

На правах рукописи

УДК 14

ББК 87.0

КАПТЕН

Герман Юриевич

КРИТИКА ОРИГЕНИЗМА В ФИЛОСОФИИ

МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Специальность 09.00.03 — История философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Санкт-Петербург

2010

Диссертация выполнена на кафедре философии ЧОУ ВПО «Русская христианская гуманитарная академия»

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
Светлов Роман Викторович

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Гончаров Игорь Анатольевич

кандидат философских наук, доцент
Михайлова Марина Валентиновна

Ведущая организация: ГОУ ВПО «Санкт-Петербургский
Государственный Университет Теле-
коммуникаций им. проф. М. А. Бонч-
Бруевича»

Защита состоится « » _____ 2010 г. в _____ часов на заседании
Совета Д. 212.199.10 по защите докторских и кандидатских
диссертаций при Российском государственном педагогическом
университете им. А.И. Герцена по адресу: 197046, г. Санкт-
Петербург, ул. Малая Посадская, дом 26, ауд. 317.

С диссертацией можно ознакомиться в Фундаментальной библиотеке
Российского государственного педагогического университета им.
А.И. Герцена по адресу 191186, г. Санкт-Петербург, наб. р. Мойки,
48, корп. 5.

Автореферат разослан «__» _____ 2010 г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета
кандидат философских наук, доцент **А.Ю. Дорский**

Общая характеристика диссертации

Актуальность темы исследования

Современное развитие общества продолжает ставить новые задачи перед традиционными религиозными системами, в частности христианством, оказавшим большое влияние на становление европейского сознания. Обращение к наследию византийской православной традиции чрезвычайно важно для понимания современных реалий российского общества.

Данная тематика становится предметом все большего количества исследований, особенно со второй половине XX века. Работы Татакиса, фон Бальтазара, Вольфсона, Подскальского и многие другие во многом определили современные представления о философии и богословии Империи.

Большую роль в этом процессе сыграла и русская мысль, представленная именами светских историков Геннадия Григорьевича Литаврина, Александра Петровича Каждана и других, историков философии Сергея Сергеевича Аверинцева и Сергея Сергеевича Хоружего, богословов арх. Киприана (Керна), Владимира Николаевича Лосского, прот. Иоанна Мейендорфа и многих других.

В тоже время следует заметить, что в современной России изучение наследия византийской философии пока не поставлено на достаточный уровень. Интерес к ней лишь отчасти удовлетворяется трудами Алексея Ивановича Сидорова, Вадима Мироновича Лурье, митр. Илариона (Алфеева) и других.

Одной из центральных фигур византийской мысли по праву считается преп. Максим Исповедник. Особый интерес к его наследию объясняется тем, что именно ему удалось сформулировать основные принципы, легшие затем в основу системы восточно-христианской философии. Через обращение к своим предшественникам (в первую очередь к псевдо-Дионисию и Григорию Богослову) он стал выразителем не только христианского богословия, но и осмысленного ими наследия античности. Хотя попытки такого соединения, восходящие к традиции Оригена, были и до него имена синтез Максима был воспринят Восточной Церковью как точное выражение своей доктрины.

Хотя его творчество в последнее время становится объектом все большего количества исследований, посвящены они, по сути, лишь отдельным аспектам его творчества. Последней работой, охватывающей всю проблематику его творчества, остается исследование Сергея Леонтьевича Елифановича, написанное чуть меньше столетия назад. Поэтому все более востребованным становится целостное осмысление творчества Максима.

В то же время, рассмотрение его творчества как единого целого сопряжено с большими трудностями, ведь он так и не изложил свои концепции в систематическом виде. Все его наследие представляет собой собрание довольно кратких суждений, писем по отдельным вопросам и комментариев на Священное Писание и предшествующих Отцов.

Порой невозможно проиллюстрировать ту или иную мысль прямой цитатой и приходится реконструировать ее из многих схожих мест в разных работах. Усугубляется это еще и тем, что он сам со временем менял акценты

своих высказываний и подыскивал все новые средства для выражения своей мысли. Зачастую может казаться, что Максим Исповедник противоречит самому себе; и только углубленное исследование может выявить, что говорит он по сути то же самое, но пытается подойти к решению проблемы с другой стороны.

Такая разрозненность сделала бы любую попытку реконструкции мыслей преподобного почти невозможной, если бы не существовал некий стержень, который при внимательном прочтении и аналитическом подходе к творчеству Максима обнаруживается практически во всех его произведениях. Таким стержнем, по нашему мнению, служат гносеологические воззрения, а именно метод стяжания истинного знания о Боге.

