

Библейско-богословская коллекция
Патрологическая серия

Сидоров А.И., проф.

**ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ
ИСПОВЕДНИК
И ЕГО ЭПОХА
В ИЗОБРАЖЕНИИ
Х.УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА**

Альфа и Омега, 1997, № 3 (14), с. 98-105

© Сидоров А.И., 2010



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2010

А. СИДОРОВ

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА В ИЗОБРАЖЕНИИ Х. УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА

Начиная с издания творений преподобного Максима Исповедника, осуществленного отцом Ф. Комбефисом в 1675 г. и затем перепечатанного в “Патрологии” Миня, творчество этого великого Отца Церкви многообразным образом исследовалось в западной науке. До появления первого издания книги Х. Урса фон Бальтазара (1941 г.) насчитывается более 100 монографий и статей, посвященных изучению различных аспектов жизни, церковной деятельности и миросозерцания преподобного Максима¹. Тем не менее можно констатировать, что названная книга, значительно переработанная и дополненная при втором издании (1961 г.), представляет собой исключительное явление на фоне всех этих многочисленных работ. Написанная одним из самых выдающихся католических богословов и мыслителей XX в., обладающим, безусловно, солидной эрудицией в различных областях древнецерковной письменности и святоотеческого богословия, она во многих отношениях стала исходным пунктом всех последующих исследований творчества Преподобного. Используя, условно говоря, “богословско-феноменологический” метод, Х. Урс фон Бальтазар предпринял попытку представить мировоззрение преподобного Максима как целостную и вполне оригинальную систему — одну из самых грандиозных и величественных систем в истории патристики². Следует сказать, что данная попытка в значительной степени увенчалась успехом, хотя, как и всякие попытки подобного рода, она была связана с неизбежной схематизацией и упрощением многих оттенков мыслей и взглядов Преподобного.

Однако хотелось бы обратить внимание не просто на факт такой схематизации, а на то, что она осуществлялась как “препарирование” и своего рода “подгонка” богословия преподобного Максима под парадигмы западного мышления. Данное обстоятельство явственно ощущается в публикуемом ныне перево-

¹См. аннотированную библиографию в кн.: *Gatti M. Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso.* Milano, 1987. — Pp. 136–189

²См.: *Löser W. Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter.* Frankfurt-am-Main, 1976 — SS. 11, 181–212.

де “Введения” книги Бальтазара, где широкими (и нередко — сочными и яркими) мазками набрасывается церковно-исторический и богословский фон жизни и деятельности этого святого отца, а также “питательная среда”, позволившая сформироваться его мирозерцанию. И сразу же бросается в глаза, что Х. Урс фон Бальтазар, при всей силе мышления своего незаурядного ума, не способен избавиться от обычных западных предрассудков относительно “цезарепапизма”, якобы определяющего политическую, общественную и духовную жизнь Византии, а поэтому допускает весьма некорректные суждения о церковном мышлении, подавляемом имперским мышлением, о политизации богословия и т. п.; по контрасту с такой “цезарепапистской” тенденцией, определяющей, по мнению католического исследователя, всю византийскую историю VI—VII вв., оценивается и роль преподобного Максима: он “вырвал греческую христианскую традицию из силков искажающего ее политического интегрализма” и “почти непостижимым для сердца греков образом стал первым из восточных отцов, последовательность духовного пути которого привела к отказу от цезарепапистского единства священной и мирской власти в Византии и к обретению духовного отечества в Риме”.

В свое время протопресвитер Александр Шмеман по поводу данных предрассудков достаточно точно сказал: “Над византийской Церковью издавна тяготеет обвинение в «цезарепапизме». Западная наука, как римско-католическая, так и внеконфессиональная, категорична в своем утверждении: в Византии Церковь была безоговорочно подчинена василевсу, лишена какой бы то ни было свободы, являлась просто частью государственного «аппарата». И даже если теория, законодательство и знали так называемую «симфонию», то есть некое теоретическое равноправие и независимость по отношению друг к другу Церкви и государства, на деле норма эта никогда не соблюдалась и Церковь представляла из себя «официальное христианство, которое, вместо апологетов, мучеников и иерархов, достаточно сильных, чтобы противостоять кесарю, являло только епископов, более или менее низко склоненных к его ногам”. Поэтому “византийская Церковь обвиняется в некоей *экклезиологической ереси*, тень которой в таком случае неизбежно падает и на все Православие”¹. В подобных суждениях западных ученых проявляется прямо-таки трагическое непонимание сути взаимоотношений Церкви и государства в Византии. А между тем именно державе ромеев “принадлежит историческая заслуга провозгла-

