороны и смиряясь — с другой. Обе предпосылки связаны с милосердием Бога — в первом случае человек следует примеру Бога, во втором — получает божественную помощь и возможность помогать другим. Подчиняясь Богу, представители власти признают, что источник власти — вне их самих, и встают на путь спасения, восстановления статуса сынов Бога. Милосердие, прощение и снисхождение дают людям силу как вследствие их применения, так и вследствие распространения любви благодаря исполнению заповедей Бога.

Максим Исповедник убеждён, что Бог определяет место и призвание человека, предназначая его для такого служения другим, которое, через подражание Богу, содействовало бы достижению ими совершенства. Согласно учению о двух волях, для обеспечения спасающей деятельности церкви нужен союз между земными властями и божественной силой. Максим Исповедник указывает, что божественный союз преодолевает всякое разделение, а добровольное подчинение воле Бога ведёт к обожению. Он развивает эту мысль в аскетических сочинениях, указывая, что подчинение духовному авторитету означает выполнение чинами своих функций в подражание Богу для их спасения [Purpura, 2018. P. 73–76]. Похожее объяснение смысла самоограничения даёт другой мыслитель, использовавший иерархические категории, Иоанн Лествичник, который предписывает отсекал личные интересы для достижения божественного порядка человеческой природы [Harper, 2021. P. 136].

В своих рассуждениях о земной власти, Максим Исповедник указывает, что власть не подчиняется желаниям человека — её обретение или утрата зависят от Бога. Максим Исповедник связывает происхождение власти с грехом. Он пишет в письме кубикулярию Иоанну, что законладычества дан Богом и нацелен на сдерживание порока — без начальников, способных останавливать беззакония, сильнейшие притесняли бы слабейших и люди истребляли бы друг друга как рыбы в море. Положительный смысл власти помимо борьбы с преступностью также состоит в милосердии, функция власти — забота о слабых. Власть, указывает Максим Исповедник, может стать орудием добродетели. Праведный и добродетельный правитель будет питать нищих, защищать вдов, заботиться о престарелых, покровительствовать монахам, будет сострадательным,

нестяжательным, благочестивым, боголюбивым. Правитель должен быть глазами незрячих, ногами хромых, отцом немощных, исхищать добычу у незаконных, ссылается Максим Исповедник на книгу Иова. Максим Исповедник также указывает на риски для личного спасения, для тех, кто обладает властью, поскольку в них с большей вероятностью разовьются пороки — тщеславие, гордыня, лицемерие, чревоугодие, сластолюбие, сребролюбие. Земной власти, по мнению Максима Исповедника, не следует отвергать, поскольку с её помощью можно творить благие и милосердные дела, но утрату власти следует воспринимать скорее как избавление от опасного бремени, а не потерю блага и славы. Он указывает на телеологическое равенство, преодолевающее статусное неравенство. Безотносительно чина, образа жизни и уровня достатка цель жизни любого человека — движение к Богу [Логиновский, 2011. С. 45–47].

Равенство при неравенстве Максим Исповедник рассматривает и в своих размышлениях о подаянии. Он указывает, что как Бог относительно телесных потребностей раздаёт всем сообразно с нуждой, не различая злых и добрых, праведных и грешных, так же следует творить милостыню. Бог бесстрастен и нелицеприятен и равно расположен к своим созданиям, указывает Максим Исповедник, но добродетельных предпочитает из-за нравственного родства с ним и благого расположения их воли, а порочных милует по своей благодати. Подражая Богу, благомыслящий человек будет сочувствовать добродетельному за благое расположение воли, а порочному — из сострадания. Максим Исповедник пишет, что ближним не только раздают имущество, но и наставляют в слове Божьем и помогают служением. Тот, кто служит искренне, освобождается от страстей и приближается к Богу [Максим Исповедник, 1993. С. 98–99].

Жалость и милосердие имели долгую историю толкования в греко-римской древности, но не всегда означали добродетель, особенно в учениях стоиков [Blowers, 2016. P. 279]. В христианской мысли античная концепция справедливости как эквивалентного обмена, идущая от Платона, была переосмыслена. Сверхразумная божественная справедливость проявляется в милосердии [Карчагин, Токарева, Яворский, 2017. С. 221]. Максим Исповедник говорит о трёх видах справедливости. Человеческая справедливость предполагает благожелательность к людям и равное распределение материальных благ. Ангельская справедливость означает предоставление божественного знания. Божественная справедливость — страдание за тех, кто впадает в грех [Максим Исповедник, 2010. С. 202]. Милосердие в христианском прочтении стало обозначать

не только прощение грехов, но и укрепилось в благотворительном выражении, то есть заботе о бедных и милостыне [Blowers, 2016. P. 279].

Описывая содержание милосердия, Григорий Нисский говорил о «добровольном страдании» и «любящем самоотожествлении» с другим. Максим Исповедник объединяет две этих идеи и определяет милосердие как «добровольную самоидентификацию» со страдающим другим, добавляя, что через милосердие мы активно признаем родственную связь с теми, кто терпит тяготы. Этика милосердия по Максиму Исповеднику основана на идее равенства людей как божественного дара и признании неравенства, сопровождающего человеческую жизнь. Развивая идею Павла из 2-го послания Коринфянам, Максим увещевает верующих восполнять недостатки других своими излишками, что представляет собой аскетический подвиг, который выходит за рамки добрых дел и включает самоуничужение в качестве противовеса телесному неравенству, как бы оно ни проявлялось. Самоотречение аскета есть богатство страдающего другого. Милосердие у Максима ассоциируется с «кенозисом», как самоуничужением Бога, в двух смыслах. Во-первых, в бедном нужно видеть, согласно Евангелию, Бога. Во-вторых, как Бог снизошел и обнищал ради нас и потерпел по своей благодати и милосердию за нас страдания, так и мы должны снисходить и сострадать при служении ближним. Человек уподобляется Богу, если лично и по своей инициативе помогает страждущим и проявляет в своем милосердном расположении ту же самую силу поддерживающего Божьего провидения, действующую соразмерно нуждам [Blowers, 2016. P. 279–280]. Как молитва очищает ум, а пост — смиряет страсти, так и милостыня лечит раздражительность, поскольку Бог дал заповеди сообразно силам души, указывает Максим Исповедник [Максим Исповедник, 1993. С. 104].

В неисполнении же заповедей Максим Исповедник видит причину зла. Максим следует за неоплатоником Проклом, когда описывает не сущность зла, а поле, в котором оно проявляется. По Проклу, зло возникло из пристрастия, когда разные причинные цепи, хорошие сами по себе, встречались, провоцируя зло как случайность. Для Максима это поле — история как путь к благому состоянию в конце времён. Этот путь может быть потерян. Таким образом, зло состоит в том, что мы ошиблись и сбились с пути. Для Максима истинное бытие — это не то, что мы наблюдаем внутри истории, а то, что проявится в её конце. Все существа созданы для того, чтобы достичь этой цели. История, поэтому, есть поле «ещё-не-бытия», или «образа» бытия. Хотя зло происходит внутри истории, оно не приобретает статуса бытия, поскольку истин-

ное бытие можно найти только в конце исторического пути, когда зло перестанет действовать. Если что-то является злом, по Максиму Исповеднику, оно является небытием, потому что в конце времён оно не выживет [Skloris, 2017. P. 7–8]. Он выражает своё несогласие с идеей о том, что ко злу людей склоняет внешняя посторонняя сила. По его мнению, причина зла — в нерадении о работе ума и погрешительном употреблении мыслей, из которого следуют злоупотребления и материальные [Максим Исповедник, 1993. С. 118].

