

## ПОНЯТТЯ ЛОГОСІВ ЯК ОНТОЛОГІЧНИХ ПРИНЦИПІВ СОТВОРЕНОГО БУТТЯ У ВЧЕННІ МАКСИМА ІСПОВІДНИКА

*Поняття логосу займає центральне місце в онтології та космології Максима Ісповідника. Логос виступає як середник творення й упорядкування світу за родами, видами та індивідуальними суццими, а також єднання кожного сотвореного суццо: від неживої природи до людини як вінця творіння та посередника – з Богом. Будь-яка річ чи істота наділена власним логосом, який є її *raison d'être*, визначає божественну ікономію спасіння, волю Бога щодо неї та спосіб, у який вона може з'єднатися з Богом і досягти обоження, що, як уважає Максим, є ціллю, задуманою Богом для творіння від самого початку. Крім того, логос є сполучною ланкою між природною множинністю світу і божественною простотою. У статті показано, як Максим трактує антиномічну взаємодію простоти і множинності в Божестві та яким чином логоси виявляють Божове мислення Самого Себе.*

**Ключові слова:** логоси, онтологічні принципи, ікономія, акти божественної волі, єдність у множинності.

### Вступ

Дослідники вчення св. Максима Ісповідника відзначають його комплексність, чітку внутрішню структуру та високу взаємопов'язаність різних аспектів<sup>1</sup>. Наприклад, Максимова космологія – вчення про облаштування

---

<sup>1</sup> Зокрема, в цьому переконаний Андрій Глушенко, який аналізує антропологію св. Максима та роздумує над її важливістю для сучасної апологетики. Див.: Андрей Глушенко. *Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной антропологии*. Киев 2013, с. 11-13. Також див.: Юрий Черноморец. *Познавательные способности души и θεία ἐπιστήμη в «Мистагогии» Максима Исповедника* // *Синописис* 4-5 (2001) 238-251, тут с. 238; Jean-Miguel Garrigues. *Maxime le Confesseur. La charite, avenir divin de l'homme*. Paris 1976, с. 7-22; David Bradshaw. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. New York 2004, с. 189.

світу – невіддільна від поняття логосу, яке, своєю чергою, відносить нас до уявлення про Сина Божого як Логоса. Цей Логос – вісь, навколо якої обертається весь світ, у якому Господь утілюється через онтологічні принципи – логоси. Ці принципи є основоположними для кожного сотвореного буття, адже вони визначають, чим або ким воно є, звідки бере початок, а також до якої мети прямує та яким чином це відбувається. Через власний логос кожна річ або істота невіддільно пов'язана з Творцем, який, власне, і надає їй до-цільної спрямованості та живить її існування, підтримує його і дає кожній речі остаточно з'єднатися з Богом так, як це властиво її природі<sup>2</sup>. Таким чином увесь світ єднається, бере участь у Бозі в євхаристійний спосіб та є образом Церкви в найширшому значенні.

Протягом усього минулого століття і дотепер учені активно досліджували й досліджують учення Максима Ісповідника. Особливе зацікавлення ним збіглося в часі з патристичним відродженням і рухом *ressourcement*, які передували II Ватиканському соборові. До видання в 1941 р. монографії Ганса Урса фон Бальтазара «Вселенська літургія» дослідники, за винятком українця Сергія Епіфановича, не оцінювали належно спадщини Максима Ісповідника<sup>3</sup>. Своєю працею фон Бальтазар відкрив новий період у дослідженнях писань Максима: з'явилися дослідження Ларса Танберга<sup>4</sup>, Полікарпа Шервуда<sup>5</sup> та інших. Авторитетним дослідженням проблематики волі, а також Максимового заперечення орігенізму є праця Джозефа Фаррелла<sup>6</sup>. Торстейн Толлефсен<sup>7</sup> та Ерік Перл<sup>8</sup> розглядають Максимову

<sup>2</sup> Максим Ісповідник. *Амбіґва 7* // PG 91, 1080В (англійський переклад див.: Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*: у 2 т. / перекл. N. Constatas. Cambridge 2014); Hans Urs von Balthasar. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor* / перекл. Brian E. Daley. San Francisco 2003, с. 150.

<sup>3</sup> На відміну від західних сучасників, Сергій Епіфанович від початку вважав Максима оригінальним автором та аналізував його в контексті східнохристиянського, візантійського богослов'я: Сергей Епифанович. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. Киев 1915; його ж. *Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения*. Санкт-Петербург 2013. На думку А. Глуценка, якби західні максимознавці вчасно мали доступ до доробку Епіфановича, то їхні дослідження могли б розвиватися по-іншому (А. Глущенко. *Значение антропологии преподобного Максима Исповедника*, с. 10).

<sup>4</sup> Lars Thunberg. *Microcosm and Mediator*. Chicago 1995; його ж. *Man and Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood, NY 1985.

<sup>5</sup> Polycarp Sherwood. *The Annotated Date List of St. Maximus the Confessor*. Roma 1952; його ж. *The "Earlier Ambigua"*. Roma 1952; його ж. *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*. London 1955.

<sup>6</sup> Joseph Farrell. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. South Canan 1989.

<sup>7</sup> Torstein T. Tollefsen. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. New York 2008.

<sup>8</sup> Eric Perl. *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor*. New York 1991.

онтологію з позицій тогочасної філософії, а саме впливу на нього концепції «Порфірієвого дерева». Крім того, важливим є доробок о. Ендрю Лаута<sup>9</sup>, Пола Бловєрса<sup>10</sup> та Девіда Бредшоу<sup>11</sup>. З православних дослідників найбільше вирізняються митр. Йоан Зізіулас<sup>12</sup> та його учень Ніколаос Лудовікос<sup>13</sup>. Серед найсучасніших вітчизняних досліджень можна назвати вже згадану працю Андрія Глуценка та доробок Олексія Нестерука<sup>14</sup>.

Дослідження спадщини Максима Ісповідника динамічно розвивається. Сьогодні найперспективнішими є міждисциплінарні студії, які стосуються екологічної етики Отців Церкви, зокрема Максима, порівняльного аналізу його космології з досягненнями сучасної науки. В цьому контексті поняття логосу як основоположного принципу кожної сотвореної речі відіграє ключову роль, адже показує глибинну присутність Бога у світі, Його іманентність світові, але водночас інакшість і трансцендентність Бога в стосунку до світу. Крім того, логос як божественний сенс, принцип, котрий має джерело в Бозі-Слові, Який воплотився і своєю Особою об'єднав усе творіння і всю історію, має сотеріологічне значення: через вірність власному логосу людина прямує до свого сповнення в Бозі, тобто до споглядання Бога.

