УДК 27-1

Г. Ю. Каптен

НА ПУТИ К ОТВЕРЖЕНИЮ ОРИГЕНИЗМА. ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ IV-VI ВЕКОВ[1].

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

Представленная работа рассматривает попытки создания систем христианской философии раннего византийского периода, которые могли бы выступить заменой оригенизму. Такие авторы как Иоанн Филопон и Псевдо-Дионисий Ареопагит, хотя и не смогли создать полноценную альтернативу наследию Оригена, однако способствовали развитию восточно-христианской мысли и были использованы в дальнейшем в синтезе Максима Исповедника.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ; ХРИСТИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ; ОРИГЕНИЗМ; ИОАНН ФИЛОПОН И ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ; МАКСИМ ИСПОВЕДНИК.

Личность Оригена – великого александрийского дидаскала III века – не могла не оставить глубокий отпечаток на развитие христианского богословия и философии последующих эпох. Однако с течением лет все

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

более заметен стал кризис системы мысли, получившей его имя, все более и более критикуемой со стороны ортодоксии.

Попытки Евагрия Понтийского и его последователей оставить в нем главный принцип, «подправив» догматическую составляющую и умолчав о наиболее спорных концепциях, зашли в тупик. Такие идеи как множественность эонов, постоянство цепи творение-падение-восстановления, излишне спиритуалистичный настрой при недостаточно явном понимании различия Бога и умопостигаемой части творения не могли быть изъяты или сокрыты без кардинального переосмысления всего оригенизма.

Поэтому стали все более заметными попытки обратится к альтернативным версиям христианского неоплатонизма, которые долгое время оставались в тени или создать новые. Споры между ними будут продолжаться до появления синтеза Максима Исповедника, который вобрал в себя лучшие достижения таких систем.

Их основание, восходящее к учению Климента, было найдено там же, где находятся корни и самого оригенизма – в александрийской школе экзегезы. Именно этот мыслитель заложил основу тех концептов, которые, будучи переработаны преп. Максимом, станут фундаментом опровержения оригенизма: логоса и обожения.

Хотя учение Климента долгое время оставалось малоизвестным, само представление о том, что существуют иные способы синтеза христианского учения и античной философии осталось. Еще одним импульсом к развитию альтернатив оригенизму, как это не кажется странным на первый взгляд, послужила философская система Прокла, последнего крупного деятеля языческого неплатонизма, и его учеников.

Эпоха античной религии все больше и больше отодвигалась в прошлое, несмотря на отчаянные попытки ее сохранить в узком кружке интеллектуалов. Наступало время, когда стали востребованными христианские переложения поздней версии неоплатонизма. Наиболее известными и влиятельными стали учения Иоанна Филопона и псевдо-Дионисия Арегопагита.

Первый считается представителем александрийского неоплатонизма, и крупным монофизитским богословом. Из-за своего христианства, а

может и просто крайне воинственного характера, он так и остался чужим в философской среде, что привело разрыву и его критике неоплатонизма. Он осуждал учение о вечности мира, выдвинутое античной мыслью, что и отразил в трудах «О вечности мира, против Прокла» и «О вечности мира, против Аристотеля», за что был критикуем Симпликием и Дамаскием. Разойдясь с неоплатонической школой, Филопон начал отрицать реальное бытие общих сущностей, став первым номиналистом Средних Веков.

Несмотря на название приведённой выше работы, он отличался большими симпатиями к Стагириту и его комментарии довольно сильно повлияли на развитие средневекового аристотелизма. Иоанн Филопон много занимался проблемами физики. К богословию он обратился довольно поздно, и, оставаясь мирянином, постарался способствовать сближению православных и монофизитов.

Филопон строил свое представление о Боге, выступая с позиции последних. Его отрицание реального существования идей привело к тому, что термин «природа» стал означать у него индивидуальное бытие. Логически развивая эту концепцию, он дошел до так называемого «тритеизма», поскольку реальное существование Отца, Сына и Св. Духа было для него очевидно, а вот их единая божественная Природа – нет. Все же, он пытался сохранить верность догмату о Троице, поэтому единосущие Лиц Иоанн Филопон признавал, трактуя его как именно как указание на множественность (ведь если бы Бог был один, то в чем тогда был бы смысл этого термина).

