

СЫН БОЖИЙ – СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ (ЛОГОС-ТРОПОС ХРИСТА В ТВОРЕНИЯХ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА)*

Профессор
Протоиерей
Владимир БАШКИРОВ



Псковский Государственный Педагогический Институт (факультет иностранных языков)—1972, Московская Духовная Академия, кандидат богословия—1990, магистр богословия—2006, профессор Минской Духовной Академии—2006.

ТРУДЬ №5

Минской Духовной Академии

Общая характеристика работы.
Актуальность темы диссертации.

В истории богословской мысли христология всегда являлась одной из наиболее актуальных тем. Практически вся эпоха ранней, зрелой и поздней патристики была наполнена борьбой Церкви за торжество христологического догмата в полемике с гностицизмом, докетизмом, арианством, несторианством, монофизитством, моноэнергизмом, монофелитством, иконоборчеством. В своем творчестве многие выдающиеся богословы обращались к раскрытию разных аспектов бытия богочеловеческой личности Христа. Среди них — св. Афанасий Великий (+373), св. Кирилл Александрийский (+444), Леонтий Византийский (6 век), Леонтий Иерусалимский (6 век), преп. Максим Исповедник (+662) и др. Среди этой плеяды замечательных мыслителей особо выделяется своей масштабностью и значением личность преп. Максима, многостороннего и глубокого ученого, диалектика и мистика одновременно, творца догматически обоснованной византийской мистики и предтечи великих схоластиков Средневековья. Он сумел не только синтезировать в своем умозрении христологические идеи многих своих предшественников, но и творчески раскрыть и развить их. Его аргументация приобрела общецерковное значение и легла в основу определений 6-го Вселенского Собора (681), который, по образному выражению Л. П. Карсавина, говорил его языком и его рукой утверждал Православие. Писал преподобный, однако, не систематически, тяжелым и темным языком, его воззрения разбросаны по многочисленным сочинениям экзегетического, догматического, морально эстетического содержания, их он не

*Автореферат диссертации на соискание степени магистра богословия

успел изложить в виде системы, о которой можно говорить только в смысле внутренней стройности его воззрений. Его сочинения находятся в 90 и 91 томах патрологии Миня, и многие из них еще только ожидают научной обработки. Литургическая память преп. Максима совершается в Церкви 21 января и 13 августа.

Интерес русских богословов к научному исследованию творений преподобного Максима стал пробуждаться в 19 веке. В 1830 и 1835 годах в сборнике «Христианское чтение» появляются переводы первой сотницы и части второй сотницы, начиная с № 85 о богословии и Воплощении Сына Божия, к Фалласию. В 1888 году выходит обстоятельная монография Ивана Орлова «Труды преподобного Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе», затем св. Феофан Затворник переводит и помещает в 3-м томе «Добротолюбия» несколько трактатов преподобного Максима: «Подвижническое слово», «4 сотни глав о любви», «Умозрительные и деятельные главы, выбранные из его семи сотен глав». Публикуются отдельные аналитические статьи, посвященные обзору учения преп. Максима, например, проф. Бриллиатова в книге «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (1898 г.), епископа Сумского Алексия в журнале «Вера и разум» №3 за 1905 г. и протоиерея Сергия Булгакова в книге «Свет не вечерний», первое издание которой увидело свет в 1917 .

Но по-настоящему научное открытие творчества преп. Максима принадлежит незабвенному С. Л. Епифановичу (1886-1918). Из его монументальной магистерской диссертации о преподобном Максиме Исповеднике опубликованы только две книги: «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (1915 г.) и «Материалы к изучению преподобного Максима Исповедника» (1917 г.), но и они стали

значительным вкладом в изучение творчества святого исповедника. Судьба всех материалов диссертации, которую сам Сергей Леонтьевич называл большой по размеру, остается до сих пор неизвестной.

Вслед за ним, и часто используя его материалы, проф. М. Д. Муретов планировал научное издание всех сочинений преподобного Максима, однако в 1915 году удалось издать только один том, включавший в себя разные варианты жития преподобного отца и службу ему. Революция и последующие события сделали работу над изданием трудов святого отца совершенно невозможной.

Изучение и перевод творений преподобного Максима возобновились в Русской Православной Церкви только в восьмидесятые годы 20-го века, во многом благодаря подвижническим трудам профессора Московской Духовной Академии А. И. Сидорова. Он перевел и опубликовал целый ряд произведений преподобного, ранее совершенно неизвестных русскому читателю.

Сначала в «Журнале Московской Патриархии» (1987 г.), а затем и отдельным изданием в двух томах (1993г.) вышли в его переводе «Мистагогия», «Слово подвижнической жизни», «Главы о любви», «Главы о и о домостроительстве воплощения Сына Божия» и значительная часть «Вопросоответов к Фалласию» (55 вопросов), снабженных обширным и подробным комментарием. Их перевод и издание профессор Сидоров продолжает до сих пор.

Других работ современных русских богословов, посвященных исследованию творчества преподобного Максима, немного. Можно отметить, как имеющую большую научную ценность, монографию Д. А. Поспелова «Диспут с Пирром», которая впервые вводит в научный оборот русский перевод греческого текста этого сочинения с уточненным критическим аппаратом.

На Западе учение преподобного Максима стало известно довольно рано. Его влияние чувствуется в сочинениях Иоанна Скот Эригены, его творения несомненно были известны Фоме Аквинскому, а в учении некоторых западных мистиков 14-го века можно найти много сходного с учением преподобного Максима.

Но научное открытие Максима на Западе произошло только в 20-м веке, причем не без влияния «Материалов» С. Л. Епифановича с их подборкой оригинальных текстов. Можно привести целый каскад имен, однако ограничимся только некоторыми, наиболее значимыми: Н. U. von Balthasar, J. M. Garrigues, I. Hausherr, P. Sherwood, L. Thunberg, W. Voelker и, наконец, Жан Клод Ларше, православный французский богослов, книга которого «Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом» вышла в русском переводе в 2004 г.

Западных исследователей в наследии преп. Максима привлекают прежде всего его идеи, которые через века не утратили своей актуальности и глубины, его стройная богословская система, его логика, удивительная высота его богословских умозрений и живой мистический опыт. В результате появился целый ряд блестящих аналитических работ и возникла целая Максимиана, полная и аннотированная библиография которой только по данным на 1986 г. охватывает, по данным проф. А. С. Сидорова, 423 монографии. Диапазон исследований и научных интересов здесь самый разнообразный. Одни разрабатывают фундаментальные очерки его богословия, другие исторические, филологические, хронологические аспекты, третьи детально изучают его христологические, антропологические, мистические, аскетические воззрения.

Анализ общих тенденций этой огромной литературы показывает, что наиболее продуктивным методом исследования творче-

ства преп. Максима является разработка отдельно взятой темы, анализ которой требует теперь уже не только изучение оригинальных текстов самого преподобного, но и многочисленных научных трудов по тому или иному конкретному вопросу.

Однако, несмотря на такой живой научный интерес западных богословов, в творчестве преподобного Максима до сих пор остаются неисследованными многие аспекты. Это касается любого раздела его наследия, но особенно актуальным остается для христологии, как наиболее фундаментальной части его наследия.

Таковой является и проблема различения функции «Логос-Тропос», которая раскрывает единственность и неповторимость бытия Христа. Эти термины были известны еще в греческой классической философии и отличались удивительным многообразием. Святоотеческое богословие выбрало из всей их разнообразной семантики значение «логос» для обозначения идеи бытия и «тропос» — образа бытия, и активно пользовалось ими в триадологии и христологии. Именно здесь святой Исповедник нашел удивительно гибкий инструмент для выражения образа бытия человеческой природы Христа, которая в соединении Его Божеством сохраняет свой природный состав, истинность и полноту. Поэтому важность анализа этой терминологии, особенно понятия «тропос», и обусловила выбор объекта исследования.

Связь работы с крупными научными программами, темами

Тематика исследования непосредственно связана с программой исследования святоотеческого наследия, которая разрабатывается Духовными Академиями Московского Патриархата и входит в группу исследований, посвященных разработке различных аспектов наследия преподобного Максима Исповедника.

Цель и задачи исследования

Цель диссертационного исследования состоит в том, чтобы проанализировать как преподобный Максим видит взаимоотношения Бога и человека в аспекте соединения Божественной и человеческой природ. Ведь для самого Максима вопрос о причастности человека в Божественному естеству (2. Пет. 1, 4) неразрывным и теснейшим образом связан с человеческой природой Христа. И поскольку терминология «логос — тропос» проходит через всё его учение, то можно говорить о целостной системе, которую преподобный отец выстраивал в своем умозрении, связуя этими терминами христологию, антропологию, экклезиологию и аскетику.

Для достижения цели исследования были поставлены следующие задачи:

Описание эпохи, жизни и трудов преподобного Максима, без которых невозможно понять пафос его умозрения, определение понятий «логос — тропос», анализ процесса их адаптации в святоотеческой письменности IV — VI вв. в сфере триадологии и христологии и становления учения о сложной ипостаси и синтезе единства и различия в ипостасном бытии, характеристика внутри-троичного тропоса бытия и человеческой природы Христа в учении преподобного Максима, анализ взаимоотношений человеческой природы Христа и тварного космоса, человеческой природы Христа и эсхатологии в учении преподобного Максима, выявление богословских и нравственно — аскетических аспектов человеческой природы Христа в учении преподобного Максима о тропосе бытия Христа, характеристика христологического аспекта в учении преподобного Максима об образе и подобии, описание мистического Тела Христа как среды нашего обожения и христианской добродетели любви как символу тропоса Христа, его кенозиса и синергии Божественной благодати и человеческой свободы.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования является анализ христологических воззрений преподобного Максима Исповедника в аспекте взаимоотношения понятий «логос — тропос». Предметом исследования — оригинальные сочинения самого св. Отца, древних богословов, на которых опирался сам Максим или тех, которые использовали его творения, а также сочинения отечественных и зарубежных богословов, изучавших христологические воззрения преподобного Максима.