<sup>9</sup> Andrew Louth. *Maximus the Confessor*. London 1999; його ж. The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor // *International Journal for the Study of the Christian Church* 4(2) (2004) 109-120; його ж. The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor // *Modern Theology* 24(4) (2008) 573-583; його ж. The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas // Там само, с. 585-599. Крім того, йому належить вичерпна праця щодо походження і розвитку християнської містики, яка сильно вплинула і на Максима; див.: Andrew Louth. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford 1983.

<sup>10</sup> Див., наприклад: Paul M. Blowers, Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on Substructure and Transformation of Human Passions // *Journal of Early Christian Studies* 4,1 (1996) 57-85.

<sup>11</sup> David Bradshaw. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. New York 2004.

<sup>12</sup> Иоанн Зизиулас. *Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви*. Москва 2012.

<sup>13</sup> Nikolaos Loudovikos. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Brookline 2010.

<sup>14</sup> Олексій Нестерук зосереджується на обґрунтуванні панентеїзму на основі вчення Максима Ісповідника. Хоча деякі західні богослови вважають панентеїзм спірною доктриною, Нестерук досить докладно й адекватно описує взаємозв'язок космології Максима з його христологією і вченням про втілення Логоса у світі. Див.: Alexei Nesteruk. Man and the Universe in Patristic Thought: the Teaching of Maximus the Confessor and Modern Cosmology // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 6 (2014) 959-991; його ж. The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective // *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* / ред. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids 2004; Алексей Нестерук. *Логос и космос: богословие, наука и православное предание*. Москва 2006.

Своєю чергою, через участь у логосі згідно з власною здатністю та за посередництвом людини спасається і весь сотворений світ<sup>15</sup>.

Мета цієї статті – коротко представити універсальну роль логосу у світобудові. Онтологічний аспект логосу включає його об'єднавчу функцію як посередника між Богом, який є у своїй сутності абсолютно простим, і світом, якому притаманна множинність. Це, своєю чергою, нерозривно пов'язане з тим, що логоси є актами божественного мислення, волевиявлення та знання Богом світу як власного творіння. Вони мають за центр Особу Логоса, тобто Сина Божого, який був Посередником і завдяки якому Отець творив світ. Це включає також евхаристійний та еклезіологічний аспект логосів, який Максим дуже наголошує, і саме цей аспект є ключовим у розумінні механізму спасіння світу. Однак через обмеженість обсягу статті та надзвичайне багатство матеріалу, що стосується евхаристійного аспекту логосів, ми обмежимося лише першими двома вимірами.

### Контекст сьомої амбігви до Йоана

За основне джерело нашого дослідження візьмемо сьому амбігву – твір, який входить до збірки «Амбігви до Йоана», присвяченої аналізу окремих складних для розуміння уривків із творів св. Григорія Нисського та Псевдо-Діонісія Ареопажита. Дослідники цінують сьому амбігву за те, що вона належить до творів, які найповніше та найяскравіше представляють учення Максима Ісповідника про логоси<sup>16</sup>. Сьома амбігва присвячена, як відомо, запереченню орігенівського поняття «генади», тобто первісної єдності та спокою, що була порушена відпадінням розумних сутностей або душ від споглядання Бога та спричинила виникнення множинності сотвореного світу, зодягнення душ у тіла для очищення від цього доісторичного гріха. Максимова аргументація проти орігенізму важлива з кількох причин: це обґрунтування того, що множинність є природною властивістю сотвореного буття, яка, однак, не суперечить божественній простоті; що рух створінь до Бога не розпочинається від спокою, а навпаки, має в ньому завершення; що час є лінійним і має характер прогресу, розвитку, сходження до Бога.

<sup>15</sup> *Амбігва 7 // PG 91, 1080B*: завдяки тому, що речі мають своє буття від Бога, вони беруть участь у Бозі у спосіб, властивий і пропорційний до кожної з них, чи то умом, чи розумом, чуттям, життєвим рухом чи якою-небудь сутнісною здатністю або схильністю за станом [розуму] (οὐσιώδη καὶ ἐκτικῶν ἐπιτηδεϊότητα).

<sup>16</sup> Особливим контекстом цього твору є заперечення орігеністичного вчення про передіснування душ, засудженого на V Вселенському соборі 553 р. Однак саме Максим першим надав обґрунтовані докази, що орігенізм не відповідає християнському баченню того, як облаштований світ, і надав адекватну та справді християнську заміну цій космології. Див.: J. Farrell. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*; Alain Riou. *Le Monde et L'Eglise selon Maxime le Confesseur*. Paris 1973, с. 37.

Основою орігеністичного вчення про «генаду» стало неоплатонічне вчення, що, як і багато інших доктрин, протиставляло матерію і мисленне буття, котре належить до божественного. Відповідно, множинність і складеність сприймалися як щось недосконале, погане, таке, що має остаточно зникнути, на противагу до абсолютного, прекрасного та досконалого, до якого з часом зводиться вся множинність. Між ними існує діалектична напруга, яка не дозволяє цим реальностям мирно співіснувати<sup>17</sup>. Крім того, тут присутнє циклічне розуміння часу, яке передбачає, що сотворений світ постає внаслідок відпадиння розумних душ від Бога та з необхідністю припинить своє існування через апокатастазу, тобто повернення всього сущого до абсолютної простоти Єдиного. Цей процес може повторюватися безмежну кількість разів. Виникнення сотвореного буття асоціюється в Орігена не так із вільним рішенням Бога творити, як із відпадинням, відколом від цієї простоти душ, котрі передіснують у ній, що пізніше призводить до зодягнення таких душ у тіла<sup>18</sup>.

Максим протиставляє цьому вченню свою філософсько-богословську систему, яка ґрунтується на понятті логосу. На відміну від неоплатоніків та орігеністів, Максим не вважає матерію і нетотожність злом<sup>19</sup>. Він наголошує, що множинність закорінена в природі сотвореного світу, а простота притаманна його Творцеві. Якщо множинність, складеність є природною, навіть конститутивною<sup>20</sup> властивістю сотвореного буття,

---

<sup>17</sup> Згідно з неоплатонічним ученням, з якого черпав натхнення Оріген, Божество є абсолютно простим, однорідним і позбавленим будь-якої різноманітності чи складеності. Так само вважав і Оріген, відносячи складеність до ознак матеріального світу (пор.: *Про начала* 1.1.6 // PG 11, 124C-126C). У нього Бог і світ діалектично протиставляються один одному, а тому світ із необхідністю виникає і знову повертається до первісної простоти в Бозі. Ці сотворення і кінці світу циклічно повторюються, адже, за Орігеном, Бога не можна назвати Всемогутнім, якщо Він не творить речей, над якими здійснює свою всемогутність (*Про начала* 1.2.10; 1.4.2 // PG 11, 141B; 156C). Однак матерія, яку Оріген розуміє як відхід від первісної єдності й досконалості, є в його очах радше негативною, тому не може вічно існувати як «інше» буття відносно Бога, а отже, мусить колись повернутися до абсолютної простоти. Оріген вважає, що неможливо пояснити виникнення такої многиоти сущих інакше, як через «розмаїття способів відпадиння від Бога тих, які різним чином відділилися від генади» (*Про начала* 2.1.1 // PG 11, 181B-183A). Цікавою в цьому контексті є теза Плотіна, що людина, з'єднуючись із божеством в екстазі, має відректися від мислення і самоусвідомлення. Див.: A. Louth. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 47.

