

Максим Исповедник, прп. Вопросы и затруднения. *Quaestiones et dubia* / Вступ. статья, пер. и комм. П. К. Доброцветова. М.: Паломник, 2008. 304 с.¹

Публикация перевода еще одного сочинения прп. Максима Исповедника не могла не привлечь внимания всех, кто интересуется святоотеческой письменностью и богословием. Только что вышедшая книга, содержащая перевод раннего, но весьма важного экзегетического сочинения прп. Максима, с первого взгляда вызывает симпатии читателя. Это издание удобное для чтения, почти карманного формата, неплохо оформленное; текст сопровождается непритязательными, но симпатичными рисунками.

То, что книга вышла под общей редакцией профессора МДА, доктора церковной истории А. И. Сидорова, автора первых опубликованных в постсоветскую эпоху переводов творений прп. Максима и многих посвященных ему исследований, позволяет рассчитывать на то, что, несмотря на очевидную ориентацию на широкого читателя, публикация отвечает высокому стандарту качества. Не новичок в «максимоведении» и переводчик, являющийся также автором вступительной статьи и комментариев к книге, — П. К. Доброцветов, преподаватель МДА, кандидат философских наук и кандидат богословия, который уже в течение четырех последних лет публикует работы по святоотеческой экзегезе, в первую очередь — по экзегезе прп. Максима². По этой же теме П. К. Доброцветов защищал и кандидатскую диссертацию по философии³.

Наконец, дополнительный интерес к книге вызывает у читателей и то, что во вступительной статье к ней П. Доброцветов использует такой уникальный источник, как никогда не публиковавшийся черновик исследования о прп. Максиме выдающегося русского патролога С. Л. Епифановича. Само же издание перевода «Вопросов и затруднений» прп. Максима было облегчено тем, что автор располагал критическим изданием *Quaestiones et dubia* (далее QD)⁴, как и переводом этого сочинения на французский язык⁵, хотя и не безупречным, но все же в целом одобренным таким специалистом по прп. Максиму, как Ж.-К. Ларше, чье предисловие предваряет французское издание.

Все эти факторы в совокупности вселяют надежду, что данная книга может оказаться примером доступного, хорошо оформленного и качественно подготовленного перевода великого святого отца, ознакомление с сочинениями которого широким кругом читателей можно только приветствовать.

¹ В рецензии нами использованы материалы семинара по прп. Максиму, проходящего под эгидой издательства СПбГУ (серия «Византийская философия»).

² См., напр.: Доброцветов П. К. Толкование Св. Писания прп. Максимом Исповедником // Философские науки. № 3. 2004. С. 133–151.

³ См.: Доброцветов П. К. Аллегореза как философский метод в поздней патристике («Ареопагитики», прп. Максим Исповедник): Дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 2005. 165 с. (РГБ: ОД, 61:06–9/149).

⁴ *Quaestiones et dubia: Maximi confessoris quaestiones et dubia* / Ed. J. H. Declerck. Turnhout, 1982. (CCSG; 10).

⁵ *Maxime le confesseur. Questions et difficultés (Quaestiones et dubia)* / Introd. par J.-C. Larchet, trad. par E. Ponsoye. P., 2000.

Впрочем, некоторые сомнения появляются, когда приступаешь к чтению вступительной статьи П. Доброцветова, где, в частности, написано: «Это один из ранних трудов преподобного отца, написанный, по мнению ученого Шервуда, еще в 626 г.» (с. 5). «Ученый Шервуд» — это один из классиков максимоведения, Поликарп Шервуд, которого прот. Георгий Флоровский, например, не стеснялся называть уважительно: *Дом Поликарп Шервуд*. Пренебрежительное «ученый Шервуд» тем более нелепо, что оно контрастирует со встречающимся в том же предложении выражением «выдающийся отечественный исследователь богословского наследия прп. Максима С. Л. Епифанович» (с. 6). Шервуд как ученый ничем не меньше Сергея Леонтьевича Епифановича. Но стоит ли придирается к таким стилистическим «неуклюжестям»? В конце концов, главное — качество перевода, уместность и правильность комментария.

Но вот тут-то читателя и ждут настоящие сомнения — *quaestiones et dubia*. Начнем с места, которое нас, настроенных сначала к книге, в силу перечисленных выше факторов, весьма позитивно, заставило присмотреться к ней внимательней. Это QD 50; вот перевод П. Доброцветова:

— Как следует понимать в Символе [веры]: «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы»?

