

*На правах рукописи*

Протоиерей Сергей Алексеев.

**АСКЕТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ  
ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата богословия

**Сергиев Посад  
2008**

**ПРЕДМЕТ И ЦЕЛЬ ИССЛЕДОВАНИЯ.** Диссертация посвящена анализу творений преподобного Максима Исповедника, с целью выяснения его антропологических и аскетических воззрений, необходимых для построения аскетической системы этого величайшего подвижника 7-го века. Как богослов, преподобный Максим отличается оригинальностью в решении многих вопросов церковной науки, в частности, он внес значительный вклад в развитие христологии, антропологии и аскетики.

**Историографическому обзору литературы и постановке проблем** посвящено **ВВЕДЕНИЕ**, в котором обосновывается **актуальность** исследования, определяется его **структура и методология**.

Как духовный писатель преподобный Максим всегда жил в церковном предании, но изучение его наследия, начавшись в XIX веке, достигает своего апогея лишь в конце XX-го. Различным аспектам богословия святого отца посвящены сотни статей и монографий, причем вклад отечественных ученых богословов весьма скромнен по сравнению с трудами зарубежных коллег (несмотря на то, что “пальма первенства” в проникновении в “букву и дух” творчества святого Максима принадлежит русскому патрологу С. Л.Епифановичу). Аскетике преподобного посвящено несколько работ на Западе, но в полноте этот основной аспект его богословия не исследован. На русском языке – это первая диссертация, посвященная аскетическому учению Исповедника.

**СТРУКТУРА ДИССЕРТАЦИИ.** Диссертация состоит из введения, трех частей, разделяющихся, в свою очередь, на главы, и заключения. Во введении кратко излагаются основы аскетического подвига.

**ПЕРВАЯ ЧАСТЬ** диссертации посвящена рассмотрению магистральных тем богословского мирозерцания преподобного Максима и состоит из трех глав.

В I-й главе раскрывается учение преподобного о путях богопознания. Рассмотрению самого оригинального и наиболее разработанного в богословии преподобного Максима учения о Логосе и логосах посвящена II-я глава. В III-й главе излагается концепция тварного бытия.

**ВТОРАЯ ЧАСТЬ** состоит из пяти глав и посвящена антропологии; здесь говорится о творении человека, его цели и назначении (I-II гл), грехопадении и его последствиях (IV-я гл.). В III-й главе подробно анализируются способности души человека. Учение о спасении кратко изложено в V-й главе.

**ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ** посвящена подробному изложению аскетического учения преподобного. В I-II главах анализируются страсти, их генезис и зависимость от

демонического воздействия. В III-IV главах рассматриваются основания аскетического подвига как постепенного оздоровления естественных сил души и приготовления человека к обожению. V-я глава повествует о таинственных воплощениях Христа в каждом подвижнике – отличительной особенности аскетического учения преподобного Максима. В заключении кратко суммируются результаты исследования.

**МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ.** При написании диссертации мы руководствовались не только достижением новых научных результатов в области аскетического богословия, но и, главным образом, практическим применением взглядов преподобного в личной духовной жизни – дать рассудку теоретическое обоснование аскетического подвига. Мы следовали методу лучшего, на наш взгляд исследователя творчества св. Максима – С. Л. Епифановича, который, будучи сроден по духу богомыслию преп. Максима, не переводит его смысл на язык привычной нам секулярной культуры, а излагает суть этого богословия на языке Православного Предания. Работа написана в жанре “патрологического эссе”, с включением обширных текстов самого преподобного. Несмотря на то, что он во всех отношениях оставался византийским автором, никогда не прибегал к намекам, а, напротив, любил ясность, и потому всегда стремился к точности формулировок: его определения и афоризмы восхитительны, – замечает Ларс Тунберг.

## **КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ.**

### **ЧАСТЬ I.**

Мировоззрение преподобного Максима органично включая в себя богословие и философию, веру и знание, божественное откровение и научный дискурс, отдает приоритет вере и откровению. Основа богословствования его – не данные научного познания, а факты внутреннего мистического опыта, безмерно превосходящего возможности рационального познания. Первично божественное откровение, вторична богословская рефлексия, облечение полученных в экстатическом общении данных в доступные человеческому разуму определения. Ссылаясь на Священное Писание, преподобный различает эти два пути познания (*ведения*). Рациональное познание – относительное (*σχετικὴ*), не обладающее действительным (*κατ' ἐνέργειαν*) и обретаемым через опыт ощущением познаваемого. Им мы руководствуемся в настоящей жизни. Истинное познание – премысленное соединение с Богом – обретается опытным путем, помимо рассуждения и мышления (*δίχα λόγου καὶ νοημάτων*). Такое мистическое познание, явленное в опыте святых – единственное истинное.

Реальное познание Бога сводится к отрицанию за Ним, «по причине Его превосходства», различных свойств и качеств, всяких мыслимых категорий. К Богу неприменимо даже понятие сущности. В этом суть апофатического способа богословствования – первоначального и простого, посредством совершенного отрицания (παντελοῦς ἀποφάσεως) утверждающего (καταφάσκοντα) божественное превосходство<sup>1</sup>. Но, несмотря на то, что силу и стремление к премысленному постижению высшей реальности Господь вложил в душу каждого человека, не каждый подвижник способен в таинственном акте веры соединиться с Богом. Поэтому ниже таинственного апофатического пути, стоит «следующий за ним и сложный, посредством утверждения (διὰ καταφάσεως) великолепно начертывающий [представление о Боге]»<sup>2</sup>, основанный на доступном человеческому уму естественном созерцании «величия творения Бога и Промысла о сущих»<sup>3</sup>. Созерцание великолепия тварного мира приводит к постижению Причины его – Божественного Логоса, “воплощающегося” в видимом творении своими энергиями, являющимися содержанием катафатического богословия.

