

Г. И. Беневиц

ЛОГОС МЕЛХИСЕДЕКА. ЭКЗЕГЕЗА И ПАРАДИГМА ОБОЖЕНИЯ У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Учению прп. Максима Исповедника о Св. Писании и его практике толкования Писания посвящено множество работ¹. Тем не менее, эту проблематику нельзя считать исчерпанной. В настоящей статье мы хотим остановиться на одном характерном примере экзегезы прп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (*Ambigua ad Johannem*), относящемуся к ключевой для него теме — учению об обожении. Особенность *Трудностей к Иоанну* по сравнению, скажем, с *Вопросоответами Фалассию* является то, что *Ambigua ad Johannem* посвящены толкованию трудных мест св. Григория Богослова, а не непосредственно Св. Писания. Когда же прп. Максим и обращается к созерцанию смыслов Писания (а это происходит очень часто), то делает он это в рамках толкования св. Григория и раскрытия той своей мысли, которую он проводит в данном толковании. Эта особенность экзегезы Св. Писания прп. Максима в *Трудностях к Иоанну*, сколько нам известно, не была достаточно учтена исследователями, поэтому хотелось бы ее подчеркнуть и на конкретном, но весьма характерном и значимом для самого прп. Максима примере проиллюстрировать, что для него представляет собой «созерцание смыслов» Св. Писания в рамках толкования трудных мест св. Григория.

В качестве такого примера мы выбрали «умозрение о Мелхиседеке» (*amb.* 10–20: PG 91, 1137D — 1145D), точнее пять умозрений, занимающих заметное место в *amb.* 10, где прп. Максим толкует трудное место св. Григория о тех, кто с помощью разума и созерцания расторг «материю и плотское». Рассмотрев в *amb.* 10–19 пять способов естественного созерцания, и показав как, восходя от творения к Богу, человек может всецело соединиться по благодати с Ним, прп. Максим в качестве первого, можно

¹ Краткую библиографию по теме см. в нашей статье: Беневиц Г. И. О соотношении экзегезы Св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста // Вестник РХГА. 2010. — Т. 11 (2). — С. 62, прим. 1. См. также наше исследование о ранней экзегезе прп. Максима в: Беневиц Г. И. Предисловие // Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. — М.: Святая гора Афон, 2010. — С. 7–58 и комментарии к этому изданию.

сказать архетипического примера такого святого приводит библейского Мелхиседека, предлагая пять умозрений о нем.

Такое обращение к Мелхиседеку, как мы увидим, не случайно. Его продуманность со стороны прп. Максима станет яснее, если иметь в виду, что вскоре после места из *Слова* 21 св. Григория относительно тех, кто расторг материю и плоть, и возвысился до единства, представляемого в Троице, св. Григорий говорит: «Такое любомудрие из новых и древних достигнуто не многими Кого же разумею под достигшими? Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцать патриархов, Моисея, Аарона, Иисуса, Судей, Самуила, Давида, Соломона до известного времени, Илию, Елисея, пророков... Иоанна (Крестителя)»². Это место интересно для нас в двух смыслах: с одной стороны — оно свидетельствует, что св. Григорий, а вслед за ним прп. Максим, говорит о равенстве святых ветхозаветных и святых «после Христа» (напомним, что *Слово* 21 является похвалой св. Афанасию Александрийскому, и именно он сравнивается по духовной высоте с великими святыми древности), не выделяя высоты богопознания одних по сравнению с другими³. С другой стороны, у св. Григория в этом списке Мелхиседека нет⁴. Прп. Максим же, напротив, именно его возвел в *amb.* 10–20 в ранг архетипического примера, иллюстрирующего совершенное обожение, в следующих параграфах *amb.* 10 он приведет примеры и других ветхозаветных святых, но Мелхиседека в этом ряду называет первым.

