

Любохонская Оксана Валерьевна

кандидат философских наук, преподаватель философии, Колледж строительной индустрии и городского хозяйства (Санкт-Петербург)

Адрес: 195273, г. Санкт-Петербург, ул. Руставели, 33

E-mail: gl.oksana2018@yandex.ru

Энергийное измерение онтологии Максима Исповедника

В статье онтология Максима Исповедника рассматривается сквозь призму понятия энергии, а также раскрываются ключевые моменты его взаимодействия с другими понятиями в неоплатонической триаде сущность – сила – энергия. Автор демонстрирует, что все рассматриваемые Максимом Исповедником онтологические триады редуцируются к понятию энергии. В статье проведен также анализ логосов как энергийно-динамических структур бытия, оформляющих нетварную божественную энергию, раскрывающуюся в мире. Поскольку конечной целью божественного провидения является возвращение всего сотворенного к Единому Логосу, Максим Исповедник описывает процесс вхождения в мир Логоса путем деления его на множество логосных частиц и обратное их возвращение, но уже в обновленном состоянии. Таким образом, творение проходит три состояния: «нулевой действительности», когда логосы предвечно пребывают в Боге в качестве абсолютной возможности всего, что может осуществиться, пребывание в мире и восхождение обратно к Богу. Логос постоянно бытийствует и становится тем, что он есть, благодаря присущему ему энергийному динамизму. Максим Исповедник сохраняет центральное значение аристотелевского понятие энергии как смыслового движения или действия. Однако в его онтологии происходит «смещение» понятия энергии в сторону полной актуализации тварного бытия, т.е. энергия как действительность замещает Аристотелево понятие энтелехии – осуществленность.

Ключевые слова: онтология, энергия, движение, бытие, Логос, логосы, Максим Исповедник.

В настоящее время наблюдается возрастающий интерес к византийскому богословскому и философскому наследию как отечественных, так и зарубежных исследователей. В фокусе такого интереса оказывается один из важнейших компонентов византийской мысли – концепт энергии. В связи с этим наследие выдающегося византийского богослова и философа Максима Исповедника (580 – 662 гг.) представляет собой значительный интерес, так как ему удалось сформировать целостное учение об энергии. Задача данной статьи состоит в реконструкции онтологического аспекта учения Максима Исповедника сквозь призму понятия энергии, которое, безусловно, связано с его глубокой антропологией.

Неоплатоническая триада сущность–сила–энергия в онтологии Максима Исповедника

Максим Исповедник наряду с Иоанном Скифопольским (ок. 536 – 550) комментировал ареопагитский корпус, заимствуя из него целый ряд идей. Развивая собственное учение, преп. Максим перенимает у Дионисия Ареопагита неоплатоническую триаду сущность–сила–энергия, учение о логосах, энергийный динамизм и сохраняет понимание символа как реальности (*Thunberg, 2015*) ритуально-литургического таинства в рамках «сакрально-литургического типа символизации» (*Бычков, 2012*). В трактате «Мистагогия» Максим Исповедник принимает основополагающую установку Дионисия, что «всякий вещественный предмет может быть увиден как символ ноэтического», но указывает на то, что не может «идти за ним» (*Живов, 1982*). Это означает, что умозрение Максима Исповедника покоится на иных принципах. Происходит смещение «символического» понимания мира, которое выражено у Дионисия Ареопагита, в сторону «реалистического» у Максима Исповедника. Л. Тунберг со ссылкой на Рио и Фелкера указывает на то, что символ (*symbolon*) у Максима Исповедника не имеет конкретного значения и заменен на «тип» или «образ».

Если в богословской плоскости центральной идеей Максима Исповедника становится христоцентризм, то в философии его новаторство реализуется через антропологический поворот. Эту позицию можно назвать теологическим антропоцентризмом, который был намечен еще Григорием Нисским в IV в. в трактате «Об устройении человека». Концепция Максима Исповедника «энергетически сквозная», динамизм символа в ней связывает личностный аспект или образ «в своем чувственном представлении» (*Живов, 1982*) и духовную реальность, выраженную так же символически и возвращающую нас к первообразу. Реальность сакрально-литургического символизма Максима Исповедника высвечивает ядро его онтологических изысканий – учение о Божественном Логосе (первообразе) и логосах (образах творения), которые более подробно будут рассмотрены ниже сквозь призму понятия энергии.

