

УДК 27-1

Г. Ю. Каптен

ПУТИ РЕЦЕПЦИИ ИДЕЙ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ МЫСЛИ*

КАПТЕН Герман Юриевич – кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории и философии. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения. 190000, ул. Большая Морская, д. 67, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: alex@ac9195.spb.edu.

Представленная работа посвящена проблеме рецепции идей Максима Исповедника в византийской и, отчасти, западной мысли. Автор подчеркивает, реабилитация его идей, осужденных монофелитами за ересь, стала длительным процессом, продолжавшимся не одно столетие. Система философско-богословской мысли, предложенная Максимом стала особо востребована в эпоху иконоборчества, а так же в последующих спорах в Византии эпохи Комниных и Палеологов. На Западе же основным их продолжателем стал Иоанн Скот Эриугена, с осуждением которого в XIII веке, подверглись сомнению и наследованные им от восточно-христианских мыслителей идеи.

ВИЗАНТИЯ; ПАТРИСТИКА; МАКСИМ ИСПОВЕДНИК;
АНТИОРИГЕНИЗМ; ИКОНОБОРЧЕСТВО; ПАЛАМИЗМ

Смерть застала Максима Исповедника в положении ссыльного преступника, обвиненного в целом наборе заблуждений, противоречащей официальной монофелитской позиции Константинополя. Однако довольно скоро начался процесс реабилитации преподобного и его введения в число основных авторов византийской патристики. Вопреки распространенному в школьном богословии представлению, он не был лично оправдан VI Вселенским Собором, что не может не вызвать следующей проблемы – какими именно путями его философия стала стержнем последующей

* При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-03-00813а.

традиции восточно-христианской мысли. Причем это объяснить еще труднее, чем интерес к нему со стороны Западной схоластики, в лице Иоанна Скота Эриугены. Там, по крайней мере, была не запятнана его память, как защитника и одного из главных деятелей Латеранского Собора.

По мнению А.М. Шуфрина [12, с. 233] это объясняется широкой известностью Максима до начала монофелитской полемики. Об этом свидетельствует сам перечень его наиболее популярных текстов, распространенных среди монашеской аудитории. «Слово о подвижнической жизни», «Главы о любви», «Мистагогия» стали неотъемлемой частью святоотеческого наследия, и эти труды снискали Максиму Исповеднику уважение и память, благодаря которым его философские и богословско-полемические взгляды были поняты и приняты.

Стоит согласиться и с В.М. Лурье, который связывает рецидив монофелитства в 711–713 с политическими мотивами Вардана Филиппика, а столь легкое возвращение к нему византийского епископата с понимаем, что жесткий диофелизм Максима не является единственно возможным способом выражения церковного учения [см. 8, с. 309 и 3, 139]. Поэтому нельзя буквально понять формулировку Ларше, что VI Вселенский Собор канонизирует его учение о двух волях и двух энергиях Христа [см. 1, р. 20].

Сложность описываемого феномена в том, что принятие философского синтеза Максима было связано с фактическим отказом от «неохалкидонистства» Юстиниановской эпохи, логическим продолжением которого был моноэнергетизм. Произошел пересмотр концепции, действовавшей целых полтора столетия, причем не могущей быть обвиненной в прямой ереси, что само по себе достаточно редкое событие.

Триадологические споры продолжались около семидесяти лет, причем часто арианство становилось более могущественно, чем никейская доктрина. Но потом оно было осуждено и отвергнуто. Такая же ситуация произошла и в эпоху иконоборчества, которое тоже было осуждено после многих лет господствования.

Отказ же от официального неохалкидонитства и оригенистической парадигмы в целом, не сопровождался никаким осуждением, оно как бы уступило место синтезу Максима, причем так незаметно, в истории не осталось никакого указания, как и когда точно это произошло.

Для того чтоб показать, как идеи Максима проникали в богословие и философию Византии, мы вначале покажем их влияние на религиозно-практическую жизнь восточного монашества, а затем, в следующем разделе, на теоретическую мысль.

Следует особо оговорить участие преп. Максима в комментировании Ареопагитик. Как отмечают исследователи, в частности Епифанович [см. 6, с. XV–XXI и 2], существует несколько пластов схолий к Корпусу. Первое из них принадлежит Иоанну Скифопольскому, который счел необходимым не только провести параллели между текстом псевдо-Дионисия и мыслями античных философов, но и объяснить их. Так появился Пролог, в котором он защищает подлинность и принадлежность трактата к Дионисию I века. Кроме этого он проводит частые филолого-философские анализы используемых терминов, часто отстаивая превосходство автора над языческими мыслителями.

