

**АНТИОРИГЕНИСТКАЯ ПОЛЕМИКА В ВОСТОЧНО-  
ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ  
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА\***

Говоря о философии Максима и Оригена, в первую очередь необходимо отметить, что их разделяет промежуток времени в четыре века. Сменившаяся эпоха с неизбежностью ставит перед мыслителем новые проблемы и задачи, может меняться даже метод доказательства, который будет признаваться современниками как достоверный. Изменилось к VII в. и само христианское богословие, занявшись преимущественным изучением тех тем, которые ранее были на втором плане.

Лишь спустя много лет после смерти Оригена, империю, ставшей к этому времени официально христианской, стали сотрясать богословские споры. Историки обычно разделяют их, говоря отдельно об эпохе становления триадологии, а затем о христологии, но это скорее условность, чем реальное положение вещей. Мало кто замечает, что объект этих споров по сути один – природа Христа. Различаются лишь акценты: ариане сомневаются в Его Божественной природе, монофизиты – в человеческой, а несториане в возможности гармоничного и целостного существования их в одной Личности.

В чем же тогда причина возникновения этих споров именно в IV в., почему именно его начало отделяет эпоху относительного спокойствия в богословском плане (по сравнению с масштабом следующей эпохи), с шестью веками непрерывных диспутов «о вере» (с арианства начала IV до изживания остатков иконоборчества в середине IX в.)? Дело не только в том, что христианство становится разрешенной, а затем и общепринятой религией, это было лишь необходимым условием вовлечения в споры

---

\* Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект «Александрийская школа Климента и Оригена и ее наследие», №15-03-00813а, рук. проекта канд. филос. наук Г.Ю. Каптен

почти всего византийского общества, а в том, что в начале IV века произошло своего рода «смена парадигмы» христианского богословия.

Образ богословия античного христианства обусловлен существованием огромного числа инаковерующих вокруг Церкви. Он скорее подчинен «защите границ», т.е. обоснованию уникальности новой религии в языческом обществе. Апологеты более обосновывали свой монотеизм и приверженность конкретной общине, нежели занимались исследованием глубинных проблем христианского учения. Исключением были лишь споры с гностиками, но и там основные аргументы оставались по сути внешними, связанными с принадлежностью их к апостольской традиции.

Именно поэтому Ориген богословствует в первую очередь о Едином Боге, привлекая для этого обширнейший ветхозаветный материал. Он пытается раскрыть на языке философии именно единобожие, используя в качестве мощнейшего подспорья платонизм. Именно поэтому учение о Христе у него достаточно расплывчато и неясно. Так современные исследователи в один голос говорят, что из концепции Оригена логически выводится и арианство, и православие в духе Афанасия Великого.

Христос для него, прежде всего, есть посредник всех связей Абсолютного Отца с миром, Он – основатель Церкви, Тот, Кто может сообщить земнородным тайны Божественного бытия. Именно в этом и понимается спасительность Его земного явления – обновить в заблудших душах истинное знание о Боге. Онтологически же Он остается всего лишь посредником и исполнителем воли Абсолюта в космосе.

Ситуация существенно меняется в IV в., когда Христос начинает пониматься как основание всего находящегося в мире, учение о Нем становится основой любого аспекта доктрины Церкви. Оно лежит в основе знаменитой сотериологической формулы Афанасия «Если Христос не Бог, то мы не спасены». Новозаветная история начинает все более иллюстрироваться в литургической жизни Церкви, связанная с годовым богослужебным кругом, становление христианской антропологии напрямую связано с объяснением сути Его человечества и т.д.

Несмотря на проделанную Великими каппадокийцами работу по изложению сущности христианского учения на язык неоплатонизма, их наследие продолжало рассматриваться многими как посвященное

исключительно триадологической проблеме. Не удивителен, в этом отношении следующий пример: каппадокийское богословие очень четко различало термины сущность (природа) и ипостась, но, принимая это в области учения о Троице, Кирилл Александрийский часто употреблял их в христологическом контексте как синонимы (что и привело потом к специфическому богословию монофизитов).

Фактически, только Максим Исповедник начинает использовать принципы каппадокийского богословия, особенно Григория Назианзина, отвечая на весь комплекс проблем христианской философии.