Это и не удивительно, поскольку для религиозного сознания этот вопрос имеет важнейшее не только теоретическое, но и практическое значение. Ведь для Максима Исповедника, как и для многих других Отцов, познать Бога, означает соединиться с Ним через обожение. Познание же Творца означает и приобретение знания о глубинных свойствах всего мироздания. Все это делает анализ гносеологических воззрений изучаемого автора чрезвычайно ценным именно для целостного понимания предлагаемого им философско-богословского синтеза.

Для того, чтобы наиболее ярко показать их значение в предлагаемой работе будет использоваться материал антиоригенисткой полемики Максима Исповедника. Будет показано, что именно критика уже не удовлетворяющей задачам времени системы оригенизма и предложение принципов нового философско-богословского синтеза стали важнейшим вкладом Максима в развитие византийской мысли.

Как и большинство византийских авторов, он тесно связывает положения вероучения с понятийным инструментарием античности. Поэтому подчас крайне трудно отделить религиозные постулаты от собственно философских. Граница между ними почти неопределима, поэтому зачастую приходится невольно переходить к изложению чисто богословских вопросов, чтобы быть последовательным и понятным читателю.

Отсутствие четко определяемых границ объясняется еще и тем, что к VII веку так и не была сформирована полноценная система восточно-христианской мысли. Следовательно, почти отсутствовали какие-либо критерии, позволяющие отделить приемлемое для Церкви учение от неприемлемых. Все осуждения выносились *post factum*, когда выводы из той или иной конструкции входили в прямой конфликт с официальной догмой. Так, например, Евагрий был осужден, а Леонтий Византийский считался вполне достойным автором, хотя они оба являлись оригенистами. Предложенные Максимом Исповедником новые принципы построения христианской философии оказали определяющее влияние на становление именно такой системы, полностью доработанной Иоанном Дамаскиным.

Научная новизна исследования

Несмотря на то, что в последние годы происходит всплеск интереса к творчеству Максима Исповедника, он до сих пор остается весьма малоизученным автором для русского читателя. Парадокс ситуации в том, что его мысли легли в основу восточно-христианского богословия, а большинство исследований так или иначе затрагивают наследие преподобного, но философские корни этих мнений остаются нераскрытыми.

Теологические исследования, при всей их ценности, воспринимают Максима, прежде всего, как догматиста, главный вклад которого лежит именно в становлении диофелитского учения. Даже если пытаются найти философские причины его поступков, то она сама остается вне интереса исследователя.

Рассмотрение любой развитой системы, требует выявления общей идеи или принципа, которая дает ей целостность. В представленной работе сделана попытка показать, что именно гносеология для Максима Исповедника является таким стержневым методом, что является неким новшеством для отечественной и, в какой-то степени, мировой максимологии.

Степень научной разработки проблемы

Как уже отмечалось выше, в отечественной литературе имеется лишь одна монография С. Л. Епифановича, посвященная целостному взгляду на философию Максима и его месту в христианской интеллектуальной традиции. Однако работы последних лет значительно продвинули русскую «максимологию», что во многом облегчает задачу целостного взгляда на наследие преподобного, насущная необходимость которого становится очевиднее с каждым годом.

В дореволюционной России наряду с работой Епифановича была сделанная попытка оценить влияние преподобного на западную мысль в монографии Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». Кроме того вклад Максима в становление христианской догматики стал предметом исследования И. А. Орлова.

Существенное значение для изучения творчества Максима имеют работы Керна, Мейендорфа, Флоровского, в которых делается попытка оценить его влияние на становление восточно-христианского богословия. Нельзя не отметить особо и работы В. Н. Лосского, посвященные философскому наследию православной традиции. Его целостный взгляд во многом основан на понимании основополагающей роли преподобного на ее становление.

Изучение творчества Максима Исповедника на Западе представлено, в первую очередь, именами Урса фон Бальтазара, фактически открывшего преподобного для Европы, и Поликарпа Шервуда, положившего основу фундаментальным исследованиям его наследия.

Важную роль играют так же работы Ларса Тунберга, посвященные антропологии преподобного, а так же Себастьяна Брока, помогающие лучше рассмотреть его наследие в контексте религиозно-философской ситуации на Востоке VII века.

Современное изучение творчества Максима Исповедника на Западе представлены, в первую очередь, работами Жана-Клода Ларше, пожалуй, ведущего на сегодняшний день европейского специалиста по его наследию.