Одну из причин этого прп. Максим указал сам: «В Писании он единственный сохраняется как явившийся таковым (то есть *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни* (Евр 7, 3), что понимается прп. Максимом как рожденный свыше благодатью⁵. — Г. Б.), вероятно, как первый, ставший по добродетели превыше материи и вида (или: вещества и формы)»⁶. Но данная причина, почему прп. Максим привлек фигуру Мелхиседека, не единственная.

Это подтверждает во втором умозрении о Мелхиседеке и сам прп. Максим, говоря о нем как об образе Христа, про Которого слова, сказанные в Евр. 7, 3, только и могут

² PG 35, 385.10–17, рус. пер. цит. по изд.: Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1. — С. 306.

³ См. краткий, но очень содержательный обзор по проблематике, связанной с этой особенностью богословия прп. Максима и следующего ему св. Григория Паламы, в: Choufrine A. M. Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9–10 декабря 2003 г., ред. В. М. Князев (Екатерининские чтения. Вып. 1), Екатеринбург, 2003. — С. 112–114.

⁴ Интересно, что в *Thal.* 47 (см. рус. пер. в изд.: Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фаласию. Пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. — М., 1993. — Кн. II. — С. 119) прп. Максим, толкуя выражение: «глас вопиющего в пустыне», в частности, говорит, что под ним можно понимать праведников Ветхого Завета — Авеля, Еноса, Еноха, Ноя, Авраама, Исаака и Иакова. Мелхиседека в этом списке, который ближе к списку св. Григория в *or.* 21, — нет.

⁵ Так, прп. Максим пишет, что в Писании сказано о Мелхиседеке что он — *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни*, как разъяснили это богоносные отцы, не применительно к тварной природе, которая сама из не-сущего и в соответствии с которой он имеет начало и конец жизни, но из-за нетварной божественной благодати, согласно которой он вечно познается рожденным от Бога (см. *amb.* 10–20а: PG 91, 1141A — В).

⁶ Max., *amb.* 10–20а: PG 91, 1141C.

быть произнесены в собственном смысле: «Ибо единственнейший Господь наш и Бог Иисус Христос по природе и поистине без отца, без матери и без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни»⁷. Таким образом, в умозрении о Мелхиседеке последний, с одной стороны, максимально сближается со Христом как первый, сохраненный в Писании, чистейший и точнейший Его образ и подобие, а с другой — принципиально различается с Ним. У такого подхода может быть целый ряд объяснений. Их следует искать, в первую очередь, в традиции и проблематике, которая восходит к самому св. Григорию Богослову. Так, в *Слове* 30 св. Григорий среди имен Христа называет имя «Мелхиседек»⁸, а в *Слове* 38, на *Богоявление или Рождество*, он пишет: «приходит Мелхиседек; рожденный без матери рождается без отца, — в первый раз без матери, во второй без отца»⁹. И сразу дальше: «упраздняются законы естества»¹⁰ — это как раз те знаменитые слова, что пространно толкуются прп. Максимом в *amb.* 31 и ряде других мест. Таким образом, св. Григорий называет — еще до прп. Максима — Христа Мелхиседеком в собственном смысле, а библейский Мелхиседек становится Его образом. Прп. Максим, несомненно, знал это, что, скорее всего, и послужило для него поводом для максимального сближения библейского Мелхиседека со Христом и выделения его из всех святых, а с другой стороны, — дало основание подчеркнуть различие образа (пусть и точнейшего и чистейшего) от Первообраза.

В необходимости такого различения были и исторические причины. Как уже отмечалось¹¹, не исключено, что полемика прп. Максима с оригенистами в *Трудностях* является среди прочего и неким восполнением не удовлетворившей его до конца полемики с ними свв. Варсануфия и Иоанна. В этом контексте можно вспомнить, что именно в антиоригенистских высказываниях последних встречается упоминание о Мелхиседеке; так, в 611 вопросе рассказывается о некоем «великом Старце», который «думал, что Мелхиседек есть Христос», но потом помолился, и «Бог открыл ему истину»¹². Возможно, мы здесь имеем дело с разновидностью ереси мелхиседекиан¹³, или же с одной из ошибочных реакций на нее внутри Церкви, когда библейского Мелхиседека стали понимать как Самого Христа¹⁴ — мнение, которого, видимо,

⁷ Idem., *amb.* 10–20b: PG 91, 1141D.