¹ Шмеман А. Догматический союз // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. I, М., 1991 — Сс. 105–106

сильную идею оцерковленного государства, раскрыть возвышенное учение о том, что государство должно усвоить принцип справедливости, каким оно живет, по руководству высшего принципа любви, каким живет Церковь <...> государственный принцип становится действенным лишь в той мере, в какой проникается учением Церкви, а носитель светской власти не может стоять впереди представителя власти церковной”¹. Соответственно, “система оцерковленного государства, допускавшая равенство власти царя и патриарха и взаимное их восполнение, совершенно исключала принципиальную возможность цезарепапизма, о котором любят говорить — в отношении Византии — западные писатели, утверждая, будто византийский царь совмещал в своем лице и достоинство первосвященника, был главою не только государства, но и Церкви, узаконял не только гражданские постановления, но и каноны. Говорить о цезарепапизме как системе взаимоотношения византийской Церкви и государства, значит не понимать права и истории Византии, игнорировать юридические определения и факты, приписывать частным и временным явлениям смысл общий, принципиальный. Несомненно, с цезарепапизмом мы встречаемся в истории Византии, но это было лишь нарушение юридической и канонической нормы, злоупотребление отдельных лиц, явление временное и случайное”².

Безусловно, в VI–VII вв. система “оцерковленного государства” находилась еще в процессе становления. Но именно в VI в., “официальный христианский облик которого — по словам Бальтазара — подчинен грозному имени Юстиниана”, ясно провозглашается руководящий принцип такого государства — идея *симфонии*³. Естественно, что симфония была прежде всего принципом, а поэтому с трудом упорядочивала косную и греховно-инертную плоть истории, внося в нее “логосное” начало, которому та достаточно упорно сопротивлялась. И тем не менее, несмотря на подобное сопротивление, этот “логос” постепенно, хотя и медленно, формировал и облагораживал стихию государственной и общественной жизни Византии. И не случайно православная Церковь причислила Юстиниана к лику святых; причем святитель папа Агафон (вслед за святителем папой Григори-

¹Соколов И. О византизме в церковно-историческом отношении // Христианское Чтение 1903. № 12. — С. 741.

²Там же. — Сс. 745–746.

³См. знаменитую шестую новеллу Юстиниана: “Два величайшие Божии дара даны людям от всевышней благодати — священство и государственная власть: одно имеет попечение о предметах Божественных, другое управляет и заботится о делах человеческих. Но оба, происходя из одного и того же начала, совместно благоустраивают человеческую жизнь”. — Там же. — С. 742.

ем Великим) называет этого императора “блаженные памяти паче всех ревнителем истинной и апостольской веры”¹. Указанный принцип предполагает в первую очередь различие государственной и церковной сфер, а затем их созвучие. Подобное *неслиянное, но и нераздельное* единство этих сфер, власти государственной и власти церковной, и отстаивает преподобный Максим. Поэтому на судебном процессе, устроенном над ним властью иными, он ясно заявляет, что “дело священников, а не царей, исследовать и определять спасительные догматы кафолической Церкви”². В то же время он несколько не сомневается в праве императора устраивать дела церковные, однако, согласно Преподобному, подобное устройство не может осуществляться за счет догматической “акривии”. Или, по его собственным словам: “Если же ради устройства [дел церковных] вместе со зловерием уничтожается спасительная вера, то подобного рода так называемое «устройство есть совершенное отделение от Бога, а не единение. Ведь завтра и гнусные иудеи скажут: устроим мир друг с другом и объединимся — мы уничтожим обрезание, а вы крещение, и уже не станем враждовать между собою”. Весьма характерно, что в том “дурном устройении”, какое представляло собой монофелитство, Исповедник несколько не винит императора, возлагая вину целиком на его окружение: “Представители Церкви побудили (императора издать «Типос» — униональный декрет, — А. С.), а сановники допустили. И вот эта нечистота виновных взыскивается с невинного и чистого от всякой ереси”.