К числу сравнительно недавних работ можно так же отнести исследования Пола Блауверса о гносеологии и антропологии Максима Исповедника и Деметрия Бартреллоса, посвященные его христологии.

Современные русскоязычные исследования представлены именами А.И. Сидорова, проделавшего в 90-х годах прошлого века большой труд по переводу и комментированию Максима Исповедника, фактически познакомившего русскоязычного читателя с его богословием в контексте всего восточно-христианского учения.

В последнее десятилетие появились отечественные исследования таких петербургских ученых как В. М. Лурье, издавшего фундаментальный труд «История Византийской философии. Формативный период», в котором центральное место уделено месту Максима в ее развитии, и Г. И. Беневич, чьи труды совместно с Шуффриным оказывают большое влияние на изучение исторического пути преподобного и его вклада в становление восточно-христианского богословия.

Несомненно большой вклад в копилку отечественной науки внесла недавняя работа В. В. Петрова, посвященная онтологической проблематике философии Максима Исповедника.

Объект исследования

Объектом исследования является ранневизантийская христианская философия, которая находит отражение в сочинениях Максима Исповедника. Последние рассматриваются в историко-философском контексте в связи с историей развития византийской мысли V-VII веков и становлением ранневизантийской христианской философии, окрашенной сильным влиянием неоплатонизма, как оригенистской традиции, так и альтернативной ей системы Ареопагитик.

Предмет исследования

Предметом настоящего исследования является гносеология Максима Исповедника, раскрываемая в полемике с оригенизмом, повлиявшая на становление его антропологии и христологии.

Целью диссертационного исследования является раскрытие содержания философских концептов, формулируемых в процессе критики оригенизма.

Для достижения поставленной цели предполагается поставить и разрешить следующие задачи:

1. Показать насущную необходимость изменения религиозной философии и богословия на рубеже VI и VII вв.;
2. Показать, что основные положения своего синтеза Максим Исповедник раскрывает именно в связи с оригенистскими спорами;
3. Выявить основные структурирующие принципы философии Максима Исповедника; которые соединяют высказанные в разных сочинениях идеи в единое целое.
4. Исследовать философское значение концептов логосов, диабазиса, Субботы, обожения у Максима Исповедника.
5. Изучить проблему рецепции синтеза Максима в последующей патрологической традиции.

Методология исследования

В представляемом исследовании использовался системный подход для выявления основных принципов онтологии, гносеологии и антропологии Максима Исповедника. Для полноты понимания предложенного им синтеза, проводился анализ не только философских, но теологических представлений. Также привлекался исторический материал для раскрытия динамики его терминологических изменений в моноэнергистском и монофелистском спорах.

Использовался и сравнительно-исторический метод, помогающий выявить глубокую связь Максима с предшествующими и последующими мыслителями. Особенно было выделено наследие неоплатонической школы, творчество Евагрия Понтийского, псевдо-Дионисия Ареопагита, а также интроспективно учитывались основные положения богословия Григория Паламы.

Поскольку поднимаемые вопросы затрагивают широкий спектр философско-богословских вопросов, мы опирались и на труды Великих Капподакийцев, особенно Григория Богослова и Григория Нисского, Леонтия Византийского и Иоанна Филопона, Иоанна Дамаскина и Николая Мефонского.

Источниковедческая база исследования

В представленном исследовании для работы с оригинальными текстами Максима Исповедника использовались программы Thesaurus linguae graecae, Version 1.0e (Musaios) и Thesaurus Linguae Latinae, Cetedoc Library of Christian Latin Texts. Греческие цитаты даются по изданию Ж.-П. Миня Patrologia Graecorum тома 90 и 91, не вошедшие в него – по сборнику «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника».

Фрагменты на русском языке цитируются в следующих переводах: «Главы о богословии и домостроительстве Воплощения», «Главы о любви», «Мистагогия», «Слово о подвижнической жизни», «Вопросоответы к

Фалласию», «Толкование на Молитву Господню», «Толкование на 59 псалом» и др., в переводе С. Л. Епифановича и А.И. Сидорова, «Амбигвы к Фоме и Иоанну» в пер. арх. Нектария (Яшунского), «Письма» — Е. Начинкина, «Диспут с Пирром» — Д. А. Поспелова, «Послания пресвитеру Марину» — А. М. Шуфрина, «Вопросы и затруднения» (Quaestiones et dubia) — П. К. Доброцветова.

Использовались так же и тексты других античных и средневековых авторов. Так фрагменты произведений Климента Александрийского даются по переводу Е. В. Афонасина, Оригена – Л. И. Писарева, Псевдо-Дионисия – Г. М. Прохорова, Иоанна Дамаскина – А. А. Бронзова, Иринаея Лионского – М. Э. Поснова, Григория Паламы – В. Вениаминова (В.В. Бибихина).