Анализ действующих в мире общих принципов – бытия, движения и различия – показывает, что при всем разнообразии творений, состав их одинаков. Разделяемое на умопостижимое и чувственное, бытие состоит из сущности и акциденций, связываемых в особое существование формирующими отдельные вещи принципами – λόγος’ами: идеями вещей, смыслами, образующими внутреннюю (духовную) сущность их. Сущность каждого предмета тождественна бытию; качества, которые есть не что иное как энергия (движение) вещи, через которую проявляется сущность, показывают жизненность, а разнообразие самих качеств, зависящее от разнообразия λόγος’ов, указывают на проявление разумного принципа, мудро устрояющего такое разнообразие и связывающего творение с Творцом. Логосы всех вещей, предвечно существующие в Божественном Логосе, содержат божественную волю о них, их идеи и энергии, которыми те приводятся в бытие; посредством их (логосов) Бог “знает” тварные вещи еще до их возникновения в чувственной реальности. Как все божественные предопределения логосы неизменны и непреложны; любое изменение логоса равносильно разрушению соответствующей ему природы. Поэтому различные деления или соединения, уничтожения или возникновения отдельных вещей происходят не на уровне природ, а на уровне ипостасей. Природа претерпевает

<sup>1</sup> Ambig.: PG 91, 1165B. Рус. пер.: Яшунский 2006. С. 144.

<sup>2</sup> Ibid., 1165B. Рус. пер.: Яшунский 2006. С. 144-145.

<sup>3</sup> Cap. charit. I, 96: PG 90, 981A. Рус. пер.: Сидоров 1993. С. 106.

изменения не по сущности, а по существованию. *Логос природы* (λόγος φύσεως) остается неизменным, меняется *тропос существования* (τρόπος ὑπάρξεως) природы.

Тропос существования (τρόπος ὑπάρξεως) тварной природы большей частью противопоставляется логосу природы (λόγος φύσεως) и употребляется чаще всего в христологии, но преподобный Максим применяет это понятие и к физическому миру и к сфере этики. Тропос есть определенный образ существования воипостазированной природы. Если логос природы обеспечивает неизменность и самоидентичность природы, то о тропосе говорится применительно к тому, что в действии изменчиво. Различие между логосами и тропосами объясняет суть божественного вмешательства в миропорядок и чудесного изменения естественных законов, «когда Богу бывает угодно обновить что-либо, относящееся к Его творению, по причине [Своего] промысла о объектах [этого] промысла и для показания распространяющейся на все и во всем силы»<sup>1</sup>. Наибольшее значение данного различия проявилось в таинстве боговоплощения и спасении людей.

Соответственно трем действиям Божественного Логоса – творению, промыслу и суду, Его λόγοι проявляются тройко: как основные законы естества (λόγοι φύσεως), как цели и пути промысла и суда (λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως). Λόγοι φύσεως охватывают духовный и чувственный миры. В λόγοι промысла и суда заключена вся жизнь тварей. Боговоплощение и спасение людей, предначертанное Промыслом, все цели движений тварей, включая высшую – обожение, определены в λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως; таинство Воплощения Слова для преподобного Максима – основа всего мироздания, Божественная цель, задумана Богом еще до творения мира, «ибо через Христа ... все века и то, что в этих веках, приняли и начало (τὴν ἀρχήν), и конец (τὸ τέλος) своего бытия»<sup>2</sup>. Таким образом, по мысли Исповедника, Божественный Логос, объединяя логосы всех вещей сосредоточивает в Себе все тварное бытие. Мир идей – логосов является духовной сущностью мира чувственного, подверженного тлению и так называемому «течению вещества (ρεῦσιν ὕλης), в силу чего имеющего бытие не в вечности, а во времени и пространстве; чувственный мир – символ мира мысленного. Тем не менее «мир – един»<sup>3</sup>, объемлемый пятью различиями: тварного и нетварного, умопостигаемого и чувственного, небесного и земного.

---

<sup>1</sup> Ambig., 1344A. Рус. пер.: Яшунский 2006. С. 311.

<sup>2</sup> Qu. Thal. LX: PG 90, 620C – 621B. Рус. пер.: Сидоров 2000. С. 40 – 44.

<sup>3</sup> Ibid., 669A. Рус. пер.: Сидоров 1993. С. 159.

## ЧАСТЬ II.

Все деления создают концентрические сферы бытия, в средоточии которых стоит человек, сам разделенный на мужское и женское<sup>1</sup>. Потенциально содержа в себе все сферы бытия, человек является “микрокосмом”, представляя собой как бы краткое повторение идеи «логосности» всего мироздания. Как мир и каждая вещь в нем причастны Богу через Божественный Логос, так и человек причастен Ему, не только по бытию, но и по добродетели. Причастие Богу человека особое: из всех творений только он – образ (εἰκὼν) и подобие (ὁμοίωσις) Божии. Данный Богом образ соответствует естеству человека, подобие присутствует лишь потенциально. Чтобы актуализировать его, требуются личные усилия человека, зависящие от направленности его намерения и произволения. Если в образе явлен логос природы, то подобие открывает тропос существования, то есть образ жизни. Будучи образом Божиим по естеству, он становится его подобием по благодати. Величие человека как «микрокосма» – приобщенность миру умопостигаемому, его способность ко общению с личным Богом. Преподобный высказывает следующую мысль: человек есть «малый мир» не в качестве данности, а становится им в процессе духовного преуспевания. Через одухотворение “микрокосма” одухотворяется и спасается “макрокосм”. Поэтому перед человеком поставлена особая задача: воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом, сообщив состояние обожения всей твари, исполнить великий “совет Божий”.

Сообразно высоте поставленной перед ним задачи, человек был поставлен в особые условия и наделен всеми необходимыми способностями. Состав тела его – тонкий и легкий – не был подвержен тлению. Чувствами он постигал величие тварного мира, а умом постигал смыслы, являемые посредством тварных вещей, и при правильном направлении ума – к Богу, получал бы наслаждение Им (способность к которому врождена человеку). Таким образом, видимое творение (аллегорически именуемое древом познания добра и зла), способное естественно сообщать наслаждение и страдание приобщающимся ему могло быть духовным откровением (в силу содержащихся в нем логосов, питающих ум), но могло стать и поводом к падению при направлении природной способности (силы) к чувственности. Вкусить от этого древа (т.е. познать чувственный мир) человек должен был лишь укрепившись в познании своей Причины (и, соответственно, своего положения в миротворении) через непосредственное общение с Богом. Потому то непосредственное познание

---

<sup>1</sup> В грехопадении это деление становится противопоставлением полов, «в то время как Бог, задумавший ее как **поляризацию**, имел в замысле, что она будет **устранена** вместе с другими полярностями творения...» (Ларие 2004. С. 112).