В противоположность этому, Максим Исповедник никогда не интересовался филологическим анализом и поиском исторических соответствий, вряд ли ему пришлось отстаивать и датировку Корпуса I веком, поскольку мало кто в его время сомневался в его подлинности. Зато Максима интересовала мистическая сущность созерцаний псевдо-Дионисия и его общефилософские принципы богопознания.

Схолии были переведены на латинский язык вместе с основным Корпусом, при этом принадлежащие Максиму были особо отмечены знаком креста. Существовал еще и третий автор комментариев – патриарх Герман, чьи фрагменты нумеровались. Однако довольно скоро это различие ушло в прошлое и схолии переписывались единым текстом, которого с Георгия Кипрского стали приписывать исключительно Максиму.

В современных изданиях можно лишь с большой долей осторожности отнести тот или иной комментарий к определенному автору. Тем не менее, довольно цельный их характер, перекрестные ссылки и довольно единообразный стиль позволяет предположить, что большая часть схолий принадлежит одному автору, скорее всего Иоанну Скифопольскому. Можно выделить лишь некоторые, принадлежность которых к Максиму Исповеднику не вызывает сомнений (Епифанович

указывает на девять явных). Остальные, вероятно, рассеяны по всему Корпусу и отличить их от находящихся рядом текстов Иоанна можно лишь гипотетически.

Что же касается несомненно принадлежащего Максиму наследия, то многие книги преподобного, в частности его сотницы «о Любви», стали классическими образцами византийской аскетической письменности. Кроме этих глав, хорошо известны были: примыкающее к ним «Послание к Иоанну Кубикулярию о любви», «Слово о подвижнической жизни», «Десять глав о добродетели и пороке».

О популярности их в среде образованных христиан говорит и тот факт, что фрагменты его сочинений находятся во второй по древности (из известных) русской книге – Изборнике (т.е. избранном собрании) Святослава 1073 года. Существует небольшая статья А.И. Сидорова напрямую посвященной этой тематике [11]. При этом, надо отметить, что Максим в принципе был мало известен древнерусскому читателю, более ориентированного на переводы Иоанна Златоустого, Афанасия и Василия Великого, Кирилла Иерусалимского и Иоанна Дамаскина, которые с одной стороны, были более легки по языку, с другой более востребованы по богослужебной практике.

В «Изборник» же вошли 19 фрагментов из «Глав о Любви», 2 из «Вопросоответов к Фалласию», и по одному фрагменту из «Амбигв», «Диспута с Пирром», «Мистагогии», «Глав о богословии и домостроительстве Воплощения», «Богословских и полемических глав». Так же Максиму приписываются еще один фрагмент, принадлежность которого не установлена [11, с. 208]. Рост образования на Руси в XIII–XIV веках привел к увеличению переводов греческих отцов, среди которых были и более полные переводы «О любви», «Слова Аскетического» и некоторых других трактатов Максима.

Именно он, при всей склонности к абстрактному мышлению в духе неоплатонизма Евагрия, оказал большое влияние на преодоление оригенизма и в монашеской среде. Более всего это было замечено в определении человека как духовно-интеллектуальной сущности, лишь внешне соединенной с телом. Было еще не полностью преодолено

восприятие монаха-аскета как умного духа, стремящегося максимально освободиться от тела.

Антропология Максима, отчетливо понимающего человека как нерасторжимое и благое психосоматическое единство, которое достигает спасения вместе с телом, а не в отрыве (или, даже, отказе) от него, сыграла большую роль в закреплении традиции псевдо-Макария, построенного скорее на библейском понимании, чем на платоническом.

Именно после этого начинает распространяться восприятие монашеского подвига как постепенного обожения природы как самого аскета, так и окружающего его мира. Это приведет не только к появлению таких мыслителей как Симеон Новый Богослов и Григорий Синаит, но и потребности дать этому видению четкого обоснования, что будет сделано в XIV веке Григорием Паламой.

