

**Сумський державний університет**

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**МАКОГОН Анатолій Анатолійович**

УДК 101:2-175(043.5)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**ТРАНСФОРМАЦІЯ АНТИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ  
В ЕСХАТОЛОГІЇ МАКСИМА СПОВІДНИКА**

**Спеціальність 033 Філософія**

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий керівник:  
доктор філософських наук,  
професор  
Мозговий Іван Павлович

Суми – 2020

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	17
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА Й ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО СПАДКУ МАКСИМА СПОВІДНИКА.....	24
Висновки до розділу I.....	59
РОЗДІЛ 2. ЕСХАТОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ.....	61
2.1. Есхатологічні уявлення ранньо-античних авторів.....	62
2.2. Досократичні філософські погляди на есхатологію.....	70
2.3. Есхатологія класичної доби.....	74
2.4. Есхатологія стоїцизму.....	84
2.5. Есхатологія неоплатонізму.....	92
2.6. Есхатологія християнства.....	106
2.7. Есхатологія орігенізму.....	124
Висновки до розділу 2.....	136
РОЗДІЛ 3. ЕСХАТОЛОГІЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА ЯК РЕЦЕПЦІЯ І ПОДОЛАННЯ АНТИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ.....	138
3.1. Огляд творчості Максима Сповідника в есхатологічному вимірі.....	139
3.2. Обоження як ціль створення світу і незалежність Воплочення Христа як нова метафізична парадигма.....	168
3.3. Подолання Максимом циклічної парадигми у вченні про апокатастасис і у теорії про передіснування логосів в контексті критики орігенізму.....	177
3.4. Есхатологія волі у вченні Максима Сповідника.....	199
3.5. Есхатологія зла у вченні Максима Сповідника.....	213
Висновки до розділу 3.....	225
ВИСНОВКИ.....	227
СПИСОК ПОСИЛАНЬ.....	234

## Анотація

Макогон А. А. Трансформація античних філософських парадигм в есхатології Максима Сповідника. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії із спеціальності 033 – філософія. Сумський державний університет, 2020.

У дисертаційній роботі проведено дослідження есхатології візантійського філософа і богослова Максима Сповідника на предмет можливої міри впливу на неї еллінських філософських учень, а також ідей інших християнських письменників. Виявлені основні напрямки трансформації еллінських філософських парадигм в есхатологічних поглядах отця церкви, який закарбував філософською мовою християнську есхатологію, не обмежуючись лише чинником віри. В роботі простежена логіка подолання античних парадигм у царині есхатології, а саме фаталізму, циклічності, вічності світу, необхідності створення світу, метемпсихозу, апокатастасису, специфічної теорії зла тощо. Виявлені головні філософські концепти, в яких Максим Сповідник філософськи обґрунтував християнську есхатологію, а саме: незалежність Воплочення Логоса від внутрішньо-світових метаморфоз, абсолютна свобода і невимушеність створення світу і пов'язаний з цим концепт обоження, метафізична перевага цілей над початками буття, заперечення циклічної теорії космосу, специфічний погляд на проблему апокатастасису (відновлення всього), вічно-рухомий спокій у обожнених істот, перевага свободи волі над свободою вибору, відсутність гномічної волі в есхатологічному стані, специфічна теорія зла як звинувачення іншого.

Беручи до уваги недостатню розробленість науковцями проблеми есхатології Максима Сповідника, в дисертації був проведений аналіз майже всіх суттєвих, у тому числі найсучасніших джерел, автори яких займалися цією

темою. Виявлені головні напрямки у вивченні спадку візантійського філософа, які обмежуються томістськими, неопатристичними, історико-філософськими, персоналістськими підходами. В результаті цього аналізу були виявлені основні суперечки, які точаться навколо теми есхатології святого отця. Це незалежність воплощення Логоса, проблема орігенізму Максима та аналізоване ним питання апокатастасису, наявність гномічної волі у обожнених істот. Всі ці проблеми потребували більш прискіпливого аналізу есхатології Максима Сповідника. Крім того, постала необхідність застосування системного підходу для вивчення есхатології отця церкви, адже його вчення має системний характер, хоча викладене у несистематизований спосіб.

Спірні питання есхатології Максима виникають на тлі трансформації і переробки засад елліністичного світогляду у горнілі християнського вчення. Насамперед це стосується вчення про апокатастасис (повернення всіх речей у первісний стан), переваги цілей над початками, фаталізму, циклізму, метемпсихозу, свободи волі тощо. Тому постала необхідність дослідження есхатологічних уяв дохристиянського середземноморського світу, де есхатологію можна виділити *post factum*, за аналогією із християнським ученням про ціль буття. Крім того, треба було з'ясувати есхатологічні погляди еллінських та почасти латинських письменників як філософського так і нефілософського напрямку. Насамперед, це Гомер, Гесіод, перші трагіки, давні історики, містеріальні культи, досократики, Платон, Арістотель, стоїки, неоплатоніки. Надалі у даній дисертації було здійснене змістовне дослідження поглядів античних авторів. Були виявлені головні есхатологічні парадигми, якими користувались античні філософські і нефілософські автори у своїх поглядах і наративах: фаталізм, учення про долю, метемпсихоз, космічний циклізм, повернення всього у первісний стан. Але деякі філософи формулювали ще вчення про шляхи виходу із цього фаталізму і порочного кола. Дещо нове з цього приводу було розпочато Гераклітом, учення про свободу вибору започаткував Платон, аналіз волі проводив Арістотель, цікаве поєднання долі і етичної свободи зустрічається у стоїків, нарешті, неоплатоніки досягли неабиякої

глибини у своїх поглядах про “благий вихід” душі із круговоротів. Причому усе це стосувалося лише богів та героїв, тілесна складова у есхатологічному вимірі людського єства повністю відкидалася майже всіма авторами.

Далі дисертаційне дослідження розглядає погляди християнських авторів, які долали еллінську циклічну парадигму, започаткувавши релігійне вчення про воскресіння Христа (і воскресіння усіх істот після кінця світу) і вчення про спрямований час. Були розглянуті майже всі значні християнські письменники, які бралися за есхатологічну проблематику. Було доведено, що чітка християнська догматика несумісна із еллінською циклічною есхатологією. Християнське вчення про воскресіння ніяк не може бути поєднане із давнім вченням про метемпсихоз. Також беззаперечний кінець створеного світу (за вченням християн) ніяк не поєднується із еллінським ученням про вічність космосу. Найбільш філософуючі християнські автори намагалися це довести за допомогою тогочасної філософської мови, платонізму і неоплатонізму. На Сході найбільш вагомими авторами, які рефлексували цю проблематику, були Григорій Богослов, Григорій Ніський, Діонісій Ареопагіт, а на Заході – Августин. Саме вони в інтелектуальному сенсі були попередниками Максима Сповідника у його філософських поглядах.

Але у деяких християнських авторів (Оріген, Григорій Ніський, Євагрій, Дідім Александрійський) під зовнішнім християнським дискурсом були приховані ще неперероблені еллінські парадигми. Це стосувалося учення про падіння духів із первісної благої єнади, в наслідок чого і був створений світ. Дослідження розкриває логіку цих авторів, що походила від Орігена, який висловлював подібні думки гіпотетично. Головними засновками такого падіння були або пересичення благом, або пізнання зла, щоб потім можна було розпізнати істинне благо. Крім очевидно циклічної парадигми такого вчення, ці думки породжували доктрину про спасіння абсолютно всіх істот, навіть самих злих на чолі із дияволом. Якщо Григорій Ніський був поміркованим орігеністом, то Євагрій і його учні розвинули це вчення і навіть намагалися втілити його у

догматичних формулюваннях, засуджених церквою за орігенізм на V Вселенському Соборі.

У дисертації доводиться, що есхатологічні погляди Максима Сповідника були викликані засудженням орігенізму, але Максим, не обмежуючись суто релігійними чинниками, здійснив критику орігенізму, послуговуючись філософськими концептами Прокла і Діонісія Ареопагіта. Це надало новий подих власне християнській есхатології, яка набула філософської витонченості, діалектичної довершеності, чіткої визначеності. Оригінальні есхатологічні погляди Максима стали потім базою для систематичних напрацювань Іоанна Дамаскіна.

В роботі вперше проводиться аналіз усіх текстів Максима Сповідника на предмет есхатології. З'ясовуються головні мотиви і напрямки есхатології отця. Насамперед це достатньо нетипова для християнської думки концепція незалежного Воплочення Логоса, що пов'язане із есхатологічним християнським концептом обоження. З точки зору незалежного Воплочення, світ створюється Богом вільно, невимушено, та ще й з метою втілення у ньому Логоса, другої іпостасі Святої Трійці. Це приводить до думки, що Христос став би людиною, якщо б остання і не зогрішила. Хоча експліцитно Максим так не каже, але, як доводить дане дослідження, він імпліцитно це має на увазі. Подібна логіка заперечує як учення про вічність і необхідність створення світу (що є притаманним античній думці), так і викупну теорію Воплочення Христа (що властиво багатьом християнським письменникам, у тому числі і орігеністам).

Далі в дисертації доводиться, що Максим під впливом Аристотеля дотримувався думки про перевагу кінця буття над його началом, що саме ціль спонукає до виникнення буття, а тому есхатологія (як учення про кінець або ціль буття) є такою важливою у християнській думці. Перебуваючи у руслі християнського розуміння цілей буття, Максим спростовує орігеністську думку про падіння умів із первісної енади, філософськи витончено руйнуючи обидва засновки цього орігеністського вчення. Дисертаційне дослідження показує

важливість концепту обоження у думці Максима і його зв'язок із есхатологією. Розкривається концепт вічно-рухомого спокою, який є переосмисленням концепту “епектасис”, започаткованого Григорієм Ніським. Також у цьому сенсі розглядається учення останнього про передіснуючі нестворені логоси, які є передумовами усього створеного буття. Доводиться їх відмінність від ідей Платона, попри велику схожість із цим глобальним давнім філософським концептом.

Суттєвим внеском у дисертації є аналіз волі розумних істот у стані обоження. Думка Максима порівнюється із попередньою еллінською філософською традицією. Особливо цікавим постає аналіз акту волевиявлення у вченні отця церкви, який уперше співставляється із аналізом вольового акту в аристотелевій “Великій Етиці”. У дисертації доводиться відсутність гномічної волі в есхатологічному стані, що спростовує думку релігійних філософів персоналістів, які наполягають на присутності гномічності у обожнених істот. В роботі впроваджується гіпотеза про те, що свобода вибору (але не свобода волі) є своєрідним рабством обирати.

Нарешті, нашим внеском у даній роботі є історико-філософський аналіз есхатології зла, починаючи від давніх філософів і до Максима Сповідника. Загадкове поняття зла і його метафізична невизначеність, різні думки про його коріння становлять певну проблему есхатології. У роботі доводиться, що Максим Сповідник ближче підійшов до розв'язування цієї проблеми, ніж його попередники (як еллінські філософи, так і християнські автори). Проблематика зла постає у есхатологічній площині і має розв'язатися лише у мить кінця буття. Максим есхатологічно тлумачить зло як звинувачення іншого (у остаточному сенсі — Бога), що довершує онтологічну, гносеологічну, етичну й естетичну теорії зла.

Подібний аналіз есхатології Максима Сповідника і аналіз трансформації філософських концептів у його есхатологічному вченні був здійснений уперше. Також уперше проаналізована на предмет есхатології майже вся попередня

європейська філософська традиція із виявленням її головних парадигм. В дисертації проаналізовані усі тексти Максима Сповідника на предмет есхатології і уперше перекладені на українську мову (із давньогрецької) найважливіші уривки з них. Загалом у роботі доводиться, що на підставі своєї критики орігенізму, а разом із тим усіх еллінських есхатологічних учень, Максим розробив власне есхатологічне вчення на тлі християнської віри і неоплатонічної філософської мови. Також у дисертації уточнюється низка суперечливих положень попередніх досліджень, які часто були або конфесійно заангажовані, або їм не вистачало системного підходу.

Отримані результати повністю розкривають сутність есхатології Максима Сповідника і те, як його погляди долають чи, навпаки, успадковують певні метафізичні тенденції античної філософської традиції. Результати даного аналізу можуть бути застосовані у навчальному процесі, для подальшого поглибленого вивчення європейської філософської думки у царині цілей буття людини і світу. Вони можуть бути використані у наукових, релігійних, суспільних дискусіях і дослідженнях, а також у безпосередньому житті.

*Ключові слова:* есхатологія, Максим Сповідник, вічно-рухомий спокій, циклізм, епектасис, апокатастасис, свобода волі, свобода вибору, ціль буття, сутність зла, кінець світу, метемпсихоз, обожнення.

### **Abstract**

A. A. Makohon. Transformation of Antique Philosophical Paradigms in the Eschatology of Maximus the Confessor. – Qualifying scientific paper published as a manuscript.

Thesis for a Doctor of Philosophy's degree in specialty 033 – Philosophy. Sumy State University, 2020.



This thesis investigates the eschatology of a Byzantine philosopher and theologian Maximus the Confessor in regards to the possible extent of it being influenced by Hellenic philosophical teachings and ideas of other Christian writers. The paper identifies major directions in which Hellenic philosophical paradigms are transformed into the Holy Father's eschatological views where he established Christian eschatology in the philosophical language not limiting it to the factor of faith only. The paper traces the logic of overcoming antique paradigms in the field of eschatology, specifically fatalism, cyclism, eternity of the world, necessity to create the world, metempsychosis, apocatastasis, specific theory of evil, etc. The thesis brings out major philosophical concepts where Maximus the Confessor provides a philosophical argumentation for Christian eschatology, more specifically independence of the Incarnation of Logos from the inner world metamorphoses, absolute freedom and imperturbation of the world creation and the associated concept of deification, the metaphysical dominance of aims over the inception of being, the negation of the cyclic theory of cosmos, the specific view on the problem of apocatastasis (restoration of all), the ever-moving repose of deified beings, the dominance of the freedom of will over the freedom of choice, the absence of gnostic will in an eschatological state, and the specific theory of evil as the accusation of the other.

Taking into account the insufficient scientific investigation of the problem of Maximus the Confessor's eschatology, the author performed the analysis of almost all relevant sources, including the most modern ones, the authors of which touched upon the subject. The author identifies major directions in the investigation of the Byzantine philosopher's body of work, which are limited to Thomist, neoplatonic, related to History of Philosophy, and personalistic approaches. As a result, this analysis reveals main controversy around the topic of the Holy Father's eschatology. These are the independence of the Incarnation of Logos, the problem of Maximus's Origenism and the issue of apocatastasis he studied, the presence of gnostic will in deified beings. All of these problems required a more thorough analysis of Maximus the Confessor's eschatology. In addition, there has arisen a necessity to apply a systemic approach in

the study of the Holy Father's eschatology, since the study has a systemic nature, yet is presented in a non-systemic manner.

Controversy around Maximus the Confessor's eschatology emerges out of his transformation and redesign of Hellenic worldview fundamentals in the hearth of Christian teachings. First of all, it concerns the teaching of apocatastasis (returning all things to their original state), dominance of intentions over origins, fatalism, cyclism, metempsychosis, freedom of will, etc. This calls for investigation of eschatological beliefs in the pre-Christian Mediterranean world where eschatology could be identified post factum, analogical to the Christian teaching about the aim of being. It was also necessary to outline eschatological views of Hellenic and, partially, Latin writers, of both philosophical and non-philosophical genres. These were primarily Homer, Hesiod, first tragedians, ancient historians, mystery cults, pre-Socratic writers, Plato, Aristotle, stoics, and Neo-Platonists. Further on, this paper provides a thorough study of antique writer's views. It establishes major eschatological paradigms that antique philosophical and non-philosophical writers used in their views and narratives. These are fatalism, teachings about faith, metempsychosis, cosmic cyclism, returning of all to its original state. However, some philosophers developed teachings about ways to leave fatalism and the vicious cycle. Some new additions to these ideas were introduced by Heraclitus, the teaching about the freedom of choice was originated by Plato, the analysis of will was performed by Aristotle, an interesting combination of faith and ethical freedom comes up in the works of stoics, and, finally, Neo-Platonists reached an incredible depth in their views on "virtuous exit" of the soul from the cycle. Note that this only concerned gods and heroes; the carnal component in the eschatological dimension of a human being was completely disregarded by almost all authors.

The thesis further investigates the views of Christian authors who overcame the Hellenic cyclic paradigm and started a religious teaching about the resurrection of Jesus Christ (and the resurrection of all beings after the end of the world) and the teaching about directed time. The author investigates the works of almost all relevant Christian authors who touched upon the eschatological problematics. The paper argues that the

clear Christian dogmatic theology is incompatible with the Hellenic cyclic eschatology. There is no way Christian teaching about resurrection can be combined with the teaching about metempsychosis. Also, the indisputable end of the created world (according to the Christian teachings) cannot be combined with the Hellenic teaching about the eternity of cosmos. Christian authors who had the most amount of philosophical speculations tried to prove this through the philosophical language of the time: Platonism and Neo-Platonism. The most important Eastern authors who addressed this problematic were Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, and among the Western ones – Augustine. It was them who laid intellectual foundation for the philosophical views of Maximus the Confessor.

But some Christian authors (Origen, Gregory of Nyssa, Evagrius, Didymus of Alexandria) had yet untransformed Hellenic paradigms under the outer Christian discourse. They involved the teaching about the fall of spirits from the original good Henad which resulted in the world creation. The investigation uncovers the logic of these authors the spiritual father of which was Origen who hypothetically voices these ideas. The main causes of such fall were either the oversaturation of goodness or the knowledge of evil to further be able to tell the true goodness. Apart from the obvious cyclic paradigm of such teaching, these ideas evoked the doctrine about the salvation of absolutely all beings, even the most evil ones headed by the devil. Gregory of Nyssa was a moderate Origenist, whereas Evargius and his disciples developed this teaching and even tried to coin it in dogmatic statements which caused indignation of church that condemned Origenism at the Fifth Ecumenical Council.

The thesis argues that the eschatological views of Maximus the Confessor were caused by condemning Origenism, but Maximus did not limit himself to exclusively religious factors and performed criticism of Origenism making use of philosophical concepts of Proclus and Dionysius the Areopagite. It gave a new life to Christian eschatology which gained philosophical sophistication, dialectical perfection and clear definition. Maximus's original eschatological views then became foundation for systemic ideas of John of Damascus.

The paper presents a complete analysis of all Maximus the Confessor's texts on the subject of eschatology. It determines major motives and directions of the Holy Father's eschatology. Firstly, it deals with a rather uncommon, for Christian thought, concept of the independent Incarnation of Logos which is associated with the eschatological concept of deification. From the point of view of an independent Incarnation, the world is created by God in a free, undisturbed manner, and with the intention to embody Logos in it as the second incarnation of the Holy Trinity. This brings us to think that Christ would have become human if the latter hadn't sinned. Although Maximus does not say that explicitly, as this study proves, he means that implicitly. Such logic denies both the teaching about eternity and the necessity of world creation (which is typical for antique philosophy) and the ransom theory of Christ incarnation (which is common to many Christian writers including origenists).

The thesis further proves that, under the influence of Aristotle, Maximus held on to the opinion about the dominance of the end of being over its inception, that it's the aim that stimulates the origin of being, which is why eschatology (as the teaching about the end or the aim of being) bears such prominent importance in Christian thought. Grounding in the direction of Christian understanding of the aims of being, Maximus disproves Origenian idea of the fall of minds from the original Enad by destroying both grounds of this Origenian teaching with philosophical sophistication. This thesis's investigation shows the importance of the concept of deification in Maximus's philosophy and its connection to eschatology. The author explains the concept of the ever-moving repose which is reinterpretation of the concept of epektasis started by Gregory of Nyssa. This angle is also used to address his teaching about the pre-existing uncreated logoses that serve as grounds for all created being. The author proves their difference from Plato's ideas, although they share a lot in common with that philosophical concept.

A substantial development of the thesis is the analysis of the state of will of intelligent beings in the state of deification. Maximus's idea is compared to prior Hellenic philosophical tradition. Of special interest is the analysis of the act of

expression of will in the teaching of the Holy Father which is, for the first time, juxtaposed with the analysis of the expression of will in the Aristotle's "Magna Moralia". The paper proves the absence of gnostic will in the eschatological state which disproves the idea of religious personalist philosophers who insisted on the presence of gnostic will in the deified beings. The author of the thesis starts a hypothesis that the freedom of choice (but not the freedom of will) is, in its own way, a compulsion to choose.

Finally, the author of the thesis develops a historical philosophical analysis of the eschatology of evil starting with ancient philosophers up to Maximus the Confessor. The mysterious concept of evil and its metaphysical ambiguousness, and different ideas about its origin pose a certain problem in the eschatological sense. The paper proves that Maximus the Confessor came closer to resolving this problem than his predecessors (both Hellenic philosophers and Christian authors). The problematic of evil presents itself in the eschatological plain and must be solved only at the end of being. In the eschatological sense, Maximus interprets evil as the accusation of the other (of God, in the final sense), which adds to the ontological, gnoceological, ethical and esthetical theories of evil.

This analysis of Maximus the Confessor's eschatology and the analysis of the transformation of philosophical concepts in his eschatological teaching were performed for the first time. It was also the first time that almost all prior European philosophical tradition was analyzed on the subject of eschatology with the highlight of its major paradigms. The author of the thesis analyzes all Maximus the Confessor's texts on the subject of eschatology and presents a first-time translation of most important abstracts from Ancient Greek to Ukrainian. Overall, the paper proves that, based on Maximus's criticism of Origenism combined with all Hellenic eschatological teachings, Maximus developed his own eschatological teaching based on Christian faith and Neo-Platonic philosophical discourse. The paper also clarifies a range of controversial statements of prior studies that were often either denomination-biased or lacking a systemic approach.

The results achieved fully demonstrate the essence of Maximus the Confessor's eschatology and the way his views overcome or, on the contrary, inherit certain metaphysical tendencies of antique philosophical tradition. The results of this analysis were used with educational purposes and for further study of European philosophical thought in the sphere of aims of being of the human and the world. These results can be used in scientific, religious and social discussions and studies, as well as directly in everyday life.

*Keywords:* eschatology, Maximus the Confessor, ever-moving repose, cyclism, epektasis, apocatastasis, freedom of will, freedom of choice, aim of being, nature of evil, end of the world, metempsychosis, deification.

## **СПИСОК ПРАЦЬ ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

### **Статті у наукових фахових виданнях:**

1. Макогон А. Эсхатология воли в учении преподобного Максима Исповедника // *Konstantinove listy (Constantine's Letters)*. – Volume 11. – Issue 2/2018. – ISSN 1337–8740 (print) ISSN 2453–7675 (online). – P. 3–13. DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.3–13 [реж. доступу] [http://www.constantinesletters/issues/2018\\_iss2/CL\\_v11-iss003to013.pdt](http://www.constantinesletters/issues/2018_iss2/CL_v11-iss003to013.pdt) (Міжнародний (Словакія) науковий журнал, який індексується у міжнародній базі SCOPUS).
2. Макогон А. Проблема зла в эсхатологии Максима Верующего (Problem zła w eschatologii Maksyma Wyznawcy) // *Studia Warmińskie* – Volume 56/2019. – ISSN 0137-6624. – P. 291–305. DOI: 10.31648/sw.3245 [реж. доступу] <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/article/view/3245> (Міжнародний (Польща) науковий журнал, який індексується у міжнародній базі Web of Science).
3. Макогон А. Філософська критика вчення про вічне повернення в есхатологічних поглядах Максима Сповідника // *Світогляд – Філософія – Релігія:*

зб. наук. праць. – Вип. 12. – Суми: Сумський державний університет, 2017. – С. 97–108.

4. Макогон А. Есхатологія Максима Сповідника: історико-філософська розвідка у стан сучасних досліджень // Світогляд – Філософія – Релігія: зб. наук. праць. – Вип. 13. – Суми: Сумський державний університет, 2018. – С. 152–160.

5. Макогон А. Есхатологія Плотіна // Світогляд – Філософія – Релігія: зб. наук. праць. – Вип. 13. – Ч. 2. – Суми: Сумський державний університет, 2019. – С. 92–101.

6. Макогон А. Есхатологія ранньої Стої // Світогляд – Філософія – Релігія: зб. наук. праць. – Вип. 15. – Суми: Сумський державний університет, 2020. – С. 109–116.

#### **Матеріали й тези наукових конференцій:**

7. Макогон А. Есхатологія Максима Сповідника очима Жана Клода Ларше // Нові виміри духовності на початку ХХІ століття: матеріали VI Міжнародної наукової ON-LINE конференції (24–25 травня 2018 року, Сумський державний університет). – Суми: ФОП Цьома С.П., 2018. – С. 60–61.

8. Макогон А. Наявність свободи волі та відсутність свободи вибору в есхатології Максима Сповідника // Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства: матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції студентів, аспірантів, викладачів та співробітників (Суми, 19–20 квітня 2018 року). – Суми, 2018. – С. 317–319.

9. Макогон А. А. Вчення про апокатастасис у Максима Сповідника як історико-філософська проблема // Дні науки філософського факультету – 2018: Міжнародна наукова конференція “Дні науки філософського факультету – 2018”, 26–27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: У.В.Мовчан [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2018. – Ч. 1. – С. 39–41.

10. Макогон А. Спільність анагогічних підходів в перекладі 59-го псалма в Острозькій Біблії і в тлумаченні Максима Сповідника // Софія (гуманітарно-

релігієзнавчий вісник). – № 1 (10). – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2018. – С. 75–76.

11. Макогон А. А. Есхатологія досократиків // Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства: Матеріали VII Всеукраїнської наукової конференції студентів, аспірантів, викладачів та співробітників. – Суми: СумДУ, 2019. – С. 263–268.

12. Макогон А. А. Зasadничі напрямки есхатології Плотіна // Античність та університетська філософія: матеріали міжнародної наукової конференції. – Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2019. – С. 35–40.

13. Макогон А. А. Сутність зла в есхатології Максима Сповідника // Міждисциплінарний дискурс у дослідженні феномену соціального: зб. матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції 28 березня 2019 року. – К.: КНЕУ, 2019. – С. 34–35.

14. Makogon A. Podolkova S. V. Eschatology Of Maximus The Confessor As The Object Of Philosophical Research // Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства: Матеріали V Всеукраїнської наукової конференції студентів, аспірантів, викладачів та співробітників. – Суми: СумДУ, 2017. – С. 149–151.

15. Макогон А. Есхатологічне вчення Максима Сповідника: від античного вічного повернення до середньовічного «вічно-рухомого» спокою // Історія філософії як історія філософських традицій: Матеріали доповідей учасників історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова. – Одеса: ОНУ, 2018. – С. 36–42.



## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** В умовах сучасного світу невпинно зростає значущість процесів міжрелігійного діалогу, в яких дедалі частіше використовується науковий підхід до релігійних досліджень. Не є винятком і дослідження, пов'язані із релігійною візантійською філософією, яка тільки-но почала вивчатися завдяки зусиллям В. Татакіса, Л. Бенакіса, Г. Подскальські, К. Ієродіакону та ін. Із забуття почали виринати скарби пізньоантичної, та ранньосередньовічної думки, але процес її вивчення ще триває і до систематичної повноти її осягнення дуже далеко.

Однією з найяскравіших і найвпливовіших постатей візантійської філософсько-богословської думки є постать Максима Сповідника, який поєднав у собі тонкого філософа, утаємниченого богослова і натхненного містика. Він здійснив найбільш повний синтез християнського споглядання Бога і неоплатонічних філософських засад, скориставшись творами отців-каппадокійців, александрійською екзегезою, досягненнями Ареопагітського корпусу. Він розвинув нову філософсько-богословську мову, яка потім стала засадничою для систематичних напрацювань таких видатних мислителів, як Іоанн Дамаскін і Еріугена. Його творчість стала досить популярною у останні десятиліття. Йому присвячуються монографії, проводяться тематичні міжнародні конференції, видаються переклади різними мовами тощо. Тому подальше вивчення його поглядів є важливим науковим завданням.

Незважаючи на те, що творчість Максима Сповідника знаходиться під пильним оком науковців, вона ще вивчена недостатньо. Досі немає всіх критичних видань його творів. Також повністю не досліджене багатоаспектне учення Максима, яке по сьогодні не викладене у систематичний спосіб. Це ж саме стосується й есхатології візантійського отця, якій не присвячено жодної монографії, тоді як вона відображає найбільш суттєві погляди філософа. Адже есхатологія намагається відповісти на останні питання сенсу людського буття, його цілі, стану речей у фінальному світовому звершенні. Тому дослідження

есхатології святого отця є актуальною темою у сучасному історичному процесі, наповненому цивілізаційними, культурними, міжрелігійними викликами, що породжують суперечки й дискусії.

Крім того, як буде зазначено у даному дослідженні, Максим у своїй есхатології підняв на найвищий щабель поняття свободи, яка є найціннішою чеснотою людського буття, і яка повністю не вкладається у наукові філософські рефлексії, вислизаючи від остаточної дефініції. Тому дослідження людської волі у фінальному стані есхатологічного звершення надає значущість і актуальність пропонованому дослідженню.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** Есхатології Максима Сповідника були присвячені переважно окремі статті; більш-менш суттєвої монографії наукова спільнота ще не створила. Крім того, есхатологія отця ще не знайшла того, хто б її виклав у систематичному вигляді. Виділимо наступні основні підходи у дослідженні есхатологічних поглядів Максима: томістський (Г.-У. фон Бальтазар, А. Ріу, Ж. Гарріг та ін.), неопатристичний (Ж.-К. Ларше, Г. Беневіч, А. Андреопулос та ін.), персоналістський (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, С. Мітралексіс, Н. Лудовікос), історико-філософський (П. Блаверс). Незважаючи на зазначене, есхатологія отця церкви потребує, на наш погляд, більш філософського і системного розгляду.

Крім того, в есхатології Максима визначилася низка проблем, навколо яких точаться суперечки науковців. По-перше, це проблема орігенізму Максима. Одні науковці (Е. Мішо, Г. У. фон Бальтазар, І. Рамеллі та ін.) вважають Максима поміркованим орігеністом, а інші (П. Шервуд, Б. Дейлі, Ж.-К. Ларше та ін.) заперечують такий погляд. По-друге, це проблема гномічної волі, стосовно якої одні науковці вважають її присутньою у обоженних у ході есхатологічного звершення істот (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс), а інші стверджують про її деактивацію (Г. Беневіч, Ж.-К. Ларше). Тому аналіз стану волі розумних істот в есхатоні потребує більш ретельного дослідження.

У сучасній українській думці есхатології Максима не приділено жодної уваги, хоча саме Київський патролог С. Єпіфанович на початку 20-го століття

першим у світі здійснив дослідження творчості Максима на сучасному рівні, хоча і не зосереджувався на есхатології. Різним аспектам богослов'я і філософії Максима Сповідника присвятили статті або окремі глави монографій К. Говорун, Ю. Чорноморець, А. Глущенко, І. Бей. Есхатологія отця не поставала об'єктом дослідження серед українських вчених. Крім того, зазначимо повну відсутність перекладів українською мовою будь-якого з творів Максима. Безпосередні переклади текстів з давньогрецької мови на українську в даному дослідженні також свідчать про значущість і актуальність даної дисертації. В подальшому нами планується наукове видання перекладів найважливіших текстів Максима Сповідника.

**Зв'язок дослідження з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане на кафедрі філософії Сумського державного університету у межах затвердженої в 2017 році комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії “Проблеми взаємодії форм і виявів духовної культури: філософський аналіз” (державний реєстраційний номер код 0111U004938).

**Мета дисертаційного дослідження** полягає в реконструкції есхатології Максима Сповідника, в якій набули свого філософського змісту певні ідеї, які відображають рецепцію, трансформацію і подолання античних філософських парадигм.

Ця мета передбачала необхідність постановки і вирішення наступних **завдань:**

- з'ясувати і критично осмислити основні наукові підходи у дослідженні есхатології Максима Сповідника;
- проаналізувати есхатологічні погляди попередників філософа, як античних дохристиянських і нехристиянських авторів, так і християнських письменників;
- виявити головні парадигми античного філософського мислення стосовно есхатологічної проблематики;
- провести аналіз усіх текстів Максима Сповідника на предмет його есхатологічних поглядів і з'ясувати їх головні напрямки;

- порівняти есхатологічні погляди Максима із поглядами тих авторів, що несуть на собі риси еллінського світогляду;

- дослідити і визначити трансформацію античних філософських парадигм, яка актуалізується в есхатологічних поглядах Максима Сповідника.

**Об'єктом дисертаційного дослідження** є письмова спадщина Максима Сповідника.

**Предметом дослідження** є есхатологія Максима Сповідника.

**Методи дослідження.** Основний метод, який використовується в роботі, є історико-філософська реконструкція, що полягає в історичному аналізі філософських концептів есхатології античних і патристичних письменників, враховуючи і погляди Максима Сповідника. Також автор вдавався до історико-релігійного підходу М. Еліаде, зв'язаного з “міфом вічного повернення”. В аналізі античної і християнської есхатологічної парадигми використовується компаративний метод, який допомагає чітко з'ясувати розбіжності і схожість цих двох світоглядів. Також іноді застосовувався герменевтичний метод (Г. Гадамер) – адже той чи інший термін у різних філософських і релігійних системах набуває свого особливого змісту відповідно до того герменевтичного кола, до якого він належить. Нарешті як додатковий, до вчення самого Максима Сповідника був застосований системний метод, оскільки вчення візантійського філософа постає як цілісна система, хоч і не викладена у систематичний спосіб.

**Наукова новизна** отриманих результатів полягає у тому, що вперше була досліджена трансформація засадничих для античної філософської думки парадигм в есхатологічному вченні Максима Сповідника, та представлені результати такої трансформації, які вплинули на подальшу релігійно-філософську думку.

*Уперше:*

- досліджена есхатологія багатьох античних філософів, а також нефілософських і дофілософських авторів (від Гомера до Прокла), і виявлені головні парадигми античної есхатології, які укорінені у “міфі вічного повернення” й фаталізмі;

- проаналізовані практично всі тексти Максима, виявлені головні есхатологічні уривки, і представлений їх переклад;

- з'ясовані у повному обсязі, на підставі аналізу аутентичних текстів, основні напрямки есхатології Максима Сповідника, такі як: незалежність Воплочення Логосу і зв'язок його із творенням світу і обоженням, метафізична перевага кінця над началом, теорія логосів, вічно-рухомий спокій, особливе розуміння вчення про апокатастасис, критика орігенізму і будь-якого вчення про “вічне повернення,” стан волі розумних істот у есхатоні;

- проведене порівняння вчення Максима про стан волі в есхатоні із ученням про волю Арістотеля з “Великої етики” і з'ясовані головні збіги і розбіжності;

- проаналізоване вчення Максима про зло в історико-філософському контексті його попередників і встановлене нове визначення проблеми зла і свободи волі;

*Уточнено:*

- визначення зла, з точки зору есхатології Максима Сповідника, яке постає не тільки у своїх онтологічних, гносеологічних, етичних, естетичних аспектах, але набуває ще характеру звинувачення іншого (Бога) і відмови від власної свободи;

- розбіжність між свободою вибору і природньою свободою волі, у якій свобода вибору набуває характеру так би мовити рабства і приречення обирати, а свобода волі у обоженної істоти досягає абсолютності у вічному наближенні до неосяжного Божества.

*Набуло подальшого розвитку:*

- думка про те, що Максим не дотримувався гетеродоксальної версії про апокатастасис, що суперечить деяким дослідникам, які вважають Максима поміркованим орігеністом;

- розкриття вчення Максима Сповідника про дванадцятиступеневий процес волеутворення, у якому визначається поява складової вибору і гномічності, ступенів, пов'язаних із міркуванням і коливанням;

- критика персоналістичних теорій, які стверджують присутність гномічної волі у есхатологічному стані обожнених істот;

**Теоретичне і практичне значення отриманих результатів** полягає у розкритті есхатології грекомовних, і почасти латиномовних авторів Середземноморської ойкумени включно до VII ст. н. е. Результати роботи можуть бути використані у подальших наукових дослідженнях, у навчально-теоретичних курсах з філософії, історії філософії, релігійної філософії, релігієзнавства. Також отримані результати можуть бути використані як засадничі у міжрелігійних дискусіях, в роботі органів державної влади, які працюють над питаннями державно-церковних відносин, в діяльності культурно-просвітницьких громадських організацій. Проблематика свободи і цілей буття в есхатологічному контексті, має непересічну екзистенційну цінність для існування і мислення будь-якої сучасної людини.

**Особистий внесок дисертанта.** Основні положення та результати дослідження отримані дисертантом самостійно. Переклад цитат з іншомовних джерел (давньогрецької, англійської, французької, німецької) здійснено самостійно, окрім тих цитат, де про це окремо зазначено.

**Апробація результатів дослідження.** Ключові ідеї дисертації обговорювались на засіданнях кафедри філософії Сумського державного університету. Основні тези і положення дисертаційного дослідження апробовано у доповідях і виступах на 9 Міжнародних і Всеукраїнських наукових та науково-практичних конференціях, таких як: Міжнародна наукова конференція “Треті Танчерівські читання” (жовтень 2017 р., м. Київ); Міжнародна наукова конференція “Дні науки філософського факультету” (квітень 2018, м. Київ); VI Міжнародна наукова конференція “Нові виміри духовності на початку XXI століття” (травень 2018, м. Суми); Міжнародна науково-практична інтернет конференція “Міждисциплінарний дискурс у дослідженні феномену соціального” (березень 2019, м. Київ); Міжнародна наукова конференція “Античність та університетська філософія” (листопад 2019, м. Харків); V Всеукраїнська наукова конференція “Соціально-гуманітарні аспекти розвитку

сучасного суспільства” (квітень 2017, м. Суми); Історико-філософські читання пам’яті Марата Вернікова (червень 2017, м. Одеса); VI Всеукраїнська наукова конференція “Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства” (квітень 2018, м. Суми); VII Всеукраїнська наукова конференція “Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства” (квітень 2019, м. Суми).

**Публікації.** Основні положення і результати дослідження висвітлено у 15 наукових публікаціях, серед яких 2 публікації у міжнародних виданнях, індексованих науковими базами SCOPUS і Web of Science, і 4 публікації в українських фахових виданнях, а також 9 публікацій у збірниках матеріалів Міжнародних та Всеукраїнських наукових конференцій.

**Структура й обсяг роботи.** Дисертація складається із вступу, трьох розділів, дванадцяти підрозділів, висновків, списку використаних джерел (256 позицій, з них понад 65% іноземними мовами). Посилання і бібліографію складено за Гарвардським стилем. Повний обсяг дисертації складає 253 сторінки.