чувственного мира было запрещено до тех пор, пока человек, не утвердил бы в себе данные по благодати бессмертие и непреложность (*ἀπάθειαν καὶ ἀτρεψίαν*), и тогда, став как бы богом в силу обожения, безопасно познавал бы тварные вещи. Древу познания добра и зла (*ξύλον δὲ γνωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ*), которое есть «чувство тела (*ἡ τοῦ σώματος αἴσθησις*)», противопоставляется древо жизни (*ξύλον ζωῆς*), являющееся «умом души (*ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*)»<sup>1</sup>; их различие указывает на два ценностных критерия человеческой природы: закон плоти и закон духа. Богозданному человеку, для того, чтобы пребывать в Боге, нужно было всего лишь следовать логосу естества, чтобы энергии его природы действовали в соответствии с ним. Но он выбрал другой путь, руководствуясь законом плоти, вследствие чего его душевные силы возымели неправильное направление.

Согласно Священному Писанию и святоотеческому преданию, преподобный Максим учит, что человек, стоя на грани телесного и умного, состоит из двух природ (или миров): «из души и чувствующего тела (*ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ*)», являющимися «частями» человека и разделяемыми только в умозрении. Душа по природе – бестелесная субстанция, по бытию не зависящая от тела, мыслящая и разумная сущность (*οὐσία νοερά καὶ λογική*), бессмертная и приснодвижная (*ἀθάνατος καὶ ἀεκίνητος*). В учении о силах души прп. Максим не следует жесткой схеме. Опираясь, с одной стороны, на античную психологию, а с другой – на предшествующую святоотеческую традицию, он говорит о трех естественных «силах» (*οἰκείων δυνάμεων*) души: уме (*νοῦς*) или разуме (*λόγος*), желании (*ἐπιθυμία*) и ярости (*θυμός*), или умном, возделевательном (или желательном) и яростном началах (или частях). Такое троичное деление души встречается у святого чаще всего, а наипаче для решения задач аскетике.

Разум, или рассудок (*λόγος*) занимается логическими умозаклучениями; его деятельность по преимуществу нравственная, хотя и имеющая значение в познании. Рассудком человек руководствуется в повседневной жизни. Ум (*νοῦς*), находясь в психологической и эпистимологической иерархии выше разума, познает истину через созерцание ее, непосредственно. Можно сказать, что ум – созерцательная способность, а разум – деятельная. В силу этого ум и разум как две стороны медали существуют нераздельно: созерцания невозможно достичь без практической деятельности, которая сама по себе, без бесплодна без достижения конечной цели – обретения покоя в Боге.

---

<sup>1</sup> Qu. Thal. XLIII: PG 90, 412C. Рус. пер.: Епифанович, Сидоров 1994. С. 133

Правильная естественная деятельность этих сил души может быть только совместной и одновременной; между деланием и созерцанием существует “взаимобратная связь”, то есть *практика*, которая есть осуществление заповедей, является не только необходимым условием и переходной ступенью к *гносису* (ведению), но и зрелым плодом последнего.

Еще одной способностью разумной силы души можно назвать **свободную волю** (θέλημα) или **самовластие** (αὐτεξούσιον). Воля составляет неотъемлемое свойство природы, почему и называется природной волей (φυσικὸν θέλημα), в человеке, кроме того – врожденною (ἔμφυτος θέλημα). Преподобный Максим дает чеканное определение: «Природная воля, вернее *воление* – это сила стремления сущего к сообразному с природой и содержащая все сущностно присущие природе свойства»<sup>1</sup>. Из вышесказанного видно, что природная воля характеризуется двумя существенными чертами: во - первых, она есть сила стремления (δύναμις ὀρεκτικήν) к сообразному с природой; во - вторых, обладает теми же свойствами, какие существенно принадлежат разумно-одушевленной природе. Желания наши всегда направлены на тот или иной определенный предмет. Но способность *желать* неизменна; как природная сила (δύναμις φυσική) она не имеет определенной направленности. Не имея предметной направленности, “природная воля” действует в пределах “сообразного с природой”. А природе прежде всего свойственно бытие, «свойственно стремиться к сущему (ἔσχε τοῦ ὄντος)»<sup>2</sup>. Быть свободным – не значит быть в состоянии реализовать любую из мыслимых возможностей. Быть свободным – значит действовать в соответствии со своим собственным бытием, своей природой, не влачась за внешними, привходящими импульсами. Но на практике почти никогда не получается соответствовать требованиям нашей природы. Каждый из нас подчиняет их своим личным стремлениям. Направление воли принимает тогда характер личного произвола, именуемого «γνωμικὸν θέλημα» или просто «γνώμη». «Γνωμικὸν θέλημα» как способ пользования общей всем способностью (природной волей) является отличительной характеристикой человеческого лица, личной (ипостасной), избирательной человеческой волей. Такая воля – следствие грехопадения, когда «подверглась тлению» воля естественная. Она связана со страстями, с разделением *логоса* и *тропоса*, с *особостью* (τὴν ιδιότητα), *инаковостью* (ἑτερότησιν) и обособлением от общего,

---

<sup>1</sup> Opusc. theol.: PG 91,12C.

<sup>2</sup> Ругг.: PG 91, 297В. Рус. пер.: *Афиногенов 2004*. С.161



когда другой человек и Бог считаются чем-то чуждым по отношению к себе. Во Христе ее нет.