Положения, выносимые на защиту

1. Основное значение Максима Исповедника в развитии восточно-христианской философии состоит в создании синтеза, который был использован для создания системы, которая заменила предложенное Оригеном платоническое истолкование христианства.
2. Именно в полемике с оригенизмом, Максим Исповедник формулирует основные принципы своей философской системы;
3. Философское учение Максима Исповедника опирается в основном на его гносеологические воззрения;
4. Именно в гносеологическом контексте приобретают значимость для философии учение Максима о логосах, Субботе, обожении;
5. Рецепция его наследия происходила в течение долгого времени, важную роль в этом сыграли Иоанн Дамаскин, Николай Мефонский, Григорий Палама;

Теоретическое значение работы

Материалы диссертации могут быть использованы для лекционных курсов «История философии», «Византийская философия», «Патристика», «Патрология», «Культура периода поздней античности и раннего христианства», «История религий» и др. Отдельные разделы представленной работы будут полезны при подготовке учебных пособий и программ по истории философии, богословия и религиоведения в высших учебных заведениях.

Практическое значение работы

Значимость работы определяется тем, что ее результаты открывают новые возможности для историко-философских исследований эпохи поздней Античности и раннего Средневековья. Предложенный в данном исследовании метод систематизации философии Максима Исповедника на основе его гносеологии призван помочь в формировании целостного осмысления его

наследия. Подобное осмысление имеет важное значение для понимания роли восточно-христианской философии в современном обществе.

Апробация исследования

Положения, представленные в диссертационном исследовании, обсуждались на различных научных конференциях и были представлены в виде следующих докладов:

«Преп. Максим Исповедник как комментатор псевдо-Дионисия Ареопагита» на конференции «Бог. Человек. Мир 2003».

«Посредник в восточно-христианском богословии» «Бог. Человек. Мир 2007».

«Гносеология св. Максима Исповедника» на конференции «Филаретовские Чтения 2008».

«Феномен неопатристического синтеза» на конференции «Бог. Человек. Мир 2008».

«Критика оригенизма в ранней философии св. Максима Исповедника» на 1-й студенческо-аспиранской конференции СПбПДА.

«Война в патрологическом дискурсе» на конференции «Война и сакральность» в рамках 4-х международных чтений «Мир и война: культурные контексты социальной агрессии» 2009 года.

«Отношение к материи в контексте восточно-христианского учения об обожении» на конференции «Бог. Человек. Мир. 2009».

Структура работы.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы. Объем работы составляет 178 страниц, выполненных по стандарту машинописи. Список литературы включает 257 наименований, в т.ч. 50 на иностранных языках.

Основное содержание работы

Работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы.

Во введении обосновывается актуальность темы исследования, степень его разработанности со стороны отечественных и зарубежных ученых, теоретические и методологические принципы, лежащие в основе представленной работы.

Глава I «Основные проблемы развития ранневизантийской философской и богословской мысли V-VII веков» посвящена изучению историко-философского фона поздней Римской и ранней Византийской Империи. В ней показывается, что мысли Максима Исповедника гармонично

вырастают из предшествующей ему традиции, нуждающейся, тем не менее, в переосмыслении.

В разделе 1.1 «Неоплатоническая традиция и христианство» проводится краткий обзор взаимоотношений неоплатонической философии и раннего христианства в лице Оригена. Попытка их синтезировать привела его к весьма спорным, с позиции ортодоксального богословия, воззрениям в области онтологии и антропологии.

Раздел 1.2 «Историческое развитие оригенизма в V-VI веках» посвящен исследованию философской и богословской традиции Империи, а так же отношению к личности и учению Оригена в IV-VI веках. Показывается, что несмотря на неприятие некоторых аспектов, его система в целом принималась за неимением альтернатив.

Возникла парадоксальная ситуация: его богословский авторитет был сильно поколеблен, но как философ, сумевший синтезировать «эллинскую мудрость» с евангельским учением, он оставался для многих образцом мысли.

Большую роль в развитии оригенизма сыграл Евагрий Понтийский, который создал на базе антропологии и некоторых онтологических идей Оригена систему монашеского аскетизма. Даже после официального запрещения оригенизма в 553 году, ярые антиоригенисты признавали, что в изучении чисто практических мест его сочинений, можно обрести пользу для души.