## РОЗДІЛ 1.

### ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА Й ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО СПАДКУ МАКСИМА СПОВІДНИКА

Перш, ніж аналізувати історію досліджень творчості Максима Сповідника, слід зупинитися на основних бібліографіях, які є головними путівниками по його творчості. Перша серйозна бібліографія була створена М. Гатті (Gatti, 1987), яка містить основні праці по вивченню спадщини і вчення святого отця до 1987 року. Наступна велика бібліографія створена Д. А. Поспеловим (2004а, с. 383–511), у якій знаходиться майже все, що було написано про Максима до 2004 року. Остання, найповніша з усіх, бібліографія творів самого Максима та всіх серйозних досліджень його творчості, поглядів і вчення – праця, створена М. Кнежевичем (2012). Значущість для даного дослідження мають підрозділи “Λόγος – λόγοι”, “Incarnation”, “θέωσις”, “Time, History, Eternity”, “ἀποκατάστασις, Eschatology” (Knezevic, 2012, с. 176, 183, 210–214). Крім того, важливі бібліографічні дані містяться у працях П. Ван Дойна, Ж.-К. Ларше, С. Хоружого та ін. Остання на теперішній час бібліографія Максима Сповідника міститься у фундаментальній праці П. Блаверса, де враховані найсучасніші дослідження переважно західноєвропейськими мовами (Blowers, 2016, с. 335–357).

Також мусимо прояснити деякі термінологічні слововживання, які дуже часто використовуються у нашому дослідженні у позначенні релігійних понять. Стосовно деяких понять ми користуємося “Термінологічно-правописним порадником” (2005) видавництва Українського Католицького Університету. Насамперед це стосується термінів *плоть* і *тіло* та похідного від першого — *Воплочення*, який ми вживаємо замість *Втілення* стосовно до Логосу, який як друга іпостась Святої Трійці згідно із християнським вченням став людиною. Це викликано тим, що “Хоч багатьом нині здається, що ці терміни майже синонімічні або що термін *плоть* майже непотрібний в українській мові, елементарне ознайомлення з біблійними й патристичними джерелами богослов’я показує, що треба зберегти розрізнення в богословській літературі



між тілом і плоттю (гр. σῶμα, σάρξ). Зведення їх до одного терміна тіло робить незрозумілими основні постулати біблійної та святоотцівської антропології. (...) Це саме стосується похідного терміна воплощення, якого не можна усунути з української богословської мови без того, щоб не зрадити глибини христологічного, сотеріологічного й антропологічного вчення святих Отців і представити поєднання Божого Сина з людською природою (людським родом) як простий “перехід від нематеріального до матеріального” (Петрович, 2005, с. 52–53). Максим Сповідник користується стосовно Христа терміном σάρκωσις, від σάρξ (плоть) і дієслова σαρκόω, із всіма конотаціями щодо розрізнення між більш загальною категорією плоті (спільної для всього людства), яку Христос обожнив, і індивідуальним тілом. У сучасних перекладах дедалі частіше використовується термін Воплощення, яке було викреслене радянською мовною політикою. Також ми користуємося порадами із вищезгаданого джерела стосовно таких термінів як благодать (замість ласка), блаженство (замість щастя), ікономія (замість домобудівництва), причастя, співпричастя, сопричастя (замість спілкування), споглядання (замість контемпляції). Всі ці термінологічні зауваження необхідні, перш ніж аналізувати джерела і дослідження спадщини візантійського мислителя.

Постать і творчість Максима Сповідника викликала неабияку цікавість ще за його життя. Воно було бурхливим і наповненим різноманітними подіями. Протиріччя його життєвого шляху відображені у двох версіях його життєпису. Одна з них базується на грецькому Житті (дат. X–XI ст), яке існує у трьох редакціях, і зображує Максима як чоловіка, вихованого в аристократичному дусі, який змалку був проїнятий християнством і став натхненим борцем із монофелітською ерессю (вченням, в якому вважається, що Христос мав єдину Божественну волю), невтомним прихильником ортодоксії (Муретов, 1913–1914). Інша версія заснована на сирійському псогосі (нарузі), який був написаний монофелітом Григорієм Решайнським (кін. VII ст.), і виданий С. Броком (1973), де Максим представлений уже як ворог і супротивник, який руйнує істинне віросповідання (Муравьев, 2004, с. 322–331). Незважаючи на те, що істина

християнської віри виявилася на боці Максима, і грецьке Житіє дає підстави для богословського фактажу його життя, слід зауважити, що сирійський псогос достовірніше відбиває біографічні, суто життєві факти шляху отця церкви. В останніх публікаціях за основу життя Максима Сповідника покладена саме сирійська версія (Allen and Neil, 2015). Особливо це стосується його дитинства і ранніх років його чернечого життя.

Згідно з грецьким “Житієм”, Максим Сповідник народився у шляхетній сім’ї в Константинополі (близько 580 р.), отримав гідну світську освіту, у тому числі і філософську, був помічений імператором Іраклієм, і став його секретарем. Згодом він вирішив присвятити життя чернецтву у монастирі в Хрисополі (близько 613–614 рр.). Там він подвизався біля десяти років, після чого перебрався до монастиря св. Георгія в Кізіку, де написав свої перші богословські і філософські твори. Через нашестя персів та аварів він залишає це місце і через Крит та Кіпр переїздить до Північної Африки, зустрічаючись у Карфагені зі Св. Софронієм Єрусалимським, майбутнім патріархом, який стає його духовним наставником. Далі починається його боротьба з моноенергітською і монофелітською єресями. З цього моменту біографії принципової різниці між грецькою та сирійською версією життя Максима немає, і тому подальше його життя буде окреслено згідно з сирійським псогосом.

У цій версії його життя, повідомляється про низьке, нешляхетне походження Максима, який був сином ремісника самарянина і рабині персіянки, які втекли від гніву одноплемінників Максимового батька, знайшовши притулок у християнського священика Мартирія, який потайки охрестив та повінчав їх, а згодом охрестив і їх новонародженого сина, майбутнього Максима, з ім’ям Мосхій. Після смерті батьків, у віці десяти років, Мартирій віддав хлопчика до монастиря, Лаври Св. Харитона, де він отримав своє нове ім’я – Максим. Про подальші сорок років його життя, псогос не розповідає, і зосереджується на його діяльності, вже коли Максим став учнем Софронія, майбутнього патріарха Єрусалимського, з яким він імовірно познайомився ще в Александрії. Як співробітник і радник патріарха Софронія, Максим виїздить із ним з Північної

Африки до Палестини, беручи участь у суперечках з приводу унії з монофізитами. Десь близько 641 року він повертається до Карфагена і стає близьким радником і другом нового префекта Карфагена Григорія. Тут у 645 році відбувся публічний диспут Максима з колишнім патріархом Константинопольським Пірром, якого Максим переміг. Текст цього диспуту є видатним філософсько-богословським твором, який виявляє погляди Максима на філософію волі (Поспелов, 2004а, с. 146–237).

Незабаром Максим від'їздить до Рима, де він був одним із організаторів Латеранського собору (649 р.), а також упорядником його “діянь”, у яких було засуджено монофелітську ересь. Але константинопольська влада, яка була під впливом монофелізму, засудила самого Максима, заславши його до міста Візія, що у Фракії. Після невдалих спроб влади схилити богослова на свій бік, він був підданий знущанням і тортурам, йому відрубали правицю і відтяли язика, і відправили на заслання до Лазіка (теперішня Грузія), де він і помер 13 серпня 662 року.

Вплив Максима Сповідника на розвиток богословської і філософської думки на Сході і на Заході почав проявлятися через деякий час після його смерті. Шостий Вселенський Собор (680 р.) підтвердив саме його вчення про дві незалежні і свободні волі, а також дві дії в єдиній іпостасі Ісуса Христа (Сидоров, 1993, с. 31). І хоча ім'я Максима Сповідника не звучало на Соборі з вуст захисників дифелітства, саме його обґрунтована логіка філософії волі постала як підвалина для рішень Собору, на якому остаточно було засуджено монофелітську ересь. Після Собору Максим був визнаний преподобним отцем, тобто святим.

Першу рецепцію вчення Максима Сповідника на Заході, у ранньосередньовічну добу, зробив Анастасій Бібліотекар, який переклав біографічні матеріали Максима, на кшталт його твір “Містагогія” (перекладав і інші, а саме полемічні послання) і репрезентував його як захисника Римської ортодоксії проти візантійського Імператора і Константинопольського Патріархату, від яких Максим дійсно постраждав (Blowers, 2016, с. 288). Але

насправді найсерйозніший вплив, який Максим мав на Заході, був представлений у творчості Іоанна Скотта Еріугени, який переклав два найдовших і найбільш філософських твори візантійського споглядальника: “Труднощі до Іоанна” та “Питання і відповіді до Фаласія”. Зараз доведено, що вплив Максима на Еріугену був майже у всіх сферах богослов’я і філософії, а саме: стосовно методології пізнання, діалектики, космології, онтології, антропології, аскетичної літургії, вчення про обожнення, навіть поезики і політики (Kavanagh, 2015, с. 480–499).

Слід зазначити ще двох авторів, які перекладали на Заході твори Максима латиною. Один із них – венеціанській монах Цербан, який переклав “Глави про любов”, а другий – італійський єпископ П’єтро Бальбі, який переклав “Глави про любов”, “Слово про подвижницьке життя”, “Послання до Іоанна Кубікуларія”, але в цілому вплив цих перекладів на середньовічну західну культуру було обмеженим, як і взагалі вплив праць Максима Сповідника (Сидоров, 1993, с. 73).

Інша картина спостерігається на середньовічному Сході. Тут вчення преп. Максима Сповідника здобуло величезну популярність після реабілітації дифелітської доктрини на Шостому Вселенському Соборі. Ключова фігура в рецепції поглядів Максима – видатний богослов і систематизатор Іоанн Дамаскін. У своєму “Джерелі знання”, він дуже багато посилається на твори Максима. Насамперед це стосується христології, де перш за все впроваджується вчення про відмінність двох дій та двох воель у єдиній і складній іпостасі Христа, а також вчення про взаємопроникнення властивостей (περιχώρησις) (Іоанн Дамаскин, 2002, с. 234–285). А. Бронзов зібрав усі посилання які знаходяться у “Точному викладі православної віри” на Максима (Іоанн Дамаскин, 1998, с. 31–42). Величезна популярність “Точного викладу православної віри” на християнському Сході дозволяла всім віруючим ознайомитися з поглядами Максима через його тлумачення Іоанном Дамаскіним, у тому числі й у Київській Русі.

Наступний етап у рецепції філософії і богослов’я Максима пов’язаний з діяльністю видатного богослова і енциклопедиста Константинопольського патріарха Фотія. У своїй “Бібліотеці” він навів стислий зміст декількох творів

Сповідника. На думку А. Сидорова: “Відношення св. Фотія до творів преподобного відверто подвійне: його, вихованого на канонах класичної грецької прози, відверто відлякує стиль преп. Максима, який він вважає то надто розтягнутим і пихатим, то надмірно простим і грубуватим, позбавленим витонченості. Екзегетичний метод преп. Максима також не вдовольняє Фотія” (1993, с. 70). Зважаючи на складність максимового богослов'я, Фотій все ж визнавав його дуже корисним, але оцінював його суто в моральних і аскетичних категоріях. Філософську глибину максимової метафізики Фотій не оцінив, і, можливо, взагалі повністю не осягнув.

У XI столітті посилення на Максима можна було зустріти у Михаїла Пселла, Ісаака Севастократора (старшого брата імператора Алексія I Комніна), Анни Комніної та інших. Зацікавленість Максимом співпадала у освічених візантійців тієї доби з інтересом до неоплатонічної філософії. Піднесення інтелектуальної традиції еллінської мудрості взагалі властиво епосі Комнінів, де святим отцям можуть бути сусідами твори Прокла та Платона. Як свідчить Анна Комніна, твори Максима Сповідника, які вона уважно вивчала, причому стосовно найважливіших догматичних питань, хвилювали її допитливий розум (а також її матері, імператриці Ірини) і спонукали до глибокого проникнення взагалі у метафізику християнських письменників (Анна Комніна, 1965, с. 174).

Починали поширюватись переклади Максима Сповідника і слов'янськими мовами. Так, в “Ізборнику Святослава” можна нарахувати 26 цитат із різних його творів (Сидоров, 1985). Його ім'я було відоме зі збірки “Бджола” (Μέλισσα), у деяких виданнях якої авторство атрибутувалося Максиму Сповіднику, але, як зараз доведено, авторство цього флорілегію належало невідомому візантійському письменнику IX–X ст. і в науці ця збірка відома під назвою *Losi Communes*. Те ж саме стосується і схолій до Ареопагітського Корпусу, авторство яких приписувалося Максимові. Перекладений у XIV ст. на церковнослов'янську мову, цей твір у повному обсязі мав поширення в наших землях серед освічених людей, насамперед ченців. Але перший повністю перекладений церковнослов'янською мовою текст Максима Сповідника – це “Глави про

любов”, який з’явився вже в XIV столітті і набув популярності серед читаючої публіки. Потім з’явився ще переклад “Слова про аскетичне життя”.

Ім’я Максима Сповідника використовувалося у полеміці про *filioque*. Наприклад, латиняни вважали, що він дотримувався західно-християнського погляду про сходження Святого Духа не тільки від Отця, але й від Сина. Натомість Максим, навпаки, вважав, як довів Ж.-К. Ларше, що Святий Дух сходиться тільки від Отця, але через Сина, і таке сходження (тобто через Сина) слід розуміти не в богословському сенсі, а суто в ікономічному (Larchet, 1998, с. 52–64).

У новому ракурсі богословська спадщина Максима постала у ісіхастських спорах XIV століття, в яких християнське вчення набувало, крім богословського, ще й філософський сенс, тому що обидві сторони користувались у своїх доказових аргументах доробком античних філософів, головним чином Платона, Аристотеля, неоплатоніків. Причому, навіть головний критик філософії св. Григорій Палама (1296–1349) застосовував філософські категорії у якості як засновків так і висновків проти свого основного супротивника Варлаама Калабрійського (1290–1349), який приділяв філософії більш вагоме місце, ніж перший. Вступ до проблематики цих суперечок добре описаний у відомій праці І. Мейендорфа (1997). У богослов’ї Максима Палама запозичив деякі антропологічні й аскетичні погляди, особливо у вченні про безстрастя, про позитивну орієнтацію властивостей душі (бажаючої і афективної) на шляху до обожнення. Але найголовніше те, що св. Григорій Палама посилався на Максима у сенсі обґрунтування власного вчення про енергії (1995, с. 311–312). Загалом ісіхастські спори і подальша полеміка на Ферраро-Флорентійському соборі були фінальною частиною середньовічної рецепції поглядів Максима. Есхатологія цього філософа і богослова зовсім не була об’єктом уваги, філософські концепти і парадигми його думки теж не були з’ясовані, кожна з полемізуючих сторін користувалась ними на власний розсуд, з упередженістю і заангажованістю у власній традиції чи конфесії. Глибоке, а тим більш наукове вивчення поглядів візантійського мислителя почалося набагато пізніше.

Вивченню ідей і поглядів Максима Сповідника посприяло друковане видання його текстів Ф. Комбефісом у 1675 році, яке повністю потім увійшло у видання текстів грецької патрології абата Ж.-П. Міня, в якому твори Максима Сповідника, складають два томи, 90-й і 91-й, перше видання яких було здійснене у 1865-му році. Крім видань Ф. Комбефіса, до зібрання Ж.-П. Міня увійшли ще видання Еллера, який надрукував ті твори Максима, які не видав Ф. Комбефіс. Але довгий час після видання Ф. Комбефіса погляди Максима не привертали до себе уваги дослідників, які вважали його або просто компілятором, або аскетом у руслі євагріанської традиції. Натомість на Сході твори Максима були надруковані в дуже популярній збірці аскетичних текстів “Філокалія”, яка була видана Никодимом Святогорцем і Макарієм Коринфським у XVIII столітті (1782). У цю вельми популярну серед чернецтва збірку увійшли такі твори Максима, як “Глави про любов”, “Богословські та ікономічні глави”, “Тлумачення на молитву Отче наш” і фрагменти з інших творів, у тому числі “Труднощів” і “Питань та відповідей до Фаласія”. Причиною того, що твори Максима були включені у “Філокалію”, було глибоко містичне антропологічне вчення Максима, метою якого є обожнення. Також твори Максима були ключем до корекції спадщини Климента Александрійського, Орігена і Євагрія, стосовно гностичного споглядання і духовної пайдеї, адже твори каппадокійців, які перетлумачили цю традицію, не увійшли у збірку (Blowers, 2016, с. 307). Більше того, ця традиція стала доступною для нечернечої аудиторії, а переклади церковнослов'янською мовою (Паїсій Величковський), а згодом і російською (Феофан Затворник) спричинили неабиякий прорив у вивченні християнської аскетичної традиції і містики, та популяризацію цих поглядів серед інтелігенції, яка захоплювалася вченням про природне споглядання, боротьбу з помислами, вченням про чисту молитву. Крім того, до збірки увійшли висловлювання, де Максим критикує орігенізм, що проливало світло на його власне есхатологічне вчення.

Слід зазначити, що з творчістю Максима був добре знайомий і Г. Сковорода. Він навіть захищався, цитуючи Максима, коли його звинувачували

у хибній теорії походження зла. Г. Сковорода доводив, що онтологічно зло не існує, і не є ніякою з суттєвих категорій, посилаючись у своєму доведенні на думки Максима Сповідника, повністю з ними погоджуючись (2011, с. 1266–1267).

Переклад слов'янською і російською “Філокалії” спонукав деяких філософів приділити увагу творчості цього отця церкви. Були наново перекладені “Глави про любов”. Г. Павським уперше було перекладено “Богословські й ікономічні глави”, а незабаром вийшли “Тлумачення на Отче наш”, “Слово про аскетичне життя” і “Містагогія” (Беневич, 2014b, с. 680–681). Перше серйозне дослідження вчення Максима було зроблене І. Орловим, який зупинився на суто христологічному вченні і полеміці з монофелітами, не розглядаючи його містичне, філософське чи аскетичне вчення (Орлов, 2010). Есхатологія отця зовсім не була представлена, хоча вольовий її аспект (яка буде воля у людини в кінці буття після воскресіння) має велике значення стосовно цілей існування людини. Взагалі, як зазначає Г. Беневич, переклади містичних творів прп. Максима не мали ніякого впливу на російських вчених того часу, тому що “анагогічний і духовний підхід прп. Максима до Св. Письма і літургії був цілковито чужий позитивістському та моралістичному підходу, який панував в духовних академіях того часу, де професори відкрито осміювали алегоричне і духовне тлумачення святих отців, або (у кращому випадку) його не розуміли” (2014b, с. 681–682).

Але були й винятки. Так А. Брілліантов приділяв багато уваги темам та ідеям, розвинутим у богослов'ї Максима, а також порівнював погляди Максима і Августина у рамках своєї ідеї опозиції західного і східного підходів у богослов'ї. Містика обоження Максима протистояла більш раціоналістичній, побудованій під впливом Августина, системі Еріугени (Беневич, 2014b, с. 682). Цікавим є те, що А. Брілліантов був, мабуть, першим, хто торкнувся есхатологічних поглядів Максима. Так, він зазначив важливу категорію потерпання, стосовно розумних істот, які досягають мети свого буття у Богові (Брілліантов, 1998, с. 221–222). Людина має два есхатологічних виміри і дві мети: 1) поєднати у собі все існуюче;



2) з'єднатися з Богом (Бриллиантов, 1998, с. 224). У дослідженні Бриліантова уперше було виділене вчення Максима про п'ять фундаментальних розділень буття, яке має не тільки онтологічний, але й есхатологічний смисл. Також Бриліантов вказав на важливе значення Воплочення Христа як цілі для всього існуючого, яка замислена ще споконвіку, що наперед визначає мету для всіх створінь, у їх русі до обоження. Ця наперед визначена мета не залежить від викупної місії Христа-Логоса і від гріхопадіння першолюдини (Бриллиантов, 1998, с. 241). В цілому в есхатології Максима підхід Бриліантова ґрунтувався на протиставленні східного ставлення людини до Бога, який проникає людське єство, і західного як іманентного розуміння психічного життя людини, яке підноситься за допомогою зовнішньої божественної сили. Ми вважаємо дослідження А. Бриліантова значущим, у якому виділяється есхатологічна складова, особливо стосовно Воплочення Христа, але воно дещо застаріле і написано із конфесійною упередженістю.

Також Максимом Сповідником цікавились світські вчені і філософи, такі, як І. Кіреєвський і В. Соловйов. Останній навіть написав енциклопедичну статтю про нього у словнику Брокгауза і Ефрона, називаючи отця церкви найпотужнішим умом після Оригена на християнському сході. До речі, він був першим у Росії, хто пов'язував вчення Максима з оригенізмом (звичайно пом'якшеним) і після нього ім'я Максима міцно увійшло у релігійну філософію (Беневич, 2014b, с. 685). В. Соловйов також наполягав, як і Максим, на незалежності Воплочення Христа від будь-яких внутрішніх для творіння метаморфоз, у тому числі і гріхопадіння (Blowers, 2016, с. 311).

На Заході дослідження творчості Максима почалися у другій половині ХІХ століття. Поміж ранніх праць можна відзначити дослідження Х. Везера, Х. Штраубінгера, Г. Шьонфельда, а також статті Г. Штайнца, В. Лампена, Є. Монтмассона. "Про джерела світоспоглядання св. Максима і про його вплив на пізніх авторів писали Й. Штігльмайр і Й. Дрезке" (Сальников, 2003, с. 108). До фундаментального дослідження Г. У. фон Бальтазара Максима вважали лише компілятором, що поєднав у своїй думці концепції Єваґрія Понтійського і

Діонісія Ареопагіта та не спромігся збагнути несумісність цих авторів. Так вважали М. Віль і І. Хаусхерр, зосереджуючись з цієї причини тільки на аскетичних напрацюваннях, що було перешкодою на шляху до вивчення філософської системи мислителя (Сальников, 2003, с. 108).

Стисла розвідка у стан сучасних досліджень есхатології Максима Сповідника представлена у нашій статті (Макогон, 2018), окремі положення якої розвинуті нижче. Перше зауваження з приводу есхатологічних поглядів Максима на Заході було зроблено Е. Мішо у 1902-му році, який доводив, що Максим Сповідник дотримувався вчення про остаточне спасіння всіх істот, на зразок учення Орігена або Григорія Ніського (Michaud, 1902). Е. Мішо припускав, що ті місця у творах, де мислитель каже про обмежену надію на спасіння або про вічні муки і вічне покарання для грішників, мають більше сенсу суто пастирських настанов і повчань, ніж власне богословських роздумів. Ця думка переважала в текстах західних дослідників аж до Г. У. фон Бальтазара включно. Як буде показано нижче, ми не погоджуємося із думкою Е. Мішо.

Перше дослідження богословсько-філософської спадщини Максима Сповідника на сучасному рівні зробив український вчений-патролог С. Єпіфанович, який захистив роботу по богослов'ю Максима величезним обсягом у 2400 сторінок. У друк вийшла тільки дуже скорочена версія другого тому дисертації, яка була видана у Києві у 1915-му році (Єпіфанович, 2011). Видання даного твору здійснило надпотужний прорив у вивченні поглядів Максима. Головним досягненням Єпіфановича було те, що він розглянув погляди візантійського отця як систему. Ця методологія породила свої плоди у вигляді місткої і насиченої монографії, в якій знайшлося місце майже всім розділам вчення Максима. Не відхиляючись на історичні і житійні подробиці (вони містяться у тексті рукопису дисертації), Єпіфанович репрезентував величезну, внутрішньо самоузгоджену, несуперечливу, тонку богословську і метафізичну систему мислителя. Патролог не поставив об'єктом свого дослідження його есхатологію, але він зробив необхідні передумови для вивчення її, змалювавши і обґрунтувавши цілісність і злагодженість системи

Максима Сповідника. Стосовно нашого дослідження, зазначимо чітку позицію Єпіфановича у розумінні Воплочення як цілі буття: “Це була найвеличніша таємниця Воплочення заради нашого обоження, таємниця, наперед визначена у передвічній Божій нараді. Це та таємниця, у передбаченні якої було створено все сотворене буття, і людині наперед визначено обоження. Вона охоплює собою всі *logoi* промисла і суду на всьому протязі віків” (Єпіфанович, 2011, с. 69). Безумовно, деякі погляди Єпіфановича вже застаріли, і багато дослідників уточнили його дослідження, але найголовнішим є те, що він задав сам вектор і рушійну силу неупередженого, наукового і системного (з методологічної точки зору) дослідження спадку отця. Крім того, він звернув увагу на філософську складову його вчення, яку засвідчують ті філософські терміни, що їх вживає Максим. Причому, це як аристотелівські терміни (*οὐσία, συμβεβηκός, εἶδος, ὕλη, δυνάμει, ἐνεργεία*), так і неоплатонічні (*αὐτοουσία, ὄντοτης, μετοχή, κατάφασις, ἀπόφασις, λόγοι* та ін.) (Єпіфанович, 2011, с. 131). Єпіфанович тільки окреслив напрямок дослідження, зіставивши філософію Максима з філософією неоплатонізму, але опосередковану християнськими мислителями. Мова, діалектична техніка, метафізичне вчення про логоси, вчення про духовність і безсмертя душі та навіть сама схема філософської системи, яку можна виокремити від його богословських уявлень (парадигматична тріада *μονή – πρόδος – ἐπιστροφή*), запозичені з неоплатонізму (Єпіфанович, 2011 с.132). Максим переосмислив цю тріаду і трансформував її під впливом християнського вчення, і, насамперед, під впливом специфічної есхатології, в котру головна метафізична парадигма неоплатоніків не вкладалась.

Крім зазначеної праці С. Єпіфановича в Бібліотеці ім. Вернадського українськими і російськими вченими (Ю. Чорноморець, Д. Бірюков та ін.) нещодавно були знайдені і опубліковані частини рукопису його дисертації (Єпіфанович, 2013). Перший том містить ранню версію дослідження, присвячену догматичній і полемічній стороні богословської творчості отця, а у другому томі блискуче, на думку К. Говоруна, викладено його екзегетичне вчення (2013, с. 343).

За час свого короткого життя С. Єпіфанович ще встиг опублікувати “Матеріали до вивчення життя і творів преподобного Максима Сповідника” як додаток до своєї дисертації (Єпіфанович, 1917). В цьому виданні мовою оригіналу вперше були введені у науковий обіг раніше невідомі твори Максима, і дане видання досі використовується західними науковцями. С. Єпіфанович також уперше переклав і видав російською мовою 25 перших “Питань та Відповідей до Фаласія”, його праця з перекладу була продовжена А. Сидоровим вже в новітній час (Максим Исповедник, 1993а; 1993b). Як додаток до напрацювань С. Єпіфановича вийшли друком різні версії життя Максима, разом із грецькими текстами і церковними службами йому, які підготував до видання М. Муретов (1915). Дане видання мало наукову цінність, доки не вийшло критичне видання (Allen and Neil, 1999). Всі ці видання не репрезентують есхатологічні погляди отця, але вони є релевантними для даного дослідження з точки зору історико-філософського методу, згідно з яким історичний фон епохи, богословсько-філософські течії, події особистої біографії могли суттєво впливати на його погляди. Взагалі твори С. Єпіфановича з нашої точки зору є надважливими у рецепції поглядів Максима Сповідника, але тема есхатології в них не виділена. Твори київського дослідника дещо застаріли, але з них треба починати наукове вивчення спадку отця церкви, адже С. Єпіфанович першим запропонував розглядати вчення Максима як цілісну самоузгоджену систему.

Радянській період повністю поховав усе, пов’язане не тільки з творчістю Максима Сповідника, але й з релігією і будь-яким дискурсом, який не вкладався у марксистську ідеологію загалом. Але серед російської еміграції спадок Максима Сповідника продовжував вивчатись і бентежити уми інтелектуалів. Багато цитує і посилається на нього С. Булгаков, знаходячи у концепції логосів виправдання свого вчення “софіології”, яке було засуджене православною церквою. Більш за все С. Булгаков приділяє увагу христології Максима, а саме вченню про дві волі, але тлумачення дифелітства С. Булгаковим стоїть у деякій опозиції до поглядів самого Максима. Він “фактично повторює услід за Пірром, що віднесення волі до природи, а не до “особистості”, робить сумнівною

свободу, яка немовби проголошується природною необхідністю” (Беневич, 2014b, с. 696). С. Булгаков (2000, с. 108) не погоджується протиставляти у питанні розрізнення волю, іпостась і природу, намагаючись помислити цілісну єдність у своєму власному понятті “духа”. Вважаючи, що поняття “воля” стосовно Бога є зайвою антропоморфізацією, С. Булгаков також змішує поняття іпостасі та сутності, наближаючись до вчення сучасних персоналістів, які применшують внесок природи у волю і перебільшують внесок іпостасі. Він із присмаком поміркованого несторіанства розрізняє божественну волю Христа і волю Всемогутнього Творця, в руслі свого “кенотичного богослов’я”, називаючи першу волю гномічною, розуміючи її не як коливання, а як розгортання дискурсивної тимчасової Божої волі, специфічної для кожного моменту життя Христа, в результаті чого складається “єдина Боголюдська воля” (Беневич, 2014b, с. 697). На нашу думку, С. Булгаков не завжди точно відображає тонкі нюанси вчення Максима Сповідника, що і спричинило сувору критику його поглядів.

Приховану полеміку з о. Сергієм на думку П. Гаврилюка (Gavriilyuk, 2013) являє собою курс отця Г. Флоровського “Византийские отцы V–VII веков” (1933). Цей видатний патролог інакше, ніж С. Булгаков, розташував акценти в досить складному вченні Максима Сповідника. Здійснивши дуже змістовний, але невеликий аналіз усієї системи Максима Сповідника під впливом С. Єпіфановича, російський патролог був першим, хто уважно розглянув і есхатологічні погляди отця. Всупереч Е. Мішо, Г. Флоровський доводить, що Максим не дотримувався поглядів спасіння всіх створінь (у тому числі грішників, що не покаялися, і навіть самого диявола) кажучи, що грішники успадковують тільки вічно-буття, але не вічно-благо-буття, тобто вони пізнають у фінальному есхатоні Бога, але не будуть залученими до його благ, які повинні досягатись через вільні аскетичні зусилля і духовну тверезість (1933, с. 226–227). Також Г. Флоровський зазначив, що, згідно з максимовою думкою, Воплочення не обумовлене гріхом Адама і завжди перебувало у передвічній Божій раді, тобто у задумі Божому. Він написав з цього приводу дуже цікаву статтю “*Cur Deus*

Ното?», яка підтверджує його думку, і в якій він виділяє інших християнських мислителів, які дотримувалися подібної думки (Florovsky, 1976). Тексти Г. Флоровського, з нашої точки зору, найбільш точно характеризують есхатологію Максима Сповідника, у дусі програми “неопатристичного синтезу”, приділяючи вагомому увагу цілком вільному прийняттю благодаті людиною. Але ці погляди були сформульовані дуже стисло, в форматі лекційного курсу, суто богословською мовою, без глибокого філософського аналізу текстів.

Іншої точки зору дотримувався ще один видатний і відомий на Заході православний теолог, В. Лоський. Він всупереч Г. Флоровському детермінує обожнення невдалою місією Адама, тобто Воплочення було обумовлене з необхідністю гріхопадінням (хоча Богом все це було передбачено у вічності) (Лосский, 1991, с. 104–105). В цілому В. Лоський запозичує у Максима Сповідника (а також у Діонісія Ареопагіта) апофатичний метод богопізнання, будуючи свою богословсько-філософську систему патристичної думки з деяким присмаком переваги іпостасності над сутністю. Він не приділяв уваги есхатології Максима, обмежуючись дослідженням його богобачення (Лосский, 2000, с. 222–238). Ми не розділяємо думку В. Лоського про зумовленість Воплочення гріхопадінням, погоджуючись у цьому питанні із Г. Флоровським.

Серед європейських дослідників, після вже згаданого Е. Мішо, свою думку стосовно есхатології Максима висловили В. Грумель і М. Віллер. Перший припускає, що Максим все ж таки дотримувався апокатастасису, у руслі вчення Григорія Ніського, але з деякими застереженнями, які переконують недовірливого читача у своєму православ'ї, а другий каже, що хоча Максим і залежить від Євагрія Понтійського, але чітко відрізняє ортодоксальні думки і єретичні, не припускаючись орігеністських помилок стосовно передіснування духів, їх падіння у матерію і апокатастасису. (Daley, 1980, с. 314–315). На нашу думку М. Віллер був ближчий, ніж В. Грумель, до правильного розуміння вчення Максима про апокатастасис.

Але найбільш глибоке дослідження системи Максима Сповідника провів швейцарський богослов і філософ, кардинал Г. У. фон Бальтазар, причому він

вперше у світовій науці на сучасному рівні дослідив есхатологію візантійця. Результати його дослідження лягли в основу дуже важливої і фундаментальної праці “Космічна літургія” (Balthasar, 1988). Перше видання монографії вийшло у 1941 році, у 1961 році вийшло друге видання, розширене і перероблене, головним чином, саме в царині есхатології, після змістовної критики з боку Е. фон Іванки і П. Шервуда. Перша частина есхатологічних напрацювань швейцарського вченого стосується критики Максимом падіння умів із первісної енади. Тут окреслюються, цілком адекватно, два засновки падіння духів у системі орігеністів: падіння через пересичення благом і падіння через пізнання протилежного блага. Головним аргументом, висунутим Г. У. фон Бальтазаром, є полеміка проти первісної сталості, або спокою духів у енаді (στάσις), проти вчення про витoki будь-якого руху з гріхопадіння, проти дурної безкінечності і циклічного руху у нових еонах (Balthasar, 1988, с. 123–124). Як зауважує Г. У. фон Бальтазар, благо згідно з вченням Максима повинно жадатись саме по собі, а не через досвід падіння, тому думка Ф. Гегеля, або М. Бердяєва, що любов неможлива без страждання – помилкова, тобто любов не є діалектичною складовою (Balthasar, 1988, с. 125). Взагалі швейцарський вчений протиставляв систему Максима панлогізму Ф. Гегеля, який навіть чуттєво дану реальність зводив до рівня уявлення мислячого суб’єкта.

Вагомим внеском Г. У. фон Бальтазара в аналіз есхатологічних поглядів Максима Сповідника є зауваження про те, що Максим перетлумачив концепт Григорія Ніського ἐλέκτασις (нескінченне наближення до мети, без всякого кінцевого її досягнення) від сприйняття його як абсолютизації людського прагнення до його розуміння як божественного дару. Також дослідник зазначав, що у Орігена рух заснований на свободі вибору створіння, що рано або пізно призведе до падіння, але у Максима він є смисловим вектором природи (яка сама по собі є добро), а також свободи природної волі (не вибору). Свобода не підноситься на квазі-божественний рівень і надана самої собі (Balthasar, 1988, с. 126). Свобода, таким чином, є функцією природи, і згідно з Г. У. фон Бальтазаром, рух у думці Максима не є рухом прагнення і занепокоєння (як у

Григорія Ніського), а є “рухом доручення себе буттєвій співрозмірності благого становлення і течії, що тягне до океану Божественності” (Balthasar, 1988, с. 126). Максим коригує орігеністський міф, який ми відносимо до міфів “вічного повернення”, говорячи в есхатологічній перспективі, що повернення до первісного стану треба розуміти не як повернення до реального наперед заданого виникнення і існування, а як до ідеального, позачасового існування у Богові, який хоча і має властивість єдності, але охоплює у Собі, точніше у Своїх логосах, буття усіх створінь.

Остання частина книги “Космічна літургія” містить розгляд вчення Максима про апокатастасис, який він дійсно визнає, але тлумачить у свій власний спосіб. Але ж сам Г. У. фон Бальтазар, який дає посилання майже на всі тексти отця стосовно цього питання, дотримується думки про те, що Максим сповідує пом’якшений орігенізм, котрий він пропонує для посвячених у таємниче вчення (щось на кшталт езотеризму, зберігаючи “шляхетне мовчання”), а для більшості, з пастирської спонуки, пропагує звичайне християнське есхатологічне вчення про нескінченність пекельних страждань (Balthasar, 1988, с. 355–359). У тексті дослідника вся метафізика Максима окреслена як “теодраматична” подія, і протиставляється гегелівському панлогізму і “пантеїзму”, який, на думку автора, відновлює християнський неоплатонізм Еріугени. Тому, на наш погляд, цьому фундаментальному твору властива деяка упередженість (можливо конфесійна), що дещо заважає проникнути у найсуттєвіші аспекти поглядів отця. Поміркований томізм і спадок Аристотеля, термінологією і методологією яких користується швейцарець, приводить його до того, що він іноді бачить “демонів” Платона там, де східна християнська патристична думка не уміщається, так би мовити, у “світло” аристотелівської метафізики і логіки. Тому, на нашу думку, неотомістській підхід із акцентованим аристотелизмом, конфесійна упередженість, недостатньо тонкий аналіз есхатології Максима Сповідника не дозволяють дослідженню швейцарського богослова сягнути глибини надтонких аспектів Максимової думки. Але неможливо не відзначити фундаментальну значущість твору Г.-У. фон Бальтазара, який стає другим



важливим внеском у вивченні спадщини Максима Сповідника після напрацювань С. Єпіфановича.

Важливим етапом у дослідженні поглядів Максима постали напрацювання П. Шервуда. Перш за все, це монографія, присвячена спростуванню Максимом орігенізму (Sherwood, 1955). П. Шервуд визначив ступінь залежності Максима від орігеністської і євагріанської метафізики і аскетички, а також яскраво окреслив суттєві розбіжності між Максимовою думкою і думкою теоретиків падіння духів із первісної єнади. В контексті есхатологічних уявлень дослідження П. Шервуда стосується вчення Максима про тріаду становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις) у зв'язку з передумовами її виникнення. Важливі зауваження дослідника реконструюють попередників Максима, які вплинули на філософське формулювання цієї найважливішої тріади у системі Максима: від Платона і Аристотеля до Ямвліха і Діонісія Ареопагіта. Разом із головною вище-зазначеною тріадою постають інші неоплатонічні тріади, які Максим застосовує у своїй системі: сутність – сила (можливість) – дія, начало – середина – кінець (Sherwood, 1955, с. 103–116). П. Шервуд аналізує всі запозичення Максима із євагріанської теології і аскетички і доводить, що отець церкви переборює суто гностичні інтенції Євагрія Понтійського, як от: душа як ум, що відпав від єнади; ум, що має суттєву здатність (а не даровану) сприйняття відання Святої Трійці; виключення екстатичного піднесення до Бога і зосередження на інтроспективному самоспогляданні (поза всіма суццими) (Sherwood, 1955, с. 128–154).