В работе анализируются их взгляды, и из разбросанных по разным сочинениям отдельных мнений и аргументов, часто отличающихся друг от друга, выстраивается цельная концепция взаимоотношений внутри-троичного тропоса бытия Логоса и человеческой природы Христа единосущной нам, которую преподобный Максим никогда не рассматривал в отрыве от реального человека, и видел во Христе не только Бого-человека, но и образец для христианина, а сам тропос Сыновства созерцал как образ нашего обожения.

Методология и методы проведенного исследования

Методологической основой исследования является сравнительный анализ текстов. На различных этапах работы использовались элементы исторического, филологического и логического методов исследования.

Научная новизна и значимость полученных результатов

В диссертации впервые комплексно исследуются творения преподобного Максима, его предшественников и последователей, обширная богословская литература о христологических воззрениях св. отца. Ранее исследователи наследия преподобного Максима в тематике «логос — тропос» уделяли

мало внимания. Её касались только вскользь и в связи с другими вопросами. Исследуется контекст употребления этих терминов, их семантика и постепенное внедрение из сферы триадологии в сферу христологии, где они обогащаются целой гаммой оттенков и дают возможность адекватно выражать христологический догмат. Изучается и приводится в систему многообразие форм проявления тропоса Христа в тварном космосе и в человеческой природе, его значение в аскетическом делании, без которого не может состояться христианин как религиозная личность. Впервые в переводе самого автора исследования в научный оборот отечественного богословия вводится ряд оригинальных текстов из творений преподобного Максима, ранее известных в нашей богословской науке только на классическом греческом языке, и потому мало доступных, а также аргументация известных и мало известных западных богословов, исследовавших различные стороны наследия св. отца и раскрываются методы их научной работы. Устанавливается взаимосвязь в творениях Максима между сферами триадологии, христологии, космологии, антропологии, экклезиологии, аскетики и этики, которые Максим сумел привести в органическое и неразрывное единство, где все элементы учения и предания взаимно обогащают друг друга, сохраняя свою самобытность и ценность.

Практическая значимость полученных результатов

Результаты проведенного исследования могут быть использованы в процессе дальнейшего изучения творчества преподобного Максима, в учебном процессе Духовных школ и гуманитарных учебных заведений по курсам патрологии, догматического богословия и истории догматов, а также в миссионерской деятельности Церкви, особенно, в полемике с религиозными движениями, подвергающими сомнению христологический догмат.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту

1. Определить объем понятий «логос-тропос» и установить их различие у великих каппадокийцев Василия Великого (+379) и Григория Нисского (+395), Амфилохия Иконийского (+395), у которых они встречаются впервые в богословском контексте, и служат для обозначения неизреченной тайны причинности Сына и Духа и образа исхождения Св. Духа.
2. Проанализировать перенос этих понятий, и особенно, термина «тропос бытия» в сферу христологии и их употребление у наиболее заметных полемистов 6-го века Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского, как предшественников преподобного Максима, аргументацией и инструментарием которых он активно и творчески пользовался, и которые оказали огромное влияние на его богословскую ориентацию и умозрение. Обобщить полемику в богословской науке об ипостаси и человеческой природе Христа в учении обоих Леонтиев.
3. Рассмотреть терминологию преподобного Максима, которой он активно пользовался, и которая затем вошла в святоотеческое богословие в качестве нормативной. О влиянии преподобного Максима на формирование христологической терминологии свидетельствует дальнейшее употребление его понятийного аппарата уже без ссылки на него, например, у преп. Иоанна Дамаскина (+749). Это природа, ипостась, воипостазированность, перихореза, соединение и ряд других, подробно рассмотренных и представленных в данном исследовании. Эти же понятия используются преподобным отцом и при разработке тематики «логос-тропос».
4. Выяснить проблематику ипостасной единственности человеческого естества во Христе и его природной тождественности с нами — людьми. Основным тезисом преподоб-

ного Максима является утверждение о том, что человеческая природа Христа, Которую Он как Бог обожил по образу раскаленного железа, хотя и остается единственной и неповторимой, однако Его различие с нами состоит не в природном составе, а в ином модусе бытия, ином тропосе происхождения. Он тождественен нам по природе, но отличается от нас Своим бессеменным рождением. Этот аспект очень важен для правильного понимания христологического учения Максима и представляет собой как бы его доминанту. Максим подробно останавливается на характере соединения природ во Христе, взаимодействии внутритроичного тропоса бытия и человеческой природы Христа и проблеме преобразования воспринятой человеческой природы и всего тварного космоса, Богочеловека — как посредника между Богом и людьми (1 Тим. 2, 5).

5. Проанализировать важную для преподобного Максима тематику взаимоотношений человеческой природы Христа и антропологией, которой в его наследии принадлежит значительное место. Этот аспект в умозрении преподобного можно было бы назвать «практической христологией». Св. Исповедник много говорит о Христе, постоянно подчеркивает, что жить по своему логосу означает не только «жить в Боге», но и «входить в жизнь Божества», доказывает, необходимость добродетелей, как самый принцип осуществления в себе подобия Божия, и указывает на основную задачу жизни во Христе: изменить образ, как данность человеку как виду, в подобие. А это значит — осуществить божественный план, который призывает каждого человека в обожению, но сделать это человек может только свободно, в синергии с благой Божественной волей. Здесь главная идея всей богословской концепции преподобного Максима: Божественное всемогущество проявляется именно в том, что человеку дарована свобода сознательно осуществлять свое предназначение, а, следовательно, и всего космоса, как продолжения его тела.

6. Описать место «агапи» (греч. любовь) в аскетическом делании. Для преподобного Максима именно любовь является своеобразным символом тропоса Христа, без неё невозможно понять Его кенозис (неизреченное истощание) и Его спасительный подвиг. Потому и у христианина она — обязательно христоцентрична и в ней раскрывается высший смысл человеческого бытия — стать сыном Божиим и братом для всех людей.

Личный вклад соискателя

Исследование является результатом анализа творений самого преподобного Максима, богословов эпохи зрелой и поздней патристики и целого ряда отечественных и западных богословов.

В результате исследования была сформулирована самостоятельная концепция христологического учения преподобного Максима в аспекте «логос — тропос» и сделаны самостоятельные теоретические выводы.

Апробация результатов диссертации

Результаты исследования обсуждались на заседаниях Ученого совета Минской Духовной Академии, кафедры богословия и истории Церкви Института теологии Белорусского государственного университета, и апробированы в процессе чтения спецкурсов «Христианская космология» и «Христианская антропология» в Минской Духовной Академии, и спецкурса «Христология преподобного Максима Исповедника» в Институте теологии.

Опубликованность результатов диссертации.

Результаты работы закреплены в двух монографиях. Первая вышла в 2005 году общим объемом 182 страницы, вторая, дополненная и исправленная, в 2006 году общим объемом 226 страниц.

Структура и объем диссертации

Диссертация состоит из введения, трех разных по размерам разделов, заключения и библиографии, где приведены: 1. Цитируемые оригинальные творения преподобного Максима Исповедника. 2. Творения отцов и учителей Церкви, цитируемые или упоминаемые в исследовании. 3. Богословские исследования отечественных и зарубежных богословов. Объем текстовой части диссертации составляет 210 страниц, список цитированных или упоминаемых источников из 130 наименований. Всего 220 страниц.

Основное содержание работы

Первый раздел исследования «Жизнь и труды преподобного Максима Исповедника» посвящен реконструкции эпохи, жизни и трудов св. отца. Основные этапы его биографии достаточно хорошо известны. Сложнее дело обстоит с восстановлением его жизненного пути в событиях и лицах.

Есть много разночтений в определении дат, связанных с жизнью самого Максима и временем появления его сочинений. Уже дата его рождения неодинаково называется разными авторами. Одни утверждают, что он родился в 580 году, другие не решаются заявлять об этом так уверенно, и предпочитают говорить о времени около 580 года. Неизвестно также, сколько времени он провел при дворе в качестве личного секретаря императора Ираклия (610-641), и как эта должность в придворной иерархии именовалась.

Трудно определенно сказать, когда преподобный Максим оставил двор и переселился в монастырь св. Филиппика в Хрисополе, маленьком городке в Вифинии, недалеко от Константинополя. Невозможно точно определить также, когда он был избран игуменом монастыря и как долго он здесь оставался. Подобные трудности вызывают и другие этапы его жизни, например, пе-

риод с 628 по 632 гг., или время взятия его под стражу. Указывают различные даты 652 или 653 или 655, а отсюда и время официального процесса над ним либо в 654, либо в 655 гг.

Такие же трудности представляет собой и определение мест, значимых для биографии Максима. Таковым является точное место проведения знаменитого диспута с експатриархом Константинопольским Пирром (638-641, и повторно в 655 гг.), столь значимого для идейной победы над утверждавшимся монофелитством. Известно, что он проходил в Латинской Африке, но где конкретно, в Карфагене или ином городе, остается невыясненным. Неизвестно также, где находилась крепость Шемари или Схимарис, место его смерти.