Опровержение внешнего детерминизма как причины зла — одна из важнейших тем для обсуждения также и у Иоанна Дамаскина. Он полемизирует с манихейством, которое фактически отрицает свободу воли, увязывая зло с некоторым внешним началом, и устанавливает детерминизм греха [Frede, 2002. P. 72]. Дамаскин же говорит об ответственности и свободе воли [Frede, 2002. P. 63]. Хотя Иоанн Дамаскин во многих рассуждениях, вслед за Максимом Исповедником и Немесием Эмесским, опирается на Аристотеля, принципиальное отличие Иоанна Дамаскина от Аристотеля в том, что Иоанн Дамаскин не допускает действия вопреки выбору человека. Иоанн Дамаскин указывает, что действие, которое означало бы влияние нерационального желания, есть следствие динамики внутреннего конфликта между желаниями в человеке [Frede, 2002. P. 93]. Иоанн Дамаскин говорит о свободе воли как причине зла, как необходимом условии для этических суждений, и как средстве спасения.

Как и Максим Исповедник, он защищает идею двух волей во Христе. Возражения Иоанна Дамаскина против монофелитства опираются на утверждение о двух природах Христа, божественной и человеческой. Если существует две природы, то должно быть и две воли, следовательно, необходимо объяснение относительно сосуществования божественной воли и человеческой. Иоанн Дамаскин рассматривает эту проблему в трактате «О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси» и в «Точном изложении православной веры». Он рассуждает о свободе воли, чтобы объяснить, почему человеческая воля Христа не ошибается вопреки склонности обычной человеческой воли ко греху [Frede, 2002. P. 73].

Человек от сотворения обладает рациональностью и способен делать правильный выбор и избегать ошибок. В зависимости наших поступков, склонности и привычки меняются в лучшую или худшую сторону. Следовательно, мы контролируем не только нашу рациональную деятельность, но и склонности. Регулярно повторяемый правильный выбор может создать «вторую природу» из привычек, но из-за того, что рацио-

нальность человека сотворена, её динамика обратима, и «вторая природа» не станет непоколебимой — сколько бы мы её ни совершенствовали, всегда будет сохраняться вероятность греха [Frede, 2002. P. 76]. Объясняя механизм выбора, Иоанн Дамаскин использует трёхчастную схему Максима Исповедника, включающую желание, выбор и действие [Frede, 2002. P. 86]. Иоанн Дамаскин различает свободу воли и свободу действия, повторяя идеи, выраженные у апостола Павла, стоиков и Оригена. Если выбор человека, указывает Иоанн Дамаскин, находится во власти человека, то действие уже зависит от Провидения, поскольку требует божественного содействия. Человек может быть агентом Бога, исполняя его волю, когда Бог действует через человека [Frede, 2002. P. 81].

Иоанн различает, что зависит от Провидения, а что от свободного выбора, и именно то, что зависит от нас, может быть выбрано. Далее он различает два способа, которыми действует Провидение, либо по милости, либо по попусшению: первый покрывает всё хорошее, а второй многогранен. Именно в эту последнюю категорию он относит несчастья, постигшие добродетельных, и удачи злодеев. Иоанн утверждает, что Бог желает, чтобы все были спасены, а также наказывает грешников. Первое он описывает как предшествующую волю и благосклонность, а второе — как последующую волю и уступку. Разница между первичной предшествующей волей Бога и Его вторичной последующей волей состоит в том, что первая касается благости и сохранения, а вторая касается обличения и суда. В первом причина — Бог, а во втором причина — мы. В последнем есть попусшение для нашего наставления и оставление для нашего наказания. Иоанн отличает божественное предвидение от предопределения: Бог предугадывает то, что зависит от нас, но не предопределяет его, потому что не желает, чтобы мы делали зло, и не принуждает нас делать добро [Parry, 2017. P. 357]. По словам Иоанна Дамаскина, человек отличается от неразумных существ тем, что ведёт за собой природу, а не подчиняется ей [Koutlounousianos, 2015. P. 51].

Невольное, коль скоро оно не выбирается, не может быть добродетелью, которая по своему существу связана с выбором. Манихейство и язычество разрушают свободу воли и ответственность, используя категории призрачности, оборотничества, господства знаковых систем. Христианство, напротив, учит об автономии от знаков и внешнего детерминизма. Главный принцип христианского права — разнотелность возмездия и преступления, добра и зла. Согласно Григорию Нисскому, зло — это инобытие добра [Шамшурин, 2003. С. 57].

Свободная воля, дарованная людям, привела к акту непослушания, в результате которого они впали в грех, который он определяет как отклонение от естественного к неестественному. К этому Иоанн Дамаскин добавляет, что зло есть не субстанция и не свойство субстанции, а случайность. Иоанн использует, через Дионисия, термин Прокла «псевдоистоспастась», чтобы указать, что зло не имеет независимого существования [Parry, 2017. P. 359].

Иоанн вслед за Максимом говорит о том, добродетели естественны для нас, потому что они даны Богом. Когда мы следуем тому, что для нас естественно, мы находимся в состоянии добродетели, но когда мы идем против того, что для нас естественно, мы впадаем в порок. Именно из-за грехопадения мы перешли от того, что соответствует природе, к тому, что против неё. Что по природе, говорит Иоанн, то и подразумевается под выражением «по образу и подобию». С грехопадением подобие было утрачено, но образ сохранился. Далее он говорит, что аскетизм и связанная с ним дисциплина предназначены не для приобретения добродетели, а для изгнания привнесенного и противного природе зла. Богословие аскезы у Иоанна дословно взято из «Диспута Максима с Пирром» и представлено в контексте его обсуждения воли и энергии во Христе [Parry, 2017. P. 359].

Спасение представляет собой доброжелательное сотрудничество, в терминах Григория Нисского и Климента Александрийского — синергию, то есть согласие, а не растворение и подавление, как в язычестве [Шамшурин, 2003. С. 57]. Также христианство исходит из сотрудничества телесного и словесного естества [Шамшурин, 2003. С. 77], в отличие от манихейства, говорящего о борьбе, или языческого, тоталитарного подхода, в котором действие однонаправленно и не требует обратной связи свободного, творческого субъекта [Шамшурин, 2003. С. 57]. Образ Бога, по Григорию Нисскому, означает внутренний опыт наличия Бога в человеке [Шамшурин, 2003. С. 78].

Именно идея обожения была основной для Иоанна Дамаскина, когда он защищал правомерность почитания икон, которые представляют собой признание образа Бога во плоти [Кажаров, 2013. С. 86]. Как человек сотворён по образу Бога, так и иконы представляют собой образ божественного, рассуждает Иоанн Дамаскин. Он ссылается на Василия Великого, который учил, что честь образу переходит на первообраз [Иоанн Дамаскин, 2002. С. 311–313]. Иоанн предлагает онтологическое обоснование икон: они сами являются следствием сущностного единства божества и человечества в одном уникальном индивидууме — Воплощённом

Логосе. [Zhyrkova, 2017. P. 432]. Его концепция ипостаси предвосхищает теории экзистенциальной и сущностной индивидуации, отстаиваемые соответственно Фомой Аквинским и Дунсом Скотом, которые ссылаются на Дамаскина при изучении вопроса о том, что такое индивидуальность как таковая и чем она обусловлена. В человеческом индивидууме две природы, тело и душа, соединены неизменно, но без смешения, составляя, таким образом, одну составную и целостную ипостась. Ипостась, рассматриваемая таким образом, выступает как принцип соединения и существования тела и души, и сохраняется как таковая даже после их разделения в смерти. По аналогии Иоанн рассматривает вопрос боговоплощения. В Иисусе Христе предсуществующая ипостась Бога-Слова приняла полную человеческую природу, и божественная и человеческая природы во Христе существуют не независимо друг от друга, но как ипостасные компоненты единой ипостаси Сына Божия [Zhyrkova, 2017. P. 440–441].