Однако выражение «три божественные природы» (понимаемые как три реально существующих Божественных Лица), было слишком сомнительно как для православных, так и для монофизитов, привыкших уже к традиционной каппадокийской формулировке. Потому триадология Филопона прижиться не смогла ни в одной традиции. Более того, критика ее привела к уклонению радикального египетского монофизитского богословия к другой крайности – сближение Лиц Троицы почти до слияния. Все-таки это учение оказало влияние на позицию умеренных монофизитов партии Севира, аргументация которых будет воздействовать и на ортодоксальное богословие.

Важно подчеркнуть другое – и Филопон, и его монофизитские критики начали отчетливо вставать на позицию признания «природы» как единичного существования. Эта номиналистическая тенденция, хотя и оказала влияние на развитие византийской философии, но вошла в нее в почти маргинальном статусе, поэтому и не смогла стать достойной альтернативой оригенизму, правда, всячески к этому стремилась.

От этой позиции, как приводящей к монофизитской ереси, начали отталкиваться ортодоксальные богословы (в том числе и Максим Исповедник), обращаясь для ее отвержения к неоплатонистической традиции как в уже христианизированной форме капподакийцев, так и в языческой трактовке Прокла.

Представителем такого течения стало творчество анонимного автора V века, подписавшегося именем Дионисия Афинского, ученика ап. Павла. Однако до сих пор стоит вопрос, почему традиция, начиная с самого Максима, составившего к этому корпусу схолии, все же приписала его к автору I в.

По одной из версий, псевдо-Дионисий принадлежал к умеренным монофизитам Сирии. Там, в отличие от коптского Египта, выходцем из которого и был Филопон, был распространен неоплатонический образ мысли.

Псевдо-Дионисий представлял собой еще одну альтернативную, не оригеновскую, «версию» христианского неоплатонизма. В отличие от него, например, иерархичность мира не является вторичным, появившимся лишь после грехопадения, а извечным и благословенным Богом принципом устройства космоса. По мнению Иоанна Мейендорфа [1, с. 102-103], он полагал, что сохранить сущность христианского Откровения возможно, внеся в принимаемую им неоплатоническую систему учение о трансцендентности Бога.

Из наиболее сильно повлиявших на него мыслителей следует отметить Прокла Константинопольского как философа, и Григория Нисского как богослова. Псевдо-Дионисий полагает в основе своего учения примат об абсолютной непознаваемости Творца. Принятие такой идеи неизбежно вводит определенный дуализм Абсолюта и относительного мира. Для классического философского мышления

необходимо заполнить этот разрыв или хотя бы объяснить возможность его преодоления [2, с. 37-42].

Языческое мировоззрение предлагало заполнить этот метафизический разрыв посредством введения убывающей иерархии меньших богов. О концепции эманаций Единого в философии Плотина сказано многое, поэтому нет смысла ее пересказывать. Однако в связи с разговором о посреднике, необходимо отметить ярко выраженный онтологический статус его иерархии.

Ум есть не просто эманация и ипостась Единого, но менее совершенная реальность, Мировая душа еще более низкий план бытия, которая в то же время есть образ совершенства для самого низкого в этой лестнице зримого космоса. Последний состоит из материи разной степени плотности и тоже, в свою очередь, иерархически выстроен.

Ориген, мысля в этой же парадигме, еще строже выдерживает разницу в онтологическом статусе материального мира и Абсолюта. Будучи христианином, он подчеркивает инаковость космоса по отношению к Богу, но для примирения с античным наследием стремится найти некое бытие, имеющее промежуточный статус между ними.

Все творение было изначально совершенным, т.е. свободным от ограниченности, налагаемой материей. Таким образом, первоначальная реальность хотя и сотворена Богом и несовершенна, но обладает рядом признаков Абсолюта. «Первые умы» хотя и временны, но в концепции множественности эонов, мыслятся практически со-вечными Творцу. Они бессмертны и в потенции обладают полнотой знания. Ограниченность и несовершенство их нынешнего существования появляется лишь в степени их падения, которая определяется свободным волеизъявлением каждого конкретного духа устремиться к Богу или от Него.

В такой системе посредование происходит через Сына, за счет Его промежуточного положения в мироздании, что и дает возможность отнести эту концепцию к онтологическому типу. Сын, с одной стороны, является Богом (хотя не в такой степени как Отец), с другой – Он родственен (фактически единосущен) умным духам.