Отвергнув метафизическое понимание гнозиса и молитвы как «умного делания» в контексте оригенистской антропологии, восточно-христианская традиция восприняла саму идею непрестанной молитвы и самоконтроля аскета. Именно от Евагрия идет школа непрестанной молитвы, к которой принадлежали большинство последующих великих мыслителей, в том числе и Максим Исповедник.

Раздел 1.3 «Поиски философской альтернативы оригенизму. Иоанн Филопон и Ареопагитики» концентрирует взор на попытках философского преодоления оригенизма в творчестве Иоанна Филопона и псевдо-Дионисия Ареопагита.

Первый представляет собой одну из первых попыток обращения к христианской мысли к аристотелизму по преимуществу. Он использует аристотелевское отрицание реального существования идей для отрицания явных ошибок Оригена с позиции вероучения. Однако это привело к тому, что термин «природа» стал означать у него индивидуальное бытие, что в применении к триадологии делает учение Филопона сомнительным как с позиции православных, так и монофизитов, лишь в партии умеренных монофизитов Севира были восприняты некоторые элементы его доктрины.

Псевдо-Дионисий же намечает альтернативную, неоригеновскую, «версию» христианского неоплатонизма, внося в принимаемую им неоплатоническую систему четкую границу между миром и абсолютно трансцендентным Богом.

Однако Он есть не только трансцендентная сущность, но и открывающаяся в мире, причина всего сущего. Творец пронизывает

вселенную, наполняя ее отсветами Своих совершенств. Идеи красоты, блага, мудрости, открывающиеся нам в познании мира, подлинно вводят нас в общение с Богом. Но Его нельзя и отождествлять с этими идеями или именами: Он остается трансцендентным, являясь их причиной.

Именно так псевдо-Дионисий намечает возможность преодоления пропасти между Абсолютом и тварным миром, которая будет использовано Максимом Исповедником в учении о логосах.

Раздел 1.4 «К проблеме религиозно-практического опровержения оригенизма. Философские аспекты христологии эпохи Юстиниана» посвящен попыткам богословского преодоления оригенизма в эпоху императора Юстиниана и судьбе учения Оригена в контексте монофизитских споров. В нем рассматривается творчество Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского. Именно они введут концепцию «воипостасезирования» Христом человеческой природы, которая станет основой христологии, сотериологии и антропологии Максима Исповедника.

Раздел 1.5 «Богословская проблематика и история монофелитства» дает краткий экскурс в историю монофелитства, богословскую проблематику VII века и роль Максима Исповедника в его отвержении.

Глава II «Преодоление Максимом Исповедником оригенизма» посвящена изучению полемики Максима Исповедника с оригенизмом.

Раздел 2.1 «Предпосылки оригенизма и синтеза Максима. Онтологическая проблематика» исследует методологические предпосылки систем Оригена и Максима Исповедника. Показывается, что Ориген, прежде всего, является экзегетом Священного Писания, толкуя его с позиций платонизма. Он убежден, что ум человека аналогичен Божественному Разуму, достаточно его очистить, чтоб приобрести способность к истинному знанию Божества. Для подтверждения этого приводится миф о предсуществовании душ и их грехопадения.

Максим Исповедник же скорее практик, оценивающий все с позиции предлагаемого им метода богопознания. Этот метод включает в себя внешние аскетические приемы отсекающие ложных мнений о бытии, что дает возможность преподобному построить свое учение о сути правильной аскезы. Знание 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.

Это проявляется и в его онтологических воззрениях, так он принципиально 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.

Согласно оригенистскому мифу, изначально неподвижный универсум пришел из-за оскудевания любви к Богу, в движение, которое и привело к образованию нынешнего космоса. 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.

Всякая вещь, для Максима Исповедника, есть проявление какой либо сущности (οὐσία), 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.

Еще одной важной проблемой преодоления оригенизма становится отвержение его представления о свободе и связанной с ним концепцией пресыщения Богом. Максим утверждает, что никакое пресыщение Богом невозможно, 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.

Соответственно, свобода трактуется им как свойство природной человеческой воли стремиться к благу, обращение ко злу приводит, лишь к ее ограничению. Свобода выбора является только частным ее случаем, действующим в рамках изменчивого материального мира.

В разделе 2.2 «Гносеология Максима Исповедника» сделана попытка изучения системы Максима на основе его гносеологического метода.

В параграфе 2.2.1 «Понимание материи в гносеологическом контексте» рассматривается гносеологический смысл материи (ὕλη) в философии Максима Исповедника. Показывается, что онтологический ее статус нейтрален, но в богопознании она выступает как препятствие, от которого необходимо отречься.