Человеческая природа Христа, однажды соединившись с божественной природой в единой ипостаси Бога-Слова, никогда не перестает существовать и не теряется в Божестве. От Воплощения через смерть, воскресение и вознесение человеческое и божественное естества существуют в неизменном, несмешанном и неразделённом виде в одной ипостаси. По мнению Иоанна Дамаскина, изображение Сына Божия в человеческой плоти и почитание икон означает признание истинности человечности Христа, его воплощения и поклонение Ему как Сыну Божию. Отказ от образов бросает вызов самому принципу нашего спасения, укорененному в реальности Воплощения Бога Слова, ставшего истинным человеком ради нашего спасения. Если Воплощение не реально, наше спасение невозможно [Zhyrkova, 2017. P. 442–443].

Дальнейшее развитие богословской-философской мысли относительно икон производил Феодор Студит [Zhyrkova, 2017. P. 445], который защищал иконопочитание в начале IX века, запрещённое при императоре Льве V, а также, вслед за Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскиным, свободу церкви и возражал против вмешательства императоров в духовные дела [Васильев, 1998. С. 381]. В 842 году был проведён собор, повторно восстановивший иконопочитание, в честь чего был установлен праздник Торжества православия [Zhyrkova, 2017. P. 432].

Иоанн Дамаскин в «Трёх словах» в защиту икон следует за Максимом Исповедником и упоминает в качестве рода образа то, что было определено от века волей Бога [Parry, 2017. P. 357]. Подобие Бога в человеке произведено творением, подкреплено воскресением как восстано-

лением человека. Если образ — это данность, то подобие должно быть заслужено. Отсюда приоритет служения и призвания, обязанностей, а не прав человека [Шамшурин, 2003. С. 79–80]. Согласно христианскому подходу, люди равны перед Богом, но не равны между собой, поскольку существует иерархия прав и обязанностей. Стремление к Богу осуществляется через помощь слабому [Шамшурин, 2003. С.76].

Иоанн Дамаскин пишет о том, что милосердный Бог желает, чтобы люди благоволели друг другу. Иоанн Дамаскин отмечает, что Бог научил раздавать милостыню, и при этом всякий, приносящий что-либо во имя Бога получает многократную выгоду и для себя, и для тех, за кого приносит. Иоанн Дамаскин указывает, что милостыня в память об умерших спасительна для них. Обосновывая свои рассуждения, он ссылается на Григория Нисского, Григория Двоеслова, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого [Иоанн Дамаскин, 1898]. Бог, по Григорию Нисскому, вложил в душу человека начатки блага, а благо — личное приобретение каждого, раскрываемое по мере способности к восприятию совершенства [Шамшурин, 2003. С. 187].

Иоанн Дамаскин говорит о том, что смыслом боговоплощения было восстановление и сохранение целостности мира и целостности жизни в Боге [Шамшурин, 2003. С. 203]. Бог-Слово пожелал восстановить созданное по его образу и стал человеком, пишет он [Иоанн Дамаскин, 2002. С. 273]. В слове против несториан Иоанн Дамаскин объясняет воплощение ипостаси [Иоанн Дамаскин, 1997. С. 120]. Иоанн Дамаскин указывает на то, что Бог пересёк пропасть между собой и творением через Христа [Twombly, 2015. P. 29]. Иоанн Дамаскин уточняет халкидонское учение о троице [Twombly, 2015. P. 24], используя категории перихорезиса и теозиса [Twombly, 2015. P. 19]. Термин «перихорезис» заимствован у Григория Богослова и означает взаимопроникновение ипостасей, существующих неслиянно и нераздельно [Иоанн Дамаскин, 2002. С. 354]. По словам Иоанна Дамаскина, Лица едины не для того, чтобы смешиваться, а для того, чтобы прилепляться друг к другу, и они имеют свое бытие друг в друге без какого-либо слияния или смешения [Koutlounousianos, 2015. P. 43]. Перихорезис в Божестве означает, что Личности обладают Божественностью целиком и неразделимо, ибо каждое Лицо целиком находится внутри других, потому что есть одна и та же сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа и единая божественная воля. И именно это видение Бога даровано святым: в Духе они умозрительно видят Христа, а во Христе видят Отца [Koutlounousianos, 2015. P. 45].

Иоанн Дамаскин не использует термин «перихорезис» для описания отношения Бога и мира или спасительных отношений, соединяющих крещёных верующих с Богом или вечной жизнью [Twombly, 2015. P. 115]. Но есть важная параллель между идеей перихорезиса, воплощением, и отношениями власти. Две воли и две природы во Христе, человеческая и божественная, тварная и нетварная, также существуют неслиянно и нераздельно, а согласуются через обожение. Также идея перихорезиса отражена в общественной организации в виде взаимопроникновения светского и духовного. Светское отвечает за настоящее, духовное — за будущее [Шамшурин, 2003. С. 203–205].

«Перихорезис» различается от «участия» тем, что «Перихорезис» — единство во множестве, а «участие» предполагает во-первых разделение, во-вторых, подчинение меньшего большему [Twombly, 2015. P. 115]. В каждом случае сведённые вместе реальности остаются отдельными и не смешиваются [Twombly, 2015. P. 122]. Человеческая природа Христа была сотворена и, следовательно, ниже Его божественной природы. Воплощение соединило обе природы в одном лице Христа. Ни одна природа не чужда союзу и не находится в опасности отпадения. Каждая сохраняет свою отличительную идентичность, и ни одна из них не становится другой.

Согласно Иоанну Дамаскину, благой Бог не довольствовался тем, что созерцал Себя, но в преизбытке благодати усмотрел, что должно быть что-то причастное Его благодати, Он приводит все вещи из ничего в бытие и создает их, как видимое и невидимое, и человечество, состоящее из обоих. Сотворённый мир имеет жизненно важную связь с собственной реальностью Бога: Бог проникает во все, что было создано, Бог наполняет небо и землю [Twombly, 2015. P. 116–117]. В «Изложении православной веры» Иоанн отмечает, что Бог не только создал тварный мир, но и сохраняет его и управляет им, всегда поддерживая и обеспечивая его [Parry, 2017. P. 357]. В каждом случае, будь то в творении или в восстановлении творения, Бог соединяется с миром способом, который абсолютно важен для тварного существования, но оставляет божественную природу неизменной. Дамаскин говорит о том, что человеческая личность получает свое осуществление в союзе с божественным бытием. Но так как мы, преступив заповедь, затемнили и упразднили признаки образа Божия, то мы были преданы злу и лишены Божественного общения. Затем, так как мы были удалены из жизни, мы подверглись уничтожению смерти. Восстановление утраченного образа происходит для Иоанна Дамаскина в контексте обмена. В логике Иоанна, Христос взял на себя ограничения

человеческого опыта, чтобы исцелить то, что было повреждено грехом и смертью. Дамаскин, пишет, что Бог поделился с нами тем, что было лучше, а мы не сохранили этого, и теперь Он берёт Свою долю в том, что хуже, то есть в нашей природе, чтобы через Себя и в Себе восстановить её по Своему образу и подобию, а также научая нас добродетельному образу жизни, который Он облегчил для нас восхождением через Него, и что, сделавшись первенцем воскресения, Он может через общение жизни освободить нас от смерти и восстановить бесполезный и изношенный сосуд [Twombly, 2015. P. 118–119].