Что же касается собственно богословско-философской рецепции наследия Максима, то прежде всего следует обратиться к истории иконоборческих споров. В 1950 году прот. Георгий Флоровский высказал мысль, что в идеях противников икон заметно влияние оригенизма. Хотя такая гипотеза была раскритикована, сравнительно недавно она стала подтверждаться из других источников.

Так именно оригенистический спиритуализм привел к отрицанию икон, опираясь на неизобразимость Божества. Иконоборчество есть скрытое отрицание не столько самого акта Рождества (с таким уникальным случаем еще можно смириться), столько самой возможности обожения материи. Все это возвращает именно к оригенистическому мифу об упразднении в конце мира любой материальности.

Кроме того, как отмечает Лурье [см. 8, с. 408], Максим Исповедник, при всей глубине своих мыслей оставался довольно «темным» автором. Далеко не все его идеи могли быть поняты без дополнительного пояснения. Ситуацию усложняло, о чем говорилось и выше, отсутствие какого-либо систематического трактата, в котором он последовательно изложил свои мысли. Поэтому не приходится удивляться, что долгое время он воспринимался лишь в узком круге монофелитской полемики.

Оригенистические корни этого учения видны теперь, но в ту эпоху были далеко не очевидны. Поэтому само по себе догматическое осуждение

концепции единой воли на Вселенском Соборе еще не означало отвержение самого оригенизма.

Надо признать, что именно эпоха иконоборчества и сделала наследие преподобного по-настоящему востребованной, поскольку дала пример, что принципы Максима применимы и по насущным вопросам церковной жизни.

Без сомнения, большая заслуга в этом принадлежит Иоанну Дамаскину, сумевшему на основе его философско-богословских взглядов построить такой систематический учебник как «Точное изложение православной веры».

Споры об иконах лежат в плоскости достаточно общей проблемы, которая формулируется философией как проблема символа, а богословием – как отношение образа и прообраза. Об онтологической связи символа и символизируемого преп. Максим ясно показал в «Мистагогии», связав конкретные жесты и движения служащих с абстрактными понятиями богословия.

Даже само обоснование возможности видеть в иконах божественное присутствие Бога в энергиях (соответственно и воздаяние им поклонения), восходит к учению Максима о логосах, как формах проявления в мире божественного и обожении как заключительной стадии Воплощения.

Иоанн Дамаскин также говорит об освящении материи, служащей вместилищем божественных энергий. Почитание воздается им не ради самой их природы, а потому, что «посредством их и в них соблаговолил Бог соделать наше спасение» [Слова в защиту иконопочитания III, 34 (PG 94 1354b), см. так же 7].

Кроме обсуждения сути икон, споры затронули и проблему понимания человечества Христа. Выше было показано, насколько важную роль играло отвержение монофелитского понимания частной природы в представлении Максима. Ведь именно настаивая на «особом» человечестве Христа, они пытались ввести понятие Его ипостасной воли. Можно спорить, насколько преподобный принимал учение о воипостасизировании Спасителем человеческой природы [см. об этом 10, с. 15–17], но то, что он отвергал существование человечества Христа как отдельной частной

природы (или просто конкретной человеческой ипостаси), признается всеми.

Иконоборцы же, настаивая на запрете изображать Христа «в бездушной материи» как раз говорили об изначально совершенной природе Его человечества, повторяя в скрытом виде уже упоминавшееся в первой главе учение Леонтия Византийского о предвечном его существовании в Ипостаси Логоса.

Однако было бы слишком большой натяжкой считать победу иконопочитателей как полное торжество идей Максима Исповедника. Все-таки ими была поставлена церковно-практическая цель защитить использование икон. Однако их использование идей Максима и частые ссылки на него не могли не усилить его влияние на дальнейшее развитие византийской мысли.

Следующим важным эпизодом использования его философии стала проблема неоплатонической моды в XI веке. Речь идет первую очередь о философии Михаила Псела. Он хорошо известен как блестящий придворный писатель, чья роль в византийском дворе довольно хорошо изучена историками. Однако, намного менее изученной остается его роль в создании неоплатонического кружка, представителем которого стал Иоанн Итал.

По мнению Лурье [8, с. 494, 514], Пселл пытался с помощью философии Прокла создать последовательное богословие, способную заменить синтез Максима Исповедника. Полемика Псела с последним очевидна – в своих комментариях на Григория Богослова, которые даже по стилю напоминают Амбигвы, он критикует излишне буквальное понимание обожения у Максима.

