

Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2008. 243 p.

Норвежец Торстен Толлефсен (род. 1953), профессор кафедры философии Университета Осло, принял православие в 1989 г. и с тех пор изучает восточную традицию, занимается иконописью. Толлефсен специализируется в области богословия эпохи Вселенских Соборов, в 2000 г. защитил диссертацию (PhD) «Христоцентрическая космология св. Максима Исповедника: исследование его метафизических принципов»¹, которая и переросла в рецензируемую книгу, опубликованную в 2008 г. в известной серии «Оксфордские раннехристианские исследования».

Выражение «христоцентрическая космология», полагает автор, удачно передает мировоззрение прп. Максима, для которого Логос является центром всего тварного бытия, сотворенного Им «с целью установления общения между тварным и нетварным бытием во Христе, Логосе» (с. 1); оставив в стороне хронологические аспекты развития мысли Исповедника, Толлефсен стремится представить христоцентрическую космологию Максима как «систему». Для этого он последовательно рассматривает «божественные идеи и творение космоса» (гл. 2), «Логос, логосы и тварное сущее» (гл. 3), «божественное действие» (гл. 4) и «концепцию причастия» (гл. 5). Во «Вступлении» (гл. 1) автор размышляет о том, можно ли считать Максима философом: «...если св. Августин — философ, если Бонавентура — философ, более того, если Плотин — философ, то и Максим тоже» (с. 6–7). В «Заключении» автор касается современной значимости мысли Максима, в частности в вопросе о правах человека и проблемах экологии (с. 226–229).

Рассматривая учение прп. Максима Исповедника о логосах, Толлефсен соотносит его с получившим развитие в платонизме «экземпляризмом» (гл. 2) — представлением, согласно которому мир творится Богом сообразно божественным идеям (с. 21–23). В книге приводится обзор развития экземпляризма от Платона до Прокла и от Филона до Каппадокийцев. В этой связи автор довольно подробно рассматривает учение Максима о творении, сопоставляя его с неоплатонической традицией.

С точки зрения Максима, Бог знает все вещи от века в Своих логосах прежде того, как они в надлежащее время пришли в бытие (*Ambigua* 7 // PG 91. Col. 1081a–b; *Capita de caritate* 4. 3–4). Но почему Бог творит именно сейчас, почему не раньше, спрашивают неоплатоники? По их мнению, мир имеет начало (Единое — это первопричина), но не хронологическое, а только логическое, поэтому можно говорить о том, что мир вечен, но вместе с тем имеет причину. В 10-й амбигве Максим критикует такую позицию, что Толлефсен резюмирует в виде двух связанных силлогизмов (с. 52):

¹ *Tollefsen T. Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor a study of his metaphysical principles. University of Oslo: Unipub forlag, 2000 (Acta humaniora; 72).*

P1	Все, что имеет причину, имеет начало.
P2	<i>Все, что движется, имеет причину.</i>
S1/P1'	Все, что движется, имеет начало.
P2'	<i>Мир находится в движении.</i>
S2	Мир имеет начало.

Неоплатоники отрицают посылку P1 в том смысле, что это начало временное, поэтому остается только один путь, считает автор, обратиться к аргументу Иоанна Филопона о невозможности актуальной бесконечности и, следовательно, невозможности вечности мира, что Максим обсуждает в той же 10-й амбигве (PG 91. Col. 1181a–1188c). Толлефсен говорит далее, что следует проводить различие между знанием Бога и Его волей: мир творится во времени волевым актом Бога согласно Его вечному знанию (логосам). Бог созерцает и знает Себя как распространяющееся благо, пишет автор, при этом «принципами этого распространения или распределения (*διαστολή*) являются *logoi* сущего, эти *logoi* бытия тождественны вечному знанию Бога о твари» (с. 61)².