Существенное качество природной воли разумно-одушевленного существа – самовластие (ἡ αὐτεξουσιότης), в силу которой она не определяется посторонними мотивами, стесняющими свободу ее движения, направленного к «сообразному по природе». Свободная воля имеет ключевое значение в духовной жизни человека, ведь таинство спасения предназначено не для насильно привлекаемых, а для добровольно жаждущих его. Именно она позволяет ему уподобиться Богу, направляя действие разумных сил души (ума и разума) к мудрости и благу, чтобы стать по причастию тем, чем Бог есть по Существу.

Низшие силы души – ἐπιθυμία и θυμός – определяются как подчиняющиеся разуму, разум должен руководить ими и направлять их действие в нужную сторону, превращая «желание в непорочное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью, а ярость изменяя в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие»<sup>1</sup>. Тогда действие этих страстных сил будет естественным и соответствовать замыслу Бога о человеке, или, по терминологии преподобного Максима, логосу человеческого естества. Преуспеяние в божественном сохраняется волевым произволением человека – в этом суть аскетики.

Установленное Богом естественное движение было прервано с восстанием человека против своего Творца, которое обратилось против природы самого человека, поскольку человек, будучи свободным «предпочел по [собственному] выбору (καθ' αἴρεσιν) стать прахом тому, чтобы быть по благодати богом»<sup>2</sup>. Следуя всей святоотеческой традиции, преп. Максим полагает, что причиной зла является свободное самоопределение. Сущность грехопадения состоит в уклонении естественного стремления человека к наслаждению от своей цели: вместо Бога за источник наслаждения принимается тварный мир. Отношение к чувственному наслаждению, как к греховному (и, во всяком случае, вредному для духовной жизни), мы встречаем у всех святых Отцов, но у преподобного Максима эта диалектика духовного и чувственного наслаждения и связь ее со страданием разработана с особенной полнотой. Он уделяет этому пристальное внимание, потому что исследование данного вопроса дает человеку ясное и правильное понимание себя, своего настоящего греховного состояния. В итоге выясняется внутренний смысл всех аскетических правил, установленных для правильной духовной жизни. Становится

---

<sup>1</sup> Qu. Thal. LV: PG 90, 548D. Рус. пер.: *Епифанович, Сидоров 1994*. С. 202 – 203.

<sup>2</sup> Ambig.: PG 91, 1192D. Рус. пер.: *Яшунский 2006*. С. 77.

понятным, что действительно является злом, хотя и скрывается под маской блага, а что нет, хотя и кажется злым; чего нужно бояться и избегать, а к чему стремиться.

Последствием неправильного направления ума стало тление произволения, повлекшее за собой тление естества; причем первое тление греховно, второе – нет. Разум, потеряв силу нравственного руководства над неразумными силами души, подчинился их стремлениям к удовольствию (ἡδονή), в результате чего возникло противоестественное наслаждение. В таком состоянии ум, всецело поработанный чувственными страстями, забыл о Боге и перестал быть вместилищем Божественного Духа. Поэтому Бог, по Своей великой любви заботясь о нашем спасении, укоренил в природе человеческого тела муку (ὀδύνην) с тем, чтобы за всяким чувственным наслаждением с необходимостью следовало бы утруждение (πόνος); мука эта (ὀδύνη) через страдание и смерть ставила бы предел «безумному устремлению ума к чувственным наслаждениям», и погибель человека, как образа Божия, не была бы абсолютной.

Вместе с тем человек подпал под власть чувственности, и, так как сам он предпочел ее послушанию и общению с Богом, теперь на собственном опыте должен был почувствовать всю ошибочность выбранного пути. Тело его стало грубым и чувственным, стремление к чувственным удовольствиям – “закон греха” – укоренилось в самом его естестве. Все виды греховных страстей рождаются из желания наслаждений и страха перед страданиями. А мука, страдания и смерть, неизбежно следующие за чувственным наслаждением, призваны ограничить действие греха. Наследуемое нами от Адама греховное повреждение природы представляет собой не только « осуждение за добровольный грех – страстность, тленность и смертность»<sup>1</sup>, но и обращенность ко греху воли природной, «слитой с общей лукавой направленностью расположения избирающей воли (γνώμη), сомневающейся и непостоянной».

Наклонность воли ко греху<sup>2</sup>, наряду со страстностью, тленностью и смертностью, наследуют все люди при рождении – по самому факту своего плотского рождения. По классификации французского исследователя творчества прп. Максима Ж. – К. Ларше, это второй вид греха из трех, выделяемых им в учении преподобного Максима. Первый вид греха «состоит в страстности, тленности и смертности; слово “грех”... употребляется исключительно потому, что все вышеперечисленное вытекает из Адамова греха. Третий вид греха – это грех, в котором человек делается виновным,

---

<sup>1</sup> Qu. Thal. XLII: PG 90, 408CD. Рус. пер.: Епифанович, Сидоров 1994. С. 130.

<sup>2</sup> По терминологии преп. Максима «тление произволения» (φθορά προαίρεσεως).

согрешая лично; это грех в собственном и обычном смысле этого слова»<sup>1</sup>. Эта же склонность (второй вид греха) не тот грех, за который человек делается ответственным или в котором виноват. Он, как отмечает Ларше, делает человека виновным лишь в своих последствиях, когда человек подчиняется этому стремлению ко злу и совершает грехи или развивает лукавые страсти сознательно и добровольно. Тем не менее, с этим грехом (этой склонностью) человек не «безгрешен»<sup>2</sup>, как Христос, Который от него свободен<sup>3</sup>.