Именно тогда наследие преподобного начинает играть первостепенную роль. Неожиданно его труды начинают распространяться, возникает своеобразная мода на Максима среди тех, кто позиционирует себя в рамках ортодоксии, в противовес «суемудрию Псела». Об этом свидетельствует и то, что сохранившиеся до сего дня сочинения преподобного на языке оригинала, восходят именно к собраниям конца XI века, в противоположность уже утраченным тогда сочинениям, часть которого лишь в последние годы стали издаваться по грузинским, сирийским и другим рукописям.

Ход тогдашней полемики сравнительно хорошо известен, благодаря большому числу известных источников. В 1077 и 1078 гг. состоялось два церковных собора, где разбирались мнения Итала, а затем, на новом соборе 1082 года после повторного расследования и обсуждения его учение отвергается и анафематствуется.

Согласно вошедшей в последование Торжества Православия формулировке, коренным заблуждением Итала была попытка привнесения в учение Церкви не просто идей (само чтение нехристианских философов для образования не осуждалось), а элементов языческого мировоззрения [см. об этом 13 и 8, 495–496].

Однако развитие интереса к языческой мысли продолжалось, и полемика не утихала. Напротив, с этого времени в ученой жизни Византии отчетливо существовали до самого конца два лагеря, «грекофилов» и «ортодоксов». Было бы слишком наивным вслед за историографией первой половины XX в. сводить их к спорам прогрессивных мыслителей с реакционными клерикалами. В обоих лагерях были высокообразованные люди и даже члены константинопольского духовенства. Равно невозможно свести их к спорам «платоников» и «аристотеликов», поскольку обе стороны в равной степени пользовались их наследием.

Взятие Константинополя крестоносцами поставило на первый план вопрос о сохранении богатства древности, но вот понималась она по-разному. Одни понимали его как «великую Грецию» античной эпохи, с ее культурой мысли и литературой. Христианство, разумеется, ими не отвергалось, но его роль сводилась к чисто религиозной сфере. На базе этой школы возник Византийский гуманизм, в высшей степени повлиявший на итальянский Ренессанс. Однако следует помнить что известный в науке термин «Византийское пред-Возрождение» относится не только к деятельности этого круга, но обоих направлений.

Другая школа не отрицала прошедшую эпоху античности, но рассматривала ее сквозь призму христианской истории. Наследие древности это освященная христианской верой мысль и сама Церковь, бережно ее хранящая. Именно в этой среде синтез Максима Исповедника был положен основанием систематического богословия.

После падения Византии участь этих школ была разной. Первая эмигрировала в Италию (этот процесс начался еще в XIV веке) и оказало мощное влияние на ее культуру. Не видев принципиальной разницы между Западным и Восточным христианством, они довольно скоро ассимилировались.

Вторая школа в основу всего ставила следование «вере отцов», поэтому не решилась пожертвовать ей и осталась под мусульманским владычеством, сохранив при этом свою самобытность. Именно эти силы хранили греческую культуру и язык в Османской империи и смогли восстановить независимость Греции в первой половине XIX в. Некоторые же смогли перебраться под защиту Русского государства, оставив важный след в отечественной истории и культуре.

Однако вернемся в XII в., когда эти школы только складывались. Одним из литературных памятников споров с византийскими неоплатониками стало подробное «Опровержение Элементов теологии Прокла» написанное в 1150-е годы св. Николаем Мефонским. Этот труд, был частично опубликованный еще в XIX в., полностью издан только в 1984 г. В этом произведении, в частности, он критикует прокловскую иерархию причин, следуя аналогичной критике, предложенной Максимом Исповедником в «Амбигвах» [см. 4].

Несколько лучше исследовано наследие св. Григория Паламы, в творчестве которого синтез Максима получил полное раскрытие. Следует, однако, сразу заметить, что так считают далеко не все исследователи творчества преподобного, некоторые, как раз, противопоставляют богословие этих авторов. Ниже будет сделана попытка изложить позицию «православной» школы, считающей учение Паламы гармонично вырастающим из предшествующего восточно-христианского богословия, в том числе и Максима.

Что бы как можно более изложить этот взгляд, сначала рассмотрим влияние св. Максима на богословие исихазма, а затем на учение самого Григория Паламы.