<sup>18</sup> P. Sherwood. *The "Earlier Ambigua"*, с. 73.

<sup>19</sup> L. Thunberg. *Microcosm and Mediator*, с. 51.

<sup>20</sup> Максим називає розрізнення конститутивним для творіння (συστατικὴ διαφορά), і буття не існує поза сущими: *Амбіґва* 67 // PG 91, 1400C, пор.: И. Зизиулас. *Общение и уникаемость*, с. 28; L. Thunberg. *Microcosm and Mediator*, с. 52. До того ж, це розрізнення є визначальним (ἀφοριστικὴ) і позитивним, а це означає, що воно не тільки не зникне, а й що саме таким був божественний задум (там само, с. 53).

то для того, щоби спастися, йому не потрібно набувати абсолютної простоти, адже це фактично знищило би творіння як таке й перетворило б його на еманацию божественного, на якусь абстрактну, аморфну сутність, котру неможливо відокремити від божественного. А це, як відомо, призводить до пантеїзму, який суперечить християнському поняттю онтологічної прірви між сотвореним і несотвореним<sup>21</sup>. Отож, щоб описати стосунки між Богом і світом, необхідно виокремити певний специфічний тип буття, який не є ані сутністю, ані іпостассю, а є антиномічною «єдністю в різноманітності»<sup>22</sup>. Саме такими є в Максимовому розумінні логоси сотвореного світу: це основа для існування космосу та взаємопроникнення Бога і світу без їхнього злиття і взаємовиключення.

### Єдність у множинності

Якою ж є природа логосів? Друга Особа Божа, Бог Слово, через якого Отець творив світ, у Своєму умі містить передіснуючі логоси всіх речей, знаючи про речі ще до того, як вони будуть створені. Існують логоси як сотворених індивідів, так і їхніх родів, видів, взаємозв'язків та універсалій (καθολού)<sup>23</sup>. У Логосі всі логоси з'єднуються, не змішуючись між собою, і через них усе творіння пов'язане з Ним:

...багато логосів є одним Логосом, що означає, що всі речі відносяться до Нього, не змішуючись із Тим, Хто є сутнісним та особово відмінним Логосом Бога Отця, початку і причини всіх речей, у якому всі речі були створені, на небі і на землі, видимі і невидимі: чи то престоли, чи царства, чи начала, чи власті – всі речі були створені від Нього, через Нього і повертаються до Нього.<sup>24</sup>

Завдяки логосам сутність (οὐσία), яка охоплює все створене буття та характеризує його природу, розуміється як цілісність, котра містить роди, види й індивіди, що разом складають таксономічну систему, котру

<sup>21</sup> Для Максима поняття онтологічної прірви (χάσμα) – інакшості й вторинності світу відносно до Бога – є основою для його вчення про світ, без чого космологія стає моністичною і позбавленою свободи. Л. Танберг зазначає: «У процесі творіння Бог дає буття світові, який є цілком відмінний від Нього, але який Він усе ж хоче привести у єдність із Собою, не нівелюючи цю різницю» (L. Thunberg. *Microcosm and Mediator*, с. 51). Максим за допомогою своєї доктрини логосів прагне пояснити, яким чином це відбувається.

<sup>22</sup> Ця доктрина явно проглядається і в раніших Отців Церкви, наприклад Климента Александрійського, який вважав, що Логос поєднує в собі як простоту, так і множинність і що такою природою він володіє відвічно. Див.: M. J. Edwards. *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos // Vigiliae Christianae* 54/2 (2000) 159-177.

<sup>23</sup> *Амбігва* 7 // PG 91, 1080A.

<sup>24</sup> *Амбігва* 7 // PG 91, 1077CD.

можна охарактеризувати як «єдність у множинності»<sup>25</sup>. Уявлення про те, що створені речі глибоко закорінені в бутті Бога-Тройці, характерне, як констатує Джон Мануссакіс, і для Сходу, і для Заходу; Максимове вчення про логоси, що мають за основу Логос, є, на його думку, одною з версій концепції *analogia entis*<sup>26</sup>.

Крім того, Максим говорить про логоси як про Божі акти волі щодо творення всіх речей. Водночас ці акти є наслідками мислення Богом Самого Себе і є принципами, згідно з якими відбувається поява кожної створеної речі, розвиток подій, час та послідовність виникнення того чи іншого буття. Також у них закладений Божий план стосовно цієї речі. Логоси є тим, через участь у чому все буття підтримується в існуванні. Згідно зі своїм логосом кожна річ рухається до сповнення в Бозі, яким є повна участь у Божестві відповідно до міри можливості цієї участі, визначеної природою кожної речі<sup>27</sup>. Логос суцього є правдою про цю річ, закладеною в неї Богом, що визначає суть цієї речі та її призначення у світі<sup>28</sup>. Він є інструментом Божого Провидіння<sup>29</sup>. Для особового буття, здатного вільно слідувати за своїм логосом і пізнавати, рух до обоження нероздільно пов'язаний з пізнанням об'єкта свого прагнення. Вільно слідувати за своїм логосом означає творчо відповідати на Божий заклик до спасіння, спрямовувати свої вольові зусилля та дію до того, щоби здобути єдність із Богом та бути відкритим до Його благодаті, яка переображує нас і робить по-справжньому богоподібними. Слідувати за своїм логосом – це відкрити в собі образ Божий і набувати Його подоби, що охоплює всі аспекти нашого духовного життя. Проте людина може й відмовитися від Божого плану щодо себе, приймаючи, однак, і наслідки такого вибору – спрямування свого руху до створених речей, що зветься пристрастю<sup>30</sup> й несе гріховний поділ і смерть<sup>31</sup>. А неодоухотворені речі рухаються згідно зі своїми

<sup>25</sup> T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 206.

<sup>26</sup> John P. Manoussakis. *Analogia Entis and Theological Hermeneutics* (доповідь на міжнародній конференції «Богопізнання: Схід-Захід», УКУ, 9-10.10.2014: рукопис) с. 3.

<sup>27</sup> *Амбігва 7 // PG 91, 1077BC.*

<sup>28</sup> *Амбігва 7 // PG 91, 1081A; Н. У. von Balthasar. Cosmic Liturgy*, с. 119.

