

УЧЕНИЕ О ЛОГОСАХ  
В МЕТАФИЗИКЕ И КОСМОЛОГИИ  
ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА:  
ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ<sup>1</sup>

УДК 276 (111)

*Аннотация*

В статье рассматривается место логосов сущего в метафизической и космологической мысли прп. Максима Исповедника. Предлагается оригинальная авторская классификация логосов согласно трем модусам: идеальному (логос как Божественный замысел), реальному (логос как сущность вещи) и ментальному (логос как объект познания). Как Божественные замыслы, логосы вечно предсуществовали в Боге, и в соответствии с ними Бог привел все в бытие. При этом логосы никак не связаны с Божественной сущностью, но соответствуют уровню Божественных энергий и волений. Все логосы, как частные, так и общие, объединяются в Божественном Логосе — Боге Сыне, Который является как их средоточием, так и трансцендентным Первоначалом. В тварном мире логосам соответствуют заложенные в сущее формирующие принципы, которые определяют собой сущность каждой вещи и ее основные природные свойства и характеристики, а также цель ее существования. Наряду с универсальными логосами существуют и логосы индивидов. Все логосы образуют онтологическую иерархию, обуславливающую собой все разнообразие тварных существ, а также их внутреннее природное единство и различные взаимосвязи между ними. Рассеянные в мире невидимые логосы могут становиться объектом разумного познания, постепенно ведя человека к богопознанию и соединению с Богом, то есть к обожению, которое есть конечная цель и Божественный замысел о тварном мире.

*Ключевые слова:* Максим Исповедник, метафизика, онтология, учение об идеях, патристика, теология, космология, богопознание, обожение.

<sup>1</sup> Статья написана в рамках исследовательского проекта РГНФ № 150300211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

Знаменитое учение прп. Максима Исповедника о логосах сущего (λόγοι τῶν ὄντων), играющее важнейшую роль в его метафизике и космологии, давно привлекало внимание исследователей. О нем писали как отечественные ученые — С. Л. Епифанович<sup>2</sup>, А. И. Бриллиантов<sup>3</sup>, В. М. Лурье<sup>4</sup> и особенно В. В. Петров<sup>5</sup>, так и многие иностранные специалисты — И.-А. Далмэ<sup>6</sup>, П. Шервуд<sup>7</sup>, Х. У. фон Бальтазар<sup>8</sup>, Л. Тунберг<sup>9</sup>, В. Караяннис<sup>10</sup>, Ж.-К. Ларше<sup>11</sup>, Г. Каприев<sup>12</sup> и особенно Т. Толлефсен<sup>13</sup>, посвятивший анализу учения прп. Максима о логосах целую монографию, в которой он рассматривает это учение как «своего рода учение об идеях»<sup>14</sup>. При этом каждый исследователь представил свое видение или свою версию учения прп. Максима о логосах. Оно столь глубоко и многообразно, что представляет собой поистине уникальное явление в истории патристической мысли, которое трудно, да и невозможно охватить во всей полноте. В этом отношении характерно высказывание профессора Толлефсена: «Учение о логосах — это не только учение о метафизических принципах в космологическом смысле, но учение, имеющее много измерений (a multidimensional doctrine) и тесно связанное со всем Божественным домостроительством творения и искупления»<sup>15</sup>. Наш современный отечественный исследователь В. В. Петров в своей монографии об онтологии и методе прп. Максима Исповедника лишь коснулся его учения о логосах<sup>16</sup>. Более подробно

<sup>2</sup> Епифанович 1915. С. 59, 62–68.

<sup>3</sup> Бриллиантов 1898. С. 214–215, 220–224.

<sup>4</sup> Лурье 2006. С. 368–374.

<sup>5</sup> Петров 2007а. С. 19–24; Петров 2007б. С. 112–128; Петров 2013. С. 376–393.

<sup>6</sup> Dalmais 1952. P. 244–249.

<sup>7</sup> Sherwood 1955. P. 166–180.

<sup>8</sup> Balthasar 1941. S. 110–117.

<sup>9</sup> Thunberg 1965. P. 73–79.

<sup>10</sup> Karayiannis 1993. P. 201–231.

<sup>11</sup> Larchet 1994. P. 19–24; Larchet 1996. P. 112–131; Larchet 2003. P. 134–136.

<sup>12</sup> Каприев 2011. С. 96–103.

<sup>13</sup> Tollefsen 1999.

<sup>14</sup> Ibid. P. 21.

<sup>15</sup> Ibid. P. 66.

<sup>16</sup> Как признается сам автор, «изложение внутренне противоречивого учения Максима Исповедника о логосах сущего выходит за рамки настоящей работы, поэтому

он рассмотрел различные логико-философские трудности, или «антиномии», этого учения, такие как онтологический статус логоса, соотношение его с сущностью вещи и общими природами, решение проблемы универсалий и др., в двух своих более поздних статьях<sup>17</sup>. Но и в этих кратких работах, написанных с позиции историка философии, не слишком углубляющегося в богословские тонкости, мы не находим исчерпывающего анализа данной темы, поэтому в настоящей статье мы предпримем еще одну попытку представить свой опыт прочтения и систематизации учения прп. Максима о логосах, прекрасно понимая, как мы далеки от проникновения в глубины метафизической мысли преподобного отца.

Хотя прп. Максим Исповедник нигде не изложил своего учения о логосах в систематической форме, как представляется, можно выделить три важнейших аспекта этого многозначного и многофункционального понятия: 1) *идеальный* (логос как Божественный замысел), 2) *реальный* (логос как внутренняя сущность или природа вещи) и 3) *ментальный* (логос как объект разумного познания)<sup>18</sup>. Рассмотрим их по порядку.

в настоящем разделе мы не обсуждаем его подробно, предполагая рассмотреть взгляды Максима в специальном исследовании» (Петров 2007а. С. 139. Примеч. 30).

<sup>17</sup> См. выше примеч. 4. Отметим, что содержание второй статьи (Петров 2013) практически полностью повторяет содержание первой (Петров 2007б), но в сокращенном виде.

<sup>18</sup> Искушенный читатель сразу же заметит параллель между предлагаемой нами классификацией логосов у прп. Максима и западным средневековым учением о трех модусах существования универсалий: *ante rem* («до вещей», в Божественном Интеллекте), *in re* («в вещах», в самих творениях) и *post rem* («после вещей», в человеческом интеллекте; см., например: *Albertus Magnus*. *Summa theologiae* 1, 317а; 2, 44b; *Thomas Aquinas*. *Contra Gentes* 1, 65, 2; *Summa theologiae* Ia, 15, 2, ad 2; Ia, 55, 3, ad 1; Ia, 58, 7; *Bonaventura*. *Itinerarium* 3, 3 и др.). Действительно, при чтении текстов прп. Максима данная схема, восходящая к знаменитому *Εἰσαγωγή* неоплатоника Порфирия (см.: *Isagoge*. *Prol.* L. 10–14), а потому хорошо известная в VII веке, постоянно приходила нам на ум, поскольку она действительно способна полно и непротиворечиво описать различные смыслы и функции понятия *λόγος* у преподобного отца. Именно она помогает избежать представления об учении прп. Максима о логосах как «внутренне противоречивом» (Петров 2007а. С. 139. Примеч. 30) и о «неясности онтологического статуса логоса» (Петров 2013. С. 385).

Со своей идеальной стороны, логосы суть те Божественные замыслы, или идеи-образцы<sup>19</sup>, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи из небытия в бытие:

Логосы всего, что по сущности существенно существует, возникло, возникает, появляется или появится, неколебимо предсуществуют в Боге (ἐν τῷ Θεῷ προὑπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι), и согласно этим логосам все существует, возникло и всегда пребывает по [Божественному] намерению (κατὰ πρόθεσιν) [в] своих логосах... Ибо нет совершенно ничего из всего сущего, чей логос не предсуществовал бы в Боге (παρὰ τῷ Θεῷ ὁ λόγος προένεστιν). И то, чьи логосы сущности (τῆς οὐσίας οἱ λόγοι) предсуществуют в Боге (παρὰ τῷ Θεῷ προὑπάρχουσι), очевидно, получает возникновение согласно Божественному намерению (κατὰ πρόθεσιν θεῖον). А то, что получает возникновение согласно Божественному намерению, имеет прочное существование по сущности, неподвижное к небытию. А то, что после возникновения обладает существованием по сущности, которое от бытия не подвигается к небытию, — его логосы являются неколебимыми и прочными, имея одно лишь начало бытия — [Божественную] Премудрость, из Которой и ради Которой они существуют и от Которой они обладают силой к неизменному бытию. А то, чьи логосы неколебимо пребывают в Боге, и относительно них неизменно существует намерение Бога, сотворившего все — ибо намерение Бога вообще не ограничивается никакими временными пределами и не принимает изменения или превращения вместе с подлежащими, — его существование, конечно же, нетленно<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Логосы в этом аспекте отождествляют с Божественными идеями многие исследователи; см., например: Епифанович 1915. С. 65–66; Бриллиантов 1898. С. 214, 224; Лосский 2012. С. 135–143; Tollefsen 1999. P. 21–22 и др. Бездоказательную критику тезиса Толлефсена мы встречаем у Ж.-К. Ларше (см.: Larchet 2010. P. 392–393. Примеч. 271), который в другом месте своей работы сам называет логосы «идеями и волевыми Божиими по поводу Его творений» (Ibid. P. 394). Термин «замысел», «помысел» или «мысль» используют современные отечественные исследователи, см.: Лурье 2006. С. 370; Петров 2007а. С. 20, 23; Петров 2013. С. 386.

<sup>20</sup> *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 42. 15. Все русские цитаты *Ambigua* из мы приводим в нашем авторском переводе. После номера амбигвы указывается номер параграфа по изданию: N. Constat. Cambridge — L., 2014). См. также: Ibid. 7. 16–22; 42. 13–14; *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 2; 13 и др.

Таким образом, по мысли прп. Максима, в Боге от века существуют «природные логосы» (*φυσικὸι λόγοι*), или «логосы сущности» (*λόγοι τῆς οὐσίας*), всех видимых и невидимых творений<sup>21</sup>. Опираясь на различие в Боге между сущностью и энергиями, находящимися «около Бога» (*περὶ Θεόν*)<sup>22</sup>, преподобный учит, что все это множество существующих в Боге логосов отражает бесконечное разнообразие Божественных энергий, которым они соответствуют и согласно которым Бог присутствует в тварных вещах:

Ум, естественно воспринимающий все содержащиеся в сущих логосы (*πάντων τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγοι*), в которых он созерцает бесконечные действия Бога (*ἀπειρούς ἐνεργείας Θεοῦ*), производит, истинно говоря, беспредельное множество различий в Божественных действиях (*θείων ἐνεργειῶν*)<sup>23</sup>.

Поскольку в Боге *предвечно* заключаются логосы всех вещей, посредством этих логосов Он знает все вещи еще прежде их бытия:

В Боге неизменно пребывают логосы всего (*πάντων οἱ λόγοι*), согласно которым говорится, что Он знает все прежде его возникновения (*καθ' οὗ καὶ γινώσκειν τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν*), поскольку в Нем и у Него поистине существуют все сущие<sup>24</sup>.

Вследствие этого для Бога «нет совершенно ничего нового, поскольку все, что существует или будет существовать, Он уже предвозжелал, предзамыслил и предузнал; а каждое сущее Он осуществляет и приводит в бытие в благоприятный и подходящий [для этого] момент»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> См.: *Maximus Confessor. Capita de caritate* 1, 97–99; *Idem. Ambigua ad Joannem* 7, 16; 42, 15; *Idem. Mystagogia* 2 и др.

<sup>22</sup> См.: *Ambigua ad Joannem* 7, 12; 10, 37; 10, 96; 15, 9; 22, 2–3; 23, 4; 67, 10; *Capita Theologica* 1, 47–50; *Quaestiones ad Thalassium* 60:95–98; *Mystagogia* 5:61–62; *Opuscula theologica* 1 // PG 91, 33AC; *Ibid.* 8 // PG 91, 96A; *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91, 344BC; *Epistula* 6 // PG 91, 432C и др.; подробнее об этом различии см.: Larchet 2010. P. 350–421.

<sup>23</sup> *Ambigua ad Joannem* 22, 2.

<sup>24</sup> *Ibid.* 7, 19; ср.: *Capita de caritate* 4, 4.

<sup>25</sup> *Ambigua ad Joannem* 42, 13.

Вслед за автором «Ареопагитик»<sup>26</sup> прп. Максим Исповедник отождествляет логосы с Божественными «исхождениями» (*πρόοδοι*)<sup>27</sup>, а также «предопределениями» (*προορισμοί*) и «волениями» (*θελήματα*), согласно которым Бог заранее знает все вещи:

Эти логосы в Писании называются предопределениями и Божественными волениями (*προορισμοῦς καὶ θεῖα θελήματα*)... Бог знает сущее не [так, что] чувственное — чувственно, а умопостигаемое — умственно. Ибо невозможно, чтобы Тот, Кто превосходит сущее, постигал бы сущее согласно сущему, но мы утверждаем, что Он знает сущее как Свои собственные воления (*ἴδια θελήματα*), присоединив к этому и разумный довод. В самом деле, если Бог Своей волей (*θελήματι*) сотворил все и весьма благочестиво и справедливо признать, что Бог знает Свою собственную волю, значит, Бог знает сущее как Свои собственные воления<sup>28</sup>.

Таким образом, логосы сущего относятся к уровню Божественных энергий и волений<sup>29</sup>; они являют Бога в Его творческой и промыслительной активности в мире и никак не связаны с непреступной Божественной

<sup>26</sup> См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 5, 8 (Ed. K. Aland, E. Mühlenberg. В. — New York, 1990.)

<sup>27</sup> См.: *Ambigua ad Joannem* 7. 20; *Quaestiones ad Thalassium* 2.

<sup>28</sup> *Ambigua ad Joannem* 7. 24; ср.: *Quaestiones ad Thalassium* 13:6–17.

<sup>29</sup> Или, по выражению В. Н. Лосского, «идей-волений» (см.: Лосский 2012. С. 135–136, 138, 142). К «нетварным энергиям» логосы у прп. Максима Исповедника причисляют многие исследователи: С. Л. Епифанович (см.: Епифанович 1915. С. 65–67), В. М. Лурье (см.: Лурье 2006. С. 370) и др. Примечательно, что В. В. Петров, будучи прежде всего историком философии, вообще не учитывает этого различия и бездоказательно утверждает, будто «онтологически логос принадлежит к божественной природе» (Петров 2013. С. 385). Гораздо точнее определение православного патролога и богослова Ж.-К. Ларше: «Логосы сущих не являются проявлениями Божественной сущности, но проявлениями творческой воли Бога» (Larchet 1996. Р. 114). При этом еще архим. Василнос Караяннис не без оснований подметил некое тонкое различие между логосами и энергиями: хотя «логосы сущих вечно находятся в Боге и являются нетварными, ум постигает присутствие Божественных энергий в этих логосах сущих, и эти энергии суть нетварные... Множественность и различие логосов сущих приводит к тому, что энергии также умножаются и диверсифицируются» (Karayılanis 1993. Р. 218; это мнение разделяет и Ж.-К. Ларше, см: Larchet 2010. Р. 392, 394–395; Larchet 2003. Р. 133).

сущностью. Как таковые, они являются связующим звеном или мостом, который соединяет Творца и Его творение, так что посредством логосов «все сотворенное... причастно Богу» (τὰ γεγονότα... μετέχει Θεοῦ)<sup>30</sup>.

Если теперь рассмотреть логосы со стороны самих тварных вещей, — а в творении, согласно прп. Максиму, следует различать «логос и [его] проявление» (τὴν κτίσιν εἰς λόγον καὶ ἐπιφάνειαν), то есть смысл вещи и саму вещь<sup>31</sup>, — то они будут тождественны изначально заложенным в сущее формирующим принципам или сущностным смыслам<sup>32</sup> — своего рода универсальным «генетическим кодам», которые определяют собой сущность, или природу, каждой вещи и ее основные природные свойства. При этом логос у Исповедника — это не просто аристотелевская форма вещи, отличающаяся от бесформенной материи и наделяющая ее определенностью, и не просто заложенная в материю слепая сила саморазвития, подобная «сперматическим логосам» стоиков, но особое духовное начало и причина (ἀρχὴ καὶ αἰτία) каждой вещи, а также ее конечная цель (τέλος, σκοπός)<sup>33</sup>.

Согласно прп. Максиму, каждой сотворенной вещи соответствует ее особенный, индивидуальный логос (ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ' ἕνα οὐσίας)<sup>34</sup>, который характерен именно для нее и делает из нее конкретную, определенную вещь, отличную от других вещей и неповторимую в своем своеобразии. Чтобы продемонстрировать это, Исповедник прибегает к представлению о «суде Божиим» (κρίσις), под которым он понимает особое воздействие Бога на сотворенный мир:

Различие [творений] указывает на суд, благодаря которому мы, исходя из наличия в каждом сущем природной способности, соответствующей под-

<sup>30</sup> Ambigua ad Joannem 7. 16; см. также: Ibid. 7. 21–22; 7. 26; 7. 31; 7. 37.

<sup>31</sup> Quaestiones ad Thalassium 32:21–22.

<sup>32</sup> Ср.: Ambigua ad Joannem 17. 7 οἱ ἐκάστῳ τῶν ὄντων τῇ ὑπάρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι. Термин «формирующий принцип» предложил еще С. Л. Епифанович (см.: Епифанович 1915. С. 59), а выражение «сущностной смысл», принадлежащее В. Н. Лосскому, сходно с франц. «principe ou raison essentiel» (см.: Larchet 1996. Р. 113).

<sup>33</sup> См.: Ambigua ad Joannem 7. 17; Quaestiones ad Thalassium 13. См., например: Larchet 1996. Р. 113; Larchet 2003. Р. 135.

<sup>34</sup> Ambigua ad Joannem 17. 9; ср.: Ibid. 7. 16; 10. 36.

лежащему сущности, научаемся, что Бог есть премудрый распределитель логосов каждого отдельного сущего (τῶν καθ' ἕκαστα λόγων). Я имею в виду... не тот суд, который воспитывает и как бы наказывает согрешающих, но тот, который является охраняющим и разграничивающим сущее распределением, согласно чему каждое сотворенное сущее в единстве с теми логосами, по которым оно возникло (ἕκαστα τοῖς καθ' οὓς γεγένηται συνημμένα λόγοις), неколебимо пребывает в неизменном согласии с законом, заключающимся в его природной тождественности, как Создатель изначально определил и осуществил относительно каждого отдельного сущего, чтобы ему быть, чем быть, как быть и каким быть<sup>35</sup>.

Таким образом, логос наделяет каждую вещь ее сущностью и существенными свойствами, ставя ее в непосредственную связь с Богом и тем самым делая ее причастной Богу, ведь, по словам преподобного, «мы являемся и называемся частью Бога (μοῖρα Θεοῦ) из-за того, что логосы нашего бытия предсуществуют в Боге»<sup>36</sup>. При этом Исповедник не ограничивается признанием частных логосов, но полагает, что индивидуальный логос каждой вещи восходит к видовым логосам, а те, в свою очередь, — к родовым и всеобщим, так что образующаяся таким образом иерархия логосов обуславливает собой как разнообразие тварных существ, так и их внутреннее природное единство:

Все, что особым образом отличается друг от друга благодаря собственным различиям, соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству. И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым логосом природы (γενικῶ τιμι λόγῳ φύσεως), как, например, один род благодаря сущности соединяется с другим и обладает единством, тождеством и нераздельностью... Все родовое согласно своему собственному определению целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное целиком созерцается в отношении рода. Подобным образом и виды, будучи освобождены от разнообразных

<sup>35</sup> Ambigua ad Joannem 10. 36–37.

<sup>36</sup> τοὺς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προϋφεστάνας (Ambigua ad Joannem 7. 20; ср.: Ibid. 7. 16–17).



различий, становятся тождественными друг другу по роду. И индивиды, соединяясь друг с другом по виду, обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, привходящие свойства, соединяясь друг с другом благодаря подлежащему, обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем»<sup>37</sup>.

Можно сказать, что это сама «сущность всех сущих» (*οὐσία ἢ τῶν ὄντων ἀπάντων*) движется «вниз и вверх» посредством своего рода онтологического «расширения и сужения» (*τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ*)<sup>38</sup>:

Сущность (*οὐσία*) движется от самого общего рода через менее общие к видам, посредством которых и на которые ей свойственно разделяться, продвигаясь вплоть до самых частных видов, которыми оканчивается ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки она сводится от самых частных видов, через более общие, возвращаясь к самому общему роду, которым оканчивается ее сужение, устанавливающее ее бытие сверху<sup>39</sup>.

Таким образом, согласно прп. Максиму Исповеднику, каждая тварная вещь определяется не одним, а сразу множеством логосов: одним логосом, который соотносит ее с определенным родом (*γένος*), другим — который соотносит ее с определенным видом (*εἶδος*); одни логосы определяют сущность (*οὐσία*) и природу (*φύσις*) вещи, другие — ее способности (*δύναμις*), действия (*ἐνέργεια*) и претерпевания (*πάθος*), ее внешний вид (*εἶδος, σχῆμα*), структуру (*κρᾶσις*), состояние (*θέσις*) и связь (*σύνθεσις*); существует также множество других логосов, которые определяют ее качества, количество, отношения, место, время, положение, движение, покой и другие ее состояния и характеристики<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Ambigua ad Joannem 41. 10.

<sup>38</sup> Ср. сходное определение Т. Толлефсена: «Движение расширения и сужения есть своего рода онтологическое упорядочивание или “движение”» (Tollefsen 1999. P. 78).

<sup>39</sup> Ambigua ad Joannem 10. 89; ср.: Quaestiones ad Thalassium 2.

<sup>40</sup> См.: Ambigua ad Joannem 10. 35–39; 15. 5; 17. 7–9. См. также: Larchet 1996. P. 113.

При этом некоторые из этих логосов относятся не только к данной конкретной вещи, но к другим вещам, именно поэтому одни логосы определяют собой частное и единичное, а другие — родовидовое и всеобщее (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἑκάστου)<sup>41</sup>. То, что прп. Максим признает наряду с родовидовыми общими логосами существование индивидуальных, частных логосов, отличает его концепцию от классического платоновского учения об идеях, которые могут быть лишь всеобщими, и придает ценность индивидуальному бытию, сохраняющему свою независимость и самостоятельность<sup>42</sup>. Вместе с тем, при всем множестве логосов, которым причастна каждая индивидуальная вещь, она не теряет своего единства, поскольку существуют особые логосы, согласно которым происходит соединение различных логосов внутри одной и той же индивидуальной вещи и которые позволяют ей пребывать в единстве с собой и другими вещами<sup>43</sup>, что обеспечивает гармонию между составными частями мирового целого и согласие различных законов под неустанным управлением Промысла Божия:

Созерцая неизменную тождественность по сущности [и] виду и безукоризненное управление каждой из сотворенных вещей, мы представляем в уме Того, Кто в неизреченном единстве содержит и сохраняет все четко отделенным друг от друга согласно тем логосам, по которым возникло каждое отдельное сущее (καθ' οὗς ὑπέστησαν ἑκάστα λόγους)... Умный Промысл (πρόνοιαν νοῦ)... содержит весь мир и сохраняет его в согласии с теми логосами, по которым вселенная первоначально пришла в бытие (καθ' οὗς τὸ πᾶν προηγουμένως ὑπέστη λόγους)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Ambigua ad Joannem 7. 16; ср.: Ambigua ad Joannem 10. 36; 21. 5.

<sup>42</sup> См.: Ambigua ad Joannem 10. 101; Quaestiones ad Thalassium 2 и др.

<sup>43</sup> По мнению Ж.-К. Ларше, множество логосов, которым соответствует каждая индивидуальная вещь, синтезируются и объединяются в ее собственном, индивидуальном логосе (Larchet 1994. P. 20.). Однако эта гипотеза не подтверждается текстами самого прп. Максима, которые говорят скорее о том, что за объединение различных логосов в одной вещи отвечают особые логосы единства и тождества.

<sup>44</sup> Ambigua ad Joannem 10. 36–37; ср.: Ibid. 10. 41; 41. 10.

Согласно прп. Максиму, существуют также логосы, которые определяют порядок существования и преемственность тварных вещей, а также логосы, которые определяют процессы их количественного увеличения и уменьшения, и другие логосы, которые отвечают за качественные изменения. Другими словами, одни логосы отвечают за неизменность и самотождественность природы вещей, их способностей, деятельностей и отношений между ними, а другие логосы — за их разнообразные изменения и движения. Действительно, обсуждая слова свт. Григория Богослова о том, что видимые вещи, будучи хорошо утверждены, «неподвижно движутся и вращаются»<sup>45</sup>, преподобный говорит:

Все видимое движется и вращается неподвижно (*ἀκινήτως κινεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι*): с одной стороны, по причине логоса, благодаря которому оно возникло (*τῷ λόγῳ, ᾧ γέγονε*), оно неизменно существует по природе, способности, действию, порядку и пребыванию, и ни в чем не выходит за пределы своей природной особенности, не превращается одно в другое и не сливается [с ним]. С другой стороны, видимое движется благодаря логосу, отвечающему за течение и истечение (*τῷ κατὰ ῥοήν καὶ ἀποῤῥοήν λόγῳ*), увеличиваясь и уменьшаясь количественно, изменяясь качественно, вообще говоря, [движется] по взаимному преемству, поскольку предшествующее уступает место последующему. Кратко говоря, все сущие совершенно устойчивы и неподвижны (*στάσιμά τε παντελῶς εἰσι καὶ ἀκίνητα*) благодаря тому логосу, согласно которому они возникли и существуют (*καθ' ὃν μὲν ὑπέστησάν τε καὶ εἰσὶ λόγον*); но все движутся и колеблются благодаря логосу тех [свойств], которые созерцаются около них (*τῷ δὲ τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων λόγῳ*), — логосу, согласно которому премудро существует и осуществляется управление этой вселенной (*ἡ τοῦ παντὸς τούτου οἰκονομία*)<sup>46</sup>.

В одних логосах заключаются принципы множественности и различия, движения и покоя, наблюдаемых в мире, ведь, как умозаключает преподобный, если в мире существует множество различных вещей, то

<sup>45</sup> См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28, 6.*

<sup>46</sup> *Ambigua ad Joannem 15. 5; ср.: Capita Theologica 1, 9.*

следует признать существование и «различных логосов, благодаря которым вещи обладают бытием по сущности (*διαφόρους καὶ τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους*) и благодаря которым, а скорее по причине которых, различаются те, которые различны (*δι' οὗς διαφέρουσι τὰ διαφέροντα*). Ведь не различались бы друг от друга те, которые различны, если бы не было различия в самих логосах, благодаря которым они пришли в бытие»<sup>47</sup>. В то же время другие логосы, наоборот, отвечают за единство вещей, делая невозможным познание вещей отдельно друг от друга, поскольку все вещи находятся во взаимосвязях и объединяются благодаря своим логосам, постепенно восходящим ко все большей всеобщности вплоть до их высшего единства, заключающегося в Божественном Логосе<sup>48</sup>. Так благодаря разнообразным логосам в тварном бытии существует своего рода «нераздельное различие» (*ἀδιαρέτως διαφορά*) между вещами и «неслитная особенность» (*ἀσύγχυτον ιδιότητα*) каждой из них<sup>49</sup>. Поскольку, как мы показали выше, логосы всех вещей заключались в Боге вечно, еще прежде творения мира, каждая вещь согласно своему логосу в возможности и потенциально уже существовала в Боге прежде всех веков; однако тогда она еще не существовала в действительности и актуально, но лишь потенциально или, точнее, каузально; а к актуальному бытию она приводится согласно тому же самому логосу в определенное время, которое Бог Своей Премудростью определил как наиболее подходящее для ее возникновения<sup>50</sup>. При этом прп. Максим подчеркивает, что появление какой-либо отдельной вещи, как и возникновение всей вселенной само по себе не является необходимым, будучи актом Божественной воли, а не природы, поскольку Бог привел все вещи из небытия в бытие согласно Своим вечным логосам, или разумным замыслам, по Своей благой воле, которая воплощает эти Божественные замыслы в действительность:

<sup>47</sup> Ambigua ad Joannem 22. 2.

<sup>48</sup> Ambigua ad Joannem 41. 10.

<sup>49</sup> Ambigua ad Joannem 7. 15.

<sup>50</sup> См.: Ambigua ad Joannem 7. 19; ср.: Ibid. 7. 16; 42. 13; Quaestiones ad Thalassium 2. Под всеобщим здесь могут пониматься как логосы (тогда их творение следует понимать в несобственном смысле как причинение), так и мировые элементы и части вселенной, например духовная и чувственно воспринимаемая природа.

Содержа в Себе существовавшие прежде веков логосы сотворенных вещей (τοὺς λόγους τῶν γεγονότων πρὸ τῶν αἰώνων προὔφεστῶτας), Бог по Своей благой воле (βουλήσει ἀγαθῆ) согласно этим логосам привел в бытие из не-сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) видимое и невидимое творение, Словом и Премудростью сотворив и творя все в надлежащее время — как всеобщее (τὰ καθόλου), так и единичное (τὰ καθ' ἕκαστον)<sup>51</sup>.

По мысли Исповедника, именно свободная и благая воля Божия является тем средством, при помощи которого мир переходит из потенциального состояния в актуальное, обретая самостоятельное существование, ведь «Творец, когда захотел (ὅτε ἐβουλήθη), осуществил и привел [в бытие] от вечности предсуществовавшее в Нем знание о всех сущих (τὴν ἐξ αἰδίου ἐν ἑαυτῷ τῶν ὄντων προὔπαρχουσαν γνῶσιν)»<sup>52</sup>. При этом преподобный описывает процесс творения как последовательное «выведение» (πρόοδος) вещей из их логосов, где они существовали от века:

Бог, сразу образовав (ἄπαξ συμπληρώσας)<sup>53</sup>, как знает Он Сам, первые логосы сотворенных вещей и общие сущности сущих (τοὺς πρώτους τῶν γεγονότων λόγους καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας)<sup>54</sup>, до сих пор осуществляет не только сохранение их в бытии, но и актуальное созидание, исхождение и образование содержащихся в них в возможности частей (τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν πρόοδόν τε καὶ

<sup>51</sup> Ambigua ad Joannem 7. 16; ср.: Ibid. 7. 24.

<sup>52</sup> Capita de caritate 4, 4.

<sup>53</sup> В данном случае речь не идет о творении в собственном смысле (неслучайно здесь используется глагол συμπληρώω, букв. «наполнять», «заполнять»), ибо, как мы видели, логосы вечны, но речь идет скорее о сведении воедино Божественных мыслей о мире, либо о мгновенном творении мировых основ («творении вкратце», по свт. Василию Великому, см.: Hexameron 1, 6).

<sup>54</sup> По всей вероятности, выражения «первые логосы» и «общие сущности» здесь являются синонимами; и в целом прп. Максим часто отождествляет понятие «логос бытия» (λόγος τοῦ εἶναι) с общей сущностью или природой, а «способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) — с ипостасью, т.е. единичной вещью. См.: Ambigua ad Thomam 1. 28–31; Ambigua ad Joannem 23. 4; 67. 10; Mystagogia 23:66–77; Oratio Dominica L. 461–463 и др.; см. также: Larchet 1996. P. 125–151; Larchet 2003. P. 128, 139–145.

σύστασιν), а также уподобление посредством Промысла отдельных сущих их общим [логосам] (τὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἐξομοίωσιν)<sup>55</sup>.

Таким образом, в процессе творения каждая вещь из потенциально-го бытия, которое она имела в своих предсуществующих в Боге логосах, постепенно переходит к своему актуальному бытию:

В Боге и у Него поистине существуют все сущие, даже если все эти сущие — как те, которые существуют, так и те, которые будут существовать, — приводятся в бытие не одновременно со своими логосами или с познанием их Богом, но каждое в подходящее время сообразно Премудрости Создателя надлежащим образом творится согласно своим логосам и получает самостоятельное бытие в действительности (καθ' ἑαυτὰ τὸ εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ). В самом деле, Создатель всегда существует в действительности, а творения [тогда] существовали только в возможности (δυνάμει μὲν ἐστίν), но еще не в действительности (ἐνεργείᾳ δὲ οὐκ ἔστι), поскольку невозможно, чтобы одновременно существовало Беспредельное и ограниченное пределом<sup>56</sup>.

Бог не только творит каждую вещь согласно ее вечному логосу, но и сохраняет ее Своим Промыслом, актуализируя ее потенции, а также приводит ее обратно к Самому Себе согласно тому логосу, по которому она была сотворена. В самом деле, согласно прп. Максиму, все вещи «существуют, возникли и пребывают, природным движением всегда приближаясь к своим логосам, сообразным с намерением [Божиим] (ἀεὶ τοῖς ἑαυτῶν κατὰ πρόθεσιν λόγοις διὰ κινήσεως φυσικῆς ἐγγίζοντα), и так сохраняясь в бытии»<sup>57</sup>.

При этом логосы всех вещей, частные и общие, объединяются и собираются как в своем высшем Средоточии и Первоначале<sup>58</sup> в Божественном Логосе — Боге Сыне, Который есть «пребывающий Сам по

<sup>55</sup> Quaestiones ad Thalassium 2:7–13.

<sup>56</sup> Ambigua ad Joannem 7. 19; ср.: Ibid. 42. 13.

<sup>57</sup> Ambigua ad Joannem 42. 15.

<sup>58</sup> Ср. характерное определение Т. Толлефсена: «Логос метафизически есть Средоточие логосов (the centre of the logoi), и Он присутствует в каждом из них» (Tollefsen 1999. P. 68).

себе, сущностный и ипостасный Бог Слово (Θεὸν Λόγον) Бога и Отца и Который есть начало и причина всего»<sup>59</sup>. Прп. Максим поясняет это, используя термины и образы из «Ареопагитик»:

Единый Логос есть множество логосов (πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς Λόγος ἐστὶ), и множество [логосов суть] единый [Логос] (εἷς οἱ πολλοί). В самом деле, согласно благоприличному, творческому и сохраняющему выступлению (κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν πρόοδον) Единого во [многие] сущие, единый [Логос] есть множество [логосов]; в то время как согласно возвращающему и руководящему Промыслу и возведению (κατὰ τὴν ἐπιστρεπτικὴν τε καὶ χειραγωγικὴν ἀναφορὰν τε καὶ πρόνοιαν) многого к Единому, как к всемогущему Началу или центру [окружности], сосредоточившему в себе начала исходящих из него радиусов и сводящему все [к себе], — множество [логосов] суть единый [Логос]<sup>60</sup>.

Будучи ипостасной Премудростью, Логос «силою премудрости содержит всеобщие [начала] сущих (τὰ καθόλου τῶν ὄντων), а разумением и знанием охватывает их составные части как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя воедино разделенное, упраздня присутствующую в сущем вражду и приводя к миру, любви и нераздельному единомыслию все, что на небе и на земле»<sup>61</sup>. При этом Божественный Логос не есть простая совокупность или сумма всех логосов: хотя все они, по словам преподобного, «сводятся к Нему и от Него имеют свое бытие (εἰς δὲν οὔτοι καὶ ἐξ οὗ τὸ εἶναι τούτοις)», однако Он Сам, подобно платоновской идее блага, стоящей на границе мира идей<sup>62</sup>, «превыше их... [как] пресущественное и преблагое Слово (τὸν ὑπὲρ τούτους... ὑπερούσιον καὶ ὑπεράγαθον Λόγον)»<sup>63</sup>. Другими словами, все логосы абсолютно просты и едины в Божественном Логосе,

<sup>59</sup> Ambigua ad Joannem 7. 15; ср.: Mystagogia 5:196–207.

<sup>60</sup> Ambigua ad Joannem 7. 20; ср.: Ibid. 7. 15–16; Capita Theologica 2, 4; Mystagogia 1:61–72.

<sup>61</sup> Ambigua ad Joannem 41.11; ср.: Ibid. 10. 41.

<sup>62</sup> См.: Plato. Respublica 510b–511e; 517bc.

<sup>63</sup> Ambigua ad Joannem 10. 41; ср.: Quaestiones ad Thalassium 40:96–102.

Который, как самостоятельная Божественная Ипостась, безмерно их превосходит<sup>64</sup>:

Логос ангельского создания, логос каждой из сущностей и сил, наполняющих собой вышний мир, логос людей, логос всего, что получило бытие от Бога, чтобы не перечислять каждое по отдельности, суть один и Тот же [Логос], Который благодаря беспредельному превосходству (*ἀπείρω ὑπεροχῆ*) пребывает Сам по Себе невыразимым и непостижимым, за пределами всякой твари (*πάσης ἐπέκεινα κτίσεως*) и соответствующего ей действительного и мыслимого различия и различения; Один и Тот же во всем, что от Него, соразмерно каждому благоприлично являемый и умножающийся (*ἀγαθοπρεπῶς δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον*) и в Самом себе собирающий все (*εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον*), согласно Которому — бытие и пребывание и из Которого все возникшее, как возникло и в Ком возникло, так пребывая и двигаясь, причастно Богу (*μετέχει Θεοῦ*)<sup>65</sup>.

При этом не только логосы собираются в Божественном Логосе как своем трансцендентном Первоисточнике, но и Сам Он в них присутствует целостно и неделимо, «нераздельно различаясь вместе с различием тварных сущих из-за неслиянной особенности их [отношения] друг к другу и к самим себе»<sup>66</sup>. Так, по мысли прп. Максима, Божественный Логос как бы «воплощается» в тварных вещах, одновременно скрывая в них Самого себя и открываясь в их логосах<sup>67</sup>. Толкуя слова свт. Григория Богослова: «Бесплотный воплощается и Слово оплотняется (*ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται, ὁ Λόγος παχύνεται*)»<sup>68</sup>, преподобный говорит:

«Слово оплотняется» (*παχύνεσθαι ὁ Λόγος*)... потому что Оно, неизреченно сокрыв Себя ради нас в логосах сущего (*τοῖς τῶν ὄντων αὐτὸν δι*

<sup>64</sup> О трансцендентности Логоса по отношению к логосам см. также: Larchet 1996. P. 118.

<sup>65</sup> Ambigua ad Joannem 7. 16.

<sup>66</sup> Ambigua ad Joannem 7. 15; ср.: Ibid. 22. 2.

<sup>67</sup> Ambigua ad Joannem 10. 31.

<sup>68</sup> См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 2.*



ἡμᾶς ἀπορρήτως ἐγχερούσας λόγοις), обозначается, словно в неких письменах, соответственно в каждой видимой [вещи], все во всех (ὅλος ἐν ὅλοις), одновременно наиболее полное и всецелое в каждой отдельной части, целостное и немалое, в различном неразличное и всегда самотождественное, в сложном простое и несложное, в имеющем начало безначальное, невидимое в видимом и неосозаемое в осозаемом<sup>69</sup>.

Таким образом, все вещи, согласно своим логосам, а также в соответствии со своим положением в иерархии бытия и достоинством, причастны Божественному Логосу, поскольку Он есть их Начало (ἀρχή); и все они стремятся к Нему, поскольку Он есть их конечная цель (σκοπός). Но наибольшего размаха и важности это стремление к Логосу достигает в человеке, который один среди материальных творений способен Его познавать и любить, в чем ему также способствуют рассеянные повсюду в мире творческие и промыслительные логосы.

Действительно, если рассматривать логосы с третьей, *ментальной* стороны, то есть со стороны познающего человека, то они оказываются непосредственным объектом и целью нашего разумного познания. В самом деле, поскольку человек сам наделен логосом, то есть разумом, он может познавать логосы природы — формирующие принципы и законы сотворенного мира, невидимые и сокрытые под видимыми предметами:

Логосы сущих, прежде веков предуготовленные в Боге (οἱ τῶν ὄντων λόγοι προκαταρτισθέντες τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ)... будучи невидимыми, мысленно созерцаются через [рассматривание] творений (ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοούμενοι καθορῶνται). Ибо все творения Божии, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами сообразно природе, сокровенно возвещают нам те логосы, в соответствии с которыми они получили бытие (τοὺς καθ' οὓς γεγένηται λόγους), и вместе с собой обнаруживают в каждом творении Божественную цель (θεῖον σκοπόν)<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Ambigua ad Joannem 33. 2.

<sup>70</sup> Quaestiones ad Thalassium 13:6–13.

По мысли Исповедника, познавая логосы, мы познаем невидимый глазу умопостигаемый мир, сокрытый, как в неких символах, в мире видимом, так что между этими двумя мирами существует полная параллель по вертикали *λόγοι – τύποι*:

Весь умопостигаемый мир (*ὁ νοητὸς κόσμος*) представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов (*τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι*). А весь чувственный мир при духовном умозрении содержится во всем умопостигаемом мире, упрощаясь посредством логосов (*γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος*). Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством логосов (*τοῖς λόγοις*), а умопостигаемый в чувственном — посредством отпечатков (*τοῖς τύποις*)<sup>71</sup>.

В познании логосов сущего, или логосов природы, состоит второй этап духовного делания, который прп. Максим, следуя традиции, входящей к Евагрию<sup>72</sup>, называет «естественным созерцанием (*φυσικὴ θεωρία*)»<sup>73</sup>. По мысли Исповедника, человеческая душа обладает тремя базовыми познавательными способностями: *умом* (*νοῦς*), то есть способностью интуитивного мышления и духовного познания; *разумом*, или рассудком (*λόγος*), то есть способностью дискурсивного мышления, и *чувством* (*αἴσθησις*), то есть способностью чувственного познания<sup>74</sup>. Каждой из этих трех способностей соответствует свое особое познавательное движение:

Душа имеет три главных движения, сводимые к одному: согласно уму (*κατὰ νοῦν*), согласно разуму (*κατὰ λόγον*) и согласно чувству (*κατὰ αἴσθησιν*). И первое [движение] — простое и неизъяснимое, согласно которому душа, непостижимо двигаясь вокруг Бога (*ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη*), ни-

<sup>71</sup> Mystagogia 2:37–42.

<sup>72</sup> См.: *Evagrius*. Epistula fi dei 12:45–46; Practicus 1; 84; Gnosticus 13, 18, 49; De oratione. Proemium; Cephalia Gnostica 2, 4; 4, 43; Schol. Eccl. 1; Schol. Prov. 2 и др.

<sup>73</sup> См.: *Ambigua ad Joannem* 10. 30–40; 20. 4; 31. 4; 47. 2; 67. 2; *Quaestiones ad Thalassium* Prol. L. 168–169; *Capita de caritate* 1, 26 и др.

<sup>74</sup> См.: *Ambigua ad Joannem* 10. 9–11 и др.

коим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства. Второе же — сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере (φυσικῶς κινουμένην), душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам того, что познается только по отношению к своей причине (τοὺς... φυσικοὺς πάντας λόγους τοῦ κατ' αἰτίαν μόνον ἐγνωσμένου μορφωτικοὺς ὄντας). А третье [движение] — сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них словно от неких символов (ὡς ἔκ τινων συμβόλων) запечатлевает в себе логосы видимых предметов (τῶν ὁρατῶν τοὺς λόγους)<sup>75</sup>.

Другими словами, человеческая душа, посредством чувственных восприятий соприкасаясь с внешними предметами, познает в них, словно в неких символах, сокрытые в них логосы-смыслы, в которых отражается творческая причинность Бога в отношении Его творения, а также Его творческие, промыслительные и судящие энергии в их бесконечном многообразии<sup>76</sup>. Для пояснения этого механизма преподобный приводит такое сравнение: подобно тому, как мы, читая Священное Писание, за его буквами и словами стремимся отыскать скрытый в них духовный смысл, так и в созерцании окружающего мира мы должны стремиться обнаружить под «зримыми формами и видами сотворенных вещей (τῶν γεγονότων τὰ πρὸς τὸ ὁρᾶσθαι προβεβλημένα εἶδη τε καὶ σχήματα)», словно под некой одеждой, сокрытые там, будто тела, «логосы, согласно которым они сотворены (τοὺς δὲ καθ' οὓς ἔκτισται ταῦτα λόγους)» и в которых сокрыто Само «Слово — Создатель и Законодатель вселенной (ὁ τοῦ παντός δημιουργός καὶ νομοθέτης Λόγος)», Который «скрывается тогда, когда является, оставаясь невидимым по природе, и является тогда, когда скрывается»<sup>77</sup>.

Как учит прп. Максим, существуют пять способов «естественного созерцания» логосов, три из которых относятся к физическому миру, а два — к духовному:

<sup>75</sup> Ambigua ad Joannem 10. 9.

<sup>76</sup> Цитату см. выше (Ambigua ad Joannem 22. 2).

<sup>77</sup> Ambigua ad Joannem 10. 31; ср.: Quaestiones ad Thalassium 32.

С логосами... учителем которых является сама тварь, связаны пять способов созерцания (*πέντε τῆς θεωρίας τρόπους*), которыми святые разделяли тварь и благочестиво собирали содержащиеся в ней таинственные логосы (*μυστικὸὺς λόγους*), подразделив ее на сущность, движение и различие, а также на сочетание и положение. По их словам, три из них главным образом предназначены и ведут к познанию Бога: тот [вид], что по сущности, тот, что по движению, и тот, что по различию. Благодаря им Бог становится известным для людей, которые из сущего собирают Его проявления как Творца, Промыслителя и Судии. А два [других вида] ведут к добродетели и родству с Богом: тот [вид], что по сочетанию, и тот, что по положению<sup>78</sup>.

Другими словами, через познание логосов сущности сущих, а также их движения и различия возможно достичь познания Божественных энергий, проявленных в творении мира, промышленности и суде, а через познание логосов сочетания и положения достичь нравственного совершенства<sup>79</sup>. При этом в процессе познания происходит постепенное умственное обобщение логосов через восхождение от частного к общему, поскольку, как было упомянуто выше, все частные и индивидуальные логосы восходят к видовым, видовые — к родовым, а те — к всеобщим логосам (движение сущности от общего к частному):

Логосы всего разделенного и частного (*πάντων τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι*), как говорят, охватываются всеобщими и родовыми логосами (*τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν λόγοις*). И всеобщие и родовые логосы охватываются премудростью, а частные логосы, разнообразно присутствующие в родовых, объемлются разумением, сообразно которому они сначала упрощаются и освобождаются от символического разнообразия (*συμβολικὴν ποικιλίαν*) подлежащих [им] вещей, а [вслед за этим] объединяются премудростью, приобретая сродственность, ведущую к тождеству с более общими [логосами]<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Ambigua ad Joannem 10. 35; ср.: Ibid. 67. 2.

<sup>79</sup> Ambigua ad Joannem 10. 36–38; ср.: Capita de caritate 1, 98–99; Mystagogia 1.

<sup>80</sup> Ambigua ad Joannem 41. 11; ср.: Ibid. 21. 5; 21. 12.

Более того, по мысли прп. Максима, правильное и благочестивое «созерцание содержащихся в сущем духовных логосов (θεωρίαν τῶν ἐν τοῖς οὐσι πνευματικῶν λόγων)»<sup>81</sup> позволяет не только постичь глубинный смысл каждой вещи, ее духовное начало и конец, — и тем самым достичь «во всем равного ангелам созерцательного знания логосов, содержащихся в сущем»<sup>82</sup>, — но и познать Самого Творца всего — Бога Слова<sup>83</sup>. По верному замечанию С. Л. Епифановича, «задача онтологии»<sup>84</sup> — созерцать эти логосы, их взаимное переплетение и постепенное одевание и через их обобщение восходить к всевиновному Логосу»<sup>85</sup>. При этом достижение такого высшего познания Исповедник вслед за автором «Ареопагитик» видит в отрешении от «всякого разнообразия содержащихся в сущем многообразных логосов (ἡ κατὰ τὴν διαφορὰν ποικιλία τῶν ἐν τοῖς οὐσι παντοδαπῶν λόγων)» и собирании всех познавательных способностей «в единообразное, простое и неразличное умозрение (εἰς ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν καὶ ἀδιάφορον νόησιν)», в результате чего образуется «так называемое неделимое, неколичественное и единое знание (ἡ ἀμερῆς λεγομένη καὶ ἄποσος καὶ ἐνιαία γνῶσις)», переходящее в мистическое богопознание, или богословие (μυστικὴ θεολογία)<sup>86</sup>. Следуя этим путем, святые

посредством разума (διὰ μέσου τοῦ λόγου) возвели к уму (πρὸς τὸν νοῦν) чувство (τὴν αἴσθησιν), обладающее одними лишь простыми духовными логосами чувственных предметов (τῶν αἰσθητῶν πνευματικῶν λόγους); разум же единообразно в одном простом и нераздельном разумении соединили с умом, содержащим в себе логосы сущих (πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους); а ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и упразднившийся от самого своего естественного действия, принесли Богу и, в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком

<sup>81</sup> Ambigua ad Joannem 50. 4.

<sup>82</sup> ἴσης πρὸς τοὺς ἀγγέλους ἀνελλιπῶς γενομένης τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων γνωστικῆς ἐπιστήμης (Ambigua ad Joannem 41. 5).

<sup>83</sup> См.: Ambigua ad Joannem 10. 41; 41. 11; Mystagogia 1 и др.

<sup>84</sup> Видимо, у дореволюционного исследователя этот термин означает «познание сущего», что у прп. Максима соответствует «естественному созерцанию».

<sup>85</sup> Епифанович 1915. С. 68.

<sup>86</sup> См.: Ambigua ad Joannem 15. 2–3; 20. 4; 45. 5 и др.

раствориться во всецелом Боге посредством Духа (*ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγχαρ-  
θῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος ἡξιώθησαν*)<sup>87</sup>.

В других местах прп. Максим, вновь опираясь на «Ареопагитики»<sup>88</sup>, описывает этот процесс восхождения от чувственного познания к естественному созерцанию логосов сущих, а от них — к мистическому познанию Самого Божественного Слова, следующим образом:

Душа искусно собирает, через естественное созерцание в духе (*διὰ τῆς ἐν πνεύματι φυσικῆς θεωρίας*), логосы сотворенных вещей (*τοὺς τῶν γεγονότων λόγους*), уже свободные от [связанных] с ними чувственных символов (*ἀφέτους τῶν ἐπ' αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων*). И после этих [логосов] обратившись к умопостигаемому, душа воспринимает умом, чистым от чувственной мысли, простые умозрения (*τάς ἀπλᾶς νοήσεις*) и постигает простое знание (*ἀπλῆν γνῶσιν*), связующее все друг с другом согласно первоначальному Слову Премудрости, после которого, как прошедшая все сущие с соответствующими им умозрениями, она, совершенно отрешившись уже и от самой способности мышления, испытывает превосходящее ум единение с Самим Богом (*πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν τῆν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν*)<sup>89</sup>. «Святые, простым броском переправив свой ум через заключающиеся в сущем логосы к Первопричине и привязав его к Ней одной как сводящей воедино и влекущей к себе все, что от Нее произошло, уже более не рассеиваются на частные логосы всего, которые они превзошли... Превзойдя все логосы сущих и даже самих добродетелей, а точнее вместе с ними, они в неведении (*ἀγνώστως*) вознеслись к пресущественному и преблагому Слову (*τὸν Λόγον*), Которое эти начала превосходит, к Которому они сводятся и от Которого имеют свое бытие»<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Ambigua ad Joannem 10. 9; ср.: Quaestiones ad Thalassium Prol. L. 12–18. Речь идет, конечно, не о буквальном «растворении», т.е. потере своей сущности, но о теснейшем энергийном соединении с Богом, которое есть обожение (см. ниже).

<sup>88</sup> См.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 1, 4 (Ed. K. Aland, E. Mühlenberg. B. — New York, 1990).

<sup>89</sup> Quaestiones ad Thalassium Prol. L. 168–179. Ср.: *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 1, 4 (Ed. K. Aland, E. Mühlenberg. B. — New York, 1990).

<sup>90</sup> Ambigua ad Joannem 10. 41; ср.: Ibid. 41. 11.

Таким образом, логосы сущего, являющиеся одновременно Божественными замыслами-волениями и внутренними сущностями тварных вещей, лежащими в основе нашего рационального познания мира и делающими возможным наше восхождение к познанию Бога, в силу своего «срединного» положения обеспечивают необходимую связь между тварным миром и его Творцом и тем самым играют важнейшую роль не только в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника, но и в его учении о человеке и его вселенском предназначении.

В самом деле, по мысли преподобного, всякое тварное сущее движется для того, чтобы достичь своего завершения и совершенства ( $\tau\acute{o}$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$ ), то есть своего логоса как конечной цели, являющейся одновременно его причиной и началом. Только тогда, когда тварь достигнет этой цели, ее движение прекратится и она познает тот покой, который соответствует ее окончательному совершенству<sup>91</sup>. Прп. Максим рисует перед нами динамичную картину тварной вселенной в целом и каждого тварного сущего в отдельности, понимая их как бы одушевленными, начиная с их прихождения в бытие и через постоянное движение, которое направляет их к Богу как их окончательной цели, то есть к *обожению*. Однако достижение этой цели связано с собственным движением творения. Не рассматривая движение твари как некую ущербность или несовершенство, Исповедник воспринимает его как промыслительный дар Бога Своему творению для того, чтобы дать ему возможность достичь своего завершения и совершенства. Это движение есть средство для разумных творений, позволяющее им проявить свою свободу; и таким образом то расстояние ( $\delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$ ), которое отделяет их от Бога, оказывается для них пространством свободы и духовной реализации; оно дает разумным творениям, а с ними и всей тварной вселенной, возможность для актуального осуществления в собственном существовании того, что потенциально уже заложено в логосе их природы<sup>92</sup>. Действительно, как замечает прп. Максим, человек как разумное и свободное нравственное существо становится при-

<sup>91</sup> См.: *Ambigua ad Joannem* 7. 7; 15. 7. 15. 9.

<sup>92</sup> См.: *Ibid.* 41. 2–5; 65. 2–3; *Quaestiones ad Thalassium* 2 и др.; см. также: Larchet 2003. P. 138–139.

частным Богу согласно трем логосам — бытия, благобытия и приснобытия:

Он есть «часть Бога» (μοῖρα Θεοῦ) как существующий благодаря заключенному в Боге логосу его бытия (τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγον); и как благой — благодаря заключенному в Боге логосу его благобытия (τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγον); и как бог (ὡς Θεός) — благодаря заключенному в Боге логосу его приснобытия, находящемуся в Боге (τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ ἀεὶ εἶναι αὐτοῦ λόγον)<sup>93</sup>.

Первый логос человека уже реализован при его творении, второй реализуется им самим в его нравственной жизни, а третий и последний даруется Богом как награда жизни вечной<sup>94</sup>. Так что, по мысли преподобного,

если человек будет двигаться сообразно своему логосу, он окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия (ὁ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγος προένεστιν), как [его] начало и причина (ὡς ἀρχή καὶ αἰτία)... [Так] он по природе премудро и разумно через благоприличное движение обретет свое родственное Начало и Причину (τῆς οικείας ἐπιλαβόμενος ἀρχῆς καὶ αἰτίας), не имея более куда еще и как двигаться после [достижения] своего начала и возвращения и восстановления к тому логосу, сообразно которому он был сотворен (τὴν πρὸς τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθη λόγον ἄνοδόν τε καὶ ἀποκατάστασιν), поскольку его движение к Божественной цели уже достигло своего предела — самой этой Божественной цели» (τὸν θεῖον σκοπόν)<sup>95</sup>.

Эта конечная цель существования всех разумных творений, как ангелов, так и людей, соответствующая Божественному замыслу о них, есть всецелое соединение с Богом, или *обожение* (θέωσις)<sup>96</sup>, которое

<sup>93</sup> Ambigua ad Joannem 7. 22.

<sup>94</sup> Ibid. 65. 2–3.

<sup>95</sup> Ibid. 7. 17.

<sup>96</sup> См.: Ibid. 7. 21–22; 7. 26; 7. 31; 7. 37; Quaestiones ad Thalassium 60:32–62 и др. См. также: Larchet 1996. P. 105–112, 115–123.