Наступний доробок П. Шервуда стосується визначення опозиції логос – тропос. Вчений здійснює історико-філософську розвідку у визначення цих термінів, особливо у визначення складного поняття трόλος ὑλάρξεωσ (спосіб існування), яке формувалось на протязі усього патристичного періоду від каппадокійців до Іоанна Дамаскіна, і є тією сутнісною категорією, яка зумовлює новий погляд на християнську есхатологію, обминаючи застарілу мову сутностей і акциденцій. Вчення про множинність логосів, притаманне Максиму, аналізується П. Шервудом на прикладі глибокого проникнення у текст

“Трудности 7”, де автор різними способами (у тому числі і філософським) спростовує засновки оригеністської метафізики (Sherwood, 1955, с. 155–180). Далі текст уже конкретно зосереджується на критиці оригеністської протології і есхатології, розглядаючи причину падіння умів у пересиченні (κόρος) і відсутності непохитної опори. Також досліджується філософія волі у вченні Максима, де можна протиставити природну волю (θέλημα φυσικόν) і гномічну волю (προαίρεσις, γνώμη), їх співвідношення з логосом природи і тропосом існування, самовладдя і вибір, свободу волі і свободу вибору (яка є раціональним актом, заснованим на ваганні) (Sherwood, 1955, с. 198–204). П. Шервуд завершує монографію розгляданням тлумачення Максимом апокатастасису і доходить висновку, що Максим не дотримується оригеністських учень навіть у своїх ранніх творах, тим самим полемізуючи з думкою Г. У. фон Бальтазара. Окреслюючи різницю між знанням блага і причетністю до нього, П. Шервуд відрізняє у цій відмінності концептуальне знання від реального досвіду і сприйняття об’єкта, що пізнається. Перше відноситься до теперішнього життя, а друге – до майбутнього, перше – суто дискурсивне, друге – інтуїтивне і містичне. Порівнюючи різні тексти, американський учений усе ж доводить, що Максим у деяких місцях своїх творів стверджує вічність пекельних мук, але П. Шервуд пов’язує їх із відсутністю причетності до блага, хоча принаймні знання цього блага буде існувати у душах усіх істот, також будуть зцілені зіпсовані гріхом сили і властивості душі (Sherwood, 1955, с. 205–222).

Приділяється увага есхатологічній проблематиці і у програмному тексті П. Шервуда “Maximus and Origenism. Arche kai Telos”, де аналізується поняття потерпання (παθητός), його зв’язок із тілом і сприйняттям Христом (Sherwood, 1958). Головним досягненням цього тексту, стосовно есхатології, є твердження, що у первісному задумі Бога існувала плоть (обожнена) і те, що діючою силою, яка узгоджує сили природи, є сила кінця (Максим Исповедник, 2007, с. 522–523). Проте, як зазначає Г. Беневич, П. Шервуд помиляється, розуміючи ціль Воплочення як передбачення гріхопадіння, а також недостатньо прояснює поняття дій, які є біля Бога (Максим Исповедник, 2007, с. 526). Важливим

надбанням П. Шервуда є також публікація хронології життя і творів Максима Сповідника, яка ще донедавна була релевантна в історико-філософському контексті (Sherwood, 1952). Щоправда, не всі висновки американського вченого витримали перевірку часом і були згодом або спростовані, або уточнені. Тому ми вважаємо напрацювання П. Шервуда третім важливим кроком (після С. Єпіфановича і Г. У. фон Бальтазара) у дослідженні системи Максима Сповідника. Попри адекватну критику П. Шервудом поглядів Г. У. фон Бальтазара стосовно апокатастасису, він ще недостатньо з'ясував есхатологію отця церкви, більш чіткі визначення якої були попереду.

Після Г. У. фон Бальтазара і П. Шервуда найважливішим дослідженням творчості Максима Сповідника постала докторська дисертація Л. Тунберга, яка у 1965 році вийшла окремою монографією “Мікрокосм і Посередник. Богословська антропологія Максима Сповідника” і носить системний характер (Thunberg, 1995). Останній розділ цієї монографії, дотичний до есхатологічної проблематики, містить вчення про триступеневий шлях духовного розвитку, про п’ять споглядань фундаментальних розділень буття, про обожнення (Thunberg, 1995, с. 332–432). Обожнення вважається автором найсуттєвішим концептом Максимової богословської антропології і метою буття людини. Есхатологічній проблематиці Л. Тунберг не приділив особливої уваги (окрім вчення про обожнення), але у своїй пізнішій праці “Людина і всесвіт. Бачення св. Максима Сповідника” (1985) протестантський теолог розглянув есхатологію в контексті містичної єдності. З його точки зору, Максим переборює і долає три попередніх есхатологічних вчення: 1) євагріанське, з концептом оголеного ума, який отримує знання св. Трійці; 2) *ἐλέκτασις* Григорія Ніського; 3) екстатичне потерпання божественності у Діонісія Ареопагіта. Максим, всупереч Євагрію, заперечує пізнання умом Трійці як такої, доповнює доктрину Григорія Ніського концептом вічно-рухомого спокою, а вчення Діонісія Ареопагіта коригує рухомістю потерпання, хоча і невіддільного від спокою (Thunberg, 1985, с. 144–148). Роботу Л. Тунберга ми вважаємо четвертим надважливим кроком у вивченні спадку Максима Сповідника, причому дуже містким і адекватним, до

того ж в ній застосовується системний підхід, але на жаль протестантський теолог приділив мало уваги есхатології, тому його робота нас цікавила більше для цілісного осягнення системи отця церкви.

Роботу, присвячену етичній проблемі самолюбства у поглядах Максима, написав І. Хаусхер (Hausher, 1952). Морально-етичні й аскетичні аспекти вчення представлені у праці В. Фьолькера “Максим Сповідник як наставник у духовному житті” (Volker, 1965). Втім в цілому есхатологія у цих працях не розглядається.

У 70-ті роки ХХ ст. були опубліковані три праці, які репрезентують погляд католицьких богословів на вчення Максима Сповідника із специфічним томістським підходом. У дослідженні А. Ріу “Світ і Церква згідно з вченням Максима Сповідника” можна, крім христології, космології, еклезіології і пневматології, побачити і невелику розвідку в есхатологічні питання, пов’язані з трансформацією і відновленням всесвіту у христологічному розумінні, в літургійних діях і в кенотичному сенсі (Riou, 1973, с. 103–120, 170–200). У книзі Х. М. Гаррігу “Максим Сповідник: любов – божественне майбуття людства” теж досліджуються окремі есхатологічні аспекти вчення отця, а саме: кінцевий стан природи людини, новий устрій цієї природи, спосіб її існування, майбутнє життя в обожненому стані (Garrigues, 1976, с. 83–107, 195–200). Цей дослідник вважав, що Максим вірив у обожнення тільки після смерті, та йому аргументовано відповідає Ж.-К. Ларше, доводячи, що обожнення можливе ще за часи земного життя (Larchet, 1996 с. 643–645). В роботі Ф.-М. Летеля “Богослов’я боріння Христа. Людська свобода Сина Божого і її сотеріологічне значення у вченні Максима Сповідника” розглядається сутність вчення філософа про волю в контексті христологічних суперечок VII ст. (Lethel, 1979). Погляди Ф.-М. Летеля стосовно того, що Максим у ранніх творах був близький до монофелізму, а також тлумачення Ф.-М. Летелем терміну *συμφυία* як згода, а не як зрощення, були слушно розкритиковані М. Дюсе (Ducet, 1983; 1985). А моралістичне тлумачення Ф.-М. Летелем Гефсиманського боріння зазнало суворої критики з боку Ж.-К. Ларше, який доводить, що не треба говорити про моральну єдність волю у Христа

(як то вважає Ф.-М. Летель, кажучи про синовній тропос любові до Отця), а слід твердити про іпостасну єдність природ від самого зачаття Христа, з обоженою людською природною складовою, і, відповідно, волею, що переводить дискурс із моральної царини у онтологічну і містичну (Larchet, 1996, с. 352–358). До праць католицьких вчених ще можна додати твір італійця В. Кроче, присвячений богословській методології “Традиція і дослідження. Богословський метод у Максима Сповідника” (Croce, 1974). Ми вважаємо роботи вищеназваних католицьких богословів надто конфесійно заангажованими, обмеженими неотомістськими підходами, з дещо перебільшеним акцентом на етичну сферу. Тому критика з боку М. Дюсе і Ж.-К. Ларше видається нам слушною.

Визначною подією у дослідженні поглядів Максима постала публікація матеріалів Міжнародного симпозіуму, присвяченого Максиму Сповіднику, який відбувся 2–5 вересня 1980 року у швейцарському місті Фрібург (Heinzer et Schonburn, 1982). Найвидатніші вчені презентували свої наукові доклади стосовно різних аспектів вчення, стилю письма і життя святого отця. Немає сумніву, що край важливим джерелом для об’єкту даного дослідження є доповідь Б. Дейлі “Апокатастасис і “шляхетне мовчання” в есхатології Максима Сповідника”, яка була представлена на цьому симпозіумі (Daley, 1982). У доповіді американський вчений розглядає есхатологічні погляди Максима Сповідника в контексті вчення про апокатастасис. Циклічність, вічне повернення, збіг начала і кінця, спасіння диявола і відсутність вічних мук притаманні орігеністській версії такого вчення. В цілому тяжіння філософії Платона дуже значна в творчості Орігена, але всупереч Платону, у якого присутні вічні і нескінченні муки для декого в Тартарі, Оріген наполягає на скінченності очищувального процесу для всіх грішників і навіть диявола, гіпотетично формулюючи концепт ἀποκατάστασις τῶν παντῶν (відновлення всього) (Daley, 1982 с. 311–312). Автор критикує погляди Г. У. фон Бальтазара, який стосовно думки Максима репрезентує його як такого собі крипто-орігеніста, особливо у своїй ранніх творах, тлумачачи у цьому сенсі три важливих місця: два фрагменти із Прологу “Питань та відповідей до Фаласія”, і одне із 21-

ї відповіді (Maximus Confessor, 1865m, с. 257C–260A, 312B–316D, 412A–413B). Спираючись на дослідження П. Шервуда, американський учений полемізує з Г. У. Бальтазаром, доводячи, що мовчання Максима обумовлене скромністю або недостатньою обізнаністю, але аж ніяк не “езотеризмом” (Daley, 1982, с. 319). Всупереч Г. Флоровському, Ж. Даніелу, В. Грумелю, які вважали, що Максим ретушував вчення Г. Ніського, Б. Дейлі вважає, що святий отець ніяк не заперечував орігеністського вчення св. Григорія (Daley, 1982, с. 324–325). Розглядаючи критику орігенізму у Максима, Б. Дейлі доводить, що Максим відкидає не сам апокатастасис як такий, а уявлення про первісний спокій умів (στάσις), а ще точніше, про первісний стан спокою, і, всупереч цьому орігеністському вченню, розробляє своє, де на початку був не стан, а замисел Бога, логоси цього замислу, але не уми у спокої. “Падіння “розумних істот”, таким чином, є не падінням із передіснуючого благого стану у час, а відпадінням від шляху до ідеалу, даного Богом, у напрямку якого буттям у часі створіння призначене своїм Творцем із самого початку” (Daley, 1982, с. 326). Тобто, передіснують замисли, а не душі. Обоженні будуть потерпати єдину дію тільки з боку Бога, і це станеться не для всіх, а тільки для тих, хто вільно відповідає на Божественну любов (Daley, 1982, с. 332). Всюдиприсутність Бога ще не є причиною спасіння для кожного індивіда; Максим наполягає на аскетичних зусиллях і припускає падіння окремих істот, яке може цілком ймовірно завершитися вічними стражданнями і вічним вогнем.

Б. Дейлі враховує всі тексти Максима, у яких висловлюється думка про відсутність надії, неможливість вибирати добро, безвихідність, відчуження, докори совісті, і головне – припинення спілкування з Богом. Сам американський дослідник вважає, що ці висловлювання не є лише пастирськими настановами (як уявлялося Г. У. фон Бальтазару), а є богословськими текстами, релевантними доктрині святого отця (Daley, 1982, с. 334). Очищувальний вогонь у текстах Максима тлумачиться не як тривалий процес, а як миттєвий досвід, бо у майбутньому каяття неможливе (Daley, 1982, с. 334). Спасіння – це дар, і вільне прийняття цього дару, без детермінізму і тим більш пантеїзму – це “вічно-благо-

буття”, нескінченний Восьмий День. Але парадокс у тому, що згідно з християнським ученням Бог однаково любить усіх людей, навіть проклятих і демоноподібних, і цей парадокс, на думку Б. Дейлі, треба вшанувати благоговійним мовчанням (Daley, 1982, с. 334). Деякі сумнівні положення Б. Дейлі стосовно природи і видів вогню, якими Бог карає грішників, відрізняючись у одному виді своєю тимчасовістю, а в іншому вічністю були розкритиковані Ж.-К. Ларше (який користувався текстами Максима, що були невідомі на той час, коли Б. Дейлі писав свою статтю). Ми вважаємо дослідження Б. Дейлі найважливішим дослідженням есхатології Максима. За винятком тих дискусійних положень які були слушно розкритиковані Ж.-К. Ларше, текст Б. Дейлі цілком адекватно розкриває вчення Максима Сповідника про апокатастасис. Але у повному обсязі есхатологія отця у цього автора не викладена.

Наступні дослідження творчості філософа відзначилися роботою П. Піре “Христос і Трійця”, яка була присвячена зв’язку христології Максима з тринітарними аспектами його вчення (Piret, 1983). Інша робота, присвячена христології Максима, була написана М. Е. Батлером (Butler, 1993). У монографії В. Караяніса “Максим Сповідник. Сутність і енергія Бога” аналізуються фундаментальні категорії богослов’я і філософії Максима: сутність, природа, іпостась, воіпостасність, монада, діада, тріада, лице, створена і нестворена сутність, рух, час, якість, кількість, відношення, пасивність (Karayiannis, 1993, с. 31–120). Найважливішим з філософської точки зору є аналіз В. Караянісом співвідношення між сутністю і енергією, енергіями і логосами, логосами буття і тропосами існування (Karayiannis, 1993, с. 121–163, 164–205). Втім загалом автор майже не приділяє уваги есхатології Максима. Ще однією роботою загального характеру є твір Н. Мацукаса “Життя у Богові”, де поряд із стандартними питаннями Максимової системи підіймається також есхатологічна проблематика стосовно співвідношення творіння і церкви (Matsoukas, 1994, с. 255–264).

Найбільш визначним дослідженням, навіть дотепер, постає фундаментальна праця французького теолога Ж.-К. Ларше “Обожнення людини

згідно з Максимом Сповідником” (1996). Цей надважливий твір резюмує всі попередні дослідження спадку отця церкви і робить значний крок вперед у вивченні різних аспектів системи Максима. Розглядаючи погляди отця через оптику обожнення людини, Ж.-К. Ларше торкається багатьох розділів його вчення. Предметна сфера уваги французького науковця – вчення про Воплочення як божественний замисел, яке розуміється у зв’язку з обожненням людини і всього творіння (Larchet, 1996, с. 83–124). Виводяться антропологічні підґрунтя вчення про обожнення, у зв’язку з чим розглядаються такі поняття, як логос людської природи, іпостась, свобода вибору, відмінність логосів і тропосів, образ і подоба, буття, благо-буття, вічно-буття, вічно-благо-буття (Larchet, 1996, с. 125–173). Найбільш містку частину монографії, безумовно, складає христологічне вчення Максима, яке представлене в різних аспектах, дотичних Воплоченню, спасінню людини, людській природі Христа, складній іпостасі Христа, якостям і властивостям його людської природи, способу обожнення тощо (Larchet, 1996, с. 221–382). Також аналізуються пневматологічний, еклезіологічний, аскетичний аспекти обожнення (Larchet, 1996, с. 383–494). Процес обожнення, його спосіб, умови, механізм і значення розглядаються в останній частині тексту (Larchet, 1996, с. 527–677). Сам концепт “обожнення”, засадничий для всієї християнської метафізики, постає у Максима, в розгляді Ж.-К. Ларше, найсуттєвішим есхатологічним концептом, який зумовлює саме буття людини, його мислення, його цілі і дії. Саме через більш детальний аналіз цього концепту автор досягає неабиякої глибини у осягненні думок отця церкви. До речі, як уже раніше зазначалося, у цьому творі були дещо розкритиковані положення Б. Дейлі стосовно причастя (або непричастя) грішників при апокатастасисі. Ж.-К. Ларше залучає нові джерела, а саме раніше невідомий фрагмент (у тому числі і для Б. Дейлі) з тексту “Питання і непорозуміння” (99-й по нумерації Ж. Х. Деклерка) (Максим Исповедник, 2010, с. 138). Справа відноситься до розуміння божественних енергій, які символічно представлені вічним вогнем, що одних (праведників) зігріває у благодаті, а інших (грішних)



карає, завдаючи їм вічних мук. Відновлення первісних властивостей душі все одно буде супроводжуватися (у грішників) вічними стражданнями.

У своєму підході до розуміння обоження Ж. К. Ларше з православних позицій протистоїть іншим православним богословам і філософам (Х. Яннарасу, І. Зізіуласу), які підкреслюють значення особистості на противагу природі. Уявлення цих персоналістів будується на максимі Ж.-П. Сартра, що конкретне буття (екзистенція) передує сутності. Критикуючи персоналістську філософію, Ж.-К. Ларше вважає, що обоження зазнає саме природа, але без втрати своїх сутнісних властивостей. Змінюється її спосіб буття (τρόπος), стан (ἔξις) і якість (ποιότης), але аж ніяк не логос, причому тропос постає надприродним (Larchet, 2015, с. 341–359). Тому обоження має онтологічний, а не моральний характер, як у персоналістів чи томістів. Інша монографія цього видатного богослова розглядає Максима Сповідника як посередника між Сходом і Заходом, зосереджуючись на відмінності східного і західного вчення про гріх і гріхопадіння, про сходження Святого Духа, про примат папи Римського (Ларше, 2004). Вчення Максима представлене цим автором ще у декількох статтях, передмовах і перекладах.

Ми вважаємо якраз напрацювання Ж.-К. Ларше досить цікавими, повними і такими, що адекватно відповідають вченню самого Максима Сповідника. Це п'ятий (після Л. Тунберга) вагомий крок у системних напрацюваннях стосовно цілісного вчення філософа. Але автор обмежується переважно неопатристичним синтезом у своєму аналізі метафізики Максима. Його підхід хоч і системний, але більш богословський, тому не вистачає залучання до розгляду есхатології Максима більш філософського і особливо історико-філософського аналізу із врахуванням найбільш важливих джерел античної спадщини, яка вплинула на Максима Сповідника у цих питаннях. Крім того, конфесіональна заангажованість також відчутна у його доробках, особливо у критиці томізму. Ми також повністю поділяємо його критику персоналізму, і у подальшому викладі (Розділ 3) доповнюємо її своїми думками у царині есхатології.

Декілька робіт наприкінці ХХ століття стосувалися аналізу окремих питань системи поглядів Максима. Варто відзначити монографію П. Блауерса, присвячену екзегетиці і духовній педагогіці отця (Blauers, 1988). Дж. Фарел розглянув свободу волі і вибору в уявленнях святого отця, причому цим дослідником був розроблений аналіз есхатологічних аспектів вольового процесу і проблеми гномічного воління і вибору у прийнятті рішення (Farrell, 1989, с. 199–130, 178–189). На наш погляд, цей автор змішав поняття свободи вибору і свободи волі, помилившись у визначенні есхатологічного стану волі у обоженних істот. А. Ніколс реконструював вчення Максима на підґрунті вже проведених досліджень В. Кроче, П. Піре, М. ван Есбрука, Л. Тунберга, А. Ріу і Ж.-М. Гаррігу, аналізуючи методологію, христологію, маріологію, космологію, еклезіологію, антропологію і сотеріологію (Nichols, 1993). Цікавий вступ у христологію, духовну і космічну теологію був зроблений відомим англійським православним вченим А. Лаутом, який також видав переклади важливих богословських текстів Максима (Louth, 1996). Проблему єдиного і множинного, відмінності Бога і світу намагається вирішити твір Е. Перла, який досліджує вчення про причастя, Воплочення і обоження у Максима Сповідника (Perl, 1991). Найсуттєвішим для нас є дослідження зв'язку темпоральності з Воплоченням, що породжує так званий концепт “здійсненої есхатології” (realized eschatology), який вершиться в літургійних діях, в яких створений світ постає Тілом Христовим (Perl, с. 280–310). Єдиною монографією, яка зосереджена виключно на есхатологічній тематиці, є робота аргентинського дослідника П. Аргарате *Ἀεκίνητος Στάσις*, в якій розглядаються діалектичні проблеми статичності і динаміки у стані обоження (Argarate, 1996). Ми залучаємо до нашого дослідження напрацювання Е. Перла і критично переосмислюємо висновки Дж. Фарела.

В ХХІ столітті дослідження творчості візантійського отця продовжилися з новою силою. Ф. Рансе у монографії “Дія Божа і свобода людини” поставив предметом свого дослідження такі філософські категорії як *ἐνέργεια* (дія) і *ἔξις* (властивість, навичка, стан), дослідивши генезис і значення концепту “енергія” у

Аристотеля, Плотіна, у Біблії, Климента Александрійського, Орігена і самого Максима (Rances, 2003, с. 45–190). Теж саме автор зробив із концептом “гексис” і його співвідношенням із енергією (Rances, 2003, с. 191–318). Зміст і функції категорій “енергія” і “гексис” аналізується автором у христології, пневматології і найголовніше для нас – в есхатології (Rances, 2003, с. 319–360). Певним недоліком цього дослідження знов постає конфесійна обмеженість, властива католицькому богослов’ю, яке специфічно тлумачить стан обоження, відкидаючи (у томістському сенсі) енергетичний аспект. Христологія Максима Сповідника розглянута в монографії Д. Батрелоса “Візантійський Христос: лице, природа і воля”, де використаний суто богословський підхід (Bathrellos, 2004). Соматологію (вчення про тілесність і плоть) досліджував А. Купер у роботі “Тіло у вченні Максима Сповідника: свята і цілком обожена плоть” (Cooper, 2005). Просторово-часові категорії у візантійському церковному житті (особливо стосовно літургійного життя) з’ясував П. Мюлер-Журден, проаналізувавши такі твори Максима, як “Містагогія” і “Трудність 10” (Muller-Jourdan, 2005). М. Торонен дослідив поняття єдності і відмінності в системі Максима, проаналізувавши стосовно цих предметів логіку, тріадологію, христологію, космологію, еклезіологію і екзегетику отця церкви (Toronen, 2007).

Окремо слід відзначити достатньо суперечливу монографію Е. Мура “Оріген Александрійський і Св. Максим Сповідник: аналіз і критична оцінка їх есхатологічних доктрин” (2005). Погляди Е. Мура дещо спотворюють думку Максима. Справа в тому, що автор дотримується поглядів М. Бердяєва, персоналістичних концепцій і уявлень на кшталт християнського екзистенціалізму Бульмана. Тому в його праці Максим представлений як той, хто не спромігся досягнути ідеалу справжньої християнської свободи, підмінивши свободу волі людини волею Бога (Moog, 2005, с. 180, 182). Натомість Оріген вважається тим християнським мислителем, який навпаки підніс свободу людської волі у своєму вченні про відновлення всього (апокатастасис) (Moog, 2005, с. 59–70). Але переважна більшість дослідників, як і ми, з цим не погоджується.

Цікава дисертація К. Е. Партріджа “Трансфігурація статевих відмінностей у Максима Сповідника” (2008), присвячена гендерним проблемам у християнській антропології, подоланню відмінностей статі та християнським письменникам, які вплинули на Максима в цих питаннях (Григорій Ніський і Немезій Емеський) (Partridge, 2008). Т. Толлефсен дослідив космологію Максима у христологічному контексті, проаналізувавши теорію божественних ідей і логосів створеного буття, божої активності і концепт причастя (Tollefsen, 2008). Дж. Лоллар захистив дисертацію, в якій вивчається природне споглядання у тексті Максима “Труднощі до Іоанна” (Lollar, 2011). Дж. Лоллар зазначає, що бачення Максима – це і є саме християнська, божественна філософія, тематика якої встановлена ще давньогрецькими мислителями, але яка зазнала перетворення в контексті вчення про Воплочення Бога (Lollar, 2011, с. 424). Автор зосереджується тільки на сфері споглядання природи, хоча деякі з його тверджень стосуються і близьких до есхатології тем: вічність і скінченність, начало і кінець, відновлення природи і т. і. (Lollar, 2011, с. 332–354, 379–404).

Досить цікавими є два дослідження італійських учених Б. де Ангеліса “Природа, особистість, свобода” і Л. Манка “Перевага волі у Августина і Максима Сповідника”. Перше розглядає антропологічні питання в системі Максима, включно з ученням про обожнення, відмінністю між природою (сутністю) і іпостассю, христологічною тематикою стосовно волі і т. п. (de Angelis, 2002). Друге дослідження порівнює вчення Августина про природу і благодать у контексті філософії волі і вчення про волю у Максима в контексті антимонофелітської полеміки (Манса, 2002, с. 194–242). Ще одне порівняння двох величних постатей релігійно-філософської думки Сходу і Заходу зробив А. Леві у монографії “Створене і нестворене. Максим Сповідник і Фома Аквінський” (Levi, 2006). В цілому чогось суттєвого в аналізі есхатологічних поглядів Максима Сповідника ці автори не створили.

З точки зору філософської методології важливою є монографія В. В. Петрова “Максим Сповідник: онтологія і метод у візантійській філософії VII ст.” (2007). Серед інших російських учених, як патрологів, так і філософів,

слід відзначити праці А. І. Сидорова. Відзначимо його статтю про невідання Христа, де розглядається думка Максима Сповідника, спрямована на те, що Христос не мав невідання, тому що його людська природа була обожена з самого народження, а невідання у Святому Писанні виражається в ікономічному сенсі, співвідносячись із неганебними пристрастями Христа (спрага, голод, страх перед смертю і т. і.) (Сидоров, 2011, с. 302–348). Цікаві тексти Д. Поспелова (2004b, с. 15–145) і Д. Шльонова (2004, с. 339–378), які розглядають переважно вольові аспекти христології Максима. Дуже важливою в контексті цього дослідження постає глава, присвячена Максиму у фундаментальному творі В. Лур'є “Історія візантійської філософії. Формативний період” (2006), де проводиться стислий висновок есхатологічного сенсу вчення Максима, стосовно якого автор зазначає, що метою людини не є повернення до Єдиного, у сенсі неоплатонізму, тому що “створіння рухається до свого начала, але такого, в якому його ніколи не було” (Лур'є, 2006, с. 372). В цілому російські вчені не займалися специфікою есхатології Максима, окрім В. Лур'є, із яким ми погоджуємось, хоча його думки виражені дуже стисло і обмежені рамками загальної монографії.

З останніх здобутків, які внесли західні вчені у вивчення поглядів Максима, слід відзначити монографію Н. Лудовікоса “Євхаристична онтологія: Есхатологічна онтологія буття Максима Сповідника як діалогічна взаємодія” (Loudovikos, 2010). Як персоналіст, Н. Лудовікос дещо пом'якшує погляди Х. Яннараса та І. Зізіулоса, учнем яких він є, і тлумачить сутність у піднесеному діалогічному євхаристичному спілкуванні і взаємодії розумних істот зі своїм Творцем. Тут домінуючим постає концепт логосів Максима Сповідника, які є не статичними “ідеями”, а динамічними пропозиціями Божої волі до своїх створінь, в очікуванні відповіді від них, щоб ті доєднались до есхатологічної повноти “восьмого дня” (Loudovikos, 2010, с. 92). Маємо погодитись із Н. Лудовікосом у сенсі пом'якшення ним вчення персоналістів, але він залишається в цілому у персоналістичній парадигмі “богослов'я спілкування”. У відповідності до православного вчення написана докторська дисертація А. Джаковаца, який,

розглядаючи онтологію і етику у світлі христології Максима Сповідника, приділив декілька сторінок есхатології святого (Гаковац, 2014, с. 259–285). Італійський науковець К. Морескіні цілком погоджується з аналізом Ж.-К. Ларше, і, підносячи людську свободу, зазначає, що Максим “виключає зі сфери апокатастасису таке спасіння і таке обожнення, які за останнім рахунком, були б нав’язані людині з боку якоїсь Вищої сили” (2011, с. 855). Співвітчизниця К. Морескіні, дослідниця концепту апокатастасису, І. Рамеллі, навпаки, вважає у своєму дуже змістовному дослідженні, що Максим все ж таки дотримувався, хоча і в пом’якшеному виді, цього оригеністського концепту, генезис якого вона прослідковує ще від досократичних філософів (Емпедокл), через стоїків до Оригена і авторів пізньої патристики (Ramelli, 2013, с. 738–757). Ми поділяємо думку К. Морескіні, який вважає що Максим не дотримувався оригеністського тлумачення вчення про апокатастасис і не погоджуємось із думкою І. Рамеллі про оригенізм отця церкви.

В христологічній і антропологічній царині, а саме у питаннях філософії волі, найбільш вагомим постає праця Г. И. Беневича “Богословсько-полемічні твори прп. Максима Сповідника і його полеміка проти моноенергізма і монофелітства” (2014а). Найсуттєвішим у цій важливій праці є аналіз поняття “гномі” у Максима Сповідника, причому аналізується це поняття і в есхатологічній площині. Автор доводить, критикуючи позиції Д. Батрелоса, Д. Бредшоу, М. Стінберга, відсутність у Христа, а також у обожнених людей гномічної волі, стверджуючи про її деактивацію (Беневич, 2014а, с. 121–142). Кульмінацією праці цього вченого є його критичний аналіз поглядів персоналістської течії у сучасній православній богословсько-філософській думці стосовно вчення про волю, що є найбільш близьким до нашого дослідження – стосовно есхатології волі у Максима Сповідника. Автор, услід за влучною критикою Ж.-К. Ларше, критичні закиди якого до І. Зізіуласа він наводить, наполягає на первісному обожненні людської природи, а не на “всиновленні” у моральних категоріях Гефсиманського боріння, як це стверджує І. Зізіулас (Беневич, 2014а, с. 171–172, 292). Сам І. Зізіулас повністю погоджується, як він

сам стверджує, з католицькими вченими стосовно цих надтонких питань, наполягаючи на важливості присутності *προαίρεσις* і *γνώμη* не тільки на стадії подвижницького життя, а й в есхатологічній перспективі, виголосивши на симпозиумі в Белграді, присвяченому Максиму Сповіднику, доповідь, у якій він намагався спростувати критичні закидання Ж.-К. Ларше (Zizioulas, 2013). Сам Г. Беневич доводить відсутність гномічної волі і вибірного процесу волеутворення у Христа в полеміці з учнем І. Зізіуласа І. Манусакісом, який стверджує наявність *γνώμη* в есхатоні, але у більш пом'якшеному вигляді, ніж його учитель у своїй промові на тому ж самому симпозиумі у Белграді (Manoussakis, 2013). Цей автор зазначає, що крім збереження руху і адіастематичної темпоральності, в есхатоні також зберігається гномічна воля. Тому не має повної тотожності воля Бога і святих і тотожності воля святих одної з іншою, а є їх збіг, конвергенція, нескінченне наближення однієї до іншої (Manoussakis, 2013, с. 177–180).

Наша позиція стосовно цієї полеміки близька до позиції Г. Беневича і Ж.-К. Ларше з приводу деактивації гномічної волі в есхатоні і критики персоналістичних течій у сучасній богословсько-філософській думці. Подальший виклад (Розділ 3), особливо розвідка у античні першоджерела стосовно вчення про волю, виявить наш особистий внесок у цю проблематику.

В 2015-му році Оксфордський університет видав надважливий збірник сучасних статей під редакцією П. Аллен і Б. Нейл, які містять дослідження різних аспектів творчості Максима Сповідника (Allen and Neil, 2015). Головною працею із цієї збірки з точки зору предмета даного дослідження є стаття А. Андреопулоса “Есхатологія Максима Сповідника”, яка є останньою на даний момент науковою розвідкою у есхатологію отця, і в якій висвітлюється головні аспекти його вчення з приводу цього питання (Andreopoulos, 2015). Аналізуючи класичні три відповіді із “Питань та непорозумінь” стосовно трьох видів апокатастасису, і не погоджуючись із Г. У. фон Бальтазаром про “шляхетне мовчання” Максима, А. Андреопулос наполягає на ідеї вічного покарання тих, хто не йде шляхом свого природного логосу (Andreopoulos, 2015, с. 330). Автор статті зазначає, що є

велика різниця між пізнанням Бога і причин зла (те, що здобудуть усі істоти) і повним причастям до Бога, умовою якого може бути тільки свобода і незалежність волі. Цю складну проблему Максим Сповідник, згідно з А. Андреопулосом, розв'язує через дефініцію двох типів знання. Перше співвідноситься з апостольсько-біблійною традицією і є релевантною гносеологічною реальністю щодо спасіння, а друге відповідає філософській традиції, і є, на думку автора, оволодінням інформацією, що на наш погляд, не зовсім відповідає думці самого Максима стосовно філософського знання, який до числа спасених відносить тих, хто стоїть не тільки на ступені філософії як споглядання логосів суших, а й на ступені моральної філософії, філософії праведних діянь і чеснот. Характеризуючи стан істот у фінальному есхатоні, Максим Сповідник окреслює вічно-рухомий-спокій як потерпання (застосовуючи одну з десятих категорій Аристотеля). Дослідження А. Андреопулоса, з нашої точки зору, має бути доповнене більш філософським аналізом есхатології Максима, адже автор користується переважно неопатристичними богословськими підходами.

Остання вагома на даний час монографія, яка приділяє увагу есхатологічній тематиці – це праця вже згадуваного П. Блаверса “Максим Сповідник. Ісус Христос і преображення світу” (Blowers, 2016). Американський професор погоджується з усіма головними здобутками попередніх дослідників, доводячи з текстів Максима взаємозв'язок між Воплоченням Бога і обожненням людини, пристосовуючи до цієї парадигми вчення про передіснуючі логоси, зазначаючи, що “Максим цим самим може казати про продовження сакраментального втілення Логосу у Церкві і в святих” (Blowers, 2016, с. 141). П. Блаверс розглядає євхаристичний смисл есхатологічної розв'язки, користуючись слушними і влучними зауваженнями І. Зізіулоса про анафору, яка є, так би мовити, спогадом майбутнього (а не тільки минулого), а кінець є причиною минулого і теперішнього (Zizioulas, 2006, с. 59–60). Американський дослідник зазначає, що Максим презентує есхатологію як “здійсненну”, так і націлену у майбутнє у таїнстві обожнення (Blowers, 2016, с. 195). Позитивний



сене набуває також тілесність, притаманна не тільки людству, а також й Самому Богу. Щодо теорії відновлення всього, то думка П. Блаверса близька думкам Г. Флоровського і Ж.-К. Ларше (Blowers, 2016, с. 247–253). Автор закінчує монографію посиланням на Г. Флоровського, зауважуючи, що свобода в прийнятті благодаті стоїть у Максима на першому місці, і кожному необхідні для цього аскетичні зусилля і тверезість, щоб крім вічно-буття, отримати ще й благобуття. Порівнюючи епектазис Максима і Григорія Ніського, автор окреслює спіральний характер вічного наближення вірних до Божественної сутності, наполягаючи на синергії благодаті і свободи людської волі (Blowers, 2016, с. 251). П. Блаверс робить такі висновки стосовно поглядів Максима на апокатастасис: 1) існує впевненість у тому, що Творець любить усі істоти, і має неослабне бажання спасти всіх; 2) Максим відкидає суто спіритуалістичні теорії апокатастасису; 3) існує тверда надія на фінальне преображення всіх істот, навіть нелюдських, що пов'язано з передіснуючими логосами суцього (це твердження співпадає з думкою Ж.-К. Ларше, але не співпадає з думкою А. Шуфріна); 4) екзистенційна тверезість стосовно майбутньої свободи створінь і 5) відсутність у Максима жорстких схем завершення есхатологічного процесу, особливо схем, подібних до повернення в загублений рай і, навпаки, існує відкритість до нового одкровення, безпрецедентної слави, ознаменованої Новим Адамом (Blowers, 2016, с. 253). Зазначимо, що це остання важлива і фундаментальна праця, шостий вагомий крок за нашою думкою (після монографії Ж.-К. Ларше), де вчення Максима розглядається як система, і приділяється увага всім складовим його філософії і богослов'я, хоча є і певні обмеження, адже автор вдається переважно до історико-філософської методології. Це більше компілятивна праця із врахуванням попередніх досліджень, вона достатньо адекватна, але в ній не створено чогось принципово нового.

В останні роки, після багатьох десятиліть жорстокої радянської цензури, намітилися шляхи дослідження творчості Максима Сповідника і українськими вченими, як богословами так і філософами. Перш за все, варто відзначити монографію К. Говоруна “Воля, дія і свобода”, присвячену христологічним

суперечкам стосовно поняття і визначення волі в VII столітті (Novorun, 2008). Безумовно, панівною богословською лінією у становленні дифелітських визначень була лінія Максима Сповідника, яка і репрезентується автором у цьому важливому дослідженні. Есхатології тут увага не приділяється. Філософський підхід до аналізу системи Максима Сповідника був запропонований Ю. Чорноморцем у його монографії “Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія” (2010), де один її розділ повністю присвячений системі Максима в контексті візантійського неоплатонізму. Есхатології Максима автор майже не приділив ніякої уваги, але розглянув трансформацію неоплатонічної тріади “перебування” – “вихід” – “повернення” у вченні Максима Сповідника, яка має певний есхатологічний сенс. Зазначаючи в цілому дуже адекватний і глибокий аналіз поглядів Максима Ю. Чорноморцем, не можемо не зауважити, що автор дещо недооцінює апофатичну складову вчення Максима, а іноді навіть протиставляє її апофатизмові Діонісія Ареопагіта, розуміючи Максима як філософа буття, а Діонісія – як філософа небуття, що суперечить самому Максиму, який зазначає в “Містагогії”, що Богіві личить більше найменування “небуття” (Maximus Confessor, 1885k, с. 664A–664B).

В монографії А. Глуценка “Значення антропології преподобного Максима Сповідника для сучасної православної апологетики” (2013) аналізуються загальні онтологічні тріади Максима, антропологія, п’ять пар буттєвих розділень і вчення про гріхопадіння. Дещо торкався певних аспектів філософської складової творчості Максима I. Мозговий (тринітарність, визначення зла, виправдання матеріальності, теорія логосів, гріхопадіння, обожнення, апофатична і катафатична гносеологія) у своїй фундаментальній праці, присвяченій впливу неоплатонічної філософії на християнську патристику (Мозговий, 2009, с. 163, 174–177, 186, 198, 212, 222). Серед інших українських дослідників творчості Максима слід відзначити статті і переклади I. Бея, на кшталт дослідження, присвяченого трансформації поняття часу у Діонісія і Максима Сповідника (2014). Взагалі, дослідження творчості цього отця церкви

тільки-но починаються в Україні, загальних робіт з аналізу його творчості майже немає, статей досить мало (Ю. Чорноморець, І. Бей, К. Говорун, А. Макогон), а його есхатологічні погляди практично не досліджені.