<sup>29</sup> *Лист 15 // PG 91, 553D*, пор.: И. Зизиулас. *Общение и инаковость*, с. 28.

<sup>30</sup> Гарне окреслення того, чим, у розумінні східних Отців, є пристрасть та який вплив вона має на природу людини, можна знайти в: Dumitru Staniloae. *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar* / перекл. J. Newville, O. Kloos. South Canan 2002, с. 90.

<sup>31</sup> Вибір напрямку, протилежного до логосу, впливає не лише на людську природу, привносячи в неї поділ і тління (φθωρά), але й на весь створений світ, який від часу гріхопадіння «стогне», чекаючи визволення. Зрада людиною як посередником свого логоса призвела до того, що не тільки людина не може більше виконувати свою місію, а й світ через неї

логосами з необхідністю, тобто лише за тією траєкторією, яку Бог для них визначив. Саме через логоси Бог єднає у собі комплекс різнорідностей, відмінностей, тому ми пізнаємо Його через кожне створене буття, попри те, що Він залишається непізнаним у Своєму нутрі<sup>32</sup>.

У логосах можна розрізнити кілька загальних аспектів, які охоплюють усі сфери взаємодії Бога зі світом:

а) принципи сотвореного буття, що передіснують в умі Бога (як онтологічні, тобто основа для існування речей, так і епістемологічні, через які пізнаємо сотворене буття, а через нього – Бога);

б) діяльність божественної сутності, яка її об'являє (зокрема ἐνέργεια в аристотелівському значенні);

в) божественні імена;

г) акти мислення і волевиявлення Бога;

г) несотворену божественну благодать;

д) принципи, через які ми беремо участь у бутті Бога й обоюємося.

Усі вони нерозривно пов'язані: мислення і діяльність Бога *ad extra* є Його творчою діяльністю у світі, через яку Бог не лише дає початок створінням, а й виявляє Себе як Благого, Мудрого, Всемогутнього, Безмежного, Люблячого, адже це дає нам зрозуміти Його Провидіння. Однак у цій статті ми зосереджуємося передусім на тому, що стосується онтологічного виміру логосів, тільки побіжно згадуючи інші аспекти.

Повернімося тепер до того, яким чином Максим обґрунтував одночасну єдність і розгалуженість, тобто множинність, логосів. Торстейн Толлефсен аналізує цей аспект через призму так званого «Порфирієвого дерева»<sup>33</sup>. Учень Плотіна Порфирій систематизував увесь матеріальний світ

---

вступив у конфлікт із власним логосом. Про онтологічний вплив гріхопадіння на світобудову див.: Й. Зізіулас. *Буття як спілкування: дослідження особистості і Церкви* / пер. В. Верлока, М. Козуб. Київ 2005, с. 102-106. Толлефсен констатує, що це сталося через рух проти природи, і це перекинуло стосунку створіння до логосів, до якого воно не було підготоване, спричинило небезпеку і здичавіння у природі, а також зневажливе ставлення людини до природи (Т. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 134).

<sup>32</sup> *Амбігва 23 // PG 91, 1257В.* Джон Мануссакіс наголошує на тому, що буття речей закорінене в бутті Бога-Тройці, що відбувається саме завдяки логосам, і таким чином через світ ми можемо певною, доступною для нас як створіння, мірою пізнати Бога (J. P. Manoussakis. *Analogia Entis and Theological Hermeneutics*, с. 3). Онтологічний і епістемологічний аспекти логосів у Максима тісно пов'язані – настільки, що він прирівнює світ до Біблії, де кожне суще відповідає певному слову, образу з Писання (*Амбігва 33 // PG 91, 1285С-1288А*).

<sup>33</sup> Т. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 33. «Порфирієве дерево» – це поширена серед неоплатоніків концепція світобудови, яка встановлює таксономію всіх сущих згідно з їхніми характерними властивостями, формуючи таким чином з усієї різноманітності буття групи істот із більшим чи меншим ступенем загальності, від найзагальнішої (οὐσία) до кожної конкретної речі. Основою для такого поділу є розрізнення між сущими: διαcretική διαφορά,



за загальними характеристиками, як-от: буття, роди різного ерархічного порядку, види та індивіди. Він розробив розгалужену систему класифікації буття за родами і видами, де кожна група формує спільноту за спільними ознаками – від найпартикулярніших до найзагальніших. Толлефсен вважає, що Максим засвоїв цю схему і зробив її елементом свого вчення про логоси<sup>34</sup>. За цією схемою кожне індивідуальне буття, вид, рід і групи створінь, що характеризуються більшим ступенем загальності, аж до οὐσία, мають власний логос, а це означає, що логоси – це не просто певні «ідеї», відірвані від суцільних і такі, що існують лише як загальні поняття, а реальності, тісно пов'язані з кожним аспектом існування створінь, а тому з'єднують створіння з Богом на всіх рівнях, всеохопно. Усі логоси – як індивідів, так і видів, родів, аж до найзагальніших понять – взаємопов'язані. Тут слід згадати про рух розширення і звуження, який виявляє, що насправді початок і кінець є ідентичними. В ньому розчиняються всі відмінності, тобто те, що на перший погляд взаємно собі суперечить, насправді є одним і тим самим. Це впливає з природної єдності створінь.

У неоплатонізмі Божество має три іпостасі: Єдине, Інтелект (або Ум) і Душу. Якщо Єдине є абсолютно відмежованим від світу й перебуває лише в собі, то Інтелект завдяки його мисленню є вмістилищем Ідей – так, як рід містить у собі види. Це нагадує спосіб, у який логоси містяться в Логосі, однак логоси є також суттєво відмінними від ідей: сукупність логосів не дає Логоса, тому що Він не голий інтелект, а Особа. Він залишається трансцендентним до того, що мислить, тобто логосів<sup>35</sup>. Саме особочентричність Максимового вчення про логоси, на думку Йоана Зізіуласа, відрізняє його від монізму неоплатоніків, для яких об'єднавчим чинником світу був Ум (Νοῦς)<sup>36</sup>.

Говорячи про логоси в умі Бога, в жодному разі не слід розуміти їх у сенсі пантеїзму, що характерний для неоплатонізму. Логоси радше слугують певними сполучними ланками між множинністю світу й одиничністю Бога. Варто зауважити, що кількість логосів обмежена до кількості існуючих речей, а самі логоси незмінні, бо є основою для існування створених речей і запорукою того, що вони не зникнуть<sup>37</sup>.

Найвищим ступенем споглядання є досягнення тої точки, де всі логоси з'єднані в Бозі, як радіуси кола сходяться у своєму центрі, що показує,

---

яка існує для того, щоб відрізнити один рід чи вид від іншого, і суб'єктивної діяфорі, тобто конститутивне розрізнення, яке виділяє те, що характеризує саме цю річ. Максим трансформувал діяретичну діяфорі в афорістичну.