Принципиальной для онтологии Максима Исповедника становится неоплатоническая триада сущность–сила–энергия (*Armstrong, 1970. С. 145–146*), которую он разворачивает посредством двух дополнительных триад, используя девять онтологических категорий:

1 начало (ἀρχή) – середина (μεσότης) – конец [цель] (τέλος),

2 сущность (οὐσία) – сила [возможность, можение] (δύναμις) – энергия (ἐνέργεια),

3 введение в бытие (γένεσις) – движение (κίνησις) – покой (στάσις) (*Лурье, 2006. С. 372*).

Такая триадичность не случайна. Максим Исповедник, по сути, трансформирует неоплатоническое учение о трех первых ипостасях: Едином, Уме и Мировой Душе, где место Единого занимает Бог в его христианском понимании, триада сущности – силы – энергии раскрывает бытие тварных умов, а триада введения в бытие – движения – покоя относится к тварной сущности (космосу). Здесь нет необходимости давать подробное описание данных триад, поскольку это блестяще осуществлено британским исследователем П. Шервудом. Мы лишь предполагаем, что основным понятием, из которого вся эта трехчленная триада исходит и к которому ее можно редуцировать, является понятие энергии. Необходимо проследить взаимодействие остальных восьми онтологических категорий с этим понятием, чтобы убедиться в его первичности. Интересно, что общая картина миропонимания Максима Исповедника вполне соответствует духу христианского неоплатонизма, это отмечают отечественные и зарубежные максимоведы, а используемый им категориальный аппарат более напоминает формально логически выверенный стиль Аристотеля.

Преп. Максим сохраняет классическое аристотелевское понимание энергии как целевого движения, хотя в рассмотрении видов движения следует Дионисию Ареопагиту. Движение энергии преп. Максим называет «энергичным действием, имеющим своим завершением самозавершенное» (*Максим Исповедник, 2007. С. 245*). Рассмотрим подробнее осуществленное Максимом Исповедником описание видов движения:

- 1 Движение по прямой рассмотрено им как «природное можение». Эта та возможность, которая исчерпывает себя в процессе осуществления (*Максим Исповедник, 2007. С. 313*). Например, утоление голода приводит к соответствующему завершению или к достижению цели в виде сытости. Безусловно, это энергичное движение, так как оно содержит в себе «горизонтальную» цель.
- 2 Движение по кругу (именно о движении по кругу как о «бесконечном, едином и непрерывном» говорил Аристотель (*Аристотель, 1983. С. 248*)). Это движение актуального ума, которое Максим Исповедник называет «энергичным действием», самодвижущее или имеющее само в себе конечную цель. Очевидно, это то самое движение, которое в Ареопагитиках производят небесные силы вокруг Бога, достигая тождества с Ним через уравнивание собственной энергии с Божественной. Тем самым достигается покой в Боге. Это состояние человека при осуществлении полной синергии.
- 3 Движение спиралевидное или сложное, которое Максим Исповедник называет претерпеванием или страстью. Оно соединяет в себе два вышеуказанных вида движения: 1) движение по прямой или от одного к другому и 2) круговое движение, имеющее своим завершением неподверженное претерпеванию, т.е. бесстрастное или Бога. Он движется посредством своей нетварной Божественной энергии, но в Своей Сущности Он неподвижен: «Ведь только Бога удел быть и просто завершением, и тем, что завершено, и тем, что бесстрастно, так как только Он недвижим, и полон, и не подвержен претерпеванию» (*Максим Исповедник, 2007. С. 249*).