Важен сам принцип: Ориген считает кенозис, самоумаление Творца, онтологическим изменением. Чтоб стать доступным твари, Бог становится

как бы уменьшенным подобием Самого Себя: «Итак, единородный Сын есть сияние этого света, освещающее всю тварь и происходящее от Него, неотделимое подобно тому, как сияние неотделимо от света. Это сияние, которое для слабых и хрупких очей смертных (людей) представляется сравнительно удобовосприемлемым и мягким и мало-помалу как бы научает и подготовляет их к восприятию блеска самого света, удаляя от них все, что препятствует зрению, делает их способными к восприятию славы света и становится, таким образом, как бы некоторым посредником между людьми и светом» [Ориген, О Началах I, 2, 7, PG 11 136a.] 2.

В схожие мысли высказывал и Прокл, чья теория познания напрямую связана с онтологией, и столь же иерархична. Наиболее ясное познание обеспечивает теоретическое созерцание, воспринимающее объекты непосредственно и полностью. Ниже стоит интеллектуальное познание, поскольку комбинирует разумение с чувственным восприятием. Разумение (διάνοια) использует понятия, чтобы определить вещи и проверить показания чувственного восприятия. Научное познание есть следствие рассуждающей деятельности души.

Соответственно и этическая область строится им по лестнице восхождения к богам и, наконец, самому Единому. Обратный процесс, низводящий к материи, соотносится со злом, понимаемым по платонической традиции как отсутствие блага.

Концепция, предложенная псевдо-Дионисием, на первый взгляд может показаться лишь немного измененной неоплатонической лестницей, но все же, это не совсем так. Главным его принципом является не иерархия онтологически разных совершенств, а иерархия разных служений, напрямую связанных с «уровнем» познания3. Высшие чины отличаются от низших из-за особого служения, дающего им большую степень богопознания, но они в равной степени созданы Творцом, и равно достойны.

---

[2] В дальнейшем, когда укрепится мысль, что в Воплощении Сын «уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (см. Фил. 2:7), не потеряв при этом божественности, но соединив ее с человеческой природой, слова Оригена будут казаться ересью [3].

[3] О гносеологической роли ангельских чинов см. также *Софроний Иерусалимский* Проповеди. N. Y. 1988. С. 20. Перевод архим. Амвросия (Погодина) [4, С. 20.].

Псевдо-Дионисий, отчетливо выдерживал свойственное христианскому мышлению преставление об абсолютной инаковости Творца всякому относительному бытию. Онтологически и серафим, и человек равно далеки от Бога. Их различает только степень богопознания, которое становится возможным из-за того, что Сам Бог открывает Себя творению, становясь доступным именованию. Именно через Имена познается Бог (для Ареопагита богопознание и богообщение синонимичны), поэтому именно они играют роль посредника в мысли Дионисия.

«Все приличествующие Богу имена всегда воспеваются Речениями как относящиеся не к какой-то части, но ко всей божественности» – говорит Ареопагит [5, с. 636]. Конечно они не могут выразить всей полноты Творца, но заключают в себе небольшое Откровение Бога о Себе Самом. При этом знать Имя означает не только простую информированность о том, что так можно называть Бога, но и понимать, почему о Нем можно так говорить. Знать имя Спаситель, к примеру, значит знать, что именно Он спасает, и понимать, как это происходит, а это, в свою очередь, невозможно, если не быть, хотя бы в потенции, спасенным самому.

Богословие апофатично, по преимуществу, оно лишь немного «разбавляемо» крупицами катафатического знания, каждая из них – дар Бога творению. Ангельское познание, в отличие от человеческого, постоянно, так как ангелы находятся вне изменчивости, связанной с творением, но даже для них сущность Бога остается непознаваемой.

Однако, в отличие от посылки неоплатоников, псевдо-Дионисий не принимал идею божественности разума и, как следствие, возможность познания с его помощью сущности Абсолюта. Познание, по сути, становится для Ареопагита, способностью восприятия добровольного дара Творца – знания о Себе Самом. Бог нисходит, выходит из Самого Себя, чтобы сделаться доступным и познаваемым; тварные же существа восходят: сначала обретают богоподобие, то есть способность участвовать в божественных добродетелях, затем, выходя из самих себя, приобщаются бытию Божию (но не Его сущности) и таким образом «возвращаются» к Богу.