— Некоторые из святых говорят, что душа мужского плода сложилась из Святого Духа, а плоть образовалась из девственных кровей (с. 107).

Сразу же недоумение вызывает странное выражение: «душа мужского плода», но в любом случае, если верить этому переводу, получается, что прп. Максим учил (ведь ссылка на «святых» означает, что он разделяет это мнение), будто душа Христа «сложилась из Св. Духа». Если, однако, сравнить перевод П. Доброцветова с оригиналом, то обнаружится серьезная ошибка, а при правильном понимании оригинала толкование прп. Максимом этого места в Символе веры хотя и останется нетривиальным, но все же не будет странным и, можно сказать, еретическим (приведем греческий текст и наш перевод):

Πῶς χρὴ νοεῖν τὸ ἐν τῷ συμβόλῳ λεγόμενον «σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου»;

Φασὶ τινες τῶν ἁγίων ὅτι ἐκ πνεύματος μὲν ἁγίου δίκην γονῆς ἄνδρος τὴν ψυχὴν καταβλήθη, τὴν δὲ σάρκα διαπλασθῆναι ἐκ τῶν παρθενικῶν αἱμάτων.

— Как следует понимать то, что говорится в Символе [Веры]: «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы»?

— Некоторые святые говорят, что от Духа Святого, словно от семени мужа, душа была вложена, плоть же была образована из девственных кровей.

Искажение смысла оригинала в переводе П. Доброцветова весьма существенно. Помимо всех возможных здесь аргументов о том, что прп. Максим не мог учить, что душа Христа сложилась «из Св. Духа», совершенно очевидно, что переводчик допустил несколько элементарных ошибок, запутавшись в грамматике и не поняв оригинала.

Такого рода ошибка заставляет усомниться в компетентности, а может, и просто старательности — увы, как покажет дальнейший разбор, скорее, и в том, и в другом! — переводчика, что и подтверждается на многих примерах. Приведем еще один (признаться, мы не проверяли весь текст подряд, но просто пролистывали книгу, и выбранные примеры — случайны). В QD 182 в переводе П. Доброцветова читаем:

Всякий ум, взойдя в делании словно на первый этаж и в естественном созерцании встав словно на второй и не облекшись в веру, но забравшись на высоту богословия, словно на третий этаж... (с. 223).

«Странностью» в этом тексте является то, что, согласно переводу П. Доброцветова, ум мог забраться на высоту богословия, не облекшись в веру! Конечно, то, что можно заниматься богословием, не облекшись в веру, хорошо известно. Однако, одно дело «заниматься богословием» (или «преподавать богословие»), а другое — забраться на высоту. Как на нее забраться без веры? К счастью, все разъяснилось при обращении к оригиналу. Словами: «и не облекшись в веру, но забравшись на высоту богословия словно на третий этаж» — П. Доброцветов перевел следующую греческую фразу: *καὶ διὰ τῆς ἀνευδύαστου πίστεως τῷ τῆς θεολογίας ὕψει ὥσπερ τρίτῃ στέγῃ ἑαυτὸν ἐπιβήσας*.

Слова эти означают нечто противоположное тому, как понял их переводчик: а именно, речь идет о том, что ум благодаря *неколебимой* вере достиг высоты богословия. Никакого противопоставления: «не облекшись», «но забравшись» — в оригинале нет. Ошибка переводчика произошла от неверного понимания прилагательного *ἀνευδύαστου* (неколебимой). Действительно, в некоторых словарях (например, в древнегреческо-русском словаре И. Х. Дворецкого) этого слова нет. Но это еще не основание для того, чтобы зачислить прилагательное в ведомство глагола *ἐνδύω* (одевать, облекаться), приплюсовав отрицающую приставку *ἀν-*, из чего у П. Доброцветова и получилось: «не облекшись». Печально, что переводчик не воспользовался словарем греческой патристической лексики G. W. H. Lampe, где не найденное им в других словарях слово имеется.

В QD 24 в переводе Доброцветова вопрос, на который отвечает прп. Максим, выглядит так: «Что есть по Закону рогатый бык и зачем его неразумно убивать (Исх. 21, 28-36)?» (с. 74). Имея в виду, что, как считают некоторые патрологи, вопросы в QD прп. Максим, скорее всего, формулировал себе сам⁶, возникает недоумение: что за странный вопрос задал себе святой отец? Ответ прост — снова неправильный перевод.