В учении о логосах прп. Максима (гл. 3) Толлефсен выделяет следующие аспекты: Логос является центром всех логосов (1), которые рассматриваются как божественные намерения о твари, упорядочивающие ее в нечто вроде древа Порфирия (2), что приводит к вопросам о принципах этого порядка (3) и онтологической структуре твари (4). Дионисий Ареопагит дважды использует образ окружности и радиусов, сходящихся к ее центру (*De divinis nominibus* 2. 5; 5. 6): отношения Логоса и логосов осмысляются у Максима точно так же. Толлефсен рассматривает три текста для прояснения этого отношения: *Capita gnostica* 2. 4 (PG 90. Col. 1125d–1128a), *Ambigua* 7 (PG 91. Col. 1081c) и *Mystagogia* 1 (PG 91. 668a–b). Наиболее важным здесь является текст 7-й амбигвы, где Максим говорит о том, что многие логосы — это Один Логос, и Один Логос — это многие логосы, по исхождению Один является многими, а по возвращению многие являются Одним. При этом Логос не сводится к сумме логосов и не делится на части. Второе Лицо Пресвятой Троицы содержит логосы как Свои замыслы или воления, т. е. посредством логосов Логос воплощается в творении *до* Своего исторического воплощения, заключает автор (с. 80). Затем Толлефсен рассматривает логосы как упорядочивающие космос принципы, проводя аналогию с деревом Порфирия, которое он предпочитает называть «таксономической системой»³. Автор полемизирует с Э. Перлом, который считает, что Логос есть высшая универсалия, включающая в себя все прочие универсалии⁴, что, с точки зрения автора, совершенно неверно. Логос не является универсалией, пусть даже и высшей, ибо сущее располагается на метафизической и онтологической логосной основе как имманентной таксономической системе родов, видов и индивидов (с. 92); Христос как Логос — это личный божественный центр всего творения. Затем автор

² Толлефсен считает, что слово *λόγος* лучше оставлять без перевода, поэтому везде использует латинскую кальку *Logos-logoi* (с. 64).

³ Таксономической не в смысле иерархии ценностей, а в смысле классификации.

⁴ *Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor* (Ph. D. thesis. Yale University, 1991. P. 169).

довольно подробно останавливается на определении некоторых важных категорий, употребляемых Максимом, таких как *сущность, общая и частная природа, универсалии, распространение и сокращение* (сущности), а также взаимодополняющие друг друга категории *времени и пространства*.

Согласно Максиму, далее, Бог есть *начало, середина и конец*, в соответствии с этим, творение понимается как *сущность, потенция и актуальность*, а также как *прошлое, настоящее и будущее*, что вместе с триадой *творение-движение-покой* из 17-й амбигвы (PG 91. Col. 1217c–d) позволяет автору построить следующую схему «внутренней структуры сущего» (с. 118):

Бог
Начало—Середина—Конец
логос бытия—логос благобытия—логос приснобытия
тварь
творение—движение—покой
начало—середина—конец
сущность—потенция—действие
было—есть—будет

Сущность из потенциального состояния должна перейти в состояние актуальности, потенция есть момент сущностного движения: «Я понимаю сущностное движение как онтологическую структуру *природной воли*», — говорит Толлефсен (с. 119). Каждый человек имеет свой логос, пишет Толлефсен, который является центром подлинного бытия личности, однако движение человека против своей природы исказило миропорядок. Воплощенный Логос — это микрокосм, в котором объединено все сущее и которое благодаря искуплению должно вернуться и достигнуть прославления, согласно божественному замыслу. Поэтому образ круга и сходящихся к центру радиусов есть «не только иллюстрация метафизической доктрины. Это выражение универсальной истины: Христос находится в центре всего» (с. 137). Каждая былинка, каждая деталь космоса указывает на Христа, Который посредством логосов присутствует в каждой вещи, что и является космологическим христоцентризмом, с точки зрения норвежского исследователя. Остается прояснить еще вопрос о соотношении логосов и божественной энергии.

Существует различие между логосами и действиями (энергиями) (гл. 4). Толлефсен начинает свое исследование издали: сначала он рассматривает то, к чему пришла византийская мысль в этом вопросе ко времени свт. Григория Паламы, затем возвращается к Каппадокийцам и Дионисию Ареопагиту, после чего переходит к учению Максима о сущности и действии и, наконец, рассматривает соотношение между действиями и логосами. Что касается различия *сущности и действий* у Максима, то, с точки зрения автора, это неотъемлемая часть философии Исповедника (с. 160–161). Но зачем Максиму разводить понятия сущности и энергий, спрашивает автор? Согласно Максиму, сущность Пресвятой Троицы совершенно безотносительна, а потому «невозможно для чего-либо “иного”, чем Бог, причастовать божественной сущности самой по себе» (с. 168).

