

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 2

2021

---

*А. Н. Петровский*

## **К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника**

DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_2\_119

*Аннотация:* В статье рассматривается отношение ко всеобщему спасению на фоне понимания единства Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника. Следуя утверждению преподающего о том, что Бог есть начало как Творец, середина как Податель и конец как Цель, автор статьи утверждает, что на каждой из этих трех стадий Бог образует различные виды единства с разумными существами. Первый вид единства основан на отношениях между Логосом Бога и логосами разумных существ, где Логос служит центром логосов. Второй вид единства заключается в Божественном Промысле, который подразумевает сближение разумных существ друг к другу и к Богу, благодаря особой силе их отношения к Богу, как своему Творцу и конечной Цели движения. И наконец, третий тип представляет собой абсолютное единство, или причастность Богу по благодати, и предполагает прекращение естественной деятельности и освобождение от ограничений естественного определения разумных существ. Анализируя указанные виды единства, автор приходит к выводу относительно того, что прп. Максим Исповедник вовсе не является сторонником учения о всеобщем спасении, а говорит лишь о восстановлении человеческой природы по воскресении и спасении достойных.

*Ключевые слова:* апокатастасис, всеобщее спасение, единство Бога и творения, все во всем, Логос, логосы, Творец, Податель, Цель, Промысел.

*Об авторе:* **Чтец Александр Николаевич Петровский**

Аспирант богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-9283>

*Ссылка на статью:* Петровский А. Н. К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 119–127.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 2**

**2021**

---

*Alexander N. Petrovsky*

**On the Question of Apocatastasis:  
the Unity of God and Creation  
in the Legacy of St. Maximus the Confessor**

DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_2\_119

*Abstract:* The article examines the attitude to universal salvation against the background of understanding the unity of God and creation in the heritage of St. Maximus the Confessor. Following the saint's assertion that God is the beginning as the Creator, the middle as the Giver and the end as the Goal, the author of the article claims that at each of these three stages, God forms various types of unity with intelligent beings. The first kind of unity is based on the relationship between the Logos of God and the logos of intelligent beings, where the Logos is the center of the logos. The second type of unity consists in Divine Providence, which implies the rapprochement of intelligent beings to each other and to God, thanks to the special strength of their relationship to God as their Creator and the ultimate goal of movement. Finally, the third type is absolute unity, or participation in God by grace, and involves the cessation of natural activity and liberation from the limitations of the natural definition of intelligent beings. Analyzing these types of unity, the author comes to the conclusion that St. Maximus the Confessor is not at all a supporter of the doctrine of universal salvation, but speaks only of the restoration of human nature after the resurrection and salvation of the worthy.

*Keywords:* apocatastasis, universal salvation, unity of God and creation, all in all, Logos, logoi, Creator, Provider, Goal, Providence.

*About the author:* **Reader Alexander Nikolaevich Petrovsky**

Post-graduate Student of the Theological Faculty of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-9283>

*Article link:* Petrovsky A. N. On the Question of Apocatastasis: the Unity of God and Creation in the Legacy of St. Maximus the Confessor. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 119–127.

Прп. Максим Исповедник (580–662) [Беневич, 2016, 52] жил на 215 лет позже осуждения Пятым Вселенским Собором оригенистических учений, среди которых было учение о всеобщем спасении, или апокатастасисе. Дошедшие до нас источники не обладают достаточной информацией, которая позволила бы однозначным образом утверждать факт осуждения учения об апокатастасисе. Вероятно, именно поэтому позиция преподобного была крайне интересной для многих исследователей.