Τί ἐστὶν κατὰ τὸν νόμον ὁ ταῦρος ὁ κερατιστῆς καὶ διατί ἄλογον ὄν φονεύεται;

Что есть, согласно Закону, бодливый вол [Исх. 21, 29], и отчего его, неразумное животное, убивают?

Всякий, кто заглянет в Писание, а также в более или менее надежный словарь древнегреческого языка, охватывающий лексику, которой пользовался прп. Максим, и отдаст себе хотя бы элементарный отчет в грамматике, поймет, что никакого «рогатого быка», которого бы кто-то неразумно убивал, у прп. Максима нет и в помине.

К сожалению, в случае рецензируемого перевода мы имеем дело не только с безграмотностью, но и с самой обычной филологической неряшливостью. Приведем лишь один пример. В QD 5 прп. Максим объясняет знаменитое место из «Слова на Пятидесятницу» свт. Григория Богослова, где говорится о различии между тем, как Св. Дух действовал в пророках, как был преподан апостолам по Воскресении посредством дуновения и как Он «сущностно» сошел на них в Пятидесятницу. Вопрос заключается в объяснении слова «сущностно» (*οὐσιωδῶς*).

⁶ См.: *Blowers P. M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in the «Quaestiones ad Thalassium» of St. Maximus the Confessor. Notre Dame, 1991. P. 54.*

Вот отрывок из QD 5 в переводе П. Доброцветова: «Как же прежде действовал Дух Святой и как Он, наконец, сошел на Апостолов, необходимо истолковать хотя бы на некотором примере» (с. 48). А теперь приведем оригинал и наш перевод:

Πῶς δὲ ἐνήργει τὸ πρότερον τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ πῶς οὐσιωδῶς τελευταῖον ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἐπεφοίτησεν, ἀναγκαῖον ὡς ἐν ὑποδείγματι διεξηγήσασθαι.

Как же Святой Дух действовал прежде и как Он, в конце концов, **сущностно** сошел на апостолов — это следует разъяснить на примере.

В переводе П. Доброцветова пропущено — ни больше, ни меньше — самое главное слово предложения, которое и является предметом толкования прп. Максима (хотя дальше в переводе QD 5 оно встречается). Этот пропуск уже не объяснить плохим знанием языка, но можно объяснить лишь неряшливостью и невнимательностью к переводимому тексту. Что П. Доброцветов в своем переводе удивительным образом соединил неаккуратность с невежеством, видно и из дальнейшего текста того же QD 5. Вот это место сначала в переводе П. К. Доброцветова (прп. Максим, напомним, приводит пример, разъясняющий мысль св. Григория): «Если дерево положить на железную плиту, которой [снизу] касается огонь, то через железо жар огня [постепенно] переходит и на дерево. И прежде не совсем заметно Дух действовал во святых. Если рассмотреть этот пример далее, то кто-нибудь может заметить, что через посредство плиты [в конце концов] огонь непосредственно охватит и дерево, и тогда уподобит дерево сродной себе природе» (с. 48–50). Даже не заглядывая в оригинал, ясно, что «через посредство плиты <...> непосредственно» — это и физически, и логически нелепо. Опять повод проверить перевод по оригиналу:

Καθάπερ ξύλον ἐπιτιθέμενον τηγάνῳ, εἶτα, τοῦ πυρὸς ὑφαπτομένου, διὰ μέσου τοῦ τηγάνου τῆς θερμῆς τοῦ πυρὸς μεταλαμβάνει τὸ ξύλον, οὕτως τὸ πρότερον ἀμυδρῶς ἐνήργει τὸ πνεῦμα ἐν τοῖς ἁγίοις· εἰ δὲ τις κατὰ τὸ αὐτὸ ὑπόδειγμα ἐπαρεῖ τὸ διὰ μέσου τηγάνου καὶ τὸ πῦρ ἀμέσως τοῦ ξύλου περιδράζεται, εὐθέως πρὸς τὴν οἰκείαν φύσιν ἀφομοιοῖ τὸ ξύλον.