⁸ Greg. Naz. *De filio* (orat. 30): 21. 22 // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden, ed. J. Barbel. — Düsseldorf: PatmosVerlag, 1963; см. рус. пер. в изд.: Григорий Богослов 1994. — Т. 1. — С. 443.

⁹ PG 36, 313.14–15.

¹⁰ PG 36, 313.16, цит. по изд.: Там же. С. 522.

¹¹ Cp. Sherwood P. The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. — Roma, 1955. — P. 77.

¹² Цит. по изд.: Варсануфий и Иоанн, свв. Вопросы и ответы. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. — М., 1994. — С. 383. Упоминание этого случая было призвано объяснить, что даже великие старцы, если они не вопросят Бога в молитве, могут разделять ошибочные мнения своей среды; так вот и св. Григорий Нисский, вероятно, не спросил об учении Оригена об апокатастасисе и поэтому повторил его.

¹³ Об этой ереси см. в *Панарионе* св. Епифания Кипрского, ересь 55, и у Пс.-Златоуста, в *Беседе о Мелхиседеке* (3) (Joan. Chrys. *De Melchisedech* [Sp.]: PG 56, 260–262). Судя по св. Епифанию, суть ереси мелхиседекиан состояла в эзотерическом толковании мистической фигуры Мелхиседека как воплощения Силы Божией и того, кто стоит выше Христа, коль скоро Христос удостоился быть священником по чину Мелхиседека. Вероятно, были разновидности этой ереси, в которых Мелхиседек почитался воплощением Бога Отца или Св. Духа.

¹⁴ Так, среди заблуждений относительно Мелхиседека уже св. Епифаний Кипрский упоминает о различных мнениях о Нем в Церкви и говорит, в частности, о тех, кто считал, что «это собственно

придерживался сначала упомянутый «великий Старец». Толкование прп. Максима не только абсолютно отвергает такое понимание, что мы находим уже у св. Епифания (см. ниже), но и подчеркивает, в какой наивысшей и предельной степени Мелхиседек и другие святые подобен Христу.

Эта особенность экзегезы прп. Максима чрезвычайно важна: для всего его богословия характерно предельное сближение обоженных со Христом, так, что в *amb.* 21 он даже дерзает писать о святых, что «Слово...делает их живыми образами Христа и скорее тождественным Ему по благодати, нежели [Его] уподоблением (ἁφομοίωμα), а возможно, и самим Господом, если такое выражение кому-нибудь не покажется тяжким (φορτικός)»¹⁵. Заметим, что писалось это в ситуации, когда совсем недавно в Церкви были осуждены «исохристы», само имя которых означало «равные Христу», хотя это равенство у них имело иные предпосылки и понималось иначе, чем состояние обоженных у прп. Максима¹⁶.

В контексте появления фигуры Мелхиседека у прп. Максима стоит упомянуть и о теме Мелхиседека в опубликованном Марселем Ришаром ересиологическом трактате «К Епифанию, о ересях» некоего иеромонаха Георгия (датируемом первой половиной VII в., т. е. временем, когда жил прп. Максим), в котором встречается полемика как с мелхиседекианами, так и с оригенистами. В этом трактате, в частности, упоминается посвященное Мелхиседеку сочинение Дидима Слепца, находившегося под влиянием Оригена. Согласно Георгию, Дидим, говорил в этом сочинении о существовании единственного не уклонившегося ума (не уклонившегося, очевидно, при падении всех остальных умов), который он называет Мелхиседеком, а также — Христом¹⁷. И далее Георгий подчеркивает, что Дидим дает оригенистический вариант толкования ереси мелхиседекиан и переходит к полемике с самим оригенизмом, в котором присутствует именно это учение о падении всех умов, кроме одного и последующем восстановлении всех умов в первоначальное единство (т. е. они все становятся мелхиседеками-

Сын Божий явился тогда Аврааму в виде человека» (*haer.* 55.7). Сам св. Епифаний такую возможность отвергает.