В онтологии преп. Максим указывает на начало действия, которое заключено в сущности вещи: «Всякая сущность вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом движения, созерцаемого в ней как возможность» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 289*). То есть логос, который является основанием данной сущности, есть начало ее движения (потенция, сила) и в то же время предел этой сущности как ставшей (осуществившейся в своем бытии). «Движение есть среднее между сущностью и действием. А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 289*). В этом фрагменте Максима Исповедника обнаруживается сопряжение понятий сущности (логоса или частицы нетварной Божественной энергии, которая входит в каждую сущность в тварном мире) с понятием генезиса (введения в бытие) и начала (*ἀρχή*) движения. Только то, что введено в бытие, начинает двигаться от возможности к действительности, актуализируя себя в направлении к Богу (*Лошаков, 2007. С. 90*). Это движение и есть середина (*μεσότης*) между сущностью или началом и действием (*ἐνέργεια*), которая сопряжена с понятием силы (*δύναμις*). Как указывает преп. Максим: «Это движение (которое следует за творением) называют также природной силой» (*Аmb. 7, 1072В9*) или «Природная сила каждого отдельного сущего есть не что иное, как неуклонное движение природы к действию» (*Аmb. 20, 1237В8 – 10*). Движение сущности находит свой предел, конец или цель (*τέλος*) в собственном логосе, а через него в Боге. Нужно отметить, что подобный мотив присутствует и у Оригена, но, в отличие от него, Максим Исповедник видит положительную динамику развития тварного бытия, где начало и конец не совпадают в тождестве, а завершение движения приводит творение к качественно новому состоянию бытия.

Третья триада – введение в бытие – движение – покой (*γένεσις – κίνησις – στάσις*) также взаимосвязана с двумя предыдущими триадами. Бог вводит в бытие сущности, которые начинают свое природное движение (проявление природы) двумя способами: по образу рождения, когда один род сущности производит нечто такого же рода, и по образу творения, когда одна сущность делает нечто иное, не родственное своей сущности. Движение или природное действие при достижении цели на самом деле не прекращается. Это связано с двумя отличиями в понимании преп. Максимом покоя (*στάσις*). Достижение покоя в мире дольнем является границей перехода в бесконечность мира горнего, «в котором прекращается всякое (противоположное) движение». Это и есть покой неизменного тождественного движения вокруг Бога, «непосредственное и постоянное пребывание в первой причине» в качественно новом состоянии.

В отношении понятий начала и конца преп. Максим указывает на их совпадение в отношении Бога: «Начало есть то же самое, что завершение» (*Максим Исповедник, 2007. С. 263*), и несовпадение в отношении тварного мира. «Приход в бытие и покой не из тех вещей, что совместимы по существованию» (*Максим Исповедник, 2007. С. 328*). Особенное внимание стоит обратить на понятие середины (*μεσότης*), которое можно толковать в онтологическом аспекте как движение, направленное на соединение онтологических структур в единое целое, когда онтологические крайности связываются через середину (*Петров, 2007а С. 76*).

Рассмотренное выше движение и взаимопроникновение триад в онтологии Максима Исповедника позволяет сделать вывод, что для него

центральное значение сохраняет аристотелевское понятие энергии. Он говорит об энергии как о смысловом движении или действии, когда описывает бытие тварной сущности от начала (введения в бытие) до окончания процесса ее осуществления. Однако происходит и дальнейшее развитие понятия энергии. Понятие *ενέργεια* как действительности, по сути, замещает Аристотелево понятие *εντελέχεια*, осуществленность. При этом план завершенности переносится в сферу божественного бытия. Бытие, развернутое посредством трехчленных триад, единых в смысловой основе, получает новый статус. Понятие энергии (*ενέργεια*) включает в себя конец или сверхцель (*τέλος*) всего бытия, т.е. состояние покоя (*στάσις*). Как следствие, две первые триады могут быть сведены к последней. Происходит «смещение» понятия энергии в сторону ее понимания как полной актуализации тварного бытия. Это возможно в перспективе христианского креационизма, потому что ретроспектива анализа Максима развернута от Бога к творению, а не наоборот. Тварное бытие начинает свою актуализацию от начала – с нулевого уровня, иными словами – из ничего (*ex nihilo*), и проходит этапы от неполной и относительной до полной и абсолютной актуализации в Боге. Здесь речь идет не о возвращении тварного бытия к своему Творцу, как это было у Оригена, а о возвращении тварного бытия к своему началу, истоку, в котором его никогда еще не было, при своем полном завершении.