Параграф 2.2.2 «Практика и роль аскетизма как первого этапа процесса познания» посвящен понимаю Максимом аскезы как первого шага на пути познания. Здесь он выступает скорее как компилятор, собирая уже высказанные до него мысли.

Аскетическая практика не есть самоцель и сама по себе бесплодна и приобретает смысл только как начало богопознания. Усмирив страстные движения чувств, философ переходит (углубляет) к более сложной дисциплине ума, а затем, сделав еще шаг «вглубь», делает бесстрастие образом жизни, полностью освобождаясь от всего, что не подчинено разуму. Бесстрастие дает подвижнику возможность мистического богообщения, что для Максима есть и процесс познания мира.

Параграф 2.2.3 «Диабазис – переход к истинному знанию вещей» изучает феномен диабазиса, понимаемым Максимом как переход от предварительного, внешнего познания предметов к их глубинной сути.

Истоки этого метода лежат в александрийской экзегезе, и вполне допустимо считать διαβάσις Максима Исповедника развитием именно ее посылок. Еще Филон толкует образы и персонажи Писания как аллегории философских понятий, на которые Текст лишь указывает. Подобная отсылка требует перехода ума от одного содержания к другому, согласно общности форм.

Способность к такому переходу является практическим умением по достижению истинного знания (точнее, видения или созерцания), с одной стороны – даром Бога, с другой – искусством самого философа. После него философ становится способным через созерцание вещей узнавать принципы формирования и цель конкретного бытия.

Кроме того, диабазис проявляется и как отчетливое пропускание знания через себя, как его переживание. Этот рубеж разделяет прежде единый путь знания на два. По мысли Максима, оно бывает двух типов: научное, передаваемое от учителя к ученику, и «действительное», постигающее сущее посредством духовного опыта.

Параграф 2.2.4 «Понятие Логоса у Максима Исповедника» исследует понятие логоса в философии Максима

Даже сам термин «логос» у него чрезвычайно многозначен. В. В. Петров считает, что Максим намеренно свел лексически и терминологически различные реалии философии и богословия в одно понятие. Прежде всего, логосы есть энергетические и смыслообразующие элементы всех вещей. Они причастны Божественному Логосу, Второй Ипостаси Троицы, который и есть онтологический субъект всех малых логосов, собственного существования не имеющих.

Тем не менее, их определенность дает существованию вещей «естественную устойчивость», т. е. удерживает конкретное бытие от самораспада и трансформации. Бытие, словно переплетенное ими, обладает целостностью и непротиворечивостью. Логосы сущих или мысли-идеи Бога о мире были предуготовлены еще до начала творения, что дает возможность сблизить их понимание с концепцией Григория Паламы о нетварных энергиях Божества.

Созерцание логосов дает философу познание мира, но такое знание не может быть совершенным само по себе. Отчасти логосы познаваемы «научным» методом, поэтому любой человек обладает в какой то степени знанием о мире. С этим учением связана и концепция причастности Богу, понимаемая Максимом как согласие философа с собственным логосом, а через него и Божественному Логосу. Посредством же человека осуществляется переход индивидуальной причастности Творцу к обожению всего мира.

Раздел 2.3 «Антропология Максима Исповедника» изучает антропологические воззрения Максима Исповедника.

Параграф 2.3.1 «Философский аспект учения о грехопадении» показывает философский аспект учения о грехопадении, воспринимаемом им как попытка человека найти основу собственного бытия не в Боге, а в тварной материи. В конце мира людей ждет не возвращение к прежнему

состоянию Адама, а гораздо более совершенное обожение и непосредственное богообщение, пресытиться которым невозможно.

Параграф 2.3.2 «Роль человека в мироздании по мысли Максима Исповедника» концентрирует внимание на месте человека в космосе. Он есть микрокосм, призванный осуществить собой единство всего мира в Боге. Даже после грехопадения, совершившегося в области воли, это призвание остается в силе, но доступно оно становится лишь в восприятии спасительно Жертвы Христа.

Параграф 2.3.3 «Воля естественная и гномическая» посвящен изучению понятию воли по учению преп. Максима и тому, как он понимает роль Спасителя в исправлении грехопадения. Он различает $\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ – естественную волю, принадлежащую сущности, и $\gamma\nu\omega\mu\eta$ – способность разумного выбора. С понятием $\gamma\nu\omega\mu\eta$ связан большой пласт монофелитских споров, причем неоднозначность позиции Максима по этому вопросу делает необходимым детальное прояснение этого вопроса. Позиция монофелитов, достаточно хорошо показанная Пирром в знаменитом «Диспуте», достаточно проста – воля есть свойство ипостаси.