¹⁵ PG 91, 1253D. Отметим, что прп. Максим здесь употребляет слово того же корня — ἁφομοίωμα (уподобление), которое встречается и в оригинале Евр. 7, 3, когда говорится об уподоблении Мелхиседека Сыну Божию. Тем примечательнее, что он дерзает и его усилить для выражения «тождества» святых со Христом.

¹⁶ Как считает Дэли (Daley), исохристы, вероятно, находились под влиянием учения Евагрия, воспринятого Стефаном бар-Судаили, и от него распространившегося в Палестине, что «в конечном восстановленном единстве тварных умов все будут столь же едины со Христом в Его знании божественной реальности, что будут действительно Ему “равны” (ἰσοχριστοί): божественными по частию, даже способными сотворить для себя новые миры» (Daley B. What did «Origenism» Mean in the Sixth Century? // *Origeniana Sexta. Origene Et La Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum.* Chantilly, 30 aout — 3 septembre 1993. Ed. Gilles Dorival et Alain le Bouluec. — Leuven Univ. Press. — Leuven, 1995. — P. 635). Хотя о богословии исохристов сведения дошли весьма скудные, можно предположить, что в основе их концепции лежало представление об изначальной Энаде умов, одним из которых — единственно не павшим — был Христос (то есть тот ум, который потом стал Иисусом Христом); по возвращении всех умов в Энаду в апокатастасисе все они станут равными Христу. Равенство, очевидно, предполагало совлечение плоти и устранение всяких отличий. По крайней мере, анафемы Собора 553 осуждают именно такое учение (см. *Ibid.* P. 636).

¹⁷ Richard Marcel. Le traité de Georges Hiéromoine sur les heresies (8.3) // *Revue des Études Byzantines* 1970. — V. 28. — P. 256–257; репринт: Richard Marcel. *Opera Minora.* — Tunhout — Louvain, 1977. — Vol. 3. — no. 62.

христами). Таким образом, весьма вероятно, что не только упоминание Мелхиседека у св. Григория Богослова, но и его значение для полемики вокруг оригенизма стали факторами, повлиявшими на то внимание, которое уделяет этой теме прп. Максим.

При этом, согласно выдвинутой нами гипотезе¹⁸, антиоригенистская реакция была господствующей духовной тенденцией в той среде, в какой находился прп. Максим, когда писал *Трудности к Иоанну*. Эта реакция состояла в недооценке духовного толкования Писания (даже боязни его как излишнего спиритуализма) и в недооценке учения об обожении. Именно в этой ситуации прп. Максим, с одной стороны, постоянно подчеркивал, в какой высшей степени святые уподобляются Христу, так что, как он выражается, «становятся Господом», и в то же время он не переставал проводить различие между Христом и святыми, даже самыми совершенными среди них, с которыми само Писание сравнивает Христа, точнее, как говорит прп. Максим, это их оно сравнивает с Ним. Этим, очевидно, и объясняется причина привлечения прп. Максимом к экзегезе трудного места св. Григория библейского Мелхиседека, этой таинственной фигуры, в понимании которой развилась отдельная разветвленная ересь, имевшая свое продолжение и в александрийско-палестинском оригенизме¹⁹.