Логосы как энергийно-динамические структуры бытия в онтологии Максима Исповедника

Еще одной важной составляющей онтологии преп. Максима является учение о логосах, которое он развивает также на основании идей ареопагитического корпуса. У Дионисия Ареопагита понятие логоса насыщено энергийным содержанием и понимается посредством «предопределений и божественных волений» (*Дионисий Ареопагит, 1994. С. 215–217*), что подразумевает разумно-энергийную направленность действия. отождествление понятия логоса и воления встречалось и ранее (Ориген, Афанасий Великий, Августин Блаженный). Для нас важно рассмотреть здесь логосы как энергийно-динамические структуры бытия (*Петров, 2009. С. 21–24*). В истории философии до сих пор окончательно не ясен онтологический статус логосов у Максима Исповедника, а также соотношения логоса сущего с тварной сущностью. На эту проблему указывают и раскрывают как отечественные (*Петров, 2007а. С. 19–24; Епифанович, 1996. С. 62–64; Лурье, 2006. С. 368–374*), так и зарубежные исследователи (*Sherwood, 1955. P. 166–180; Thunberg, 1965. P. 76–84*).

В отечественной исследовательской традиции классической считается работа С.Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (*Епифанович, 1996*), в которой представлен фундаментальный анализ учения о логосах. Понятие логосов у преп. Максима очень объемно. Оно в зависимости от контекста может обозначать то сущность, то слово, то мысль или идею Бога, иногда Его самого. Мы сфокусируемся прежде всего на понимании логосов как Божественной нетварной энергии.

Предпосылка учения Максима о логосах собственно теологическая: есть Единый Божественный Логос, который является второй ипостасью

Св. Троицы и предвечно содержит в Себе логосы сущего. Преп. Максим говорит о происхождении общей энергии, которая имеет начало в Отце, движется во всех трех ипостасях и выходит вовне (*ad extra*) к творению благодатью (Максим Исповедник, 2007. С. 33). Именно поэтому Максим Исповедник говорит, что «Божественность движется» (Максим Исповедник, 2007. С. 33), а «движется Она в качестве творящего, вкладывая отношения вожделения и любви в творения, способные их вмещать» (Максим Исповедник, 2007. С. 302). Иными словами, Единый Логос множится на логосы благодаря исхождению Божественной нетварной энергии в тварное бытие. О том, что логосы – это энергии Бога-Отца (*πατρικὴ τῆς ἐνεργεία*) (Строматы VII, 2 PG 9 412b), прямо говорил еще Климент Александрийский (Кантен, 2015). Логосы – это проявления Божественной энергии в тварном мире. Они определяют мир, входят в каждую частицу бытия, являясь сущностью вещей и обуславливая их существование: «Мир обладает этими логосами в качестве образов умозрения, присущих ему по природе, которые делают возможным частичное постижение Премудрости Божией, пребывающей во всех тварях» (Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 304). Иными словами, логосы составляют умную «структуру» чувственного космоса, которые мы способны созерцать умом и тем самым частично познавать Божественный Логос.