Но вместе с тем Бог является Творцом и Спасителем космоса, и в этом смысле Он *относится* к миру посредством Своих *действий ad extra*. К онтологическому следует добавить и эпистемологический аспект: человек может познавать Бога посредством Его энергий.

Лишь два исследователя, пишет автор, — В. Лосский и Э. Перл, обратили внимание на еще одно важное различие, а именно на различие между энергиями и логосами, однако у обоих эта тема не получила развития. Толлефсен пишет: «Логосы — это замыслы Бога, посредством которых все твари получают свои родовые, видовые и индивидуальные сущности. Логосы — это акты воли, устрояющие сущность. Божественное действие, с другой стороны, — это проявления силы Бога как бытия, блага и т. п. Даже если все логосы являются действиями божественной воли, все божественные действия в более широком смысле не являются логосами» (с. 170–171). Божественное проявление *ad extra* имеет два аспекта: божественные действия в общем смысле и специальные акты божественной воли (логосы), отношения между ними приводят к вопросу о драме творения и искупления. Автор имеет в виду следующее. Божественная энергия едина (с. 168–169), и если тварь способна приобщаться ей, то трудно понять, почему тварь не причаствует полноте энергии сразу же, соответственно, трудно онтологически разграничить сотворенное и спасенное. Тварь существует, следовательно, она причастна божественной энергии; в свою очередь падшестъ мира говорит о том, что он не обладает энергией полностью. Посредством логосов (бытие, благобытие, злобытие, приснобытие и др.) Бог регулирует причастие, согласно природе, достоинству и благодати. Например, ныне потенциальное приснобытие может актуализироваться или как вечное благобытие, или как вечное злобытие, в зависимости от воли человека.

Толлефсен в 5-й главе суммирует позицию Максима в пяти пунктах (с. 191):

1. Бог в Себе трансцендентен любому отношению.
2. Как причина твари Бог имманентен: а) как «воплощенный» через логосы и б) как причаствуемый через энергии.
3. Как Спаситель мира Бог стал имманентным как воплощенный исторически.
4. Воплощение — это онтологическое условие причастия, как космологически, так и сотериологически.
5. Та же самая «халкидонская логика» управляет отношениями тварного и не тварного как в воплощении, так и в причастии.

Странно, пишет автор, но «концепция причастия Максима не привлекала большого внимания как предмет исследования» (с. 191). Более того, Ж.-К. Ларше в своей книге об обожении человека⁵ вообще отрицает, «что у Максима существует какая-либо концепция причастия. Согласно Ларше, Максим не развил определенного учения о причастии, хотя он время от времени и использовал эту терминологию» (с. 192). Для того чтобы прояснить этот вопрос, Толлефсен анализирует такие термины, как τὸ μεθεχτόν, τὸ μετέχον, μετέχω, μεθεξίς, μετουσία, κοινωνία, παρουσία, после чего рассматривает, как понимались эти термины у Платона, Аристотеля, Плотина и Прокла. Подчеркивая влияние последних двух

⁵ Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996.

на Ареопагита и Исповедника, автор останавливается на известной формуле Халкидонского Собора (неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно) и с этой точки зрения рассматривает: а) отношения между тварными сущностями и б) внутренние отношения между логосами.