Сам термин «исихия» (молчание) в интересующем нас контексте известен, как минимум, с IV в., применявшийся для обозначения состояния внутреннего покоя и молчание, в котором становится доступным чистое

созерцание. Чуть позже исихастами стали называть отшельников, в среде которых практиковался метод «умной молитвы» Евагрия, о котором упоминалось в первой главе данного исследования. Осуждение богословского учения последнего не помешало популярности его метода, дополненного псевдо-Макарием, при всем различии их антропологических посылок. Роль Максима Исповедника в переработке евагрианской позиции уже рассматривалась выше и мы не будем повторять рассказ о ней.

Долгое время этот метод был достоянием монашеской среды и воспринимался ей как лишь практическая рекомендация. Окончательное оформление он получил в трудах преп. Никифора и Симеона Нового Богослова. Тем не менее, в их текстах не содержалось никакого философского (исходя из каких-либо антропологических или гносеологических воззрений) или догматического (ссылка на конкретное мнение авторитетного текста) обоснования.

Поэтому нападки Варлаама Калабрийца, основанные на общих неплатонических посылах, были довольно сильны. Примечательно, что критиковал их он с тех же евагрианских посылок о исключительно «умном» делании, без использования каких-либо соматических методов, и ссылался, даже на творчество Максима Исповедника, трактуя его с тех же платонических воззрений.

Иоанн Мейендорф совершенно обосновано говорит [9, с. 194], что протест Варлаама был направлен не против исихазма как такового, а против традиции псевдо-Макария и его взгляда на принципиальное психо-соматическое единство человека. Поэтому и роль Григория Паламы заключалась не сколько в обосновании правомочности современного ему метода «умной молитвы», сколько в доказательстве правомочности такой антропологии и принципиальной возможности богопознания и боговидения для тварного и плотского человека.

Не ставя своей целью изложить все аспекты богословия св. Григория Паламы, отметим лишь некоторые из них, влияние на которых творчества преп. Максима особенно сильно.

Следует особо отметить принципиальную антропологичность (и христологичность) мыслей Паламы, который, так же как и Максим, рассматривает любую проблему через призму роли Христа в спасении

человека, и роли последнего в обожении мира. Так же как и преподобный Максим, свт. Григорий проводит постоянную параллель между Христом и спасенным человеком.

Палама становится на позицию Леонтия Византийского и Максима Исповедника, когда говорит о «взаимопроникновении свойств» божественной и человеческой природ во Христе, противопоставляя эту позицию номиналистическому учению Акиндина об их постоянстве и неизменности.

По словам Мейендорфа, «Св. Григорий защищает православную точку зрения [...] пользуясь для ее изложения выражениями, почти всегда заимствованными у св. Максима Исповедника» [см. 9, с. 249]. Поэтому он следует и представлению о соединении обеих природ в божественной ипостаси Логоса, уча о «воипостасезировании» Им всего человечества. Именно это он считает условием спасения и обожения для людей.

«Сын Божий един с человечеством, в которое Он облекся, ибо по ипостаси Он соединился с начатком людей... с каждым [христианином] Он соединен энергией и благодатью, а не ипостасью» [*Григорий Палама. Против Акиндина. III. 6*]. Соединение «по энергии» трактуется в двух смыслах. С одной стороны, Христос, даже будучи человеком, обладал всей благодатью и силой Бога, основываясь на представлении Максима о принципиальном единстве Его личности. С другой, святой соединен с Ним через восприятие Его энергий, что так же напоминает учение преподобного о содействии Бога и человека во спасении о котором будет сказано чуть ниже.

Известен своего рода «натурализм» взглядов Паламы на библейские образы и мистические события. Он отрицает представления оппонентов на лишь символический смысл теофаний Ветхого Завета и фаворского света, считая их конкретными и явными проявлениями божественных энергий. В этом он несколько расходится с традицией александрийской экзегезы, наследником которой, отчасти, является и сам Максим, Так Палама упоминает о том, что: «Богомудрый Максим назвал свет Преображения Господня «символом богословия» [см. Amb. PG 91 1128b], но относит это к иносказанию, возводящему или анагогическому смыслу. [*Григорий*

Палама Триады в защиту священнобезмолвствующих II, 3, 21], но так может показаться лишь на первый взгляд.

Во-первых, последний часто применяет символический метод толкования Библии, о чем ярко свидетельствует, например, «Вопросоответы к Фалласию», приводя часто несколько равноправных способов толковать тот или иной отрывок. В самых же существенных моментах евангельского повествования, например Гефсиманского борения или крестной Смерти Христа, он переходит на буквальное толкование.