Говоря об особенностях библейской экзегезы прп. Максима в умозрении о Мелхиседеке, следует хотя бы кратко отметить отличие его подхода от толкований св. Епифания, Пс.-Златоуста и самого св. Иоанна Златоуста, писавших о Мелхиседеке в полемике против мелхиседекиан. Прп. Максим сосредоточивается на объяснении того самого выражения, которое в Евр. 7, 3 относится к Мелхиседеку и которое, как видно из того же свидетельства св. Епифания, и давало повод еретикам считать Мелхиседека воплощением Божией силы (если не Самого Бога Отца или Святого Духа). Св. Епифаний объясняет это выражение просто: «Мелхиседек был человек; а *без отца, без матери* не потому, что не имеет отца или матери, но потому, что в божественном Писании они не поименованы со всею очевидностью»²⁰. Пс.-Златоуст дает свою версию, сходную, но несколько отличную от версии св. Епифания. Возражая неким иудеям, которые отсутствие родословной Мелхиседека объясняли его рождением от прелюбодейной связи, он пишет далее: «(поскольку) Мелхиседек был прообразом Господа и носил образ Христа, подобно Ионе, то Писание умолчало об его отце, чтобы в нем, как в образе, мы созерцали Христа, который воистину *без отца и без родословия*»²¹. То есть умолчание о родителях Мелхиседека в Писании объясняется стремлением как можно больше уподобить описание Мелхиседека его первообразу — Христу. Св. Иоанн Златоуст, тоже полемизируя с еретиками, дает другую версию: «поскольку не помнил своих родителей, называется не имеющим ни отца, ни матери»²². И хотя св. Епифаний говорит о святости Мелхиседека, а Златоуст говорит о его праведности и том, что им двигал пророческий Дух (когда он благословил Авраама и вынес ему хлеб и вино —

¹⁸ Benevich Grigory, Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 104/1–2009. — P. 5–15.

¹⁹ По мнению Иштвана Перцеля, эта ересь могла повлиять и на Пс.-Дионисия (см. Perczel Istvan, *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism* // *The Sabbaites Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich / *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98. — Leuven: Peeters, 2001. — P. 274).

²⁰ Ephem., *haer.* 55.1: 2.325.7–9 (Holl).

²¹ Chrys. (?), *Melchised.: PG* 56, 260. 55–58.

²² Chrys., *hom. in Gen.* 35.5.328, цит. по изд.: *Иоанн Златоуст 1993*, с. 382.

образ Евхаристии), именно у прп. Максима мы встречаем понимание слов «без отца, без матери и родословия», как и последующих из Евр. 7, 3 в приложении к Мелхиседеку, как указывающих на его рождение свыше и то, что он уже не определялся в своем бытии никакими земными признаками, связанными с плотским рождением²³.

Для прп. Максима Мелхиседек — это точнейший и чистейший образ и подобие Самого Христа, и в этом, очевидно, состоит особенность его духовного *диабасиса* (перехода от буквы к духу) в чтении Св. Писания, о котором подробно пишут исследователи экзегезы прп. Максима²⁴. Как и его предшественники среди святых отцов, толковавшие Евр. 7, 3, прп. Максим, конечно, подчеркивает отличие Мелхиседека от Христа, и то, что в собственном смысле сказанное о нем относится ко Христу, но в отличие от других отцов (до и после него) он читает сказанное о Мелхиседеке не в каком-то фигуральном или риторическом смысле (вроде того, что тот забыл родителей, или о них просто не сказано в Писании), а в смысле прямом, хотя и не в буквальном²⁵, а духовном, когда слова об отсутствии родителей по плоти, родословной, начала и конца дней прочитываются как характеристики состояния обожения, в котором святые добродетелью оказываются превыше определимости какими-либо плотскими признаками, а в созерцании не ограничиваются ничем тварным²⁶. Раскрытию именно этого состояния, как и пути, ведущего к нему, прп. Максим посвятил по преимуществу и толкование *amb.* 10, и *Трудности к Иоанну* в целом, и именно это накладывает особую печать на его умозрения Св. Писания в этом сочинении.

Предметом умозрения прп. Максима является не Мелхиседек в его плотском измерении и историческом окружении, каким его пытались представить и описать другие православные толкователи²⁷, но и не Мелхиседек мифический, каким его делали

²³ См. PG 91, 1137D, где говорится, что *без отца, без матери, без родословия* означает совершенное отложение природных признаков (τῶν φυσικῶν ὑψωρισμάτων ἀπόθεσιν), которое произошло с ним от наивысшей благодати, которой он сподобился по добродетели.