Максим же говорит, что воля – принадлежность природы, соответственно две природы, соединенные в ипостаси Сына, имеют и две естественные воли: божественную и человеческую, гномическая же воля во Христе отсутствует.

Современные исследователи отмечают, что взгляды Максима по последнему вопросу претерпели существенную эволюцию. Однако, изменение его позиций затронуло скорее внешнее терминологическое оформление, в 643-645 годах он пришел к выводу о необходимости пересмотреть старое представление о гноме, жестко связанное с единством сознания, и отказаться от его приписывания Христу вообще.

Подобные рассуждения не являются предметом чисто богословских спекуляций, поскольку речь идет не только о Христе, но еще и о представлении о совершенном человеке. Отрицание воли выбора в Спасителе становится для Максима возможностью отрицать в спасенном человеке возможность повторного падения, что допускалось Оригеном.

Кроме того, приписать Христу актуальную гномическую волю означает лишить Его актуальной божественности, ведь выбор возможен только во времени из того, что в данный момент недоступно, а Бог вне времени и неизменен. Будучи благ по Своей природе, Господь не делает выбор между добром и злом, поскольку Сам есть истинное и совершенное добро. Поэтому же он и не «совещается» т.е. не колеблется в определении того, что есть благо истинное, а что лишь кажущееся.

Параграф 2.3.4 «Ипостась и личности человека» изучает понимание Максимом человека как личность и ипостась, основываясь на уже сформулированной христологии. Спаситель появляется в мире и воипостасезирует, принимает в Свою Божественную Ипостась, природу всех людей.

Ведь человек формирует «типос», т. е. образ бытия в себе сверхсущего логоса, согласно индивидуальным свойствам и собственному выбору (γνώμη). Однако в падении типос утратил подобие логосу и лишь после Воплощения становится доступно их мистическое тождество, которое, по св. Максиму, можно называть божественным образом человеческого существования. Это единство было превечно установлено Промыслом, что позволяет говорить о предсуществующей возможности персонализации логоса в конкретной личности, стремящейся к обожению.

Поскольку человеческая ипостась синтезируется соединением конкретного тела и души, а также персонифицированного логоса, то через него она также задана Богом предначально. Поэтому индивидуальность человека проявляется наиболее четко если он действует согласно собственному логосу. Повторным падением в грех будет следование вопреки ему, «растлевая» его, по выражению преподобного.

Раздел 2.4 «Вершина стремлений человека» посвящен изучению конечной цели человеческого и мирового бытия.

Параграф 2.4.1 «Учение Максима Исповедника о субботе» подробно рассматривает учение Максима о субботе, понимаемой им мистическое состояние сверхъестественного богоподобия, уже не подвластного тяжести плоти. Оно характеризуется удалением от мирского, духовном упокоении (στάσις), бездействием страстей (ἀπαθεία) и неподвижность ума плотскими вещами. При этом движения души не прекращаются, а именно упокаиваются, становятся бесстрастными и подчиненными Богу и самому мудрецу. В таком состоянии Христос пребывает постоянно, поскольку Его Ипостась божественна, предвечна и неподвержена движениям падшей материи. Однако для обычного человека это не совсем так.

Необходима личная Пятидесятница, чтоб богоподобие перешло в вечность. Благодать, дающая возможность мистического понимания окружающего мира, действует и на обычного человека, но только в таинстве Восьмого Дня, или Субботы Суббот, она вводит человека в вечность и дарующего видение всего сущего и вплоть до тайн Божества, в предельно доступной для человека степени.

Если суббота для преподобного это прохождение всех тропосов добродетели и гностических логосов созерцания, то день восьмой - наступающая вслед за гностическим созерцанием мудрость.

Параграф 2.4.2 «Обожение и его гносеологическая роль» уделяет внимание феномену обожения и его смыслу в системе Максима Исповедника. Большинство исследователей отмечают большую роль его трудов в становлении учения об обожении в христианской мистике. Если по мысли Оригена, разумные существа уже имеют божественные качества, поэтому им нет нужды в обожении, то само признание его необходимости для человека полемизирует с оригенизмом.

Обожение становится своего рода ответным на Боговоплощение устремлением творения к Богу. Главным действующим лицом восходящего

процесса становится человек, приводящий сначала себя, а потом и весь космос к богоподобию. Разумеется, обожение охватывает все сферы его жизни, но следуя интуиции псевдо-Дионисия, Максим рассматривает его преимущественно в гносеологической области как состояние абсолютного знания.