Этот процесс божественного истощания, или кенозиса, который станет для Максима Исповедника основой самой возможности знания, Ареопагит описывал в выражениях, напоминающих плотиновскую концепцию эманаций, но, при этом, существенно меняя акценты. Бог есть не только «Единое» и «Молчание», но Он умножает Себя, открывается и является. Причем делает это добровольно, а не принужденный к этому Собственной природой.

Творец есть не только трансцендентная сущность, но и причина всего, открывающаяся в действиях. Он 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: Он остается трансцендентным, являясь их причиной.

Восхождение человека к Богу, как Иоанн Мейендорф, описываемое Ареопагитом подобно «экстасису» неоплатоников, все же остается христианским по сути. Встреча с Божеством остается соприкосновением личности с Личностью, хотя и происходит за пределами телесного и даже интеллектуального. Это подтверждается тем, что при описании этой встречи псевдо-Дионисий переходит с обычного для него неоплатонического языка, на библейский:

«Тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и, согласно Речению, "всегда, с Господом будем" (1 Фес. 4:17*)*, тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умственного светодаяния и превосходящего ум соединения, когда неведомым и блаженным образом – в божественнейшем подражании сверхнебесным умам – мы окажемся достижимы для пресветлых лучей, ибо, как говорит истина Речений, мы будем равны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения» [6, с. 592].

Существенной заслугой псевдо-Дионисия стало внедрение в святоотеческое наследие мысль о том, что богопознание не может быть отождествлено ни с каким естественным процессом, чувственным или

интеллектуальным, но превосходит их, являясь познанием сверхрациональным или мистическим.

Кроме того, Ареопагиту удалось показать, что Божественные проявления, или «имена», говорящие о реальном и необходимом присутствии Бога в мире, не противоречат трансцендентности Его сущности. Все это существеннейшим образом повлияло на гносеологию св. Максима Исповедника, а также его учение о логосах, пронизывающих все мироздание и наполняющих его смыслом. В XIV веке это же представление будет сформулировано св. Григорием Паламой как учение о нетварных божественных энергиях.

Как указывает Ж. Лебретон [7, с. 11], Псевдо-Дионисий всегда оставался философом, а не мистиком в современном значении этого слова. Его целью было создать такую теорию познания, которая отвечала бы требованиям и неоплатонической философии, и христианства. Однако в полной мере ему удалось достигнуть цели лишь в области собственно богословия. В области же космологии, отсутствие общих христологических предпосылок делает крайне ненадежными его попытки полностью преодолеть пропасть между Евангелием и неоплатонизмом, создав полноценную христианскую философию.

Тем не менее, посыл был сделан и подхвачен спустя время Максимом Исповедником. Последний не только занимался комментариями этого глубоко почитаемого им автора, но и развил дальше гносеологическую направленность идей Ареопагита, поставив ее в центр собственного философского синтеза.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. Мейендорф Иоанн прот. Иисус Христос в восточном православном богословии М., 2000. С. 102-103.
2. Каптен Г.Ю. Посредник в восточно-христианском богословии // Acta Eruditorum 2008. С. 37-42.
3. Ориген. О Началах I, 2, 7, PG 11 136a.
4. Софроний Иерусалимский Проповеди. N. Y. 1988. Перевод архим. Амвросия (Погодина).
5. Дионисий Ареопагит. О божественных именах 2, 1, PG 3 636c.
6. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1,4, PG 3 592c.
7. Lebreton J. Tu Solus Sanctus. Paris, 1948, p. 115.

KAPTEN German Y. – Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation. 190000, Bolshaya Morskaya str. 67, St. Petersburg, Russia. e-mail: gkapten@rambler.ru.

WAYS TO REJECTION OF THE ORIGENISM. PHILOSOPHICAL SYSTEMS OF THE 4-6TH CENTURIES.

This article considers the early Byzantine attempts of creation a system of Christian philosophy, which could act as replacement Origenism. Such authors as John Philoponus and Pseudo-Dionysius, although not able to establish a complete alternative to Origen's legacy, however promoted development of Eastern Christian thought and were used later in the synthesis of Maximus the Confessor.

PHILOSOPHY HISTORY; CHRISTIAN PHILOSOPHY; ORIGENISM; JOHN PHILOPONUS AND PSEUDO-DIONYSIUS; MAXIMUS THE CONFESSOR.