Исследование ставило перед собой задачу собрать все наиболее авторитетные мнения и аргументацию отечественных и зарубежных богословов и историков, изучавших хронологию жизни этого подвижника веры.

Другой целью этого раздела является краткое представление основных деятелей тогдашней политической и церковной жизни, прямо и косвенно причастных к разработке и распространению доктрины монофелитства. Во всех известных источниках, как правило, только вскользь упоминаются персонажи и исторические фигуры, оказавшие существенное влияние на формирование этого направления в христологии, борьбе с которым Максим пожертвовал своей жизнью. Сведения о них скудны, византийская историография неохотно сохраняла информацию о тех, кто своими действиями нарушал мир и спокойствие в Церкви и государстве.

В результате достаточно кропотливой работы удалось восстановить довольно полную панораму всех лиц, упоминаемых в драматическом житии преподобного Максима.

Император Ираклий I, патриарх Сергей Константинопольский (610-638), патриарх Иерусалимский Софроний (634-638), Павел Одноглазый, Папа Римский Гонорий (625-638), патриарх Александрийский Кир (631-639), Папа Римский Иоанн IV (+642), Григорий, экзарх Африки (634-641), Папа Римский Мартин I (649-655), Павел II, патриарх Константинопольский (641-653) и некоторые другие.

Знакомство с этими историческими личностями позволяет лучше понять историческую ткань того драматического времени и степень накала догматической борьбы, которую выдержал преподобный, а также лучше почувствовать пафос его сочинений, основной список которых приводится в конце главы.

В следующем обширном разделе «Логос-тропос» в святоотеческой письменности IV-VI вв.» изучается история становления терминологии «логос-тропос». Проследить этот процесс — чрезвычайно важно, потому что святоотеческое предание было для Максима главным источником и критерием богомыслия настолько, что его незримое присутствие ощущается в каждом творении и даже идее святого отца.

Раздел состоит из нескольких глав, в которых рассматриваются этапы формирования и богословского осмысления этих терминов.

В первых трех небольших главах, связанных между собой единой темой и единым контекстом, рассматривается важный вопрос различения понятий «логос-тропос» у Григория Нисского, Василия Великого и Амфилохия Иконийского, поскольку Максим заимствовал эту терминологию именно из их тринитарного богословия.

Оказывается, у святых Василия и Григория эти термины служили для обозначения неизреченной тайны причинности Сына и Духа и образа исхождения Св. Духа, а св.

Амфилохий переносит их на все три ипостаси Святой Троицы, что и усваивает затем всё тринитарное богословие.

Св. Григорий Нисский в трактате «Против Евномия» (*Contra Eunomium* III, 6,32-38) использует термин «тропос — тропосы» (образы, способы происхождения) много-различных тварных существ как аналогию к познанию неизреченной тайны происхождения Сына от Отца и к созерцанию ипостаси Сына.

В другой книге этого же трактата (*Contra Eunomium* I, 495-499) он использует иную аналогию, на этот раз из сферы антропологии, и на примере Авеля и Адама иллюстрирует происхождение Сына от Отца. Одна и та же природа может отличаться только образом (тропосом) происхождения. Такковы Абель и Адам. Они отличаются образом происхождения, ибо Абель рожден, он сын Адама, а Адам сотворен из праха, он — творение Божие, но их сущностный логос — один и тот же. Для правильного понимания абсолютного тождества и абсолютного различия Ипостасей Святой Троицы св. Григорий предлагает пользоваться антиномией «логос природы — тропос бытия», ибо тогда сохраняется живая сопряженность Трех равнославных и равносовершенных.

Такое же употребление понятия «тропос бытия» с примером Адама и Авеля встречается и у Василия Великого в его трактате «Против Евномия» (*Contra Eunomium* IV). Постепенно уже сами каппадокийцы переносят термин «тропос бытия» на рождение Христа от Пречистой Девы, т. е. в сферу христологии, где он начинает обозначать совершенно новый и неповторимый феномен воплощения Сына Божия. Термины «логос — тропос» позволяют богословам эпохи зрелой патристики четко различать Божество Иисуса и Его Человечество и расчищают путь к учению о сложной ипостаси. Каппадокийцы разрабатывают и начатки методологии христо-

логического учения, которое основывается на аналогиях с реалиями тринитарного богословия. Преподобный Максим сделает затем этот метод главным принципом христологического умозрения и придаст отдельным идеям своих предшественников законченность и полноту.

В четвертой главе «Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский, и их учение об ипостаси» разбирается христологическое учение Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского или так называемый *Согрпус Леонтия*.

Личности этих двух выдающихся полемистов с несторианством и монофизитством середины 6-го века остаются загадочными и мало изученными. В науке нет единого мнения о том, следует ли понимать под этими именами одно или два лица. Богословы конца 19-го и начала 20-го века считали, что это одно лицо (Епифанович С. Л., священник В.Соколов) Новейшее богословие, напротив, различает двух Леонтиев (Б. Альтанер и Алф. Штуйбер, С. Отто). Концепция обоих богословов оказала большое влияние на христологию преподобного Максима.

а) Личностный характер ипостасного бытия. Оба Леонтия учили о личностном характере ипостаси, четко различая ипостасное и природное бытие — усую и ипостась, и отвечали на вопрос, в чем состоит отличие ипостасного бытия от бытия сущностного, природного. При этом ипостась они определяли как сущность, вместе со случайными особенностями (акциденциями), которая имеет самостоятельное бытие, в то время как сущность не имеет отдельного бытия и усматривается в личностях.

Природа не есть что-либо реально существующее само по себе. Это — абстракция. В действительности сама по себе всякая природа существует лишь в отдельной особи, в ипостаси, Такое бы-

тие природы в ипостаси следует называть воипостазированным. Все качества и свойства природы, например, цвет в теле, имеют именно такое бытие.

Человеческая природа Христа является воипостазированной и существует реально в ипостаси Божества. Она образует в единении с Божеством одну неделимую ипостась, в которой реально существуют два естества. Таким образом, личное бытие Логоса обнаруживает себя носителем единства и различия природ, которое раз и навсегда утвердил своим вселенским авторитетом Халкидонский Собор (451).

На вопрос, какое естество воспринял Христос, Леонтий Византийский отвечает так. Бог-Слово, воплотившись, воспринял не то естество, какое усматривается в чистом умозрении, ибо это было бы не воплощение, но обман и призрак воплощения, и не то естество, какое созерцается в целом роде, ибо Он не воспринял всех личностей человеческого естества, но Он воспринял то, которое в неделимом, тождественное с тем, которое в роде.

б) Свойства — (*idiomata*) — в ипостасном соединении. В своей книге «*Epilysis*» (греч. толкование) против Севира, вождя умеренных монофизитов (+ 542), Леонтий Византийский подробно анализирует ипостасное соединение различных природ и обращает особое внимание на место в нем свойств. Неслиянное и нераздельное соединение он противопоставляет соединению разделяющему и смешивающему. Только первое из них — истинное, потому что связывает природы нераздельно, не изменяя их своеобразия. В этом можно убедиться на примере свойств природ: они сохраняются, хотя и входят в состав, сложенный из двух природ. Поэтому можно говорить о возможности взаимного сообщения свойств, которое, однако, не означает их смешения. Взаимное сообщение свойств было бы невозможным, если бы обе природы не удерживали не-

изменным своего существенного различия. Их синтез осуществляется в ипостаси, где и происходит взаимное проникновение естеств, и которая соединяет две противоположные природы. И потому христологический состав следовало бы назвать не “*mia physis*” (единая природа), а “*mia hypostasis*” (единая ипостась).

Христос — одновременно — видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый, конечно, не в смысле природы, а ипостаси, поскольку Он Сам и есть единая ипостась, неслиянно соединяющая существенные свойства обеих природ.

в) Понятие сложной ипостаси. О сложной ипостаси впервые говорит Леонтий Иерусалимский. У него это понятие означает ипостасное соединение божества и человечества в онтологическом смысле. Ипостась Логоса во внутритроичном бытии, а значит, перед Его воплощением, имела полноту свойств, причем этот состав идиом никак не нарушал метафизическую простоту Личности Сына Божия. И если Воплотившийся Логос принимает в Свое ипостасное бытие неделимую человеческую природу, то возникающий отсюда синтез нельзя понимать как сложение ипостасей. Слагаются, но не смешиваются, только свойства. Свойство (*idioma*) Ипостаси в воплощении приобретает как бы новое качество, ибо характеризуется уже не только внутритроичным признаком — тропосом рожденности, но и свойствами воспринятой человеческой природы.

Таким образом, выражение сложная ипостась обозначает у Леонтия Иерусалимского состав двуприродной ипостаси и соответствует понятию о синтезе идиом, разработанного Леонтием Византийским. «Местом синтеза соединения божественной и человеческой природы во Христе — является ипостась Логоса с её свойствами. Она сохраняет свое единство и простоту, но её идиома (свойство) охватывает уже и свойства двух природ, потому что су-

ществуют в Логосе, удерживая свое природное различие.

г) К вопросу о соотношении целого и частей. Леонтий Иерусалимский решительно отвергает известный в его время взгляд несториан на соединение природ во Христе как сложение частей в целое, ибо такое сложение Божества и Человечества во Христе произвело бы состав из двух «половин». В результате целое (*olon*) получило бы тогда то же самое качество бытия, что и части (*meros*). Отсюда следовало бы совершенно абсурдное умозаключение, что Бог мыслится как часть целого, которое больше, чем Он Сам.