Крім усіх вищезазначених досліджень, слід перелічити інші, менш вагомі щодо розглядуваної проблематики, які так чи інакше торкаються поглядів цього видатного християнського письменника. Починаючи з другої половини ХХ століття, варто відзначити праці таких вчених як: Ф. Акіно, І. Андія, Г. Баузенхарт, Д. Бахрім, Д. Бредшоу, К. Будиньон, Дж. Вуд, М. Грішко, І. Далме, П. Доброцветов, Е. Дьюхарст, А. Євтич, Ф. Івановіч, Г. Капрієв, Г. Каптен, К. Кларк, Н. Констас, Д. Костакі, Е. Лопес, Я. МакФарланд, К. Мілков, С. Мітралексіс, П. Михайлов, А. Нестерук, Я. Пелікан, М. Плестед, А. Радосавлєвич, Д. Скліріс, Р. Сорабджи, Д. Станілоае, Н. Танасе, Р. Тафт, Дж. Тімпас, А. Фокін, В. Цветкович, та ін. Найвагомші статті, дисертації і монографії з цього переліку авторів містяться у списку літератури, а посилання на них наявні у подальшому викладі.

**Висновки до розділу 1.** Розглянувши життєвий шлях Максима Сповідника і проаналізувавши найвагомші праці і джерела, присвячені його богословським і філософським поглядам, можна зробити наступні висновки.

1) Попри достатню кількість робіт, присвячених поглядам Максима, ми не маємо жодної праці, яка б розглядала есхатологію Максима у системний спосіб, що змушує заповнити цю білу пляму у сучасній науці.

2) У дослідженнях поглядів Максима Сповідника переважають наступні підходи: томістський (У. фон Бальтазар, А. Ріу, Ж. Гаррігу, Ф.-М. Летель та ін.), неопатристичний (С. Єпіфанович, Ж.-К. Ларше, Г. Беневич, А. Андреопулос та ін.), персоналістські (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, Н. Людовікос, С. Мітралексіс), системні (Л. Тунберг, П. Блауерс), але всі вони мають брак філософського, і особливо історико-філософського аналізу. Це потребує більш детального і системного з історико-філософської точки зору дослідження, із залученням усіх джерел античної філософії – від досократиків до неоплатонічного синтезу, разом

із есхатологічними доробками отців церкви і контрверсійних та гетеродоксальних авторів.

3) В процесі дослідження були виявлені головні проблеми, які виникають у есхатології візантійського філософа стосовно різних світоглядних позицій, згідно з якими вона розуміється. Це перевага цілей над початками буття і критика Максимом еллінської метафізики циклічності із її специфічним концептом “вічного повернення”, який постав у метафізиці орігеністів. Це незалежність Воплочення від внутрішньосвітових метаморфоз і підпорядкування йому сотеріологічного вектору. Це проблема апокатастасису, у якій виникає питання спасіння всіх істот. Це, зрештою, проблема гномічної волі і її деактивації (або навпаки) у есхатологічному стані.

4) Доробки вчених стосовно есхатології святого дозволяють углядіти суперечки, які точаться навколо його поглядів і не вщухають і досі. Це стосується, по-перше, проблеми апокатастасиса, в якій деякі науковці (Е. Мішо, Г. У. фон Бальтазар, І. Рамеллі) вбачають поміркований орігенізм Максима, а інші (П. Шервуд, Б. Дейлі, Ж. К. Ларше та ін.), навпаки, його заперечують. По-друге, це суперечки з приводу присутності або відсутності у есхатоні гномічної волі, у яких так звані персоналісти (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс) наполягають на реальності вибірного процесу у обожнених істот, а їх противники (Ж. К. Ларше, Г. Беневич) заперечують наявність “гномі” у есхатоні.

З урахуванням усього вищезазначеного, дослідження потребує глибокої розвідки у історію становлення есхатологічних концептів в філософії античних авторів. Через їх співвідношення, порівняння і контраст із есхатологією християнських авторів можна буде виявити есхатологію гетеродоксальних християнських письменників, а саме орігеністів, яких критикував Максим, чим сприяв становленню власної есхатології, яка постала як подолання орігенізму і як трансформація античних філософських парадигм у горнилі християнського віровчення.

## РОЗДІЛ 2.

# ЕСХАТОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ

Щоб зрозуміти всю глибину есхатологічних поглядів Максима Сповідника, треба розглянути контекст, у якому вона розвивалася і постала як цілісне вчення. Перш за все це стосується есхатологічних уявлень дохристиянського грекомовного і частково латиномовного середземноморського світу. У своєму дослідженні ми обмежуємося тільки середземноморським античним світом, не враховуючи східні релігії і вчення. Тільки зрозумівши есхатологічні уявлення нехристиянських письменників, поетів і філософів, і взагалі всю елліністичну парадигму, можна осягнути, що принципово нового принесла у середземноморський світ християнська парадигма загалом, і вчення Максима Сповідника зокрема. Зрозумівши це, можна виявити і те, що, і яким чином ця парадигма зберегла із філософії давніх греків, а що перетворила у горнилі нового релігійного вчення.

Сама есхатологія, як розділ богословських і філософських наук, виділилася у християнстві, але *post factum* вплинула і на інші релігійні традиції і філософські вчення, де є уявлення про кінцевий стан реальності, про абсолютне буття, про ціль людського життя, про останні речі. Майже в усіх релігійних течіях (окрім даосизму) існує есхатологічний міф, або його деміфологізований відповідник, де ми бачимо розповіді про кінець світу, про минулі і майбутні катастрофи, про повернення (або навпаки неповернення) у первісний стан, про мету людських намагань. Згідно з об'єктом дослідження, у дисертації увага зосереджується на філософській складовій есхатологічних уявлень, оминаючи суто міфологічний контекст, або історичні події, пов'язані з конкретними істотами, часовими епохами і символами (наприклад антихрист, свідки апокаліпсису, різні числа і знаки, пророцтва, образи руйнації старого світу). Нас цікавить чисто онтологічний, гносеологічний або будь-який сенс, пов'язаний із розділами філософії, а інше залишається на розгляд релігієзнавців.

Ще один важливий момент, який треба окреслити, – це поділ есхатології на так звану “малу”, або індивідуальну, і “велику”, або всесвітню (Якимова, 2011). Але індивідуальна есхатологія співвідноситься із всесвітньою і знаходиться у взаємодії із останньою.

## **2.1. Есхатологічні уявлення ранньо-античних авторів**

Безумовно есхатологічні уявлення людства сягають доісторичної давнини і їх складно адекватно відтворити. Перший більш-менш чіткий і зрозумілий есхатологічний концепт можна знайти у Гомера. Цей концепт прийнято називати фаталізмом. Невблаганний рок, доля, приреченість володіють людиною, яка не в змозі їх здолати чи відмінити. Доля (μοῖρα), обумовленість, і наперед визначений детермінізм керує не тільки людським буттям, а й богами. Цікаво, що у Гомера (Іліада VIII, 72; XX, 127–128 та ін.) присутні ще мікенські слова для визначення долі – αἴσα, доленосного дня – αἴσιμον ἦμαρ (Гомер, 1978, с. 154, 384). Потім це мікенське слово замінюється на іонійське Моῖρα (Іліада XXIV, 209–210), по відношенню до богині долі (Гомер, 1978, с. 457). Обидва слова пов’язані етимологічно з частиною або часткою, можливо, мається на увазі розподіл здобичі через жереб. Крім того, за В. П. Гораном, фатальний характер мойри пов’язаний із культами родючості, народження, смерті, відновлення світу, прядіння (1990 с. 65). Одна з богинь долі у Гомера так і називається – Пряха (Κλωθές), і саме прядіння символізує фатальність і доленосність людського життя (Одіссея VII, 196–197) (Гомер, 1981, с. 117). Також присутній символізм ваг, на яких Зевс важить долі героїв у “Іліаді”. Давньоримські парки теж пряхи, як і в багатьох міфах неіндоевропейських народів, що підкреслює хтонічність цих богинь. Нитка крім свого фатального характеру, може нести і рятівний символізм спасіння від смерті в лабіринті, як у міфі про Тезея і Аріадну (Горан, 1990, с. 76). В цілому, як доводить Р. Оніанс, концепт долі несе на собі ознаки ярма, кайданів, уз, тяжкості, необхідності, нерозривних зв’язків, вузлів, петель тощо (1999, с. 302–333, 340–342, 366–395). Багато слів змінюють свій побутовий

сенс на більш абстрактний. Наприклад, те що характеризувало долю як узи, зв'язуючі мотузки (πείραρ) (Онианс, 1999, с. 317), потім перетворилося на позначення слів зі смислом межа, край, рубіж, кінець. Теж саме стосується слова τέλος (ціль, кінець, звершення), яке у Гомера і у близьких до нього у часі авторів має конкретне речове позначення, а саме – пов'язка долі, вінок мойри (Онианс, 1999, с. 411–447). Це те, що знаходиться у бога, яке він може зв'язати і розв'язати (λύω – розв'язувати, розпрягати, звільняти, розривати, тощо). Як каже Р. Онианс, τέλος є самим життям, а не його кінцем (Онианс, 1999, с. 418). Таким чином, τέλος стає ближчим до розуміння його як вузла або кайданів, якими зв'язана або закута доля. Як в πείραρ у мові Гомера, в τέλος можна побачити панування долі.

Один із найдавніших міфів про долю і фатум – це міф про Мелеагра (Горан, 1990, с. 87). Характерною ознакою долі є те, що вона позбавляє свободи, вона сковує. Так, Гектор скований згубним фатумом (“Ектора δ’ αὐτοῦ μεῖναι ὀλοῖη μοῖρα πέδησεν) (Іліада XXII, 5–6) (Гомер, 1978, с. 413–414). Принциповим є те, що навіть боги підкоряються фатуму, хоча іноді вони самі виступають як творці долі. У Гесіода три Мойри – це доньки Ночі (тобто, добове коло), і сестри Кер (Κῆρας), тобто жеребів (2011, с. 27). Інша генеалогія Мойр – від Зевса і Феміди, яка перед цим породила Ори, пори року (Гесіод, 2011, с. 27). Слід підкреслити, що, з одного боку, мойри старші за богів, і тому боги їм підкоряються, а з іншого, – вони молодші, і, таким чином, самі боги, насамперед Зевс, володіють фатумом і прирікають людство на рабство долі.

У Гесіода для долі вперше використовується найменування Τύχη, пов'язане з випадковістю, від дієслова τυγχάνω (попадати, траплятися, досягати, зустрічати, бувати) (2011 с. 31). Це ж саме ім'я зустрічається у “трагедії долі”, “Цар Едип” Софокла, в якій головний герой називає себе сином долі (Ἐγὼ δ’ ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμω) (Царь Эдип 1080–1083) (Софокл, 1990, с. 43). У софоклівському Едипі вбачається абсолютизація приреченості і долі, якої не було у його попередника Есхіла. Едип у Софокла як не намагався, так і не зміг уникнути долі, тоді як есхілівський Орест виражає коливання між долею і богами, де на перший план виступає принцип справедливості, пов'язаний із

демократизацією світового закону фатальної сили. У “Орестеї” фатальне коло кривавої помсти розмикається ствердженням нового морального порядку, виправданням Ореста, через голосування, владою справедливості, яка перемагає фатальність долі, а Ерінії перетворюються у Евменід (Есхил, 1971, с. 345–362). Але все одно фатальність і доля панують у еллінському світі.

Ще одне слово на позначення року – τό χρῆών, споріднене із дієсловом χρῶω, що означає суджене, потрібне, належне, передречене, яке зустрічається наприклад, у Евріпіда (Іполит 1256) (Еврипид, 1969, с. 276). Воно потім застосовується у філософів. Також важливе слово ἡ ἀνάγκη – необхідність, доля, рок, яке ще у Гомера не персоналізується, але у Платона, в есхатологічному міфі про Ера, набуває персоніфікації разом із трьома Мойрами із гесіодовської традиції: Клото, Лахесіс, Атропос, імена яких перекладаються відповідно як Пряха, Упорядниця жеребів, Невідворотна. Ананка також співвідноситься із темою уз і зв’язків (Онианс, 1999, с. 321–322). Нічого могутнішого від необхідності, за Евріпідом, не існує (Лебедев, 1989, с. 37–38). Аналогом ἀνάγκη у давньоримській поезії виступає necessitas, яка, наприклад, у Горация ототожнюється із “петлями смерті” (Онианс, 1999, с. 321–322).

Безумовно, у Гомера інколи зустрічається відповідальність людей, і індивідуальні прояви свободи можна знайти у поетів і драматургів Еллади, але свободний вибір і свавілля не звільняють давньогрецьких героїв від влади над ними долі (Горан, 1990, с. 179). Так, Алкей дорікає Орфееві за те, що той ішов проти долі, позаяк всупереч мойрі Зевса нічого не відбувається (Лебедев, 1989, с. 37). Але поступово влада фатуму починає витіснятися волонтаристськими тенденціями, мойри іноді можуть переглянути приреченість первісної долі і навіть змінити її. Так, у Феогніда уперше зустрічається термін εἰσαρμένῃ – жереб, доля, те, що призначене долею; це слово етимологічно пов’язане з μοῖρα, і Феогнід засвідчує, що ні від кого, окрім богів, не треба чекати ні добра ні зла, ані нагороди, ані покарання. Але розплата приходиться не одразу, і людина з точки зору поета стає відповідальною за свої вчинки, справа тут уже не в богах. Тут



простежується перша теодіцея, хоча у Феогніда ще зберігається відповідальність роду, що відбивається на покаранні нащадків.

Повертаючись до Гомера, слід зазначити, що душі померлих мають примарне існування, стосовно них не існує відплати за гробом (Кулаковский, 1899, с. 19–23). Відплата існує виключно у земному житті, як, наприклад, відплата женихам з боку Одиссея. У примарному стані за Гомером у померлих людей немає свідомості. Тільки ті, хто був раніше за Троянську війну і спілкувались ще з богами, мають свідомість, у них особливі покарання (Сизиф, Тантал). Але є і обранці богів (Ганімед, Тіфон, Орін, Іно). Також Менелай, за Гомером, досягне Елізіуму (Гомер, 1981, с. 79), еллінського раю, але всіх цих нагород вищезгадані герої не заслужили, все, що відбулося з ними, сталося тільки за волею богів, силою того ж самого фатуму. Навіть сам Зевс у Есхіла знаходиться під владою долі, і влада її непереможна (Есхил, 1971, с. 175). Будь-яке людське уміння (τέχνη) ніщо перед долею (Есхил, 1971, с. 190). Долею (ἀνάγκη) правлять Мойри і Ерінії, і Зевс слабший за долю: τοῦτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἄσθενέστερος; οὐκοῦν ἂν ἐκφύγοι γὰρ τὴν πεπρωμένην (Прометей 517–518) (Есхил, 1971, с. 190). Доля для людини – це смертність, а для богів – це зміна поколінь, коли син скидає батька, Кронос – Урана, Зевс – Кроноса і т. ін. І есхілівський Прометей пророчить Зевсу такий кінець, якому не позаздриш (Есхил, 1971, с. 204–205). Як зазначає В. П. Горан: “Мойри разом з Ерініями – це найсправжні суб’єкти доль усього світу” (1990, с. 261).

У тому ж доленосному і фатальному руслі знаходиться і оповідь Гесіода, але у нього з’являються нові мотиви, які ще не вбачаються у Гомера. Це вчення про п’ять віків людства: Золотий, Срібний, Мідний, Героїчний і Залізний. Ці віки змінюють один одного у напрямку подальшої етичної деградації (Гесіод, 2001, с. 54–57). Автор поеми “Труди і дні” бажає народитися або до, або після Залізного віку, що імпліцитно свідчить про безперечну можливість появи нового благого світу, після руйнації старого, наповненого горем та бідами (Гесіод, 2001, с. 56–57). Тому, на нашу думку, саме тут у літературі з’являється інша парадигма

еллінського мислення, а саме циклічність, яка буде простежуватися далі крізь усе світосприйняття дохристиянського і нехристиянського світу.

Згідно з Гесіодом, люди, які жили у Золотому віці блаженним життям, після смерті перетворювалися у благосних демонів (δαίμονες), які стали охоронцями людей (Гесіод, 2001, с. 55). Покоління Срібного віку вже мали життя гірше за попереднє і після смерті ці люди ставали підземними блаженними смертними (ὕποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ) (там само). Покоління Мідного віку зійшло в Аїд, а серед людей четвертого покоління віку героїв одні померли, а деяких Зевс переселив на острова блаженних (ἐν μακάρων νήσοισι), де вони насолоджуються життям під владою Крона (Гесіод, 2001, с. 56). Покоління Залізного віку, яке буде мати життя, наповнене трудами, горем і недолею, теж перестане існувати, коли стануть народжуватися люди із сивиною (Гесіод, 2001, с. 56–57). Гесіод експліцитно не повідомляє про наступний вік, але його бажання народитися або до, або після Залізного віку не повинно залишати сумніву у циклічній моделі світу. Так, співставляючи той же самий τέλος із λύσος (розв'язання, звільнення, свобода дій), Гесіод як і Гомер наближається до розуміння такого абстрагованого у майбутній літературі слова, як вузла і кайданів. Р. Оніанс проводить цікаве дослідження стосовно перетворення τέλος як пов'язки, через значення стрічки, кола, поясу до річного циклу (Оніанс, 1999, с. 419). Зв'язок τέλος із вінком, яким увінчують переможця на іграх, споглядається у Піндара: ἀλλ' ἐφ' ἐκάστῳ ἔργματι κεῖτο τέλος (на кожну справу покладався вінець) (Пиндар, 1980, с. 161).

В цілому можна зазначити разом із Ф. Зелінським, що майбутнє вчення про безсмертя душі у еллінському світогляді постало як філософський догмат, яке було чужим для народної релігії еллінів (Зелинский, 2014, с. 578). Есхатологія душі, заснована на ідеї справедливості, ще не перемогла у гомерівсько-гесіодівську добу народної релігії. Вічні муки Тантала, Сізіфа, клятвопорушників, які образили богів, або перебування Менелая і Радаманта на Єлисейських полях, у колі блаженних, пов'язані із невблаганним фатумом, яким керують боги. Це більше свідоцтво караючої сили богів, ніж їх справедливості,

свідоцтво їх люблячої могутності, ніж люблячої справедливості (Зелинский, 2014, с. 579–580).

Проникнення ідеї справедливості у есхатологічні ідеї давніх греків пов'язане з містеріальними культами – діонісіями, елевсінськими містеріями, орфізмом. До цього справедливість була виражена тільки у житті роду і відбивалась на нащадках згідно із життям предка, але аж ніяк не у потойбічному світі. Тепер же, згідно з логікою містерій, краща доля повинна знаходитися після земного життя, і умови для цього – посвячення у містерії. Спершу саме посвячення, а не мораль (себто добродієсне життя) було умовою кращої долі, але зі свідчень щонайменше V ст. до н. е. про елевсінські містерії дізнаємося про сонячний рай Деметри, який досягається тільки тими, хто поводить себе благочестиво (εὐσεβής), а пекло для тих, хто зрікся шанування богів, батьків і гостей (Зелинский, 2014, с. 580–581). Нейтральне місце – це Аїд, який постає як чистилище, звідки душі знову переселяються у нові тіла. Саме у орфізмі, який вплинув на одну з найперших філософських шкіл, піфагорейство, впроваджується ідея метемпсихозу, яка є наступною есхатологічною парадигмою еллінського світу, якої дотримувалися як Платон, так і всі неоплатонічні автори від Плотіна до Прокла і Дамаскія, правда, дещо з різними нюансами. Про метемпсихоз і безсмертя душі вчив ще Ферекид. Троїста схема: Рай – Чистилище – Пекло, взагалі притаманна еллінській свідомості. У Гомера ми ще не знаходимо трансценденталізації потойбічного світу, лише у містеріях небесний рай змінює Єлісейські поля і душа повертається до богів, звідки вона і походить (Зелинский, 2014, с. 580–581). Вплив містерій відчувається на поезії Арістофана (“Жаби”), де зображується як покарання, так і блаженство, а також у Павсанія в описі картини Полігнота, де є як кари, так і солодкі пісні Орфея (Кулаковский, 1899, с. 75). У Піндара також зустрічаємо можливість тричі перебувати на землі та під землею, та ще й, зберігши чистоту душі, потрапити до місця вічного перебування з богами й героями на островах блаженних (Пиндар, 1980, с. 17). Навіть у Геродота у розповіді про Залмоксиса є віра у щасливе безсмертя душі. Більшість дослідників погоджується з тим, що звільнення від

долі і від кругообертів душі у метемпсихозі вперше зустрічається у грецькій літературі в орфізмі. На золотих пластинах з надгробків начертано про звільнення від багатостраждального сповненого мук кола (Лебедев, 1989 с. 43). Саме в орфізмі запроваджується й ідея обоження, або становлення із смертного богом, або уподібнення героям, які здобули безсмертя (Лебедев, 1989, с. 43). Симплікій зазначає, що прив'язані до колеса долі і народження душі, можуть звільнитися, якщо звернуться до богів, яким наказує Зевс (Лебедев, 1989 с. 60–61).

Тут ми зазначимо наступну парадигму, ще філософськи невідрефлексовану у культурі містерій, а саме парадигму “вічного повернення”, яка притаманна переважній більшості неавраамічних релігій і традицій та пов'язана із безсмертям душі, яку яскраво дослідив М. Еліаде (Элиаде, 2000, с. 23–124). Ще в дофілософських висловлюваннях можна угледіти повернення всіх речей до єдиного цілого, звідки вони і виникли, як наприклад у висловлюваннях Ліна (у Стобея), де засвідчується нескінченність обертів і неможливість досягти кінця (Лебедев, 1989, с. 60–61). Але також бачимо появу ідеї безсмертя душі, яка була викликана, з точки зору Ф. Зелінського, трьома мотивами – любов'ю, жагою пізнання і справедливістю (Зелинский, 2014, с. 580–581).

Перш ніж аналізувати філософські концепти есхатологічних мотивів у давньогрецькій філософії, слід сказати декілька слів про сприйняття історії еллінами. На відміну від християнського історизму, притаманного всім авраамічним релігіям, сповненого месіанства, греки не приділяли уваги майбутньому і новому. Для них найважливішим було начало, абсолютне і чисте, у поверненні до якого полягав весь пафос античної думки. У свідомості панував космогонічний міф і споглядання природи. Перші історики Еллади користувалися ще розповідями, явленими в героїчних міфах і поезіях. У Геродота бачимо синтез історичних і географічних даних. Сенс його історичної розповіді він вбачає у тому “щоб не були безславно забуті величні і дивовижні діяння як еллінів, так і варварів” (Herodotus, 1975, с. 2). Причини подій він знаходить у рішеннях богів, які карають або винагороджують за діяння, в чому і

є смисл історії (Бультман, 2012, с. 22). Фуکیدд взагалі не залучає до своєї оповіді божественних втручань і впливів, не користується етичними рефлексіями, не вважає, що історії притаманний який-небудь закон. Він намагається науково розглянути реальні сили, які спрямовують як людські маси так і індивідів до руху в історичному процесі (там само). Сенсу історії у Фуکیدда немає, майбутнє для нього не має відмінності від теперішнього. Історія розуміється Фуکیدдом як рухи космосу, як сфера, яка не відрізняється від природи. У людини за Фуکیدдом немає відповідальності за майбутні події, увесь інтерес пов'язаний із минулим (Бультман, 2012, с. 23). Теж саме можна сказати і про Полібія, де рефлексуються причини, але немає осягнення цілей історичного процесу, що і є сенсом історії згідно з пізнішими уявленнями авраамічної історіографії. Римські історики Тіт Лівій і Тацит розуміють історію суто у педагогічному і етичному сенсі, для виховання поколінь згідно з величними взірцями. Таким чином реальна есхатологія у античних істориків не споглядається.

Роблячи висновки із розгляду дофілософських і нефілософських уявлень античної думки, зазначимо наступні парадигми, які постають у есхатологічних міркуваннях давніх еллінів. По-перше, це поняття фатуму, долі, приреченості, необхідності, напередвизначеності, які панують у гомерівсько-гесіодівському епосі, у поетів і трагіків. По-друге, це ідея циклічного часу, яка постає вперше у Гесіода і яка пов'язана із поступовою деградацією людства, знищенням його і народженням нового покоління. По-третє, це міф “вічного повернення”, який є різновидом циклічної парадигми, але доповнює її ще етичною спрямованістю до благого начала, яке постає як бажане. По-четверте, це виникнення есхатології душі, разом із ідеєю її безсмертя, що засвідчують містеріальні культу еллінів. По-п'яте, це ідея метемпсихозу, яка виникає із попередньої парадигми. По-шосте, це ідея свободи і відповідальності за свої дії, хоча ця відповідальність не набуває абсолютного характеру у еллінів, позаяк поряд із моральним благим вибором існує невмолений фатум, який яскраво зображений у “трагедії долі” Софокла “Цар Едип”. Трансформації цього мислення у царині есхатології були

спричиненні появою перших філософських концепцій, які деякі уявлення спростували, а деякі поглибили і здійснили їх логічну рефлексію.

## 2.2. Досократичні філософські погляди на есхатологію

Виникнення філософії спричинило вирішальний вплив на розвиток науки у середземноморській ойкумені. Не стала винятком і есхатологія, хоча кінцевим речам досократичні філософи приділяли значно менше уваги, ніж первинним причинам. Перші філософи були фізіологами, за Аристотелем, і космологами, зосереджуючись на началах речей і їх виникненні. І саме начало обумовлює кінець і погибель їх через темпоральне існування у колах вічного повернення.

Одне з найдавніших філософських висловлювань європейської спільноти, яке належить іонійцю Анаксимандру (у Симплікія), звучить так: “З чого речі виникають, туди і погибель їх іде згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεῶν), позаяк вони платять один щодо одного справедливе відшкодування за своє безчинство (ἀδικίας) згідно зі встановленим терміном” (Diels und Kranz, 1960, с. 89). Речі з’являються і зникають у деякій субстанції, названій Анаксимандром “безмежне” (ἄπειρον), що визначає парадигму повернення до свого онтологічного начала. У іншому фрагменті Анаксимандра розповідається як про нескінченність світів, так і про їх обертання (у Іриней та Псевдо-Плутарха) (Лебедев, 1989, с. 117–118). Також речі повертаються згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεῶν), в якій ми можемо побачити поняття роῖρα – долі, фатуму, на підставі якого виникають та зникають усі речі, ввергаючи усе суще в коло вічного повернення. Ще Фалесу, за Діогеном, приписують твердження, що необхідність сильніша за все (Диоген, 1986, с. 65). Припускають, що періодичний процес розвитку світу, який повторюється, і його поглинання апейроном, або обгортання (від дієслова περιέχω – оточувати, обгортати, обіймати, охоплювати, огороджувати, бути прив’язаним) був запозичений Анаксимандром від східних учень. Як би там не було, пізніша думка (Псевдо-Плутарх) розуміла вчення Анаксимандра як споконвічне повторення по колу виникнення і загибелі космосів, і цей процес наперед визначений (Іпполіт)

(Лебедев, 1989, с. 118). Безкінечність обертів світу пояснюється тим, щоб ніколи не завершувалося виникнення речей. Для Анаксимандра, як і для Фалеса, повинно існувати лише одне начало, що породжує світ завдяки вічному рухові, який, таким чином, є причиною часового існування космосу. Цей рух ніколи не перестає створювати нові й нові світи, і тому причина цього руху повинна бути безмежною (апейрон). Висловлювання Анаксимандра В-1, є парадигматичним для нашого дослідження і являє собою, на нашу думку, найранішнє есхатологічне висловлювання давньогрецької думки. Подальші рефлексії стосовно останніх речей так чи інакше, з тими чи іншими нюансами, обумовлюються саме цим невеличким текстом Анаксимандра.

Так, є свідectво про оновлення космосу через низку змін та обертань і у Анаксимена (у Симплікія) (Diels und Kranz, 1960, с. 93). Одним із образів такого космосу є постійне обертання млинового жорна. Та сама ідея разом із малою есхатологією яскраво присутня у поглядах Піфагора, а саме у його вченні про реінкарнацію (метемпсихоз) і вчення про відродження космосів через рівні проміжки часу (Лебедев, 1989, с. 142). Душа може перевтілюватися не тільки у людей, але і в тварин. Діоген Лаертський наводить свідectва про те, що Піфагор навіть пам'ятав свої минулі життя (Диоген, 1986, с. 308). А Порфирій приписує йому не тільки вчення про вічне повернення, а й думку про те, що у цих поверненнях не буде відбуватися нічого нового (Лебедев, 1989, с. 143). Те ж саме приписував піфагорійцям і Евдем у тлумаченні на аристотелеву "Фізику", мовляв, повторюватися буде те ж саме (Лебедев, 1989, с. 143). Учням Піфагора приписувалося вчення про виникнення речей із вогню і їх загибель у вогні. У Піфагора знаходиться перша рефлексія в філософії еллінів про безсмертя душі. Згідно з Дж. Барнзом, теорія Анаксимандра ще припускає родові відновлення і повернення, тоді як у Піфагора вбачається вже індивідуальне повернення (Канто-Спребер, 2006, с. 22).

Найбільш яскраво виникнення та загибель космосу у світових пожежах і нове його народження знаходимо у фрагментах Геракліта: "Цей космос, той же самий для всіх, не створив ніхто з богів чи людей, але він завжди був, є і буде

вічно живим вогнем, що певною мірою (μέτρα) займається та певною мірою згасає” (Diels und Kranz, 1960, с. 157–158). Такі зміни відбуваються постійно, через певні проміжки часу. Діоген Лаертський каже, що все це відбувається згідно із долею, тобто давній фаталізм нікуди не відійшов, а трансформувався у інші форми мислення, яке почало раціонально осмислювати витoki речей, їх причини, а найголовніше, їх цілі. Геракліт, за свідченням Климента Александрійського, був родоначальником учення про спалення вогнем (ἐκπύρωσις), яке потім запозичили стоїки (Diels und Kranz, 1960, с. 157). Геракліт вважає вогонь навіть суддею: “Адже все, каже, прийшовши вогонь буде судити (κρινεῖ) і охопить (καταλήψεται)” (Diels und Kranz, 1960, с. 165). Ще один фрагмент Геракліта має есхатологічний характер: “Шлях угору й униз є тотожним” (Diels und Kranz, 1960, с. 164). Цікаво, що одні філософи (Марк Аврелій, Плотін) тлумачили цей вислів стосовно всього космосу, а інші (Ямвліх, Еней із Гази) стосовно мандрівок душі. Та найбільш загадковим є наступний вислів ефеського філософа: “Людей очікує після смерті те, на що вони ані сподіваються, ані уявляють” (Diels und Kranz, 1960, с. 157). Тут вбачається відсутність жорсткого детермінізму і схематизму стосовно посмертної долі розумних істот. Космос і віки Геракліт розуміє як вічну гру дитини: “Вік (αἰὼν) є дитиною, яка грає у пассею: царювання дитини” (Diels und Kranz, 1960, с. 162). Ця гра, становлення, відсутність стабільності, дала дихання новим есхатологічним мотивам у давньогрецькій думці, пов’язаним із ідеєю свободи, цнотливої як маленька дитина, яка створює світи у своїй грі. Не оминув Геракліт і етичних мотивів відплати після смерті за добродесні вчинки: “Адже кращі долі (μοίρας) випадають тим, хто краще помер (μόροι)” (Diels und Kranz, 1960, с. 162). Таким чином, він знизив статус фаталізму, притаманний дофілософським уявленням еллінів, хоча і не відмовився повністю від цього концепту.

Елеати, на відміну від іонійців і піфагорійців, менше цікавилися есхатологічними проблемами, хоча і їх не оминула підлеглість концептам необхідності (ἀνάγκη) та долі (εἰμαρμένη). Парменід розуміє циклічність, коли каже, за Проклом, що йому все одно, звідки починати, позаяк він прийде туди



знову (Лебедев, 1989, с. 288). Періодичне відновлення постає у філософії Емпедокла. В уривку, який наводить Симплікій, він каже: “І вони (речі) ніколи не припиняють зміни, іноді всі Любов’ю (Φιλότητι) сходячись у єдине, іноді ж знову ненавистю Ворожнечі (Νείκεος) носячись кожен нарізно. (...) Оскільки ніколи не припиняють постійного чергування (змінювання) (διαλλάσσοντα), вони вічно існують нерухомі у колі (κύκλον.)” (Diels und Kranz, 1960, с. 315–316). Весь фрагмент присвячений виникненню Єдиного із Множинності речей, і розпаду Єдиного у Множинність. В іншому місці Емпедокл засвідчує, що насправді у речей немає народження (φύσις), ні кінця фатальної смерті (οὐλομένου θανάτοιο τελευτή), а є тільки суміш (μίξις) і розподіл змішаного (Diels und Kranz, 1960, с. 312). Це люди й називають природою, або народженням (φύσις). Подібні кругові зміни відбуваються по черзі згідно з колом (κύκλοιо), та згідно із долею (αἵσης) (Diels und Kranz, 1960, с. 322). Циклічне обертання речей, таким чином, вважає Емпедокл вічним, воно ніколи не закінчиться і немає йому ніякого начала. Згадує Емпедокл і необхідність (Ανάγκης), справа якої є давнім рішенням богів (Diels und Kranz, 1960, с. 357). Такі античні автори як Аристотель, Плутарх, Іполит, Симплікій доводять, що, згідно з Емпедоклом, усі ці виникнення і смерті речей у вічному поверненні відбуваються згідно з необхідністю. Космос почергово виникає і знищується, та потім, народившись, знову зникає, і такий процес нескінченний. Іполіт приписує Емпедоклу також учення про метемпсихоз (Лебедев, 1989, с. 405). Цікаво, що Емпедокл вводить моральний закон і кару за вбивство. Той, хто з даймонів зогрішить убивством, буде покараний довгостроковим (тридцять тисяч років, ὄρας) поневірянням, віддалік від блаженних, серед смертних істот (Diels 1960, с. 357–358). Ймовірно, що довгострокове поневіряння (ἀλάλησθαι) означає прожиття різноманітних життів, сповнених лиха, а місце, де живуть блаженні, – це місце, в якому знаходяться душі, що уникнули кола метемпсихозу.

Якщо ми звернемося до інших досократичних шкіл (Демокрит і атомісти, Анаксагор, софісти) то зрозуміємо, що нічого суттєвого вони в есхатологію не принесли. Ці школи або взагалі не цікавилися питаннями останніх речей, або

повторювали уривчасто вже згадувані нами концепції. Тому зробимо проміжні висновки стосовно досократичної думки в царині есхатології. По-перше, в досократичній думці постала чітко висловлена Анаксимандром парадигма “вічного повернення”, яка починає рефлексуватись у подальших філософських спекуляціях. По-друге, питомою до вищезазначеної парадигми постала концепція метемпсихозу або реінкарнації, яскраво втілена у філософії Піфагора і Емпедокла. По-третє, затвердилась циклічна картина світу, де кружляння у колах “вічного повернення” постає етично негативною ознакою, натомість вихід із цих безкінечних кружлянь залучає душу до щасливого вічного життя із блаженними. По-четверте, посмертна доля душі становить етичну мету життя істоти, скеровуючи її до здійснення тих чи інших моральних вчинків. По-п’яте, в філософії Геракліта з’являються мотиви, які послабляють жорсткий детермінізм і фаталізм, розвиваючи діалектику гри і становлення. По-шосте, поки ще відсутня доктрина есхатології волі, тобто досократиками ще не була розвинута ідея свободи, відповідальності і фінальних станів, у яких знаходиться волевиявлення розумної істоти. Останнє положення вперше буде теоретично обґрунтовано Аристотелем, але спершу есхатологія еллінів пройде через блискучу систему Платона, який, успадкувавши всі важливі доробки його попередників, створить оригінальну і впливову есхатологічну концепцію.

### **2.3. Есхатологія класичної доби**

Платонівській системі передувала революція Сократа, який інтелектуалізував попередні “фізичні” погляди своїх співвітчизників. Хоча він не розробив власної есхатологічної теорії, але він створив умови її появи у Платона. По-перше, Сократ, не задовольнившись концепціями “фізиків”, поставив у центр філософської уваги не природу, а людину та її безсмертну душу. Причому, душа – це перш за все розумна душа, ціль якої стати мудрою, тому її потрібно виховувати. Виховання душі – це шлях чеснот, а найголовніша чеснота, за Сократом, – це пізнання. Головний постулат Сократа, стосовно

доброчесності, яка є у власному розумінні пізнанням, свідчив, що ніхто не здійснює недоброчесні вчинки свідомо. Він це робить тільки через незнання. Тобто будь-яка етика і мораль зводиться до інтелектуалізму. Як зазначають Д. Антісери і Дж. Реале, з цього постулату ще не з'ясовано, чому, знаючи добро, людина може його і не робити (Реале и Антисери, 1997, с. 66). Але цей сократівський постулат, добре відображений у діалозі “Протагор”, вчинив вплив на всю еллінську філософію, як класичного, так і елліністичного і навіть ранньовізантійського періодів.

Вся метафізика Платона будується на протиставленні двох світів, ідеального і чуттєвого. Чуттєвий світ є відображенням ідеального, від якого він саме і походить. Тому метафізика Платона не є дуалізмом, але у антропологічному вимірі душа знаходиться в тілі, як у могилі і має вибратися з неї (метафора печери) у істинний світ ідей. Істинний філософ повинен вдосконалюватися у мистецтві помирати, адже душа, маючи крила, може або піднятися вгору до споглядання божественних ідей, або знову впасти на землю, втілюючись у нове тіло, і насичуватися не істинним пізнанням, а лише гадкою. Людська душа споглядає благо й істину, коли вона скидає кайдани тіла, але, знову втілюючись, випивши води з ріки забуття, забуває те, що бачила. Тому імперативом для душі, яка намагається здобути мудрість і істинне щастя, є концепція знання як пригадування (ἀνάμνησις). Душа, яка бачила більше і ясніше, перевтілюється у мудреця, а яка менше, становиться менш благородною людиною і навіть тираном. Безсмертя душі, яке доводив Платон, вимагає теорії метемпсихозу, промовляючи у діалозі “Федон” 81a (пер. Й. Кобів): “Душа з такими властивостями лине в країну, подібну до неї самої – невидиму, божественну, безсмертну, розумно влаштовану, де вона почуває себе щасливою, звільнена нарешті від блукань, нерозсудливості, страху, дикої хтивості та інших людських напастей, і, як кажуть про посвячених у таїнства (κατὰ τῶν μερμημένων), навічно оселяється серед богів (μετὰ θεῶν διαύουσα)” (Платон, 1999, с. 258). А душа, яка не очистилася від тілесного, буде втілюватися в інше тіло згідно із своїми уподобаннями: “Ось так блукають вони доти, аж доки, охоплені

тягою до тілесного, їхнього супутника, знову вселяться у нове тіло. А вселяються вони в створіння такої вдачі, яка їм була найближче за життя” (Платон, 1999, с. 258). Якщо душа прив’язується до тілесної природи, вона вважає істиною все, що їй підкаже тіло. “А коли душа почне розділяти з тілом його почуття й уподобання, вона, мені думається, неодмінно засвоїть його правила й звички, так що ніколи не зможе прийти в Аїд чистою; вона завжди відходить переповнена тілесним началом і через те незабаром (πάλι) потрапляє (πίπτειν) в інше тіло, і, немов посіяне зерно, пускає парості. Ось так вона втрачає право (ἄμοιρος) спілкуватися з божественним, чистим і незмінним” (Федон 83d–e) (Платон, 1999, с. 260). Платон, як і його попередники піфагорійці, сповідує перевтілення душі у тварин (Федон 82a) (Платон, 1999, с. 258–259). Або душа згідно зі своїми прагненнями, побажаннями, вподобаннями і звичками може отримати те чи інше тіло розумної істоти. Але мета для душі філософа полягає у тому, “щоб після смерті сполучитися (ἀφικομένη) з тим, що з нею споріднене, раз і назавжди звільнившись від людських бід” (Федон 84b) (Платон, 1999, с. 261). У цьому ж діалозі Сократ доводить Кебету, що за умови лінійно-спрямованого розвитку виникнення речей припинилося б, тому все мусить повертатись до свого початку для того, щоб набути нового виникнення (Федон 72a–72e) (Платон, 1999, с. 248).