Поэтому не приходится удивляться, что система Оригена продолжает быть востребованной и после IV в. Однако встала проблема ее согласования с уже принятыми повсеместно триадологическими формулировками. Так появляется оригенизм, который, благодаря Евагрию и его ученикам, пытается приспособить методологию и космологические взгляды великого александрийца к современным запросам. Однако, следуя им, они невольно начинают понимать Христа как своего рода «архетип» праведной жизни, увенчивающийся богоподобием с возможностью каждого аскета стать равным Ему.

Споры православных и монофизитов настолько запутали богословие V–VI веков, что преподобному Максиму пришлось заново перестроить всю систему христианской философии, соединяя мысли своих предшественников, как оригенистов, так и антиоригенистов в единое целое.

Однако нельзя сказать, по мнению Тунберга [1, с. 10], что Максим «подправляет» мнения предшественников и создает что-то совершенно новое. Напротив, его синтез органично вырастает из общего халкидонского мировоззрения, положенного на язык каппадокийских понятий. Именно это, а не только спор с монофелитством и моноэнергетизмом, является, по мнению Поспелова [см. 3, с. 25] главной заслугой преподобного.

Как неоднократно упоминалось во многих исследованиях, соединение христианской веры и античной философии не было однократным событием, после которого богословие развивалось исключительно из внутренних источников.

Продолжала существовать школа языческого неоплатонизма, представленная Проклом и его последователями. Хотя они пытались дистанцироваться от «варварской веры», тем не менее, некоторые элементы христианства встречаются в их построениях. Намного заметнее обратная ситуация, когда элементы неоплатонизма включаются в богословие, казалось бы, совсем другой религиозной традиции. Достаточно много исследовался «каппадокийский синтез», когда для подтверждения учения Никейского собора был использован терминологический инструментарий Плотина. Так же хорошо проработан «Корпус Ареопагитик», в котором была сделана попытка использовать Прокла для создания апофатического богословия о Божественной сущности.

Менее изучена фигура уже упоминавшегося выше Иоанна Филопона, сначала двигавшегося в русле неоплатонизма, а затем подвергнувшего его критике почти по всем положениям. В Догматическом томосе к Марину [см. 2, с. 173–182], Максим делает прямую ссылку на его христологический трактат «Посредник», их полемика очевидна и во многом другом.

Приведем лишь один пример о проблеме третьестепенной важности в ту эпоху, но весьма актуальной сегодня. Если человек признается двусоставным из плотского тела и нематериальной души, то, когда же происходит их соединение? Ориген, в полном согласии с интуицией Платона, говорит о предсуществовании душ и вселении вечной души в конкретное тело в начале его формирования. Иоанн Филопон, критикуя такое «эллинское заблуждение», говорит о соединении души с телом, когда последнее уже вполне сформировалось (т.е. примерно после сорока дней после зачатия) [3, с. 61–62], повторяя известное мнение Аристотеля. Для подтверждения этого, он приводит текст Пятикнижия (Ис 21:22).

Максим Исповедник, отвергая «иудействующую» концепцию Филопона учит об одновременном появлении тела и соединении с ним души: «я наиболее тяготею к учению об [одновременном] сосуществовании, и достодолжно отмечаю [утверждающих предсуществование либо души, либо тела]» [Ambiquorum Liber, PG 91 1341c]. Подтверждением этого, по его мнению, служит пример Самого

Христа, Который от момента принял не просто бездушное тело зародыша, а все человеческое естество без изъяна.

Тут он продолжает традицию Григория Нисского, который первый высказал такое мнение: «Поскольку человек, состоящий из души и тела, есть единое, то предполагаем одно общее начало его состава, так что он ни старше, ни моложе самого себя и не прежде в нем телесное, а потом другое... В сотворении же каждой части не предпоставляем одного другому и души телу, и наоборот, чтобы человек, разделяемый разностью во времени, не был поставляем в разлад с самим собой» [Об устройении человека, 28–29].

Этот факт служит Максиму для иллюстрации его основной концепции о равной важности душевной и телесной составляющей для человека, о которой будет сказано ниже. Да и сам Максим Исповедник может служить прекрасным примером о сочетании наследия античной философии и богословия, о чем и будет идти речь в этой главе.

К сожалению, до нынешнего времени не был досконально исследован вопрос, что именно делает фрагментарные размышления Максима единым целым. Многие, например, Епифанович, считают, что причина этого лежит в личной гениальности преподобного, который «обладая необычайной силой творческого синтеза, он словно предназначен был к тому, чтоб объединить и связать те разнообразные течения, которые сама жизнь предназначала к органическому слиянию. Одинаково сильный и как богослов-философ, и как аскет-мистик, и как полемист, он мог взять в свои руки все отрасли византийского богословия» [4, с. 47–48].