В обоженном человеке божественная природа проникает и соединяется с человеческой, по подобию единения природ и взаимопроникновении природ в Самом Христе. Именно посредством этого ему становится доступно божественное знание.

Раздел 2.5 «К вопросу о рецепции наследия Максима Исповедника в последующей традиции» рассматривает перцепцию идей Максима, в том числе и его антиоригенистической полемики, в последующей традиции. Показывается, что его мысли были восприняты не сразу, понадобилось несколько веков осмысления, чтоб предложенная им система стала общепринятой.

Многие книги преподобного, в частности сотницы «о Любви», стали классическими образцами византийской аскетической письменности. Хорошо известны были и примыкающее к ним «Послание к Иоанну Кубикуларию о любви», «Слово о подвижнической жизни», «Десять глав о добродетели и пороке». Так, хотя Максим как философ был в принципе не почти известен русскому читателю, фрагменты его сочинений находятся во второй по древности (из известных) русской книге – Изборнике Святослава 1073 г.

При всей склонности к абстрактному мышлению, он оказал большое влияние на преодоление оригенизма и в монашеской среде. Антропология Максима, отчетливо понимающего человека как нерасторжимое и благое психо-соматическое единство, которое достигает спасения вместе с телом, а не в отрыве от него, сыграла большую роль восприятию 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 в. Григорием Паламой.

Особо интересна рецепция философского синтеза Максима в патрологической традиции, представленная трудами Иоанна Дамаскина и Григория Паламы. Так же он повлиял на становление теории образа и защиту иконопочитания в VIII веке, споры об эллинском наследии в эпоху Михаила Пселла, попытавшегося создать альтернативную концепцию обожения и повлиявшего на формирование кружка поздневизантийских гуманистов.

Показано, что в самых существенных концепциях своего богословия, Григорий Палама, следовал интуиции Максима, в том числе в и учении о божественных энергиях. Большое влияние учение Максима Исповедника оказало и на Западе в частности на творчество Иоанна Скота Эриугены.

В заключении подводятся итоги работы, обсуждаются возможности дальнейшего изучения наследия Максима Исповедника и формулируются

основные выводы. Подчеркивается, что его место в истории не ограничивается лишь участием в монофелитской полемике и разработки отдельных областей богословия. Именно ему удалось подойти к созданию целостной системы византийской философии.

Одним из ключевых моментов его мысли было обращение к гносеологической проблематике, с помощью которой он сумел не только преодолеть оригенизм, построенный на онтологической модели Платона, но и объединить уже сформулированные аспекты восточно-христианского богословия в области триадологии, христологии, антропологии и аскетики, в одну систему.

Однако роль Максима Исповедника не ограничивается лишь компилятивным собранием ранее высказанным мыслей. Ему принадлежит и разработка учения о логосах, обожении, Божественной Субботе и особой роли воли в становлении и развитии человека.

Все это делает Максима Исповедника одной из важнейших фигур истории византийской философии, изучение которого дает ключ к пониманию всей восточно-христианской мысли, ее религиозной практики и осмысления мира.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях, в том числе в издании, входящем в список рецензируемых журналов ВАК:

1. Каптен Г. Ю. Гносеологическое значение учения об обожении в критике оригенизма Максимом Исповедником // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина 2010 №1 Т. 2. Философия (март). С. 16-23. 0,5 п.л.

2. Каптен Г. Ю. Двойственность и единство мира в системе Максима Исповедника // Межвузовский сборник. Научные статьи студентов и аспирантов ВУЗов Санкт-Петербурга, ВРФШ, 2005. С. 35-38. 0,25 п.л.

3. Каптен Г. Ю. Воля в сотериологии св. Максима Исповедника // Acta Eruditorum 2006. С. 26-30. 0,25 п.л.

4. Каптен Г. Ю. Посредник в восточно-христианском богословии // Acta Eruditorum 2008. С. 37-42. 0, 5 п.л.

5. Каптен Г. Ю. Заметки по гносеологии св. Максима Исповедника // Вестник РХГА 8(1), С-Пб. 2007. С. 18-26. 0,75 п.л.

6. Каптен Г. Ю. Антропология св. Максима Исповедника // Вестник ГФ СПбГУТ им. Бонч-Бруевича № 4, С-Пб. 2007. С. 115-132. 1 п.л.

7. Каптен Г. Ю. Критика оригенизма в философии св. Максима Исповедника // Материалы I Студенческой научно-богословской конференции СПбДА, С-Пб. 2010 (март). С. 32-73. 2 п.л.