<sup>34</sup> Там само.

<sup>35</sup> *До Талассія* 35 // PG 90, 377C.

<sup>36</sup> И. Зизиулас. *Общение и инаковость*, с. 28-29.

<sup>37</sup> *Амбігва* 40 // PG 91, 1329B.

що саме в Бозі буття отримує свою цілісність і єдність, навіть якщо за природою воно є різноманітним. І Христос, утілений Бог-Слово, поєднує в Собі й ідентичність логосів у Божій сутності, й ідентичність їх із сотвореним буттям, і нетотожність сотвореного світу зі способом буття Бога.

У Максима є поняття *διαστολή*, тобто руху «розширення», завдяки якому Бог через логоси дає існування родам, видам та індивідам. Протилежним до нього є рух «звуження» (*συστολή*), завдяки якому все поєднується знову в одне ціле. Однак варто розуміти цей рух не буквально-часово, а радше – онтологічно, тобто як постійний взаємопроникний процес, який будує космос на принципі напруги між одиничністю і множинністю. Він безпосередньо пов'язаний з рухами «ісходження» і «навернення», які водночас розгалужують буття на роди, види і дрібніші систематичні одиниці, аж до індивідів, і навпаки, об'єднують їх<sup>38</sup>. Таким чином формується взаємозв'язок між загальним (*καθολοῦ*) і партикулярним (*κατ'ἐκάστων*)<sup>39</sup> та проявляється напруга, полярність, характерна для сотвореного світу.

Таким чином Максим формує систему, в якій усі відмінності, крім есенційної відмінності між сотвореним і несотвореним буттям, об'єднуються в гармонійну єдність, що водночас не позбавлена певної антиномічності, де трансцендентне є водночас іманентним, рухоме – стабільним, а послідовний розвиток природи, як ми пізніше побачимо, неодмінно передбачає вихід поза межі цієї природи, і то не самостійно, а за благодаттю Надприродного.

Сотворене універсальне в уявленні Максима все ж завжди залишається обмеженим, адже складається з партикулярних буттів<sup>40</sup>, і попри те, що універсалій є багато, вони разом не складають Абсолют<sup>41</sup>. Обмеженість і скінченність, а також різноманітність є основними рисами, які виявляють, що між Творцем і творінням існує прірва. Обмежувальним фактором є і якісна характеристика речей, адже жодна з них не є простим буттям (*ἀπλῶς εἶναι*), як Бог, а якісно визначеним буттям (*πῶς εἶναι*), і в цьому сенсі логос створених речей теж є обмеженим і незавершеним (*οὐκ αὐτότελες*)<sup>42</sup>.

Логос є центром, у якому сходяться всі логоси. Максим використовує образ кола і його радіусів, який добре відображає водночас єдність, тотожність логосів і їхнє розмежування; рух звуження і рух розширення:

<sup>38</sup> *Амбігва 10 // PG 91, 1177B-1180A.*

<sup>39</sup> *Амбігва 10 // PG 91, 1169C; пор. Н. U. von Balthasar. *Cosmic Liturgy*, с. 116.*

<sup>40</sup> *Амбігва 10 // PG 91, 1189D.*

<sup>41</sup> До того ж, універсалії в Максима, на відміну від Платонових ідей, є сотвореними. Див.: Н. U. von Balthasar. *Cosmic Liturgy*, с. 117.

<sup>42</sup> *Амбігва 10 // PG 91, 1181C.*

Один Логос є багатьма логосами, і багато є Одним (ἕνα). Завдяки творчому й підтримуючому ісходженню Одного до індивідуального буття, як годиться божественній благоді, Один є багатьма. Завдяки ж зворотному, провідничому і промислительному, поверненню багатьох до Єдиного як до всемогутньої точки початку, або до центру кола, що наперед містить початки радіусів, котрі з нього походять, – оскільки Єдине об'єднує все разом, остільки багато є Єдиним. Ми, отже, є і називаємося «частинками Бога» через логоси нашого буття, які вічно існують у Бозі.<sup>43</sup>

Завдяки цьому Логос метафізично присутній у кожному сотвореному бутті. На думку Толлефсена, Максим запозичив цей образ у Псевдо-Діонісія Ареопагіта, а той, своєю чергою, побачив його у творах неоплатоніків, адже Плотін частим ужитком «канонізував» цей образ для неоплатонізму<sup>44</sup>. Однак не слід забувати, що прецеденти цього вчення про Логос присутні й у раніших Отців Церкви, наприклад у Климента Александрійського<sup>45</sup>. У Логосі як центрі логоси існують неподільно (ἀδιαίρετως), але не змішано (ἀσύχυτος ἕνωσις), що виражає єдність у різноманітності – ключову характеристику Максимової системи. Можна помітити, що Максим застосовує халкедонську риторику. Вірність Халкедону теж є властивою ознакою його христоцентричного вчення, оскільки Христос як центр Уселенної і Той, що все об'єднує, стає образом, на який взорується вся світобудова. Тому як Христос здійснив іпостасне з'єднання двох природ, так і два полюси буття з'єднуються за принципом нероздільності й незлитності. Через логос річ твориться (не еманується від Бога!) і бере участь у Бозі як Житті, Бутті та Благу, і не в «частинці» життя, буття і блага, а в повноті. Христос-Логос є особистісним принципом, навколо якого об'єднується всесвіт, і саме ця особовість дає змогу говорити про евхаристійний і еклезіальний характер цього об'єднання. З іншого боку, причасність до божественного життя обмежена природою речі, яка визначає її сутність, а отже, й міру участі її в Бозі. Хоча світ приходить до єдності з Богом як цілість, кожна річ, істота й особа вдосконалюється в Бозі індивідуально, завдяки власному

<sup>43</sup> Амбігва 7 // PG 91, 1080D.

<sup>44</sup> T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 68.

<sup>45</sup> Цього отця Церкви часто вважають платоніком або еллінізованим християнином, однак радше можна сказати, що він християнізував багато з платонічних концепцій. До прикладу, існує зв'язок між Логосом і ідеями сотвореного буття, тобто задумами, котрі містяться в умі Логоса, і Логосом, який завдяки їм творить і впорядковує світ. Через ці ідеї світ відвічно існує в умі Бога-Слова, який, зі свого боку, є вічний як особа. На думку М. Едвардса, у Климента немає вчення про внутрішній і промовлений логос, яке проглядається у творах апологетів (M. J. Edwards. *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos // Vigiliae Christianae* 54/2 (2000) 159-177, тут с. 162).