Леонтий же утверждает, что Божественный Логос остается цельным, и нельзя говорить о Его неполноте и несовершенстве. Соотнесенность «часть-целое» не есть сумма двух половин, а живая сопряженность обеих природ в бытии единой ипостаси. Ипостась природ Христа обнаруживает, что Он одновременно не единосущен и единосущен в отношении к Отцу и Давиду. Ею Он отличается от всех индивидуумов, ибо обладает полнотой Богочеловечества. Преподобный Максим выразит затем эту тождественность целого с его частями формулой: «Природы, из которых, в которых и которые Христос».

д) Синтез единства и различия в ипостасном бытии. Леонтий Византийский различает в природном бытии индивидуумов единство различных ипостасей в одном и том же виде (*eidosis*) и единство природ в единой ипостаси. По виду соединения, связующего разные природы без смешения, он различает соединяющий момент, сводящий части в исчисляемое единое (целое), и момент различительный, сохраняющий существенное своеобразие и различие природ даже в соединении. Для Воплотившегося Логоса есть три пары отношений, а именно: 1. Логос — Отец — Дух. 2. Логос — плоть. 3. Иисус — мы, люди.

Между первой и третьей парой имеется аналогия структурного порядка, ибо отношения на ипостасном уровне имеют характер различительный, а на природном — соединяющий. Ипостасное бытие является принципом соединения обеих природ и в то же время началом различительным, отличающим Воплотившегося от Отца и Духа и от нас, людей. Поэтому Леонтий говорит об «изменяемости отношений». Например, отношение Логоса к Отцу по природе единосущно, но отличается по ипостаси, а отношение Божества и Человечества, по природе разносущное, в ипостаси обнаруживает единство. Такое видение ипостасного единства в природном различии предвосхищает глубину христологического учения преподобного Максима об отношениях и свойствах, которое нашло свое особенно яркое выражение в знаменитой 15 эпистоле.

е) К вопросу о преемственности христологического умозрения Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского. Оба богослова для выражения одних и тех же идей пользуются различными лексемами, что и понятно, потому что именно им пришлось разрабатывать или уточнять многие термины, оставшиеся невыясненными их предшественниками. Так, Леонтий Византийский говорит о «бытии в самом себе», обозначая этим выражением самостоятельное ипостасное бытие, в то время, как Леонтий Иерусалимский использует словосочетание «особая ипостась» или «общая ипостась». Он же описывает двуприродную ипостась как сложную, а Леонтий Византийский говорит о «воипостазированности». Тематика «изменяемости свойств» встречается в трудах обоих Леонтиев, ибо они видели в этом возможность созерцать единую ипостась, сложенную из двух природ. Сложным для богословского анализа остается тезис Леонтия Иерусалимского о том, что после Своего воплощения Логос как «Человек» ипостасно отличен от Святой Троицы. В этом, по мнению не-

которых западных богословов (M. Richard), возможно, и заключается важнейшее различие в учении об отношениях у Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского, который в отличие от своего соратника по полемике с ересиархами не различает божественных и человеческих свойств Воплотившегося. Другие (С. Отто) считают, что Леонтий Иерусалимский не касается и не оспаривает их отличия. Он размышляет о библейском образе Христа, и учит о том, что бытие человека Христа и есть бытие Божественного Логоса.

ж) К вопросу о полемике в богословской науке об ипостаси и человеческой природе в учении *Corpus Leontii*. Эта полемика возникла среди западных богословов из-за разной интерпретации некоторых моментов в учении обоих Леонтиев. Речь идет о так называемой индивидуальности человечества Христа. J. M. Garrigues и протоиерей Иоанн Мейендорф утверждали, что, по мнению Леонтиев, Логос воспринял не личную человеческую природу, а видовую человеческую природу, и потому можно говорить об огромном шаге вперед в богомыслии преподобного Максима по сравнению с двумя его предшественниками. С таким взглядом на человеческую природу не соглашались F. Heinzer и Жан Клод Ларше. F. Heinzer, сверяя разные тексты *Corpus Leontii*, пытается доказать, что оба Леонтия как раз заявляли о восприятии в бытие Логоса не всей человеческой природы, а личной, отдельной, индивидуальной человеческой природы. Понятие «общая ипостась», которое позволило протоиерею Иоанну выдвинуть свой тезис, на самом деле означает для Леонтиев совместное бытие, сообщение Божества и Человечества в ипостаси Воплощенного и описывает не природное, а ипостасное состояние Человечества Христа.

Именно их учение о сложной ипостаси и легло в основу учения преподобного Максима о Воплощении Сына Божия, а сочинения Леонтиев в период обостренных моно-

фелитских споров помогли преподобному Максиму в разработке фундаментальных проблем христологической антропологии.

Третий большой раздел называется «Преподобный Максим Исповедник. Тропос Христа (богословские и нравственно-аскетические аспекты человеческой природы Христа)» и состоит из семи глав, которые имеют свой счет.

Первая глава. Терминология преподобного Максима Исповедника. Преподобный Максим использует сложившуюся до него христологическую терминологию, творчески осмысливая и приспособляя её к оформлению своих идей. Приведем его основные термины.

Усия. Подобно Леонтиям он использует это понятие в двух значениях. Во-первых, усия означает в качестве высшей онтологической категории всё сущее, все виды и индивидуумы. Но в отличие от Леонтиев, которые соотносили с усией и Бога, преподобный Максим, следуя св. Дионисию Ареопагиту, ставил Его выше усии. Во-вторых, усия для Максима, как и у Леонтиев — синонимична с природой и означает отдельную частную природу.

Εἰσαί (бытие). У этого термина значение более неопределенное, чем у усии, но в принципе он имеет то же самое содержание и подчеркивает у преподобного Максима реальное существование бытия. Так, он отождествляет логос бытия, как внутреннее мысленное начало бытия, с усией бытия, и говорит о том, что Христос в Своей Личности соединил различные логосы частей. Догадка же, что элементы соединяются в одной сущности вида, позволяет ему использовать оттенки в значении «усия» и «εἰσαί» для передачи нюансов своих мыслей.

Νυκτορέιμενον — употребляется преподобным Максимом сравнительно редко, для

него этот термин — наследие традиции, который следует принимать, не вдаваясь в подробный анализ. Он означает конкретного реально существующего носителя определенных свойств и эквивалентен понятию ипостась. И всё-таки, у него есть свой оттенок. Он не столько выражает онтологическая реальность, сколько является неким пунктом притяжения признаков, основой для этих признаков в реальном бытии.

Νυραγῆς (существование) — уже задолго до Максима употреблялся в сочетании с выражением «образ существования или бытия» в качестве термина, описывающего бытие Лиц в Божественной усии. Максим иногда противопоставляет понятие «образ существования» усии, которую понимает как «логос бытия», когда хочет подчеркнуть абсолютное единство сущности и бытия в Боге и указать на то, что сама усия обещает завершенность в триипостасном бытии «trishypostasis hyperaxis».

Ипостась — самое спорное и ключевое слово христологии. Сначала оно означало «бытие вообще», но затем каппадокийцы и оба Леонтия окончательно утверждают за ним значение «бытия частного», т. е. Лица. Ипостась соотносится с вопросом «Кто?» и указывает на «Я», на личностное начало. Максим полагает, что ипостась есть онтологический субъект, носитель сущности, но отнюдь не сознание данного субъекта. Животные и растения и даже камни имеют, по его мнению, свои ипостаси. Как действие соотносится с действующим, так природа с ипостасью. Он дает ей такое определение: «Ипостась — это отдельное само по себе существующее бытие, ибо ипостась определяют как усию с отдельными признаками, отличающими её от числа других единичных вещей». Такое понимание ипостаси позволяет преподобному отцу четко выразить мысль о взаимодействии между бытием и идеей. Природа — это то, что создано по образу, идея бытия (логос). Ипостась — это то, что создано по подобию, жизнь.

Enhypostaton (воипостазированность), enousion (осуществованность). При помощи этих терминов преподобный Максим продолжает развивать идеи Леонтиева о Логосе, как осуществованной ипостаси Отца (hypostasis enousios).

Их двух этих терминов более часто употребляется enhypostaton. В тринитарном богословии он имеет двойной смысл: это — всецело личный образ бытия Божественной сущности и Божественные Лица, содержащие в Себе Божественную сущность, Каждое свойственным Ему образом.

В христологии enhypostaton имеет еще более конкретный смысл. Здесь воипостазированным называется то, что никогда не существует само по себе, но встречается в других подобных вещах, например, вид в отдельных особях, принадлежащих ему.

Оба термина позволяют выразить феномен взаимопроникновения без смешения и тем самым оказывают неоценимую услугу величайшей идее святого Исповедника — показать во Христе единение без слияния.

Synthesis (синтез), Henosis (единение) Henotys (бытие воедино) — эти слова св. Максим использует для описания синтеза.

Synthesis было в его времена абсолютно неопределенным и означало любое соединение, начиная от внешних, например, куча камней, и далее все формы смешения (скажем, жидкостей), кончая наиболее возвышенными образами соединения. Таким образом, синтез свидетельствовал не о процессе деятельного соединения, а о пассивном результате, безразличном к предшествующему действию.

Henosis выражает более активное действие. Результатом такого единения, понимаемого как процесс, является «бытие воедино» (Henotys). Для подлинного единения требуется два момента: реальность единства

и сохранение соединяющихся элементов. Этот закон можно применять многообразно, например, в случае единения четырех Евангелий в один единственный духовный закон. Пребывая без смешения, они одновременно едины и различны, но неразделимы, подобно четырем стихиям, образующим мировое вещество.