Два врага, грех и смерть, побеждены освященной Духом водой крещения. Через крещение обожествленная человечность Христа, ипостасированная в индивидуальной личности воплощенного Логоса, переходит в человечность других индивидуальных личностей. Воля отдельного человека, освященная благодатью крещения, способна действовать в согласии с волей Божией. Однако, в отличие от воли, соединенной в ипостасном союзе с Логосом и потому постоянной, согласие может быть либо больше, либо меньше, и потенциально человек может полностью отпасть. В этом разница между участием и перихорезисом: участие означает ипостась, отличную от ипостаси Слова [Twombly, 2015. P. 121].

Таким образом, двойственность отношений между Христом и крещёным человеком содержит в себе тот же элемент тождества и различия, что лежит в основе перихорезиса. Союз без смешения — структурный аналог, который в то же время дает место для существенных различий [Twombly, 2015. P. 123]. Иоанн Дамаскин резюмирует взгляды своих предшественников, когда говорит, что плоть Господа — то есть человеческая природа — была наделена божественными энергиями в силу своего полного единения с Логосом. Нетварная энергия и Промысел дают человеку обожение. Ипостасный союз Бога и человека — уникальное событие, произошедшее во Христе, а другие люди достигают обожения уже через Христа [Koutloumousianos, 2015. P. 65]. Воскресение означает восстановление тела и души, союз души с преображенным телом, не подверженным тлению. Союз с возвеличенным Христом даст участие в его славе [Twombly, 2015. P. 124].

Согласно Макарию Великому, исцелить поврежденную грехом душу смог только Спаситель, чего не смогли сделать ни законы, ни пророки. Максим Исповедник использует образ Спасителя, Исцелителя и Судьи. Спасение производится по состраданию, свободно. Непорочная жизнь Спасителя через правильное применение человеческой воли позволила восстановить образ Бога в человеке. Сын принял зрак раба, но не от-

ступил от полноты божества. Божественный закон — это закон свободы и очищения, а не тяжбы и кары, воплощаемый с уважением к свободе человека. Вольным принятием очистительного страдания Христос разрушил власть вольного вождения Адама [Шамшурин, 2003. С. 203–210]. Григорий Нисский указывает, что совет Бога непреложен, а природа человека слаба даже и во зле, и в этом ключ в борьбе со злом — в ограниченности порока. Мощь всепобеждающего зла — призрачна, а безнадежная сила добра — действительна [Шамшурин, 2003. С. 81–82].

Онтология манихейства закладывает природное существование зла. Как и в других гностических детерминистских учениях, такой подход закладывает противоречие в этику, поскольку — Иоанн Дамаскин здесь использует аристотелевский ход рассуждений о благе и энтелехии — для злой субстанции воплощение зла есть благо, поскольку это есть реализация её предназначения. Иоанн Дамаскин указывает на иерархическое противоречие в манихейской мироописательной схеме. Во-первых, существование двух начал делает их относительными, а первоначалом делает многоначалие. Во-вторых, каждое из двух манихейских начал считает свою деятельность благом, и их разделение на доброе и злое с необходимостью следует из внешнего рассуждения, и производящий такое рассуждение и будет большим, чем оба начала, поскольку большее судит меньшее, начальствующее судит подначальное [Иоанн Дамаскин, 1997. С. 36]. Иоанн Дамаскин указывает на противоречия в манихейских учениях о природном дуализме человека — предполагающем общение противоположностей — и похищении тьмой света — невозможной из-за конфликтности начал и предполагающей слабость света. Зло, указывает он, не от тела, как говорят манихеи, а от души [Иоанн Дамаскин, 1997. С. 45–47].

Учения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина о свободе воли отсылают к постоянно повторяющемуся свободному выбору, возводящему человека по лестнице совершенства. Если арианство и несторианство трансцендируют божество, то монофелитство, сливая воли, делает опыт Христа уникальным и, имплицитно, невозпроизводимым. В Евангелии же «следуй за мной» Христа означает, что каждый человек, делая свободный выбор по совмещению своей воли с божественным предписанием, артикулированным в заповедях и через напоминания совести, может добиться обожения. Афанасий Великий указывал, что Слово очеловечилось, чтобы люди обожились [Афанасий Великий, 1903]. Иоанн Златоуст писал, что человек уподобляется Богу не постом и не молитвой, а милосердием и состраданием [Иоанн Златоуст, 1905. С. 799]. Выполнение

заповедей подразумевает не характер торга-сделки, в ходе которого заказчик реализует свою власть, а исполнитель получает желаемую плату, но дара от Бога. По Максиму Исповеднику, крестная жертва, будучи убытком для Бога, стала приобретением для человека [Максим Исповедник, 2010. С. 202].

Совершенствование человека на пути к обожению предполагает активное участие, делание, в том числе, по Аристотелю, в сфере этики и политики. Единство веры и дела воплощают принцип творческой трудовой деятельности [Шамшурин, 2003. С. 201–207]. Вопрос организации власти для Иоанна Дамаскина решён согласно устоявшейся в византийской политической философии монархической парадигме. В своём трактате против манихеев Иоанн Дамаскин исходит из превосходства единоначалия над многоначалием. По его мнению, многоначалие означает безначалие и приводит к возмущениям, брани, злу, распаду и войне, а единоначалие, напротив, законно, устойчиво и приводит к миру, справедливости, спокойствию, порядку и возрастанию блага. Критику тирании, впрочем, он считал допустимой [Иоанн Дамаскин, 1997. С. 36–38]. Как и Максим Исповедник, он различал сферы ответственности светской и духовной властей. Критикуя иконоборчество, он писал, что правители не должны издавать законы для церкви, поскольку проповедовали не правители, а пророки, апостолы и учителя. Политическое благополучие — дело земных правителей, а церковная система — дело пастырей [The Cambridge history, 2008. P. 69]. Защищаемое Иоанном Дамаскиным единство двухсоставной природы человека, неслиянное и нераздельное, отражается в политической организации Византийской империи. Снимается противопоставление плоти и духа в арианстве и манихействе и, следовательно, противопоставление государства и церкви. Согласно формуле Юстиниана, восстановлению которой содействовало учение о двух волях, священство и царство — два божественных дара, которые должны сосуществовать в симфонии. Церковь отвечает за духовно-нравственное окормление, государство — за публично-правовое регулирование. Император управляет телом, патриарх — душой. Такая параллельность была закреплена в Эпанагоге IX века [Шамшурин, 2003. С. 197–199].