Установившийся после грехопадения «псевдоестественный» порядок вещей, в силу которого все люди подлежали закону рождения, а вместе с ним греху, тлению и смерти, разрушал план объединения всего через человека. Естественными средствами спасти человека от тяжкого закона плотского рождения с его последствиями, то есть очистить от страстей и тления, дабы даровать ему обожение, было невозможно. Поэтому «нас ради человек и нашего ради спасения» и «рождается Христос Бог (γεννᾶται Χριστὸς ὁ Θεός), ставший человеком (γενόμενος ἄνθρωπος)... Христос становится Новым Адамом, даровавшим «естеству [человеческому] начало второго рождения (ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως), которое ведет... к наслаждению будущей жизнью». Будучи безгрешным, Христос свободен от тления как наказания, но подчиняется ему «через добровольное (ἐκουσίως) принятие на Себя наших страстей (παθημάτων)», уничтожив наше праведное наказание своими страданиями. Для исцеления тления естества, «Господь и Бог наш воспринял все это естество целиком (ὀλόκληρον), и в воспринятой природе Он также имел страстное начало (τό παθητόν), украшенное [Им] по произволению нетлением..., [став] по [человеческой] природе ради нас грехом (ἀμαρτίαν), не ведая добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения (διὰ τὴν ἀτρεψίαν τῆς προαιρέσεως)»<sup>4</sup>. Иначе говоря – будучи лично безгрешным, Христос воспринял природу падшего Адама без греховой склонности, во всем уподобившись нам (кроме греха). Человечество во Христе стало безгрешным и было восстановлено в безгрешное состояние Адама и в гораздо высшее – Нового Адама с непреложным произволением, которого не было у Адама ветхого. Таким образом, Христос не только исправил в Себе наше естество, вернув

---

<sup>1</sup> Ларше 2004. С. 138.

<sup>2</sup> Склонность ко греху – причина всякой страсти и тления. См.: Ambig.: PG 91, 1317. Рус. пер.: Яшунский 2006. С. 289.

<sup>3</sup> Ларше 2004. С. 138.

<sup>4</sup> Qu. Thal. XLII: PG 90, 405CD. Рус. пер.: Елифанович, Сидоров 1994. С. 129.

бесстрастность, нетленность и бессмертие<sup>1</sup>, но и совершил нечто большее – то, что Адам только был призван совершить, но не смог – привести человечество в такое состояние непадательное, в котором уже невозможно согрешить.

Благодаря непреложности произволения (ἀτρεψίαν τῆς προαιρέσεως), Господь, хотя и облекся в страстность естества, пребыл бесстрастным в отношении к укориженным страстям. Так, Он победил все искушения, вызываемые удовольствием, страданиями и ненавистью. То, что совершил Христос, преподобный Максим называет ἀνακεφαλαίωσις – “возглавление, восстановление”. В Нем преодолено всеобщее разделение творения, ставшее вследствие грехопадения одним из проявлений разрушения и тления.

По отношению к человеческому роду по плоти Иисус Христос стал Новым Адамом, т.е. дал нашему роду «другое начало» (ἄλλην ἀρχήν). Мы, соединяясь с Ним через Его человечество, от Него получаем ту природу, которая от Адама была заражена тлением и которую Христос исправил в Самом Себе, совершенно обожив. Практически это означает, что через полное соединение со Христом мы оказываемся в таком положении, которое Адам имел изначально в раю, когда он мог выбрать добро или зло. Но, в отличие от праотца, выбор добра для нас облегчен. В связи с этим преподобный Максим осознаёт и указывает основание для аскетики, т.е. для повседневной жизни христианина.

### ЧАСТЬ III.

Аскетика прп. Максима, в отличие от предыдущих аскетических систем, теснее связана с догматическим учением. Будучи по своему типу философско-созерцательной, она «в большей степени, чем у других аскетов, покоится на научно-антропологических классификациях и подразделениях, на данных психологического анализа и философских обобщениях»<sup>2</sup>.

Учение о последствиях грехопадения – страстях и их проявлениях – является обоснованием аскетического подвига. Именно к ним привязаны стремления «ветхого человека» и победа над ними, бесстрастие есть необходимое условие спасения.

Страсти, по учению прп. Максима, первоначально не принадлежали естеству человека, они появились лишь в результате грехопадения. Он считает страстное состояние неестественным, но полагает, что страсти (неукориженные) сами по себе не

---

<sup>1</sup> «...если изменение произволения (ἡ τροπή τῆς προαιρέσεως) в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое], то непреложность произволения (ἡ ἀτρεψία τῆς προαιρέσεως) во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие». Qu. Thal. XLII: PG 90, 408BC. Рус. пер.: Епифанович, Сидоров 1994. С. 130.

<sup>2</sup> Епифанович 1996. С. 103 – 104.

являются греховными, но неправильное движение душевных сил приводит к трансформации их в страсти противоестественные. Это случается тогда, когда ум не радит о должном управлении ими. Порядок в мыслях предупреждает греховное падение, небрежность в мыслях, напротив, непременно приведет ко греху. Противоестественное (укоризненное) движение душевных сил прп. Максим, следуя святоотеческому преданию, чаще всего именуется страстями.

Имея свое начало от какого - либо чувственного предмета или воспоминания о нем, страсть в своем развитии проходит четыре стадии. При его наличии связь ума с ним устанавливается через чувства, приводящих в движение душевные силы. Помысл (λογισμός) и чувственное восприятие (αἴσθησις) являются основанием, из которого начинает произрастать страсть, первой фазой в ее развитии. Простой помысл именуется **προσβολή** – **прилог, приражение**. Однако простой (ἀπλός, ψιλός), бесстрастный помысл безразличен в нравственном отношении, т.к. Писание не запрещает думать о вещах. Но когда мысли задерживаются в уме, то приводятся в движение страсти, коренящиеся в душе; такое состояние именуется **страстью (ἐπιθυμία)** в собственном смысле слова – второй этап. Схему развития страсти на втором этапе можно представить в следующей последовательности: **πρᾶγμα** (вещь) – **νόημα** (мысль) – **πάθος** (страсть) – **νόημα ἐμπαθές** (страстное умственное представление, возникающее из сочетания страсти и мысли). На второй стадии зло еще извинительно, почти не вменяемо (ἢ ἐπιθυμία, ἀνεύθυνός ἐστιν)<sup>1</sup>, ибо в силу нашей страстности, никто не свободен от страстных помыслов. Страсть становится грехом лишь на третьей стадии, именуемой **συγκατάθεσις** – **сосложение**. Когда страстный помысл укрепляется в душе, то соизволение переходит в навык – **ἔξις**. Последний, четвертый этап развития страсти именуется **грех делом (κατ' ἐνέργειαν, τούτέστι τὴν πρᾶξιν)**. Развитие страстей обуславливается таинственными бесовскими воздействиями на страсти, коренящиеся в человеческой душе.

