ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА прп. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И ВЫХОД ИСЛАМА НА СЦЕНУ МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Г.И. Беневич

Учитывая, что догматика в Ромейской (Византийской) империи играла роль далеко не только вероучительную, но и мировоззренческую, и идеологическую, а, следовательно, и политическую, представляется весьма важным подойти к моменту выхода альтернативной христианству религии – ислама на сцену мировой истории в 30-х гг. VII в. в контексте христологических споров, которые в это время шли в Византии. Такое сопоставление может пролить свет как на некоторые аспекты самих этих споров, так и на то, какое место (доселе пустовавшее в пространстве мировоззренческих альтернатив) заполнил в этом контексте ислам. Определение этого места (в момент его появления) имеет немаловажное значение и для нашего времени, как и понимание идеологической и мировоззренческой роли ислама по сравнению с христианскими мировоззрениями. При этом, говоря о христологических спорах 30–40-х гг. VII в. в Ромейской империи, мы обратимся к наследию выдающегося православного богослова прп. Максима Исповедника, чья полемика обозначенного времени сохранилась и достаточно хорошо изучена, хотя в том аспекте, в котором мы будем здесь о нем говорить, учение прп. Максима, кажется, еще никем не обсуждалось.

В первую очередь следует вспомнить, что с именами прп. Максима Исповедника и близкого ему св. Софрония Иерусалимского, которого сам прп. Максим называл своим учителем (аввой), связаны первые сведения о реакции христиан на новую вышедшую на арену мировой истории силу, каковой оказались арабы-мусульмане[*]. В частности, хорошо известно, что именно Патриарх (с 634 г. по 638 или 639 г.) Софроний Иерусалимский, возглавивший оборону Иерусалима, зимой 637 г., после долгой осады, так и не дождавшись помощи от императора Ираклия, решил сдать город арабам, что капитуляцию с арабской стороны принял халиф Умар ибн аль-Хаттаб (634–644) и что по условиям этого договора удалось сохранить жизнь жителям Иерусалима и главные христианские святыни, и с этого момента началось сосуществование христианства и ислама на Святой Земле, где при посещении Иерусалима халиф Умар заложил на пустовавшей Храмовой горе мечеть аль-Акса –

[*] Мы прибегнем для начала именно к такому, общеизвестному, обозначению этой силы, а потом уточним, каким образом она воспринималась самим прп. Максимом.

одну из главных мусульманских святынь и поныне. Тем не менее в дошедших до нас сочинениях св. Софрония Иерусалимского, который довольно скоро после сдачи Иерусалима арабам скончался, каких-то определенных характеристик ислама не сохранилось.

Такая характеристика, как известно, содержится у прп. Максима Исповедника в его письме, точнее «Учительном послании» (Ep. 14 // PG 91, 533B-544C), адресованном иллюстрию Петру, экзарху провинции Африка, который был послан в Египет, когда император Ираклий, чтобы противостать угрозе арабского нашествия, собирал все наличные войска в Северной Африке. Как считает известный специалист по прп. Максиму Ж.-К. Ларше, «это письмо было написано между 634 и 639 гг. Петр в то время проживал в Александрии, где он, вероятно, выполнял двойную миссию, военную и церковную, как было ему поручено»[1]. То, что Петр был активно вовлечен не только в военные приготовления, но и в церковную политику, видно со всею ясностью из того, что прп. Максим, живший в это время в Северной Африке, в Карфагене, адресовал ему несколько писем (кроме Ep. 14, написанного около 633 г., пространного Ep. 13 // PG 91, 509B-533A), почти целиком посвященных вероучительным (бывшим тогда и идеологическими) вопросам, в первую очередь полемике с монофизитами[2], наличие которых в Египте, как и их, как правило, враждебная настроенность в отношении империи (которая, впрочем, и сама обращалась с ними зачастую весьма жестко), было одним из важнейших факторов тогдашней политики.

Говоря о переписке прп. Максима с экзархом Африки Петром, для которого Максим, вероятно, был не только советником по догматическим вопросам, но и духовным авторитетом, своего рода, духовным отцом, следует упомянуть, что

---

[1] *Ларше Ж.-К.* Предисловие // *Максим Исповедник.* Письма / пер. Е. Начинкина, сост. Г.И. Беневич. СПб., 2007. С. 59. Ларше в своей датировке этого сочинения сужает границы, предложенные другим известным максимоведом, Поликарпом Шервудом (634–640), отмечая, что в 639 г. арабы уже вторглись в Египет, и прп. Максим должен был бы, если бы письмо писалось в 640 г., упомянуть этот факт. Впрочем, кажется, что, если следовать той же логике, то прп. Максим должен был бы упомянуть и о таком значимом в военном и духовном отношении факте, как захват арабами Иерусалима (637 г.), так что, если логика рассуждений Ларше верна, то рамки датировки письма прп. Максима должны быть еще более сужены (634–637), хотя уверенным в этом быть все же нельзя.