Иной характер приняла политическая и богословско-философская динамика в Европе раннего Средневековья, когда одновременно формировались три тенденции, направлявшие в дальнейшем историю Европы. Во-первых, из Августиновского богословия была воспринята идея «филиокве». Во-вторых, крушение светской власти в Италии в V–VI веках привело к тому, что только церковь сохраняла административно-управ-

ленческий потенциал, и при Григории Двоеслове (540–604) усвоила некоторые организационные функции государства [A Companion to Gregory the Great, 2013. P. 3–4]. В-третьих, происходило укрепление варварских государств, многие из которых восприняли христианство в арианском изложении. Доктрина «филиокве», исхождения Святого Духа от Сына, подчиняла третью ипостась двум другим [Кажаров, 2013. С. 85]. Субординация ипостасей была отражена и в политической организации в двух вариантах. В Риме, который в VIII веке вышел из-под юрисдикции Византии, сложился папоцезаризм. В варварских государствах выработались предпосылки для цезарепапизма. Обоим процессам предшествовали изменения в богословской, философской и политической мысли. Григорий Двоеслов в «Моралиях на книгу Иова» использовал заимствованный из «Апологетики» Григория Назианзина термин «ректор» для обозначения правителей и руководителей. Он сформировал учение о власти, религиозной по своему содержанию, и принадлежащей религиозной группе. Он использовал категориально-понятийный аппарат светской власти, и в его рассуждениях об иерархии, подчинении, правителях и управляемых, высших и низших пропадает различие между церковным и гражданским правлением, между земным правителем и духовным наставником. Григорий Двоеслов больше всего опирался на Августина Блаженного, но «два града» воспринимал уже иначе, как жизнь созерцательную и жизнь активную. Если перед Августином стояла проблема влияния обширной политической и культурной традиции, унаследованной от язычества, и требовалось устранение из светской жизни языческих религиозных элементов, то ко времени Григория церковь уже впитала в себя земные силы, а земные власти служили проповеди [The Cambridge history, 2008. P. 118–122]. Григорий Двоеслов был дружен с Леандром Севильским и написал по его совету «Моралии на книгу Иова». Леандр Севильский был важнейшим организатором III-го собора в Толедо в 589 году, на котором вестготы перешли из арианства в православие [A companion to Isidore of Seville, 2019. P. 115–117], но при этом впервые была употреблена формула вероисповедания с «филиокве» [Фельми, 1999. С. 61–62]. Брат Леандра, Исидор Севильский (560–636) — один из крупнейших мыслителей и богословов VII века в Европе. Его учение о власти использовало идеи из римского права и Цицерона и содержит элементы договорной организации государства, поскольку Исидор полагал, что люди объединились из естественного состояния через согласие относительно закона [Carlyle, Carlyle, 1960. P. 172]. Как и Григорий Двоеслов, Исидор Севильский считает правление даром от Бога. Прави-

тель должен приносить пользу управляемым. Правление у обоих авторов не отделяется от служения и не противопоставляется ему. По мнению Исидора Севильского, наложенный Богом долг служения прежде всего означает содействие церковной дисциплине и миру [The Cambridge history, 2008. P. 142]. Для Григория Двоеслова дисциплина обозначала свод правил и обрядов, которые составляли Церковь и отделяли христиан от нехристиан [The Oxford Handbook of Medieval Christianity, 2014. P. 343]. Исидор Севильский, опираясь на Августина, считает, что правление и рабство связаны с грехопадением. Земная власть это одновременно и наказание за грех Адама, и милостивое средство от последствий греха. Хотя Исидор Севильский имплицитно выражал идею, что правитель должен был подчиняться законам, закладывая фундамент для теории правового государства, его основные требования к правителю носили моральный характер. Главные добродетели правителя, по мнению Исидора Севильского — справедливость и милосердие, причём милосердие, по его мнению, важнее, поскольку справедливость бывает сурова. Исидор убеждён, что злой правитель или тиран получает власть править от Бога вследствие нечестия народа, и поэтому его нужно терпеть [The Cambridge history, 2008. P. 142–143]. У Исидора Севильского ещё сохранялся дуализм светской и духовной властей, поскольку он говорил, что Христос – глава церкви, и церковь образует своего рода правление, объединяя верующих, а включение в народ церкви происходит через крещение, подчиняющее христиан небесному владыке. Но последующее развитие идей Исидора Севильского в вестготском королевстве привело к усилению власти монарха. В VII веке правитель обладал всей полнотой власти, а общество и церковь были отождествлены. Считалось, что правитель получил ответственность от Бога за здоровье общества, и вследствие этого осуществлял управление духовенством и религиозными вопросами, при согласии церковной иерархии. Правители назначали епископов, созывали соборы, определяли их повестку дня и утверждали постановления. Правители судили митрополитов, использовали отлучение от церкви в качестве наказания. Церковная иерархия, в свою очередь, устанавливала нормы поведения, которым должен был следовать правитель, и следила за их исполнением, участвовала в выборах королей [The Cambridge history, 2008. P. 144].

Подчинение Святого Духа как ипостаси принижает его значение, что привело к ряду негативных для западного христианства последствиям. В интерпретации западного христианства меняется маршрут взаимодействия человека с Богом и Бога с человеком. Вместо восточного сора-

ботничества, артикулированного в доктринах перихорезиса и синергии [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2016. С. 90–93], западный мистический опыт фактически понимается только как рецепция, а не плод совместного труда. Вскоре после раскола западная мистика уходит от святоотеческого трезвения и приобретает экстатический характер [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2015. С. 177–178], который в святоотеческой литературе называют «прелестью», как ложным духовным опытом: ещё Григорий Двоеслов учил не доверять видениям [The Oxford Handbook of Medieval Christianity, 2010. P. 398]. С другой стороны, на Западе по мере развития схоластики после рецепции античной философии из арабских переводов всё большее значение приобретает рационализация и процедурная составляющая духовной жизни. Григорию Паламе в XIV веке на фоне распространения философско-отвлечённого характера богословия пришлось защищать реальность мистического опыта. В своих «Триадах» и других произведениях он апеллировал к Максиму, чтобы поддержать различие божественной сущности и нетварных божественных энергий [Blowers, 2016. P. 304]. Рецепция западной церковью несвойственных административных функций привела к тому, что духовные категории приобрели юридический характер в виде идеи «сверхдолжных дел» и индульгенций. При следующем дистанцировании от апостольской церкви, во время Реформации, использование доктрины предопределения произвело радикальную трансформацию этики. Сама реформация приобрела, согласно публицисту Солоневичу, характер национально-освободительный из-за политической роли, которую играла католическая церковь в Европе со Средних Веков [Солоневич, 2010. С. 156].

В Россию же христианство пришло во всей полноте православной веры — после вселенских соборов и до разделения церквей на восточную и западную, после того, как Византия прошла путь от цезарепапизма к симфонии властей [Кажаров, 2013. С. 86]. Россия до XX века не знала разрушительных мировоззренческих споров, и даже раскол XVII века не стал причиной масштабного кризиса, подобного тем, что сотрясали Европу в XVI веке. Митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» раскрывает православное вероучение в согласии с теми догматами, которые защитили Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин. Он упоминает о двух природах [Митрополит Иларион, 2011. С. 59–61], неслиянности и нераздельности ипостасей [Митрополит Иларион, 2011. С. 117]. Илларион указывает на эгалитаристский элемент христианства, уравнивающего в вере простолюдинов и знать [Митрополит Иларион, 2011. С. 85]. Илларион также воспроизводит доктрину симфонии властей, реализация

которой упрощалась благодаря определённости догматов. Древнерусский государь не должен был, подобно византийским императорам, участвовать в установлении догматов, что нередко вело к конфликтам и злоупотреблениям, но должен был поддерживать правду в плане правоприменения. Константин закон устанавливал, Владимир совещался, как закон внедрить, пишет Илларион [Митрополит Иларион, 2011. С. 99]. Милосердие занимает центральное место среди тех качеств, которые митрополит Илларион считает наиболее важными для правителя как с точки зрения реализации властных полномочий, так и для его личного спасения. Он перечисляет, что князь Владимир подавал просящим, одевал нагих, насыщал алчущих и жаждущих, посылал утешение болящим, выкупал должников, освобождал рабов, заботился о сырых и убогих [Митрополит Иларион, 2011. С. 95], помогал вдовам, давал кров бездомных, пристанище странникам, заступался за обиженных [Митрополит Иларион, 2011. С. 107].