У діалозі “Політик” кругообертання Всесвіту набуває свого існування від незмінного і тотожного самому собі Бога, причому тут дуже чітко зафіксована циклічна ідея вмирання старого світу і народження оновленого (Платон 1994b, с. 18–21). Бог або спрямовує і скеровує оберти Всесвіту, або надає йому свободу і тоді він повертається назад до свого начала. Платон тут дотримується ідеї нового народження людства після загибелі старого світу, причому він каже, що і мерці, які лежать у землі, знову повстануть (πάλι ἐκεῖ συνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους), слідує новому оберту Космосу (Plato, 1967b, 271a–b); (Платон, 1994b, с. 20). І народжуватися нове людство буде із землі, як при Кроносі у Золотому віці. Себто, Платон вустами Чужоземця перетлумачує Гесіодівську циклічну картину світу.

Та найбільш вагомим есхатологічним текстом Платона ми вважаємо так званий Ерів міф із діалогу “Держава”. Цей міф змальовує потойбічний світ і те, яким чином душі існують там і отримують нові життя і долі. Найважливішим для нас є те що цей міф розповідається в контексті справедливості, якій присвячений весь діалог, і яка є тим критерієм, згідно з яким душі отримують той чи інший жереб, причому не останню роль у цьому виборі грає свобода істот, яка вперше з’являється у філософських рефлексіях греків саме тут. У цьому ж діалозі ми споглядаємо і відповідальність душі за свій вибір, і першу вагому теодіцею. У цьому міфі ми бачимо суддів, які розподіляють долі людей, визначаючи їм вирок записом провини: добродесні й справедливі йдуть вгору на небо, а несправедливі – вниз (Держава 614c–d) (Платон, 2000, с. 321). Мандрівка душ триває довгостроковий час (тисячоліття), і одні душі перебувають під землею, потерпаючи покарання і покуту, а інші на небі, зазнаючи “блаженство й невимовної краси краєвиди” (пер. Д. Коваль) (Держава 615a) (Платон, 2000, с. 321). У розповіді яскраво зазначені провини і гріхи людей, за які згідно із критерієм справедливості вони отримують покарання. Загостримо цікавий момент із цього діалогу стосовно найлютіших грішників, переважно тиранів, яким уготовлена вічна мука у Тартарі: “Коли, всього натерпівшись, ми опинилися недалеко від входу в розпадини і вже збиралися ввійти, щоб піднятися нагору, як несподівано помітили Ардієя, а з ним і інших, у переважній більшості тиранів. Було там трохи і простих людей, великих беззаконників, які мали намір зійти нагору, але вхід у розпадину їх не впускав і видавав рев, як тільки хтось із невинуватих у своїх пороках злочинців чи з тих, хто ще не відбув своєї покути, намагався підійти поближче. Ер розповідав, що поруч стояли дикі люди, всуціль червоні від вогню. Скоряючись голосу розпадини, вони одних схопили й погнали геть, а Ардієя та інших, пов’язавши їм руки й ноги і накинувши на шию петлю, звалили на землю, зідрали з них шкіру й потягли на бездоріжжя, через колюче тернище, і всім, кого зустрічали, пояснювали, за що тим така кара, додаючи при цьому, що вони ведуть їх, щоб скинути в Тартар” (Держава 615d–616a) (Платон, 2000, с. 321). Тут Платон припускає можливість для найлютіших із грішників

отримати вічні покарання у Тартарі, що наближує його думку до вчення про вічні муки у християнстві.

Далі в міфі зображується веретено Ананки (Необхідності), яке є стрижнем обертання всього Космосу, і на нього нанизано вісім валів, які разом із стрижнем символізують планетарні небеса, кольори райдуги, вісім музичних тонів (на кожному з валів сидить Сирена). Разом усе це становить єдину гармонію сфер Космосу. Та найважливішими у цій міфологічній картині світу є вже знайомі нам три постаті мойр, які є дочками Ананки: “Лахесіс, Клото і Атропос – усі в білих шатах, з вінками на голові; вони співають в лад з голосами Сирен; Лахесіс оспівує минуле, Клото – теперішнє, а Атропос – майбутнє. Час від часу Клото торкається правою рукою зовнішнього кола веретена, прискорює його обертовий рух, у той час як Атропос лівою рукою так само додає швидкості внутрішнім колам, а Лахесіс по черговою дотикається кожною з рук і одного, і другого” (Держава 617c) (Платон, 2000, с. 323). Саме з колін Лахесіс (тобто минулого) віщун бере жереби та взірці життя і за велінням Ананки сповіщає новий оберт смертного роду. Здавалося б, ми знову спостерігаємо той самий фаталістичний міф, притаманний усьому давньому еллінському світогляду. Але віщун наполягає, що кожен сам вибирає собі життя, і кожен сам вибирає собі демона (ὕμεις δαίμονα αἰρήσεσθε), а не демон його. І найсуттєвіше: “Доброчесність (ἀρετή) не може бути надбанням когось одного: хто її шанує більше чи менше, той відповідно в такій же кількості й володітиме нею. Це вина того, хто вибирає, Бог не винен (αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος)” (Держава 617e) (Платон, 2000, с. 324). Це і є найцікавішим здобутком платонівської філософії, позаяк ми бачимо наявність щонайменше одного моменту у бутті душі, коли вона може проявити власну свободу і відповідальність при обиранні того чи іншого життя, що суттєво обмежує фаталістичний міф, але не скасовує загальний міф “вічного повернення”. Сократ повідомляє Главкону, що це є найголовніший момент у житті душі і душа повинна вчитися обирати правильно, а для цього повинна набувати відповідних знань (Держава 618c–e) (Платон, 2000, с. 324). Найкращий критерій усього цього обирання є найсправедливіше (τὸ δίκαιότερον). Саме

справедливість веде до найщасливішого життя. Це і є головний мотив Платонівської есхатології. Навіть хто останнім обирає згідно з жеребом собі життя, все одно може обрати життя достатньо приємне (Держава 619b) (Платон 2000, с. 325). Тобто свобода вибору є у виборі добродетельності, або навпаки. Платон згідно із сократівською філософською програмою вважає, що хибний вибір зумовлений недостатністю пізнання і філософською неосвіченістю душі. Далі ми споглядаємо у цьому діалозі той самий метемпсихоз, притаманний піфагорійській традиції. Після вибору способів життя три мойри засвідчували вибір, дарували демона-охоронця і робили цей вибір невідворотним. А потім, проходячи через престол Ананки і випивши води з річки забуття, душі линуць до нових народжень у земному світі (Держава 621a–b) (Платон, 2000, с. 325). Тому в платонівській гносеології таким важливим виявляється фактор анамнезису, пригадування, який і визначається Платоном як знання. Метемпсихоз ми знаходимо також у діалозі “Тімей” (Платон, 1994а, с. 498–500).

В есхатології Платона найважливішим є те, що душа людини безсмертна і спроможна пізнавати вічні істини, нерухомих ідей, звідки вона й була приведена у буття. Успадкувавши теорію метемпсихозу від орфізму і піфагорійства, Платон раціоналізував містично-екстатичний характер цих попередніх учень. Він також визначив вічність покарання у Тартарі і довгострокове перебування (1000 років) у небесних домівках разом із блаженними. А у “Федрі” строк блаженства подовжується до десяти тисяч років, коли душа заново отримує крила і повертається в лоно богів. Платон залишається в парадигмі античного циклізму, хоча і намагається філософськи зрозуміти загадку свободи від безкінечних перевтілень, але зосереджується на раціонально-інтелектуальних реальностях, котрими він детермінує етику й онтологію.

Інша потужна фігура античної класики – це Аристотель. Але він не загострював есхатологічної проблематики так, як це робив Платон. Натомість він сформулював учення про чотири причини суцього (формальну, матеріальну, дійову і цільову), і одна з них, а саме цільова, має безперечний есхатологічний

сенса. Адже Аристотель каже, що “ціль – це не те, що існує заради іншого, а те, заради чого існує інше” (1976, с. 96). У іншому місці “Метафізики” Стагіріт промовляє, що крайній (ἔσχατος) член ряду не повинен бути виниклим (Аристотель, 1976, с. 109). Тому можемо зазначити, що Аристотель перший змістив увагу від причини як початку, до причини як цілі, як мети, як кінця. Цільова причина є першою і саме вона є розумною основою як творів мистецтва, так і творів природи. І найголовніше, що Стагіріт розділяє і розрізняє два роди причин: те, заради чого; те, що за необхідністю (Канто-Спребер, 2006, с. 401). Саме цільові причини є тими початками, які наближаються до суті буття речей. Намагаючись знайти сутність тої чи іншої речі, він зазначає, що ціль завжди обмежена необхідністю.

Крім того, Аристотель розходився із своїми попередниками у наданні першості актуальності (дійсності) над потенціальністю (можливістю). Існування може бути тільки як актуальна (дійсна) сутність: “сутність і форма – це дійсність” (Аристотель, 1976, с. 247). Крім того, сама ціль є дійсністю, а все прагне до цілі, адже начало речей є тим, заради чого вони є (Аристотель, 1976, с. 246). Можливістю (потенціальністю) у Аристотеля виявляється матерія, вона набуває актуальності лише за умови придбання форми. Тому дійсність як енергія (ἐνέργεια) і є ціллю, причому Аристотель започатковує новий філософський термін для здійснення мети, для переходу можливості у дійсність, це – ентелехія (ἐντελέχεια) (Аристотель, 1976, с. 246), неперекладний термін, який походить від слова τέλος – кінець, ціль, і означає він приблизно стан завершеності. Аристотель зберігає деякий зв’язок із досократиками, розуміючи природу (φύσις) як те, з чого все походить і проростає (від φύω – рости, виникати, народжуватись), і куди все повертається. Природа – це поле невинного перетворення стихій. Тому він обґрунтовує теорію вічного Космосу, вічність якого та його рух по колу (найдосконаліший на думку Аристотеля) викликані силою все тієї ж необхідності (Аристотель, 1981, с. 439–440). Аристотель відкидає випадковість у каузальному поясненні виникнення речей. Якщо все з необхідністю виникає, то таке виникнення повинно відбуватися по колу і повертатися у свою початкову



точку. Світ не має ніякої часової межі, не має ні початку, ні кінця. Рух для Аристотеля – це незавершений процес, який завдяки ентелехії завершується якоюсь актуальністю. Ентелехія – це завершений акт, і вона протиставляється руху як незавершеному акту. Тому філософ протиставляє два роди руху: рух як ποίησις і рух як πράξις. Перший рід руху (ποίησις) – це перехідний, ціль якого знаходиться не в ньому (наприклад навчати, лікувати, будувати тощо), він незавершений, тому що предмет цього руху зовнішній по відношенню до самого руху. А другий рід руху (πράξις) – це завжди завершений, і ціль його знаходиться у ньому самому (наприклад, мислити, бачити, думати). Та найдосконаліший рух – це круговий рух по колу, який має відбуватися вічно, позаяк він не має ані початкового, ані кінцевого стану. Такий рух все одно виникає і відбувається згідно з необхідністю (Аристотель, 1981 с. 440). Аристотель, відкидаючи і критикуючи платонівський трансценденталізм і теорію ідей, зосереджується на іманентності буття. Але його першодвигун, як цільова причина, є нерухомим і знаходиться по той бік Всесвіту, і ніяка зміна для нього неможлива, а вже Всесвіт рухається згідно з цим двигуном, як предметом любові, і рух цей має циклічний характер. Причина такої циклічності – в індивідуальній вічності зірок. Повторюваність явлень поцейбічного світу – це слабка подоба індивідуальної вічності божественних сущих. У рослин, тварин і розумних істот немає індивідуальної вічності, є лише вічність виду, або роду. Тому і душа немає вічності у Аристотеля, як вона мала її у Платона.

Залишилось сказати кілька слів про філософію волі у Аристотеля, адже вона безпосередньо вплинула на погляди Максима Сповідника стосовно його вчення про природну і гномічну волю (Петров, 2017). У центрі уваги Стагірита постає поняття свідомого вибору (προαίρεσις): це те, що залежить від нас (προαίρεται... ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ) (Аристотель, 1983, с. 100). Аристотель відрізняє його від поняття добровільного бажання, до якого причетні тварини і діти, і яке пов'язане з природним потягом. Далі, свідомий вибір (προαίρεσις) відрізняється від бажання (βούλησις) тим, що він стосується лише можливого, але не поширюється на неможливе (προαίρεσις οὐκ ἔστι τῶν

ἀδυνάτων), на яке поширюється бажання (Нікомахова етика 1111b20–22) (Аристотель, 1983, с. 100). Бажання відноситься до певної цілі, а вибір до того, що до неї веде (βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος) (Нікомахова етика 1111b26) (Аристотель, 1983, с. 100). Вибір не є такою ж і гадкою, яка стосується більше істинного і хибного (помилкового), у той час, як вибір відноситься до благого або злого. Ми обираємо те, що вже пізнали, і вважаємо як благо, і з приводу чого вже було прийняте рішення. “Те що обирається, є тим, що обрано перед іншим” (πρὸ ἐτέρων αἰρετόν) (Нікомахова етика 1112a17) (Аристотель, 1983, с. 101). Не про все можна прийняти рішення, наприклад, про вічне, або про те що відбувається згідно з необхідністю і природою, або про випадкове. Рішення приймається тільки про те, що залежить виключно від нас самих і здійснюється потім у наших діях. В точних науках немає прийняття рішення, тому що в нас немає сумніву з приводу того, що треба робити у сфері цієї науки (Нікомахова етика 1112b1–5) (Аристотель, 1983, с. 102). Прийняття рішення (τὸ βουλευέσθαι) бувають лише тоді, коли результат точно невідомий (ἀδήλοισι) і коли є невизначеність (ἀδιόριστον) (Нікомахова етика 1112b8–9) (Аристотель, т. 4 1983, с. 102). “Процес прийняття рішення стосується не цілей, а того що до них веде” (βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη) (Нікомахова етика, 1112b11–12) (Аристотель, 1983, с. 102). Приймаючи рішення, людина займається пошуками, прикидками, міркуваннями, каузаціями, аналізами, допоки не впевнить себе у тому чи іншому шляху обрання рішення. Тоді й відбувається вибір (προαίρεσις), який обрано в результаті прийняття рішення. Можна додати до цього аналізу більш ємний огляд процесу волеутворення і вибору у “Великій етиці”, який ми розглянемо у останньому розділі дослідження, коли буде порівнюватися процес волеутворення у Максима Сповідника із вченням про волю Стагірита.

У питанні філософії волі Аристотель не збігається із Платоном. Це стосується так званої “слабкості волі” (ἀκρασία), коли роблять зло, знаючи, у чому полягає благо (Канто-Спребер, 2006, с. 456). На противагу Платону, котрий вважав причиною порочності незнання, Аристотель, аналізуючи причину

нестриманості (як різновиду порочності), каже, що в міркуванні, яке приводить до дії, може бути загальна підстава відносно до загальних цілей дії, і менша підстава, пов'язана із частковим, де панують чуттєві сприйняття. Тому може бути так, що ми тримаємо у розумі загальне правило, але під впливом меншої підстави знаходимо задоволення у тому, щоб учинити всупереч загальному правилу. І тоді може виникнути ситуація, коли потяг, який з'являється в присутності свого об'єкту, може потягнути за собою, незважаючи на настанови великої загальної підстави, позаяк кожна з частин душі може привести нас у рух, і тоді виходить, що нестримане (порочне) життя проводять ті, хто, не суперечачи істинному судженню, суперечить йому у своєму потягу, а не думці (Нікомахова етика 1147a33–b3) (Аристотель, 1983, с. 197). Аристотель в цьому питанні серйозно різниться із Платоном, вважаючи, що за порочну дію відповідає не тільки незнання, а й потяг, тобто власна воля.

Зробимо проміжний висновок стосовно есхатології у класичну античну добу, увінчану філософськими системами Платона і Аристотеля. По-перше, ми бачимо вже філософськи обґрунтовану парадигму “вічного повернення”, яка у Платона обумовлена вічністю індивідуальної душі, набуваючи циклічного характеру стосовно Космосу. Аристотель, який заперечує безсмертя індивідуальної душі, дещо послабляє циклічну парадигму, але не відкидає її повністю, формулюючи вчення про вічний Космос. По-друге, Платоном розроблене вчення про метемпсихоз, про перевтілення душ у різні істоти, у тому числі у нерозумні, причому він припускає як можливість виходу із циклічних мандрів і вічне перебування у благоді серед блаженних, уподібнюючись до богів, так і вічне перебування у Тартарі для найлютіших і порочних істот. По-третє, Платон уперше формулює думку про відповідальність душі за свій вибір життя, який вона робить у потойбічному світі, згідно зі ступенем свого знання, таким чином знімаючи відповідальність із Бога за те, що потім відбувається з душею вже згідно із долею, яку призначають їй у залежності від вибору душі майри, послуговуючись законом необхідності. По-четверте, Аристотель пропонує вчення про цільову причину, яка в контексті есхатології постає як

головна онтологічна основа буття речей до якої спрямовуються всі рухомі сутці, але сама вона є нерухомою. По-п'яте, Аристотель уперше розробляє теорію вольового акту, заснованому на природному бажанні і свобідному виборі, причому він припускає (всупереч платонівському інтелектуалізму) можливість вільної дії навпаки і супроти пізнаного істинного судження. Саме ці мислителі заклали основу античних рефлексій стосовно есхатологічних тем у давньогрецькій думці. Інші школи лише доповнювали, розвивали детальніше і уточнювали нюанси есхатологічних концептів цих двох гігантів, хоча в деяких моментах ці школи впроваджували і дещо нове. Тому розглянемо найяскравіші з них, а саме стоїків і неоплатоніків, стосовно есхатології в історико-філософському контексті.

#### **2.4. Есхатологія стоїцизму**

В елліністичну епоху найвагомішими школами були школи стоїків, кініків, академіків, перипатетиків, скептиків, епікурейців. Крім стоїцизму, інші школи або не розробили есхатологічних концептів, або повторювали те, що вже досягли досократики, Платон і Аристотель. Лише Стоя створила оригінальне есхатологічне вчення, хоча і вона в головних інтенціях була залежною від Аристотеля і Геракліта.

У вченні про ціль стоїки залежать від Аристотеля, вважаючи, що “ціль (τέλος) – це те, заради чого все відбувається належним чином, а саме воно ні заради чого не відбувається” (Arnim, 1964с, с. 3); (Столяров, 2007, с. 2). Ціль – це благо, згода, межа намагань, це життя згідно з природою, (Arnim, 1964с, с. 3–4); (Столяров, 2007, с. 3–4). Найвища ціль, за вченням стоїків – це щастя, а щастя – це блага течія життя і “межа природного намагання (τὸ ἔσχατον τῆς φυσικῆς ὀρέξεως), досягнувши якої, природа набуває “те, заради чого” (τὸ οὐ ἔνεκα) і останню ціль, і вже нічого не бажає більшого, щоб утримати властиве їй благо і не втратити його” (Arnim, 1964с, с. 6); (Столяров, 2007, с. 8). Те, що найбільше відрізняє стоїків від представників інших шкіл і учень, особливо таких

ідеалістичних, як платонізм, це вчення про матеріальність усього, навіть божества. Тому у них весь Космос, який постійно змінюється, знаходиться у колі вічних метаморфоз, в якому найяскравіше відображається вже відома нам парадигма “вічного повернення”. Найвища субстанція, з якої і в яку перетворюється космічна речовина, – це вогонь, що нагадує вчення Геракліта, і тому космос періодично зникає і знищується у космічних пожежах (ἐκτύρωσις), щоб потім відтворитись знову, причому, згідно з деякими свідченнями – у тому самому вигляді. Засновник стоїчної філософії Зенон із Кітіона, згідно з Євсевієм, проголошував, що у “призначений долею час увесь світ спалахує, а потім знову впорядковується” (κατά τινος εἰμαρμένους χρόνους ἐκτυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι) (Arnim, 1964a, с. 27); (Столяров, 1998, с. 50). У цьому вогні містяться насінневі логоси і причини всіх речей, які були, є і будуть існувати, а сплетіння (ἐπιπλοκὴν) і послідовність (ἀκολουθίαν) цих причин-логосів називається долею (εἰμαρμένην), знанням, істиною, невідворотним законом, якого не запобігти (там само). Згідно зі Стобеєм, усі стоїки вважали, що із вогню встановлюється той самий світовий порядок, який був перед цим (Arnim, 1964a, с. 32); (Столяров, 1998, с. 57). Світ, таким чином, не йде до остаточної загибелі, якщо в ньому відновлюються елементи, з котрих він складається і з котрих знову відновлюється. Після спалахування з'являється той самий світ, ті самі люди, що будуть творити ті самі вчинки і речі (Arnim, 1964a, с. 32); (Столяров, 1998, с. 57–58). Хрісіппом був введений термін παλιγγενεσία – відродження, відновлення, якого, до речі, у засновника стоїчної філософії Зенона ще не було (Столяров, 1998, с. 58). Можна додати, що Зенон першим із стоїків обґрунтовує вчення про долю (τὴν εἰμαρμένην), як причинний ланцюг усього існуючого і як рушійну силу матерії, яка ще може називатися промислом (πρόνοιαν) та природою (Arnim, 1964a, с. 44); (Столяров, 1998, с. 76).

Учень Зенона Клеанф також дотримувався вчення про світові пожежі, про повернення всього до того ж самого світового порядку (διακόσμησις). Він доповнює Зенона у тому, що у світовій речовині знаходиться напруження (τόνον) того начала, яке вічно створює круговороти, і такий порядок, який ніколи не

перестає бути (Arnim, 1964a, с. 111); (Столяров, 1998, т 1, с. 174). “Так із одного походить усе, а з усього до одного все сходиться, коли період (коло) здійснюється правильно і узгоджено” (там само). Клеанф дотримувався такого ж учення про долю (котра також є і промислом), як і решта стоїків, згідно з яким, великі і добродісні люди віддаються долі і приреченню, тому доля їх веде, а низькі і порочні люди пручаються долі, тому доля їх силоміць тягне. Сенека цитує вірші, які приписувались Клеанфу (пер. А. Содомори):

“Владико неба, отче мій, провадь мене,  
Куди захочеш! Без вагань услід піду,  
Бадьорій. Завагаюсь – піду стогнучи,  
Й що стерпіти б міг мужньо, стерплю боязко.  
Бо хто слухняний, тих веде приречення,  
А неслухняних – тягне проти волі їх.” (Сенека, 2017, с. 460).

Найбільш відомий стоїк Хрісіпп відверто каже, що у якийсь момент часу весь світ загине у полум'ї (Arnim, 1964b, с. 30); (Столяров, 1999, с. 53). Важливим є те, що начала, згідно з Хрісіппом, не народжуються й не гинуть при спалахуванні, а ось стихії (στοιχεῖα) – гинуть, причому самі начала безтілесні (ἀσώματους) і безформні (ἀμόρφους), а стихії – навпаки (Arnim, 1964b, с. 111); (Столяров, 1999, с. 170). Зазначимо, що згідно з іншими свідченнями (Стобей), у Хрісіппа вогонь є елементом переважно (τὸ δὲ <πῦρ καὶ> κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον), і саме з нього походять усі інші стихії і до нього повертаються, сам же він не припускає відносно себе ніякого перетікання й перетворення на щось інше, що дуже нагадує вчення Геракліта, і що доводиться в кінці фрагмента таким висловом: “Про елемент він сказав, що є і таке пояснення, що він є як найсаморухомішим (δι' αὐτοῦ εὐκίνητότατον), так і началом, також насінневим логосом (σπέρματικὸς λόγος) і вічною силою, яка має таку природу, що вона рухається униз [землі] до повороту і від повороту – угору, усім колом, все знищуючи у собі, й із себе знову відновлюючи (πάλιν ἀποκαθιστᾶσα), впорядковано й належним чином” (Arnim, 1964b, с. 136); (Столяров, 1999, с. 224). Важливим є використання терміну ἀποκαθιστᾶσα, від дієслова ἀποκαθίστημι –

відновлювати, який має есхатологічне значення у сенсі відновлення всіх речей і повернення їх до свого начала, звідки вони виникли. Ототожнюючи світ із богом, стоїки розуміли його як незнищеного і ненародженого і такого, що є творцем усього світового порядку і який через певні проміжки часу розточуючи сутність у собі, знову її із себе породжує (Диоген, 1979, с. 310). Циклічну картину світу у стоїків засвідчував також Євсевій, наголошуючи вічність світу, а також постійну періодичну змінюваність, яка повторюється як у минулому, так і у майбутньому, і називає його долею (εἰσαρμένην) і Адрастеєю (Arnim, 1964b, с. 169); (Столяров, 2002, с. 4–5). Логіка загибелі світу у Хрісіппа аргументується спогляданням частин цілого, і, якщо може загинути щось часткове, то нічого не заперечує загибелі й цілого. Цю логіку Хрісіпп перекладає і на світ, додаючи, що загибель відбувається, якщо щось змінюється на гірше, а світ змінюється на гірше, тому він обов'язково загине.

Треба зазначити перш за все тотожність світового порядку, яка встановлюється після знищення і відродження світу у екпірозисі. Також важливою є думка про очищення світу у вогні (Arnim, 1964b, с. 184); (Столяров, 2002, с. 30). Найдотичнішим до нашого дослідження є концепт відновлення (ἀλοκατάστασις) світу із попереднього до того ж самого, і який пов'язаний із іншими поняттями стоїчної есхатології: тотожністю світового порядку, періодичною циклічністю, коли первісна речовина не виникла й не зникає (Arnim, 1964b, с. 184–185); (Столяров, 2002, с. 30). Цікавим є свідчення Плутарха про те, що в результаті спалахування світ потерпає коло метаморфоз, перетворюючись на різні стихії і врешті решт на душу, або щось одушевлене, а в результаті згасання й душа перетворюється на елементи (Arnim, 1964b, с. 186); (Столяров, 2002, с. 33). Тобто стоїки перебували цілковито у аристотелевій парадигмі, відкидаючи вчення про безсмертя індивідуальної душі. Душі гинуть разом із тілами, хоч деякий час перебувають і зберігаються без тіла. Свідчення про винагороди і покарання для індивідуальних душ мають неаутентичний характер і виникли під впливом платонізму і християнства, тому їх поставив під сумнів ще Й. Арнім. Слід додати, що у вченні про спалахування присутній також

етичний мотив. Адже після спалахування не залишається нічого поганого, і світ постає тоді розумним і мудрим (Arnim, 1964b, с. 186); (Столяров, 2002, с. 33). Крім апокатастасису для відновлення стоїками, згідно з Філоном, вживається термін відродження (παλιγγενεσία), який позначає те, що відбудеться після спалахування світу (Arnim, 1964b, с. 187); (Столяров, 2002, с. 35). Найсуперечливіша гіпотеза стоїків полягала у тому, що світ буде відновлений у цілком тотожному вигляді, й навіть усі події будуть відбуватися точнісінько тотожними з подіями минулого світу. Але маємо зауважити, що майже всі такі свідчення походять від християнських письменників, а саме від Орігена і Немесія Емеського. Так, Оріген у полеміці з Цельсом, промовляючи, що, за стоїками, циклічності підвладне не тільки життя смертних, а й безсмертних богів, і що після спалахування, котре відбувалось і буде відбуватись завжди, буде відновлений той же самий світовий лад. Але найголовніше у тому, що всі люди тоді “не будуть відрізнятися у кожен наступний період від тих, що були у попередній. Щоб знову не відроджувати Сократа, вони говорять про якогось, хто не відрізняється від Сократа, хто оженився на жінці, яка не відрізняється від Ксантіппи, хто буде засудженим від тих, хто не відрізняється від Аніта і Мелета” (Arnim, 1964b, с. 190); (Столяров, 2002, с. 41). В іншому свідченні Немесій Емеський засвідчує також, що, за стоїками, після спалахування і загибелі речей світ повстане знову у своєму первісному стані (καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι), і все відбудеться точнісінько як і в попередній період, знову з’являться Сократ, Платон і всі інші, і буде відбуватися те ж саме, що і відбувалося у попередній період, і таке відновлення всього (ἀποκατάστασιν τοῦ παντός) буде відбуватись незчисленну кількість разів, відновлюючи те ж саме, і нічого нового і незнайомого не буде відбуватись аж до дрібниць (Немесий Эмесский, 1996, с. 165).

Те, що наступний світ до дрібниць збігається із попереднім, є гіпотетичним твердженням, і не всі вчені приписують саме таке вчення стоїчним філософам. Так, В. Бакусєв вважає, що такий фаталізм, у якому б повторювалось точно те ж саме, не притаманний античності. Він каже, що “циклізм заради запобігання



ентропії – ось істинне гасло античності” (Бакусев, 2016, с. 303). Тому будуть відновлюватися ті ж самі закони світу, а не безглузде повторення того ж самого (те ж саме ми бачимо у Цицерона і Плутарха). А ось жорстка модель повторення і відродження того ж самого, як різновид міфу вічного повернення, зустрічається у християнських письменників, і тих, хто писав під їх впливом. На таке світобачення можливо вплинули гностичні секти, а також східні релігійні вчення від зороастризму до буддизму (Бакусев, 2016, с. 303). Вічне повернення того ж самого, що стало з деякими трансформаціями, притаманне філософії Ф. Ніцше, не було властивим грекам, які дотримувалися лише м’якої циклічної космології. Але такі дослідники стоїцизму, як А. Столяров, вважають, що таке жорстке вчення про абсолютну збіжність світів у тотожності притаманне стоїцизму, і що гіпотеза збіжності була викликана бездоганністю створеного світу, тому цей процес повинен повторюватися вічно (Столяров, 1995, с. 115).

З точки зору стоїків, доля – це досконалий розпорядок, розум світу і зчеплення причин. Виконують розпорядження долі вже знайомі нам мойри: Лахесіс, Клото і Атропос, імена яких тлумачаться стоїками етимологічно, як, відповідно, наділяння жеребом, зв’язок усього, і незмінність і непорушність уже визначеного. У світі не відбувається нічого, що б не було детерміновано цим зв’язком причин, тому стоїки проголошують, що не може бути виникнення із нічого або безпричинного виникнення (Arnim, 1964b, с. 273); (Столяров, 2002, с. 150). Немає ні першої, ні останньої причини. Результат однієї й тієї ж причини не може бути то одним, то іншим, тому й маємо, за стоїками, таку фаталістичну картину світу. Але стоїки спростовували закиди про відносність свободи вибору, на кшталт “лінивого софізму”, і промовляли, правда не формалізовано і досить інтуїтивно, що те, що залежить від нас (тобто свобода) “міститься у принциповій можливості поступати інакше по відношенні до того, що було (або буде) здійснено” (Столяров, 2002, с. 161). Тобто, є завжди можливість поступати інакше, але реально ця можливість не реалізується, свобода залишається як морально-потенційний акт, який не здійснюється. Все відбувається згідно з долею, але не виключається і поява чогось із причини вірогідності або

можливості (ἐνδεχομένως) (Arnim, 1964b, с. 279); (Столяров, 2002, с. 161). Оскільки доля має божественне походження, вона не є чимось вимушеним, і ніщо, що виникає згідно з долею, не є вимушеним. Так, стоїки заперечують закиди їм у рабстві долі як необхідності, проголошуючи свою унікальну етику вчинків. Хрсіпп наводить приклад із циліндром, мовляв, той хто покотив циліндр, дав йому рух, але не саму котимість, таким же чином і сприйнятий нами предмет відбивається у нашій душі, позначаючи свій образ у ній, але згода на це залишається у нашій волі (Arnim, 1964b, с. 283); (Столяров, 2002, с. 168). Таким чином стоїки стверджували, що необхідність – це непереборна причинність, а доля – це упорядкований ланцюг причин, і в цьому ланцюгу дещо залежить від нас. Інакше вся етика стоїків була б безглуздою і панував би “лінивий софізм”. Стоїки придумали теорію так званих “згод” (τὸ συγκατατίθεσθαι), властивих тільки розумним істотам, відбивши в ній те, що залежить від нас (τοῦ ἐφ' ἡμῖν). Александр Афродісійський, підсумовуючи це, каже, що оскільки дії живої істоти відбуваються під впливом потягів, причому потяг виникає з причини згоди (διὰ τὸ συγκατατίθεσθαι), то цей потяг залежить від живої істоти, але самі вже дії мають необхідний характер (ἐξ ἀνάγκης) (Arnim, 1964b, с. 286); (Столяров, 2002, с. 171–172). Александр Афродісійський дорікає стоїкам, що вони те, що залежить від нас, помістили у потяг, але ж це не одне й те ж, тому що потяг, як щось самовільне і не вимушене, є і у тварин, і у дітей. Згідно з Аристотелем, самовільне не тотожне з розумним, навіть якщо здійснюється невимушено. Але те, що залежить від нас (що і є свободою), має розумну природу і супроводжує згоду, яка виникає на рівні розуму і судження. Тобто не все самовільне залежить від нас, тому, на думку Александра Афродісійського, стоїки хибно ототожнюють самовільне і те, що залежить від нас (свободу вибору). Плотін теж критично ставився до такої логіки стоїків, доводячи, що наші уявлення залежать, згідно зі стоїчним ученням, від попередніх причин, а потяги виникають на підвалинах цих уявлень, тому нічого, щоб залежало від нас, не буде, оскільки потяг виникає в залежності від зчеплення причин, що є долею (Arnim, 1964b, с. 287), Столяров, 2002, с. 174–175).

Представники середньої і пізньої Стої мало чим відрізнялися за есхатологічними поглядами від засновників цієї цікавої філософії. Тільки Панетій відкидав учення про спалахування, Посідоній же знову до нього навернувся. З'явився деякий присмак платонізму, і у вченні про корінь зла Посідоній проголошує відповідальність самої людини, а не чого-небудь ще. Є припущення про визнання Посідонієм безсмертя душ, які збираються у ефірній сфері перед спалахуванням. Але уривчасті тексти Посідонія є далекими від ясності (Столяров, 1995, с. 280). Серед представників пізньої Стої натяки на безсмертя душі і метемпсихоз є у Сотіона; також Сенека зазначає вічне життя душі до спалахування і повернення душі до богів. Мотив передіснування душ, чужий для класичного стоїцизму, був безумовно запозичений із платонізму, або піфагорейства. Так, Сенека пише до Луцілія: “А коли настане день, який розділить змішані між собою божественні й людські начатки, я залишу це тіло там, де знайшов його, сам же вернусь до богів” (пер. А. Содомори) (Сенека, 2017, с. 442). І далі: “Була в нього досконала душа, що сягнула своєї найвищої межі, понад якою – лише божественний дух, частка якого спливла й у ту смертну оболонку” (Сенека, 2017, с. 519). А ще більш чітко у наступному реченні: “Лише тоді матимемо з чим привітати себе, коли наша душа, вийшовши з пільми, яка її оточує, бачитиме світло не скупю, мов крізь щілину, а враз охопить усю ясноту дня і буде повернена своєму небові, де знову займе місце, яке випало їй від народження” (Сенека 2017, с. 281–282).

Зробимо висновки стосовно есхатології стоїцизму. Безперечно, стоїки перебувають у еллінській парадигмі вічного повернення. Більш того, вони найяскравіше висвітлюють давньогрецький циклізм, а, за деякими авторами, навіть проголошують вічне повернення тотожного, в якому все відбувається точнісінько таким же чином, як і завжди. Світ потерпає, згідно з їх ученням, від пожеж, і після спалахування відроджується знову таким же самим, згідно тих же самих світових законів. У стоїків виникає вчення про апокатастасис, яке буде втілено у системі Орігена і його послідовників. Але стоїки під впливом Аристотеля відхиляють метемпсихоз і безсмертя індивідуальної душі. Також

важливим є корекція стоїками античного фаталізму. Наполягаючи на абсолютності долі, тим не менш стоїки впроваджують учення про свободу вибору, про те, що залежить від нас, вводячи у філософський обіг етичну доктрину добродішних вчинків, і людину, яка їх чинить, доля веде, а неслухняну людину доля тягне. Етичні засади стоїцизму, а також вчення про насінневі логоси, з яких походить світ, вплинули також і на вчення Максима Сповідника.

## **2.5. Есхатологія неоплатонізму**

Неоплатонізму передували так звані середні платоніки, ми їх не розглядаємо з причини того, що вони не створили оригінального есхатологічного вчення і послуговувались здебільшого розробками Платона і його школи (Ділон, 2002). Також деяким середнім платонікам були властиві стоїчні есхатологічні концепти, сповнені вчення про цикли і відновлення всього, незважаючи на те, що платоніки взагалі критикували стоїчне вчення про фатум (Беневич, 2013а, с. 237–238). Те ж саме можна сказати і про неоплатоніків, які деталізували вчення Платона, обгорнувши його у більш витончені і рафіновані інтелектуальні філософські схеми, і дещо деміфологізували есхатологічні платонічні концепти. Крім того, неоплатоніки користувались здобутками Аристотеля, там, де вони не суперечили платоновій філософії.

На нашу думку, в царині есхатології найважливіші концептуальні положення були розроблені засновником неоплатонізму. Тому розглянемо есхатологію Плотіна, головні положення якої були визначені нами у окремій праці, витяг із якої тут пропонується (Макогон, 2019).