Далее, Х. Урс фон Бальтазар констатирует: “Усилия, предпринятые Византией для того, чтобы переубедить этого одиночку, более чем лестные посулы самого императора показывают, насколько большое значение предавалось этой единственной крепости веры”. На это хотелось бы заметить, что, во-первых, вряд ли можно противопоставлять Преподобного и “Византию”,

¹Архиепископ Сергей (Спаский). Полный Месяцеслов Востока Т. III. М., 1997 — С. 470. Необходимо учитывать своеобразие и особое место канонизированных императоров среди сонма прочих святых: “Император причисляется к лику святых именно как император, как богопомазанный возглавитель христианской империи. Но святость эта не того же, так сказать, порядка, что святость личная или монашеская. Святость личная <. .> достижима и мыслится только в уходе от мира. Но у мира остается великая религиозная задача, великая цель и подвиг — сохранить в первой чистоте «бесценный бисер» истинной веры, догматическую «акривию». Император и есть прежде всего символ и носитель этой православной миссии Империи. Это не означает, что к нему как к человеку неприменимы нравственные требования христианства, — но здесь возможно снисхождение и компромисс”. — Шмеман А. Указ. соч. — Сс. 113—114

²См. нашу редакцию перевода “Жития преподобного Максима” и вступительную статью к нему в сб.: Ретроспективная и сравнительная политология. Вып. I. — Сс. 120—176

ибо Максим Исповедник мыслил себя **внутри** “Византии”, а, во-вторых, именно эта крепость веры делала преподобного Максима убежденным защитником идеи симфонии, то есть самого “логоса” бытия Византии как православной державы. К тому же, защищая этот “логос”, он отнюдь не был “одиночкой”: его старший друг святитель Софроний Иерусалимский был столь же непреклонен, отстаивая истину Православия против первых натисков монофелитов вплоть до своей кончины¹; два Анастасия (Анастасий Апокрисиарий и Анастасий Монах) разделили с преподобным Максимом скорбную и славную участь исповедничества; Феодосий Гангрский, пресвитер и монах в Иерусалиме, вместе с братом мужественно посвятил себя на служение исповедникам правой веры²; за ними стояло великое множество простых монахов, иереев и мирян, имена которых не попали в свитки земной истории, но начертаны в “книге живых”.

Кроме того, в работе Бальтазара явно прослеживается тенденция изобразить преподобного Максима Исповедника как “проримски ориентированного богослова”: согласно католическому ученому, Рим для преподобного — “оплот Православия”, он стремится принести в Рим вновь обретенные богатства традиции христианского Востока и “обратить их на пользу Рима”. Подобные высказывания очевидно искажают как историческую перспективу, так и облик преподобного Максима. Христианский мир тогда был единым, и основная граница проходила не между западом и востоком, а между Православием и ересью. Именно это и подчеркивает Преподобный, когда заявляет своим судьям: “Заповедь имеем не ненавидеть никого: люблю римлян как единоверных, а греков как единоплеменных”. В данном случае преподобный Максим был типичным “византийцем”, ибо “пеструю этнографическую смесь населения в Византии скрепляла религия в форме Православия, так как почти все подданные византийского василевса были православными. Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим, самым чутким жизненным нервом”³. Поэтому преподобный Максим стремился обратить богатства церковного Предания не на пользу **Рима**, а на пользу **Православия**. К тому же церковная история VII в. свидетельствует, что Рим в ту эпоху был оплотом

¹См. *Schönborn Chr. Sophrone de Jérusalem Vie monastique et confession dogmatique*. Paris, 1972. — Pp 78–89.

²О них см. *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника // *Христианский Восток*. Т. VI. Вып. I. Петроград, 1917. — С. 7

³*Соколов И.* Указ. соч. — Сс. 736–737.

правой веры далеко не всегда, испытывая сильные колебания¹: в начале монофелитских споров папа Гонорий I примкнул к догматической унии, главным инициатором которой был константинопольский патриарх Сергий. Более того, в лице пап Евгения I (654–657 гг.) и Виталиана (657–672 гг.), унаследовавших кафедру после святителя Мартина, но пошедших на компромисс с монофелитами, Рим нанес предательский удар в спину преподобного Максиму и всем исповедникам Православия. Лишь при святителе папе Агафоне (678–681 гг.) было восстановлено православное реноме Рима. Таким образом конфессиональное пристрастие Бальтазара и в этом плане искажает историческую истину.

Наконец, можно отметить, что основные истоки богословских взглядов преподобного Максима (Дионисий Ареопагит, “очищенный” Ориген, святитель Григорий Богослов и др.) намечаются в работе Бальтазара в целом верно, хотя, на наш взгляд, в книге С. Л. Епифановича эти истоки очерчены более полно, тонко и изящно². Оставляя на совести автора совершенно искусственную гипотезу касательно некоей мифической “азиатской традиции”, в которой якобы представлена “основа человеческой религиозности”, следует констатировать, что более тщательный анализ истоков мирозерцания преподобного — дело будущего³. Но важно подчеркнуть, что в том богословском синтезе, который был создан богопросвещенным умом преподобного Максима, важную роль играли “наработки” православных богословов VI в.: Иоанна Грамматика Кесарийского, обоих Леонтиев (Византийского и Иерусалимского) и др. В католическом богословии (особенно в так наз. “Лувенской школе”) их принято объединять под общим (и очень неудачным, на наш взгляд) названием “неохалкидонизма”, понимая под этим термином ревизию Халкидонского вероопределения в “ультракирилловском” (то есть промонофизитском) духе⁴. Подобное понимание данного термина представляется глубоко ошибочным и неадекватно отражающим сложное и многоплановое развитие