Если кусок дерева положить на противень, а внизу разжечь огонь, то дерево сквозь противень воспримет жар огня — вот так же, неотчетливо, и Дух прежде действовал в святых. Если же кто-нибудь — согласно с тем же примером — уберет противень, что между [огнем и деревом], то огонь охватит дерево непосредственно и тотчас уподобит его природе своей собственной.

Однако по-настоящему поражают даже не эти ошибки в переводе П. Доброцветова, ибо переводчик все-таки не филолог, а кандидат *философских* наук и специалист по экзегезе. Но вот что уже совсем непростительно для преподавателя библейской кафедры МДА — это то, что в тех случаях, когда речь идет о толковании Ветхого Завета, Доброцветов превратил прп. Максима, разъясняющего трудные места по Септуагинте, в толкователя синодального перевода! Таких примеров немало. Приведем только два.

В QD 151 перевод П. Доброцветовым вопроса, на который отвечает прп. Максим, выглядит так: «Что означает по Закону заклятие телицы за неведение о совершенном убийстве (Втор. 21, 1–4)?» (с. 195). В самом деле, если руководствоваться синодальным переводом данного места, то можно подумать, что речь идет именно о заклятии телицы: *Если в земле, которую Господь Бог твой дает*

тебе во владение, найден будет убитый, лежащий на поле, и неизвестно, кто убил его, то пусть выйдут старейшины твои и судьбы твои и измерят расстояние до городов, которые вокруг убитого; и старейшины города того, который будет ближайшим к убитому, пусть возьмут телицу, на которой не работали, [и] которая не носила ярма, и пусть старейшины того города отведут сию телицу в дикую долину, которая не разработана и не засеяна, и заколют там телицу в долине. Однако в Септуагинте буквально говорится не о заклании, но о подрезании жил. Приведем церковнославянский перевод последнего стиха: *и да изведут старейшины града того юницу в дебрь суху, яже не оранна, ниже насеянна, и да пресекут жилы юницы в дебри.*

Трудно сказать, что означает это подрезание жил и чем оно отличалось от заклания, но факт тот, что прп. Максим именно на это обстоятельство, как мы увидим, и обращает внимание. П. Доброцветов же, видимо, не придавал этому значения, не заглянул в Септуагинту, равно как и в церковнославянский перевод, а уж текстом прп. Максима, видимо, вообще не руководствовался, опираясь исключительно на Синодальный перевод. Отсюда получилось, что телицу либо убивают, либо уж точно готовят к убийству (закланию).

Приведем текст перевода П. Доброцветова дальше: «Этим означается духовное намерение Писания, что не только за явные грехи, собираясь за них нести возмездие, но также и за грехи, совершенные нами неведомо для нас самих, следует всегда приносить нам [в жертву] телицу с перерезанными жилами, то есть нашу плоть, в долине воздержания и аскезы. Поэтому и телице живой перерезали жилы [перед закланием], чтобы и мы научились не тело убивать, но восстающие против нас наслаждения обездвиживать (сноска: букв. перерезать жилы) и укрощать» (с. 195). Квадратные скобки понадобились переводчику, чтобы — очень неумело — подогнать слова прп. Максима под синодальный перевод. Чтобы убедиться, что уже в переводе вопроса, а далее и в ответе допущена серьезная ошибка, приведем оригинал и наш параллельный перевод:

Τί σημαίνει ἡ κατὰ τὸν νόμον περὶ τῆς ἀγνοίας τοῦ φόνου νευροκοπούμενῃ ἐν τῇ φάραγγι δάμαλις;

Σημαίνει διὰ τούτων τὸ πνευματικὸν βούλημα τῆς γραφῆς ὅτι οὐ μόνον περὶ τῶν προδήλων ἀμαρτημάτων χρῆ δεδοικέναι ὡς μέλλοντας ὑπὲρ αὐτῶν δίδοναι δίκην, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν ἀγνώστων ἡμῖν πραττομένων δεδοικότας, αἰεὶ τὴν δάμαλιν, τούτέστιν τὴν σάρκα ἡμῶν, νευροκοπεῖν ἐν τῇ φάραγγι τῆς ἐγκρατείας καὶ τῆς ἀσκήσεως. Διὰ τοῦτο δὲ τὴν δάμαλιν ζῶσαν κατελίμπανον, ἵνα καὶ ἡμεῖς μάθωμεν μὴ τὸ σῶμα ἀποκτέννειν, ἀλλὰ τὰς ἐπανισταμένας ἡδονὰς νευροκοπεῖν καὶ δαμάζειν.