Первое рассмотрение учения об апокатастасисе прп. Максима Исповедника в XX в. предпринял профессор университета Берна Евген Мишо [Michaud, 1902, 257–272]. Точку зрения Мишо, которая заключалась в том, что прп. Максим придерживался учения об окончательном спасении всех, в дальнейшем подтверждает Венанс Грюммель [Grumel, 1928, 456–457]. В противовес этому в 1930 г. Марсел Виллер [Viller, 1930, 260–280] настаивает на том, что прп. Максим точно различал православные и еретические элементы в наследии Евагрия Понтийского и, следовательно, не мог придерживаться учения об апокатастасисе. Следующим исследователем, который проанализировал концепт апокатастасиса, настаивая на том, что преподобный в этом вопросе придерживался смягченного оригенизма, был Ханс Урс фон Бальтазар [Balthasar, 1961, 355–359]. Взгляды Бальтазара были раскритикованы Поликарпом Шервудом [Шервуд, 2014, 541–557] и Брайном Дейли [Daley, 1982, 309–339]. Первый настаивает на том, что прп. Максим придерживался учения о вечных муках, разделяя концептуальное познание Бога и причастие в реальном мистическом опыте, а второй утверждал, что претерпевание спасения возможно только в зависимости от свободного выбора разумных существ, отвечающих на Божественную любовь. Но, к сожалению, в конце своего исследования Дейли ошибается в переводе цитируемого им Thal. 59: PG 90, 609C, что влияет на общий вывод его исследования. Взгляды Дейли были критически переработаны Жаном-Клодом Ларше [Larchet, 1996, 652–662], который, используя ранее не известные тексты в отношении видов карающего огня, утверждал, с одной стороны, его временность, а с другой — вечность. Восстановление природных сил и способностей души в финальном эсхатоне все равно будет сопровождаться вечными мучениями для грешников, и эти муки причиняет сам Божественный огонь, который для праведников, напротив, есть благо. Претерпевание того или иного состояния зависит от расположения разумного существа. А расположение — это прежде всего расположение его разумной воли, конечное состояние которого и будет определять его судьбу. С выводами двух предыдущих исследователей не соглашается профессор Католического университета Святого Сердца в Милане Илария Рамелли [Ramelli, 2013, 738–757], считая прп. Максима явным последователем Оригена и св. Григория Нисского.

Все вышеперечисленные исследователи, относящие прп. Максима к сторонникам апокатастасиса, считают, что свое отношение к рассматриваемому учению преподобный строит на понимании цитаты ап. Павла «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28). То есть идея апокатастасиса заложена в неразрывном единстве Бога и творения. Так, например, И. Рамелли говорит о том, что «преп. Максим, как и Ориген, связывает 1 Кор 15:28 с окончательным восстановлением (апокатастасисом. — *ит. А. П.*) в Amb. 7: PG 91,1092C» [Ramelli, 2013, 739]: «стал Сам Бог все во всем, всё заключив и воипостазировав в Себе, вплоть до того, что ни одно из существующих [творений] не имело бы движения, предоставленного себе и не причастного Его присутствию, соответственно которому мы и Боги, и чада, и Тело, и члены, и частица Бога, и тому подобное, есть и называемся по отношению к завершению [как осуществленности] Божественной цели» (Максим Исповедник, 2020, 268).

В своем исследовании П. Шервуд говорит о том, что «всякий раз возникает внутреннее противоречие, когда теологи одновременно отстаивают совершенство и всеобщность Божьего дела спасения во Христе и реальность бесконечного наказания, которое представляется неудачей в спасении» [Шервуд, 2014, 542]. Представляется, что интерпретация И. Рамелли не учитывает данного противоречия. И ведь

действительно, рассматривая вышеуказанный пассаж отдельно от других аутентичных текстов, в которых преподобный указывает на реальность бесконечного наказания, можно предположить, что такое «однобокое» понимание единства дает основание для интерпретаций апокатастасиса в наследии прп. Максима Исповедника. Но действительно ли так понимал единство Бога и творения сам преподобный?

Известно, что прп. Максим Исповедник выделял три типа единства. В Th. Оес. 1.10: PG 90, 1088А преподобный говорит о том, что «Бог есть Начало как Творец, Середина как Промыслитель и Конец как Цель» (Максим Исповедник, 1993, 216). На каждой из этих стадий Бог образует различные виды единства. И эти виды единства зависят не только от действия Бога, но и от статуса или отношения к Богу тварных существ.

Единство Бога как Творца основано на отношениях между Логосом и логосами разумных существ. Прп. Максим описывает единство Логоса и логосов, основываясь на предпосылке того, что «многими логосами является один Логос, и одним — многие» (Amb. 7: PG 91, 1081BC; Максим Исповедник, 2020, 262). Единый Логос — это множество логосов по причине неповторимых различий тварных существ или, как говорит сам преподобный в Amb. 7: PG 91, 1077C, «со-различающийся нераздельной разнесенности пришедших в бытие за счет неслитной особенности их [в отношении] друг к другу и самим себе» (Максим Исповедник, 2020, 259–260). И наоборот, множество логосов является единым Логосом на основании «отнесения всех к Нему, неслитно [с ними] за счет [одного] Себя существующему, — сущностному и ипостасному Богу Слову, — как Началу и Причине всего» (Максим Исповедник, 2020, 260).