Безусловно, мало кто усомнится в гениальной способности Максима к синтезу и цельному восприятию различных философско-богословских проблем, но должен существовать и вполне определенный механизм, или ключевая тема, способная свести воедино его мысли. На наш взгляд, таким связующим звеном служит гносеология, или, вернее, учение Максима о методе приобретения истинного знания.

Этот метод включает в себя внешние аскетические приемы отсекающие ложных мнений о бытии, что дает возможность преподобному построить свое учение о сути правильной аскезы. Рассуждения же об устройстве мироздания, человеческой природы, тексте Св. Писания и мыслей Отцов

есть, по мнению самого Максима, лишь косвенное следствие личной праведности и устремленности к Богу.

«Ведь наше восхождение должно понимать как преуспевание в добродетелях при [духовном] делании от силы в силу (Пс. 83:8), как восхождение духовного ведения» [Cap. Theol. II 18, PG 90 1133a]– пишет преподобный.

Постоянные упоминания личного достоинства, которые предваряют многие труды преподобного, не есть лишь клише и дань литературной традиции, но глубоко осознанный им факт, что любой человек, чей разум будет должным образом очищен и направлен к правильной цели, способен познать истину. Знание не есть нечто принадлежащее конкретному человеку, оно открыто и предназначено всем тем, кто может его воспринять.

Поэтому в нашем исследовании творчества Максима Исповедника мы будем следовать его методу стяжания истинного знания: аскетика – гнозис – обожение, постепенно раскрывая суть каждого этапа.

Что же касается Оригена, то споры о том, что именно считать отправной точкой его мысли ведутся до сих пор. Действительно, трудно сказать, что является в его системе ведущим: текст Св. Писания, или некая философская интуиция, подхваченная им у Аммония Саккоса. Однако нам представляется, что главным стержнем его философии является все же текст Библии, толкуемый им в лучших традициях александрийской аллегорезы Филона [см. 5].

Метод Оригена можно охарактеризовать как философскую спекуляцию над священным текстом. Действительно, порой этот принцип берет верх над собственно материалом библейского повествования, но все же он не изменяет сам костяк изложения. Так в трактате «О началах» Ориген, по сути, следует тексту первых глав книги Бытия, т.е. фактически трактует Шестоднев.

Важное место в дальнейшем развитии методов оригенизма занимает Евагрий Понтийский, непосредственно соединяющий неоплатоническую спекуляцию и практику аскезы. Этим он серьезно усиливает их, ведь знание о Боге даруется не просто так, а приобретаются путем длительного очищения, что не может не придавать ему дополнительный авторитет.

С другой стороны, сама практика имеет смысл не сама по себе, а поскольку она дает возможность созерцания Божества «так, как Он есть».

Основные тезисы евагрианско-оригенистской гносеологии базируются на присущем платонизму (языческому, и, отчасти, христианскому) убеждению, что ум человека аналогичен Божественному Разуму. Эта не означает непосредственно тождество, чему учил Евномий, критикуемый каппадокицами и окончательно осужденный Вторым Вселенским Собором, это именно аналогия, благодаря которой очищенный ум способен к истинному знанию Божества. «Что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и познавать Его умом» [О началах, I, 1,1] – говорит Ориген, трактуя известную фразу Евангелия «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Матф. 5:8). Мешает такому видению погруженность в материю, избавлению от которой и есть суть аскезы.

Подтверждается такой взгляд мифом Оригена о предсуществовании душ и его концепцией грехопадения. В основе его лежит представление о том, что начало и конец мира тождественны, то, что в конце будет совершенным, должно быть и созданным таким изначально. Сближая библейский рассказ с характерными чертами неоплатонистической онтологии, Ориген говорит о принципиальной вечности мироздания и «умных духов», сотворенных изначально равно совершенными и находящимися в постоянном богообщении.

По дарованной им свободе, духи прельстились и отвернули это богообщение, устремившись к абсолютному не-бытию. Те, которые быстро раскаялись и поспешили вернуться к Творцу, вернув большую часть первоначального совершенства, стали называться ангелами. Те, которые до сих пор пребывают в осознанном богоотступничестве стали демонами. Будущий же человеческий род составили те, кто находится между ангелами и бесами, способными и к совершенному покаянию, и к продолжению грехопадения.