Головним здобутком філософії Плотіна є його вчення про Єдине, яке згідно із першою гіпотезою платонівського діалогу “Парменід” не має ніяких характеристик і категорій, навіть категорія буття залишається для Єдиного чужою і невласивою. Навіть висловлювання “Воно є” не виражає те, чим Воно є. Тому воно є чистим небуттям, але з нього походить усе інше і перш за все наступна в розгортанні буття іпостась – Ум. Це вже буттєвий ноуменальний світ,

який містить у собі всю численність ейдосів, і відповідає другій гіпотезі платонівського “Парменіду” єдине-множинне. Ум споглядає непізнаване Єдине і у цьому спогляданні він пізнає себе. Як результат цього споглядання, виникає третя іпостась плотинівської метафізики – Душа. Це вже третя гіпотеза “Парменіда”, єдине і множинне. Якщо Ум ще ніяк неафектований і непричетний до подальшого походження космосу, то Душа є тією іпостассю, яка відповідальна за деміургію і, споглядаючи Ум, бажає створювати подальші світи. В результаті створюються одушевлений Космос, повний богів, даїмонів, благочестивих душ та інших, менших за ієрархією душ, що приблизно відповідає четвертій гіпотезі “Парменіда”, множинне і єдине. І такий процес продовжується до найнижчого рівня реальності – матерії, яка є чистою пасивністю і потенціальністю і яка сама зовсім нічого не може створити, а тільки дає речовину для створення різноманітних життєвих форм. Взагалі онтологічну і гносеологічну тканину неоплатоніків становить тріада  $\mu\omega\eta$  –  $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$  –  $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{o}\phi\eta$  (перебування – вихід – повернення). У Плотіна вона ще експліцитно не розгорнута, хоча він і говорить про сходження за межі Єдиного і набуття оформленості ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\lambda\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron$ ) сущим, коли воно повертається ( $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) до того, хто його породив. Порфирій теж стверджує, що все, що цілісне і досконале, повертається до свого начала, через Душу і Ум до Єдиного (Порфирій, 2008, с. 288). У Ямвлиха ця тріада вперше виникає, принаймні імпліцитно, коли він каже про перебування ( $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ ) богів у Єдиному, і від Єдиного все сходить ( $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ ), і до Нього підноситься ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ ) (Ямвлих, 2004, с. 53). А у Прокла вона експліцитно пояснюється і становить основу всіх його тріад у його складній системі метафізики, яка вражає своєю деталізованою конкретикою. Саме ця тріада є філософським вираженням того самого міфу “вічного повернення”, притаманного еллінському світогляду. Цей міф розгортається у філософських рефлексіях неоплатонізму у різновиди циклічної космології і метемпсихозу, які становлять переважно есхатологію цієї піднесеної філософії, в якій безумовно є і шляхи виходу із безкінечних циклічних перевтілень.

Розглянемо есхатологію Плотіна докладніше.

Плотін запроваджує ідею повернення від зовнішньої краси до внутрішньої, промовляючи: “Батьківщина наша там, звідки ми прийшли, і там отець” (Plotinus, 1989, с. 256). Ті, хто бачить вишне сяйво, стають насельниками цього сяйва, уподібнюючись до тих, хто повертається з довгих мандрів у рятівну вітчизну. Плотін критично ставиться до специфічної циклічної доктрини стоїків з їх періодичними знищеннями і новими народженнями всесвіту, критикуючи тотожність таких повторень, згідно з теорією нескінченного різноманіття ейдосів. Але світ, за Плотіном, все одно вічний, тому що умоглядний світ принципово не може бути зруйнованим і є присутнім у повному обсязі у кожному пункті світобудови (Plotinus, 1984b, с. 228, 230). Він погоджується з нескінченністю періодів і періодичністю перетворень. Доки сяє світлом життя і краси світ ейдосів, доти не має загинути чуттєвий світ, який походить від умоглядного. Чуттєвий світ існує такий же час як і умоглядний, а умоглядний – вічний, він був, є і буде (ἦν δ' αἰεὶ καὶ ἔσται) (Plotinus, 1984b, с. 278).

У плотіновій системі необхідність не виключає добровільності. Якщо Бог творить світ згідно з необхідністю, то така необхідність у нього добровільна. Він творить світ згідно зі своєю щедрістю, тому що він переповнений благом, яким він хоче поділитися з іншим. Він не може не творити, тому що він такий благий і щедрий. За Плотіном, те, що набуло досконалості, повинно створювати і породжувати, а те, що досконале завжди (тобто Єдине) – і створює і породжує завжди, тут не має ніякої вимушеності. Головна засада неоплатонізму, яка його відрізняє у питанні походження речей, це те, що ніщо, що перебуває у стані змін, не знищується, інакше воно (тобто буття) при переході до небуття загинуло б зовсім. Подібним чином і все, що виникає, не виникає з нічого (μὴ ὄντος), всюди звершується тільки перехід з одної форми до іншої (Plotinus, 1990, с. 116, 118).

Круговий рух для Плотіна має таку ж значущість, як і для Платона. Небо наслідує уму у своєму круговому русі, як час наслідує вічності у Платона, будучи її подобою. Час, за Плотіном, – не тільки образ вічності, він намагається приховати у власному розсіянні те, що перебуває у вічності. Все живе рухається навколо центра, намагаючись досягти його у таких круговоротах. Споглядання

краси Єдиного не веде до пересичення від повноти знань, оскільки те, що споглядається, ніколи не може наскучити, кожне суще, чим більше вдивляється, тим більше споглядає власну нескінченність у нескінченності усіх інших суцщ, маючи в спогляданні іншого завжди власну природу (Plotinus, 1984b, с. 250).

Плотіну насамперед властивий метемпсихоз, як і його духовному наставнику Платону. Перш за все, для нього важливе передіснування душ. Перш ніж душі набудуть тілесної оболонки, вони десь існують. Плотін заперечує теорію Аристотеля, в якій душа є ентелехією тіла. Він каже: “Сама душа з однієї живої істоти стає іншою” (Plotinus, 1984a, с. 376). І далі: “Але вона існує перш, ніж стати цим” (Plotinus, 1984a, с. 376). Перш ніж з’явилися тіла, вже були як численні душі, так і світова Душа. Душа, за Плотіном, як і за Платоном, є вічною сутністю. Навіть найгірше не може загинути. Як каже сам філософ: “Тому що ніщо з сущого не гине” (Οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείται.) (Plotinus, 1984a, с. 390). Крім того, душа перебуває у кайданах тіла, згідно із платонівським “Федром” утративши пір’я. Плотін стверджує, що “і кругооберти (περίοδοι) у нього (Платона) знову (πάλιν) несуть ту, що сходить [душу] угору сюди, і інші направляються сюди судами, жеребами, випадковостями й необхідностями” (Plotinus, 1984a, с. 398). Згідно зі своїми діяннями, душа одержує те чи інше тіло, і глибина і тривалість поринання у тіло залежить від ступеню гріховності індивідуальної душі. За Плотіном, досвід зла дає більш ясніше розуміння блага тим, хто не здатен завдяки навчанню зрозуміти зло поза досвідом (Plotinus, 1984a, с. 418). Безумовно, метемпсихоз припускає перевтілення душ не тільки в людей, а й у тварини і навіть рослини, у залежності від прожитого життя і згідно із розподілом душі на розумну, бажаючу (або тваринну) і рослинну. Людина сама обирає свій шлях, а дух (δαίμων), якого людина обирає, супроводжує людину протягом усього життя, допомагаючи визначити принципи нового втілення (Plotinus, 1980, с. 148). Плотін погоджується з Платоном з тим, що вибір характеру наступного життя відбувається у потойбічному світі, але задається питанням про свободу волі тут, на землі. Філософ каже, що кінцевий вибір належить душі, яка зіставляє запропоновані можливості зі своїми природними

схильностями. Немає ніякої випадковості у перетвореннях, усе відбувається згідно зі справедливістю і законом Адрастеї. Ті душі, які досягають сфери Ума, що вільна від кайданів тілесного, перебувають деякий час у вищому світі, але потім знову втілюються. Проте є можливість і зовсім розірвати стосунки з тілом, тоді душа не буде зазнавати ніяких переміщень і опиниться поза тілесністю (ὅτε μὴ δεῖται μετελθεῖν, ἀλλ' ἔστι πάντῃ ἕξω) (Plotinus, 1989, с. 322). Це називається благим виходом.

Згідно з логікою третьої складової філософської системи неоплатоніків (ἐπιστροφή), душі повертаються туди, звідки вони виникли, коли вони мислять свою причину. Душі сходять униз від Світової Душі і туди ж до неї повертаються. Аїд згідно з етимологією означає невидиме місце (τῷ ἀιδεῖ, τὸ χωρὶς λέγεται), а гірше нього – тільки тіло. Якщо душа зреклася тіла завдяки філософії, то тінь її тіла іде у гірше місце, а сама вона залишається у надчуттєвому світі, нічого не залишаючи у посейбічному світі і у тілі (Plotinus, 1988b, с. 322, 324). Після того, як душа залишить тіло, вона підлягає покаранню, і якщо має інше тіло, то у ньому слідує до необхідного місця і кожен справедливо потерпає кару за те, що він зробив лихого. Але надходить і визволення від покарання, і сила, необхідна для того, щоб залишити ці місця. Душі, які мають тіла, підлягають тілесному покаранню, а душі, які назавжди позбавляються свого тілесного тягаря, опиняються “там, де суще (τὸ ὄν), сутність (ἡ οὐσία) і божественність (τὸ θεῖον), тобто у Богові (ἐν τῷ θεῷ)” (Plotinus, 1984a, с. 110). Опиняючись в іншому тілі, душа забуває все, що з нею було раніше, але до того, як втілитись у нове тіло, вона пам’ятає все.

Душа, за Плотіном, робить будь-що самостійно лише тоді, коли вона це робить згідно з істинним поняттям, інакше вона потерпає в залежності від зовнішніх причин, згідно з роковим приреченням (Plotinus, 1984a, с. 32, 34). Тільки коли душа спрямовується під керівництвом чистого поняття, тільки тоді її порив залежить від нас і він є добровільним (ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον). Блага людина знає, куди вона йде, і куди вона ведеться, а зла людина – ні. Тобто, знов сократівський інтелектуалізм.



Така філософія промовляє, що все є у всьому, але у кожному особливим чином. В Умі, як у простій іпостасі (а найпростіше тільки Єдине), діяльність (або ж енергія) не відрізняється від сутності. Розумність і розсудливість з'являються тільки тут, у нашому світі, а у трансцендентному це чисті акти Ума, які передують будь-якому міркуванню (λογίζεσθαι) (Plotinus, 1988b, с. 112). Благо для Плотіна первинніше за міркування, інтелектуальні акти з'являються вже опісля. Плотін каже, що споглядаючи Єдине у мовчанні, душа нехтує навіть мисленням. Ба більше, вона не мислить зовсім (ὅτι οὐδὲ νοεῖ) (Plotinus, 1988b, с. 198). Підносячись дедалі вище, не маючи нічого для споглядання окрім Блага, душа бачить те, що сама не відає, що воно і як. Тема любові також притаманна такій містичній філософії. Якщо Творець є нескінченним, то і любов до нього є безкінечною, і бажання не має межі (ἀμετρίαν) (Plotinus, 1988b, с. 184–186).

Свобода у Плотіна цілковито залежить від істинного знання. Вільний розум повинен мати правильне знання, і невіглас, який не знає причину блага, є невільник. Причому така свобода не є вимушеною (ἠναγκασμένον) ззовні, і вільна (ἐκουσίον) істота, яка лине до блага, не є під тиском необхідності (Plotinus 1988b, с. 236–238). Навпаки – те що мимовільне є примусовим і вимушеним віддаленням від блага. Свобода, за Плотіном, має місце лише у момент, який передує дії. Свобода – це коли діють згідно із своєю природою. Цікаво, що, на думку Плотіна, навіть тут, на землі, ми частково володіємо собою, тобто свобода волі нам притаманна. Така свобода досягається відчуженістю від усього зайвого і зовнішнього. А ось властивість робити протилежне є ознакою безсилля (ἀδυναμία) у слідуванні до кращого (Plotinus, 1988b, с. 294). Про свободу волі у Плотіна докладніший аналіз буде проведений у третьому розділі у співставленні із вченням про волю у Максима Сповідника.

Важливим є також погляд Плотіна на зло. Початок зла за раннім Плотіном – це “зухвалість (τόλμα), народження, перша відмінність і бажання належати самому собі” (Plotinus, 1984b, с. 10). Термін τόλμα був запозичений Плотіном із неопіфагорейства, де він означав невідання Єдиного з боку Невизначеної Діади і причину її відпадиння від нього. Зло також сковує світ законом необхідності.

Також зло з'являється в людині, коли вона дає волю своїм страхам, пристрастям, хтивостям. Але поступово Плотін переходить до думки, що корінь зла міститься в матерії (ἡ ὕλη). Матерія – це чиста пасивність і позбавленість усього. Він задається питанням, чи зберігає матерія характер злого начала навіть після причетності до добра? І відповідає, що безсумнівно зберігає (Plotinus, 1990, с. 148). Вона є чистим браком усього: духа, розуму, сили, добродітності, краси, образу, ейдосу, якості тощо. А ось щодо матерії в умоглядному світі, тобто самого ейдосу матерії, то навпаки – це є буттям, у чуттєвому ж світі вона – небуття, або не суще (οὐκ ὄν), або інакше-буття (ἕτερον ὄν) стосовно краси буття (Plotinus, 1990, с. 148). Навіть періодичні сходження душ униз і повернення назад обумовлені тим, що душа не була з самого початку злою, але внаслідок власного потягу до тілесного і спілкування з ним вона стає злою, тому етична настанова Плотіна є звільнення від тіла (Plotinus, 1988a, с. 320, 322).

Плотін звинувачує матерію у скоєнні зла, вона є безобразною і кісною, вносить хаос у світову гармонію. Тому, за Плотіном, зло є нездоланим, позаяк воно вічно не-суще і є небуттям, і лише тимчасово упорядковується ейдосами Ума. Не-суще, за Плотіном, це не просто неіснуюче, а те, що є іншим по відношенню до існуючого. Він каже, що зло повинно існувати ще до окремих речей, хай воно навіть є не-сущим; як є Благо, так повинно “бути” і абсолютне зло (Plotinus, 1989, с. 284). Матерія – це зло саме по собі (καθ' αὐτὸ κακόν) (Plotinus, 1989, с. 285). Але й у душі є дещо сприйнятливим до зла, що пов'язує душу з матерією. Тому чітко визначити коріння зла така філософія не дозволяє. Хоча Плотін прямо наголошує, що не слід розміщувати початок зла у нас самих, у матерії, яка є вічною потребою і вічним нестатком (Plotinus, 1989, с. 288, 290). Крім того, зло існує з необхідністю, і воно ніколи не загине, що також є передумовою вічного існування світу. Інша передумова існування зла, за Плотіном, – це те, що після сходження із Блага повинно виникнути дещо останнє, з якого нічого вже виникати не може, і це останнє є матерією (ἡ ὕλη) (Plotinus, 1989, с. 296, 298). Ми не можемо бачити зло саме по собі, ми лише можемо зрозуміти неабсолютне зло, яке споглядається у нестачі блага. Смерть для душі

– це потонути надовго у матерії, поки не вдасться вибратися нагору, дістатися Аїда і там заснути (Ἄιδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν) (Plotinus, 1989, с. 310).

Есхатологія Плотіна коротко може бути окреслена у такому його висловлюванні з пізнього трактату: “Це треба і всесвіту (τῷ παντί), допоки таким чином він буде існувати. Ось чому він і прагне бути у майбутньому і не бажає зупинятися, здобуваючи собі буття у тому, щоб створювати все інше та інше, рухаючись у круговороті (κύκλω) в деякому намаганні дістатись сутності. Такою є і знаходиться нами причина руху, який намагається бути у вічності через майбутнє (ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι)” (Plotinus, 1980, с. 308). Тут поєднується циклічна еллінська парадигма і цільова причина, яка є прагненням дістатися своєї сутності, тому в есхатології Плотіна є акцент на потязі до майбутнього, у якому є вічність. Але, за всіма неоплатоніками, всемогутня творча потенція, яка притаманна найвищим началам, і яка спонукає їх на створення інших більш низьких планів буття, слабне й зменшується по мірі сходження униз. Природа, яка найбільш далека від блага, вже нічого не може породжувати (Plotinus, 1980, с. 44, 46).

Учень Плотіна, Порфирій, перебував у тій самій парадигмі, що і його наставник. Він також був прибічником загального еллінського вчення про вічне повернення, викликаного теорією вічності душі. Зрозуміло, що і реінкарнація присутня у Порфирія і володіє повністю його дискурсом. Теорія Порфирія відрізняється від Плотіна тільки тим, що останній, наполягаючи на метемпсихозі, зосереджувався більш за все на прижиттєвій свободі душі від тіла, тоді як Порфирій, згідно зі свідченнями Августина, припускав повне філософське відокремлення душі від тіла після тілесної смерті, внаслідок чого душа більше не втілюється у тіло і не зазнає подальшої реінкарнації (Лосев, 1988а, с. 51–52). Такою є доля лише рідкісних одиниць, філософів, які отримують свободу від тіла, не залишаючи у своїй душі ніяких плям тілесності, земного життя і пристрастей. Для інших істот панує суцільний фаталізм перевтілень. Перевтілення душ скоріш за все було успадковане ранніми неоплатоніками (Плотіном і Порфирієм) через неопіфагорейство Нуменія з Апомеї, який, згідно

з Макробієм, не тільки сповідував метемпсихоз, властивий буттю душ, створених деміургічною силою другого ума, але сповідував і визволення від такого круговороту (Лосев, 1988а, с. 94). Цікавий аналіз есхатології душ у неоплатонізмі був зроблений А. Смітом, який виділив у Плотіна, Порфирія, Сінезія і в Халдейських Оракулах три ієрархічні страти, які умовно можна назвати як 1) умоглядна; 2) небесна (або планетарно-зоряна); 3) чуттєва (або матеріальна) (Smith, 1974, с. 61–64). Кожна з них відповідає духовному рівню душ. Із найвищої страти душі більше не перевтілюються.

Суттєву корекцію до метемпсихозу вводить засновник Сирійської школи неоплатонізму Ямвліх. Він наполягає на відмінності душ по їх родах і видах. Одні душі досконалі у всьому, інші, божественні, є чистими і позбавленими будь-якої матеріальності, ще є душі даймонів, героїв, душі смертних людей, душі тварин тощо (Лосев, 1988а, с. 143). Відмінність душ згідно з їх сутністю зумовлює відмінність їхніх дій. Тому виникає ступенева ієрархічність душ, а завдяки цьому Ямвліх заперечує можливість переходу між рівнями, на яких розташовані певні види душ. Тобто, людська душа ніколи не перевтілюється у душу тварини, і навпаки; також є божественні душі, які недоступні для пересічної маси людей. Крім того, Ямвліх вважає, що носій (ὄχημα) душі, тобто життєвий дух, не розпадається після смерті і продовжує існувати якимось чином у космосі (Лосев, 1988а, с. 144). Збереження індивідуальної людської душі після смерті, і те, що вона не розчиняється у небесних сферах, обумовлено тим, що душа є створінням не просто небесних тіл, а створінням саме богів. Таким чином, у Ямвліха ми бачимо спростування класичної теорії метемпсихозу. Безумовно воскресіння ніяк не мислиться Ямвліхом, як й іншими неоплатоніками. Так само не можна припускати думки, що Ямвліх повністю був вільний від фаталістичної метафізики долі. Втім суттєвий крок до подолання цієї концепції він таки зробив, наполягаючи, що досконалим душам можна звільнитися від кайданів долі, звертаючись у теургічних діях до найвищих богів, які не підвладні фатуму (Ямвлих, 2004, с. 174–175).

Безумовно Ямвліх залишається в обіймах вчення про вічне повернення. Тлумачачи метафізику і символіку десятки, він розглядає її як зразок (παράδειγμα), що містить у собі все як насіння (σπερματικῶς) і не зазнає ніякої зміни, крім повернення до самої себе (ἀνακύκλῃσιν τὴν εἰς ἑαυτήν) (Ямвлих, 1988, с. 415). Крім того Ямвліх називає її долею (εἰμαρμένην) і необхідністю (Ἀνάγκην) (Ямвлих, 1988, с. 415). Щоб повернутися у домівку бога, у батьківське начало, звідки полинула униз душа і все суще, потрібне мистецтво теургії, яке яскраво запровадив Ямвліх, відрізняючись цим від Плотіна. Відрізняється він суттєво від нього і у питанні про походження зла. Якщо Плотін вважав коренем зла матерію, то Ямвліх зазначає, що витoki зла повністю нам не відомі, але зло здійснюється безтілесними демонами, які, до речі, позбавлені матеріальності, але ж творять те, що противне благу і богам (Ямвлих, 2004, с. 127–128).

Пізньому неоплатоніку Проклу передувала Пергамська школа неоплатонізму, один з представників якої, Саллюстій, вважав зло не як реальну силу, а як заперечення і зменшення добра (Лосев, 1988а, с. 332). Зло не має мислитися як деяка автономна субстанція, це є брак, чиста недостатність оформлення ідеального світу. В есхатології Саллюстій також дотримувався вчення про переселення душ, про посмертні карі і нагороди, згідно зі злими і добродіями діяннями, про вічність і відсутність загибелі нествореного космосу, про потойбічне блаженство праведників. Інший представник Пергамського неоплатонізму, імператор Юліан у промові “До царя Геліоса”, каже, що він найбільш за все бажає полинути до самого Геліоса і упокоїтися там, причому добре було б, якби такий спокій був би вічним, а якщо ні, то протягом багатьох довгострокових круговоротів (Император Юлиан, 2007, с. 132).

Далі торкнемося есхатологічних уявлень Прокла, видатного філософа пізнього неоплатонізму. Як ми вже казали, основою неоплатонічної метафізики є тріада *μονή* – *πρόοδος* – *ἐπιστροφή* (перебування – вихід – повернення), яка була розроблена на всіх рівнях метафізики саме Проклом, від позабуттєвих генад (у сфері Єдиного), через ноуменальний світ Ума і позакосмічний світ Душі, і аж до космічних рівнів буття. Саме останній член тріади (*ἐπιστροφή*) становить сенс

усієї еллінської есхатології, яка завершується метафізикою Прокла і його послідовників (Дамаскія, Симплікія). Саме Проклом ця парадигма повернення коректується, обґрунтовується і набуває свого піднесеного смислу на всіх рівнях реальності. У зв'язку з зазначеною раніше тріадою Прокл розробляє ще одну, яка дуже важлива для розуміння християнських есхатологічних поглядів тих авторів, які користувалися набутками Прокла. Це тріада ἀμέθεκτον (незалучуване, непричетне), μεθεκτόν, μετεχόμενον (залучуване, те, до чого є причетність), μετέχον (залучуюче, те, що становиться причетним). Саме ця тріада використовується Проклом для пояснення того, яким чином Єдине стає множинним (інакшим), не полишаючи свою єдність. Множинне, зберігаючи свою множинність і відмінність від Єдиного, все одно містить у собі єдність. Саме ці відносини між Єдиним і множинним становлять тканину перших п'яти (за неоплатонічною лічбою) гіпотез Платонівського діалогу “Парменід”. Саме Єдине є незалучуваним, але позаяк воно містить як причина всі свої наслідки, воно є залучуваним, а наслідок, який уподібнюється до своєї причини через повернення до Єдиного, є залучуючим. Для пояснення цього процесу залучання Прокл користується метафорою дзеркала, де сам предмет є незалучуваним, його відображення є залучуваними, а сама поверхня дзеркал є залучуючим (причетним) (Прокл, 2006, с. 219–220).

Вихід, тобто πρόδος, із Єдиного в множинне здійснюється згідно з тією самою логікою, що й у Плотіна. Єдине має такий надлишок сили, таку щедрість, таку довершеність, що воно породжує множинність, перебуваючи у самому собі (μονή) як не причетне ні до чого, а у своїх наслідках, навпаки – присутне в них, які уподібнюються до нього. У своїх наслідках незалучувана причина стає залучуваною, а наслідки, щоб залучитися до неї, повертаються (ἐπιστροφή) до свого начала, залучаються до своєї причини: “Кожен наслідок і перебуває (μένει) у своїй причині і походить (πρόεστιν) із неї і повертається (ἐπιστρέφει) до неї” (Proclus, 1963, с. 38). Тобто щоб бути подобою своєї причини, кожен наслідок не тільки походить від неї, а й з необхідністю повертається до неї, через різноманітні ступені і посередництва, в залежності від рівня реальності і

споглядання. Усі речі повертаються до божественності завдяки спорідненості з нею (Прокл, 2001, с. 20). Якщо виникнення і вихід відбувається через відмінність (наприклад Ума від Єдиного), то повернення відбувається через подобу. Такий діалектичний процес пронизує усю реальність від генад, до матерії. Прокл наполягає, що такий процес є циклічним. Парадигматичним висловом, який характеризує усю Проклівську філософію в аспекті есхатології, а на наш погляд, і весь еллінський світогляд, є наступним: “Адже якщо воно походить (πρόεισιν) від того, до чого повертається (ἐπιστρέφει), то зв’язує кінець із началом, і є єдиним і безперервним рухом, з одного боку, від того, що залишається у спокої (μένοντος), а з другого, виникаючи у напрямку того, що залишилось у спокої (μείναν); тому звичайно воно все циклічно (κύκλω) походить (πρόεισιν) від причин до причин. Є більші і менші цикли, згідно з одними повернення відбуваються до розташованого безпосередньо вище, а згідно з іншими – до ще більш високого і до начала всього. Адже все від нього і до нього” (Proclus, 1963, с. 36). Все, що повертається, згідно з Проклом, повинно бути безтілесним (ἀσώματον) і цілим (ὅλον) (Proclus, 1963, с. 16, 18). Кінець у Прокла завжди збігається з началом, що взагалі характерно для еллінського світогляду. Прокл найяскравіше з усіх неоплатоніків зображує кругову природу тріад. Коло (або сфера) є образом ума, позаяк він і перебуває у собі і виходить із себе і повертається до себе, у зв’язку із тим, що він пізнав і осягнув. Весь всесвіт рухається по колу, наслідуючи уму, душа теж живе згідно з парадигмою кола, нарешті, і космос своїм круговим рухом уподібнюється до ума (Лосев, 1988b, с. 141–142). Зрозуміло, що і час має кругову природу, наслідуючи цим вічності. Коло – це ідеальна фігура, яка одночасно і обмежена і постає як безмежне, вічно повертаючись саме до себе.

Найдосконаліше при еманациї – це перше (тобто начало), а при поверненні – це останнє (тобто кінець, який тотожний із началом). Усе, що повертається, також повинно бути відділено від тіла, тому що енергія походить від сутності, а повертається все згідно з енергією своєї сутності, тому для речі, яка повертається до своєї сутності, треба відірвати свою енергію від тіла, позаяк енергія не

належить тілу (Proclus, 1963, с. 16, 18). Вищенаведені думки Прокла не дозволяють повертатися тілам. Повертається, за Проклом, тільки все саморухоме, тобто душі, які повертаються до блага, що є причиною їх буття і їх особистого блага. Благо є причиною повернення для всіх речей, а Єдине, це те, що гіпостазує це благо, тобто дає йому буття (Прокл, 2001, с. 128). Причини як виходу (еманації), так і повернення є тими самими. Повернення стосується ще однієї тріади, важливої в неоплатонізмі. Це сутність (або буття), ум (або мислення), і життя, і, стосовно кожного із членів цієї тріади, відбувається повернення (Proclus, 1963, с. 40, 42). Повернення є пізнанням себе, як у енергетичному аспекті, так і в сутнісному (Proclus, 1963, с. 76, 78). Все повертається до свого начала, уподібнюється до нього, зберігаючи безначальне коло, і кожна душа, звичайно, роблячи круговороти, повертається у первісний стан. Кожен оберт вимірюється нашим часом, а оберт первинної душі всім часом в цілому. Навіть філософське життя душі потребує трикратного втілення на землі протягом 3000 років, і після завершення циклу така душа “має можливість відновити свій первісний стан і повернутись до тієї зірки чи планети, звідки вона колись зійшла” (Античная философия, 2008, с. 637). Але причина сходження душі у матеріальний світ пояснюється не її злою волею, а завдяки її наслідуванню благим первісним причинам, які завжди є щедрими, плодотворними і завжди бажаними, завдяки своїй надлишковій довершеності, породжувати інші світи. “Залишається тоді, що кожна (душа) робить круговороти (περίοδος) піднесення (ἀνόδωv) від становлення і сходження (καθόδωv) до становлення, і це не перестане бути протягом нескінченного (ἄλειρον) часу” (Proclus, 1963, с. 180). Індивідуальна душа, таким чином, не досягає абсолютного визволення і сходить у нижні світи безмежну кількість разів, що разом із концептом необхідного, завдяки щедрості Єдиного, походження світу, зумовлює теорію вічного космосу. Слід додати, що Прокл розрізняє два круговороти, в тлумаченні платонівського діалогу “Політик”. Один, який підкоряється Крону і промислу, є розумним і підносить душі, які, відкидаючи тілесність, линуть до найвищих розумних чинів і аж до самого



Єдиного, а другий підкоряється Зевсу і фатуму, і пов'язаний із космосом (Прокл, 2001, с. 381–383). Доля (фатум) у Прокла тлумачиться у трьох аспектах: 1) у розумному, як ноуменальна структура; 2) у життєвому – як позакосмічна структура життя і душі; 3) як внутрішньокосмічна структура нерозумного. Тотожність усіх цих аспектів і називається долею (Лосев, 1988b, с. 88). Прокл (як і інші неоплатоніки) вирвав наївну концепцію еллінського фаталізму з обіймів розхожого міфологічного мислення (укоріненого ще у Гомера і Гесіода), зробивши її чимось зовнішнім по відношенню до Єдиного.

У питанні волевиявлення Прокл повторює і уточнює Аристотеля. Він теж розділяє *προαίρεσις* і *βούλησις*, промовляючи, що перше спрямовується як до блага, так і до зла, а друге – тільки до блага (Беневич, 2014, с. 140). Тобто за Проклом вільний вибір (не воля), і стан виборності (*προαίρεσις*) богам не властивий, у яких є тільки бажання, або воління (*βούλησις*), яке завжди є прагненням блага. Виборність виникає тільки, коли існує ситуація невідання блага, а у богів таке неможливо. Ту ж саму логіку ми зустрічаємо і у Ямвлиха, за яким *θεία βούλησις* (божественне воління) перевершує життя за наперед заданим вибором (*τῆς προαιρετικῆς ὑπερέχει ζωῆς*) (Ямвлих, 2004, с. 43). Тут неоплатонічна думка перебуває у руслі вчення Платона, який, будучи послідовником Сократа, інтелектуалізував вольовий акт. Тобто вибір злого здійснюється тільки з причини невідання істинного блага, і це властиве лише нижчим розумним душам (людям), але аж ніяк не богам чи даймонам. За Проклом, якщо вибір (*προαίρεσις*) правильний, то ми поводимо себе як розумні істоти, уподібнюючись богам, а якщо ні, то як чуттєві (Беневич, 2013, с. 145).

Зробимо проміжні висновки про есхатологію неоплатонізму. Головною парадигмою есхатології неоплатонізму слід вважати образ кола (або сфери) і останній член тріади *μονή – πρόδος – ἐπιστροφή* (перебування – вихід – повернення). Саме повернення постає як значущий процес у структурі реальності, який виправдовує саме існування. Все існує, набуває свого буття, тому що повертається до своєї причини, яка, до речі, вища за категорію буття. Причому повернення є пізнанням своєї причини, і гносеологічний акт стає актом

буття. Ноуменально-буттєва структура Ума, через життєву структуру Душі лине до позабуттєвого Єдиного у кругових мандрівках усього суцього. Але все повертається у свій первісний стан, щоб знову потім з нього вийти, завдяки щедрості і переповненості благом Єдиного. Це безумовно необхідність (як каже Плотін), але необхідність вільна. Така самозамкнена есхатологія, яка найяскравіше представлена у вічному поверненні, вічності світу і метемпсихозі Прокла, набуває своєї фінальної завершеності і розквіту у текстах цього пізнього неоплатоніка. Слід відмітити і суттєвий прорив неоплатоніків у розумінні свободи, яка не є свободою вибору, а є нічим не спровокованою свободою Бога (або богів), як свобода волі. Завдяки цьому неоплатонізм позбавив античний концепт долі своєї метафізичної піднесеності і так би мовити тиранії, заклавши підвалини християнського розуміння свободи. Але неоплатонізм, згідно з давніми платонічними настановами, так і не зміг насправді виправдати тілесність і матеріальність (хоча і про це було сказано немало теплих слів). Тілесне не повертається до першопричини, повертається тільки розумне і одушевлене (але без свого тіла), тіло може існувати тільки як мінлива субстанція у нескінченних перетвореннях вічного (але темпорального) космосу. Безумовно є у неоплатонізмі і шляхи для остаточного виходу із замкненого кола численних перевтілень (особливо у текстах Порфірія і Ямвліха), але це шляхи тільки для окремих обраних душ, які дійсно поставили себе на шлях філософії, та й ті досягають своєї цілі як кінця, який повністю збігається із началом, не спростовуючи найдосконалішу, з точки зору всіх платоніків і аристотеліків, парадигму кола.

## **2.6. Есхатологія християнства**

Все змінилося в есхатологічних питаннях, коли в історію увійшло християнство, запропонувавши власний есхатологічний проект, який суттєво відрізнявся від еллінської циклічної парадигми. Головною ідеєю нової есхатології була принципова скінченність теперішнього світу, і нескінченність

нового стану, який настане після зникнення космосу у мить другого пришествя Христа. А ключовою реальністю, яка характеризує новий стан усіх людей, була реальність воскресіння у плоті, взірцем якого було Воскресіння Самого християнського Бога, другого Лиця Пресвятої Трійці – Ісуса Христа. Принциповим є також одноразовість такої події, як Смерть і Воскресіння Бога. Одноразовість також стосується виникнення і загибелі світу і, звичайно, воскресіння всіх людей, що було викликано парадигмою спрямованого (іноді не досить влучно кажуть лінійного) часу. Ніякого метемпсихозу не повинно було бути. Для душі головні події, які впливають на її подальший (а також кінцевий) стан, відбуваються під час єдиного земного життя. Згідно зі ступенем добродетності і чеснот, глибиною споглядання Бога, і ступенем містичного сходження до Нього душа отримує свій ступінь нагороди або ж покарання у фінальному есхатоні, кінці віків, після якого вже не буде виникати ніякого нового космосу. Зважаючи на це, душі отримують або вічний блаґісний стан (обоження), або отримують вічне покарання. Причому дії, які приводять душу до того чи іншого вироку, згідно з християнською доктриною, виконуються душею цілком вільно, відповідно до вільного вибору. Християнство різко заперечує доктрину долі, притаманну еллінському світогляду, заперечує парадигму вічного повернення, заперечує циклічну картину світу, змінює парадигму кола на парадигму лінії, яка безкінечно наближується до своєї цілі, ніколи з нею повністю не ототожнюючись.

Але така есхатологічна парадигма для того, щоб набути догматичної завершеності і обґрунтованості, потребувала принаймні шести віків догматичних суперечок, полемік, уточнень, філософсько-богословських диспутів. Для цього залучалися еллінські філософські розробки, поняття, терміни і навіть цілі системи (наприклад, платонізм і неоплатонізм) (Мозговий, 2015, с. 21). Два крайніх полюси щодо есхатології визначалися двома релігійно-філософськими векторами, іудейським і еллінським, а ортодоксальне вчення було десь посередині цих крайнощів.

Перші християни очікували вже прижиттєвого другого пришествя Христа у славі, воскресіння мертвих і кінця історії. Це відбилося у хіліастичних теоріях (від χιλιás – тисяча), згідно з якими Ісус Христос і праведники будуть володарювати на землі впродовж тисячі років, а вже потім буде фінальна битва із Сатаною і Страшний Суд. Ґрунтом для таких поглядів слугували тексти з Одкровення Іоанна Богослова (Одкр. 20:2–7), в яких євангеліст проголошує тисячолітнє царство Боже на землі, коли Сатана буде скутий на тисячу років і воскреслі будуть насолоджуватися благами Божими, аж поки через тисячу років не звільниться від оков Сатана, відбудеться фінальна бійка сил добра і зла і нарешті настане Страшний Суд і нове, вже остаточне воскресіння. Неважко помітити, що тлумачення цього місця із Апокаліпсису має буквалістське підґрунтя. Хіліазм бере свої початки з іудео-християнських сект, таких як ебїоніти (Daley, 1991, с. 5–6). Та насправді це християнізоване виявлення чисто іудейського месіанізму, який прагнув царства Божого на Землі з приходом месії. Як зазначає Ф. Зелінський, така іудейська апокаліптика ґрунтувалась на ідеї відсутності безсмертя душі і на матеріалізмі, але під впливом можливо перської традиції, де є воскресіння, а також еллінізації, вона зазнала певних метаморфоз (Зелинский, 2014, с. 592–593). У такій жорсткій есхатологічній схемі існує тільки два місця: місце вічної слави і місце вічної ганьби, Єрусалим і Геєна. Чогось посереднього, градуальних ступенів досконалості, притаманних еллінським концепціям у такому світогляді не передбачається. В одній із книг Старого Завіту (3 Єздр. 7:93) праведники навіть насолоджуються виглядом загиблих істот, що вплинуло, наприклад, на радість Тертулліана, який промовляв подібні речі, і що дозволяє деяким дослідникам називати таку есхатологію матеріалістичною і націоналістичною (Зелинский, 2014, с. 594–595). Але ця традиція Старого Заповіту привнесла в есхатологію ідею воскресіння тіла, якої не було у релігії греків! Тілесного безсмертя у еллінів, як ми вище зазначили, зазнають тільки деякі улюбленці богів, але вони і не вмирили насправді, їх душі не відділялися від тіла. Так чи інакше майже для всіх християнських течій властивий погляд на

розділення праведних і грішних, із відповідними вічними винагородами і вічними покараннями.

Якщо ми придивимося до текстів апостольських мужів, то вже у 1-му посланні Климента побачимо схильність більше до продовження історії, аніж до есхатологічних потрясінь, що зумовлює критику перебільшеного значення вже отриманого спасіння в темпоральному характері життя після воскресіння (Горяча, 2015, с. 72–102). У Посланні Варнави можна углядіти традиційну язичницьку концепцію історії як моделі віків (Горяча, 2015, с. 39–64). До того ж Варнава не хіліаст. Вже у цьому світі Бог “дав початкові знання майбутнього (τῶν μελόντων ἀπαρχάς)” (Горяча, 2015, с. 39). Цей світ завершить своє існування і дасть початок іншому, “восьмому дню”. У Ігнатія Антіохійського ми вже бачимо концепцію realized eschatology, тобто вчення про Царство Боже, яке можна набути тут та тепер. Останні дні є вже тепер: “Відтоді була зв’язана всяка магія й послаблені всякі пута зла, і скасоване вороже невідання, і розпалося старе Царство, коли Бог у людській подобі явився для оновлення вічного життя. Й отримало початок те, що було приготовлене Богом. Відтоді все захиталося через намірення знищити смерть” (пер. О. Вакули) (Горяча, 2015, с. 118). Мотиви realized eschatology містяться і в Мучеництві Полікарпа Смирнського, де промовляється, що вірні і мученики вже в теперішнім житті несуть винагороди й вінці святості (Горяча, 2015, с. 165–176). Майбутній стан праведних означений різними висловлюваннями. Це місце слави, святе місце, місце благочестивих, місце у Господа, небо, віддяка за праведне життя, спокій (ἀνάλαυσις), майбутнє царство, вічне життя, споглядання Христа, перебування серед ангелів, а майбутній стан грішників характеризується такими ознаками як пекло (ἄδης), геєна вогняна (γεέννα πυρός), судилище (δεδιωτήριον), незгасаючий вогонь, вічна (ἀιώνιος) смерть, вічне покарання тощо. У “Пастирі Герми” покарання грішників відрізняються різними ступенями (як і нагороди праведників) (Горяча, 2015, с. 282–301).