Описывая рассмотренные выше и другие подобные места, прп. Максим Исповедник использует халкидонские термины — «нераздельно» (ἀδιαίρετος) и «неслитно» (ἀσύγχυτος). Преподобный настаивает на том, что все логосы уникальны и неслитны друг с другом, но в то же время и нераздельны по причине своей связи с Логосом Бога.

Нераздельны логосы в силу некоторых общих свойств природы разумных существ, которые их объединяют. Так, в Amb. 41: PG 91, 1312C преподобный утверждает, что все разумные существа в целом объединены в силу «общего и тождественного между ними» (Максим Исповедник, 2020, 694). В Amb. 10: PG 91, 1177C преподобный приводит принципы упорядоченности, указывающие на возможность объединения всех разумных существ друг с другом, говоря, что сущность движется «от наиболее общего рода (γένος γενικώτατον) через более общие роды (γενικωτέρων γενῶν) к видам, через каковые [роды] и на каковые [виды] ей присуще делиться, достигая самых частных видов (εἰδικωτάτων εἰδῶν)» (Максим Исповедник, 2020, 389). То есть частные виды нераздельны, благодаря единству общих видов, общие виды — благодаря единству более общих родов, более общие роды — благодаря единству наиболее общего рода, и наиболее общий род — благодаря общему логосу бытия. А общий логос бытия неотделим от единого Логоса Бога, потому что он имеет в Нем свою причину и источник.

Кроме того, что логос каждого отдельного разумного существа образует нераздельное отношение всех существ, он удерживает их от смешения друг с другом — «согласно логосу, по которому все возникло по природе, силе и энергии, в силу порядка и пребывания [на своем месте] остаются в неподвижном состоянии (ἀμεταστάτως ἔχειν), ни в каком отношении не иступают из природной особенности, не изменяются во [что-то] другое и не смешиваются [между собой]» (Amb. 15: PG 91, 1217A; Максим Исповедник, 2020, 549). В Amb. 17: PG 91, 1228B (Максим Исповедник, 2020, 570) преподобный говорит о том, что логос каждого разумного существа определяется не только логосами сущности, природы и вида, но и логосами количества и качества, отношения, места, времени, положения, движения и состояния, которые сохраняют, не смешивая, одни разумные существа с другими.

Таким образом, пользуясь термином «нераздельно» (ἀδιαίρετος), прп. Максим сохраняет единство логосов между собой, а используя термин «неслитно» (ἀσύγχυτος), утверждает уникальность разумных существ. В Th. Оес. 2.4: PG 90, 1125D–1128A преподобный, подчеркивая существующее единство, сравнивает Логос с центром круга,

а логосы тварных существ — с радиусами: «Подобно тому, как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в нем, так и удостоивший быть в Боге постигает простым и неразделенным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей» (Максим Исповедник, 1993, 234).

Согласно прп. Максиму, гарантом родства между существами является невидимое и непознаваемое присутствие в них их Причины, которая больше объединяет их друг с другом, чем они сами: «Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всеодерживающей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе» (Myst. 7: PG 91, 668B; Максим Исповедник, 1993, 168). Таким образом, Бог Божественной энергией нераздельно присутствует Своей полнотой во всех разумных существах согласно их логосу: «Итак, если всякая Божественная энергия — по истинному слову — в отдельности обозначает собою Бога, Всецелого без разделения, в каждой [вещи] согласно логосу, по которому она существует — то кто, в строгом смысле, способен помыслить и выразить, как Бог пребывает Всецелый во всех вообще и в каждом из сущих в частности, нераздельно и неделимо...» (Amb. 22: PG 91, 1257A; Максим Исповедник, 2020, 608). Присутствуя Своей полнотой во всех и особым образом в каждом творении, Божественный Логос раскрывает predetermined единство творения.

Единство Бога как Промыслителя преподобный описывает в Myst. 1.2: PG 91:664D–665A: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с Началом. Благодаря этой силе все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству бытия» (Максим Исповедник, 1993, 157).