[2] Ему же позднее, около 642–643 гг., т.е. в разгар полемики с монофелитами, был адресован Богословско-полемический трактат [(TP) 12 // PG 91, 141A-146A], в котором прп. Максим наставляет Петра, как тому следует обращаться с сосланным в Африку экс-Патриархом Константинопольским монофелитом Пирром, которому, по совету Максима, ни в коем случае не следует воздавать никаких почестей, тем более патриарших, из-за того, что он еретик, вплоть до его покаяния.

впоследствии во время суда над прп. Максимом (655 г.), его обвинили в том, что это он «предал сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполь и Африку», якобы отговорив в письме Петра от сопротивления сарацинам, чтобы не укреплять государство императора Ираклия[3].

Прп. Максим отверг это обвинение, указав обвинителю, а им был сакелларий Петра Иоанн, т.е. достаточно приближенный к нему человек, что он не имеет доказательств наличия такого письма. Скорее всего такого письма и не было. Тем не менее следует признать, что и св. Софроний, и прп. Максим объективно противились официальной политике властей Константинополя и поддерживающей их церковной иерархии, ставящей своей целью примирение с монофизитами, унию, которую перед лицом обострения внешнеполитической ситуации те стремились заключить[4]. Продолжение же противостояния православных и монофизитов в Египте, в частности, в самой Александрии, было одним из тех факторов, которые существенно ослабляли византийцев перед лицом арабского нашествия. Однако оба святых, оказывавших в то время большое влияние на церковную и тесно связанную с ней государственную политику, были в отношении монофизитов неумолимы[*] – ни на какие компромиссы, которые бы являлись искажением веры, православные не должны были, по их мнению, идти.

Именно необходимости твердо стоять в вере в момент нашествия и посвящены по большей части те страницы письма прп. Максима к иллюстрию Петру (Ep. 14), где впервые встречается характеристика новой, вышедшей на сцену мировой истории силы. Мы еще обратимся к данной характеристике и самому отношению прп. Максима к этим событиям, пока же отметим, что, на первый взгляд, пагубная для государства

---

[3] См.: *Максим Исповедник*. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством / сост. Г.И. Беневич, А.М. Шуфрин, Д.С. Бирюков. СПб., 2007. С. 160 (изложение прений I // PG 90, 112A-B).

[4] Такая уния и была заключена Киром, Патриархом Александрии, в 633 г. с монофизитами-феодосианами на основании моноэнергистского толкования выражения из *Ареопагитик* «новое богомужнее действие», которое Кир и монофизиты понимали как «единое (т.е. “одно” богомужнее) действие». Тем не менее, как известно, в результате усилий св. Софрония распространение ереси моноэнергизма было, если не пресечено, то приостановлено, патриаршим *Псифосом* (633 г.), выпущенным Сергием Константинопольским и запрещавшим употребление выражений как «одна энергия», так и «две энергии» –диоэнергизм. Следующий этап в унициональной политике властей наступил в 638 г., когда под влиянием того же Сергия император Ираклий в 638 г. издал монофелитский *Экфесис* (подробнее см.: *Беневич Г.И, Шуфрин А.М.* Дело Максима // *Максим Исповедник*. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. С. 13–40).

[*] Откуда, возможно, и появилось утверждение об антигосударственной деятельности Максима.

деятельность свв. Софрония и Максима на самом деле, если принять во внимание все факторы византийской политической жизни, таковой не оказалась. Ровно напротив, империя в целом конституировала и понимала себя как православная, поэтому компромиссы в области веры, искажение православия ради достижения временных политических успехов были в долговременной перспективе чреваты другими конфликтами (в частности, опасностью отпадения от восточной части империи всего Запада во главе с Римом, который исповедовал диоэнергизм; это отпадение, действительно, произошло после того, как в Константинополе на время победила униональная политика в отношении монофизитов). Своим сохранением в конечном счете империя оказалась во многом обязана именно православию. Так что непатриотичная с виду, антиунициональная пропаганда свв. Софрония и Максима, хотя они напрямую и не ставили таких целей (их целью было в первую очередь сохранение православия), в конечном счете послужила и сохранению самой империи, которая на VI Вселенском соборе (680–681) снова вернулась к диоэнергизму и православию, отстаиваемому этими святыми, как и Церковью на Западе в целом.