Возникает вопрос: насколько и как взаимосвязаны понятия логоса и энергии в учении преп. Максима? Мыслитель опирается на корпус Ареопагитик, в котором, как указывает В.М. Лурье, логосы, силы и энергии для Бога соответствуют одной и той же реальности Бытия. Это означает, что они неразличимы по своей сущности, т. е. логосы – нетварные энергии Бога (Лурье, 2006. С. 372), предвечное субстанционально образующее основание каждой вещи в этом мире. Вот как Максим Исповедник описывает такое «логосно-энергийное» основание: «Соответственно этому логосу естество [человеческое] всегда пребывает неделимым и неразделенным, не разрываемое на части множеством видов инаковости, проистекающих из [греховной] воли» (Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 206). Можно сказать, что «весь мир как бы висит на этих логосах, имея в них истинную свою сущность» (Епифанович, 1996. С. 67). Это так называемый формообразующий принцип тварного бытия. Логос проявляется в мире посредством (в виде) энергий или малых логосов. Эти логосы как образцы или архетипы тварных вещей содержатся в едином Божественном Логосе (Боге) – «наиединственнейшем логосе бытия», как называет его Максим Исповедник (Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 205–206). Дионисий Ареопагит часто называет эти образцы – «логосы», «волениями или хотениями», «силами», «энергиями». Но у Максима Исповедника логосы нетварны и предвечны Богу (Епифанович, 1996. С. 67), как Его «мысли». Бог мыслит сам себя, зная все о своем творении, поэтому логосы не являются самостоятельными, как эйдосы Платона или интеллигибельные персонифицируемые сущности (вторые светы) Дионисия Ареопагита. Таким образом, творение проходит три состояния: «нулевой действительности», когда логосы предвечно пребывают в Боге в качестве абсолютной возможности всего, что может осуществиться. Будем считать это «эмбриональным» состоянием логосов, их «свернутостью» в Боге. Максим Исповедник прямо пишет об этом: «В Логосе единообразно существуют и пребывают все логосы <...> сущего» (Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 205, 226). Затем происходит их частичная актуализация в процессе творения. Завершение процесса или полная

действительность (*ἐνέργεια*) (Лурье, 2006. С. 370–371) логосов достигается в обожении тварного бытия. Получается, что мы вновь возвращаемся к онтологическим триадам Максима Исповедника, где «нулевая действительность» соответствует понятию начала, а также идеальной сущности как таковой; далее происходит частичная актуализация творения как движения (*κίνησις*) или пребывания в срединной структуре бытия и достижение полной актуализации как покоя (*στάσις*) или цели (*τέλος*) в своей энергийной осуществленности (*ἐνέργεια*). «Всякая сущность вводит вместе с собою и предел себя (формообразующая функция логоса), ибо ей присуще быть началом движения, созерцаемого в ней как возможность (то есть сила сущности или ее потенция). Движение есть среднее между сущностью и действием (энергией). А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения» (Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 289). То есть логос определяет, ограничивает или планирует действие (энергию), наполняя его (действие) смыслом. По сути, логос есть начало и завершение (конец) какого-либо действия или энергии. В этом примере, приводимом Максимом Исповедником, заключена вся его онтологическая схема. Генезис (или введение в бытие) соответствует началу или сущности, далее происходит движение, которое содержит в себе возможность действия (или середину) и действие, которое переходит в действительность (осуществленность) при достижении конечной цели и покоя. Можно сказать, что логос – это некая совершенная онтологическая единица бытия («монада» в некотором смысле), соединяющая в себе чувственную и идеальную сферы бытия. Логос постоянно бытийствует и становится тем, что он есть, благодаря присущему ему энергийному динамизму. Таким образом, как указывает В.В. Петров, в онтологическом плане логос «конституирует бытие сущего» и является мостиком «между божественной реальностью и реальностью тварной» (Петров, 2009. С. 20–21). В Божественной реальности понятие логоса и энергии абсолютно тождественны: «Он собирает себя в единую простоту и тождество, сообразно которому никто никоим образом не отделяет своего от общего, но каждый для каждого и все для всех, и, более того, для Бога скорее, чем друг для друга, имеют единое существование, являя собою (и в естестве, и в воле) наединственнейший логос бытия и Бога, мыслимого в этом логосе. Ведь вместе с Богом должен созерцаться и к Нему как к Причине и создателю должен возводиться логос бытия сущих; которому свойственно сохраняться в нас невредимым и незапятнанным» (Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 205).