Суттєвим для християнського вчення є раптовість (ἐξαίφνης) другого пришестя Христа. Це кардинально відрізняє есхатологічну миттєвість скінчення

світу у християн від доволі раціональної циклічної теорії еллінів, у якій кінець – це логічне завершення циклу у його поверненні до начала, тому ніякої раптовості еллінська есхатологічна темпоральність не знає, обмежуючись поняттями часу як *χρόνος* та *καιρός*. Ще в Платонівському діалозі “Парменід” зазначалася загадковість і невизначеність, так би мовити ірраціональність поняття раптовості. Але в християнстві саме раптовість підкреслює миттєвість теперішнього моменту як есхатологічного. Кожна мить може бути останньою і миттєво здійсниться Страшний Суд і воскресіння мертвих. І нового світу вже не буде.

У творах апологетів християнства, які успадковують головний вектор апостольського вчення, натомість з’являються деякі нові риси. Так, Юстин Філософ критикує еллінські вчення про необхідність і долю і протиставляє їм справедливий суд і вільну волю: “Нас навчили пророки, і вважаємо за правду, що заплата, покарання та добрі нагороди воздадуться відповідно до справ кожного. Бо якщо це не так, а все стається згідно з долею, тоді від нас взагалі нічого не залежить. Якщо ж долею визначено одним бути добрими, а іншим – злими, тоді нема ані одним похвали, а ні іншим докору. І якщо людський рід за допомогою свобідного вибору не мав би сили утікати від ганебного й обирати добро, то був би невинним у будь-яких учинках. Проте саме через вільний вибір люди є або порядними, або падають” (Горяча, 2015, с. 360). Ці класичні християнські тези поєднуються у Юстина разом із хіліастичними поглядами (Иустин Философ, с. 266, 354). Для Афінагора, як і для інших апологетів, аргументами для воскресіння постають природа людського існування і божественна справедливість. Така справедливість потребує повного буття, із душею і тілом, для того щоб здійснилася фінальна відповідальність за свої діяння. Для Феофіла Антіохійського людина знаходиться на межі між смертю і безсмертям, і має здатність до обох шляхів (Сочинения древних христианских апологетов, 1999, с. 159–160). Апологети наводять багато доказів існування душі після смерті. Душа виявляється безсмертною не за своєю природою, а за волею Бога. Татіан вважав що душа смертна, але набуває нового життя у воскресінні

(Оксиюк, 1999, с. 23–24). Майбутнє життя описується апологетами як свобода від тління і страждання, життя із Богом, нетління (*ἀφθαρσία*), свобода від покарання, безстрасність і безсмертя (*ἀπαθείς καὶ ἀθάνατοι*). Юстин додає ще, що праведник не одразу прямує після смерті на небо, перебуваючи у якомусь кращому стані невидимого місця (*ἄδης*) (Иустин Философ, 1995, с. 265, 294). Щодо грішників Юстин заперечує тимчасовість покарання, наголошуючи стосовно них: “Ті самі тіла разом із душами стануть і будуть покарані вічною карою, а не тільки на тисячу років, як казав Платон” (Горяча, 2015, с. 335). Разом з ним погоджуються як Феофіл, так і Татіан, користуючись фразою “вічний вогонь”.

Безумовно найяскравішого пафосу проти еллінів у апологетів набувало вчення про воскресіння мертвих. Адже гріх знаходиться не в тілі і не в матерії, а в душі. Тому тіло гідне воскресіння. Також всемогутній Бог має можливість завдяки своїй всемогутності воскресити мертвих, так само, як він створив світ із не-сущих. Ця думка була властива як Юстину, так і Афінагору. Позаяк людина створена із душі і тіла для досягнення певної цілі, то і вічне життя повинно бути, згідно з ціллю, також із душею і тілом (Сочинения древних христианских апологетов, 1999, с. 106–107). Ця логіка увіковічення тіла кардинально відрізняється від будь-якої еллінської філософії. Інший засновок воскресіння – це ідея справедливої відплати за проведене життя. Тому як у греків, так і у християн, існує суд, причому останні несправедливо звинувачували перших у плагіаті, мовляв ідею суду і суддів (Мінос і Радамант) вони запозичили у Мойсея. Всі апологети стверджують тотожність воскреслих тіл із нашими теперішніми тілами, але воскреслі тіла набудуть нетлінності і безстрасності.

Апологети наполягали на одноразовому знищенні світу, причому його загибель відбудуватиметься у вогні. Це нагадує *ἐκλύροσις* стоїків, але по-перше, космічна пожежа буде відбуватися згідно із їх вченням безліч разів, а по-друге, саме божество перетворюється у стоїків на вогонь, а потім у інші субстанції у новому виникненні світу, тоді як у християн Бог ніяк не перетворюється на будь яку стихію чи сутність, а вогонь є образом справедливої кари, або, як ми

побачимо у Максима Сповідника, і образом благодаті. У християн це радше не знищення світу, а його преображення, трансформація, відновлення до нетління.

Подальший розвиток християнської думки супроводжувався полемікою проти гностицизму. Це стосувалося й есхатологічних уявлень. Так, згідно з ученням гностика Валентина, для всього суцього властиве відновлення всієї реальності у первісному стані, хоча насіння майбутнього життя вище за свої начала. В кінці віків кожен залишиться на своєму рівні природного детермінізму, згідно з яким усі люди діляться на пневматиків (духовних), психиків (душевних) і гіліків (матеріальних). Тільки перші отримують у повному обсязі, згідно із гностичними концепціями, спасіння. У Василіда відновлення всього – це радше досягнення цілі, ніж повернення у первісний стан. Гностицизм у більшості своїх течій ґрунтується на дуалістичній метафізиці, згідно з якою матеріальне начало постає абсолютно злим і мусить бути знищеним у фінальному вогні. Тексти гностиків сповненні апокаліптичними потрясіннями і війнами, які архонти, або злий деміург піднімуть проти істини. Але первісна Плерома скине ворожі сили у безодню, виливши на них гнів, підносячи вірних до світла (Daley, 1991, с. 27). Та світло істини судилося тільки для вибраних із самого початку, тому у гностичних будівлях метафізики і космології, незважаючи на структурну складність численних рівнів, все одно панує та сама ідея долі і приреченості. У деяких текстах говориться про очищувальні страждання, після яких душі звільнюються для вкушання істинного блага, а також висловлюється думка про реінкарнацію після очищення (Daley, 1991, с. 27). Багато часу сплине, поки все повернеться у Плерому. Есхатологія гностицизму загалом перебуває у еллінській парадигмі, змішаній із християнськими і дуалістичними поглядами.

На противагу гностикам, Іриней Ліонський усю історію людства розміщує у есхатологічному процесі, тобто спасіння людини є ціллю історії і божественного плану. У християнстві Бог може і не творити, але він через свою любов дарує людині буття і безсмертя. Тому Іриней не вважає душу повністю безсмертною, вона існує такою, поки це треба Богу (Іриней Лионский, 2010, с. 216). Основа есхатології Іриней – це воскресіння. Причому, на противагу



гностикам він стверджує матеріальність і тілесність воскресіння. Він доводить безпідставність вчення про перевтілення душ тим, що душі у тілах нічого не пам'ятають про минуле життя (Иринея Лионский, 2010, с. 212). Цікавим є те, що Иринея промовляє про поступове удосконалення душ у потойбічному житті, у невичерпній любові до Бога і віданні (Иринея Лионский, 2010, с. 193). У нього ми бачимо градацію тих, хто спасається. Грішники знаходяться у Геєні і у Тартарі. Вогонь покарання є вічним для них, так само як і вічними є блага для праведників (Иринея Лионский, 2010, с. 193). Як і Юстин, Иринея додержується хіліастичних уявлень. Люди поступово поринають до вічного блаженства. Спершу наступає земне царство, через яке людина поступово сприймає Бога, позаяк у якому світі і стані люди страждали – у такому і повинні отримати блаженство. Світ припинить своє існування і згорить у вогні, знищуючись не по сутності, а тільки зовнішнім виглядом (σχήμα), а нове небо і нова земля будуть тривати без кінця (Иринея Лионский, 2010, с. 535). Додамо, що саме у Иринея почав кристалізуватися християнський концепт обоження (θεώσις).

Головний мотив есхатології Тертулліана – це напруга і страх перед майбутнім судом і покаранням. Він відкидає метемпсихоз, наполягаючи на воскресінні у тілах, тому що без тіл не можна зазнати дійсних страждань, або насолод (Daley, 1991, с. 34). Воскресіння доводиться тим, що якщо Бог здатен нас створити із нічого, то здатен і відтворити із праху. Як і Иринея, він критикує гностиків і маркіонітів за те, що вони заперечують матеріальність воскреслого тіла. Воскресле тіло буде тотожним нашому, але не буде мати потребу у тому, в чому має потребу зараз (Daley, 1991, с. 35). Тертулліан захищає хіліазм. Він також каже про два місця очікування майбутнього суду в Гадесі, для праведників і грішників, тим самим заклавши підвалини для латинської теорії останніх речей (Daley, 1991, с. 36). Хіліастичні мотиви у західних письменників можна також споглядати у Вікторина і Лактанція, а останній ще дотримується еkleктичних думок, запозичених із різних традицій (Daley, 1991, с. 66, 68). Із латинських отців церкви цікаві також антигностичні твори Іпполіта Римського. В цілому він також дотримується тих самих есхатологічних поглядів, у тому числі і хіліастичних, що

й інші християнські письменники тієї доби. Він вірить у безсмертя душі (як і Платон), але зазвичай без перевтілення. Як і Тертуліан, він каже про два стани у Гадесі: для праведників, які чекають там на благо, і для грішників, які зазнають потім вогонь покарання. Христос сходить у пекло для звіщення праведників про їх звільнення, але деякі праведники безпосередньо сходять на небо (Оксиюк, 1999, с. 87–88). Іпполіт також рішуче стверджує про вічність пекельних мук, про світову пожежу і вічність благ для праведників (Оксиюк, 1999, с. 104–105). З латинських отців ще згадаємо Кіпріана Карфагенського, який відрізняється від решти попередніх християнських письменників тим, що стверджує безпосереднє досягнення блаженства усіма праведниками, а не тільки мучениками (Daley, 1991, с. 35).

Дещо іншу есхатологічну картину ми споглядаємо у християнських письменників александрійської школи, насамперед Климента Александрійського і Орігена. Ця картина більш спіритуалістична і сповнена критичного пафосу стосовно хіліастичних і грубо-матеріальних уявлень про майбутнє воскресіння. Для Климента, як і для Платона, смерть – це відділення душі від тіла (Климент Александрийский, 2003с, с. 238). Він нагадує, що про безсмертя душі писало багато еллінських філософів, і якщо немає безсмертя і відплати, то це вигідно для людей лихого життя (Климент Александрийский, 2003б, с. 24–25). Безсмертя душі характеризується майбутніми благами, сутність яких у вічному спокої, у вічному спогляданні невидимих речей (τῆ θεωρία τῆ αἰδίου), у становленні богами (Климент Александрийский, 2003с, с. 229). Тобто як і Іринеї Ліонський, александрієць буде підвалини для східно-християнського поняття обожнення. Праведники, яких Климент називає, у майбутньому набувають ще більшого блаженства. Причому найкращі будуть навчати менш досконалих у майбутньому житті. Тобто Климент відрізняє ступені досконалості і блаженства. Хоча початок блаженства вже є у теперішнім житті, там ми будемо ще більш щасливими (Климент Александрийский, 2003б, с. 216). Найцікавішим у думці Климента щодо теми нашого дослідження є висловлювання про те, що вогонь, який карає грішників, є знаряддям для очищення. Для доказу цього автор

посилається на тексти Геракліта, Платона і стоїків (Климент Александрийский, 2003b, с. 151). Покарання – це засіб виправлення. Тому грішники поступово, через кари і муки, досягають нагород і пошани. Очистившись від гріхів, така людина приходиться до миті, котра називається відновленням (ἀποκατάστασις) (Климент Александрийский, 2003с, с. 229). Але у Климента ми ще не можемо чітко простежити ідею спасіння абсолютно злих істот, хоча він і допускає можливість повернення диявола до первісного стану, завдяки вільній волі (Климент Александрийский, 2003а, с. 122). У цьому фрагменті тексту незрозуміло, що має на увазі автор: чи первісний стан диявола, коли він зогрішив і мав нагоду розкаятися, чи взагалі будь-який момент у часі (у тому числі і есхатологічний), у якому диявол завдяки вільній волі може розкаятися. Про погляди його учня Орігена і специфічне есхатологічне вчення Григорія Ніського, а також інших орігеністів буде наданий виклад у наступному підрозділі.

Із донікейських отців відзначимо ще есхатологію Мефодія Олімпійського, у якого простежується думка про те, що смерть не тільки є покаранням за гріх, але й благодіянням, що кладе кінець гріху. Він приділяє особливу увагу цнотливому життю: цнотливі відразу після смерті досягають блаженства, а інші праведники – тільки після воскресіння мертвих. Неважко зрозуміти, що Мефодій дотримується хіліастичних поглядів. У тлумаченні свята куців він наполягає, що спершу здійсниться тисячолітнє царство, а потім настане абсолютне блаженство у Самого Бога (Methodius, 1857, с. 189АВ). Будучи учнем Орігена, він, проте, заперечував його теорію передіснування умів і наполягав, що душа ще до гріхопадіння перебуває разом із тілом (Оксиюк, 1999, с. 207). Це зауваження спрямовано також для тих, хто вважав, на платонічний манер, що тіло – це в'язниця для душі, і тому воскресіння не потрібне. Але його логіка така: тіло не загине вже через те, що людина від початку була створена із душею і тілом. Матеріальні елементи не знищуються, а очищуються у вогні і відновлюються (Оксиюк 1999, с. 209–210). Мефодій наполягає, що тіло воскресіння тотожне із теперішнім тілом, але перетворене на краще, тому він полемізує із Орігеном, який вважав, що воскресне тонке, ефірне тіло, або вигляд (εἶδος) тіла (Мефодій,

1905, с. 194–195). За такою логікою і весь світ, згідно з Мефодієм, не знищується, але відновлюється і перетворюється на краще.

Східній аскетичній традиції IV ст. властиві описи видіння раю і пекла, сильний наголос на аскетичних зусиллях і добровільному мучеництві. Також властиві думки з приводу здійсненої есхатології. Антоній Великий і Пахомій Великий кажуть, що ми вже тут воскресемо із Христом і Царство Боже почалося вже у нашому теперішньому житті (Daley, 1991, с. 71–72). Сирійські отці Іаков Афраат, Єфрем Сирин взагалі не переймалися кінцем історії і кінцем матеріального всесвіту, зосереджуючись більше на смерті конкретної людини (Daley, 1991, с. 72). Цікаво, що період між смертю і воскресінням обидва автори уподібнюють сну. Єфрем, наприклад, підкреслює, що душі після смерті будуть зв'язані і позбавленні навіть розуміння (Daley, 1991, с. 72). Окрім того він каже про пом'якшення покарань для грішників, але без скасування вічних мук. Так, у пеклі грішникам будуть перепадати краплини вологи, крихти від трапези праведників тощо (Daley, 1991, с. 76).

Святий Афанасій Александрійський дотримувався досить зважених думок стосовно есхатології, заснованих на Воплоченні і Воскресінні Сина Божого, не відхиляючись від звичайного ортодоксального шляху. Найцікавішим є його вислів стосовно обоження, тобто цілі християнського життя: “Слово стало людиною, щоб ми стали богами” (Athanasii, 1857, с. 192В). У Євсевія Кесарійського ми бачимо ситуативну зміну в есхатологічних поглядах, адже християни тепер живуть у нових умовах, під патронажем імператора. Одні люди будують християнське суспільство, інші намагаються його зруйнувати. Есхатологія набуває у нього політичного відтінку (Daley, 1991, с. 76). Ранній Василій Великий був близький до орігенізму, але потім став критично до нього ставитися. Він заявляє рішуче “ні” скінченності мук і стверджує їх вічність (Basilius, 1857с, с. 1265А). Також Василій Великий заперечує метемпсихоз і радить християнам уникати подібної філософської маячні (Basilius, 1857а, с. 168А–В). Праведні будуть перебувати на небі після смерті, а для грішних буде уготована вічна кара. Грішники не будуть мати життя у майбутньому (оўте

ζήσεται ἐν τῷ μέλλοντι) (Basilius, 1857b, с. 441D). Як засновник християнської догматики, Василій у центр уваги покладає воскресіння мертвих. Тіло воскресіння у людей буде відрізнятись від теперішнього. Воно буде безсмертне, нетлінне і безгрішне (Basilius 1857a, с. 184D–185A). Концепт обоження також притаманний ученню Василя.

Ще один із каппадокійців, святитель Григорій Богослов, наполягає, що наші власні гріхи є головними звинувачувачами нас перед Богом. Поміркований орігенізм Григорія дозволяє йому висловлювання про очищувальний вогонь, але строга християнська догматика мусить йому стверджувати про знання і наявність іншого, караючого і вічного вогню. Так він наголошує: “Знаю ще вогонь й неочищувальний, але й караючий (οἶδα καὶ πῦρ οὐ καθαρτήριον, ἀλλὰ καὶ κολαστήριον) [...], який уготований дияволу і янголам його (Мк. 25, 41)” (Grigorii Theologi, 1858, с. 412A). В іншому місці він наполягає на тому, що для тих, хто зійшов у пекло, немає виправлення (Grigorii Theologi, 1857, с. 944BC), і їм уготований вічний вогонь (Grigorii Theologi, 1858, с. 412AB).

Він каже, що для праведників смерть – це благо (Grigorii Theologi, 1857, с. 425B), після смерті неможливе ні покаєння, ні виправлення життя (Grigorii Theologi, 1857, с. 944BC). Григорій різко критикує вчення про перевтілення і круговорот душ, на його думку, душа не є якоюсь загальною сутністю на зразок світової душі (Grigorii Theologi, 1862, с. 448A–450A). Блаженство для праведних душ настає відразу після смерті, але воно ще не повне. Це поки ще тільки звільнення від кайданів, які тягнули ум до земного (Grigorii Theologi, 1857, с. 781BC). Вчення про обоження праведників також притаманне Григорію. Грішні ж душі сходять безпосередньо до пекла. Варте уваги те, що вони пам’ятають свої гріхи (Grigorii Theologi, 1862, с. 773A). Найсильніша мука для грішних – бути кинутими Богом, коли Бог їх зрікся (Grigorii Theologi, 1857, с. 573C). Бути позбавленим спілкування із Богом – це найлютіше страждання, яке тільки може бути. Григорій також вважає, що один і той самий Господь є світлом для одних і вогнем для інших (Grigorii Theologi, 1857, с. 821A).

Що стосується воскресіння мертвих і вчення про друге пришествя Христа, то святий Григорій погоджується із загальною християнською догматикою, співторцем якої він власне і був. Втім він іноді дотримується певної свободи у богословських поглядах, а саме у питаннях, які ще повністю не були зафіксовані догматичною системою. Так, він каже, що не буде небезпеки в філософуванні не тільки про єдиний світ, але й про світи (Gregoire de Nazianze, 1978 с. 96–99), у чому можна углядіти натяк на існування інших (минулих, майбутніх, або якихось ще паралельних) світів, вчення про які містяться як у еллінських доктринах (платонізм, стоїцизм), так і в орігенізмі.

Латинські сучасники каппадокійців у більшості не були оригіналами у царині есхатології. Так Іларій Піктавійський, відкидаючи хіліазм, каже про невідому нікому дату кінця світу (Daley, 1991, с. 94). Він запроваджує концепцію “тижня” по відношенню до проміжку існування світу: шість тисяч років і останнє есхатологічне тисячоліття. У Іларія уперше в латинській традиції з’являється акцент на обоженні. Амвросій Медіоланський, не погоджуючись із концепцією шести тисяч років, убачає все ж таки знаки кінця у сучасному йому світі (Daley, 1991, с. 98). Він зазнав орігеністських впливів, кажучи про проходження істот, які намагаються дістатися раю через вогняний меч херувіма, але дотримується вчення про вічні муки (Daley, 1991, с. 98). Але у нього можна знайти висловлювання і про пекельні муки як лікувальний процес (Daley, 1991, с. 98). Промовляючи про два воскресіння, він стверджує, що одні істоти вже не мають потреби у суді, а інші ще будуть проходити процес очищення (Daley, 1991, с. 99). Причому, одні очистяться, а інші так і залишаться вічно палати у вогні. Іноді, симпатизуючи Орігену, він натякає на спасінні всіх, але він ніколи не каже про спасіння диявола. У Амвросія, як і у інших отців, існує градуальність ступенів досконалості у майбутньому житті, згідно із достоїнством кожного (Daley, 1991, с. 100).

Ієронім Стридонський багато розповідає про антихриста, вважає, що як наші тіла, так і земля, і небо будуть не новими в есхатоні, а тими ж самими, тільки полишать свої низькі якості (Daley, 1991, с. 102). Які і його попередники на

Заході, він відкидає хіліазм, жорстко критикує орігенізм, відрізняючись цим від Амвросія та інших отців, які співчутливо ставилися до Орігена. Ієронім чітко зазначає, що після смерті для грішників не буде вже ніякого шансу для каяття чи очищення (Daley, 1991, с. 103). Але у той самий час він дотримується певного “мізерікордизму”, виказуючи співчуття і милосердя до тих грішників, які стають на шлях виправлення. Жорсткий вирок найлютішим грішникам буде змішаним із милосердям Бога (Daley, 1991, с. 104).

Головним виразником ортодоксальної есхатології на Сході у цей час був святий Іоанн Златоуст, представник антиохійської школи тлумачення Святого Письма. Саме його есхатологічні формулювання набули неабиякої популярності у східно-християнському світі. Він промовляв, що кінець світу – це для кожного його особиста смерть (Ioannis Chrisostomi, 1862a, с. 445–447). Повинне воскреснути те ж саме тіло, а не якесь нове (Ioannis Chrisostomi, 1862c, с. 356–357). Найлютіша і головна мука для потерпаючих покарання – це відчуття ними відсутності Бога і святих (Ioannis Chrisostomi, 1862b, с. 317–318). Златоуст, усупереч орігенізму, наполягає на вічності мук, попри те, що муки мають різний ступінь. Він заперечує виключно цілющий їх характер (Daley, 1991, с. 108). Муки, на його думку, починаються одразу після смерті (Daley, 1991, с. 108). Цікаво зазначити важливі акценти, які ставлять деякі з аскетичних письменників на Сході. Так Діадох Фотікійський каже про відновлення душевних сил у всіх істот після воскресіння (Daley, 1991, с. 120). А у Марка Монаха ми знаходимо концепт *realized eschatology*, згідно з яким трансформація нашої природи можлива вже за теперішнє життя.

Найвпливовішу систему християнського богослов'я створив блаженний Августин Аврелій. Саме він визначив наперед також і есхатологічні погляди християнства, принаймні західного, які постали фундаментом віросповідання. Він багато чого вгадав наперед і намагався вирішити ті філософські проблеми у царині есхатології, які турбували й Максима. Перш за все слід зазначити, що, за Августином, вічність не має якості нескінченної тяглості еонів, як у системі Орігена. Вона є тотальною свободою від тривалості, протягу і всілякої

послідовності. Лінією жорсткого розтину між життям тимчасовим і вічним є воскресіння. Заперечуючи хіліазм, Августин символічно тлумачить “тисячолітнє царство” як усе разом християнське життя (Августин, 1998b, с. 383–387). Августин збігається зі східними отцями у розумінні смерті, кажучи, що людина має дві смерті: перша – це відділення душі від тіла, а друга – відділення грішника від Бога після загального воскресіння (Daley, 1991, с. 136). Августин запроваджує таку думку, що посмертна доля кожного визначається вже із закінченням земного шляху, тоді як після воскресіння змінюється лише якість нагороди або покарання. Августин, як і інші отці, наполягає на важливості молитов за померлими, які допомагають душам на шляху до Бога, що пізніше, можливо, вплинуло на католицьке вчення про чистилище. Гіппонський єпископ вважав, що не всі з тих, хто страждав після смерті, будуть страждати вічно й після воскресіння (Daley, 1991, с. 138–139).

Августин вважає покарання заслужено необхідними, це вимога справедливості (Daley, 1991, с. 140). Також, полемізуючи з маніхеями, до яких він раніше належав, а також із платоніками, він наполягає на необхідності тіла. Дотичним до даного дослідження постає факт критики Августином циклічних есхатологічних поглядів, притаманних як християнській гетеродоксальній думці (орігенізму), так і еллінським філософським школам (насамперед стоїцизму і платонізму). Головним мотивом його критики постають висновки про увіковічення пекельних страждань, якщо дотримуватися думки про нескінченне відновлення світів згідно з логікою кругообертів і вічного повернення (Августин, 1998a, с. 542–547). Таке повторення смерті вважається Августином безглуздом і суперечить абсолютній благоді Богa. Адже свобода у Богaві настільки велична, що виключає можливість нового гріха і падіння (Августин, 1998b, с. 582).

Можна додати, що Августин майже не застосовує терміну обожнення, кажучи здебільшого про спасіння, зцілення, звільнення, очищення, відновлення. Фінальний стан, на його думку, буде не тільки пасивним, як потерпання благодаті Божої, але й активним, як хваління Богa (Августин, 1998b, с. 581). Муки грішників святий тлумачить занадто буквально, тобто негасимий вогонь



і невмирущий черв'як (Мк. 9:44) – матеріальні сутності. Тут ми вбачаємо протиріччя між матеріальним характером вогню і духовною природою злих духів. Як би то не було, муки грішних для Августина мають нескінченний характер. Постійність таких мук і є власне смертю. Парадоксальну вічність страждань він пояснює безплідним каяттям. Святий припускає лише послаблення страждань (Августин, 1998b, с. 486–492). Есхатологія Августина проникнена сильними мотивами повернення додому, як повернення блудного сина, тобто у первісний стан, у стан до гріхопадіння (Daley, 1991, с. 150). На Августина дуже сильно вплинув неоплатонізм Порфирія та Плотіна, через посередництво Марія Вікторина. Тому ми вважаємо, що така есхатологія ще не досягає остаточних християнських інтуїцій, у яких кінець, на противагу думці еллінів, не збігається з началом.

Із східних авторів V–VI століть, попередників Максима, зазначимо автора Ареопагітського Корпусу. Він також відкидає як спірітуалістичні теорії трансміграції душ, так і матеріалістичні концепції благодаті, коли розповідає про обоження, яке стає вже достатньо технічним терміном у його богослов'ї (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 708–713). На противагу орігенізму, праведники після воскресіння вже не побоюються ухилитися до зла. А з приводу вічних мук автор Корпусу вчить, що, незважаючи на те, що після смерті грішники будуть вихвалити священне життя, від якого вони відпали, і волею навертатися до Бога, “проти волі вони відторгаються від цього життя” (ἀβοθλήτως ἀποσχίζονται τοῦ τῆδε βίου) (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 712–713). Ареопагит істотно залишається у парадигмі неоплатонічної тріади *μονή* – *πρόδος* – *ἐπιστροφή* (перебування – вихід – повернення), коли каже про рух душ, умів і тіл, хоч і розрізняє не тільки круговий рух, але й спіралевидний і лінійний (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 319–321) (Gersh, 1978, с. 72–75). Бо “все повертається (ἐπιστρέφεται) до прекрасного і Блага” (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 324–325).

Головною есхатологічною концепцією до V Вселенського Собору був орігенізм, який мав як своїх прихильників, так і критиків. Саме у остаточному запереченні орігенізму склалася повноцінна християнська есхатологія, остаточні

положення якої філософськи й богословськи довершив святий Максим Сповідник. Крім нього були критичні зауваги Варсонофія й Іоанна, а також анафематизми Юстиніана. Кирил Скіфопольський, критикуючи доктрину орігенізму, дещо її спрощує і перекручує. Відкидає лікувальний аспект пекельних страждань і наполягає на вічності пекельних мук Андрій Кесарійський. Відкидають орігенізм і західні отці, наприклад, Григорій Великий. Тому, щоб зрозуміти сутність есхатології Максима Сповідника, яка постала як критика орігеністської есхатології, у загальному контексті трансформації еллінської метафізики (переважно неоплатонічної) необхідно торкнутися суттєвих рис орігенізму, від початку його виникнення, через рецепцію сумнівних положень у Євагрія, Дідіма Александрійського, Стефана Бар Судаїлі, і, нарешті, до його останнього історичного сплеску в ісохристів і протоктистів.

Тому зробимо проміжний висновок стосовно засадничих підвалин християнської (не гетеродоксальної) есхатології. Основний вектор християнської есхатології – це спрямованість на майбутнє вічне життя. Це надія спасіння й обожнення. Конституювання свободи християнина зумовлює його відповідальність за свої дії, які визначають подальшу долю розумної істоти. Але обожнення не тільки відкладається на посмертний стан, важливим у деяких отців є концепт *realized eschatology* (здійсненої есхатології). А в інших, навпаки, переважає історичність, і спасіння є поступовим пілігримством від світського граду до граду Божого (Августин), набуваючи свого здійснення у кінці історії. У всякому випадку, ми бачимо радикальний розрив із еллінською есхатологією, з її концептами долі, поверненням у первісний стан, циклізмом, метемпсихозом тощо. Християнство постулює лінійну або, краще сказати спрямовану історію, відкидаючи гностичне презирство до темпоральності. Також християнство відкидає платонічне вчення про вічність світу. Та найголовнішим здобутком християнського вчення і одкровення є вчення про воскресіння у тілах, що еллінам здавалося зовсім безумством. Загальний суд для кожної душі визначає її подальшу долю, яка більше не може змінитися, і це знов суттєво суперечить античним парадигмам нагород і покарань. Безумовно, є деякі розбіжності у

християнських авторів стосовно стану душ у проміжку між смертю та останнім судом і воскресінням. Але це не є принциповим для есхатології християнства. Також є деякий вплив хіліазму, який був притаманний першим апологетам, і іноді з'являвся в історії у різних есхатологічних течіях, але він не став фундаментом для ортодоксії і здебільшого був відкинутим. Ще зазначимо розбіжності з приводу тіла воскресіння, яке, залежно від того чи іншого автора, тлумачиться то грубо матеріально (Мефодій, Ієронім), то трактується як чисто духовне, ефірне тіло (Оріген). Нарешті, найсуперечливішою концепцією постає тема апокатастасису у її тлумаченні як спасінні всіх істот, навіть найлютіших грішників і самого диявола. З цим пов'язана концепція духовного прогресу істот після смерті, а також питання очищувальних мук.

Безумовно, закінчених і систематичних есхатологічних формулювань і тверджень в есхатології християнства не існує, позаяк йдеться про майбутнє й імовірнісне буття. Але деякі філософські концепції еллінів, які проникли в християнську есхатологію, особливо у вчення орігеністів, що було дуже популярним, потребували спростування з боку християнських отців. Причому, була потреба не тільки у чинниках віри і релігійної дисципліни, але й у строго філософських засновках, інтелектуальних доведеннях, діалектичних суперечках. Тому справа спростування орігеністської метафізики в есхатології постала у Максима Сповідника надважливим чинником не тільки апології власне християнських поглядів, а й підвалиною для філософського формулювання самої християнської есхатологічної доктрини. Постала можливість розмовляти про останні речі в контексті християнства неоплатонічною мовою, мовою аристотелевих категорій і термінів, а іноді й мовою стоїчної етики. Тому слід побіжно, але уважно провести розвідку у орігенізм, щоб повністю зрозуміти есхатологічні витoki Максима Сповідника.

## 2.7. Есхатологія оригенізму

Пізній оригенізм, критиком якого був Максим Сповідник, досить далеко відійшов від засновника цієї течії – самого Оригена, який був, можна сказати, родоначальником систематичного християнського богослов'я і автором декількох дуже важливих догматичних богословських формул. Ті сумнівні положення стосовно есхатології, які християни приписують Оригену, він викладає, згідно з видатним знавцем його творчості А. Крузелем, гіпотетично (Crouzel, 1984). Ці сумнівні положення, в контексті есхатології наступні: 1) після воскресіння тіло воскреслих не буде мати тілесності, а буде чисто духовним, або так би мовити ефірним; 2) після останнього суду і воскресіння всі істоти, у тому числі і диявол, повернуться у первісний стан (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), тобто Ориген спростовує вчення про вічні муки для невинуватих грішників і демонів; 3) передіснування душ, які зазнають падіння через пересичення благом; 4) тотожність начала і кінця; 5) існування багатьох світів. Побіжно розберемо ці положення у загальному описі його есхатології.

Ориген у своїх есхатологічних поглядах суворо критикує хіліазм і буквально тлумачення тіла воскресіння (Ориген, 1993, с. 153–155). Він був яскравим прихильником алегоричної школи тлумачення Святого Письма, яка народилася у його рідному місті Александрії. Він один із перших запроваджував концепт обоження як мети християнського життя. Процес сходження світу до Бога є поступовим у його світогляді, і кінець не буде раптовим, а є ланкою у ступеневому ланцюгу виправлення істот. Царство Боже не відкриється, доки всі створіння не досягнуть досконалості (Ориген, 1993, с.156–160). Мета життя – споглядання і пізнання Бога. У Оригена вбачаємо те, що потім стало питомим для богопізнання Григорія Ніського у поступовому русі і наближенні до Бога (ἐλέκτασις). Крайній алегоризм змушує його писати про ефірне тіло воскресіння, з критичними закидами до самої матеріальності. Але слід зазначити, що він ніде не тлумачить ефір як щось відмінне від матеріальності. Скоріш за все це щось тонке, чисте і променисте (Ориген, 1993, с. 241–244). У душі є εἶδος тіла, завдяки

якому тіло збирається із розрізнених елементів у мить воскресіння. Яким точно буде тіло воскресіння, Оріген каже радше гіпотетично, ніж жорстко наполягає на чомусь одному. Хоча його нахил до ефірності і духовності безсумнівний. Ті закиди, які приписувалися Орігену з приводу розвоплочення у воскресінні, швидше за все повинні призначатися пізнішому орігеністу Євагрію, у якого є така думка стосовно тіла слави (Guillaumont, 1962, с. 116).

Оріген часто пише про вічність покарання, але застосування у священних текстах прикметника αἰώνιος щодо страждань примушує Орігена стверджувати, що покарання не нескінченні, а розтягнуті на невизначено довгий період часу (Daley, 1991, с. 57). Оріген розуміє, що доктрина вічних мук служить стримуючим і відлякуючим фактором для тих християн, які тільки страхом Божим тримаються у межах християнської етики. Тому відкривати це на папері не обережно. Муки мають зцілювальний, очищувальний, коригуючий характер. Крім цього, Оріген намагається подолати концепцію жорстокого Бога, або злого деміурга, притаманного гностичним вченням, тому християнський Бог постає як джерело надії на кінцеве спасіння для навіть найлютіших грішників. Тривалість та міра страждань залежатимуть від розміру провини. Всі муки встановлені Богом тільки задля очищення. Оріген каже про “школу душ”, у якій душі будуть удосконалюватися на своєму шляху до Бога, навчаючись від ангелів (Daley, 1991, с. 58).

Апокатастасис (в перекладі Руфіна *restitutio omnium*) – це повернення душ до Бога (1 Кор. 15: 23–28), у первісний стан, адже там, згідно з Орігеном, душі перебували від початку. Тому у нього кінець – це завжди початок: “Коли ми бачимо кінець, і всі вороги підкоряться Христу, і коли буде винищеним останній ворог – смерть, і коли Христос, Якому все скорено, віддасть царство Богу Отцю, – від такого, говорю, кінця речей наведемося до споглядання начал. Кінець завжди подібний до начала” (Origene, 1978, с. 196). Критично налаштовані до Орігена автори приписують йому вчення про тотожність начала і кінця, але інші (А. Крузель, І. Рамеллі) наголошують не на співпадінні і тотожності, а тільки на подібі кінця із началом (Ramelli, 2013, с. 199). Приймаючи концепцію

апокатастасису, як повернення у первісний стан, ми нібито повинні прийняти і концепцію циклічності, із нескінченними чергуваннями світів. Але Ориген сповідує остаточний апокатастасис, після якого вже не буде виникнення нових світів, хоча б до цього і були чергування світів у поступовому наближенні до відкриття повноти Божої істини. Логіка Оригена у цих речах – не послідовна. За А. Крузелем, апокатастасис у Оригена – це не догмат, а надія (Crouzel, 1984, с. 340). Крім того, сам Ориген у листі до друзів в Александрію відхрещується від учення про остаточне спасіння диявола. А. Крузель вважає аутентичність цього листа безсумнівною (Crouzel, 1984, с. 337). Що стосується демонів, то тут виникають запитання, чи воля в них затверділа остаточно, чи є можливість її змінити (Ориген, 1993, с. 80–81).

Питання про інші світи, які по чергово змінюють один одного, або про реінкарнацію душ Ориген теж розглядав гіпотетично, але як теоретично можливі (Ориген, 1993, с. 100–101). Що до метемпсихоза, то Ориген був налаштований до нього радше критично (Ориген, 1993, с. 92). Нескінченні цикли повернення у первісний стан також достатньо чужі для його думки, все рано чи пізно повернеться до єдності Божественної любові. Але у перекладах авторів, критично налаштованих до Оригена, навпаки, проголошується вчення про можливість майбутніх падінь. Можливо, це були погляди пізніших оригеністів, які дещо спотворили вчення александрійця. Більшість дослідників вважає, що Ориген все ж таки гіпотетично промовляв подібні гадки. Як би там не було, в історичному підсумку його послідовники догматизували ці сумнівні місця, що й викликало обурення у церковних колах і призвело до засудження його вчення на V Вселенському Соборі і до більш чіткої, філософської конкретизації християнської есхатології з боку Максима Сповідника. Одне з останніх досліджень гіпотези множинності світів у Оригена доводить, що той припускає можливість загального спасіння розумних істот, відносячи її на кінець довготривалої послідовності майбутніх еонів (Серегин, 2005, с. 148). Як зазначає Серьогін: “Механізм зміни окремих еонів слід розуміти не як періодично повторювані загальні відновлення і падіння, а як індивідуальний перерозподіл

розумних істот по різних рівнях духовної ієрархії в результаті Божого суду в кінці кожного світу. В цьому випадку оригенівська гіпотеза множинності світів може розглядатися просто як лінійна послідовність еонів, що триває аж до апокатастасиса” (2005, с. 149). Можливість нового падіння після апокатастасису розглядається Оригеном гіпотетично. А. Серьогін доводить, що античний циклізм не був притаманний Оригену, радше він відштовхувався від нього як від суперечливої тези, щоб формулювати власне есхатологічне вчення.