По образу раскаленного железа. Этот оборот широко известен в святоотеческой письменности (Ориген (+254), св. Кирилл Александрийский (+444), блаж. Феодорит Кирский (+466)). Он означал образ соединения воспринятой человеческой природы с Божественным Логосом. В период монофелитской смуты св. Исповедник истолковывает его как образ ипостасного соединения двух природ, которые сохраняют свои существенные свойства.

Перихореза (взаимопроникновение). Этот термин впервые встречается у Григория Богослова (+385) и для Максима уточняет соотношение двух природ в духе определений Халкидонского Собора. Человечество не поглощается Божеством, оба естества проникают друг друга, они взаимно соединены в одной сложной ипостаси и сохраняют свое природное различие, что обычно подчеркивается прилагательным «неслиянный».

Во второй главе «Логос — тропос в контексте «*omoousios humin*» (единосущный нам)» изучается вопрос единственности человеческого естества во Христе и Его природной тождественности с нами.

Человечество во Христе — единоприродно с нами, тождественно по сущности и равно, ибо образовано из нашего состава неизреченным восприятием из чистых и девственных кровей Пречистой Богородицы. Преподобный Максим особо подчеркивает, что Слово (Логос) осенило Её по образу Семени и стало плотью, не изменяя природы Своего Божества, и совершенным

человеком подобным нам, кроме греха. Но безгрешность Христа нисколько не умаляет единосутия с нами, не происходит этого и с воспринятой природой в ипостасном соединении. Чтобы истина Воплощения стала очевидной, Он нас ради воспринял всё и добровольно сделал всё для нас, не искажая ничего из того, что свойственно принадлежит нашей природе, но всем, что свойственно Ему как Богу, Он обожил её по образу раскаленного железа так, что она сама стала обоживающей. Он всю её пронизал Собою, и это соединение совершилось неслиянно в единстве ипостаси.

Здесь доминанта всей богословской системы преподобного Максима. Ипостасное взаимопроникновение — перихореза — Слова и воспринятой Им природы делает её единственной и неповторимой, и этим Христос отличается от всех нас. Но это различие с нами состоит не в природном составе Его человеческой природы, а ином модусе бытия. Человечество Христа отличается от нашей человеческой природы не природным логосом, но абсолютно новым тропосом происхождения и образом бытия. Он тождественен нам по усии, но отличен от нас Своим бессеменным рождением, ибо Он обладал не просто усией, но усией Того, кто ради нас стал Человеком.

Третья глава «Внутритроичный тропос бытия Логоса и человеческая природа Христа» продолжает тему взаимоотношений ипостасного тропоса Логоса и человеческой природы и состоит из трех пунктов

Преподобный Максим сопоставляет три элемента: 1. Тропос пола, под которым он понимает искаженность первородным грехом первоначального образа размножения людей и поэтому называет его последующим добавлением. 2. Логос, как семья, Который Сам образовал Себе начаток человеческого состава, оживотворил и обессмертил «тленный тропос». 3. Божественность человеческого состава.

Второй и третий элементы, т. е. божественное и сверхъестественное образование неделимой человеческой природы и её божественное и сверхъестественное существование в Логосе, можно терминологически свести в единое понятие нового тропоса Человечества Христа. Оно в некотором смысле становится знаком, символом обоженного человеческого бытия, которое осуществилось во Христе и дано нам в надежде.

а) Тропос, как личностный модус (*modus individuationis*) и модус обновления (*modus innovationis*).

Преподобный Максим много рассуждает о взаимоотношении тропоса и ипостасности и устанавливает их соподчиненность. В отличие от логоса бытия, который всегда сохраняет свои природные свойства, тропос может изменяться и обновляться. Так выглядит принцип и характер обновления всего сущего и всех тварных вещей. Любое обновление затрагивает тропос обновляемой вещи, но не касается логоса природы. Этот принцип обосновывается тем, что любое изменение логоса соответствующей природы фактически устраняло бы её, изменение же тропоса позволяет природе преодолеть в своей деятельности положенные естественные пределы, — таково, например, чудо, что не нарушает, однако, реалий данной природы и не устраняет её. То же происходит и в Богочеловеке, Иисусе из Назарета — Новом Адаме. Он воспринял и воипостазировал в Свою Божественную ипостась, которая является Его личностным модусом, всю немощь искаженной грехом человеческой природы, освятил и обожил её. В этом — новизна и единственность тропоса Его Человечества.

б) Преображение воспринятой человеческой природы ипостасным тропосом Логоса.

Таким образом, Человечество Христа — это с самого начала обоженная, пронизанная

Божественными энергия природа. Этот новый тропос человеческой природы охватывает и всецело преобразует человеческую жизнь во всех её проявлениях. Максим особо подчеркивает в этом процессе преобразования роль кенозиса (истощания и унижения) Сына Божия. Богочеловек оставался послушным Отцу даже до смерти как человек ради нас людей, храня заповедь любви, а дьявола поражае, страдая от него через возбуждаемых им книжников и фарисеев. Так свободно, как будто давая над собой победу, Он победил стремившегося победить Его и исторг мир от тиранства демонических сил. Христос был распят от немощи (2. Кор. 13, 4), но этой немощью Он умертвил смерть и лишил силы имеющего державу смерти, то есть дьявола (Евр. 2, 14). В вопросоответах в Фаласию (XXI) Максим с несравненной силой описывает страшные искушения, которые демонические силы обрушили на Христа: «Созерцая по причине плоти в Спасителе Боге естественную страстность Адама и полагая, будто и Господь, как простой человек, с принудительной необходимостью навлек на Себя закон естества, а не движится самоопределением воли, напали на Него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные, а тем самым делать что-либо угодное им. Господь же позволил им поиграть своими кознями, совлек их с Себя и изверг из естества, Сам оставшись недоступным и недостижимым для них, конечно, нам, а не Себе, приписывая победу».

в) Тропос бытия Логоса — онтологическая первопричина сообщения свойств.

Подобное всеобъемлющее видение нового тропоса Христа обнаруживает совершенно неповторимый и единственный феномен такого образа человеческого бытия, в котором живое бытие человеческой природы включено в божественное личное бытие Самого Логоса. Он сохраняет ипостасное единство с плотью, благодаря свойствам,

которые отличают Его от Отца и Духа, т. е. Своей Рожденностью, которая и является тропосом Его бытия. Божество и Человечество существуют, сохраняя в неслитном соединении каждое свой собственный логос сущности в едином тропосе бытия Логоса и Сына Божия. На этой мысли замешаны практически все христологические тексты преподобного Исповедника. Ею он руководствуется в размышлениях о единстве божественной и человеческой энергии в едином Действующем, на ней он опирается, объясняя сообщение природных свойств или природных логосов. Ипостась Логоса является «носителем» характерных свойств обеих природ, условием и причиной их взаимного сообщения.

В четвертой главе рассматривается тематика «Человеческая природа Христа и тварный космос».

В умозрении преподобного Максима не только человек, но и весь космос получает в Боговоплощении христологическую окраску. «Тайна воплощения Слова, — говорит он, — заключает в себе сокрытый смысл всякого творения, чувственного и сверхчувственного». Ничто в человеческой природе Христа не исчезает и не утрачивается, а, наоборот, обретает свою полноту и цельность. И потому, по мнению Максима, необходимо богословски осмыслять тварную реальность, природу человека, её содержание и смысл, не только во временной, но и эсхатологической перспективе.

а) Человеческая природа Христа и эсхатология. Человечество Христа, осуществленное в тропосе Логоса, воссозидает смысл и полноту человеческого бытия без поглощения природы. Но чтобы этот эсхатологический план стал возможным, необходимо, чтобы эта природа стала способной к восприятию такого модуса бытия. Преподобный Максим подчеркивает абсолютный характер обожения (theosis) человеческой природы, которое происходит исключительно

по благодати (благоволению и дару — kata thesin kai harin). Другими словами, человеческий логос, а через него и все тварные логосы, обогащаются причастностью к Божественному Логосу — Второму Лицу Святой Троицы, как началу, конечной цели и средоточию всего тварного, ибо «всё Им и для Него создано» (Кол. 1, 16). Человечество Христа восстанавливает первозданное совершенство человеческой природы в её изначальном строе и эсхатологической завершенности, а человеческий логос сущности созерцается и открывается как «логос Логоса», и в этом умозрении Максима получает свое незыблемое основание и причинную обусловленность гармоничная взаимосвязь между космологическим, эсхатологическим и христологическим аспектами человеческой природы Христа.

б) Человечество Христа — начаток нового космоса. Центральное место человека в космосе.

Космический аспект домостроительства Христа раскрывает в полноте космическое измерение человеческой природы, когда свойственная человеку по естеству космическая функция — быть принципом творения — всецело реализуется во Христе. Преподобный Максим считает, что, благодаря своему центральному положению во вселенной, человек призван к тому, чтобы преодолеть её основные разделения. Он указывает на пять основных разделений: Противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение на тварное и нетварное; Затем разделение тварной природы на небесную и земную, на умозрительное и чувственное; В мире чувственном небо отделяется от земли; На её поверхности выделен рай; Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: мужской и женский (Лосский В. Н.).

Человек был призван объединить эти деления, поскольку связует в себе все природы через элементы своего природного состава,

все противоположности и крайности Вселенной, всё, что в природе далеко отстоит друг от друга родом своего бытия.