²⁴ См., напр., Blowers P., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalassium»*. — Notre Dame, IN.: University of Notre Dame, 1991. (Christianity and Judaism in Antiquity 7).

²⁵ Буквализмом (попыткой понять слова: «без отца, без родословия» буквально) страдало засвидетельствованное св. Епифанием иудейское толкование, по которому Мелхиседек родился от прелюбодейной связи. В этом буквализме, впрочем, был очевидный прокол — мать и при таком рождении все равно должна была быть. Не менее буквалистским было толкование мелхиседекиан и их наивных противников в церковной среде, которые говорили, что в Мелхиседеке воплотился (или в его виде явился) Бог (Своей силой или одним из Лиц Троицы).

²⁶ Говоря о «сверхприродном» состоянии Мелхиседека следует отметить, что в *qu. dub.* 7 (Declerck) прп. Максим делает акцент на том, что у Мелхиседека не было жены и подчеркивает, что епископы, живущие по Христу, т. е. священствующие по чину Мелхиседека, тоже не должны «допускать у себя жен».

²⁷ Особенно эта тенденция выразилась в апокрифе о Мелхиседеке Пс.-Афанасия, (PG 28, 525–529; ее перевод вошел в *Великие Четьи Минеи и Пролог* за 22 мая) (см. Robinson S. E. *The Apocryphal Story of Melchizedek // Journal for the Study of Judaism*. — 1987. — #18. — P. 26–39; автор предполагает, что последняя редакция апокрифа относится к IV–V вв. [P. 37]). В апокрифе, содержащем массу деталей из жизни Мелхиседека — выходца из царской языческой семьи, познавшего из творения Единого Бога, бежавшего от нечестивой родни на гору Фавор и ставшего чуть ли ни первым человеком, который стал вести монашескую, отшельническую жизнь — содержится еще одно «объяснение» отсутствия родных у Мелхиседека — во время жертвоприношения они все проваливаются под землю в результате кары Божией. Хотя прп. Максим, вероятно, является выразителем той же монашеской традиции, которая видела в Мелхиседеке подвижника-аскета, он не прибегает к подобного рода

еретики, а то, что можно было бы назвать: «логос Мелхиседека», всецело соотнесенный с Логосом и созерцаемый в Нем. Именно это восхождение в умозрении от буквы и плоти «вещи» к ее логосу, составляющему истинные бытие этой вещи, то есть созерцание ее такой, какой ее замыслил Бог (а в святых этот замысел совершенно исполнен), характеризует принцип умозрений в Духе, относящихся у прп. Максима как к созерцанию творения, так и к созерцанию смыслов Св. Писания.

Причем, как мы видим на примере умозрения о Мелхиседеке, буква Писания оказывается при таком подходе вовсе не уничтоженной, а скорее преобразенной²⁸. В частности, прп. Максим не отвергает слов об отсутствии у Мелхиседека начала и конца жизни (о чем умалчивают Златоуст и Епифаний²⁹), но говорит, что он по благодати созерцанием не задерживался ни на чем, что имеет начало и конец (то есть тварном). «Без отца, без матери и родословия» тоже толкуется не в смысле того, что Мелхиседек их забыл или о них не упоминает Писание, или же они погибли, а в том, что Мелхиседек, добродетелью расторгший природу, не определялся в своем существовании земным родством, а значит, в свете преобразования буквы и плоти он действительно созерцается без плотских отца и матери и земного родословия (что и отмечает Писание), имея отцом лишь Отца Небесного³⁰. Таким образом, ни одна буква Писания, ни одно слово, сказанное о Мелхиседеке, не осталась у прп. Максима, в отличие от других толкователей, без своего духовного толкования, без того, чтобы он их — каждое выражение отдельно и все в совокупности — не созерцал уже преобразенными. В этом последовательно и до конца духовном, вплоть до совершенного преобразования буквы Писания, не уничтожающем ее, но и не рабствующем ей, созерцании его смыслов, причем усматриваемых в перспективе Христоцентричной, и состоит, мы полагаем, особенность экзегезы прп. Максима.