Страсти извращают все силы души: разумную (τοῦ λογιστικοῦ), яростную (τοῦ θυμικοῦ) и желательную (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ). Соответственно трем душевным силам существует и три основных вида страстей: **неведение (ἄγνοια)**, **насильничество (τυραννίς)** и **себялюбие (φιλαυτία)**<sup>2</sup>. Эти страсти являются первичными. Имея общий

---

<sup>1</sup> Qu. dub. 31. PG. 90, 812B.

<sup>2</sup> «Злоупотребление разумной силой есть невежество и безрассудство (ἄγνοσία καὶ ἀφροσύνη), яростной и желательной – ненависть и распущенность (μῖσος καὶ ἀκολασία)». Cap. charit. III, 3: PG 90, 1017C. Рус. пер.: Сидоров 1993. С. 121.

источник – неуступчивость воли (ἀσύμβατον τὴν γνώμην), возникшую как следствие грехопадения, они завяжут друг от друга (ἀλλήλων ἐξηρητημένας) и возникают одно через другое (δι' ἀλλήλων συνισταμένας), причем извращение божественного миропорядка начинается с ослепления ума. Греховное неведение возникает оттого, что человек пользуется данными ему силами души неправильно, используя их только для познания вещей чувственных. Погрешая в познании, он пренебрегает “умопостигаемой красотой божественного велелепия” и принимает материальный мир и чувственные блага как единственную реальность, а чувственное познание – как единственно верное; умную силу естественного духовного наслаждения передает чувству. Ум и чувство обладают противоположными действиями, в силу «предельного различия и инаковости их объектов», хотя уму «невозможно достичь сродных ему умопредставляемых сущностей, кроме как посредством созерцания сотворенных чувственных вещей»<sup>1</sup>.

От пресыщения наслаждением рождается «любовная страсть (τὸν ἔρωτα) себялюбия (самолюбия) диалектически связанное с неведением. Себялюбие является матерью зол (μητρὸς τῶν κακῶν) и причиной (αἰτία) всех страстей, потому что из нее с безусловной неизбежностью рождаются «три первых главных, страстных и неистовых помысла (οἱ πρῶτοι καὶ ἐμπαθεῖς καὶ γενικώτατοι τρεῖς ἐμμανεῖς λογισμοί) – чревоугодие (γαστριμαργία), сребролюбие (φιλαργυρίας) и тщеславие (κενοδοξία)»<sup>2</sup>. От этих же трех происходит весь остальной список пороков. Самолюбие паразитирует на желательной части души, которая выходит из-под контроля ума и проявляет себя в беспорядочных стремлениях ко всему, что только приносит наслаждения. Разум, находясь под властью чувств, уже не возводит душу к Богу, а измышляет различные способы к поддержанию чувственного наслаждения – настоящей цели самолюбия.

Яростная часть души (θυμός) поражается страстью "насильничества" или тирании вследствие яростного соперничества между людьми в погоне за удовольствиями. Если самолюбие замыкает человека в самом себе, то насильничество ожесточает его против других. Самолюбие и тирания становятся законом общественной жизни.

Начало аскетического подвига начинается с осознания бездны падения. К этой цели человека направляет божественная благодать, указывая ему путь спасения. Для руководства нравственной жизнью человеку даны были «три общих закона, – писанный (τὸν γραπτόν), естественный (τὸν φυσικόν) и духовный (τὸν πνευματικόν),

---

<sup>1</sup> Qu. Thal. LVIII: PG 90, 596D. Рус. пер.: Сидоров 1997а. С. 56 – 57.

<sup>2</sup> Cap. charit. II, 59: PG 90, 1104B. Рус. пер.: Сидоров 1993. С. 115.

или закон благодати»<sup>1</sup>. Все три закона взаимосвязаны, и в духовной жизни исполнение каждого из них обязательно, смотря по степени духовной зрелости подвижника. Подвиг начинается с исполнения самого простого – писанного закона, продолжается созерцанием по закону естественному, и заканчивается самым трудным – духовным, имеющего целью всецелое обожение.

Основой, объединяющей все три закона, стало известное еще с IV-го века различие трех сторон духовной жизни: деятельной, созерцательной и таинственной. Этапы подвижнической жизни в терминологии прп. Максима – практическая философия (πρακτικὴ θεολογία), естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία) и таинственное богословие (μυστικὴ θεολογία).

Задача практической философии (деятельного любомудрия [πρακτικὴ θεολογία] или, попросту, делания [πρᾶξις<sup>1</sup>]) – возвращение всем силам души естественного устремления, очищение их от извращающей примеси греха, что достигается посредством борьбы со страстями и обретением навыка в доброделии. Ближайшая цель аскетических усилий на этом пути – подчинение разуму ἐπιθυμία и θυμός, потому что «разумному началу в нас по естеству присуще ... начальствовать над нашим неразумным началом». В греховном состоянии основным началом их деятельности является стремление к чувственным удовольствиям. В воздержании от чувственных наслаждений, через которые проявляется сила греха, и заключается основной смысл всех аскетических подвигов, на которых основываются законы духовной жизни, общие для всех христиан. Начинается этот путь соответствующими подвигами самоотречения и умерщвления плоти. Движущей силой такого подвига является страх перед наказанием. Из страха постепенно развиваются основные добродетели: воздержание, терпение, упование на Бога, бесстрашие, то есть полное уврачевание ἐπιθυμία и θυμός, наконец, высшая добродетель – любовь.

На пути исцеления ἐπιθυμία человек сталкивается с телесной скорбью, возникающей через добровольные искушения, то есть добровольное стремление к чувственным наслаждениям из-за неразумной привязанности души ради удовольствия к чувству. Ничто так не поработает человека как эти “вольные страсти” (ἐκούσια πάθη).