Что означает телица, которой по Закону подрезают жилы в ущелье, когда неизвестно, кто убил [Втор. 21, 3–4 LXX]?

Посредством этого выражается духовный совет Писания, что следует опасаться не только совершенно очевидных прегрешений из-за того, чтобы в будущем за них не получить осуждение, но также опасаться нам [следует прегрешений,] совершаемых по неведению, [и потому] всегда подрезать жилы телице, то есть нашей плоти, в ущелье воздержания и аскезы. По этой причине они оставляли телицу живой, чтобы и мы научились, [что должно] не умерщвлять тело, а только подсекать жилы восстающих [в нас] наслаждений и подавлять [их].

В оригинале со всей определенностью сказано, что телицу оставляли живой: ζῶσαν κατελίμπανον. Ей сохраняют жизнь, и это образ того, чтобы мы научились

не умерщвлять тело, а только подавлять восстающие в нас наслаждения, подсекая им жилы. Итак, судя по QD 151 и ряду других вопросоответов из QD, П. Доброцветов опирался на синодальный перевод Св. Писания, что, особенно для толкований Ветхого Завета, сделало его перевод невразумительным и искажающим мысль автора, так как расхождение Септуагинты (текст, который толкует прп. Максим) и масоретского текста Библии (с которого сделан синодальный перевод) в некоторых местах весьма значительно. Чтобы не быть голословными, приведем еще один пример — QD 149, представив его в виде трех столбцов: оригинал, перевод П. Доброцветова и наш параллельный перевод:

QD 149	Пер. Доброцветова (с. 194)	Наш перевод
<p>Ἐκ τῶν Παροιμιῶν· σπάνιον εἰσάγαγε σὸν πόδα πρὸς τὸν σεαυτοῦ φίλον, μήποτε πλῆσθεις σου μισήση σε.</p> <p>Φίλον ἐνταῦθα τὸ σῶμα ἡμῶν λέγει διὰ τὴν πρὸς αὐτὸ φυσικὴν ἔνωσιν τε καὶ στοργήν. Παραινεῖ οὖν ὁ λόγος τὴν περὶ τὸ σῶμα πρόνοιαν μὴ πεφροντισμένην ποιεῖσθαι, ἀλλὰ μόνῳ τῷ τῆς ψυχῆς ἔχει τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν ποιεῖσθαι, καὶ τοῦτο δὲ σπανίως, μήποτε τὴν ἀνάπαυσιν αὐτοῦ περὶ πολλοῦ ποιουμένου σου, τὰ τῶν ἐχθρῶν καὶ μισούντων ἐν σοὶ ἐνδείξῃται.</p>	<p>Из книги Притч: не учащай входить в дом друга твоего, чтобы он не наскучил тобою и не возненавидел тебя (Притч. 25, 17 [Синодальный перевод! — Г. Б.]).</p> <p>Другом здесь называется тело из-за физического единства с ним души и родственной любви к нему. Убеждает же слово [Писания] не оказывать телу особю почтительного услужения, но заботиться о нем только как о следе души, да и то — редко, чтобы тебе, много пекущемуся о его покое, не найти в себе [самом] того, кто тебе враг и ненавистник.</p>	<p>Из Притчей: <i>Редко заноси ступню к другу твоему, дабы он, пресытившись, не возненавидел тебя</i> [Притч. 25, 17 LXX].</p> <p>Другом [Соломон] здесь называет наше тело по причине [нашего] естественного единства с ним и любви к нему. Так вот, [его] слово увещевает промышлять о теле не тщательно, а только лишь стопой (или: следом) души, да и то редко, дабы в случае, если ты будешь много заботиться о его отдыхе, не обнаружили в тебе [козни] врагов и ненавистников.</p>

Совершенно очевидно, что у прп. Максима слова из Притч. 25, 17 по LXX: *Редко заноси ступню к другу твоему* — переключаются со словами толкования: «слово увещевает заботиться о теле не тщательно, а только лишь *стопой (или: следом) души*», в переводе же Доброцветова, который опирается на синодальный перевод, эта переключка полностью теряется, зато появляется бессмысленное: «но заботиться о нем только как о следе души». Откуда переводчик взял это учение о теле как «следе души» и как оно соответствует святоотеческой антропологии, можно только догадываться.