Евагрий, по сути, предлагает «падшим духам» именно метод восстановления, основанный на сочетании аскетической практики с глубоким пониманием ее цели, по предложенной Оригеном библейско-неоплатонической доктрине.

Первые исследователи творчества Максима Исповедника укоряли его в повторении учения Евагрия, а, иногда, и непосредственно в оригенизме.

Это мнение было отвергнуто совместными усилиями католических и православных богословов середины и второй половины XX в., в первую очередь Поликарпом Шервудом и Иоанном Мейендорфом.

Действительно, аскетическая практика является для Максима и Евагрия первым шагом к обретению богознания. Но это происходит не просто как очищение изначально божественного ума человека, а как его «воспитание» и «преуготовление». Решающим фактором обретения боговидения является для Максима обожение, без которого познать Творца невозможно. Таким образом можно выделить три основных этапа стяжания истинного знания: аскетика-гнозис-обожение. В последующих разделах работы мы постараемся объяснить каждый из них.

Однако прежде чем сделать это, остановимся на немаловажном вопросе, что же из себя представляет учение Максима Исповедника о бытии, вторична ли она по отношению к гносеологии, или наоборот, само устройство мира делает его познаваемым именно таким способом, который предлагает преподобный.

Пытаясь ответить на данный вопрос нельзя не отметить следующее – Максим, безусловно, является христианским мыслителем, поэтому и рассматривает существующий универсум как нечто предзаданное человеку, чей смысл бытия обусловлен устройством собственной природы. Человек есть микрокосм, призванный через гармонию внутреннего мира привести в единство и весь универсум. Однако почему же гносеологическая проблематика все же первенствует в рассуждениях преподобного, не проще было бы подобно Оригену постулировать свое видение космоса и уже исходя из него строить свою концепцию?

Дело в том, что Максим не принимает позицию отвлеченного наблюдателя, своего рода свидетеля создания мира и всех событий, произошедших после этого. Он говорит от имени человека, уже включенного в мироздание и его историю грехопадения. Отправная точка рассуждений Максима Исповедника есть попытка человека проанализировать свою природу и свое место в мире. Поэтому преподобный и не строит некий миф, а сообщает свои представления об универсуме по мере того, как они открываются подвижнику, следующему по предложенному Максимом пути постижения истины.



Для изложения наиболее ярких тем его онтологии, полемизирующие с оригенизмом, воспользуемся предложенной П. Шервудом триадой: движение – Логос – свободная воля.

Согласно оригенистическому мифу, изначально неподвижный универсум пришел из-за оскудевания любви к Богу, в движение, которое и привело к образованию нынешнего космоса. Для описания этого процесса Шервудом предложена триада  $\mu\omicron\nu\eta$  –  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  –  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  (пребывание-движение-становление). В 7 и 15 амбигве Максим критикует это представление, считая, что не творение начинается движением, а творение предшествует движению, которое, в свою очередь продолжается до исчерпания последствий грехопадения и благого покоя в Боге. Таким образом, онтологическая триада по Максиму представляется как  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  –  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  –  $\sigma\acute{\tau}\alpha\sigma\iota\varsigma$  [6, с. 391–392].

Хотя пара покой – движение постоянно присутствует в рассуждениях платоников, Максим существенно меняет ее понимание. В отличие от них, он считает космос сотворенным во времени, а не вечным (это базовое утверждение христианства), и не удовлетворяется промежуточной позицией Оригена, считающего творение следствием падения. Кроме того, в отличие от античной традиции, он считает, что космическое движение приходит к упокоению, но не к возвращению в прежнее состояние, как это было в мифе Оригена, но к мистическому приснодвижному покою в Боге, которое не может перейти в новое падение, хотя свобода воли в нем и не подавляется. Ниже мы приведем примеры, как эта триада проявляется в различных аспектах философии Максима Исповедника.

Ее видоизменение есть и триада  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  –  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  –  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  (сущность – действие – энергия), встречающаяся еще у Яввлиха [О мистериях, 2.1.67, 1.4.11, 2.3.70] и Прокла [Первоосновы теологии, 169]. Всякая вещь, для Максима, есть проявление какой-либо сущности ( $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), которая, в свою очередь, является источником ее силы и энергии. Эта триада выйдет на первое место в спорах с моноэнергетизмом и монофелитством, приписывающим действие и энергию конкретной ипостаси.