По мысли преподобного, Бог промышляет о всем творении, логосами связывая, сочетая и ограничивая разумные существа. При этом преподобный различает логосы универсалий и логосы индивидов: «согласно логосу, по которому все сущие [вещи] возникли и существуют, они совершенно постоянны и неподвижны, а согласно логосу того, что вокруг них созерцается, по которому домостроительство относительно всего этого учреждено и премудро производится, все [вещи], очевидно, движутся и лишены постоянства» (Amb. 15: PG 91, 1217AB; Максим Исповедник, 2020, 549). Логосы всех разумных существ неизменны. Разумное существо не может избежать категории «тварности» или «разумности», даже если его сознательное движение направленно противоположно этим категориям. Но в то же время, исходя из своих размышлений и склонностей, разумное существо может двигаться противоположно премудрому домостроительству Бога. Бог не навязывает разумным творениям движения, соответствующего домостроительству, но оставляет свободу, необходимую для достижения Цели, ради которой они были сотворены.

Второй тип единства понимается преподобным как потенциально возможный синергичный процесс достижения разумными существами Блага, или логоса благобытия (εὖ εἶναι), так как конечный результат этого процесса зависит от склонности разумных существ двигаться к Богу как к своей Причине. Если они, следуя свободному выбору, решат иметь концом своего движения Бога, то к своему упокоению (στάσις) будут ведомы Божественной благодатью.

В Char. 3.25: PG 90, 1024BC преподобный говорит о том, что, создавая человека по Своему образу и подобию, Бог даровал сущности бытие (εἶναι) и приснобытие (ἀεὶ εἶναι), чтобы человек был подобен Его образу, а «способности воли — благодать (или благобытие. — *чт. А.П.*) и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу» (Максим Исповедник, 1993, 124). Пренебрегая логосом

благобытия, первый человек, Адам, избрал движение, направленное противоположно своему логосу, и тем самым разорвал связь между бытием и присноблагобытием (ἀεὶ εἶ εἶναι) и установил рассечения и расхождения с Богом, что навсегда поразило человеческую природу. Однако Христос не только восстановил человеческую природу от последствий грехопадения Адама, но и выполнил задачу, первоначально возложенную на Адама его индивидуальным логосом. Во-первых, Христос «связал логос бытия и [логос] благобытия, соединив рассечения и расхождения» (Amb. 42: PG 91, 1348D; Максим Исповедник, 2020, 731), которые создал Адам. Во-вторых, Он привел логос бытия и логос благобытия к логосу приснобытия, выполняя функцию, изначально возложенную на Адама. Поэтому каждое разумное существо действует в соответствии со своим логосом только тогда, когда оно своей волей желает связать логос бытия с логосом благобытия. Прп. Максим описывает склонность воли к собственному логосу как способ достижения благобытия, предворяющий Божественный дар вечности: «Разумная и духовная сущность сопричастует Святому Богу своим бытием, склонностью к благобытию (т. е. к благодати и премудрости) и благодатью приснобытия» (Char. 3.24: PG 90, 1024A; Максим Исповедник, 1993, 124).

Бог как Промыслитель вступает в единство со всеми разумными существами. Но процесс единения становится действенным только тогда, когда разумные существа начинают реагировать на действия Бога встречным движением. Движение при-суще природе тварных существ и определено целью: «приводимы в бытие, то всяко и движутся, в качестве от (ἐξ) начала по природе [движущихся] за счет бытия к завершению [т. е. конечной цели] по намерению двигаясь за счет благобытия. Ведь завершением движения движимого является само присноблагобытие, ровно, как и началом — само бытие, Которое-то и есть Бог» (Amb. 7: PG 91, 1073C; Максим Исповедник, 1993, 257). Но цели движения разумных существ зависят от их волений и могут быть различными. Поэтому разумные существа могут выбрать различные направления своего движения. То есть движение одного разумного существа может заканчиваться (τέλος) в Боге, а другого — во всем остальном, то есть в тварном. Процесс достижения Блага начинается с принятия разумным существом решения двигаться к Богу как к своей Причине, Началу и Концу. Участие в единстве Бога, как Промыслителя, осуществляется разумными существами в силу их сущностного движения (οὐσιώδης κίνησις). А такого движения разумное существо достигает, соответствуя своему логосу, путем согласования принадлежащего его природе с тем, что находится в его воле: «Ведь я говорю, что не отмена самовластия происходит, но, скорее, установление [его] в соответствии с природой, твердое и неколебимое, т. е. намеренное уступание, позволяющее испытать тоску по тому, чтобы, откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить» (Amb. 7: PG 91, 1076B; Максим Исповедник, 2020, 258). Делая такой выбор, разумное существо участвует в Божественном Промышлении и получает «благодать и премудрость, чтобы по причастию стать тем, чем Он сам есть по существу» (Char. 3.25: PG 90, 1024BC; Максим Исповедник, 1993, 124).