Такая непростительная ориентация на синодальный перевод Св. Писания при переводе прп. Максима обнаруживается у П. Доброцветова и в том, что там, где он все же дает перевод по Септуагинте, он тем не менее приводит его как «запасной», в скобках, а за основной принимает перевод синодальный. Вот один из примеров — вопрос из QD 28: «Что означают слова: *когда ударят женщину и у нее случится выкидыш (церк.-слав.: и изыдет младенец ее неизображен, тщетою да отщется), то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той*

женщины (лице же изображен будет, да даст душу за душу, око за око, зуб за зуб) и т.д. (Исх. 21, 22–23)?» (с. 79).

В действительности же вопрос, который вынесен в заглавие QD 28, выглядит иначе; это вообще не цитата: ни из Синодального перевода, ни из Септуагинты, — а текст самого прп. Максима, составленный на основе Септуагинты:

Τίς ὁ λόγος τῆς πλησσομένης καὶ ἀποβαλλούσης γυναικὸς καὶ ὅτι ἐὰν ἐξέλθῃ τὸ παιδίον ἐξεικονισμένον, ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς δοῦναι τὸν πλήξαντα ὁ νόμος διαγορεύει, εἰ δὲ ἀμόρφωτον ἐκτέσσει, ζημιῶι μόνον;

Что значит в сказанном о женщине, которую быют, и она выкидывает [плод], что, если вышедший плод имеет [человеческий] вид, то Закон велит ударившему отдать душу за душу, а если выпал бесформенным, то только уплатить пеню [Исх. 21, 22–23]?

Из всех этих примеров, которые можно было бы умножать и далее (не видим в этом особого смысла), следует, что переводчик не только небрежно обращается с оригиналом, не только допускает многочисленные грамматические ошибки, что говорит о его слабой языковой подготовке, но и руководствуется в своем переводе принципами, которые совершенно немыслимы для сколько-либо квалифицированного специалиста по святоотеческой экзегезе. Отметим, что А. И. Сидоров в своих переводах творений прп. Максима поступает совершенно иначе. Так, он указывает: «Цитаты из Ветхого Завета приводятся по церковно-славянскому переводу, поскольку прп. Максим, как и все отцы Церкви, пользовался “Септуагинтой” (русский перевод Ветхого Завета, как правило, плохо отражает этот освященный святоотеческой традицией перевод “Семидесяти толковников”)...»⁷ Мы не призываем П. Доброцветова приводить цитаты из Св. Писания по-церковнославянски, но тем более нельзя без сличения с Септуагинтой использовать для понимания и перевода прп. Максима Синодальный перевод.

После всего сказанного о переводе уже не имеет смысла специально останавливаться на комментариях и вступительной статье к книге. Конечно, интересно почитать отрывки из черновиков С. Л. Епифановича, но от издателя этих отрывков ожидаешь хотя бы минимального их анализа. Например, уже в первом примечании, где встречается цитата из С. Л. Епифановича (прим. 2, с. 6), приводятся его слова о переселении прп. Максима в Палестину. Что это за версия, как она поддерживается источниками, как ее обосновывал С. Л. Епифанович, как она согласуется с существующими версиями биографии прп. Максима — его константинопольского происхождения или палестинского? Этих вопросов П. Доброцветов даже не ставит, тем более — не дает на них ответа. Утверждая, что Епифанович датировал QD 620–622 гг.⁸, что расходится с датировками П. Шервуда, Ж.-К. Ларше (624–625 гг.) и современным научным консенсусом в целом, автор вступления в QD не высказывает своего мнения в пользу той или иной версии.

⁷ Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Преп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1 / Пер. с др.-греч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 74.

⁸ На самом деле С. Л. Епифанович (см. с. 6, прим. 2) датировал QD «не позже 624 г.» (со ссылкой на указ императора Ираклия на имя архиеп. Кипрского Аркадия), а «в среднем около 620–622» относится к Lib. asc. («Главам подвижническим») и Cap. de char. («Главам о любви»). Мы благодарим за это уточнение А. Г. Дунаева.