¹См. очерк монофелитских споров в нашем предисловии к кн. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993. — Сс 7–35.

²См. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие М., 1996 — Сс 15–52.

³Впрочем, работа в этом направлении уже началась. См., например: *Berthold G. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // Maximus Confessor Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980 / Ed. par F. Heizer et Chr. Schönborn Fribourg, 1982. — Pp 51–59.*

⁴См. особенно работу: *Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart Bd I Würzburg, 1951 — SS. 637–720.*

православной богословской мысли в VI в.¹ Не углубляясь в данную проблему, можно только привести достаточно точную характеристику С. Л. Епифановича: “В эпоху Юстиниана сделаны были столь важные шаги в разработке византийского богословия, подняты и серьезно поставлены столь существенные вопросы, что нисколько не удивительно, что уже в эту эпоху сказались все основные черты византийского богословствования, с какими мы застаем его и в последующее время. Этим намечена была, так сказать, богословская атмосфера в Византии”². Поэтому несколько снисходительно-пренебрежительное отношение Бальтазара, разделяющего точку зрения “Лувенской школы”, к “неохалкидонизму”, вряд ли зиждется на твердых основаниях. Столь же противоречит исторической реальности и его суждение о том, что в эту эпоху “решающей политизации богословия монашество было ввергнуто в безвременье”. Творения преподобных Варсонофия и Иоанна, Кирилла Скифопольского, аввы Дорофея, преподобного Иоанна Лествичника и др., духовным наследником которых также был преподобный Максим Исповедник, явно свидетельствуют о неправомерности такой бесцеремонной оценки.

Приведенных критических замечаний (число которых можно было бы приумножить) вполне достаточно, как нам кажется, чтобы наглядно представить тот факт, что предвзятость и ложные постулаты могут ослепить ум даже и такого мощного мыслителя и блестящего ученого, каким, несомненно, был Х. Урс фон Бальтазар. Однако, несмотря на подобные оковы, он порой прорывается к ясности видения и корректности суждений. Бальтазар, безусловно, любит преподобного Максима, и эта его любовь подчас “все преодолевает”. Тогда он непосредственно соприкасается с той “свободой универсальной кафоличности, подражающей Богу”, которая присуща личности великого отца Церкви, согревается лучами его вселенской любви и истинного смирения, возносящих Преподобного на вершины богомыслия, и, сам став причастником кафолического Предания, носителем

¹Критику “Лувенской школы” со стороны некоторых западных исследователей см. в работах: *Helmer S. Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes* Bonn, 1962 — SS. 75–82; *Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East (451–553)* Leiden, 1979 — Pp. 1–6

²*Епифанович С. Л.* Указ соч. — С. 47. Особо хотелось бы акцентировать важность в этом плане богословских трактатов Юстиниана, тем более что христологические воззрения преподобного Максима во многом сформировались, среди прочего, и под их непосредственным влиянием. Очерк христологии Юстиниана см. в предисловии к английскому переводу этих трактатов: *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian / Translated and introduced by K. P. Wesche.* N. Y., 1991. — Pp. 11–22.

которого был преподобный Максим, приобщает к его сокровищам и своих западных читателей. В этом, на наш взгляд, и состоит главная ценность труда Х. Урса фон Бальтазара. Думается, что и православный читатель сможет обрести некоторые драгоценные жемчужины, извлеченные католическим ученым из святоотеческого Предания, хотя при чтении названного труда никак нельзя терять духовной трезвости, чтобы вместо драгоценного бисера не получить пустой мишуры. Если же сохранять подобную трезвость, то книга Х. Урса фон Бальтазара может принести немалую пользу православному христианину, позволив ему проникнуть в богатейший мир преподобного Максима. Неслучайно эта книга была по достоинству оценена афонскими монахами, наградившими ее автора Золотым крестом святой горы Афон¹.

¹См. об этом в книге: *Урс фон Бальтазар Г. Размышления над Священным Писанием*. М., 1992. — С 20.



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:
www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru