

9`2007

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

- ◆ *ВОЛНЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ*
- ◆ *МИРОВАЯ ПЕРИФЕРИЯ*
- ◆ *ПРИНУДИТЕЛЬНАЯ ИДЕЙНОСТЬ*
- ◆ *НЕУМОЛИМАЯ САМОДЕСТРУКЦИЯ*
- ◆ *БЕССМЕННОЕ ЧИНОВНИЧЕСТВО*
- ◆ *МАКСИМА ЛЖИ*
- ◆ *КУЛЬТ СТРАДАНИЯ*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

9/2007

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф., архимандрит
Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель), Миронов В.В.,
Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М., Рыбаков Р.Б., Рябов
В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т., Степин В.С., Толстых
В.И., Турбовской Я.С.

Редакция журнала:

Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНИТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich’s Periodicals Directory».

Подписные индексы журнала:

- в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490
- в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 21.09.2007 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ 6930.

Отпечатано в ФГУП «Производственно-издательский
комбинат ВИНИТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2007

© Академия гуманитарных исследований, 2007

© Издательский дом «Гуманитарий», 2007

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Философское измерение ■

<i>ГРАНИН Ю.Д.</i>	Глобализация и национальные формы глобализационных стратегий	5
<i>АВТОНОМОВА Н.С.</i>	Современный этнодетерминизм и пути его философской критики	27
<i>ТХАГАПСОВЕВ Х.Г.</i> (<i>Нальчик</i>)	К особенностям социального бытия современной России	48

ФИЛОСОФИЯ КОНФЛИКТА

Феномен терроризма ■

<i>КАЛЮЖНАЯ Н.А.</i> (<i>Астрахань</i>)	Фанатизм: личностные и групповые черты	66
--	--	----

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Из истории мировой философской мысли ■

<i>СОЛОНИН К.Ю.</i> (<i>Санкт-Петербург</i>)	Католическая философия в контексте китайской мысли	82
<i>МЯСНИКОВ А.Г.</i> (<i>Пенза</i>)	Противоречит ли отказ от общения кантовскому безусловному долгу правдивости?	101
<i>ПЕТРОВ В.В.</i>	«Логос сущего» у Максима Исповедника: проблемы интерпретации	112

Философия и наука ■

<i>БУГЕРА В.Е.</i> <i>ШАКИРОВ И.А.</i> (Уфа)	О ценности сомнения в познании: современные аспекты старого вопроса	129
<i>ХРУЦКИЙ К.С.</i> (В. Новгород)	Русский путь в мировой науке	141

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

Ю.М. Антонян. Великая Мать: реальность архетипа. М., 2007	151
---	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

<i>БАЕВА Л.В.,</i> <i>РОМАНОВА А.П.</i> (Астрахань)	Россия и Восток: проблема толерантности в диалоге цивилизаций (Астрахань, 2007)	154
---	--	-----

■ Наши авторы	159
------------------	-----

■ Contents	160
---------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруются цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Материалы, полученные редакцией, не рецензируются и не возвращаются.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонопартным.

«ЛОГОС СУЩЕГО» У МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ*

В.В. ПЕТРОВ

Максим Исповедник (580 – 662), один из выдающихся византийских мыслителей, создал философско-богословскую систему, отмеченную сильным влиянием неоплатонизма. Для Максима характерны попытки трансформировать понятийную систему античной философии, переработав ее для нужд современного ему христианского богословия. Ярким примером этого является понятие «логос» сущего, создающее большие интерпретационные трудности для исследователей¹. Цель этой публикации – выявить специфику понимания Максимом этого понятия применительно к сфере онтологии.

То, что Максим именует логосом сущего или логосом тварной вещи, во многих случаях представляет собой аналог платоновской «идеи». Уже в среднем платонизме идеи начинают пониматься как мысли в уме бога-демиурга и раннее христианское богословие наследует эту традицию. Для Максима всякая тварная природа существует сообразно некоему «логосу», понимаемому как помысел или воление Бога о конкретном сущем².

Применительно к логосам сущего в системе Максима возникает ряд вопросов. В частности, неясно каков онтологический статус логоса и как логос сущего соотносится с тварной сущностью³. Дело в том, что хотя онтологически логос принадлежит божественной природе, функционально он представляет собой мостик между божественной реальностью и реальностью тварной. Среди православных богословов преобладает тенденция трактовать логосы сущего у Максима Исповедника в рамках паламизма, отождествляя их с божественными энергиями⁴. И хотя, насколько можно судить, соответствующие представления Григория Паламы (1296 – 1359) развиты на основе положений систе-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант 05-03-03349а).

мы Максима, для историка философии отождествление Максимовых логосов и божественных энергий Паламы представляется анахронизмом⁵.

Логос не есть сущность вещи. Рассмотрим тексты самого Максима. С одной стороны, логос не есть тварная сущность: логос находится в Боге, т.е. является божественной, а не тварной реальностью⁶. Максим пишет: «В этом Логосе [Бога], как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют (*ὑφεστῆκασιν*)... все логосы сущих»⁷. Многие логосы тварных вещей составляют единый божественный Логос (который, однако, не сводится к их совокупности), а единый Логос проявляется во многих логосах: «Многие логосы являются одним Логосом, а Один – многими: ...по исхождению Единого в сущие Один [является] многими, а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему многих к Единому... – многие [являются] Одним»⁸. Логосы сущего, как божественные помыслы о тварном, суть части верховного Логоса, второй ипостаси Троицы. Именно в силу того, что логос сущего есть часть Бога, соединение человека со своим логосом ведет к обожествлению⁹.

Отличие логосов сущего от самих сущностей постулируется не только в аспекте оппозиции тварное/нетварное, но и в аспекте предшествование/следование. Как божественные воления, логосы неизменно существуют «прежде веков»¹⁰. Напротив, тварные изменчивые вещи возникают и уничтожаются во времени. Поэтому бытие логосов по отношению к бытию сущих именуется предсуществованием, ср. слова самого Максима: «Все *предсуществующие* в Боге логосы тварных вещей»¹¹; «логосы возникновения [сущих]... единовидно предсуществующие в Боге»¹².

Таким образом, будучи божественным волением и частью Бога, логос не может быть тождествен сущности тварной вещи. Это уничтожило бы различие между Богом и тварью, созданной из ничего: «Никак не возможно разом существовать [в Боге] беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное»¹³. Поэтому онтологически логос есть сверхсущность. Сам Максим не раз

использует словосочетание «логос сущности», тем самым разводя эти два понятия, ср.: «что такое... *логос сущности*... индивида?»¹⁴.

Сближение логоса и тварной сущности. Итак, нетварный логос и соответствующее ему тварное сущее должны быть разделены пропастью сравнимой с той, что разделяет Бога и творение. Однако в реальности логос и сущность сближаются, так что в пределе могут отождествиться. Тому есть несколько причин. Одна из них – особенности самой системы Максима, в которой логос сущего понимается, помимо прочего, как целевая причина этого сущего: логосы «обнаруживают в каждом творении божественную цель»¹⁵. В своем бытии существо стремится к своему логосу, а в конечном счете к Богу. Если оно отвернется от логоса, то окажется обращенным в противоположную сторону, т.е. к полному ничто, ибо нет сущности, которая онтологически противостояла бы Богу. Таким образом, движение вопреки своему логосу для сущего есть движение к небытию, к полной аннигиляции. Напротив, полнота бытия обретается сущим в максимальном сближении со своим логосом, с божественным замыслом о себе.

Другой причиной уменьшения дистанции между логосом сущего и соответствующей ему тварной природой является то, что в предшествующей Максиму традиции логосы сущего функционально рассматривались как орудия божественного творения, помещаясь, таким образом, *между* Творцом и творением. Уже у Филона Александрийского логосы и Логос вводятся в качестве посредников и орудий божественной демиургии. И в христианском богословии о логосах с самого начала говорится именно применительно к божественному домостроительству. Максим пишет об этом так: «Имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он [Творец]... и сообразную им тварь... произвел из небытия Логосом и Премудростью... [Свой] логос предшествует... творению каждой из наполняющих вышний мир сил и сущностей»¹⁶. Из этого текста следует, что орудием творения выступает божественное Слово-Логос и Премудрость, т.е. Сын Божий¹⁷. До того, как что-то возникнет, во всеобщем Логосе имеется логос этого сущего. Таким образом,

несмотря на постулируемую простоту божественного бытия, во второй ипостаси Троицы, — о Сыне Божием и Слове, — присутствует элемент дифференциации. Логос есть «единое во многом», Он есть «многообразная Премудрость Божия» (Еф 3:10).

Важно, что Максим тут же уравнивает сказанное оговоркой, что лишь для катафатического (утвердительно-го) богословия многие логосы суть Один, а Один — многие. Напротив, для апофатического (отрицательного) богословия Логос остается сверхсущностным и непричастуемым. Это — следствие того факта, что Бог сразу и за пределами творению, и имманентен ему (1080А — 1081С).

Применительно к инструментальной функции логосов заслуживает внимания еще один отрывок из Максима: «Логосы... называются Писанием предопределениями и божественными волениями... Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления»¹⁸. Как представляется, высказывания подобные этому могли подтолкнуть последующих богословов к различению божественной сущности и волений, и пониманию волений (и логосов) как реальности, отслаивающейся от божественной сущности и выступающей навстречу тварному. Однако если принять во внимание источники этого фрагмента, станет понятно, что Максим здесь говорит о другом. Он воспроизводит эпистемологические рассуждения пс.-Дионисия и Иоанна Скифопольского, учивших, что Бог знает сущих не посредством изучения и исследования, протекающих во времени и поэтапно, но ведает их изначально, изнутри и целиком, как их Создатель¹⁹. Как поясняет Максим (1085АС), Бог познает не само тварное в его отдельном существовании — умопостигаемых умопостигаемо, а чувственных чувственно — но знает свои воления и свои мысли-логосы (т.е. самого себя). Другое дело, что эти воления служат творческими причинами, порождающими сущих. Не случайно одна из схолий к этому месту (могущая принадлежать Максиму), подчеркивает: «Нет никакой двойственности в божественном, пребывающим совершенно простым и превыше всего простым»²⁰. Таким образом здесь, в противопо-

ложность кажущемуся на первый взгляд постулированию промежуточного статуса божественных волений, выполняющих роль эпистемологического посредника, они определенно причисляются к сфере божественной простоты, и более того, здесь же ставится граница божественному знанию, которое не выходит за пределы собственной природы.

Ярким примером кажущегося сближения тварных существ и логосов может служить место в *Мистагогии*, в котором Максим прямо называет верховный Логос «содержителем и творцом (*ποιητής*) всякого логоса и всякой причины»²¹. Здесь нетварный логос в нестрогом смысле назван сотворенным и соотнесен с тварными причинами сущих. Это следствие того, что логос сущего неотделим от своей инструментальной функции. Применение понятия о «творении» к самому Слову Божию, а позднее к содержащимся в Нем логосам, идеям, волениям имеет долгую традицию, восходящую к Притч 8:22: «Господь создал (*ἔκτισεν*) Меня [Премудрость] началом путей для дел Своих», и Пс 103:24: «Все сотворил (*ἐποίησας*) Ты в Премудрости». В Новом Завете отцы Церкви усматривали схожее представление в Ин 1:3: «Все через Него возникло (*ἐγένετο*), и вне (*χωρίς*) Его ничто не возникло, что возникло»²².

В схожей манере Максим не раз подразумевает наличие начала у бытия логосов²³. Он пишет, что логосы «водружены» (*πεπήρασι*) в верховном Логосе (1081A) и что они «пред-утверждены (*προκαταρτισθέντες*)» в Нем²⁴. Подобная лексика подходит статичным реалиям, но никак не божественным энергиям, для которых характерен динамизм.

Логосы сближаются с тварными сущностями и в силу того, что Максим прикладывает к ним те же схемы и лексику, что и к чувственным объектам, так что об иерархии и эпистемологическом восхождении говорится у него не только применительно к тварному миру, но и к области логосов. Например, подобно платоникам Максим пишет о «пестротности» чувственного множества, которое упрощается в рассуждении и уме познающего субъекта. Но эту же схему он применяет и к иерархии логосов, среди которых выделяет менее и более общие. Множество логосов частного охватывается божественным Разумением и упрощается в нем, осво-

бождаясь от символической пестроты. При этом частные логосы объемлются логосами родов, а последние, в свою очередь, содержатся в божественной Премудрости²⁵ (опять заметим, что подобная иерархия вряд ли возможна для божественных энергий).

Логосы как смыслы и истины. Как Бог одновременно и трансцендентен миру, и имманентен ему, так и логосы пребывают не только в верховном Логосе, но и в тварных вещах. Максим пишет, что логосы находятся «в сущих»²⁶, что они «сокрыты в них». Познающий субъект усматривает под символическими формами чувственных вещей духовные логосы, и возводит их к Богу: «Соприкасаясь посредством [чувства] с тем, что вовне, душа как из неких символов отпечатывает на себе логосы видимых вещей... Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму через посредство рассуждения/логоса. Рассуждение/логос, содержащее логосы сущего, они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом»²⁷.

Здесь «логос сущего» принадлежит не столько сфере онтологии, сколько области семантики: семиотически он есть божественный смысл сущего, открывающийся уму, постигающему Бога через рассматривание творений. В некоторых случаях кажется, что в дополнение к традиционной паре чувственное/умопостигаемое Максим вводит третий тип реальности — духовный или смысловой: «Целый умный мир явлен в целом чувственном мире, будучи таинственно отпечатан в символических формах, а целый чувственный мир в виде [нашего] знания существует в целом умном мире, будучи упрощен умом в логосах-понятиях. Ибо сей мир находится в том посредством логосов-понятий, а тот в сем — посредством отпечатков»²⁸. Онтологический и эпистемологический планы здесь взаимопроникают. Чувственный мир находится в мире умном эпистемологически, в виде нашего знания о нем, но умный пребывает в чувственном онтологически (когда умопостигаемые логосы отпечатываются в материи). Логосы, не переставая быть божественными замыслами о вещи, предстают как понятия и истины, открывающиеся созерцающему субъекту²⁹.

У таких христианских философов, как Григорий Назианзин, Григорий Богослов или пс.-Дионисий, можно найти тексты, в которых божественное бытие понимается как бытие умопостигаемое. Это позволяло им отождествлять логосы с умопостигаемыми прообразами чувственных вещей и с божественными мыслями. У Максима логосы, как божественные мысли, представляют собой особую реальность, тогда как умопостигаемое и чувственное ставятся на ступень ниже, равно относясь к иной, тварной природе³⁰.

Философские апории. Еще одной причиной сближения логоса и тварной природы является то, что в соответствующих рассуждениях Максим, как и другие христианские философы до него, следует философским моделям и их логике. Христианский догмат о творении из ничего совмещается у него с представлением о наличии у чувственных объектов идеальных прообразов, или образцов. Подобные образцы соответствуют идеям платоников, а значит, должны быть вечны. Сотворение вещи Богом, создание ее из ничего, не раз описывается Максимом как приведение ее в становление: «В Боге неподвижно водружены (*πεπήρασι*) логосы всего, сообразно которым Он знает все прежде его становления... даже если все это... приводится в бытие не разом (*ἅμα*) со своими логосами или со знанием Бога о нем, но каждое по Премудрости Создателя в приличествующий для него срок должным образом создается (*δημιουργούμενα*) сообразно своим логосам, и актуально воспринимает отдельное бытие (*καθ' ἑαυτὰ εἶναι*)³¹. Ибо Бог есть Создатель вечно и актуально, тварные же [в Боге] суть потенциально, но еще не актуально»³².

Из этого отрывка следует, что у конечной вещи есть своего рода предсуществование. Вещь неким образом присутствует в знании Бога о ней еще до своего творения из ничего, после которого она начинает существовать «актуально и отдельно».

«Отдельное» бытие чувственной вещи представляет собой философскую проблему³³. Оно согласуется с аристотелевской и христианской картиной мира, в которых индивиды существуют «реально», но невозможно в платонизме, для которого реальны только общие сущности, а индивиды

являются лишь подобиями, чье существование в сравнении с «истинным бытием» представляет собой небытие. В целом эту платоновскую традицию в смягченной форме наследуют многие христианские платоники³⁴ и сам Максим³⁵. Однако, как христианский философ, Максим вынужден принимать и «реальное» существование индивидов. Характерно, что он нигде не поясняет, в чем онтологически состоит «отдельность» существования индивида. Напротив, в другом месте он пишет, что отступление или обособление от своего логоса для твари равносильно ее переходу к ничто.

Напротив, универсалии, у платоников именуемые идеями и представляющие собой единственное истинное бытие, для Максима не имеют самостоятельного существования: «Общее осуществилось в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия и существования (*τὸν λόγον τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφ'εστάναι*). При исчезновении частных не могут устоять и общие»³⁶. Подобное решение проблемы универсалий немыслимо для платоника.

Таким образом, можно констатировать, что для системы Максима характерно совмещение парадигм христианского богословия (творение из ничто) и различных философских школ — платонизма (теория идей) и аристотелизма (учение о первых сущностях).

Рассмотрим отрывок, в котором Максим отвечает на вопрос о том, что делает Бог после того, как в первые шесть дней творения создал все «виды»:

«Бог, разом (*ἅπαξ*)³⁷ исполнив... первые логосы³⁸ возникшего и общие сущности сущего, до сих пор производит не только сохранение их для бытия, но и актуальное созидание (*δημιουργίαν*), выхождение и составление [содержащихся] в них потенциально частей... Бог уподобляет частных общему до тех пор, пока через движение частных существ к благобытию не объединит их самостоятельное стремление с сообразным их природе более общим логосом разумной сущности и не сделает... так, чтобы частные [существа] не имели гномического различия по отношению к общему, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем особенностями у тех, относительно кого он равно сказывается»³⁹.

С.Л. Епифанович справедливо указывает в качестве параллели к этому месту отрывок из Григория Нисского⁴⁰. Однако, отвечая на вопрос о творении «видов», Максим, в отличие от Григория, намеренно упоминает не только «виды», но и логосы, обязательный элемент своей системы. Это приводит к апории: роды и виды, вечные для греческих философов, для христианского богослова относятся к сфере тварного, а значит, должны быть созданы из ничто, пусть и до начала времени. Но вот нетварные божественные логосы, как вечные помыслы Бога, должны быть вечны. Максим не раз говорит, что они предшествуют «векам». Однако здесь логосы имеют начало, «исполняясь» разом и вместе с видами. Различение логосов и общих сущностей внутри верховного Логоса является развитием представлений предшественников Максима — Григория Нисского, пс.-Дионисия, Иоанна Скифопольского — об идеальных основаниях вещей, существующих в божественном Логосе.

Характерно, что история Шестоднева представляется Максиму описанием творения умных родо-видовых сущностей. И лишь затем Бог изводит индивидов из видовой природы, что соответствует онтологическому движению от видовых сущностей к ипостасям. Демиургия — создание чувственных природ «из ничего» — понимается как переведение сущих из потенциального бытия в бытие актуальное: из общих видовых природ, существующих потенциально, появляются индивиды-ипостаси, существующие актуально. «Части» здесь суть тварные ипостаси, отдельные люди: они «выходят» в становление, и «составляются» как сложные существа, из тела и души. «Выхождение» — это объективный, онтологический процесс деления видов на индивиды, после грехопадения отягощенный процессом духовного (гномического) разъединения людей. Ему соответствует «возвращение» — процесс собирания и соединения разрозненных существований. Бог возвращает индивидов, разделенных в пестроте несогласных сознаний и волений, к общности и единству, и это отвечает духовному движению от обособленности к единому «логосу разумной природы», т.е. божественному замыслу о человеке.

Таким образом в рассматриваемом отрывке логос — это одновременно и онтологическая, и духовная реальность. Слова о том, что логос равно «сказывается» обо всех индивидах вида, делают логос и видовую сущность тождественными. Однако здесь же добавлено, что логос «созерцается» не во всех индивидах, т.е. некоторые индивиды живут не в согласии с ним. И здесь логос уже есть не природная, но духовная реалья — замысел Творца о человеке.

Общие, видовые природы возникают одновременно с появлением логосов. Где находятся общие природы? Поскольку речь идет о первых этапах творения, общие природы не могут пребывать в единичных ипостасях, которые еще не появились. Нельзя предполагать для них и некоей отдельной области как вне чувственного мира, так и вне божественного Логоса. Следовательно, общие природы должны находиться в верховном Логосе⁴¹. Возможно ли это? Да, возможно. Поскольку они имеют лишь потенциальное существование, их присутствие в Логосе не нарушает запрета на совмещение сверхсущественного (= божественного) и сущности (= тварного). Таким образом, в Премудрости реально существуют лишь нетварные логосы, обладающие там актуальным бытием. Тварные общие природы, хотя их возникновение и упомянуто, актуально не существуют, и лишь заданы в виде потенциалов в первых логосах. Это гарантирует сохранение божественной простоты верховного Логоса.

Актуальное существование тварное получает только в виде ипостасей, индивидов. Нужно отметить, что в отличие от Иоанна Скотта⁴², который пишет о том, что тварные вещи обладают истинным существованием «в» своих логосах (rationes) или причинах (causae), для Максима они всегда лишь «сообразны» логосам, т.е. на лексическом уровне предполагается дистанция между логосом и тварью.

Подводя итог, заметим, что понятие логоса у Максима — даже если ограничиться рассмотрением только онтологического аспекта — представляет собой сложную смысловую структуру. С одной стороны, Максим однозначно определяет логос как помысел Бога о сущем, т.е. постулирует его нетварность и вечность. С другой стороны, используемые Максимом логические схемы, лексика, образы, а также вли-

яние предшествующих авторов создают предпосылки для сближения логоса сущего с тварной сущностью. Учение о логосах, как неотъемлемая часть метафизической системы Максима, наследует противоречия усвоенных им источников и не свободно от противоречий. Однако эти апории не являются результатом собственной непоследовательности Максима, но присутствуют, например, уже у Аристотеля, совмещающего представление о первых сущностях с признанием существования общих идей. Как бы то ни было, учение Максима о логосах представляет собой оригинальное развитие учений его предшественников в античной и христианской философии. В свою очередь, Максимово учение о логосах сущего было усвоено и развито позднейшим византийским богословием.

Примечания

¹ См.: *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; переизд.: М., 2003. С. 62 – 64; *Dalmats I.H.* La théorie des 'logoi' des créatures chez S. Maxime le Confesseur // *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* 1952. № 36. P. 244 – 249; *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. P. 166 – 180; *von Balthasar Hans Urs.* Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003. P. 115 – 136; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 76 – 84; *Karayannis V.* Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. Paris, 1993. P. 201 – 231; *Larchei J.-Cl.* La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées // *Philotheos.* 2004. № 4. P. 276 – 283; *van Rossum J.* The λόγοι of Creation and the Divine «energies» in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // *Studia Patristica,* 1993. ¹ 27. Ё. 213 – 217; *Петрѳв В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 19 – 24.

² Представление о том, что логос сущего есть воление Бога о твари, Максим усвоил от пс.-Дионисия, которого цитирует в *О трудностях.* VII (Patrologia Graeca [далее – PG] 91, 1085AB) (см.: *Преп. Максим Исповедник.* О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия / рус. пер. и прим. архимандрита Нектария. М., 2006). Ср. пс.-Дионисий *Ареопагит.* О божественных именах / пер. Г.М. Прохорова [далее – БИ]. V, 8 (188, 6 – 10, 824C): «Первообразами же мы называем единенно предсуществующие в Боге и творящие сущность *логосы* сущих, каковые богословие называет предопределениями и божественными и благими волениями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии

с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил, и вывел в бытие», а также схолия (PG 4, 329D-332A) к этому месту: «Платон рассуждал об идеях и первообразах вульгарно и недостойным Бога образом; отец же, воспользовавшись этим термином, разъяснил мысль благочестиво. Он говорит о божественных волениях как о разделяющих и творящих, потому что, с одной стороны, Бог все осуществляет и творит одним только хотением, а с другой стороны — потому что сущее было создано разнообразным и различным. И заметь, что прообразами он называет «единенно предсуществующие в Боге и творящие сущность логосы сущих, или предопределения»; БИ 7, 4: «Логосы всякой природы пребывают в [Боге Слове] как в Причине всякого созидания. Благодаря Ему ведь всё. Ибо идеи и прообразы находятся в Нем не как нечто инородное, но являясь вечными Его помышлениями и логосами, творящими всё, то есть природу».

³ Как замечает Караяннис, отношение бытия тварных сущных и бытия Бога составляет фундаментальную проблему не только для христианского богословия, но и для философии вообще (см.: *Karayannis V.* Op. cit. P. 107).

⁴ См.: *Епифанович С.Л.* Цит. соч. С. 62 — 64. Прим. 1: «Тесные отношения Логоса к миру выражаются при посредстве и в форме энергий Его, или маленьких логосов, идей, на которые творчески как бы расчленяется Единый Божественный Логос»; см. также: Творения преп. Максима Исповедника. Книга II. Вопросы-ответы к Фалассию [далее — *ВО*] / пер. и комм. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1993. С. 187. прим. 7: «Логос есть энергия божия»; *Karayannis V.* Op. cit. P. 201 — 206, P. 103, note. 182.

⁵ Сам Максим различает логосы сущих и божественные энергии, говоря, что последние «усматриваются» в логосах и сообразно логосам указывают на Бога. 1257А: «Ум, естественно воспринимающий в сущих все логосы, в бесконечном числе которых он усматривает энергии Божии, творит многие и, сказать по правде, бесконечные различия божественных энергий, которые воспринимает»; 1257В: «Всякая божественная энергия через себя в каждом [сущем], сообразно некоему логосу, по которому то существует, особым образом полностью открывает целого Бога». Характерно, что и божественные логосы, и божественные энергии находятся «в сущих». Караяннис толкует это место так: «В логосах сущих находятся вечные энергии Бога, которые в синергии с логосами сущих творят сущих сообразно их логосам» (*Karayannis V.* Op. cit. P. 108).

⁶ Когда Караяннис различает логосы сущих и сущность сущих, он замечает, что сущность творится во времени (см.: *Karayannis V.* Op. cit. P. 103). Это не всегда так, ибо видовые сущности творятся вместе с логосами.

⁷ *Максим Исповедник.* Мистагогия. V. 196—207 (Cantarella).

⁸ *Максим Исповедник.* О трудностях. VII (PG 91, 1081BC).

- ⁹ Там же. VII (PG 91, 1080BC): «Каждое из умных и рассуждающих существ, то есть ангелов и человеков, посредством того логоса (по которому оно было создано), сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества... В Боге... предсуществует логос его бытия, как начало и причина... Восхождением к нему [существо] становится богом и называется частицей Бога».
- ¹⁰ ВО XIII, 6: «Логосы сущих, **прежде веков** пред-утвержденные в Боге»; ВО. LXIII, 419 – 424: «Слово Божие, охватывающее все-ленную и открывающее применительно к Промыслу и Суду истинные и наиобщие логосы сохранения сущих, сообразно которым составилось таинство нашего спасения, предопределенное **прежде всех веков** и совершенное в конце времен». Ср. ВО XXXVI, 28 – 34, где говорится о том, что обстоятельства кончины каждого человека определяются логосом, который Бог задает прежде веков.
- ¹¹ *Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве. II, 4 // Творения преп. Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты / пер. и комм. А.И. Сидорова. М., 1993. С. 234.
- ¹² *Максим Исповедник*. ВО. XL, 127 – 130. Ср. схолию 316D-317C (отсутствующую в сирийском переводе) к БИ. V, 5 (183, 18 – 20, 820A): «Бог называется Предсущим, а, кроме того, Сущим ... Бог не делится на бытие и предбытие, но о Его воле, приводящей сущее в бытие, говорят как о предсуществующей в Боге».
- ¹³ *Максим Исповедник*. О трудностях. VII (1081B).
- ¹⁴ Там же. XV (1228D). Ср. схожие формулировки: «Логосы сущности, движения и различия» (1123A); «Сохраняя собственный логос сущности отличным по отношению к божественной сущности» (1289C).
- ¹⁵ *Максим Исповедник*. ВО XIII, 12 – 13. Ср. также: *О трудностях*. X, 1177A: «Всякое же движение... имеет своим началом движущее, а *причиной* имеет призывающую и влекущую его цель, к которой оно и движется»; XV, 1220A: «Все возникшее возникло для деятельности, всякая же деятельность – к некоей цели, дабы не быть незавершенной. Ибо то, что не имеет цели своих природных действий, не является и совершенным; а цель природных действий – это прекращение движения сотворенных к Виновнику своего бытия».
- ¹⁶ *Максим Исповедник*. О трудностях. VII (1080A).
- ¹⁷ Ср.: *Максим Исповедник*. ВО XIII, 22 – 24: «Исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Богу по сущности Премудрости, осуществляющей и содержащей сущих»; *Максим Исповедник*. О трудностях. X (1132C): «Слово, существующее и осуществляющее всех».
- ¹⁸ *Максим Исповедник*. О трудностях. VII (1085AB). Ср. там же, 1081A. Бальтазар тоже считал, что логосы не тождественны ни божественной сущности, ни сущности тварных вещей (см.: *von Balthasar Hans Urs*. Op. cit. P. 118).

¹⁹ БИ. VII, 2 (196, 12 – 16, 869А): «Божественный Ум... как Причина всего заранее имеет в Себе знание всех вещей... Он знает все прочее изнутри и, скажем так, от самого начала, и ведет их к сущности»; к этому месту схолия 348ВС Иоанна Скифопольского: «...знание [творений] Бог имеет... не от изучения того, что они такое суть... но, будучи Создателем таковых, Он предумеет знание Своих дел, зная каковы они, а также и то, ради чего Он будет приводить их в становление». Ср.: БИ VII, 2 (196, 17 – 197, 2, 869АВ): «Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет знание божественный Ум, но из Себя и в Себе. Как Причина Он предумеет и предсодержит знание, знание и сущность всего, не по отдельности прилагаясь к каждому, но, будучи Причиной, зная и содержа все в единой совокупности», см. к этому месту схолию 348D–349А Иоанна Скифопольского: «...Бог как Причина имеет в Себе знание всего, не из опыта его приобретя, поскольку в таком случае Бог окажется родившимся позже знания, либо в течение какого-то времени не знающим». А также далее: БИ VII, 2 (197, 10 – 14, 869С): «Бог не имеет особого знания, каким Он знает Сам Себя, а другого общего – каким Он объемлет все сущее. Зная ведь Себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Нее и причиной чего Она является. Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего»; ср. к этому месту схолию Иоанна Скифопольского (349 2 В): «Бог, познавая или мысля Себя, мыслит и познает сущее через прообразы [парадигматически]».

²⁰ Схолия РГ 4, 349 3 В (отсутствует в сирийском переводе).

²¹ *Максим Исповедник*. Мистагогия. V, 207.

²² Ср. в прим. 39 рассуждение Григория Нисского о том, что божественные «Сила и Премудрость» были **соутверждены** для совершенства частей мира. Здесь же Григорий говорит, что Бог **разом утвердил** общие понятия, что Бог **разом утвердил** начала, причины и силы всех сущих.

²³ См.: ВО II, 7 – 12.

²⁴ *Максим Исповедник*. ВО XIII, 6. Этот редкий термин вызывает в памяти Евр 11:3: «Века утверждены (*κατηρίσθαι*) Словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое». К этой строке имеется космологический комментарий Григория Нисского (*О душе и воскресении*, РГ 46, 121, 17–33). Характерно, что это место у Максима Караяннис переводит так: «les raisons des êtres, créées (*προκαταρτισθέντες*) en Dieu avant les siècles...» (*Karayannis V*. Op. cit. P. 204).

²⁵ *Максим Исповедник*. XLI (1313АВ): «Логосы всего разделенного и частичного... объемлются логосами общего и родового. И если логосы более родового и общего содержатся [божественной] Премудростью, то логосы частного, в своей **пестроте** заключенные в логосах родового, охватываются Разумением, в котором прежде упрощаются и освобождаясь от символической **пестроты**, которой обладали в подлежащих вещах, объединяются Пре-

- мудростью, являя доходящую до тождества срашенность с более общими родами. Премудрость же Бога Отца и Разумение есть Господь Иисус Христос, Который, будучи по природе Создателем и Промыслителем всяческих, содержит силу Премудрости вообще все сущее и Разумением знания охватывает восполняющие их части».
- ²⁶ Ср. ВО XXXV, 13 – 15: «Духовных логосов в видимых вещах и вещах умопостигаемых».
- ²⁷ *Максим Исповедник. О трудностях. V (1112D–1113B).*
- ²⁸ *Максим Исповедник. Мистагогия. II, 37–44 (PG 91, 669BC).*
- ²⁹ На существование у логоса такого значения указывал С.Л. Епифанович (см.: *Епифанович С.Л. Цит. соч. С. 63, прим. 1).*
- ³⁰ Ср. ВО XXXV, где сами мысли Бога о творении интерпретируются как Боговоплощение: логосы умопостигаемого есть кровь Слова, а логосы чувственного – Его плоть. Познание логосов человеком уподобляется таинству евхаристии, причащению к божественному. Знание логосов чувственного подобно вкушению плоти Господней, а знание логосов умопостигаемого подобно питию Его крови.
- ³¹ Отдельное бытие – это бытие индивида, отдельной ипостаси. Ср.: *Максим Исповедник. Opuscula 23 (PG 91, 264B): «[Видовая] природа обладает общим логосом бытия, а ипостась — и [логосом] отдельного бытия».*
- ³² *Максим Исповедник. О трудностях. VII (1081A).*
- ³³ В не столь теоцентричной системе, как у Максима, словосочетание *καθ' ἑαυτὸ εἶναι* можно было бы перевести как «самостоятельное» бытие.
- ³⁴ Ср.: *Августин. Исповедь. VII, 11, 17 (PL 32, 742): «Я рассмотрел все, стоящее ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому что всё от Тебя, и его Нет, потому что это не то, что Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменным»; Иоанн Скифопольский дает парафраз Плотина (см.: *Энеады. V, 9, 5, 17 – 20, 35 – 47): «Откуда сущее среди чувственных? Ведь чувственное не является сущим, будучи изменчивым, возникающим и уничтожающимся» (схолия 320B–321A к БИ V, 6, 184, 17 – 20, 820CD). Ср.: Иоанн Скифопольский, Схолия 352BC: «Идеи животных и всего природного в Боге являются общими, но не [идеями] единичных существ, здешнее – это призраки и подобия тамошних. Ибо все, что здесь, – это призраки тамошнего»; и схолия 349C–352B к БИ VII, 3 (текст см. ниже, прим. 41).**
- ³⁵ *Максим Исповедник. Главы о богословии. I, 6: «Вообще ничто из того, что обозначается словом «бытие», не обладает бытием в подлинном смысле слова. Ведь вообще ничто из того, что отлично от Бога по сущности, не созерцается вместе с Ним от вечности – ни век, ни время»; О любви. III, 28 (Ceresa-Gastaldo): «Бог есть бытие в собственном смысле».*

³⁶ *Максим Исповедник. О трудностях. X (1189, 60).*

³⁷ «Разом» (ἄπαξ) означает как то, что сразу — раз и навсегда — возникли все логосы, так и то, что тогда же появились видовые сущности. Это объясняется тем, что, в отличие от чувственных вещей, умопостигаемые природы получают свое бытие сразу вместе с логосами: «Простой и умопостигаемой природе... свойственно соосуществляться разом (ἀθρόως), без задержки (ἀπαρλείπτως) и вместе (ἅμα) со своими совершенными логосами, как совершенной — с совершенными, вообще никак не отличаясь каким-либо временем от своих логосов» (1345В). Точности ради, следует заметить, что в 1345В может идти речь об ангелах, что, однако, несущественно для нашего рассуждения.

³⁸ «Первые логосы» значит «наиболее общие». Напротив, ср. *Максим Исповедник. О трудностях X (1133А)*: «Познаем и логосы, последние и доступные нам, коих учителем нам выступает творение». Это язык Аристотеля, противопоставлявшего «первое для нас» (для нашего познания) и «первое по природе».

³⁹ *Максим Исповедник. ВО II, 7 — 12 (PG 90, 272А).*

⁴⁰ *Нисский Григорий. Апология на Шестоднев 72, 19-28. См.: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. С. 185, прим. 1; С.186, прим. 3. Однако Епифанович считает, что под «сущностями» здесь следует разуметь материю вещей. В своей интерпретации он следует схолии к рассматриваемому отрывку, которая гласит: «В материи, то есть в общей сущности, потенциально существуют происходящие по частям из материи отдельные существа, возникновение которых, как он говорит, очевидно зависит от Бога». На наш взгляд, подобное толкование ошибочно. Во-первых, схолия не принадлежит Максиму, на что указывают не только замечание «как он говорит», показывающее, что это не авторская схолия, но и общий смысл отрывка. Характерно, что Максим пишет здесь о «сущностях» во множественном числе. В этих умопостигаемых видовых сущностях, потенциально находятся индивиды, которым еще только предстоит получить актуальное и самостоятельное бытие. Смысл вышеприведенного отрывка из Максима прекрасно разъясняется в указанном тексте Григория Нисского, который начинается с утверждения о том, что у Бога неразделимы воля, премудрость и могущество. Когда Бог волит, возникает сущность сущих (PG 44, 69, 13 — 16). Бог разом утвердил (κατεβάλετο) общие понятия (ἐννοιά καὶ νοήματα), сочетание которых образует вещество (69, 37-45). Здесь же сказано, что Бог разом утвердил (συλλήβδην ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο) начала, причины и силы всех сущих. При этом при первом же стремлении Божией воли возникла сущность каждого из существ, включая индивидов (72, 19 — 28). Характерно, что здесь же Григорий пишет о соутвержденности (τῆ συνκαταβληθείσῃ) Могущества и Премудрости, что требовалось «для совершенства каждой из частей мира» (72, 28 sqq.). При создании мира Бог изрекал повелительные глаголы (φωνάς*

προσθηκῆς) для каждой возникающей твари (72, 39 – 46), поскольку «всё возникающее возникает посредством слова» (73, 12 – 14) и «в каждое из сущих вложено некое премудрое и искусническое слово» (16 – 19). Согласно Григорию речения Бога («да будет...») в процессе творения мира надо понимать как логосы, вкладывавшиеся в тварь (τὸν ἐγκείμενον τῆς κτίσεως λόγον). Пророк, сказавший: *все в Премудрости сотворил Ты* (Пс 103:24), понимает под этими речениями Бога Премудрость, созерцаемую в возникших вещах» (73, 19 – 27). Созерцаемая в творении Премудрость есть слово (73, 37 – 38).

⁴¹ Ср. Иоанн Скифопольский, *Схолия* 349С – 352В к БИ VII, 3 (197, 17 – 198, 3, 869С – 872А): «Сущее (т.е. виды) и индивидуальные создания (например, ангельские чины и все чувственные) суть образы и подобия божественных идей, или прообраз[ов] вещей, которые в [Боге]. Эти прообразы суть вечные мысли Божии, посредством которых и сообразно которым всё было в Нём, не будучи иным Ему, и, пройдя в становление, появилось [в чувственном]»; схолия 352ВС (к тому же месту БИ): «идеи животных и всего природного в Боге являются общими, но не [идеями] единичных существ».

⁴² Иоанн Скотт (Эриугена) впервые перевел *Трудности* Максима с греческого на латинский. Учение Максима о логосах сущего повлияло на учение Иоанна Скотта о первоначальных причинах сущего, которые он позиционировал как одновременно и тварные, и нетварные.