Он должен был бесстрашием преодолеть разделение на полы; затем святой жизнью соединить мир и рай, чтобы и тот и другой для тела его одинаково были землей; равноангельской добродетелью утончить тело и чувства настолько, чтобы открыть себе доступ на небо; далее достигнуть равноангельского ведения, и, таким образом, объединиться с миром мысленным; наконец, в любви неведомо соединиться с Самим Богом. Отдав себя всего Богу, он передал бы Ему всё творение и получил бы от Него по взаимности любви — по благодати — всё, чем Бог обладает по природе. Так осуществилась бы та конечная цель, ради которой Логос и поставил человека в центре мироздания, как Свой образ (Епифанович С. Л.).

в) Космическая миссия Человечества Христа. Христос — Посредник между Богом и людьми (1 Тим. 2, 5) Однако человек не сумел исполнить той космической миссии, к которой был призван. Он пал, и эту миссию воспринял и исполнил Новый Адам — Христос. Своим воплощением Логос врачует человека, восстанавливает цельность его природы, и тем самым спасает весь космос. Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов; на Кресте Он соединил всю совокупность земного космоса с раем, ибо после того как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить её соприкосновением со своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, и нет больше места проклятого. После воскресения сама плоть Христа преодолевает пространственные ограничения и соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, он вводит

человеческое естество как первый плод космического обожения в Самой Троице (Лосский В. Н.).

Человечество Христа является, таким образом, истинным начатком (Кол. 1, 18), в котором осуществляется полнота домостроительства Божия, и становится принципом и инструментом обновления мира. «Через то, что занимает середину, — подчеркивает Максим, — через человеческий микрокосм — Он соединил всё творение», и теперь уже сам эсхатологический облик макрокосмоса получает человеческий образ. Весь мир, видимый и невидимый, уподобляется человеку, его душе и телу так, что умопостигаемые сущности являются как бы душой чувственных вещей, а эти последние образуют тело умопостигаемых сущностей. Человечество Христа становится новой реальностью тварного — первым совершенным плодом, который Логос приносит Отцу.

Пятая глава называется «Человеческая природа Христа и антропология. Образ и Подобие». Человечество Христа высвечивает сокровенную тайну нашей человеческой природы — её богоподобие, а эта тема была всегда главной для святоотеческого понимания человека. Преподобный Максим развивает в своем учении об образе Божиим в человеке идеи св. Григория Нисского, для которого образ Божий в человеке, поскольку он — образ совершенный, постольку и непознаваемый, ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен обладать непознаваемостью. Преподобный Максим конкретизирует умозрение св. Григория и соотносит образ Божий в человеке с Творцом мира — Логосом.

Если мир и каждая вещь в нем причастны Логосу, то в особенности причастен Его человек. Плоть его, облакающая душу, представляет собой лучшую параллель миру, облакающего собою Логоса, как одеждую. Его душа является образом Самого Божественного Логоса, проявившегося в мире своими

энергиями. Она имеет в себе как бы всю совокупность этих энергий. Поэтому через созерцание её можно приобрести такое же познание Логоса, как и из рассматриваемой природы. В образе Максим различает онтологический аспект (собственно образ) и нравственно-этический аспект — подобие.

а) Онтологическая и нравственно-этическая стороны образа Божия в человеке и их различие у преподобного Максима. Святой Исповедник примыкает здесь к тем отцам Церкви, которые, исходя из двух понятий книги Бытия (1, 26) — «образ» и «подобие», различали, с одной стороны, природный состав человека, который не утрачивается даже в закоренелом грешнике, а с другой стороны, способ осуществления образа через сознательный выбор воли Божией, и устанавливали несхожесть между двумя аспектами образа: онтологическим и этическим (Иринеи Лионский (+ок. 200), Климент Александрийский (+215), Ориген, Диадок Фотикийский (5 век).

У преподобного Максима это различие выражается сопоставлением и сближением двух понятийных пар — «по образу и подобию» и «логос сущности — тропос бытия». Человек вначале был сотворен по образу, чтобы по данной ему свободе родиться для Духа, и затем по божественной заповеди получил подобие, чтобы как человек, который одновременно по природе — творение Божие, а по благодати — Сын Божий, он действием Духа сам стал богом. «По образу Божию есть всякое существо разумное, — констатирует он, — по подобию же одни только добрые и разумные». Особое значение он придает свободной воле и добродетелям. Тогда человек свободным движением воли к естественной благодати по образу добавляет подобие по добродетели в силу сродства с Источником своего происхождения и устремленности к Нему.

б) Христологический аспект образа и подобия Божия в человеке. Добродетельную

жизнь Максим связывает с воплощением так тесно, что дерзновенно заявляет о готовности Бога всегда воплощаться в тех, кто этого достоин по своим добродетелям. И потому блаженны те, которые премудростию могут совершать это воплощение Бога в своем сердце. Они совершают в полноте это воплощение, становясь богами по благодати, и этому непрестанному обожению никогда не будет конца. Следовать собственному логосу, в котором природное благо раскрывается как изначальная устроенность по образу, раскрывать в логосе бытия свой истинный тропос и тем самым преобразовывать образ в подобие, значит, в конечном итоге, ни что иное, как продолжать в себе воплощение Божественного Логоса. Напротив, жить против собственного логоса равнозначно постепенному схождению в небытие. В этом разрыве между логосом и тропосом святой отец и видит сущность греха.

В шестой главе изучается проблематика «Христос — образец для христианина». Сознание полноты Человечества во Христе помогает нам созерцать в Нем образец нового человека во Христе и делает нас способными следовать за Ним. Об этом часто говорит преподобный Максим. Для него Христос — совершенный человек. Всякий приходящий к Нему соприкасается в Нем с человеческим бытием, человеческим разумом, человеческой волей. Во второй эпистоле он даже восклицает: «Он стал, как мы, из нас и ради нас таким истинным человеком, что неверующим казалось — Он не Бог».

Максим называет две причины того, почему Человечество Христа является спасительным для нашей человеческой природы: Оно такое же, как наше человечество, и потому мы можем следовать за Христом; Оно — иное, ибо божественно жило, действовало и сообщило спасение. Для преподобного Максима очень характерно видение динамического и энергетического моментов человеческой природы Христа, и это придает

его учению о Христе практический характер. Человечество Христа получает для нас особое значение как жизнь, путь, деятельность. Поэтому нравственность и аскеза христианина, его делание, у преподобного Максима всегда — христоцентричны. Этот путь он называет «тропосом спасения» или «достолепным путем любви». Св. отец не устает подчеркивать, что Бог исключительно по любви к людям Сам воспринял плоть, одушевленную разумною душою, и стал Человеком. Он без изменения воспринял страдательные свойства человеческой природы, чтобы спасти человека и даровать Себя нам, как образец добродетели и живой образ любви к Богу и ближнему. И этот образ может побуждать каждого к ответу за свои дела и поступки. И потому всякий, подражающий в своей жизни Христу, сам как бы становится христом.

а) Тропос Сыновства, как образ нашего обожения. Максим много рассуждает о человеческой свободе и человеческой воле во Христе, как средстве обожения человеческой природы. Свобода Человека Христа бесконечно раскрывается для Сыновней свободы Логоса и характеризуется согласием с предвечной волей Отца. Но он утверждает и всецелую человеческую свободу Христа, которая выражается в способности самоопределения человеческой воли без умаления или ущерба, и доказывает, что различие божественной и человеческой воли в Богочеловеке не предполагает противоречия или конфликта между двумя природными волями. Поскольку Он имеет два естества, способные хотеть, то имеет и две воли, или два естественных хотения. Восприняв наше естество, Он воспринял в естестве и нашу волю. Однако эта воля свободна от необходимости выбора и греховного начала, привнесенного в неё грехопадением, поскольку это несогласно с природой.

«Произволение человеческого начала в нашем Спасителе, — утверждает он, — не

было таким произволением, как наше. На самом деле образом высшим, чем у нас, Он был обожён через единство природы, и от этого непосредственным образом зависит безгрешность. Напротив, будучи исключительно и просто человеческим, наше произволение ни в коей мере не является безгрешным по причине своей изменчивости в том или ином смысле. Эта изменчивость не изменяет природы, но делает движение, при котором та меняет тропос».

б) Мистическое Тело Христа как среда нашего обожения. О Телесном Христовом, как среде нашего обожения, преподобный Максим живо и убедительно говорит в последней части *Ambigua* 31. Если Христос как Человек является началом нашей природы и своего рода закваской всего теста у Бога Отца (ср. 1 Кор. 15, 20; Кол. 1, 17-20), ибо как Логос Он никогда не разлучался с Отцом, то и мы можем не сомневаться, что по Его собственной молитве ко Отцу будем там, где пребывает Он — начало нашего рода (ср. Ин. 14, 2-4). И как Он нас ради, не изменяясь по существу, снизошёл к нам и стал человеком во всем подобном нам, кроме греха, преодолев сверхъестественным образом законы природы, так и мы возвысимся и, не изменяя ни в чем нашей природы, таинственным действием благодати станем Богом. И таким вот образом, члены Тела соберутся вокруг своего Главы (ср. Кол. 1, 18; Еф. 1, 22). Каждый член домостроительством Духа получит надлежащее место, а близость его к Главе будет измеряться добродетелью и гармонично войдет в Тело Того, Кто всё во Всём совершает, Тело, Которое есть полнота Наполняющего всё во всём (ср. Еф. 1, 22-23; 4, 10, 15).