Но обратимся теперь к самому тексту Ep. 14, где встречается первая известная нам реакция выдающегося византийского богослова на вторжение в империю арабов-мусульман. Первое, что обращает на себя внимание в этом тексте, – то, как мало внимания прп. Максим уделяет характеристике врагов. На протяжении достаточно пространного отрывка, относящегося к арабскому вторжению (PG 91, 540-544), прп. Максим самим арабам (впрочем, он не называет их даже так) уделяет не более чем полпредложения: «Видим племя диких* жителей пустыни, проносящееся по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду, разоряющих культурное государство…»[5]. Речь идет исключительно о противопоставлении варваров и цивилизации, верования вторгшихся в византийские владения жителей пустыни вообще не обсуждаются, из чего можно заключить, что прп. Максим еще ничего не знал о специфике их религии или не придавал ей никакого значения.

Помимо краткого замечания о «диких жителях пустыни», прп. Максим в отрывке, посвященном теме вторжения и опасности, грозящей византийцам, уделяет внимание двум темам – роли иудеев, которую те играют во всей этой ситуации, и тому, как православным христианам, в первую очередь самому Петру, следует себя вести и какие извлечь уроки из происшедшего. Что касается отношения прп. Максима

---

* Буквально: варварское (βαρβαρικόν).

[5] *Максим Исповедник*. Письма / пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 173; PG 91, 540A.

к иудеям и оценки их роли в поддержке вторгшихся в империю арабов, то об этом уже не раз писали[6]. Для целей настоящей статьи достаточно подчеркнуть, что прп. Максим в пространном антииудейском пассаже подчеркивает в первую очередь отвержение иудеями христианского благовестия, их готовность поддержать любую антихристианскую силу, общую враждебность в отношении христиан, более того, то, что своими делами (очевидно, и верой) иудеи «возвещают приход антихриста»[7].

К иудейской теме мы еще обратимся ниже, пока же отметим более важную сейчас для нас тему разбираемого отрывка – наставления прп. Максима относительно уроков, которые христиане должны вынести из постигшего их бедствия – вторжение варварских орд, поддерживаемых принципиальными врагами христиан – иудеями. Согласно прп. Максиму, эти бедствия произошли «по множеству наших прегрешений». Прегрешения же эти он, во-первых, усматривает в том, что христиане «не “жили достойно благовествования Христова” (Флп. 1, 27)», т.е. нарушали заповеди любви и предали себя на волю страстей; во-вторых, и это в контексте нашей проблематики, как и проблематики письма самого прп. Максима, главное – христиане согрешили колебаниями в вопросах веры. Это видно из текста самого послания прп. Максима, который призывает адресата: «Но станем бодрствовать и молиться, чтобы сердца наши не отягчались еще больше объядением и пьянством (Лк. 21, 34). Ведь объядение – это колебание в слове веры, со временем и гонение (на истинную веру. – *Г.Б.*), а пьянство – отвержение рассуждений, следующих природе, которые естественно приводят к истинному познанию сущего, когда душа по вялости сгибается под ударами испытаний и, помрачившись, колеблется, как я сказал, в вере»[8].

Не приходится сомневаться, что в контексте «учительного послания», которое, как и написанное до этого Ер. 13, по большей части посвящено полемике с монофизитами с позиций халкидонизма, те колебания в вере, о которых прп. Максим здесь говорит, касаются в первую очередь именно отношений православных с монофизитами, готовности халкидонитов в Александрии (здесь в первую очередь, следует вспомнить Кира, Патриарха Александрийского, заключившего в 633 г. унию с ними и остававшегося Патриархом) идти ради политических целей на компромисс с

---

[6] *Laga C.* Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works: Theoretical Controversy and Practical Attitude // Byzantinoslavica, No. 51, 1990. P. 177–188; *Беневич Г.И.* По поводу окончания Письма VIII прп. Максима Исповедника // *Максим Исповедник*. Письма. С. 265–278 (Последняя статья посвящена отношению прп. Максима к насильственному крещению иудеев при императоре Ираклии, но затрагивает и более широкий круг вопросов об отношении прп. Максима к иудеям, в ней же содержится краткая библиография по теме.)

[7] См.: *Максим Исповедник*. Письма. С. 173.

[8] Там же. С. 175; PG 91, 541C.

монофизитами, искажая православное учение, против чего резко выступали свв. Софроний и Максим.

Ясно, что прп. Максим призывает своего адресата, в ведении которого была военная и политико-идеологическая работа в Египте и на Севере Африки в целом, не только не идти на компромиссы с монофизитами в тяжелой ситуации, в которой оказались христиане в Египте, но, более того, отказаться от всех компромиссов и колебаний и еще больше укрепляться в вере, не пытаясь найти чисто человеческих выходов, но в молитвах обращаться к Богу, ища именно у Него укрепления в неколебимой вере. Вот как пишет об этом прп. Максим: «Если же мы будем молиться и бодрствовать, вера в Господа нашего и Бога Иисуса Христа у нас укрепится, ибо мы увидим и на собственном опыте воспримем осуществление того, что Он предсказал, и отнюдь не будем поражаться и колебаться в душе, как если бы претерпевали нечто, несогласное с обещанием, но возымеем еще более твердую веру, видя, как на деле исполняется предсказание Господа»[9].

Предсказание, о котором здесь идет речь и которое, как пишет прп. Максим, сейчас сбывается, очевидно, относится к некоторым эсхатологическим новозаветным пророчествам об отступлении мира от веры в преддверии пришествия антихриста, да и в целом об испытаниях, которые должны выпасть на долю всех истинно верующих христиан. Неслучайно до этого, когда он писал про иудеев, прп. Максим говорил не только об антихристианском, но и о предваряющем приход антихриста характере их духовности. Наконец, завершая весь этот пассаж, посвященный необходимости укрепления в вере, прп. Максим снова повторяет, что происходящие события, при правильном их понимании как сбывающегося пророчества, должны послужить укреплению веры и твердости стояния в ней: «Если же осуществление предсказанного может приводить к укреплению веры, то и мы должны еще больше укрепить нашу веру из-за происходящего, обнаруживая, что была сказана истина, и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти, чтобы и Он исповедал нас перед Отцом (Лк. 12, 8) и принял как спасенных добрым исповеданием»[10].

Но какое все это имеет отношение к поставленному в начале статьи вопросу об определении места ислама по отношению к христианским вероисповеданиям? Ведь прп. Максим ничего не говорит здесь о самом исламе, о котором как религии, очевидно, ничего и не знал. К тому же что касается эсхатологический предсказаний (если именно их прп. Максим имел в виду в письме к экзарху Петру), то ведь они тогда не исполнились, так что и весь пассаж прп. Максима, где о них говорится, выглядит

[9] Там же; PG 91, 541D.
[10] Там же; PG 91, 544A.

как будто беспочвенным. Тем не менее к сказанному в данном письме, как и ко всей проблеме соотношения между исламом и христианскими вероисповеданиями того времени, можно предложить подход, который бы позволил по-иному взглянуть на сказанное прп. Максимом в письме к экзарху Петру. Собственно, уже анализ самого текста этого письма подвел нас к мысли, которую, впрочем, прп. Максим прямо не высказывает (хотя бы потому, что об исламе как религии он ничего еще не знал), что выход на сцену истории ислама оказался появлением мировоззренческой альтернативы, ставшей своего рода наказанием Божиим власть предержащим в Византии халкидонитам за то уклонение от православия, которое они допустили, измыслив униональное вероисповедание в виде моноэнергизма, а затем монофелитства[*].

Данный тезис станет понятнее, если сопоставить между собой некоторые особенности учения монофелитства, ставшего в Константинополе официальной доктриной, призванной быть платформой для унии с монофизитами, с некоторыми существенными чертами нового учения, которое представлял из себя ислам. Главной особенностью монофелитства как христологического учения является утверждение о том, что Божественный Логос является единственным источником воли во Христе, а человеческая природа своей собственной воли не имеет, будучи всецело и во всех обстоятельствах жизни Христа движима исключительно Его Божеством. В противовес этому учению прп. Максим, как известно, разработал учение о двух природных волях во Христе – он говорит: «сам Бог… без превращения став человеком, не только как Бог желал сообразно Его Божеству, но – и как человек, сообразно Его человечеству»[11]). Именно эту природную человеческую волю во Христе, наряду с Божественной, монофелиты и не признавали. Так что, когда во время диспута с одним из идеологов монофелитства экс-Патриархом Константинопольским Пирром последний риторически вопросил, разве «плоть [Христа] двигалась не по мановению (νεύματι) соединившегося с ней Слова?», прп. Максим ему ответил, что такой род взаимодействия Бога с человеком был характерен для двигавшихся по мановению Божию ветхозаветных пророков: «По Его мановению двигались и Моисей, и Давид, и все, кто, благодаря сложению с себя человеческих и плотских качеств, стали

---

[*] Разумеется, толкование подобного рода является гипотетическим, поскольку суды Божии неисповедимы, и с нашей стороны было бы самонадеянно претендовать на их постижение, однако, опираясь на писания святых и на опыт Церкви, мы все же можем решиться высказать предположение по этому поводу.