У Максима присутствует прокловское различие непричастуемого, причастуемого и причастующего, которое автор систематизировал на с. 199:

Непричастуемая причина
(автивность сущности)
(активность из сущности)
Причастуемые моменты, которые умножаются
по отношению к причастующим
Причастующие

В переводе на язык Максима прокловская схема выглядит так: Логос-причина — причастуемые логосы — причастники. Отличие Максима состоит в том, что, если, с точки зрения Прокла, причастуемое является ипостасным (*μετεξάμενοι ὑποστάσεις*), то, с точки зрения Максима, логосы не являются ипостасями, но суть воления Логоса (с. 215). Логос не является мириадоипостасным, но включает мириады волений; все эти акты воли объединены в Логосе, и чрез них Он присутствует в мире. Человеческая природа Христа обожена *по причастию* божественной энергии, подчеркивает автор, и это прославление и обожение является божественным замыслом о всем сотворенном мире (с. 216). У Максима нет четкой дефиниции обожения, однако автор считает, что, благодаря пониманию концепции причастия у Плотина (здесь он опирается на статью Д. О'Меары⁶), можно прояснить представления Максима по этому вопросу, которые он суммирует следующим образом (с. 220):

1. Бог Слово со Своими логосами есть трансцендентная причина всей твари. Он непричастуем чем-либо.
2. Существует божественная энергия, которая проявляется в творении и искуплении мира. Эта энергия — объект причастия.
3. Причастие не следует понимать как «нисхождение» энергии для разделения и распределения среди причастующих.
4. Божественная энергия представляет Бога как простое неделимое целое для каждого причастника.
5. Тварь замыслена Богом в логосах таким образом, что ее природа ограничена в степени восприятия (*ἐπιτηδεϊότης*).
6. Когда Бог того хочет, тварь приходит в бытие посредством приятия божественной энергии в степени, определенной логосами.
7. Тварь получает силу неделимой энергии, как Бытие, Благодать, Мудрость и т. д., и тем самым становится существующей, благой, мудрой, согласно своей воспринимающей потенции.

⁶ O'Meara D. The Problem of Omnipresence in Plotinus Ennead VI. 4–5: A Reply // Dionysius. 1980. 4. P. 61–74.

8. Тварная сущность существует не посредством тварного бытия (*esse*), а посредством восприятия энергии Бога как Бытия. Подобным образом тварное бытие обоживается не посредством приятия тварного совершенства, а посредством восприятия энергии Бога как Приснобытия.

Толлефсен пишет об очень важных предметах, и его книга, несомненно, будет полезна всем интересующимся столь актуальным сегодня проблемам как понимание обожения, степени причастности человека Богу, осмыслению понятия личности и т. п. Кроме того, весьма удачна идея книги — христологическая космология, которая достаточно ясно раскрыта автором. Таким образом, рецензируемая книга вносит свою лепту в изучение наследия одного из самых сложных византийских авторов.

А. М. Гагинский
(ИНИОН РАН, РПИ Иоанна Богослова)

Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. P.: Cerf, 2010. 479 p.

В последние десятилетия в том разделе гуманитарного знания, который занимается изучением христианского богословия, настойчиво ощущается необходимость в создании или, точнее, воссоздании богословия божественных энергий. Особенно остро этот вопрос встал в связи с интенсивно развивающимся, начиная с 30-х гг. XX в., изучением наследия святителя Григория Паламы. Достаточно упомянуть имена В. Н. Лосского, прот. Г. Флоровского, свящ. Д. Станилоэ, архим. Иустина (Поповича), прот. И. Мейендорфа, П. Христу и И. Романидиса. С. С. Хоружий усматривает в этой богословской и исследовательской деятельности признаки «нового направления православной мысли, которое позволительно обозначить как *православный* энергетизм»¹. Это направление мотивировано, с одной стороны, необычайной актуальностью православного учения о присутствии Бога в Своих энергиях, проявляющихся в нашем мире, что служит базовым аргументом для современной христианской апологетики, с другой — остротой современных богословских дискуссий о возможностях обнаружения трансцендентной божественной сущности в ее энергиях, что делает богословие энергий пространством для полемики между представителями христианских конфессий. Учение святителя Григория Паламы о божественных энергиях оказывается, таким образом, открытым на два фронта — по отношению к апологетическим и к полемическим задачам. А само богословие божественных энергий становится едва ли не основным критерием идентичности для православного богословия. Причиной для такого исключительного положения понятия энергии служит сложившийся уже к IV веку органон основных богословских категорий, в кото-

¹ Исихазм. Аннотированная библиография / С. С. Хоружий, ред. М., 2004. С. 44.