всеми остальными творениями должно было быть достигнуто через человека как средоточие видимого и невидимого творения<sup>97</sup>, но достигается через Божественный Логос, ставший Человеком и соединивший в Себе «предел и беспредельность, меру и безмерность, край и бескрайность, Творца и творение, покой и движение»<sup>98</sup>:

Поскольку Он имел сообразные нам тело, чувства, душу и ум, посредством которых, как [Своих собственных] частей, Он указанным ранее способом один за другим усвоил Себе все всеобщие крайние пределы, сродственные каждой [из соответствующих Его частей], и богоприлично *возглавил все*<sup>99</sup> в Самом Себе, словно некоего иного Человека, Он показал единой всю существующую тварь, которая восполняется соединением своих собственных частей друг с другом и склоняется к самой себе целокупностью существования, согласно единому, простому, неопределимому и неразличному замыслу (*κατὰ τὴν μίαν καὶ ἀπλῆν καὶ ἀπροσδιόριστον... καὶ ἀδιάφορον ἔννοιαν*) приведения [ее] из небытия [в бытие]. Согласно этому замыслу, вся тварь, бытию которой предшествовало небытие, получит один и тот же лишенный каких-либо различий логос (*ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν λόγον παντελῶς ἀδιάκριτον*)<sup>100</sup>.

При этом прп. Максим подчеркивает, что это соединение или обожение происходит по благодати, а не по сущности, ибо нет и не может быть общего логоса у тварной и нетварной природ, ведь «святыи оставили неизреченным [то разделение], естественно разделявшее Творца и тварь друг от друга и не допускавшее соединения их в одну сущность (*τὴν εἰς μίαν οὐσίαν ἔνωσιν*), поскольку невозможно допустить для них один и тот же логос (*τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν μὴ δυναμένην ἐπιδέξασθαι λόγον*)»<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> См.: Ambigua ad Joannem 7. 31; 41. 2.

<sup>98</sup> Quaestiones ad Thalassium 60:51–54.

<sup>99</sup> Еф. 1, 10.

<sup>100</sup> Ambigua ad Joannem 41. 9.

<sup>101</sup> Ibid. 41. 2; ср. Ibid. 41. 5: *κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἰ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος.*

\* \* \*

Подведем итоги нашего исследования. Как мы видели, в метафизической и космологической мысли прп. Максима Исповедника логосы сущего имеют три основных модуса существования: *идеальный* (логос как Божественный замысел), *реальный* (логос как внутренняя сущность вещи) и *ментальный* (логос как объект разумного познания). Прежде всего это *Божественные замыслы*, или *идеи*, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи в бытие. При этом логосы никак не связаны с простой и непознаваемой Божественной сущностью, но соответствуют бесконечному многообразию Божественных энергий и волений, направленных на тварное бытие. Они являются своего рода мостом, связующим Творца и Его творение. Все многообразные логосы, как частные, так и общие, объединяются и собираются в едином Божественном Логосе — Боге Сыне, Который является как их средоточием, так и трансцендентным Первоначалом, бесконечно их превосходящим. В процессе творения все вещи из потенциального бытия, которое они имели в своих логосах, под действием воли Божией переходят в бытие актуальное, обретая свою самостоятельность. В тварном мире логосам соответствуют изначально заложенные в сущее *формирующие принципы*, которые определяют собой сущность каждой вещи и ее основные природные свойства и характеристики, а также цель существования данной вещи. Наряду с универсальными логосами существуют и индивидуальные логосы каждой отдельной вещи. Все логосы — как частные индивидуальные, так и общие родовидовые — образуют онтологическую иерархию, обуславливающую собой все разнообразие тварных существ, а также их внутреннее природное единство и различные взаимосвязи между ними. Когда же рассеянные повсюду в мире невидимые логосы природы становятся объектом *разумного познания*, они ведут человека к богопознанию посредством «естественного созерцания» и реализации трех логосов его природы — логосов бытия, благобытия и приснобытия. Все вещи, согласно своим логосам, причастны Божественному Логосу как своему началу и конечной цели, к которой они стремятся и которая в конечном итоге есть обожение — соединение всего тварного мира с Бо-

гом в неслитное и нераздельное единство, достигаемое через его возглавление Богочеловеком Христом.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бриллиантов 1898 — *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; М., 1998<sup>2</sup>. [*Brilliantov A. I.* Vliianie vostochnogo bogosloviia na zapadnoe v proizvedeniakh Ioanna Skota Erigeny (Influence of Eastern theology on Western theology in the works of John Scotus Erigena). Saint Petersburg, 1898; Moscow, 1998<sup>2</sup>.]
- Епифанович 1915 — *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915. М., 1996<sup>2</sup>. [*Epifanovich S. L.* Prepodobnyi Maksim Isповедnik i vizantiiskoe bogoslovie (St. Maximus the Confessor and byzantine theology). Kiev, 1915. Moscow, 1996<sup>2</sup>.]
- Каприев 2011 — *Каприев Г.* Византийская философия. София, 2011. [*Kapriev G.* Vizantiiska filosofia (Byzantine philosophy). Sofia, 2011.]
- Лосский 2012 — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. СТСЛ., 2012. [*Lossky V. N.* Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi (Essay on mystical theology of the Eastern Church). Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 2012.]
- Лурье 2006 — *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. [*Lourié V. M.* Istoriia vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period (The history of Byzantine philosophy. The formative period). Saint Petersburg, 2006.]
- Петров 2007а — *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. [*Petrov V. V.* Maksim Isповедnik: ontologii i metod v vizantiiskoi filosofii VII v. (Maximus the Confessor: ontology and the method of Byzantine philosophy in the VII century) Moscow, 2007.]
- Петров 2007б — *Петров В. В.* Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Философские науки. 2007. № 9. С. 112–128. [*Petrov V. V.* Logos sushchego u Maksima Isповедnika: problemy interpretatsii (Logos of being in Maximus the Confessor: problems of interpretation) // Filosofskie nauki (Philosophical sciences). 2007. № 9. P. 112–128.]
- Петров 2013 — *Петров В. В.* Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника // Исследования по исто-

- рии платонизма / Ред. В. В. Петров. М., 2013. С. 376–393. [*Petrov V. V. Transformatsiia antichnoi ontologii v «Areopagitskom korpuse» i u Maksima Isповедника (The transformation of ancient ontology in the “Corpus” Areopagiticum and Maximus the Confessor) // Issledovaniia po istorii platonizma (Research on the history of Platonism) / Red. V. V. Petrov. Moscow, 2013. P. 376–393.*]
- Balthasar 1961 – *Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenner. Freiburg i. B., 1941, Einsiedeln, 1961<sup>2</sup>.*
- Dalmis 1952 – *Dalmis I.-H. La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1952. Vol. 36. P. 244–249.*
- Karayannis 1993 – *Karayannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P., 1993.*
- Larchet 1994 – *Larchet J.-C. Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Ambigua / Avant-propos, trad., not. E. Ponsoye, comment. D. Staniloae. P., 1994. P. 19–24.*
- Larchet 1996 – *Larchet J.-C. La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996.*
- Larchet 2003 – *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur (580–662). P., 2003.*
- Larchet 2010 – *Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. P., 2010.*
- Sherwood 1955 – *Sherwood P. The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. R., 1955 (Studia anselmiana 36).*
- Thunberg 1965 – *Thunberg L. Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.*
- Tollefsen 1999 – *Tollefsen T. The Christocentric cosmology of St. Maximus the Confessor. A study of his Metaphysical Principles. Oslo, 1999; Oxford, 2008<sup>2</sup>.*

*Abstract*

**Fokin A. R. The doctrine of the Logos in metaphysics and cosmology of St. Maximus the Confessor: an exercise in systematization**

The article deals with the place of the logos of essence in the metaphysical and cosmological thought of St. Maximus the Confessor. The author’s original classification of logos according to the three modes: the ideal (logos as the Divine plan),

the real (logos as the essence of a thing) and the mental (logos as the object of knowledge) is proposed. As divine intentions, the logoi eternally existed in God, and according to them God brought everything into being. At the same time the logoi are not connected with the Divine essence, but they correspond to the level of Divine energies and will. All logoi, both the particular and the general, are united in the Divine Logos — the God of the Son, who is both their center and the transcendental Primordial. In the created world the logoi correspond to the forming principles that are inherent in existence and which determine the essence of each thing and its basic natural properties and characteristics, as well as the purpose of its existence. Along with the universal logoi there are also logoi of individuals. All logoi form an ontological hierarchy, which determines the entire diversity of created beings, as well as their internal natural unity and various interrelationships between them. Invisible logoi, when scattered in the world, can become the object of rational knowledge, gradually leading a person to the knowledge of God and the union with God, that is, to deification, which is the ultimate goal and divine plan for the created world.

*Keywords:* Maximus the Confessor, metaphysics, ontology, doctrine of ideas, patristic, theology, cosmology, knowledge of God, deification.