[11] Цит. по: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. М., 2004. С. 161; PG 91, 297B.

способными вмещать в себя Божественное действие»[12]. Впрочем, на этом возражении прп. Максим не остановился, но тут же добавил, что во Христе и человеческая природа обладала своей природной волей, которая усваивается ипостаси Логоса, воплощенная как Его собственная наряду с Божественной (приводя Гефсиманское моление в качестве самого известного примера проявления человеческой воли во Христе)[13].

Если теперь обратиться к исламу, то общеизвестно, что в этой религии высшим образцом в «системе» отношений Бог-человек является не Бог – Слово воплощенное, а пророк. Иисус (Иса) является одним из пророков, хотя бы и великим, принимающим, как и другие пророки, вершиной которых является Мухаммед, Божественное откровение и передающим его людям. При этом ислам – это не одно из христианских вероисповеданий (вроде монофелитства, несторианства или даже арианства), а именно другая религия (что для самих христиан было не сразу ясно, но с течением времени стало очевидно). Эта другая религия, как мы видим, вышла на сцену истории в тот самый момент, когда в Византии официально было принято учение моноэнергизма и монофелитства, в котором (особенно в последнем) начисто отвергается человеческая воля во Христе, а плоть Христова мыслится движимой исключительно мановением Божиим, т.е. Божией волей, без всякого участия воли человеческой.

При этом надо заметить, что, согласно прп. Максиму, во Христе, даже в моменты, когда Он творил чудеса, и Его плоть была движима Его Божеством, все равно Его человеческая природная воля никуда не исчезала, она была всецело предана Божественной, целиком следовала за ней, никак не проявлялась отдельно от нее, но как таковая всегда сохранялась[14]. Что касается пророков, то, говоря о том, что они были движимы Божественным действием, прп. Максим, разумеется, тоже не отрицал наличия у них человеческой воли, но лишь подчеркивал то, что эта воля была у них всецело предана Богу[*].

Если же вернуться к исламу, то в его лице в VII в. на сцену истории выходит религия, в которой в центре отношений Бог-Человек встает уже не принявший плоть Бог-Слово, но пророк. Причем религия эта появляется ровно тогда, когда в Византии учение о Боговоплощении было искажено настолько, что там стали учить об отсутствии у Христа человеческой воли, каковую прп. Максим справедливо считал

---

[12] Там же.

[13] См. там же.

[14] См.: *Максим Исповедник.* Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. С. 251–253, 331–342. (Подробнее этот аспект учения прп. Максима в его «Трудностях к Иоанну»: *Ambigua* 7: PG 91, 1076B-C.)

[*] Мы благодарим А.М. Шуфрина, обратившего наше внимание на этот аспект учения прп. Максима, как и за обсуждение этой статьи в целом.

признаком наличия человеческой природы[16]. Фактически отрицание во Христе человеческой воли означало отрицание принятия Словом плоти, т.е. подлинного соединения Божества и человечества. Именно в этот момент на сцену истории и выходит ислам, где в центр отношений Бог-Человек ставится *человек*, каковым является каждый пророк, а само *Бого*воплощение, как его понимают христиане, отвергается.

Что же касается роли иудеев, про которых как о настоящей духовной силе, участвовавшей в событиях в момент выхода на сцену истории арабов-мусульман, говорит в письме экзарху Африки прп. Максим, то их духовная роль в раскладе сил того времени очевидна. Именно в иудаизме отвергается Боговоплощение, как и то, что Иисус Христос есть ожидаемый Спаситель и Мессия, о чем прп. Максим и напоминает своему адресату, говоря об иудаизме как о предваряющем приход антихриста (ср.: 1Ин. 2, 18; 22, 4, 3; 2Ин. 1, 7). Таким образом, хотя он об этом и не пишет, поскольку не знает еще об исламе как религии, прп. Максим оказывается совершенно прав, уделяя в описываемых событиях внимание иудаизму большее, чем самим варварам из пустыни. Именно отказ от веры в Боговоплощение (как и от учения о Боге-Троице[*]) в его христианском понимании оказался той духовной основой новой религии, которая стала общим знаменателем ее с иудаизмом, отделив ее вместе с тем от основных имевших в это время место христианских вероисповеданий, несмотря на то, что мусульмане, в отличие от иудеев, почитали Иисуса в качестве великого пророка.