Тексты из Священного Писания, приведенные в скобках, свидетельствуют о том, как глубоко и близко воспринял преподобный Максим идеи св. апостола Павла. Видение Человечества Христа как начала человеческого рода и как Главы членов придает нашему обожению христологическую пер-

спективу. Быть обожённым означает быть членом плеромы (полноты) Тела Христова, стать богом по образу Христову, Который образует центр этой плеромы, ибо Он есть совершенный образ, источник и цель нашего спасения.

в) Благодать Главы. В мистическом Телесном Христовом эта полнота обожения даруется нам преизобилующей благодатью Святого Духа. Преподобный Максим развивает эту тему в вопросах к Фаласию (63) на примере видения пророком Захарием золотого светильника (Зах. 4, 2-14) и соединяет в этом комментарии мистику и богословие, а именно, христологию и пневматологию, учение о благодати и экклезиологию. Сначала Максим истолковывает светильник как образ Церкви, а чашечку на светильнике — как образ Христа, Который есть свет миру. «Мне думается, — размышляет он, — что Священное Писание здесь под светильниками имеет в виду деятельные силы Святого Духа: дары благодати, которые Логос, как Глава всего Тела дарует Церкви. Ибо на Нем почивает «Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис. 11, 2-3). Ведь Христос по Своему Человечеству — Глава Церкви; деятельные же силы Он даровал Церкви, поскольку Он Бог, по природе обладающий Духом».

Логос по Своему Человечеству становится Воспринимающим и Помазанным нас ради, чтобы излить воспринятое на нас. Человечество Христа как бы первым восприняло благодать и тем самым стало посредником — источником благодати для нас. Каждый из людей, приходя в Церковь, возрождается и духовно воссозидается. Она сообщает всем в равной мере единый Божественный образ и наименование — быть и называться Христовыми. Она же дарует своим чадам, по вере каждого, единую и нераздельную связь, которая преодолевает индивидуальные различия её членов, всех включает в свою вселенскость и всех объединяет в ней. И

потому она является подлинным образом Божиим, поскольку подобно Богу совершает соединение верующих так, что образует единое мистическое Тело, состоящее из различных членов, достойное Самого Христа, её истинной Главы.

г) Сыны в Сыне. Конечная цель всей драмы спасения — стать богом по благодати — предполагает вполне конкретное состояние: человек во Христе становится сыном Божиим. Бог Слово, Сын Бога Отца для того и стал Сыном Человеческим и Человеком, чтобы нас людей сделать богами и сынами Божиими, и мы можем верить, что будем там, где пребывает Сам Христос — Глава всего Тела — после того, как Он по Своей человеческой природе стал за нас Предтечей ко Отцу. Этот фундаментальный тезис преподобный Максим развивает в целом ряде своих творений.

В *Ambigua* 10 «Размышления о Мелхиседеке» он говорит, что уже в «зоне ожидания» Сына благодать принимает образ сыновства. Этот «зон ожидания» включает в себя всю человеческую историю, которая для Максима распадается на два периода: Первый период, когда Господь подготавливает Свое вочеловечение и направляет всё к целям Своего Промысла. Здесь можно говорить о воплощении, только образом. Так Он воплощался в естественном законе, являя Свою премудрость в видимой природе, потом в буквах писанного закона и, наконец, явился в человеческой плоти. После того наступил второй период истории — время обожения человека и таинственного воплощения Логоса в новом человечестве, продолжающееся всё время, сколько будет стоять мир.

В другом месте этого же сочинения Максим рассуждает о той чести сыновства, которой удостоился Мелхиседек по своей любви к Богу, ибо он ревностно хранил её в добродетели и познании. И потому его можно назвать даже образом Христа. Различие

между Христом как Сыном по сущности и нами, как сынами по благодати или положению, с которым мы встречаемся у св. Исповедника именно в этом тексте, устанавливает полярность внутрисущностного предвечного Сыновства Логоса и благодатной причастности к Сыновству. Эта благодать сыновства даруется нам в Таинстве Крещения, предполагает нашу ответную деятельность и сообщает нам благодатную способность к ней. Призвание к сыновству возможно лишь в той мере, в какой мы осуществляем в нашей жизни Христа, живем так, как жил Он. Степень же нашей обоженности зависит от нас самих: она измеряется нашими собственными делами.

Седьмая глава посвящена теме «Агапи» — символ тропоса Христа. Благодать сыновства становится возможной только благодаря тропосу Христа, Человечество Которого не только — источник, но и образец для нас, спасаемых. Оно — онтологическая, сакраментальная и практическая доминанта нашего спасения. В *Ambigua* 42 Преподобный Максим очень выразительно представляет этот тезис: «Он воплотился ради нас, чтобы в Себе истребить наш грех и дать Собою всем, кто в Него уверовал, образец и начертание (программу) добродетельного жития. Он сначала всё, что следует делать и возвещать, явил на Своем примере».

Практический образец Христа для Максима заключается в добродетелях, которые находят свое высшее выражение в любви (агапи), которая является как бы символом Христа, Его человеческого бытия. Иисус, как образец — это прежде всего образец объемлющей нас и превосходящей разумение любви Христовой (Еф. 3, 19), которая открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили через Него жизнь (1. Ин. 4, 9).

А в Сотницах любви он дает такое определение любви: «Любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из

существующего не предпочитает познанию Бога. Но в такое настроение невозможно прийти тому, кто имеет пристрастие к чему-либо земному».

а) «Агапи» — образ кенозиса Христа. Слова преподобного Максим о делании христианина и о его венце — «агапи» можно понять только в контексте той деятельной и несокрушимой свободы, которая была свойственна ему самому. Эта свобода смело противостоит любому произволу и насилию, ибо коренится в той любви, которой дарована вся власть на небе и на земле (Мф. 28, 18) и которая впервые раскрылась во всей своей полноте во время расправы над Самим Божественным Страдалцем у Ирода и Пилата.

Эти мысли Максим высказывает в драматическом диалоге с епископом Феодосием, главой делегации, посетившей 24 августа 656 г. св. Исповедника в его ссылке в Визии. Он уверен, что конечный смысл его изгнания состоит в том, чтобы страдать за других и помочь им искупить свой грех. Этот кенозис страдания за других есть высшее проявление любви и не существует сам по себе, но мыслится как продолжение кенозиса Христа — самопожертвования Любящей Главы, происходящее теперь в членах Его Тела. «Каждый верующий — говорит он, — по мере собственных сил, образа и действий его добродетели сраспинается со Христом на кресте и одновременно сраспинает с собою на кресте Христа в той мере, в какой он духовно сораспялся Христу».

«Агапи» совершеннейшим образом раскрывается в любви к врагам, в этом её божественность и «сверхъестественность». Поэтому в нынешнем веке возможна лишь любовь распинаемая: причастность к воплощенному и распятому человеколюбию Бога, к Его любви к врагам. Такая любовь, вбирающая в себя все добродетели, переживается преподобным отцом как самый принцип осуществления нашего богоподобия.

Здесь как бы замыкается круг: «агапи» отождествляется с богоподобием. Она способствует усвоению нами подобия по образу, она же есть новый и истинный тропос, в полноте реализующий наш природный логос.

б) «Агапи» — синергия Божественной благодати и человеческой свободы. Такая взаимосвязь подобия и «агапи» обнаруживает важное свойство «агапи» — её синергизм. Как и подобие, она связана с человеческой свободой, ибо человек призван свободно усвоить своей личности то, что принадлежит ему природно. Можно сказать, что «агапи» имеет характер богочеловеческой реальности. Она — божественный глагол и человеческий ответ одновременно. Преподобный Максим особо подчеркивает динамизм этой синергии благодати и человеческой воли. «Возлюбим друг друга, и возлюблены будем от Бога, — призывает он, — будем долготерпеть друг другу, и Он подолготерпит нам. Не будем воздавать злом за зло, и Он не воздаст нам по грехам нашим, ибо милость Божия сокрыта в милости нашей к ближнему».

Поэтому в любви Максим видит первопричину снисхождения Божия к человеку и восхождения человека к Богу. Благодаря ей, человек, становится богом, а Бог является как Человек. «Агапи» становится в таком умозрении основополагающим принципом причастности тварной природы к природе нетварной, ибо она обладает силой соединять любящего с возлюбленным — Бога с человеком и человека с Богом, причем это соединение по самому существу любви, как личному действию, никогда не приобретает природного характера, такая любовь всегда ипостасная, личная и добровольная.

в) Христоцентричный характер «агапи». В лично-ипостасом соединении Божества с Человечеством, которое происходит во Христе, коренится самый смысл Божественного эроса, Его любви к Человеку, которая раскры-

вается во всей неповторимости и единственности. Оно одновременно завершает весь ветхозаветный опыт единения людей с Богом со времен Авраама и бесконечно превосходит его, являясь причиной и основанием всей новозаветной любви к Богу и человеку. Реальность «агапи» становится доступной человеку только через воплощение Сына Божия. Она — Его дар, который Он сообщает только тому, кто открывается Ему. При этом её христоцентричность имеет два аспекта:

1) Христос есть единственный источник любви, 2) и в то же время сама Его жизнь и крестная смерть являют образец истинной любви. И потому только тот может следовать Христу, кто исполняет Его заповедь о любви, поскольку через неё соблюдает все заповеди. А для этого, подобно Господу во время искушения в пустыне, необходимо оказаться выше пристрастия к вещественному — пище, деньгам и славе, и довольствоваться только необходимым.