унікальному способу існування (τρόπος ὑπάρξεως)<sup>46</sup>. Бог мислить логоси простим, неподільним мисленням, охоплюючи їх усіх. Так само й радіуси цілісно мисляться в центрі кола, і той, хто буде достойний споглядати Бога, так само цілісно споглядатиме всі логоси<sup>47</sup>. Як бачимо, всі Максимові зусилля йдуть на те, щоб реабілітувати множинність сотвореної природи, яка є невіддільною від світу, але водночас гармонійно поєднати її з безмежною простотою Бога. Тому Максим протиставляється тому розумінню, котре було притаманне мисленню неоплатоніків і котре перейняв також Оріген, коли діалектично протиставив одиничність і множинність та встановив моменти, коли множинність необхідно має зникнути, а тим самим опосередковано зробив саме буття світу наслідком помилки і гріха. Звісно, відпадиння принесло у світ внутрішній розкол, який має бути подоланий, але сама множинність при цьому не повинна руйнуватися.

Логоси є передіснуючі, тобто Бог знає їх вічно, до того, як речі, котрі вони визначають, були створені<sup>48</sup>. Вони не творяться разом із речами. Це надзвичайно важливо відмітити, адже якби вони були сотвореними, то не було би справжнього сопричастя створінь із Богом, а їхнє спасіння було б неможливим. Крім того, гармонія між простим і складеним (або множинним) буттям не могла би бути встановлена.

Отже, логоси з'єднано містяться в Логосі – Сині Божому, який присутній у кожному творінні через його логос, таким чином підтримуючи це творіння в існуванні. Стосунок логосів до Логоса можна порівняти до стосунку центру кола і його нескінченної кількості радіусів, які перебувають нероздільно у своєму джерелі, однак диференціюються, випромінюючись із нього, і дають життя всій різноманітності сотворених сущих. Бог, будучи у Своїй сутності простотою, в якій неможливо розрізнити частини чи аспекти, виходить назустріч світові, уприсутнюючись у ньому на загальному рівні буття, а також у різноманітних родах, видах, підвидах і, нарешті, у кожній конкретній речі або істоті. Цю єдність простоти і множинності можна охарактеризувати через онтологічний рух розширення-звуження та ісходження-навернення. Проте якщо уявлення про такий рух бере початок із неоплатонізму, то в Максима є власний потужний халкедонський образ, який характеризує логоси як незлитне і нероздільне перебування в Бозі. Логоси є зразками, за допомогою яких Господь творить; і ще до того, як реалізуватися в сотвореній речі, її логос є потенцією, котра досягає актуальності тоді, коли постає річ, яку цей логос характеризує.

<sup>46</sup> И. Зизиулас. *Общение и инаковость*, с. 29.

<sup>47</sup> T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 69.

<sup>48</sup> *Амбігва 7* // PG 91, 1080A.

Однак якщо ми говоримо про логоси як онтологічні принципи сотвореного буття, то не можна не згадати про них як про вічні божественні думки, задуми, акти волі щодо створінь, через які Бог мислить світ, знає його та не тільки надає йому внутрішнього сенсу, а й провадить до спасіння через участь у цих задумах. Логоси – це універсальні принципи, які відіграють роль сполучної ланки між позачасовим, трансцендентним та простим Богом, з одного боку, і світом – з іншого, слугуючи засобом не лише творення світу й підтримання його в бутті, але також і його руху до сповнення в Бозі. Вершиною цього руху є есхатологічне сповнення і спокій (σtασις) у Бозі, який, проте, не означає, що душа людини припиняє свій рух до Бога чи втрачає прагнення все глибше Його пізнати, адже Бог безмежний і невичерпний, а в природі людини закладена жага до спілкування з Богом, до участі в Його бутті<sup>49</sup>. Тому есхатологічне сповнення Максим називає вічно рухомим спокоєм<sup>50</sup>. Його досягнуть усі праведники, які додержувалися божественного задуму (логосу) щодо їхнього життя, з'єднуючи власну волю з волею Божою. Світ, зі свого боку, також братиме участь у цьому спокої за посередництвом людини.

Крім того, через укоріненість в умі Бога, а точніше – Слова Божого, логоси стають інструментом об'явлення Бога через світ, завдяки чому світ стає «вселенською літургією», а людина через споглядання сотвореного світу має змогу дещо наблизитися до пізнання Бога, яке ми осмислюємо і передаємо словами.

### **Акти божественного мислення і волевиявлення**

Бог творив світ через слово. Слово, мислення, поняття – це та оболонка, в яку ми зодягаємо суть кожної речі, щоб її описати, зрозуміти, окреслити. Тому для Отців Церкви не була чужою ідея сотворення світу через логос, мислення, хоча їхні сучасники-філософи були особливо схильні сприймати світ як результат мислення Богом Самого Себе. Згідно з їхніми уявленнями, Єдине, сприймаючи себе як абсолютну простоту, випромінює Логоса, тобто Інтелект (Ум). Той, своєю чергою, мислить себе як умістилице ідей, «мисленний космос»<sup>51</sup>, і таким чином породжує Світову Душу, котра безпосередньо розливається у світі та творить усе матеріальне буття відповідно до задумів, які мислить Ум<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Лист 6 // PG 91, 432AB, цит. за: P. M. Blowers. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress" // *Vigilae Christianae* 46 (1992) 151-171, тут с. 157.

<sup>50</sup> Там само, с. 162.

<sup>51</sup> T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 94.

<sup>52</sup> Як відомо, на цьому етапі в доктрину Плотіна (а саме її передовсім маю на увазі, говорячи про середовище неоплатоніків, яке чинило певний вплив на богословське середовище, в котрому перебував Максим) вклинюється уявлення, що матерія, яка еманує зі Світової

Звісно, погляди Отців, зокрема Максима, не були тотожними цьому розумінню, адже воно передбачало вічність матерії та несвободу Єдиного у творенні. Мало того, Василій Великий уникав ототожнення мислення з волею або енергією Бога, оскільки в той час божественне мислення розуміли саме в неоплатонічному контексті, тобто таким, що з необхідністю породжує сотворений світ. Хоча каппадокійці визнають, що Бог є активний, вони заперечують стосунок енергії чи волевиявлення до знання Богом Себе, бо енергії у своїй суті спрямовані назовні, до іншого, а не на себе. Це, наприклад, творення, провидіння, а також узагальнені характеристики: благість, мудрість, усемогутність. Василій, як і Григорій Нисський, стверджує, що творення було вільним, нічим не зумовленим актом Бога. Хоча творіння є добром, а Бог не може бажати зла, це не виключає того, що творення всесвіту могло й не відбутися<sup>53</sup>. Якщо в неоплатоніків стосунком між «іпостасями» божества є мислення, то внутрішнє життя Тройці – це взаємна любов<sup>54</sup>, перихореза. Ця взаємна любов виливається назовні, проявляючись у любові до створіння, у бажанні його спасти, однак внутрішньотроїчні стосунки і дії Бога назовні мусять бути чітко розмежованими, інакше ми позбавимо Бога інакшості стосовно творіння та матимемо одну з версій пантеїзму<sup>55</sup>.