Таким образом, в наборе мировоззренческих альтернатив, сталкивавшихся в то время, появилась еще одна, которая в определенном смысле может рассматриваться как противоположная византийскому монофелитству. Степень этой противоположности, как и сам характер отношений в «системе» Бог – человек в исламе по сравнению с монофелитской «моделью» требует дальнейшего детального изучения, что невозможно без привлечения специалистов по исламу[*]. Здесь же мы хотели лишь поставить данный вопрос и хотя бы предварительно «вписать» появление ислама в контекст христологических споров в Византии.

---

[16] См., напр.: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. С. 161–163.

[*] Отсутствие в исламе таких парадоксальных и сложных для понимания учений, как учение о соединении двух природ – Божественной и человеческой – в одном Лице, как и учения о Троице в Единице и Единицы в Троице, характерного для православия, сделало, как не раз отмечалось, ислам куда более доступным для «дикарей из пустыни», чем христианство; это способствовало его быстрому распространению, что в свою очередь повлияло и на военные успехи арабов-мусульман, одушевленных религией пророка.

[*] Не исключено, что, как это часто бывает с противоположностями, в чем-то существенном, что касается «системы» отношений Бог – человек, монофелитство и ислам совпадают.

Как бы ни решался этот вопрос с точки зрения истории религий, характера влияния христианских сект, получивших распространение в Аравии, как и иудаизма, на формирование раннего ислама, можно утверждать, что ислам, ставящий в центр отношений Бог – человек человека-пророка, явился наиболее радикальной противоположностью именно монофелитского христианства, которое фактически подрывало основы учения о принятии Богом-Словом *человеческой* природы. В этом смысле его появление и последующее поражение, нанесенное арабами-мусульманами империи Ираклия, можно, с христианской точки зрения, рассматривать как своего рода Божие наказание, причем не только военно-политическое, но и духовное.

Судя по поражению монофелитской империи Ираклия и последующему отказу Византии от ереси монофелитства и возвращению к православию, Промыслу было неугодно дальнейшее существование в масштабах империи такой опасной христологической ереси, фактически отрицавшей (без признания этого!) человеческую природу Христа, так что даже появление новой, не-христианской, религии и захват ею обширных территорий, принадлежавших некогда Византии, был, с этой точки зрения, не так плох, как сохранение в качестве идеологии православной империи этого искажения православия.

В результате выхода ислама на сцену истории монофелитская Византия Ираклия потерпела самое тяжелое за время существование империи поражение. Проект Ираклия и его ближайших сподвижников, Патриархов Константинопольского Сергия и Александрийского Кира, по объединению всех христиан на почве моноэнергизма и монофелитства, осуществление которого уже началось, тоже был пресечен арабским вторжением[17]. Несториане и монофизиты, исторически проживавшие в Персии, Сирии и Египте и выражавшие как будто желание вступить в унию с византийцами, оказались вскоре под властью мусульман. Что же касается самой Византии, то здесь со временем, пережив тяжелые поражения, вернулись к православию – диоэнергизму и диофелитству, объединившись с западной частью империи. Православие, за которое

[17] Так, в 628 г. состоялись успешные переговоры императора Ираклия с несторианским католикосом Исоябхом II, который был удовлетворен учением моноэнергизма, служил литургию в православной Церкви, а Ираклий причащался за этой службой (см.: *Meyendorff John*. Imperial Unity and Christian Divisions. N.Y., 1989. P. 342). Далее, в 633 г. была заключена уния с монофизитами в Александрии, активно развивалась унициональная политика и в отношении монофизитов-армян. Об особенностях несторианского учения, позволявших ему принять монофелитскую унию, см.: *Беневич Г.И.* Несторий // Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 531–543; о монофелитстве монофизитов: *Hovorun C.* Will, action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston, 2008 (The Medieval Mediterranean 77).

боролись прп. Максим Исповедник и его соратники, было восстановлено на VI Вселенском соборе, хотя даже и на этом Соборе его роль еще не была признана[18].

© Беневич Г.И., 2010

[18] См.: *Беневич Г.И, Шуфрин А.М.* Дело Максима // *Максим Исповедник*. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. С. 118–139.