Третий тип — единство Бога как Цели — понимается преподобным как причастность разумных существ Богу. Преподобный различает два вида такой причастности: причастность этой жизни и причастность будущего века.

В первом случае разумное существо использует сущностное движение и действует в соответствии со своим логосом. Участвуя в личном логосе, разумное существо тем самым причастует Богу. Эта причастность прекращается, когда в природном движении разумные существа достигают своего осуществления и упокоения (στάσις). В Th. Оес. 1.3: PG 90, 1084B прп. Максим утверждает, что «всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение (τέλος) мыслимого до него сущностного движения» (Максим Исповедник, 1993, 215). Но предел сущностного движения — это не конец бытия, а конец природного логоса бытия, который определяет сущность бытия и реализуется в сущностном движении разумного существа. Это означает, что несмотря на то, что тварные существа все еще будут различаться природными логосами, они, с другой стороны, будут определены

Логосом Бога, а значит, будут бездейственно причастовать Божественным энергиям: «Те вещи которые сотворены во времени и соответственно времени, становятся совершенными, когда прекращают свой естественный рост. А те вещи, которые созидает, согласно добродетели, знание Божие, продолжают возрастать и становятся совершенными. Ибо конец одних становится [здесь] началом других» (Th. Оес. 1.35: PG 90, 1096С; Максим Исповедник, 1993, 221).

То есть причастность Богу в этой жизни является обязательным условием и началом причастности будущего века, описываемой преподобным в Amb. 7: PG 91, 1073D–1076A: «если же (разумное существо. — *чт. А. П.*) упорно усиливает движение, то не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном, и не будет всем [им] объято, — приемля спасительное определение всецело вольно, по (осознанному) предпочтению (*προαίρεσις*), — чтобы целиком окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем не хотело больше иметь возможность узнаваться как целое из самого себя, но [хотело бы узнаваться] из того, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем, и что угодно иное, подобное тому» (Максим Исповедник, 2020, 257).

Первый вид причастности определяется восприимчивостью, или пригодностью (*ἐπιτηδεύσις*), разумного существа к получению благодати. В силу ограниченности тварной природы способность разумного существа получать благодать тоже ограничена. Но когда разумное существо ограничено Богом, оно испытывает прекращение своего природного ограничения и может причастовать Богу, не ограничивая свое существование природным определением (*ἄρος*). Такая причастность подразумевает неограниченное получение Божественной благодати. Это означает, что разумное творение может полностью вместить Того, Кто по своей природе бесконечен и недостижим, потому что творение само обретает бесконечность, оставаясь ограниченным по природе: «причастуется и неместимо, скажем так, вмещается, соразмерно возможности причастников, последний предмет стремления, к которому гонит всякий высокий образ жизни и мысли, и на котором останавливается всякое влечение, и дальше которого не относится никуда, ибо и не в состоянии, и к которому тянется всякое движение ревностного, „и для оказавшихся у которого [оно — ] всякого [их] созерцания успокоение“» (Amb. 7: PG 91, 1076D; Максим Исповедник, 2020, 258–159).

При этом преподобный указывает на то, что вышеописанное изменение тварного существа происходит не только на уровне определения, но и на уровне воли. Кроме того, что разумное существо должно желать познать Бога и соединиться с Ним, оно еще должно желать быть познанным и быть ограниченным Богом. Преподобный объясняет это абсолютно добровольным подчинением разумных существ Божественной воле в Amb. 7: PG 91, 1076AB: «И это, наверно, и есть то подчинение, о котором божественный апостол говорит, что „подчиняет“ Сын Отцу — тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего — или за счет чего — „последний враг истребится — смерть“, так как, если зависящее от нас, или, вернее, самовластие (посредством которого, добываясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] — подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо, кроме того, чего хочет Бог» (Максим Исповедник, 2020, 258). В то же время прп. Максим утверждает, что намерение установить нашу волю в Божественную не означает отказа от нашей воли или самовластия (*αὐτεξουσίον*), а является «добровольной передачей воли» (Maximos the Confessor, 2014, 89) или «намеренным уступанием» (Максим Исповедник, 2020, 258) (*ἐκχώρησις γνῶσικῆ*). Действуя в соответствии со своим логосом природы, человек подчиняет свою волю воле Бога. Делая это, человек не отрицает, а утверждает самовластие благодаря постоянному расположению своей воли в воле Божественной.