В процессе «вхождения» Божественного Логоса, соответствующего второму Лицу Св. Троицы, в мир он как бы «расчленяется» на множественные логосы. Все они «исходят» из общего Логоса, образуя разнообразие чувственно воспринимаемого мира. Происходит их постепенное уплотнение («дебелость»), образуется тварное бытие. Естественно, что при «распаде» на малые логосы в тварном бытии тождественность логосной сущности и энергии нарушается. В основании логос сохраняет тождество нетварной божественной энергии (Максим Исповедник называет такую константу «природным логосом»), но в «логосе сущности» понятия логоса и энергии не совпадают. В этом пункте мы разделяем точку зрения отечественного исследователя В.В. Петрова. Он доказывает, что логос бытия или природный логос у Максима Исповедника не тождественен сущности, в противовес позиции немецкого исследователя У. фон Бальтазара, утверждающего их тождество (Петров, 2009. С. 21). Исследование соотношения понятий

логоса и энергии в мире творений показывает, что энергия, которая становится тварной, есть модус разумной логосной идеи или принципа, которая определяет движение (энергию) тварной сущности (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 289*). В прямой связке с понятием логоса у Максима Исповедника используется выражение «тропос существования». Если логос является структурной единицей (основой) бытия любой сущности вне временного и пространственного континуума, то тропос конкретен, относится своим проявлением к определенному логосу (*Каптен, 2007. С. 20*).

Стоит отметить, что в гносеологическом плане в логосах чувственных вещей можно мысленно созерцать образы другого, идеального мира, которые пребывают между собой в гармоничном взаимодействии: «Логосы находят свое отражение в чувственном мире и становятся доступными нашему постижению, отражаясь в познании как способы умозрения» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 447*). Под внешней явленностью в мире скрывается истинное умопостигаемое бытие: «Весь мир ограничен этими логосами (λόγοι). Мир обладает этими логосами в качестве образов умозрения, присущих ему по природе, которые делают возможным частичное постижение Премудрости Божией, пребывающей во всех тварях» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 237*). Человеческая душа воспринимает каждый из логосов в отдельности, сосредотачивается на «единственной вершине, собирающей воедино все логосы» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 237*).

В учении о логосах Максима Исповедника есть еще один важный момент. Все они причастны трем силам или энергиям Божественного Логоса (здесь между силой и энергией можно поставить знак равенства), а именно творческой, промыслительной и судящей. Эти энергии «охватывают собой все бытие на всем протяжении его существования» (*Епифанович, 1996. С. 66*). Творческая энергия являет человеку весь чувственно воспринимаемый и духовный мир. Становясь участником данной энергии, он получает в дар движение, бытие, жизнь и благодать (*Епифанович, 1996. С. 62*). Промыслительная и судящая энергии определяют всю жизнь, все цели и все движения сущностей. Именно этой функцией Логоса предначертывается искупление и воплощение, т. е. осуществляется обожение (Θέωσις) тварного бытия, так как высшая цель промысла – это возвращение всего тварного к Богу (*Епифанович, 1996. С. 63*). Единый Божественный Логос как бы расчленяется на многие логосы и вновь объединяет их, сводя в единство. По словам преп. Максима: «Сколько-нибудь посвященный в таинство Логоса Единицы непременно познает и логосы Промысла и Суда, соединенных с этим Логосом Единицы» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 317*).

Еще один момент, на который стоит обратить внимание, касается того, что Бог творит мир посредством творческого волевого акта и в отношении к Нему логосы являются идеями, мыслями или хотениями Бога, то есть Его могуществом, силой воли. Таким образом, Божественная нетварная энергия проявляется в трех аспектах бытия логосов:

- 1 как сущность вещи или ее бытие (οὐσία), ее неизменное основание или принцип,
- 2 как творческая сила (δύναμις) и
- 3 как движение или действие вещи, приводящее к ее полной осуществленности в Боге (ἐνέργεια). Божественная энергия является целью и причиной всякого движения сущих. Иными словами, логосы посредством энергий сопричастны Творцу (*Каптен, 2007. С. 19*). Достигая Бога, сущее успокаивается в Нем, поскольку происходит уравновешивание энергий Бога

и твари, то есть тварь «почивает» в Боге: «Каждое существо, получая Божественную энергию, соразмерную ему, определяет и собственную природную энергию относительно Бога» (*Преп. Максим Исповедник, 2004. С. 299*).