Во-вторых, Максим чрезвычайно глубоко толкует само понятие символа. Когда онтологически разные сущности сближаются по логосам, одна из них может стать символом другой, делая наблюдателя первой причастным по логосу и второй, однако сущности обеих вещей остаются неизменными. Именно поэтому, фаворский свет может называться символом, поскольку делает озаряемого им человека причастным Логосу (в данном случае с большой буквы, потому речь идет о Божестве), хотя сами Богом, этот свет не является.

Григорий Палама углубляет понятие символа, различая несколько его видов:

– Естественный, который исходит из природы символизируемого и является его атрибутом. Так, например, прохлада есть образ воды, а жар – огня.

– Не обладающий собственным существованием, т.е. такой символ, который лишь обозначает какую-либо сущность, но самостоятельно не существует.

– Обладающий собственным существованием, лишь в определенном случае становящимся символом чего то другого. Так любой условный сигнал, например звук трубы, определенный флажок или зажженный огонь может стать символом для войска пойти в атаку.

В определенном смысле таким символом, для Максима и Григория становится и Христос, становясь символом Себя Самого, являя незримое и трансцендентное Божество в доступном для чувств образе.

В самом известном аспекте своего богословия – учении о божественных энергиях, свт. Григорий так же следует интуиции Максима. Как говорилось выше, монофелиты считали волю и действие (т.е. энергию)

принадлежащими ипостаси, а преподобный – природе, почему и пострадал за исповедование двух энергий и двух волей во Христе.

Кроме того, само наличие энергии делает вещь существующей и познаваемой. Так Петр, как определенное нечто, существует через обладание энергией именно той природы, ипостасью которой является (в данном примере является человеком). Конечно, Божественная природа непостижима и абсолютна, но отчасти может быть познана через Свое действие в мире.

Собственного существования энергия не имеет, поэтому учение Паламы не есть введение в универсум новой посредующей реальности между Абсолютом и тварным космосом. Бог действует посредством их, потому Сам являет в мире Свою силу без каких-либо посредников, но, в то же время, энергии остаются отличными от Его Сущности. В этом состоит существенное отличие их от ипостасей.

Посредством энергий происходит и спасение. В плане сотериологии Палама продолжает представление Максима о принципиальном содействии или синергии Бога и человека в обожении. Мысли последнего о сути аскетической практики уже приведены были выше. Палама следует в этом традиционным воззрениям восточного монашества.

Практика аскезы вовсе не означает автоматического спасения, а остается лишь средством для стяжания благодати. Последнее же возводит человека, по словам Максима и Григория до состояния «бога по благодати». Палама часто повторяет его слова «единая энергия Бога и святых», причем считая святых не только восприемниками благодати, они, подобно Самому Богу, преподают ее миру. Так, например, человеку не свойственно воскрешать мертвых, но святые могут оживлять, поскольку в них действуют силы Творца мира.

Разумеется, влияние Максима Исповедника не ограничивается только перечисленными аспектами, но подробное исследование этого вопроса заслуживает отдельной работы. Так мало изучена, но очень интересна проблема влияния творчества Максима на западную схоластику как непосредственно, так и через поздневизантийское богословие.

Этой проблемой занимался проф. Бриллиантов в конце XIX – начале XX в. Первым «мостиком» между восточным и западным богословием он

видел Иоанна Скота Эриугены, для которого главными авторитетами были именно восточные отцы – Григорий Нисский, псевдо-Дионисий и Максим Исповедник, а не только Августин, хотя и на последнего он ссылается ничуть не меньше [см. 5, с. 10].

Следуя восточным отцам, Эриугена большое внимание уделяет понятию Образа Творца в человеке и во всем космосе в целом. Бог не только все производит, но и постоянно проявлен в универсуме. Для подтверждения этой мысли, он часто обращается к псевдо-Дионисию и Максиму. Если внимательно рассмотреть его представление об идеях (*natura creata creans*), то можно увидеть следы представлений последнего о логосах всех вещей. Общими тут является не онтологическое их значение (все-таки логос у Максима есть энергия, а не нечто самостоятельно существующее), а их роль в мироздании, по явлению единства космоса и его осмыслению.