---

Душі, є злом. Це уявлення значною мірою вплинуло на Орігена. Проте дехто з дослідників вважає, що в Плотіна таке ставлення до матерії було спричинене сильним впливом його сучасників-гностиків. Див., наприклад: Plato's *Parmenides and its Heritage* / ред. J. D. Turner, K. Corrigan. Atlanta 2010; J.-M. Narbonne. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden 2011. Нарбон, наприклад, вважає, що, згідно з Плотіном, матерія не еманувала з Душі, а сама по собі є втечею від мисленого, тобто ідеального буття, що його пізнає розум, і це зло спричинило сходження Душі (пор.: P. Adamson. Book Notes: Neoplatonism // *Phronesis* 57 (2012) 380-399, тут с. 383). Для грецької філософії, а особливо для платоніків, розумове і понятійне завжди вище за те, що ми осягаємо через чуття, тому матерія, яка сама по собі не є розумово пізнаваною ідеєю, але містить також елементи чуттєвого, у їхньому розумінні є чимось, що має менший ступінь реальності, ніж мислене. Так є тому, що для греків «бути» означає «бути пізнаваним». Пор.: E. D. Perl. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany 2007, с. 6. Девід Бредшоу вважає, що Інтелект, або Ум, і Душа – це не що інше, як інструмент, за допомогою якого Єдине творить світ (D. Bradshaw. *Aristotle East and West*, с. 93). Див. також: Lloyd P. Gerson. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation? // *The Review of Metaphysics* 46/3 (1993) 559-574, тут с. 570.

<sup>53</sup> Василій Великий. *Проповіді на шестоднев* I.7 // PG 29, 17BC; Григорій Нисський. *Проти Євномія* III.6.18 (*Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*, т. 5: Gregory of Nyssa. *Dogmatic Treatises; Select Writings and Letters* ed. P. Schaff, p. 238).

<sup>54</sup> Григорій Нисський. *Про душу і воскресіння* // PG 46, 96C-97A.

<sup>55</sup> На це вказував св. Григорій Палама, наголошуючи на тому, що творчі енергії Бога, які виявляють Його *ad extra*, є виключно стосунком Бога до світу, і якщо ми намагаємося, як Євномій, помістити енергію між Особами Тройці, то перетворюємо Сина і Духа на творіння (*Сто п'ятдесят глав*, 136-138, див.: Григорій Палама. *Сто п'ятдесят глав, посвященых вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным...* Краснодар 2006, с. 202-203).

Як зауважує Девід Бредшоу, у нехристиянських доктринах, особливо в неоплатонізмі, концепція діяльності божественної сутності, тобто мислення Богом Самого Себе, передбачає, що ця діяльність божества є спрямована на самого себе, а творіння є її побічним ефектом, фактично необхідним<sup>56</sup>. З іншого боку, Торстейн Толлефсен часто порівнює концепцію мислення Богом Самого Себе з природою логосів у Максима і навіть частково прирівнює їх, зазначаючи при цьому, однак, що для Максима таксономічна система, про яку ми вже згадували, належить до «створеної інакшості, а не до божества»<sup>57</sup>.

Щоб уникнути богословської неточності, ми говоритимемо не про «мислення Богом Самого Себе», а радше про мислення Бога про речі та Боже знання всього, що створене.

У сьомій амбігві Максим каже:

Бог не знає чуттєвих речей у спосіб чуттєвий, ані мисленних – у розумовий. [...] Він радше [...] знає суще як наслідки своїх актів волі; [...] бо якщо Він створив усі речі своєю волею і якщо ніхто не заперечить, що потрібно справедливо й побожно визнати, що Бог знає власну волю, [...] тоді Бог мусить розуміти речі як продукт своєї волі.<sup>58</sup>

Бог знає не лише речі загалом, а й кожну окрему річ чи істоту індивідуально завдяки тому, що знає Свою волю щодо кожного сотвореного буття. Божественна воля тісно пов'язана зі знанням про свої створіння ще до того, як вони постали<sup>59</sup>. Це вічне знання виявляється через логоси – сенси, які Бог закладає у кожне створене буття і завдяки яким воно є тим, чим є. Через логоси воно також бере участь у Бозі, і таким чином Він підтримує це сотворене буття в існуванні.

Оскільки Він є Ум, тоді справді Він думає про суще остільки, оскільки Він є. І якщо Він думає про суще в процесі мислення Себе, Він є цим сущим. Отже, Його думками є існуючі речі. [...] Коли Він мислить речі, Він не бере прототипів з інших речей, бо Він сам є зразком для речей, що існують. [...] Він мислить суще такою мірою, якою Він мислить Себе

---

<sup>56</sup> D. Bradshaw. *Aristotle East and West*, с. 214: «У поганській філософській традиції божественна діяльність загалом сприймалася або як аристотелівська “думка, що мислить сама себе”, або як плотиніанське неінтелектуальне самосприйняття. В будь-якому разі діяльність фундаментально налаштована на самого себе. Тому поганству надзвичайно важко зрозуміти, як Бог може відповідати за існування речей, не беручи участі у свідомому акті творення. Християнство ж твердить, що божественна енергія не є спрямованою виключно на себе та що Бог вільно і свідомо творить». Див. також: T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 94.

<sup>57</sup> Там само, с. 210.

<sup>58</sup> *Амбігва 7 // PG 91, 1085AB.*

<sup>59</sup> *Глави про любов 4.3-4 // PG 90, 1048CD.*

й пов'язаний із тим, що Йому властиве; бо це мислення Ним Самого Себе є початком для сущого.<sup>60</sup>

Те, що неперушною основою логосів є божественне мислення, виявляє їхню несотвореність, незмінність і співвічність Богові, хоча речі, які постають завдяки логосам, мають початок і кінець. Крім того, якщо ми стверджуємо, що логоси є принципами, згідно з якими все твориться, то слід водночас говорити і про їхню трансцендентність, яку вони мають як акти божественного мислення, і про їхню іманентність щодо буття, у якому вони «вкарбовані». Логоси виявляють, яким чином усе постає від Бога, встановлюється через Нього і має в Ньому ціль (Рим 11:36).

Хоча сам Бог є вільний творити або не творити світ, буття і підтримання світу в існуванні залежить від внутрішньої діяльності Бога, тобто Його мислення і волевиявлення. До того ж, без цієї внутрішньої діяльності буття світу взагалі неможливе<sup>61</sup>. Логоси є актами божественного волевиявлення, тобто певними метафізичними принципами, через які божественна воля проявляється у встановленні видимих і невидимих створінь. Усе буття є створене заради спасіння, до якого стремить усе творіння і яке виражається в єднанні з Христом та обоженні. Іриней Озер дає визначення логосам як *raison d'être* створених речей у контексті божественної ікономії, що визначає їхню роль у Божому плані, їхній стосунок до Бога, здатність об'являти Бога, їхнє символічне значення, роль у спрямуванні духовного сходження<sup>62</sup>. Проте слід розрізняти логоси як божественне знання про речі до їхнього створення і логоси як акти волі в сам момент творення. У першому випадку вони є потенціями, а у творінні вони актуалізуються.