Илларион защищает единовластие, но называет правителя «каганом», как у тюркских народов [Митрополит Иларион. 2011. С. 118]. В VII веке среди тюркских народов распространилось христианство несторианского толка и манихейство, пройдя из Сирии через Согдиану в Среднюю Азию. Манихейство подражало тюркским схемам сакрализации власти каганов, описывая эту власть как власть света над тьмой согласно тенгрианским представлениям о небесной направленности властных функций. Каган стал именоваться «каганом света». Уйгурский каганат стал единственным в истории государством, которое сделало манихейство государственной религией. Правитель уйгуров позиционировался как земное воплощение Первочеловека, борющегося с силами Мрака. Под предлогом защиты манихейства уйгуры вмешивались в дела Китая. Когда киргизы разбили уйгурский каганат в IX веке, Китай запретил манихейство и несторианство [Фукалов, 2016. С. 101]. Их место в Средней Азии занял ислам, пришедший по тому же маршруту с Ближнего Востока. Исламская политическая философия существенно отличается от христианской, как западной, так и восточной, хотя существует ряд параллелей, например, в шиизме иерархия людей выстраивается по мере приближения к Богу как источнику знания [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 17], что отсылает к неоплатонизму. Ключевые особенности всех направлений ислама — это процессуальное мышление, когда предметом изучения становится не субъект, а взаимодействие, а также совмещение права и религии, государства и общины, и отсут-

ствие аналога церкви [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 10]. В исламском мире общественные отношения выстраиваются снизу вверх на базе правообязанностей, которые создают сеть не из атомарных индивидов как субъектов права, но из множества взаимодействий между ними как предметов права [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 35]. Практическое милосердие в исламском мире было связано с религиозным и правовым предписанием о сборе и раздаче «заката», своего рода социального налога для нуждающихся [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 36]. Одно из теоретических решений проблемы милосердия в исламе предлагают мутазилиты, представители самого первого течения исламской философии, отчасти похожее на рассуждения Иоанна Дамаскина. Они используют два аргумента. Во-первых, категорию «пригодности», описывая наказание для грешников как соответствующее с их действием. Во-вторых, идею происхождения зла от человека, указывая, что на злых в конечном счёте обращается содеянное ими же зло [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 100]. Социальная поддержка как практическое милосердие в исламе была не столько одним из оправданий властных полномочий, сколько требованием солидарности общины, и религиозных предписаний, исполнение которых и составляло смысл государства. Как и в христианстве, в исламе помощь ближним относилась и к сфере личного благочестия, но границы были несколько иными, часто более строго формализованными.

Древняя Русь получила православие и постепенно переняла ряд оснований политической философии из Византии, отличавшихся и от Западной Европы, где папоцезаризм постепенно был замещён цезарепапизмом, и от исламского мира, где духовная и светская власть совмещались. В восточно-христианской мысли социальные процессы становятся продолжением той работы, которую субъект ведёт над собой [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2016. С. 90]. «Невидимая брань» внутри субъекта приводит к политическим антагонизмам [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2016. С. 93]. Максим Исповедник в рассуждении про обожение указывает, что теозис доступен для каждого. Возможность обожения означает постоянный разрыв между сущим и должным, то есть реальным историческим субъектом и образом Бога, и перспективу для перманентного становления личности [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2015. С. 177]. При таком подходе политическое событие воспринимается не через действие воли коллективного субъекта, а через идею перихорезиса. В политическом прочтении перихорезиса речь идёт о согласовании воли субъектов социальных и политических процессов на основании их единичности.

Единство политического решения совмещается с уникальностью субъектов через разделение деятельности и приводит к уникальным историческим событиям. Исследователи отмечают сохранение этого подхода в советской мироустроительной логике, предполагавшей активную включенность субъекта в историю, необходимость усердной работы в сотрудничестве с первоначалом, исторической закономерностью [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2016. С. 93], которая, через Гегеля, подменила собой провидение. Ещё одна черта, объединявшая православную историософию и советское мироощущение, — это пантократизм, то есть вся полнота власти, следующая от Бога в православии или от исторической закономерности в коммунистической идеологии [Абрамов, Куйбарь, Смирнов, 2016. С. 93], и, следовательно, ответственность за весь мир, постепенно перенятая из византийского мировосприятия.

Рассуждения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина не только оказали существенное влияние на развитие богословия и философии, но и представили основания для ответа на ряд социальных и политических вопросов. Защита учения о двух волях Максимом Исповедником позволила восстановить действие принципа симфонии светской и духовной власти, установленного Юстинианом. Идеи перихорезиса и теозиса, взаимопроникновения ипостасей и сотрудничества двух начал, которые развивал Иоанн Дамаскин, перекликались с доктриной о нераздельности и неслиянности светской и духовной власти. Развитие Максимом Исповедником идей Дионисия Ареопагита об иерархии укрепляло онтологический фундамент, необходимый для объяснения и обоснования социальной организации. Если идея структурирования чинов по обязанностям фиксировала социальную структуру с её фактическим неравенством, то идея теозиса означала равное достоинство. Разработка теории воли обоими авторами указывала на свободу воли человека и, следовательно, ответственность, как этическую, так и политическую. Апологетика иконопочитания у Иоанна Дамаскина отсылала к той же проблематике, что и защита диофелитства у Максима Исповедника, а именно к воспроизводимости опыта. Икона передает пример святости, то есть посвящённости действия Богу, и показывает достижимость святости для каждого. Диофелитство как учение о неслиянности и нераздельности двух волей в Богочеловеке служит раскрытием указания Спасителя «следуй за мной», также обращённого к каждому человеку. Гармонизация воли человека с волей Бога означает богоподобие по примеру Христа и, следовательно, спасение. Милосердие в святоотеческой литературе указывается в качестве такого атрибута Бога, которому в наибольшей

мере должен подражать человек. Происхождение земной власти Максим Исповедник связывает с грехопадением, но называет милосердие в качестве обязательного требования к должностным лицам, которое служит их оправданием и придаёт смысл их деятельности. Размышления Максима Исповедника об ответственном правлении указывают на приоритет обязательств правителей. Свобода воли предполагает свободу деятельности и неопределённость результатов при определённости блага, то есть спасения, достигаемого через бесстрашие как подчинение своей воле божественным предписаниям. Социальная поддержка как проявление милосердия не только служит сотериологическим средством, но и обеспечивает общественное примирение. Учения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина укрепили непреходящие основания для правил социально-политической организации и морального поведения частных лиц.