Развитие добродетелей совершается параллельно вытеснению страсти. Развитие добродетелей совершается параллельно вытеснению страсти. Сперва усваивается внешняя сторона, способ осуществления добродетели, внешний подвиг. Затем, по мере

---

<sup>1</sup> Qu. Thal. XXXIX: PG 90, 392B. Рус. пер.: Епифанович, Сидоров 1994. С. 121.

преуспевания, постигается и внутренний смысл ее; деятельность подвижника становится осмысленной, благодаря «слиянию естественных сил души со способами и логосами заповедей»<sup>1</sup>.

Деятельное любомудрие врачует плотское самолюбие (φιλαυτία), созерцание избавляет ум от духовного неведения (ἄγνοια). Естественное созерцание дает правильное знание о мире и истинную власть над чувственными вещами; оно есть дар Божий тому, кто посредством πρᾶξις'а достиг отрешенности ума от чувственного бытия, а не некое философское упражнение. Главными упражнениями на этой стадии являются чтение Священного Писания, молитва и “тайное поучение”, однако самое основное на этой ступени подвига – духовное постижение логосов бытия, внутреннего смысла и Причины всего сущего. Тот, кто прошел этот путь, «... вкушает нетленный Хлеб богословия (τὸν ἄφθαρτον τῆς θεολογίας ἄρτον), который только один и является подлинно животворным и сохраняет в нетлении бытие вкушающих»<sup>2</sup>.

Ум, в состоянии просветления отрешившийся от всего тварного, вступает в область таинственного богословия (μυστικὴ θεολογία) – неизреченного Богопознания в, котором Бог Сам открывается стремящемуся к Нему.

#### **Заключение.**

В аскетическом наследии преподобного Максима Исповедника (которое невозможно отделить от богословского даже умозрительно) в полноте раскрыто призвание человека по отношению к Богу и миру, показана цель пути – обожение человека и в нем всего творения. Достижению цели не помешало даже отклонение человека от своего призвания; в божественном “совете” (βουλή) грехопадение предуведено. В этом же совете предопределено Боговоплощение: «... тайна, ...явленная через истинное и совершенное вочеловечение Сына и Бога..., удостоившего быть одним и тем же с Самим Собой по Своему человечеству, как были мы прежде веков предопределены быть в Нем как члены тела Его...»<sup>3</sup>. Учение о таинственных воплощениях Христа в каждом подвижнике – отличительная черта аскетических воззрений преподобного Максима. Впервые в святоотеческой письменности эта идея получила широкое применение не в спекулятивном богословии, а в практической деятельности<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Qu. Thal. LIV: PG 90, 524A. Рус. пер.: Епифанович, Сидоров 1994. С. 192.

<sup>2</sup> Qu. Thal. V: PG 90, 280A. Рус. пер.: Епифанович, Сидоров 1994. С. 41.

<sup>3</sup> Ambig.: PG 91, 1097B. Рус. пер.: Яшунский 2006. С. 81.

<sup>4</sup> « Ни у кого из церковных писателей, ни до, ни после преп. Максима, идея воплощения не получала такого широкого развития и всестороннего применения, как у Него... это показывает, что мысль его и в



Конечной целью всего тварного бытия является единение с Богом – абсолютным Началом. Единение совершается силой Логоса-Христа и вне его невозможно. Учение о Логосе и логосах – наиболее оригинальное и разработанное в богословии Святого Максима, “логосно” все его мировоззрение. Возникновение мира (γένεσις) есть откровение Логоса, как реализация идей божественного Разума, так и прообраз домостроительства Воплощения Слова<sup>1</sup>. Тварное бытие существует не само по себе, а благодаря своей причастности божественным свойствам; каждое творение содержит в себе предсуществующий в Боге естественный закон (λόγος φύσεως), указывающий цель (σκοπός), к которой они должны стремиться – к Богу, в Котором обретут покой (στάσις). Достижение цели предполагает свободное движение (κίνησις), требующее божественного участия и содействия – такова природа тварного. Метафизика преподобного – его учение о логосах, движении и покое, воле и энергии – проясняет путь приведения всего творения к Богу, смысл грехопадения как отступления от этого пути, логику аскетического подвига как способа достижения цели. Яснее всего это проявляется в антропологии – учении о человеке как микрокосме, сосредотачивающим в себе все тварное бытие. Будучи связующим звеном между миром и Богом, он должен был объединить в себе все сущее, посредством познания его логосов и, через единение с Божественным Логосом, возвести к Богу. Естественное движение было прервано восстанием человека против своего Творца, повлекшее за собой незнание Бога (ἄγνοια), себялюбие (φιλαυτία) и насильничество (τυραννίς). В плане онтологическом падение человека стало космической катастрофой, внесшей в мир разрушение и хаос: «... человек, по милости сотворившего его Бога (κατὰ χάριν τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν Θεοῦ) получивший в удел господство (δεσπόζειν) над всем видимым миром, образом злоупотребления (διὰ τοῦ κατὰ παράχρησιν τρόπου) обратил движения врожденной силы своей умной сущности (ἐμφύτων δυνάμεων τῆς ἐν αὐτῷ νοεῖας οὐσίας) к противоестественному (πρὸς τὰ παρὰ φύσιν) и тем... внес в себя и во весь мир (ἐαυτῷ καὶ τῷ παντὶ τοῦτῳ κόσμῳ) ныне властвующую изменчивость и смертность (ἀλλοίωσιν καὶ φθοράν)...»<sup>2</sup>. В плане нравственном грех Адама стал трагедией человеческой свободы (αὐτεξουσία), совершившей противоестественный выбор: единая природа (μῆ

---

богословии и в аскетике была столь же глубока, оригинальна и плодотворна, как те здоровые соки, которыми он питался» (Епифанович 1996. С. 157).

<sup>1</sup> «Историческое воплощение - один из моментов, хотя и главнейший, общего процесса боговоплощения. Вся дохристианская история есть история нисхождения Логоса к твари; вся христианская эпоха есть эпоха обратного движения, по которому воплотившееся Слово снова возводит человечество, а чрез него и всю тварь, к Божеству» (Минин 2003. С. 136).

<sup>2</sup> Ер. X: PG 91, 449В. Рус. пер.: Начинкин 2007. С. 122.