Характер будущего единства между Богом и разумными существами прп. Максим в Amb. 7: PG 91, 1073D–1076A (Максим Исповедник, 2020, 257) описывает с помощью метафор света и воздуха, огня и железа. Показывая, что во-первых, роль Бога в обожении так же деятельна, как активна роль света и огня в освещении и согревании,

в то время как разумные существа бездейтельно получают Божественную благодать так же, как воздух и железо пассивно получают свет и тепло; во-вторых, в будущем единстве сохраняются отличительные признаки природ, так как освещенный воздух — это все еще воздух, точно так же и раскаленное железо — это все еще железо; в-третьих, разумные существа обретают Божественные свойства точно так же, как воздух излучает свет, а железо — тепло.

Наследуя Божественные свойства, разумные существа воспринимают полноту Причастности. Участие в таких нетварных Божественных свойствах, как благодать, простота, бессмертие, неизменность, бесконечность, и есть причастность подобию Бога, или достижение ожидаемого тождества с Ним. Единственное различие заключается в том, что тварные существа становятся богами не по природе, а по благодати, бесконечно в них пребывающей.

Таким образом, в понимании прп. Максима Исповедника окончательное единство Бога и творения вовсе не означает спасения всех разумных существ. Единство Логоса и логосов, установленное через творение разумных существ, является начальной формой единства Творца и творения и приводит к следующему типу единства, который происходит в ходе истории и представляет собой положительный ответ разумных существ на Божественный призыв. Это единство достигается, когда люди действуют в соответствии со своими частными логосами в твердой решимости следовать благобытию как важнейшему элементу уподобления Богу. Эта конечная Цель будет достигнута в конце времен при условии «намеренного уступания» воли разумного существа воле Божественной, иначе говоря, следуя мысли Ж.-К. Ларше, «Господь всех пропитает Своей милостью и Божественными силами, но не все станут обоженными. А только те, кто выберут Бога и будут достойны своего выбора» [Larchet, 1996, 661–662].

## Источники и литература

### Источники

1. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник. прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Ioannem) / Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Вступ. ст. и прим. Г. И. Беневица. М., 2020.
2. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Творения / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Вступ. ст. и прим. А. И. Сидорова. Кн. I. М., 1993.
3. Maximos the Confessor (2014) — *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1& 2014.*

### Литература

4. Беневиц (2016) — *Беневиц Г.И.* Максим Исповедник // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII.
5. Шервуд (2014) — *Шервуд П.* Ранние Ambigua преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // *Максим Исповедник, прп.* Polemica с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневиц. Изд. 2-е. СПб., 2014.
6. Grumel (1928) — *Grumel V.* Dictionnaire de theologie catholique. 1928. 10. P. 456–457.
7. Balthasar (1961) — *Balthasar H., von.* Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners Einsiedeln, 1961. P. 355–359.
8. Daley (1982) — *Daley B.* «Apokatastasis and “Honorable Silence” in the Eschatology of St. Maximus the Confessor» / Ed. F. Heinzer, Ch. Schönborn // Actes du Symposium sur Maxime le Confeseur (Fribourg, 2–5 september 1980). Fribourg (Suisse): Editions Universitaires, 1982.



9. Larchet (1996) – *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. 1996. P. 652–662.
10. Michaud (1902) – *Michaud E. S.* Maxime Le Confesseur et L'Apocatastase // *Rev. Internationale de Théologie.* 1902. T. 10. P. 257–272.
11. Ramelli (2013) – *Ramelli I.* Christian Doctrine of Apokatastasis // *A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena.* Vol. 120. Leiden, 2013.
12. Viller (1930) – *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les œuvres d'Évagre le Pontique // *RAM.* 1930. № 11. P. 260–280.