Таким образом, во-первых, все три описываемые Максимом Исповедником онтологические триады можно тем или иным понятийным образом «редуцировать» к понятию энергии. Триада введения в бытие – движения – покоя описывает возникновение, развитие или движение и полную актуализацию логосов тварного бытия. Триада начала – середины – цели относится к духовной реальности Божественности. Триада сущности – силы – энергии относится к сфере человеческой души и является срединной, соединяющей две вышеописанные триады. В ней сходятся реальности тварного и нетварного бытия, а значит, она имеет синергичную природу.

Во-вторых, главная онтологическая связка Логос – логосы – тропос существования у Максима Исповедника является ведущей, имплицитно включая в себя взаимосвязь Божественной нетварной энергии и энергии творения. Сам Божественный Логос понимается как Божественная энергия, проявляющаяся вовне в виде логосов творения. Энергия становится основанием логосов как энергично-динамических структур бытия. Тем самым логосы оказываются причастны творческой, промыслительной и судящей энергиям Божественного Логоса, посредством которых осуществляется обожение (Θέωσις) тварного мира. Исследование трактовки Максимом Исповедником соотношения понятий логоса и энергии в мире творений показывает, что их тождественность нарушается, образуя зазор между неизменным существованием логоса и конкретностью подвижной проявительной энергии тропоса (τρόπος) существования вещей.

Литература

Аристотель. Физика. М.: Мысль, 1983. Т. 3.

Бычков В.В. Образно-символическая основа мышления автора Ареопагитик // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 120–133.

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. СПб.: Глаголь, 1994.

Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартиc, 1996.

Живов В.М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108–127.

Каптен Г.Ю. Заметки по гносеологии Св. Максима Исповедника // Вестник РХГА. 2007. Том 8. № 1. С. 18–26.

Каптен Г.Ю. Учение преподобного Максима Исповедника о логосах в контексте учения об обожении. URL: <http://old.spbda.ru/news/a-1066.html> (дата обращения: 16.05.2015).

Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2007.

Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiоma, 2006.

Максим Исповедник. Полемика с орегинизмом и моноэнергизмом. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

Петров В.В. Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Философские науки. 2007. № 9. С. 112–128.

Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007.

Петров В.В. Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2009. Т. 1. № 19. С. 16–25.

Преп. Максим Исповедник. Избранные творения. М.: Паломник, 2004.

Armstrong A.H. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970.

Sherwood P. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Studia Anselmiana. Roma: 1955.

Thunberg L. Microcosm and Mediator. Lund: 1965.

Thunberg L. Символ и таинство в богословии Максима Исповедника. URL: http://hesychasm.ru/library/max/thunb_m.htm (дата обращения: 20.05.2015).

Oksana Lyubokhonskaya

*Candidate of Philosophy, Lecturer of Philosophy,
College of Construction Industry and Municipal Economy (Saint-Petersburg)*

Address: 33 Rustaveli Str., 195273, St. Petersburg, Russian Federation

E-mail: gl.oksana2018@yandex.ru

The energy dimension in the Maximus the Confessor's ontology

The article considers Maximus the Confessor's ontology through the concept of energy. Unlike Dionysius Areopagite Maximus the Confessor denies symbolic dimension of being's hierarchy and examines it exclusively by means of categories. The author discloses key points of interaction of the concept of energy with others in the frame of three ontological triads: essence-power-energy, beginning-middle-end, being-motion-rest; and demonstrates how Maximus the Confessor reduces these ontological triads to the concept of energy. The article analyzes the problem of «logoi» as the structures or images of created being. Maximus the Confessor's «logoi» can be understood as the uncreated energy of God which is thus discloses in the world. So far as the ultimate goal of divine providence is to return of all created things to God the Logos as prototype of created being is divided into multiplicity of «logoi» and then re-unites them. Being the creative, providential and judging energy of the divine Logos, «logoi» are involved in the deification of the created world. Maximus the Confessor's ontology retains the importance of Aristotle's energy in the sense of movement or action but it dislocates the concept of energy in the direction of full actualization of created being. Thereby the concept of energy as reality replaces the Aristotelian's entelechy – implementation of being.