Литература

Абрамов Ю.Ф., Куйбарь В.И., Смирнов А.Е. К онтологии духовной власти Востока и Запада: о позициях субъекта религиозного опыта и его социально-политических импликациях. Часть 1 // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2015. Т. 14. С. 173–180.

Абрамов Ю.Ф., Куйбарь В.И., Смирнов А.Е. К онтологии духовной власти Востока и Запада: о позициях субъекта религиозного опыта и его социально-политических импликациях. Часть 2 // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2016. Т. 15. С. 87–95.

Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго, архиепископа Александрийскаго. Изд. 2-е испр. и доп. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра собственная тип., 1903. С. 191–263.

Васильев А.А. История Византийской империи. В 2 т. Т. 1. Вступ. ст., примеч., науч. ред., пер. с англ. яз. и имен. указ. А.Г. Грушевого. Санкт-Петербург: Алетей, 1998. 490 с.

Иоанн Дамаскин. Источник знания. Пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002. 414 с.

Иоанн Дамаскин. Слово (в субботу мясопустную) об усопших в вере, — о том, какую пользу приносят им совершаемая о них литургии и раздаваемая милостыни // Церковныя ведомости, издаваемыя при Святейшем Правительствующем Синоде.

Еженедельное издание, с прибавлениями. 1898. Первое полугодие. Санкт-Петербург: Синодальная Типография, 1898. С. 177–182.

Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. Пер. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. Москва: Мартис, 1997. 349 с.

Иоанн Златоуст. Толкование на 2-е послание к Тимофею // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12 т. Т. 11. Кн. 2. Санкт-Петербург: Издание Санкт-Петербургской духовной академии. 1905. С. 756–836.

История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. Смирнова А.В. Москва: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.

Кажаров А.Х. «Симфония властей» как основа регулирования государственной и общественной жизни Византии в IX–XV вв. // Ценности и смыслы. 2013. № 1 (23). С. 74–91.

Карчагин Е.В., Токарева С.Б., Яворский Д.Р. Понятие справедливости в истории ранневизантийской мысли (IV–VII вв.) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 214–226.

Логиновский С.С. Максим Исповедник о христианском отношении к власти // Социум и власть. 2011. № 3 (31). С. 43–47.

Логиновский С.С. Святоотеческая типология обществ как вариант религиозного осмысления и преобразования социальной реальности : диссертация ... доктора философских наук. Место защиты: Рос. акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте РФ. Челябинск, 2018. 342 с.

Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. Пер. Д.А. Черноглазов. Комм. Г.И. Беневича. Москва: Никея, 2010. 488 с.

Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. и прим. архимандрита Нектария. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.

Максим Исповедник. Творения, в 2-х т. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. Пер и комм. А.И. Сидорова Москва: Мартис, 1993. 352 с.

Максим Исповедник. Творения, в 2-х т. Книга 2. Вопросыответы к Фалассию. Пер и комм. С.Л. Елифановича, А.И. Сидорова. Москва: Мартис, 1994. 346 с.

Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати / Предисл. Митрополита Иоанна (Снычева) / Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. Реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской. Комм. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского / Отв. ред. О.А. Платонов. Москва: Институт русской цивилизации, 2011. 176 с.

- Солоневич И.Л. Народная монархия. Москва: Институт русской цивилизации, 2010. 624 с.
- Фельми К.Х. Введение в современное православное богословие. Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Московского патриархата, 1999. 279 с.
- Фукалов И.А. Мимикрия сакрализации власти у тюркских и Кыргызского народов Раннего Средневековья // Вестник ХГУ им. Н.Ф. Катанова. 2016. № 16. С. 100–103.
- Шамшурин В.И. Консерватизм и свобода. Краснодар: Глагол, 2003. 476 с.
- A companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M.J. Dal Santo. Leiden: Brill, 2013. 454 p.
- A Companion to Isidore of Seville. Ed. by A. Fear, J. Wood. Leiden: Brill, 2019. 687 p.
- Blowers P.M. Maximus the Confessor Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Oxford: Oxford University Press, 2016. 368 p.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J. A history of Medieval political theory in the West. In 6 vols. Vol. 1. New York: Barnes and Noble, 1960. 314 p.
- Constas M. Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // Analogia. The pemptousia journal for theological studies. 2017. Vol. 2. Issue 1. P. 1–12.
- Frede M. John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom // Byzantine philosophy and its ancient sources / Ed. by K. Ierodiakonou. New York: Oxford university press, 2002. P. 63–95.
- Harper D. Understanding self-determination and moral selfhood in the sources of late-antique and byzantine Christian thought // The Reception of Greek Ethics in Late Antiquity and Byzantium. Ed. by S. Xenophontos, A. Marmodoro. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 120–139.
- Koutloumousianos C. The One and the Three. Nature, Person and Triadic Monarchy in the Greek and Irish Patristic Tradition. Cambridge: James Clarke & Company, 2015. 238 p.
- Louth A. Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. 240 p.
- Louth A. St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology. Oxford University Press, 2002. 344 p.
- Parry K. Fate, free choice, and divine providence from the neoplatonists to John of Damascus // The Cambridge intellectual history of Byzantium / Ed. by A. Kaldellis and N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge university press, 2017. P. 341–360.
- Purpura A.M. God, Hierarchy, and Power. Orthodox Theologies of Authority from Byzantium. New-York: Fordham university press, 2018. 240 p.

Skliris D. “Eschatological Teleology,” “Free Dialectic,” “Metaphysics of the Resurrection”: The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski. Eugene: Wipf and Stock, 2017. 366 p.

Tanev S. Man as Co-creator: Reflections on the Theological Insights of St. Maximus the Confessor within a Contemporary Interdisciplinary Context // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski. Eugene: Wipf and Stock, 2017. P. 255–271.

The Cambridge history of medieval political thought c. 350-c. 1450. Ed. by J.H. Burns. New York: Cambridge University Press, 2008. 786 p.

The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. by P. Allen, B. Neil. New York: Oxford university press, 2015. 624 p.

The Oxford Handbook of Medieval Christianity. Ed. by J.H. Arnold. Oxford: Oxford university press, 2014. 394 p.

Twombly C.C. Perichoresis and Personhood. God, Christ, and Salvation in John of Damascus. Eugene: Wipf and Stock, 2015. 132 p.

Zhyrkova A. John of Damascus’ philosophy of the individual and the theology of icons // The Cambridge intellectual history of Byzantium / Ed. by A. Kaldellis and N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge university press, 2017. P. 431–446.

References

Abramov Yu.F., Kuibar V.I., Smirnov A.Ye. To the Question of Ontology of the Spiritual Power of the East and West: Positions of the Subject of Religious Experience and Its Socio-Political Implications. Part 1. The Bulletin of Irkutsk state university. Series Political Science, Religious Studies, 2015, vol. 14, pp. 173–180. (in Russ.).

Abramov Yu.F., Kuibar V.I., Smirnov A.Ye. To the Question of Ontology of the Spiritual Power of the East and West: Positions of the Subject of Religious Experience and Its Socio-Political Implications. Part 2. The Bulletin of Irkutsk state university. Series Political Science, Religious Studies, 2016, vol. 15, pp. 87–95. (in Russ.).

Athanasius the Great. Oration on the Incarnation of God the Word and of His coming to us in the flesh. Works by our holy father Athanasius the Great, archbishop of Alexandria. 2nd edition, revised and supplemented Sergiev Posad: The Trinity Lavra of St Sergius own typography, 1903, pp. 191–263. (in Russ.).