Другой важнейшей темой его мысли становится учение о паре логостропос. Где первым понимается какой-либо фундаментальный принцип, а под вторым то, как он проявляется в конкретном случае. Подробное рассмотрение этого интереснейшей темы философии Максима будет

предложено ниже, а здесь лишь покажем, что тематика логосов имеет и антиоригенистический подтекст. Дело в том, что последователи Оригена любили в качестве подтверждения своего мифа о падении умов спекулировать над понятием «частица» Бога, которая встречается и у вполне авторитетных для ортодоксов авторов, вроде Григория Богослова.

Учение о логосах позволяет преподобному описать божественное присутствие в мире и механизмы осуществления в нем Его воли. В отличие от представлений стоиков, логосы Максима не есть что-то онтологически существующее. Бытие воплощенного в мире Божественного Логоса (вслед за псевдо-Дионисием преподобный считает собственное существование Второго Лица Троицы превыше категорий бытия и не-бытия) и есть онтологическая основа существования малых логосов.

Споря с концепцией Оригена (а также Филона Александрийского и некоторых гностиков), преп. Максим считает, что Божественный Логос не есть онтологический посредник между Абсолютным Отцом и тварным миром, Он есть Сам Бог, заботящийся о мире посредством своих энергий-логосов, которые придают существованию каждой конкретной вещи определенную форму (λόγοι φύσεως), причину и цель ее бытия, а также ее место в совершенном космосе (λόγοι προνοίας и λόγοι κτισέως)

Последней важнейшей проблемой преодоления оригенизма есть учение о свободной воле и связанная с ним концепцией пресыщения Богом. По версии Оригена, совершенство мироздания было нарушено, когда умные духи пресытились Богообщением и, отвернувшись от Него, охладели в любви, начав постепенное погружение в не-бытие. Это стало возможным по дару свободы, который имеют все разумные существа. Как объясняет Ориген [О началах, II, 9,2], добродетель не была присуща их сотворенной из ничего природе, а дарована Богом как навык к благу. Для того же, чтоб добродетель стала им присущей, необходимо чтоб они сами ее выбрали, поэтому Творец и допустил их произвольные и свободные движения.

Этот дар свободной воли не утрачивается и в дальнейшем, и, хотя увеличение знания о Боге и усиливает стремление к Нему, Ориген допускает, что даже для совершеннейших сущностей возможны колебания в благе, которые хотя и не приводят к немедленному падению (поскольку

всегда есть возможность «передумать») все же остаются опасными [О началах, I, 3,8].

Опровержение этого представления заключается в принципиальной критике Максимом самого понятия «пресыщение» (κόρος). Не может быть, по его словам, никакого пресыщения Богом, напротив, стремление к Нему приводит все к большей укорененности, а обожение есть средство онтологического закрепления этого стремления, посредством дарования такого божественного качества как вечность и неразрушимость.

Понятие свободы, которая для Оригена ассоциируется с возможностью выбора, у Максима трактуется шире, а свобода выбора (γνωμῆ) становится лишь частным ее случаем, действующим только в рамках изменчивого материального мира. Свобода же естественная понимается им как свойство природной человеческой воли стремиться к благу, обращение же к злу приводит, на самом деле, лишь к ее ограничению. Для Максима она проявляется в свободе выбирать из доступных для человека благ, высшее из которых – обретение обожения.

Подводя итог различиям оригенизма и синтеза Максима нельзя не заметить главного – основа концепции первого есть представление, что начало и конец мироздания тождественны. Тогда как последний постоянно утверждает, что мир, созданный в возможности совершенства, лишь к концу своей истории становится, через обожение, истинно совершенным, бесконечно превосходя благость своего первого состояния.

#### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:**

- 1. Thunberg L.** Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor, Lund., 1965. С. 10.
- 2.** Антология Восточно-Христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. / ред. Беневич Г.И., Бирюков Д.С., М. – СПб: «Никея» – РХГА, 2009.
- 3.** Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. Ред. Поспелов Д.А. М., 2004. С. 25.
- 4. Епифанович С.Л.** Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие М., 2003. С. 47–48.
- 5. Нестерова О.Е.** Allegoria pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М., 2006.
- 6. Шервуд П.** Ранние ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. 2007. С. 391–392.