г) «Агапи» - критерий христианской жизни. Эти три основных искушения — абсолютизация пищи, богатства и славы — преподобный Максим считает главнейшими опасностями, которые порождают роковую страсть самости. Христианину надо более всего беречься от самолюбия, которое в аскетической литературе всегда считали матерью всех зол. А оно происходит от чрезмерной любви к телу и вообще всему телесному. От неумеренных или непомерных телесных потребностей рождаются три главные страсти: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие, а от них и все остальные виды страстей. Самость отрывает человека от Бога, замыкает его в себе и образует противоположность «агапи». И как «агапи» содержит в себе полноту добродетелей, так самость — полноту пороков или, как любители говорить подвижники, племя страстей.

В полярности «агапи» — «самость» для преподобного Максима и заключается полный драматизма выбор, перед которым в этом

мире находится человеческая личность — принять или отвергнуть Божественный зов любви. По его мнению, любовь к ближнему является испытанием любви к Богу. Он совершенно конкретно определяет место и назначение любви к ближнему: она совсем не «добавление» к любви к Богу, но решающий фактор, величина всецело равная любви к Богу, и ничуть не меньше её.

Заключение

Центральная идея христологии преподобного Максима состоит в том, что Божественная и человеческая реальности могут одновременно мыслиться только в Личности Божественного Логоса, точнее, в Его сыновнем тропосе бытия, который представляет собой онтологическое основание единства Божества и Человечества во Христе.

Преподобный Максим творчески пользуется сокровищницей святоотеческой письменности и черпает идеи из наследия своих предшественников: каппадокийцев, Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского.

Проведенное диссертационное исследование на тему «Сын Божий — Сын Человеческий. Логос — тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника» позволяет сделать следующие выводы:

1. Разработанная каппадокийцами терминология «логос-тропос» стала действенным и безошибочным инструментом различения образа бытия ипостасей и единой природы, которая полностью исключает возможность смешения природы и Лица.
2. В христологии терминология «логос-тропос» позволяет провести четкое различие Божества Иисуса и Его Человечества, единосущного с нами, во всем подобном нам, кроме греха, и расчищает путь к созданию учения о сложной ипостаси.

3. Уже у каппадокийцев имеются начатки самой методологии христологического учения, которое основывается на аналогиях с реалиями тринитарного богословия. Преподобный Максим сделает затем этот метод главным принципом христологического умозрения. Во всех трудностях христологии он будет прибегать к учению о Св. Троице и здесь находить для себя твердую опору.

4. Христологические обнаружения обоих Леонтиев легли в основу учения преподобного Максима о Воплощении Сына Божия, особенно их концепция сложной ипостаси, представляющая собой значительный прогресс по сравнению со взглядами на ипостась в кругу каппадокийцев. Её значение состоит в том, что, не разрывая единства Личности Христа, можно созерцать Его человечество во всей полноте его свойств. Влияние учения Леонтиев об ипостаси особенно заметны в его 12, 13, 14 и 15 эпистолах Максима, в которых как бы закладывает фундамент его христологии. Однако эти аналогии с учением Леонтиев ни в коей мере не умаляют оригинальности богословских идей св. отца, они скорее очерчивают рамки его христологии, которые он наполняет живым богословским и мистическим содержанием, сообщая им глубину и полноту живого синтеза, в едином порыве охватывающего космические и антропологические тайны Богочеловека Христа.

5. В своей терминологии преподобный Максим пользуется традиционным инструментарием, уточняя и углубляя значение сложившихся христологических терминов в соответствии со своим видением Боговоплощения в аспекте «логос-тропос».

6. Преподобный Максим развивает учение обоих Леонтиев о воипостазированности человеческой природы Христа в личное бытие Логоса и считает, что под этим следует понимать принятие человеческой природы в Его внутритроичный тропос бытия.

7. Этот тропос Сыновства преобразует и обожествляет человеческую природу Христа во всех её действиях и жизненных проявлениях и обнаруживает себя как божественная жизнь.

8. Благодаря этому единственному и неповторимому тропосу бытия Богочеловека, человеческая природа обновляется и обогащается божественными свойствами, она не растворяется в Божестве, но всецело сохраняет свои свойства, ибо это соединение совершилось по сочетанию, т. е. в единстве ипостаси, непреложно, неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно.

9. В умозрении преподобного Максима весь космос получает христологическую окраску, ибо Божественный Логос является центром всего тварного бытия. Св. отец развивает восходящее к св. Григорию Нисскому учение о разделениях в творении, которые призван был преодолеть первоначальный человек, как принцип творения, а после его падения их соединяет в Себе новый Адам — Христос. Таким образом, в умозрении Максима Человеческая природа Христа и тропос Его бытия, обнаруживает свое космическое, антропологическое, эсхатологическое измерение.

10. В этой связи в богословской системе преподобного Максима исключительно важное значение для нашей человеческой природы получает тема устроенности человека по образу Божию с её характерным различием аспектов образа и подобия.

11. Новое человечество, содержащее тропос Христа, обнаруживает себя как космологический Первообраз, по которому мы созданы. Но Он является и нравственно — этическим образцом, к которому должны быть устремлены все наши усилия осуществить свое человеческое призвание. Христос становится образцом для нас христиан, что для св. Исповедника означает достижение внутренней целесообраз-

ности человека, но одновременно — это свободный Божий дар сыновства который можно получить только от Христа через последование Ему. Сыновство становится возможным только в Церкви — Его Теле, ибо она содержит великие таинства нашего спасения и преподает их нам через литургические обряды и символические действия. Посредством этих таинств она питает и созидает каждого из Его сынов, особенно тех, кто, насколько возможно, живет со Христом и по Христу.

12. Последование же Христу невозможно без любви («агапи»). Ради неё Он пришел на землю, в ней конечная цель Его неизреченного кенозиса и сокровенная причина пречистых страстей Богочеловека. «Агапи» для преподобного Максима есть важнейшее свойство Человечества Христа как образца для нашей человеческой жизни и синоним Самого Христа, потому все Его имена — путь истины, дверь, истинная лоза и др. — приложимы к ней. Быть же христианином означает в конечном итоге — быть человеком, быть как Христос, в божественном тропосе «агапи», который одновременно есть делание в веке нынешнем и эсхатологическое завершение в будущем.

Список опубликованных работ

1. Башкиров В. Г. О вреде гневливости. Журнал Московской патриархии. № 12. М., 1976. С. 37.
2. Башкиров В. Г., протоиерей. Дом Милосердия. Вестник Белорусского Экзархата. №2. Минск, 1995. С. 151-153.
3. Baskirov Vladimir. Cristiani e pastori per la Chiesa di domani. Roma, 1999. P. 58-59.
4. Ks. Wodzimierz Baszkirow. Gos w dyskusji. Chrzecijastwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Lublin, 2003. S. 616 -617.
5. Ks. Wodzimierz Baszkirow. Ekumeniczne tradycje Rosyjskiego Kocioda Prawosawnego. Ekumeniczna odpowiedzialno na pocztku trzeciego tysiecia. Lublin, 2003. S. 83-90.
6. Башкиров В. Г., протоиерей. Богословская концепция оправдания верой в протестантизме и Православии. Сборник «Христианские ценности в современной культуре». Минск, 2001. С. 115-121.
7. Башкиров В. Г., протоиерей. Роль Православной Церкви в истории русской культуры и государственности. Сборник «Материалы VI международных Кирилло-Мефодиевских чтений». Минск, 2001. С. 122-148.
8. Башкиров В. Г., протоиерей. Образ Божий в человеке и проблема творчества. Сборник «Материалы VII международных Кирилло-Мефодиевских чтений». Минск, 2002. С. 172-180.
9. Башкиров В. Г., протоиерей. Антицерковная политика 20-х-70-х гг. психология гетто. Сборник «Ученые записки № 1. Сборник научных статей факультета теологии ЕГУ». Минск, 2002. С.111-125.
10. Башкиров В. Г., протоиерей. Крещение и рукоположение, как призвание к служению в приходе. Материалы VIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений. Минск, 2003. 198-219.
11. Башкиров В. Г., протоиерей. Семья и проблема христианского воспитания. Материалы IX международных Кирилло-Мефодиевских чтений. Минск, 2004. С. 91-110.
12. Baszkirow W. Die russisch — orthodoxe Kirche und die oekumenische Bewegung. Beihilfe zum Konferenzblatt. Brixen, 2001. S. 53-58.

Башкиров В. Г., Довгыла Г. А. Проблемы интеграции религиозного и светского образования. Сборник «Наука и образование на пороге III-го тысячелетия. Минск, 2001, С. 663-671.

13. Башкиров В. Г., протоиерей. Проблема смерти в творениях святителя Григория Нисского. Сборник «Ученые записки № 2. Сборник научных статей факультета теологии Е Г У». Минск, 2004. С. 50-65.
14. Башкиров В. Г., протоиерей. Учение об Апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах. Богословские труды № 38. Москва, 2003. С. 248-260.
15. Башкиров В. Г., протоиерей. Учение об Апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах. Труды Минской Духовной Академии №2. Жировичи, 2003. С. 100-122.
16. Башкиров В. Г., протоиерей. Церковь Христова и Царство Божие (опыт разграничения понятий). Православное учение о Церкви. М., 2004. С. 34-42.
17. Башкиров В. Г., протоиерей. Монография «Сын Божий — Сын Человеческий. Логос-тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника». Жировичи, 2005. С.1-163.
18. Башкиров В. Г., протоиерей. Проблема creatio и evolutio в творениях святителя Григория Нисского. Труды Минской Духовной Академии № 3. С. 21-26.