Что касается комментариев к отдельным вопросам, то они носят случайный характер. Подавляющее большинство вопросов вообще никак не прокомментированы, в т. ч. и те, что имеют существенное значение и в контексте QD, и в контексте будущего развития идей «Вопросов и затруднений» в других сочинениях прп. Максима, в первую очередь — в «Трудностях к Иоанну» (*Ambigua*). Хотя П. Доброцветов, цитируя главным образом С. Л. Епифановича и Ж.-К. Ларше, упоминает, что мысли некоторых вопросов из QD потом развивались в других сочинениях прп. Максима, но таких связей приведено крайне мало, а главное, читатель тщетно будет искать хоть какого-то анализа развития мысли прп. Максима (исключения представляют емкие цитаты из С. Л. Епифановича во вступлении, но они не могут служить комментарием по причине сжатости изложения и черного характера). Почему одни (немногие) вопросы комментировались, а другие — нет, понять совершенно невозможно. Если издание замышлялось как популярное, то зачем давать весьма пространные и с претензией на научность комментарии к отдельным вопросам (скажем, к QD III. 1)? Если издание задумано как научное, то почему нет комментариев к тем вопросам, которые имеют большое научное и богословское значение (скажем, к QD 105 — толкованию крайне важного места из свт. Григория Богослова (От. 22. 8), где речь идет как будто о «движении» в Боге, а прп. Максим переосмысляет его как движение нашего ума в познании Троицы⁹)?

Характерно, что в подготовке издания не использовалась и в библиографию по QD не попала докторская диссертация Деспины Прассас¹⁰, защищенная в 2003 г. и посвященная именно этому сочинению, диссертация, которая содержит английский перевод QD, более надежный, чем французский (хотя и ее перевод тоже не лишен недостатков), и обширный, полезный как раз для популярного издания, комментарий к каждому вопросу. Ученый, который уже много лет занимается той же темой, что и Д. Прассас, должен был ознакомиться с этой диссертацией (в наше время цифровых носителей информации это совсем не сложно) или хотя бы указать на ее существование. Не попали в поле зрения П. Доброцветова и опубликованные год назад схолии А. М. Шуфрина к *Amb. 7* прп. Максима¹¹, где упоминаются и отчасти разбираются в контексте важнейшего для прп. Максима текста — *Amb. 7* — несколько ключевых вопросов из QD.

О научной и богословской ценности комментариев П. Доброцветова можно судить и по такому примеру. В растянувшемся на три страницы примечании к QD III. 1, где прп. Максим говорит, в каком смысле Бог сотворил человека *по образу*, а в каком — *по подобию*, П. Доброцветов, среди прочего, пишет: «Он (т. е. Максим) говорит <...> также о нетлении, бессмертии и незримости как о свойствах человеческого естества. Все эти свойства составляют логос человека» (с. 274). В действительности у прп. Максима, конечно, не говорится, что «незримость» — это свойство *человеческого естества* (т. е. природы). Речь исключительно о душе: «нетленность, бессмертие, невидимость — то, что отображает Божество —

⁹ Эта тема после QD 105 обсуждается прп. Максимом в *Amb. 23*, *Amb. 1 ad Thom.* и во 2-м послании к Фоме.

¹⁰ *Prassas D. D.* St. Maximos the Confessor's Questions and Doubts: Translation and Commentary: Ph. D. diss. The Catholic University of America, 2003.

¹¹ См.: *Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 294–383.

Он передал это душе». Чуть ниже П. Доброцветов, ссылаясь на Ж.-К. Ларше, пишет все же, что «речь по поводу образа Божия в человеке идет лишь в отношении души или ума» (там же), но совершенно непонятно, зачем было делать ложное и ненужное в комментарии заявление о том, что незримость — свойство человеческого естества и составляет логос человека. Значит ли это утверждение, что, по прп. Максиму, человек, живущий в согласии с логосом естества, должен быть «незрим»? Остается гадать, какой ответ на этот вопрос дал бы автор нового перевода прп. Максима, однако никакие высокие и многократно повторяемые слова о «духовности», которыми пестрит вступление П. К. Доброцветова к переводу QD¹², не способны возместить отсутствия знания да и просто элементарного уважения к слову и мысли переводимого святого отца, как и к читателям издаваемой книги.

Г. И. Беневиц

¹² На с. 7 слово «духовный» повторяется шесть раз, в том числе в таких расплывчатых выражениях: «удивительное проявление <...> стремления ко всему духовному». Что такое это «все духовное», хотелось бы спросить автора.