φύσις) стала в противоречие (στασιάζει) с самой собой (πρὸς ἑαυτήν) по свободной воле (κατὰ γνώμην)<sup>1</sup>. Грех прародителей был грехом их свободного произволения, «своего рода “осквернение” произволом естественной воли, которая до падения могла желать только добра...»<sup>2</sup>, но следствием этого греха стала немощь естества (в конечном итоге смертность естества). Поскольку естество стало смертным, то ему было необходимо выработать то, что обеспечивает его самосохранение – страх смерти. Развивая это стремление к самосохранению, связанное с чувственными удовольствиями (из которых главнейшим стало наслаждение, связанное с продолжением рода), с одной стороны, и, избегая страданий с другой, человек попал в порочный круг. Преподобный Максим обозначает это состояние терминами ἡδονή - ὀδύνη.

Грех, однако, не разрушает природу как таковую, меняется способ существования человека (τρόπος ὑπάρξεως). Истинный способ существования, не стоящий в противоречии с природой, восстановлен только во Христе. Восстановление человеческой природы во Христе означает, что воплотившееся Слово восприняло человеческую энергию и привело ее в соответствие с изначальным божественным предначертанием<sup>3</sup>.

Путь аскетического восстановления осуществляется в синергии с Богом и предполагает участие свободной воли человека, от которой зависит наше спасение. Подчеркивая ключевое значение свободной воли в духовной жизни человека<sup>4</sup>, «Максим ни в коей мере не пелагианин. Его учение о спасении основано на идее общения и причастия, которая не исключает ни благодати, ни свободы, но предполагает их объединение и сотрудничество, восстановленные раз и навсегда в воплощенном Слове и двух Его волях»<sup>5</sup>.

В учении о страстях преподобный Максим следует Евагрию, ему же он обязан плану своей аскетики. На первой стадии аскетического подвига, именуемой “деятельным любомудрием” (πρακτικὴ θεολογία) или деланием (πρᾶξις), борьба ведется со злом – с привязанностью к чувственным вещам, т.е. со страстями. Борьба же со страстями есть борьба с помыслами, т. е. с превратными понятиями о вещах. Пристрастие уничтожается воздержанием от пороков и доброделием. Бесстрастие,

---

<sup>1</sup> Orat. Dom. expos.: PG 90, 893A. Рус. пер.: Сидоров 1993. С. 195.

<sup>2</sup> Мейендорф 2000. С. 167.

<sup>3</sup> Ibid. С. 164.

<sup>4</sup> «Сохранение и соблюдение усыновления в Боге зависит от свободной воли возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением принимают дарованную по благодати красоту, а истощанием страстей усваивают Божество настолько, насколько Слово Божие, по домостроительству нашего спасения, волею умалило Себя в Своей чистой славе, став истинным Человеком». Orat. Dom. expos.: PG 90, 877A. Рус. пер.: Сидоров 1993. С. 187.

<sup>5</sup> Мейендорф 2000. С. 168.

появляющееся как результат  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ’а возвышает подвижника до последующей ступени – “естественного созерцания” ( $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ), в свою очередь служащую мостом для перехода к последней стадии аскетического подвига – “таинственному богословию” ( $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ ). На этой ступени он должен «свободно выйти из самого себя ( $\acute{\epsilon}\kappa\chi\acute{\omega}\rho\eta\sigma\iota\nu\ \gamma\nu\omega\mu\iota\kappa\acute{\eta}\nu$ )»<sup>1</sup> и отрешиться от всего, чтобы соединиться с Богом. Цель аскетики – таинственное воплощение верующим в себе Христа, и достигается оно неразрывным содействием силы Божией и свободной человеческой воли.

Богословская система преподобного Максима, возможно, единственная в святоотеческой письменности по своей глубине, универсальности и цельности<sup>2</sup>. Здесь мы видим тесную и органическую связь между учением о человеке, о цели его творения и смысле его жизни, учением о Боге и Его Промысле о человеке и мире, о грехопадении, почему оно стало возможно и как оно преодолевается принятием искупительного подвига Господа нашего Иисуса Христа, и из этого с необходимостью и со всей убедительностью вытекает и аскетика преподобного Максима.

ПОЛНЫЙ ОБЪЕМ ДИССЕРТАЦИИ – 6 авторских листов (146 страниц текста).

#### ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА.

- Афиногенов 2004* – Η ΓΕΝΟΜΕΝΗ ΕΝ ΑΦΡΙΚΗ ΔΙΑΛΕΞΙΣ ΤΟΥ ΜΑΞΙΜΟΥ ΠΡΟΣ ΠΥΡΡΟΝ [СОСТОЯВШИЙСЯ В <ПРОВИНЦИИ> АФРИКА ДИСПУТ <ПРП.> МАКСИМА С ПИРРОМ, <БЫВШИМ ПАТРИАРХОМ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИМ> ] (перев. Д. Е. Афиногенова) // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 146 – 236.
- Епифанович, Сидоров 1994* – Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. Ч.1. Вопросы I – LV / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М., 1994.
- Епифанович 1996* – *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
- Ларше 2004* – *Ларше Ж. - К.* Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004.
- Мейендорф 2000* – *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000.

---

<sup>1</sup> Ambig.: PG 91, 1076B. Рус. пер.: Яшунский 2006. С. 63.

<sup>2</sup> Епифанович 1996. С.153, 162

- Минин 2003* – *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. К.: Пролог, 2003.
- Начинкин 2007* – *Начинкин Егор.* Преподобный Максим Исповедник. Письма (перев. *Егора Начинкина*) / Отв. редактор *Д. С. Бирюков.* СПб., 2007.
- Сидоров 1993* – Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / Вступит. ст., пер. и коммент. *А.И. Сидорова.* М., 1993.
- Сидоров 2000* – *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос LIX. Перевод и комментарии *А. И. Сидорова* // Альфа и Омега, 1(23), 2000. С. 40 – 50.
- Яшунский 2006* – О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). / Вступ. ст., пер., примечания архимандрита Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.