Бог у Своєму Провидінні творить і визначає кожну істоту, кожне існування, а також його співвідношення з іншими сущими у світі, таким чином творячи космічний порядок. Крім того, через творення Бог надає кожному сущому рух, спрямування до цілі, до якої відтоді прагне все тво-

<sup>60</sup> Схолії на Псевдо-Діонісія *Areopagitica* // PG 4, 324A, 325AB; N. Loudovikos. *Eucharistic Ontology*, с. 60. Як наголошує Лудовікос, визначальна відмінність Максимових логосів від логосів у різних варіаціях неоплатонізму – це те, що вони є не просто божественними думками, а думками, які Бог мислить вільно. Їхня контингентність, утім, не нівелює самодостатності Бога в Собі, а свобода Бога найповніше виражається у спрямуванні Ним усіх речей через їхні логоси до сопричастя з Богом у любові (див. там само, с. 65-66).

<sup>61</sup> T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology*, с. 60. Одною зі складових божественного мислення є знання речей, котрі мають бути створені, що безпосередньо пов'язане зі знанням Богом Себе як Благого і Подателя благ, які розподіляються поміж творінь. Адже для Благого властиво розподіляти Самого Себе в акті творення (див. там само, с. 61).

<sup>62</sup> I. Hausherr. *Philautie. La tendresse pour soi a la charité selon St. Maxime le Confesseur*. Roma 1972, с. 56.



ріння. Все це закладено в логосі цього суцього, який є динамічним началом його буття. Кожна істота через свій логос є причасником божественного буття, черпаючи з нього, як із джерела, своє існування, адже без цього базового зв'язку світ миттєво перестав би існувати.

Таким чином, логоси можна назвати «особливими вольовими виявами божественної любові»<sup>63</sup>. Проте, незважаючи на співвічність логосів Богові, Він цілком вільний у рішенні творити або не творити суще. Зокрема, Йоан Зізулас зазначає:

поряд із божественним буттям *може* існувати цілковито *інше* буття, тому що буття не обов'язково походить від самого буття; навпаки, воно випливає зі свободи. Оскільки ніщо *може* походити з нічого, *ex nihilo*, воно може бути і реальним, й іншим в абсолютному значенні. У вченні про творення з нічого йшла мова про інакшість і свободу в онтології<sup>64</sup>.

Творення відбувається завдяки тайні божественного чоловіколюбства, що перевершує будь-яке наше уявлення про Бога. Як каже Максим, неможливо пізнати, чому Він створив світ, а лише – коли і як. Саме любов є центром світобудови, яка кружляє у вічному танку навколо Тройці, маючи своїм центром Логос, що містить у собі всі логоси.

## Висновки

Як бачимо, вчення Максима Ісповідника про логоси надзвичайно інтегральне й поєднує багато аспектів. Ми розглянули тут лише деякі з них, а саме: як логоси, будучи актами мислення і волевиявлення Бога, а особливо – Сина Божого, Логоса, є конститутивними для сотвореного світу, створюючи нерозривний зв'язок між Творцем і творінням. При цьому вони не нівелюють есенційної відмінності між абсолютним і контингентним буттям, яку називають ще онтологічною прірвою. Незлитно з'єднані у своєму центрі – умі Бога-Слова, вони є необхідною перехідною ланкою між божественною простотою і множинністю сотвореного світу.

Кожна істота і кожна існуюча річ має власний логос, який визначає те, ким або чим вона є, а також траєкторію її руху до Бога. Таким чином, логос не тільки підтримує це суще в існуванні, але й спрямовує його до єднання

<sup>63</sup> N. Loudovikos. *Eucharistic Ontology*, с. 60.

<sup>64</sup> И. Зизиулас. *Общенье и инаковость*, с. 80. Деякі вчені, пояснюючи проблему відвічності логосів і контингентності сотвореного світу, говорять про те, що Бог, хоч і був абсолютно вільний у рішенні творити або не творити світ, був, однак, вірний Собі, вирішивши все-таки дати йому існування. Це виявляє Бога як Любов. Богові як Тройці, у якій панує безмежна благодать, любов і перихореза, пасує ділитися цією ласкою і дарувати життя іншому відносно Себе.

з Богом і єднання цілої вселенної в Бозі. Попри те, що логоси є наслідком мислення Логосом Самого Себе, разом вони Його все ж не складають, адже Він є Особою, на відміну від неоплатонічного Ума.

Завдяки логосам Бог знає про своє творіння ще до того, як воно постало. Він знає творіння не в такий самий спосіб, як його знає чи пізнає людина, адже це привело б до антропоморфізму. Бог «не може» знати речі в чуттєвий чи інтелектуальний спосіб, адже Він набагато вищий від такого способу пізнання, що не виходить поза межі тварного буття. Саме тому ми ніколи не зможемо істинно пізнати Бога за допомогою чи то чуттів, чи навіть аналітичного мислення: адже Він безмежно перевершує сотворене буття. Максим Ісповідник навіть каже, що Бог є «не-буттям», тобто радикально відмінним від того, що ми називаємо буттям. Отже, Бог знає речі у їх сукупності і знає логоси як вияви власної волі творити. Бог абсолютно вільний у творенні істот. Тому те, що цей світ постав і може єднатися з Творцем через логоси, є виявом Його безмежної любові й нескінченного самодарування і благодаті.

*Mariya Hupalo*

**THE CONCEPT OF LOGOI AS ONTOLOGICAL PRINCIPLES  
OF CREATED BEINGS IN THE TEACHING OF MAXIMUS THE CONFESSOR**

*The notion of logos is central for Maximus the Confessor's ontology and cosmology. It functions as an instrument of creation and arrangement of the world into genera, species and particulars. At the same time logoi serve as principles of union of every created entity with God, including inanimate nature and human beings as the "crown of creation" and mediators. Every creature possesses its own logos, which is its raison d'être and determines God's economy of salvation connected with it. Logoi of entities disclose the will of the Creator in relation to them and the way they can unite with Him and receive deification, which Maximus believes to be the final purpose of all beings' existence, prepared for them before the world came to be. Furthermore, logoi bridge the gap between the multiplicity of the created universe and God's essential simplicity. This article considers the way Maximus treats the antinomic relationship between simplicity and multiplicity in the Deity and whereby logoi are products of God's self-thinking activity.*

**Keywords:** logoi, ontological principles, divine economy, acts of divine will, unity-in-plurality.