Если вкратце характеризовать его место в мировой культуре, можно процитировать слова Бриллиантова: «Эриугена, принадлежащая собственно западу, но обращая взоры в то же время к востоку, выступил объединителем, в известном смысле, результатов спекулятивных опытов востока и запада за предыдущее время на христианской почве» [5, с. 18–19].

Однако такая инициатива хотя и оказала некоторое влияние на схоластическую философию, но привела так же к осуждению учения Эриугены в начале XIII в., на Парижских соборах 1205, 1210, Латеранском 1215, а так же специальной буллой Гонория III в 1225. Как отмечает Бриллиантов [5, с. 454–455], некоторые отвергнутые положения очевидно восходят к Максиму Исповеднику. Это и разделение сущности и энергии, за что критикуется так же и паламизм, а так же учение о происхождении полов, высказанное Максимом в Амбигвах [Amb. PG 91 1305–1308].

После 1225 г. труды Эриугены стали практически неизвестными, даже в чем-то схожие с его идеями представления немецких мистиков XIII-XIV вв., вряд ли обращались к его работам непосредственно. Хотя в 1681 г. Гэлем опубликовал трактат «О разделении природ», но на развитие философских идей Нового времени он уже не оказал заметного влияния. Тем не менее, исследователи XIX в. замечали сходство идей Эриугены с концепциями немецкого идеализма, но все же нельзя не признать, что эта близость не может быть признана как влияние одной системы на другие.

Тем не менее, в связи с возрождением в XX в. интереса к патрологии на Западе, особенно в католической среде, интерес к наследию Эриугены остается весьма значительным. Конечно, его роль как интерпретатора идей Григория Нисского, псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника вряд ли будет востребована в полной мере, поскольку к их наследию теперь обращаются непосредственно. Однако, внимание к нему как самостоятельному философу, испытавшего влияние и восточного и западного богословия, может помочь, на наш взгляд, дальнейшему пониманию судеб концепций Максима Исповедника на Западе.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. **Larchet J.-C.** La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.
2. **Rorem P., Lamoreaux J.C.** John of Scythopolis and Dionysian Corpus. Oxford, 1998.
3. **Беневич Г.И., Шуфрин А.М.** Дело Максима // Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – СПб, 2007.
4. **Бирюков Д.С.** Николай Мефонский. Полемика с латинянами и с Сотирихом, учение о Пятидесятнице и опровержение Прокла в контексте учения об иерархии причин и проблемы универсалий // Антология Восточно-Христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / ред. Беневич Г.И., Бирюков Д.С., М. – СПб. 2009, с. 341–370.
5. **Бриллиантов А.И.** Иоанн Скот Эригена и его отношение к богословию восточному и западному СПб, 1898.
6. **Епифанович С.Л.** Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев 1917.
7. **Живов В.М.** «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М. 1982. С. 108–127.
8. **Лурье В.М.** История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
9. **Мейендорф Иоанн** прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение СПб., 1997.
10. **Петров, В.В.** Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М. 2007.
11. **Сидоров А.И.** Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале Изборника Святослава 1073) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян М., 1991. С. 201-208.
12. **Шуфрин А.М.** Другой Максим // Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом СПб, 2007.

13. Щукин Т.А. Иоанн Итал // Антология Восточно-Христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / ред. Беневиц Г.И., Бирюков Д.С., М. – СПб. 2009, с. 322–334.

KAPTEN, German Y. – Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation. 190000, Bolshaya Morskaia str., 67, Saint-Petersburg, Russia. E-mail: alex@ac9195.spb.edu.

RECEPTIONS OF THE IDEAS OF MAXIMUS THE CONFESSOR IN EAST AND WESTERN THEOLOGY

This article is devoted to the reception Maximus the Confessor's ideas in Byzantine and Western Christian tradition. The author insists on the long time rehabilitation of his ideas, condemned for heresy by Monothelites, that lasted more than several centuries. The system of philosophical and theological thought proposed by Maxim became highly required in iconoclasm disputes and in the subsequent debate in the times of Comnenus and Palaeologuse. In the West, the main of his followers became John Scotus Erigena, but through his conviction in the XIII century, inherited from the Eastern Christian thinkers, include Maximus's, ideas were shaken.

BYZANTIUM; PATRISTICS; MAXIMUS THE CONFESSOR; ANTIORIGENISM; ICONOCLASM; PALAMISM