Keywords: ontology, energy, motion, being, Logos, logoi (images of created being), Maximus the Confessor.

References

Aristotel'. *Fizika* [Physics]. Moscow, Mysl' Publ., 1983, pp. 59–440 (In Russian).

Armstrong A.H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1970, 712 p.

Bychkov V.V. Obrazno-simvolicheskaja osnova myshlenija avtora Areopagitik. [Figurative and symbolic basis of Areopagitic's author's thinking]. *Voprosy filosofii – Problems of philosophy*, 2012, vol. 9, pp. 120–133 (In Russian).

Dionisij Areopagit. *O bozhestvennyh imenah* [On Divine Names]. St. Petersburg, Glagol Publ., 1994, 370 p. (In Russian).

Epifanovich S.L. *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie* [St. Maximus the Confessor and Byzantine theology]. Moscow, Martis Publ., 1996, 220 p. (In Russian).

Kapten G.Ju. *Uchenie prepodobnogo Maksima Ispovednika o logosah v kontekste uchenija ob obozhenii* [St. Maximus the Confessor's teaching on 'logoi' in the context of deification's doctrine]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=800> (accessed 29.10.2015) (In Russian).

Kapten G.Ju. Zametki po gnoseologii Sv. Maksima Ispovednika [Notes on the St. Maximus the Confessor's epistemology]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii – Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2007, vol. 8, no. 1, pp. 18–26 (In Russian).

Loshakov R.A. *Razlichie i tozhdestvo v grecheskoj i srednevekovoj ontologii* [The distinction and identity in the Greek and medieval ontology]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii - Publishing of the St. Petersburg University, Publishing of the Russian Christian Humanitarian Academ, 2007, 233 p. (In Russian).

Lur'e V.M. *Istorija vizantijskoj filosofii. Formativnyj period* [The history of Byzantine philosophy. The formative period]. St. Petersburg, Axioma Publ., 2006, 553 p. (In Russian).

Maksim Ispovednik. *Polemika s oregonizmom i monojenergizmom* [The controversy between oregonizm and monoenergism]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbGU – Publishing SPbgu, 2007, 564 p. (In Russian).

Petrov V.V. *Maksim Ispovednik: ontologija i metod v vizantijskoj filosofii VII veka* [Maximus the Confessor: ontology and method in the Byzantine's philosophy of VII century]. Moscow, IF RAN – Institute of philosophy Russian Academy of Science Publ., 2007, 200 p. (In Russian).

Petrov V.V. Logos sushhego u Maksima Ispovednika: problemy interpretacii [Logos of being at Maximus the Confessor: problems of interpretation]. *Filosofskie nauki – Philosophical sciences*, 2007, vol. 9, pp. 112–128 (In Russian).

Petrov. V.V. Transformacija antichnoj ontologii u Ps. Dionisija Areopagita i Maksima Ispovednika [The transformation of the antique ontology at Ps. Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor]. *Ezhegodnaia bogoslovskaja konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta – Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University*, Moscow, vol. 1, no. 19, 2009, pp. 16–25 (In Russian).

Prep. Maksim Ispovednik. Izbrannye tvorenija [Selected Works]. Moscow, Palomnik Publ., 2004, 493 p. (In Russian).

Sherwood P. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Studia Anselmiana*. Roma, 1955, 235 p.

Zhivov V.M. «Mistagogiia» Maksima Ispovednika i razvitie vizantiiskoi teorii obraza. *KHudozhestvennyj yazyk srednevekov'ya* [«Mystagogy» of Maximus the Confessor and the development of Byzantine theory of image. Artistic language of the Middle Ages]. Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 108–127 (In Russian).

Thunberg L. *Simvol i tainstvo v bogoslovii Maksima Ispovednika* [Symbol and sacrament in theology of Maximus the Confessor]. Available at: http://hesychasm.ru/library/max/thunb_m.htm (accessed 20.05.2015) (In Russian).

Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. Lund, 1965, 488 p.