ЛИТЕРАТУРА

1. Benevich Grigory. Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 104/1–2009. — P. 5–15.

«агиографическим» деталям в объяснении Евр. 7, 3, но говорит об «отсутствии родителей» у Мелхиседека в чисто духовном смысле.

²⁸ К тому же выводу мы пришли и в нашей предыдущей статье: Беневиц Г. И. О соотношении экзегезы Св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста // *Вестник РХГА* 2010. — Т. 11 (2). — С. 62–71.

²⁹ Св. Епифаний упоминает только, что на основании этих слов о безначальности и бесконечности некие из еретиков считали, что Мелхиседек — это Сам Бог Отец; применительно же к Мелхиседеку он эти «неудобные слова» вообще не толкует.

³⁰ Жено в статье, посвященной одной из тем, связанных с фигурой Мелхиседека у прп. Максима (Jeauneau Édouard. *La Figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur* // *Autour de Melchisédech: Mythe-Réaliés-Symbole*. Carit.tres: Association des Amis du Centre Médiéval European de carit.tres, 2000. — P. 51–59), рассматривает эпизод из материалов судебного процесса над ним (*rel. mot.* 4, см. рус. пер. в изд.: Максим Исповедник. *Полемика с моноэнергизмом и монофелитством*. СПб., 2007. — С. 165), где описывается, как эмиссар императора Константа пытался убедить в Риме прп. Максима, что император имеет функции и авторитет священника, и при этом ссылался на прецедент Мелхиседека. Как замечает Жено, понимание Мелхиседека, которое прп. Максим выработал в *Трудностях к Иоанну*, а именно — как точный образ Христа, позволил ему отменить всякие попытки представить императора подпадающим под «прецедент Мелхиседека».

2. Blowers P., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalassium»*. — Notre Dame, IN.: University of Notre Dame, 1991. (Christianity and Judaism in Antiquity 7).

3. Choufrine A. M. *Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты)*. Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9–10 декабря 2003 г., ред. В. М. Князев (Екатерининские чтения. Вып. 1), Екатеринбург, 2003. — С. 112–114.

4. Daley B. *What did «Origenism» Mean in the Sixth Century? // Origeniana Sexta. Origene Et La Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum*. Chantilly, 30 aout — 3 septembre 1993. Ed. Gilles Dorival et Alain le Bouluec. — Leuven Univ. Press. — Leuven, 1995. — P. 627–638.

5. Gregor von Nazianz. *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel. — Düsseldorf: PatmosVerlag, 1963.

6. Jeuneau Édouard. *La Figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur // Autour de Melchisédech: Mythe-Réaliés-Symbole*. Carit.tres: Association des Amis du Centre Médiéval European de carit.tres, 2000. — P. 51–59

7. Perczel Istvan. *Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism // The Sabbaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich / *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98. — Leuven: Peeters, 2001. — P. 261–282.

8. Richard Marcel. *Le traité de Georges Hiéromeine sur les heresies // Revue des Études Byzantines* 1970. — V. 28. — P. 239–269.

9. Robinson S. E. *The Apocryphal Story of Melchizedek // Journal for the Study of Judaism*. — 1987. — № 18. — P. 26–39.

10. Беневиц Г. И. *О соотношении экзегезы Св. Писания Максима Исповедника и Иоанна Златоуста // Вестник РХГА* 2010. — Т. 11 (2). — С. 62–71.

11. Беневиц Г. И. *Предисловие // Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова, предисловие и комментарии Г. И. Беневица*. — М. — Святая гора Афон, 2010. — С. 7–70.

12. Варсануфий и Иоанн, свв. *Вопросы и ответы. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников*. — М., 1994.

13. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, святитель. *Собрание творений в 2-х томах*. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1.

14. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*. Пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. — М., 1993. — Кн. II.

15. Максим Исповедник. *Полемика с моноэнергизмом и монофелитством*. Сост. Беневиц Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М. — СПб., 2007.