Vasiliev A.A. History of the Byzantine Empire. In 2 vols. Vol. 1. Introduction, notes, scientific editing, transl. from English and name index by A.G. Grushevoy. Saint-Petersburg: Aletheia, 1998. 490 p. (in Russ.).

John of Damascus. The Fount of knowledge. Transl. and comm. D.Ye. Afinogenov, A.A. Bronzov, A.I. Sagarda, N.I. Sagarda. Moscow: Indric, 2002, 414 p. (in Russ.).

John of Damascus. A sermon (on Meat-fare Saturday) about those who have died in the faith, about the benefit they receive from the liturgies performed for them and alms distributed. Church journal published under the Holy Governing Synod. Weekly edition, with additions. First half of 1898. Saint-Petersburg: Synodal typography, 1898, pp. 177–182. (in Russ.).

John of Damascus. Christological and polemical treatises. Sermons for the Mother of God holidays. Transl. by priest Maxim Kozlov, D.Ye. Afinogenov. Moscow: Martis, 1997, 349 p. (in Russ.).

John Chrysostom. Homilies on 2 Timothy. Works of our holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople. In 12 vols. Vol. 11. Book 2. Saint-Petersburg: Saint-Petersburg Theological Academy, 1905, pp. 756–836. (in Russ.).

History of Arabic and Muslim philosophy: a Manual and Anthology. Ed. by Smirnov A.V. Moscow: Academic project; Sadra ltd, 2020, 623 p.

Kazharov A.Kh. «Symphony of powers» as the basis for regulating the state and public life of Byzantium in the IX–XV centuries. Values and meanings, 2013, no. 1 (23), pp. 74–91. (in Russ.).

Karchagin E.V., Tokareva S.B., Yavorskiy D.R. The Concept of Justice in the History of the Early Byzantine Thought (4th–7th Centuries). Herald of Volgograd State University. Series 4. History. Area Studies. International Relations, 2017, vol. 22, no. 5, pp. 214–226. (in Russ.).

Loginovsky S.S. Maximus the Confessor on the Christian attitude towards the power. Society and power, 2011, no. 3 (31), pp. 43–47. (in Russ.).

Loginovsky S.S. Patristic Typology of Societies as a Variant of Religious Understanding and Transformation of Social Reality: thesis ... doctor of philosophy, defended at The Russian presidential academy of national economy and public administration. Chelyabinsk, 2018, 342 p. (in Russ.).

Maximus the Confessor. Questions and doubts. Transl. by D.A. Chernoglazov. Comm. by G.I. Benevich. Moscow: Nikea, 2010, 488 p. (in Russ.).

Maximus the Confessor. On Various Difficulties in St Dionysius and St Gregory (Ambiguas). Transl. and notes by archimandrite Nectarius. Moscow: St Thomas institute of philosophy, theology and history, 2006, 464 p. (in Russ.).

Maximus the Confessor. Works, in 2 vols. Book 1. Theological and ascetic treatises. Transl. and comm. by A.I. Sidorov. Moscow: Martis, 1993, 352 p. (in Russ.).

Maximus the Confessor. Works, in 2 vols. Book 2. Inquiries and Answers to Thalassius. Transl. and comm. by S.L. Epifanovich, A.I. Sidorov. Moscow: Martis, 1994, 346 p. (in Russ.).

Metropolitan Hilarion. Sermon on Law and Grace. Foreword by Metropolitan Ioann (Snichev). Compilation, introduction, and translation by V.Ya. Deryagin. Reconstruction of the Old Russian text by L.P. Jukovsky. Commentary by V.Ya. Deryagin, A.K. Svetozarsky. Managing editor O.A. Platonov. Moscow: Institute of Russian civilisation, 2011, 176 p. (in Russ.).

Solonevich I.L. People's monarchy. Moscow: Institute of Russian civilisation, 2010, 624 p. (in Russ.).

Phelmi K.H. Introduction to the contemporary Orthodox theology. Moscow: Department of the religious education and catechesis of the Moscow Patriarchy, 1999, 279 p. (in Russ.).

Phukalov I.A. Mimicry of the sacralisation of power among the Turkic and Kyrgyz peoples of the Early Middle Ages. Herald of the KhSU named after N.F. Katanov, 2016, no. 16, pp. 100–103. (in Russ.).

Shamshurin V.I. Conservatism and freedom. Krasnodar: Glagol, 2003, 476 p. (in Russ.).

A companion to Gregory the Great. Ed. by B. Neil, M.J. Dal Santo. Leiden: Brill, 2013, 454 p.

A Companion to Isidore of Seville. Ed. by A. Fear, J. Wood. Leiden: Brill, 2019, 687 p.

Blowers P.M. Maximus the Confessor Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Oxford: Oxford University Press, 2016, 368 p.

Carlyle R.W., Carlyle A.J. A history of Medieval political theory in the West. In 6 vols. Vol. 1. New York: Barnes and Noble, 1960, 314 p.

Constas M. Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism. Analogia. The pemptousia journal for theological studies, 2017, vol. 2, no. 1, pp. 1–12.

Frede M. John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom. Byzantine philosophy and its ancient sources. Ed. by K. Ierodiakonou. New York: Oxford university press, 2002, pp. 63–95.

Harper D. Understanding self-determination and moral selfhood in the sources of late-antique and byzantine Christian thought. The Reception of Greek Ethics in Late Antiquity and Byzantium. Ed. by S. Xenophontos, A. Marmodoro. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 120–139.

- Koutloumousianos C. *The One and the Three. Nature, Person and Triadic Monarchy in the Greek and Irish Patristic Tradition*. Cambridge: James Clarke & Company, 2015, 238 p.
- Louth A. *Maximus the Confessor*. London: Routledge, 1996, 240 p.
- Louth A. *St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology*. Oxford University Press, 2002, 344 p.
- Parry K. *Fate, free choice, and divine providence from the neoplatonists to John of Damascus. The Cambridge intellectual history of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis and N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge university press, 2017, pp. 341–360.
- Purpura A.M. *God, Hierarchy, and Power. Orthodox Theologies of Authority from Byzantium*. New-York: Fordham university press, 2018, 240 p.
- Skiris D. “Eschatological Teleology,” “Free Dialectic,” “Metaphysics of the Resurrection”: The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher. *Maximus the Confessor as a European Philosopher*. Ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski. Eugene: Wipf and Stock, 2017, pp. 3–23.
- Tanev S. *Man as Co-creator: Reflections on the Theological Insights of St. Maximus the Confessor within a Contemporary Interdisciplinary Context. Maximus the Confessor as a European Philosopher*. Ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski. Eugene: Wipf and Stock, 2017, pp. 255–271.
- The Cambridge history of medieval political thought c. 350-c. 1450*. Ed. by J.H. Burns. New York: Cambridge University Press, 2008, 786 p.
- The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Ed. by P. Allen, B. Neil. New York: Oxford university press, 2015, 624 p.
- The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. Ed. by J.H. Arnold. Oxford: Oxford university press, 2014, 394 p.
- Twombly C.C. *Perichoresis and Personhood. God, Christ, and Salvation in John of Damascus*. Eugene: Wipf and Stock, 2015, 132 p.
- Zhyrkova A. *John of Damascus’ philosophy of the individual and the theology of icons. The Cambridge intellectual history of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis and N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge university press, 2017, pp. 431–446.