Ще одна з причин, чому все повинно повернутися у первинний стан – це вчення про зло. Зло, за Оригеном, не має власної сутності, і рано чи пізно скінчиться, і Бог буде всім у всьому. Тому все повернеться до свого початку, тобто до стану, який був до гріхопадіння (Ориген, 1993, с. 240). Тоді буде знищений останній ворог – смерть, який вже не буде ворогом і смертю, тому що перетвориться на добро його зла воля (Ориген, 1993, с. 242–243). Але це буде відбуватися поступово, поки всі істоти не зазнають очищення і виправлення. Як зазначає І. Рамеллі, головною інтенцією Оригена у вченні про апокатастасис є його полеміка проти гностика Валентина і стоїків (Ramelli, 2013, с.157). Він заперечував повторення тотожних світів у циклічному становленні. Тому у нього немає повторення тотожного, але є поступовий розвиток душі на шляху до Бога. І рано чи пізно настане фінальне завершення всіх еонів. У Оригена “відкидається платонівський принцип, за яким існують невиліковні душі, призначені на загибель” (Фірігос, 2017, с. 80).

Одним із найсуттєвіших закидів Оригена до стоїків є критика їх вчення про долю, у якій він дуже виразно конститує вчення про свободу волі, яке стало хрестоматійним у християнстві. Душа, на його думку, завжди має свобідну волю незалежно від того, перебуває вона в тілі чи ні (Ориген, 1993, с. 223). Замість долі християнство суттєво поновлює концепцію втручання Бога у світові події, замінюючи долю промислом, який не чинить насильства над свободою людини. Цікаво, що й апокатастасис розуміється Оригеном як вияв цієї абсолютної свободи. Тобто свобідна воля може по справжньому виявлятися тільки якщо душа володіє істинним пізнанням. Адже зло учиняється тільки з причини нестачі

знання. Тобто знову сократівський інтелектуалізм, який був притаманний і середнім, і новим платонікам.

Як бачимо, Оріген у всіх своїх есхатологічних гіпотезах так і не зміг відірватися від еллінської парадигми кола. У нього завжди ми вбачаємо наголоси на первісному стані, на його чистоті, на абсолютності начала (ἐνάρδα), ніж на кінцевих речах. Цим зумовлено і вчення про передіснування душ, які переситилися (κόρος) благом і зазнали падіння (Ориген, 1993, с. 69, 95, 139, 144). Інша причина падіння була зумовлена, за Орігеном, тим що, мовляв, Бог припускає падіння істот, щоб їх зробити краще, через отримання досвіду зла (Ramelli, 2013, с. 188). У всякому разі, за Орігеном, апокатастасис повинен відбутися не за необхідністю, а з причини свобідної волі. Оріген не зміг логічно довести таку концепцію. Вся його система сповнена протиріч, як, наприклад, вчення про падіння умів, у якому, ті уми, які згрішили більше, отримують грубіше тіло. Але ж отець обману і гріха диявол, тобто найлютіший грішник, не отримав тіла зовсім.

Вчення Орігена справило неабиякий вплив на подальший розвиток християнської думки. Не стала винятком і його есхатологія. Один із найавторитетніших і філософічних отців церкви, святий Григорій Ніський також сповідував вчення про апокатастасис, але дещо в іншій, специфічній формі. Він заперечував вчення про передіснування умів, які зазнали падіння з первісної енади, що було притаманно Орігену і його послідовникам. Святитель запропонував новий термін у вченні про обожнення і містичне богопізнання, який до нього стосовно цілі християнського життя не застосовували. Це ἐλέκτασις, який можна перекласти приблизно як устремління вперед, але це таке устремління до Бога, яке не може досягнути кінця, і відкриває у Богові все більш таємниче і неосяжне, згідно із апофатичною непізнаваністю Божественної сутності. Цей термін зустрічається у Григорія лише один раз (Gregorii Nissenii, 1960, с. 174). Він заснований на одному висловлюванні ап. Павла: “Та тільки, забуваючи те, що позаду, і поспішаючи до того, що попереду, я несусь до мети за винагородою високого поклику Божого во Христі” (Флп. 3: 13–14). Григорій



тлумачить це під впливом Орігена, що людина на шляху до Бога поступово удосконалюється, змінюючись на краще, із слави в славу, ніколи не досягаючи межі досконалості, тому що істинна досконалість християнина – це ніколи не зупинятися у зростанні до кращого і ніяка межа не може обмежити цієї досконалості, “всяка досконалість пізнання стає досяжною для людської природи початком побажання (ἐπιθυμία) ще більш високого (ὕψηλότερον)” (Фокин, 2006, с. 111); (Gregorii Nisseni, 1960, с. 179–180). Устремління до блага з наближенням до нього ще більше посилюється, і дійсне відання Бога полягає у тому, щоб ніколи не насичуватися у цьому бажанні, і палати бажанням вкусити ще більше (Фокин, 2006, с. 111). Для зупинки цього процесу у Бога немає ніякої межі, і насичення Благословенням ніколи не припинить свого руху до Нього. У Григорія зовсім інша логіка поступового руху до Бога, ніж в Орігена, у якого уми, зазнавши пересичення, спали вниз і вбралися в тіла. Процес богопізнання у Ніського єпископа не має кінця, тоді як у Орігена він завершується апокатастасисом, і поверненням у той самий стан, в якому уми були до падіння. Можна углядіти в Григорія відсутність стабільності у фінальному стані, і щось на кшталт гераклітівського становлення, щоправда, становлення більш благого і досконалого, але є місця у його текстах, де він наголошує на спокої і стабільності фінального стану. Він намагається вирішити таку антиномію між рухом і спокоєм, і каже, що сходження (тобто рух) здійснюється через стояння (διὰ τοῦ ἐστάναι διαβῆναι γίνεσθαι), тому що чим твердіше хтось стоїть і перебуває у добрі, тим вірніше він рухається по шляху добродетельності, така усталеність як крило, що окрилює серце для сходження угору (Фокин, 2006, с. 112).

Щоб зрозуміти, як же Григорій тлумачив апокатастасис, треба зробити деякі зауваження про сутність зла у його вченнях. Зло, за Григорієм Ніським, не має власної сутності, і рано чи пізно закінчиться. Воно міститься у свobodній волі розумних істот, а не у невіданні, як у всіх послідовників Сократа. Тому коли зло вичерпається, наступить апокатастасис. Вчення про апокатастасис як відновлення всього у первісному стані становить фундамент есхатології Григорія Ніського. Безумовно, вплив Орігена дається взнаки, але це дещо

пом'якшений орігенізм. У Григорія зустрічаються наступні орігенівські мотиви: кінець буде подібним до начала, загальне відновлення всього і повернення розумної природи до первісного стану, духовність воскреслих тіл, зцілювальний і очищувальний характер пекельних покарань, зло і порок назавжди зникнуть і всі будуть врятовані. Але разом із тим апокатастасис Григорія ніяк не пов'язаний із передіснуванням умів, їх падінням і втіленням, або ж перевтіленням.

Апокатастасис він тлумачить, по-перше, як воскресіння: “Нічим іншим не є воскресіння (ἀνάστασις), ніж суцільним відновленням (ἀποκατάστασις) у первісному стані” (Gregorii Nisseni, 1962, с. 296). Крім того, воскресіння визначається ще як сповнення природи, яке визначено було Богом одвіку. Коли таке сповнення відбудеться, миттєво і раптово настане воскресіння і відновлення всесвіту, а людство зміниться від тлінного і земного на безстрашне і вічне. Людина повернеться до стану, який був до гріхопадіння. Цікаве вчення Григорія про відбитки тіла у безсмертній душі, завдяки яким душа збере і притягне до себе у мить воскресіння увесь тілесний склад, який був розсіяний по світу і розкладений на елементи. Однак усі властивості тіла у воскресінні зміняться на кращі. Мить воскресіння не збігається з миттю відновлення, позаяк не всі воскреслі люди очистяться від гріхів, тому для них, на думку Григорія (як і Орігена), призначений процес очищення (κάθαρσις). Страшний Суд, за Григорієм, – це не покарання людей, а виправлення недугів душі тих людей, які не виправили себе за проміжок земного життя. Ознака справедливості буде притаманна такому процесу відплати, позаяк тривалість очищувальних страждань і їх міра буде відповідати ступеню порочності істоти (Gregorii Nisseni, 1863, с. 100С). Врешті-решт зло і порочність будуть знищені остаточно і абсолютно всі істоти прийдуть до первісно даної людській природі благодаті (Gregorii Nisseni, 1967, с. 56–57). Одним із найпотужніших аргументів з приводу такого розуміння апокатастасису є скінченність зла. Зло скінчиться, коли зволення істоти опиниться у Богові, і для зла там не буде місця (Gregorii Nisseni, 1863, с. 101А). Але чи не суперечить ця думка християнській свободі? З нашої точки зору, Ніський єпископ ще не досяг справжньої глибини в есхатологічних

міркуваннях, перебуваючи у колі еллінських парадигм, які він остаточно ще не подолав, хоч і зробив вагомий крок потойбіч античного круговороту. Цікаво, що святий Григорій іде ще далі, ніж Оріген, який був обережніший у сенсі надання спасіння демонам. За Григорієм, навіть демони і сам винуватець зла, диявол, підкоряться Христу і будуть врятовані благістю Божою у мить відновлення всього (Фокин, 2006, с. 223). Усе створіння буде єдиним у Богові, досягаючи мети єднання з Ним і перебування у Нього. Причому Ніський єпископ чітко зазначає всі аспекти цього єднання, як онтологічні, гносеологічні, так і вольові, у тому числі застосовуючи термін причетності (θεοῦ μετουσία), що не збігається із християнською ортодоксією, згідно з якою, як ми побачимо, не всі будуть причетні до Бога. Григорій заперечує нові падіння з причини пам'ятання минулих невдач. Єднання з Богом і любов до нього не будуть мати кінця: “Там буде і безперестанна любов до істинно Прекрасного, і похвальне надбання скарбів премудрості, і прекрасне, і добре честолюбство, яке здійснюється у залученні Царства Божого, і добра пристрасть ненаситності, що ніколи не припиняється з причини пересичення” (Gregorii Nisseni, 1967, с. 61). Епектатична логіка отця дається знаки, але ще настане час Максима Сповідника, який уточнить достатньо натхненні і глибокі інтуїції єпископа з Нісси – Григорія.

Орігеністом був і достатньо авторитетний духовний автор Дідім Сліпий (або ж Александрійський). Він сповідував падіння нематеріальних духів зі своєї небесної вітчизни як першу стадію творення світу, а вбрання у тіла (шкіряні ризи) – як другу. Так, до першого утворення душ він застосовував дієслово ποιεῖν (створювати), а до другого – πλάττειν (“образовувати”) (Православная енциклопедия, 2006, с. 683). Він достатньо чітко висловлює вчення про апокатастасис, хоча і в більш пом'якшеному вигляді, ніж Оріген або Євагрій, про якого мова піде далі. Вся есхатологія Дідіма зводиться до протологічного вчення про передіснування бесплотних духів, їх падіння, втілення і відновлення у первісному стані через очищувальний процес.

Але найвпливовішим орігеністом науковці вважають Євагрія Понтійського, духовного автора кінця IV ст., монаха, засновника специфічної

молитовної практики й аскетички. Його вплив на східно-християнську аскетичку був неабиякий, у тому числі і на Максима Сповідника. Найбільш суттєве, чим “відзначився” Євагрій, – це його орігеністська космологія і есхатологія. Більше того, його вважають значнішим орігеністом, ніж сам Оріген (У. фон Бальтазар). Саме у нього, а конкретніше, в його тексті *Κεφάλαια Γνωστικά*, який не зберігся в оригіналі, а зберігся повністю у двох сирійських версіях перекладу, знаходимо ті вчення, які потім були відкинуті ортодоксальним християнством і піддані осуду на V Вселенському соборі, а також на інших пізніших соборах. Тому треба уважно проаналізувати есхатологію Євагрія Понтійського, адже, спростовуючи вчення його послідовників, Максим Сповідник сформулював свої есхатологічні погляди.

У якості засади для його космології й есхатології виступає так зване вчення про подвійне творіння (Guillaumont, 1962, с. 103–113). На початку Бог поза часом створив із ніщо перші створіння, так звану енаду або монаду розумних сутностей (Evagrius, 2015, с. 62–64, 83, 197, 327–328). Усі ці розумні сутності створені для того, щоб пізнавати Бога і бути у єдності з ним. У цьому первісному стані безплотні уми насолоджувались спокоєм, єдністю і злагодою у благості Божій, коли ще не існувало зла (Evagrius, 2015, с. 36, 88, 362). Але внаслідок недбальства і через нехтування пізнанням Бога первісна енада розпалася. Це привело до першого руху, в результаті якого уми, відпавши від Бога і втративши пізнання Його, втратили рівність між собою (яка була у первісному стані), і зазнали відмінності. А в залежності від ступеню падіння вони створили ієрархію істот: ангелів, людей і демонів (Evagrius, 2015, с. 67, 134, 142, 254, 358). Проте, незважаючи на падіння, вони не були залишені Богом, тому після падіння здійснилось друге творіння, яке супроводжувалося творінням тіл, а також кожен ранг сутностей посів окремий світ або середовище, у якому промисел Божий поступово зводить ці сутності до первісного стану добра і єдності (Evagrius, 2015, с. 54, 62, 64, 162, 230, 327–328, 341, 353, 362). Відмінності між істотами полягають не тільки у відмінності їхніх найменувань і тіл, але також і у відмінності їх середовищ існування, які Євагрій називає світами. Є світ ангелів,

людей і демонів (Evagrius, 2015, с. 134, 188). Ці світи, як і тіла, знаходяться у градуально-ієрархічному співвідношенні. Євагрій багато каже про свободну волю, завдяки якій одні сутності набувають вищого статусу, а інші нижчого, аж до демонів. Позаяк занепалі і втілені уми можуть сходити від нижчого стану до вищого, тим самим вони набувають спасіння. Це здійснюється завдяки різновидам споглядання і перехід від одного ступеню до іншого супроводжується переміщенням із одного тіла до іншого, із одного світу до іншого (Evagrius, 2015, с. 136, 155, 166, 168). Крім власних зусиль перехід між ступенями, тілами, світами здійснюється завдяки суду Божому, і таких судів за Євагрієм багато: “Настільки багато Суддя судив тих, хто підлягає суду, настільки також багато він створив еонів (світів), і той, хто знає кількість судів, також знає кількість еонів (світів)” (Evagrius, 2015, с. 134). Євагрій стверджує переходи від ангелів до людей, від людей до демонів і навпаки (Evagrius 2015, с. 254). Таким чином, спасіння істот відбувається завдяки послідовності багаторазових перевтілень і перетворень, поки істоти не набудуть знову істинного пізнання Бога і не повернуться у первісний стан. Не важко углядіти платонічні мотиви у вченні цього гетеродоксального християнського містика.

Христологія і сотеріологія Євагрія також некоректна з точки зору християнської ортодоксії. Христос у нього – це не Син Божий і не Бог Слово: “Христос не є первісним Словом, і той, хто був помазаником, не є первісним Богом” (Evagrius, 2015, с. 205). Христос – це один із багатьох первісних умів, але такий, який не зазнав падіння і зберіг істинне пізнання Бога. Саме за допомогою Христа здійснюється друге творіння, тобто вбрання у тіла. І для спасіння усіх істот він добровільно воплотився, щоб показати створінням шлях додому, до єднання із Першопричиною. Посередником при такому воплощенні є не Бог Слово, а душа Христа, яка не зазнала падіння. Тому оригенізм Євагрія тут набуває ще більшої гостроти, в його христології суб’єктом воплощення є не Бог-Слово, друге Лице Пресвятої Трійці, а передіснуючий створений ум Христа (Guillaumont, 1962, с. 153). Саме передіснування умів і дотична христологія Євагрія стали причиною засудження його вчення (а також інших оригеністів і

самого батька цих ідей, Орігена) на V Вселенському соборі і подальших християнських соборах. І саме така космологія спонукає Євагрія до створення специфічної есхатології, яка також була засуджена як єретична.

Думка Євагрія полягала у тому, що спасіння, яке здійснюється Христом, звершиться, як він вважав, тільки тоді, коли всі істоти, у тому числі й демони, проходячи через різні перевтілення і світи, через різновиди природних споглядань, нарешті досягнуть істотного пізнання Бога, і стану єдності із Ним. Спершу всі занепали уми під керівництвом Христа поступово досягнуть успіхів у духовній справі і віданні, очистившись від вад і досягши янгольського стану, одягнуться у тонкі тіла (Evagrius, 2015, с. 80, 144, 155, 165, 169, 180, 208, 262). Зло, як у Орігена і в Григорія Ніського, повністю буде знищено. Тоді вся розумна природа разом із демонами підкориться Богу і ввійде у Його Царство, і добровільно схилиться до відання Бога (Evagrius, 2015, с. 324, 331, 358). Усі стануть рівними з Христом у своєму сутнісному пізнанні. Усі вони повернуться у первісний благісний стан, у якому вони були на початку, до падіння, споглядаючи Саму Трійцю (Evagrius, 2015, с. 143, 147, 164, 362). Це буде вже другий есхатологічний процес, який зруйнує останні прояви першого руху, що змусив занепасти першостворені уми. Таким чином, Бог буде всім у всьому, але повного злиття створених істот із Богом не відбудеться. В есхатології Євагрія втілюється все те, що Оріген тільки гіпотетично висловлював. До того ж Оріген писав, коли християнська догматика щойно створювалася, Євагрій же будував свою просякнуту еллінською метафізикою систему вже після Нікейського Собору. Насіння елліністичних доктрин, циклізму, вічного повернення тощо було глибоко заронене у християнську обгортку, і знадобився неабиякий труд, щоб спростувати такі есхатологічні концепти. Причому наразі знадобився не тільки чинник віри і релігійної дисципліни (що було застосовано Юстиніаном і отцями V Вселенського собору), але й чинник філософсько-богословського обґрунтування хибності орігеністської метафізики, що зробив Максим Сповідник.

На закінченні додамо дещо про пізніших орігеністів, які, не розвинувши принципово євагріанську доктрину, закарбували найсумнівніші її положення. Орігенізм знайшов для себе плодючий ґрунт у Сирії. Мар Нарсай і дуже авторитетний автор серед чернецтва Ісаак Сирін із симпатією ставилися до ідеї спасіння усіх істот. Жорстким євагріанцем був Стефан бар Судаїллі, якому деякі автори закидають навіть пантеїзм, тобто єдність із Богом по сутності після апокатастасису (Daley, 1991, с. 177–178). Він вважав, що все поєднається у Богові, навіть Особи Трійці зіллються у єдину іпостась (Daley, 1991, с. 178). Орігеністські течії мали деякі відмінності. Так ісохристи (крайні орігеністи) вважали, що після апокатастасису усі створіння будуть рівні із Христом, а протоктисти (помірковані орігеністи), намагалися якимось чином зберегти вищість Христа і вважали Його створеним раніше за інших істот (Guillaumont, 1962, с. 148–149).

Як би там не було, орігенізм зазнав нищівної критики з боку імператора Юстиніана, якій у листі до патріарха Міни сформулював 10 анафематизмів, які не всі до речі стосувались вчення Орігена, або наприклад Григорія Ніського, та й до крайніх орігеністів вони формулювались з деякою упередженістю. Зміст цих анафематизмів наступний: 1) передіснування умів, їх падіння, становлення душами і вбрання у тіла як покарання за гріх; 2) передіснування душі Христа; 3) передіснування тіла Христового в утробі Богородиці до з'єднання із Богом-Словом; 4) уподібнення Бога-Слова до кожного з янгольських чинів; 5) воскресіння тіл людей у кулястій формі; 6) наділення душею неба, сонця, місяця, зірок тощо; 7) те, що Господь Ісус Христос буде розп'ятим у майбутньому еоні за демонів; 8) те, що сила Бога обмежена у просторі і Бог міг створити тільки те, що міг обійняти; 9) тимчасовість покарання демонів і невинних грішників, вчення про відновлення всіх речей; 10) анафема Орігену і тим, хто стверджує вищезазначене (Карташев, 1994 с. 353–354). Після осуду орігенізму була потрібна філософська рефлексія, не тільки, щоб довести його хибність, але й щоб сформулювати і прояснити власне есхатологічне вчення. Для цього потрібен був філософський інструментарій, яким далеко не кожний навіть із авторитетних

духовних письменників володів. Тому геній Максима Сповідника полягав у тому, що, перебуваючи на жорсткому тлі християнського вчення, він висловлював його за допомогою філософських категорій, дуже влучно пристосовуючи їх до тонких понять. І насамперед це стосувалося найзагадковішої сфери есхатології, яка у текстах Максима відбита достатньо рельєфно, хоча він не приділяв їй спеціальної уваги, звертаючись до есхатологічних аспектів мимохідь, або відповідаючи на складні питання його друзів по листуванню. Головним набутком есхатології Максима (як і християнської загалом) ми вважаємо філософську трансформацію еллінських есхатологічних парадигм, які перетворюються у дискурсі Максима Сповідника на християнські істини, але висловлені не тільки мовою віри і Святого Письма, Одкровення, а й тонкою науковою для того часу філософською мовою, яка дає можливість рефлексувати есхатологічні проблеми в науковому контексті, а не лише у суто внутрішніх релігійних колах.

**Висновки до розділу 2.** Проаналізувавши есхатологію основних напрямків античної нехристиянської думки і есхатологічні погляди християнських (як ортодоксальних так і неортодоксальних) письменників, можна зробити наступні висновки.

Антична філософська думка, яка сформувалася на тлі споглядання природи, розробила в есхатологічній площині філософську парадигму “вічного повернення”, яка бере початок ще у вислові Анаксимандра, розвивається у досократичних мислителів, закарбовується у Платона в теорії метемпсихозу, радикалізується в стоїчному циклізмі, набуває витонченої довершеності у неоплатонізмі. Вчення про долю, збіг начала походження світу і його кінця, вічність світу, необхідність його створення, повернення всього у первісний стан, циклічність часу, множинність світів, метемпсихоз – усе це є головними парадигмами античної есхатології.

Християнство, яке раптово з’явилося у середземноморському світі і принесло радикально нову есхатологічну парадигму, намагалося подолати ці уявлення. Головними засадами християнського віровчення у есхатологічному



вимірі були: принципова скінченність світу, який був створений із не-сущих; учення про Воплочення Самого Бога Слова, Другої іпостасі Святої Трійці; вчення про те, що кінець не збігається із началом у метафізичному сенсі; вчення про спрямований час, яке відкидає будь-яку гадку про циклічність і кругообертів світів; заперечення вчення про метемпсихоз, вчення про воскресіння у тілах тощо.

Але, критикуючи еллінську метафізику, християнство запозичило у свій дискурс певний тезаурус античного філософського категоріального апарату і філософської мови, щоб намагатися довести свої істини до освіченої еллінської еліти. Крім того окремі письменники намагалися подолати дуже буквалістські тлумачення християнського вчення, які закарбувалися у хіліастичних ученнях, якщо брати есхатологію, і в дослівних розуміннях таких важливих для християн реальностей, як тіло воскресіння, страшний суд, кінець віків та ін. Це відбилося у тому, що в церкву під християнською обгорткою проникли еллінські філософські погляди, у тому числі і в есхатологічній площині. Найвпливовішим есхатологічним концептом, який виявився несумісним із християнською ортодоксією, був орігенізм. Подолання цього вчення розтягнулося на чотири століття, завершившись у філософсько-богословській системі Максима Сповідника. Подолання і трансформація орігенізму постала також як подолання і трансформація взагалі античних філософських парадигм у царині есхатології. Чинника християнської віри виявилось замало, тому потребувалася наукова, філософська програма трансформації еллінської філософії, яка застосовувала саме еллінську філософську мову, головним чином неоплатонічну, частково аристотелізм і навіть стоїцизм. Які ж саме парадигми і в якому сенсі трансформувалися у горнилі есхатологічного вчення Максима Сповідника, буде з'ясовано у наступному розділі.

### РОЗДІЛ 3.

## ЕСХАТОЛОГІЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА ЯК РЕЦЕПЦІЯ І ПОДОЛАННЯ АНТИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ

Розглянувши майже всі есхатологічні напрямки, які втілилися у різні філософські школи, як християнські, так і нехристиянські, ми побудували підвалини для дослідження есхатології самого Максима Сповідника, який відштовхуючись від них, створив власне, оригінальне, тонке есхатологічне вчення, хоча воно і не виходить поза межі християнської парадигми. Головними точками тяжіння для Максима були орігеністські концепції передіснування душ і апокатастасису. Долаючи ці погляди Максим трансформував еллінський світогляд, який досить органічно був поєднаний із християнським світоглядом під покровом систематичних напрацювань гетеродоксальної думки. Тому можна зазначити, що долаючи орігеністську есхатологічну логіку, Максим не тільки спростовував саме її, але й робив деконструкцію еллінської метафізики взагалі, для якої були притаманні ідеї необхідності створення світу і його вічності, концепт вічного повернення, платонівське вчення про ідеї, сократівський інтелектуалізм у питанні свободи волі, стоїчний циклізм, тощо. Крім того Максим запозичив дещо із еллінських філософських доктрин, щоб розробити поняттєву мову для християнської есхатології. Ця мова сповнена неоплатонічного апофатизму, природного споглядання, аристотелевої теорії волевиявлення і категорій, стоїчної етики і вчення про логоси. Еллінська складова максимової есхатології допомагала спростувати протилежні погляди, притаманні хіліастичним доктринам, буквалістським тлумаченням Святого Письма, маніхейському дуалізові у вченні про сутність зла, тощо. Тонке балансування між християнською ортодоксією у її найглибшому розумінні і еллінською філософською мовою дозволило Максиму створити дуже піднесені формули для власної богословсько-філософської думки, однією із складових якої постала есхатологія.

Ми виділяємо чотири головних концепти які зазнали трансформації у Максимовій есхатологічній думці. У нього вони втілилися у такі розділи його системи: 1) вчення про незалежність Воплочення і його зв'язок із створенням світу і обожненням людини; 2) власний концепт апокатастасису, який був сформульований на тлі критики орігеністської ідеї передіснування умів, з цим же пов'язана і теорія передіснуючих логосів, розроблена Максимом; 3) теорія вольового акту, і найцікавіше для нас це стан волі істот в есхатологічному звершенні; 4) теорія походження зла і уточнення неоплатонічної версії його коренів. Ми проаналізуємо ці чотири концепти, застосовуючи аналіз всіх текстів отця церкви, які так чи інакше торкалися есхатологічної проблематики.

### **3.1. Огляд творчості Максима Сповідника в есхатологічному вимірі**

Літературна спадщина Максима Сповідника достатньо велика, переважна більшість його творів, разом з деякими творами, які помилково приписують Максиму, займає два томи Патрології Міня. На даний Момент не всі твори отця церкви видані у критичних виданнях. Немає критичних видань таких його творів: “Труднощі до Іоанна”, “Листи”, “Богословсько-полемічні твори”. Також існує плутанина із датуванням творів Максима. Ми будемо наводити датування за останнім дослідженням М. Янковяка і Ф. Бута (Jankowiak and Booth, 2015), яке враховує сирійський “Псогос”, хоча ще не втратило актуальності дослідження П. Шервуда (Sherwood, 1952), який послуговувався для датування ідеєю еволюції богословських поглядів Максима, що не завжди відповідає дійсності. Ми не будемо аналізувати твори Максима в хронологічній послідовності, тому що останню дуже важко відновити. Ми будемо розглядати тексти Максима за жанрами, наводячи приблизну дату написання. Позаяк нас цікавить есхатологія отця, ми будемо приділяти увагу тільки темам, пов'язаним із нею, хоча мусимо зазначити, що всі християнські теми пов'язані із есхатологією, навіть етика і аскетика, які відповідають на питання, яким чином можна досягнути ціль християнського життя – обожнення.

Першу низку творів складають аскетичні тексти. По перше – це “Слово про аскетичне життя” (*Liber Asceticus*), яке написано до 633 року (за П. Шервудом у 626 р.) (*Maximus Confessor, 1865j*), на прохання священника Елпідія. Воно присвячене суто аскетичним питанням, виконанню заповідей, любові до ближнього, любові до Бога, любові до ворогів і ненависників, відкиданню турботи про земні речі, тощо. Велика увага присвячена творенню чеснот, найголовніші з яких – любов, смиренність і молитва. Також важливими чеснотами постають довготерпіння, сердечна скруха, страх Божий, сповідання гріхів. Закінчується текст молитвою до Бога і закликами любові до Бога і до ближнього, а також до істинного покаяння. Специфічної есхатологічної тематики у цьому творі немає, хоча на початку зазначається про ціль Воплочення Бога, яка висловлюється Максимом у цьому ранньому творі як спасіння від грішного життя, у якому потопало людство (*Maximus Confessor, 1865j, с. 912*).

Із “Словом про аскетичне життя” близько стикається найпопулярніший твір Максима Сповідника “Глави про любов” (*Capita de Caritate*) (*Massimo Confessore, 1963*). Він був написаний одночасно із попереднім і на прохання того ж самого Елпідія. Текст складається із чотирьох сотниць, стислих афоризмів. Твір повністю присвячений чесноті любові до Бога і до ближнього. На шляху до знаходження справжньої любові треба подолати цілу низку пристрастей. Любов долає навіть смерть і постає як вища безстрашність. В своїх аскетичних інтенціях “Глави про любов” багато у чому залежать від вчення Євагрія, те ж саме стосується вчення про логоси буття, промислу і суду, запозичені у Євагрія. Але Максим творчо переосмислює і переробляє здобутки євагріанської аскетичної споглядання, не вдаючись до вчення про скидання тіла і про інші гетеродоксальні наслідки оригенізму. У цьому творі вже знаходяться засновки вчення про логоси. Так він пише: “99. Але ж перебуваючи у спогляданні невидимих речей [ум] шукає їх природні логоси, Причину їх буття і те що їм відповідає. А також який про них промисел і суд (πρόνοια καὶ κρίσις). 100. Усталений у Бозі [ум], перш за все шукає логоси, які навколо Його сутності (περὶ τῆς οὐσίας), пломеніючи від любовного томління, але не знаходить втіхи від того, що властиве Йому, позаяк

це однаково неймовірно й неможливо для будь-якого створеного єства. Тішитися ж тим, що навколо Його; я маю на увазі Вічність, Безмежність и Безкінечність, а також Добро, Премудрість і Силу, котрі створюють, промишляють і судять суцї. І у Ньому в повній мірі осягається лише це – безмежність, і саме невідання є віданням, яке вище за ум, як сказали вже десь мужі-богослови, Григорій і Діонісій” (Massimo Confessore, 1963, с. 88). За Євагрієм, є можливість пізнавати Саму Трійцю умом, який стає Її вмістилищем, тоді як Максим у цьому творі заперечує таке пізнання. Велика увага приділена в тексті боротьбі із помислами і демонами, які ці помисли надихають.

Загалом, цей труд не містить особливої есхатологічної тематики, приділяючи увагу переважно аскетичним, етичним, молитовним, практичним аспектам християнського вчення, ціллю якого є надбання любові до Бога і ближнього. Але цікавими є висловлювання Максима про вмирання ума у справжній молитві, яке закарбовує його стан у кінцевій перспективі християнського життя. Так він промовляє: “Як тіло, вмираючи, відділяється від усіх житейських речей, так і ум (νοῦς), вмираючи у взірцевій молитві, відторгається від усіх світських думок. Бо якщо він не вмирає такою смертю, то не може перебувати і жити із Богом” (Massimo Confessore, 1963, с. 124). Також варто зазначити про позитивне ставлення Максима до плоті, яке сильно підкреслюється ним у цих главах, і до матеріальності як такої, що суперечить тим вченням, які вбачають у матеріальності коріння зла. Це дуже важливо, тому що плоть також буде прославлена і обожнена у фінальному Воскресінні. Варто додати і вчення про злих духів, які за Максимом, не є за сутністю злими, а зробилися такими лише через зловживання природними силами (Massimo Confessore, 1963, с. 146).

Найсуттєвіше висловлювання, з есхатологічної точки зору, стосовно цілі приведення всього до буття Максим сформулював у цих главах так: “щоб створіння за причастям стало тим чим, Він [Бог] Сам є за сутністю” (Massimo Confessore, 1963, с. 154). Ця ємна формула є визначенням обожнення. Причому причетність до Бога у обожненні визначається Максимом тільки за умови

свобідної волі розумних істот. З гносеологічної точки зору, ціллю християнського життя є таке відання, яке є невіданням (*διὰ τὸν ἀγνώστως γινώσκομεν*) (Massimo Confessore, 1963, с. 164). Важливо те, що Максим протиставляє себе еллінській концепції сутності суцхих, вказуючи, що, за вченням еллінів, вона співіснує із Богом од віку і отримує лише якості при створенні, не маючи нічого протилежного Самому Богу (Massimo Confessore, 1963, с. 156). Натомість християнство наполягає на створенні із нічого, і від волі Бога залежить, бути їй, чи не бути. Всі ці роздуми дотичні до подальшого формулювання есхатології Максима, в якій також спростовуються вічне буття космосу і вимушена необхідність його створення. Він чітко стверджує, що не існувало ніякої матерії, яка б передіснувала буттю суцхих (Massimo Confessore, 1963, с. 194). Хоча Бог є творцем од віку, проте він творить світ тоді, коли вважає потрібним, коли хоче. Його незбагненна премудрість непідвладна людському розумінню, а передіснують не матерія (як у платонізмі), і не уми (як в оригенізмі), а відання Самого Бога, Його думки, згідно із якими він коли хоче – приводить до буття суще і все створює (Massimo Confessore, 1963, с. 194). Богу можна бути лише співпричетним. Причому вкушання Божих благ, які уготовані в есхатоні, може здійснюватися вже тут та тепер: “Бог, який обіцяв тобі вічні блага, і заставу Духа поклавши у серце, заповідав тобі турбуватися про своє життя, для того щоб внутрішня людина, звільнившись від пристрастей, вже тут почала вкушання благ” (Massimo Confessore, 1963, с. 228).

Наступний цикл творів Максима – це розв’язання важких для розуміння місць із Святого Письма і творів святих отців. Найбільш ранній твір цього жанру є “Питання і труднощі” (*Questiones et Dubia*) (не пізніше 633 р., за П. Шервудом – 626 р.) (Maximi Confessoris, 1982). Він присвяченій переважно екзегетиці Святого Письма, у стилі александрійської екзегези. Незважаючи на суто екзегетичний напрям твору, у ньому міститься дуже важливе розуміння апокатастасису в контексті роз’яснення думки Григорія Ніського з боку Максима. На запитання про те, як слід розуміти вчення Григорія Ніського про *ἀποκατάστασις τῶν παντῶν*, отець церкви відповідає: “Церква знає три

відновлення (ἀποκαταστάσεις). Одне – відновлення кожного, згідно з логосом добродетельності, в котрій відновився той, хто здійснив на собі логос добродетельності. Друге – відновлення всієї природи у воскресінні. Це відновлення до нетління й безсмертя. А третє, яке найчастіше застосовував у своїх творах Григорій Ніський, є наступним: відновлення (ἀποκατάστασις) душевних сил, підвладних гріху, назад (πάλιν), до стану, в якому вони були створені. Адже потрібно, як всій природі, у воскресінні плоті отримати безсмертя у сподіваний час, так і збоченим силам душі через довгу тривалість віків відкинути вкладені у неї спогади про порочність; і проходячи всі віки, і не знаходячи спокою, дістатися до безмежного Бога. І, таким чином, пізнанням, а не причетністю до благ, отримати сили і відновитися (ἀποκαταστήναι) у первісному стані, і щоб Творець став явленням як неповинний у гріху” (Maximi Confessoris, 1982, с. 17–18). В іншому фрагменті цього тексту Максим також каже про відновлення всіх трьох, за платонічним визначенням, сил душі (λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν), які відновлюються у прийдешньому віці через пізнання (Maximi Confessoris, 1982, с. 46). Наступним важливим есхатологічним фрагментом є фрагмент 99, де Максим розрізняє два види вогню: минуций і вічний (τῷ αἰωνίῳ) (Maximi Confessoris, 1982, с. 75–76). Максим наполягає, що відновлення грішників супроводжується вічними муками, які спричиняє вічний Божественний вогонь, який одних осяює благодаттю, а інших спалює. Цікаво що цей фрагмент став відомим зовсім нещодавно, і був надрукованим у критичному виданні “Питань і труднощів” Дж. Деклерка (1982). Також важливе зауваження Максима про знищення останнього ворога, смерті. Це відбудеться коли ми уступимо Богові своє самовладне воління (Maximi Confessoris, 1982, с. 19–20). Вогонь спалює справи грішників, гріхи поринають у небуття, а саме єство після Страшного Суду отримує здорові сили (Maximi Confessoris, 1982, с. 110–111). Ті, хто упускає (ἀφεῖς) власний логос, будуть нести вічну відповідальність, носячись до неіснуючих цілей (Maximi Confessoris, 1982, с. 120). Нарешті, головна ціль християнського життя – обожнення тлумачиться Максимом як екстатичне і п’янке (ἐκστατικῆς καὶ μεμεθυσμένης) причастя божественним благам (Maximi Confessoris, 1982, с. 123). Як ці думки Максима

Сповідника складають цілісне есхатологічне вчення ми розглянемо у наступних підрозділах.

Інший твір, який відноситься до жанру розв'язань важких місць із творів святих отців, це твір який носить назву “Про різні труднощі святих Діонісія і Григорія ” (*Ambiguum liber*) (Maximus the Confessor 2014a; 2014b). Цей твір складається з двох частин. Першою була написана друга, значно більша частина, яка містить роз'яснення труднощів на запитання Іоанна, архієпископа Кізіцького, написана вірогідно близько 628 року. Ця частина твору складається виключно із богословсько-філософських тлумачень загадкових пасажів із текстів святителя Григорія Богослова. А друга частина написана на запитання Фоми, приблизно у 634 році і є відповідями на чотири запитання із текстів Григорія Богослова і одне із тексту Діонісія Ареопігита (*Maximi Confessoris*, 2002). Ці два твори було поєднано у один, причому більш пізній ставився попереду раннього. Нумерація “Амбігв” стала наскрізною, що було засвідчено самим Максимом, який у одному з пізніх текстів користується нумерацією поєднаних “Амбігв”. Саме цей твір вважається вершиною філософських споглядань отця церкви.

У “Труднощах до Фоми” ми не бачимо есхатологічних мотивів. Там знаходяться переважно тріадологічні і христологічні виклади Максима. Особливо цікавим є його тлумачення одного вислову із Діонісія Ареопігита у зв'язку із полемікою з моноенергістами і монофелітами, а саме вислову “боголюдська дія” (*θεανδρικὴν ἐνέργειαν*), який був приводом для неортодоксального тлумачення христології у сенсі однієї дії і волі у Христа. Максим блискуче руйнує всі закиди полемістів, говорячи про те як Христос по-людськи творить божественні дії і по-божеськи потерпає людські природні пристрасті, які не варті осуду (*Maximi Confessoris*, 2002, с. 19–34). В цьому тексті закладається специфічна православна діфелітська христологія.

Зовсім іншою постає частина “Амбігв до Іоанна” в контексті есхатології. Саме тут ми бачимо філософське спростування орігеністської системи. Критиці орігенізму спеціально присвячені Труднощі 7, 15 і 42. Особливо яскраво спростовуються у Труднощі 7 два орігеністські засновки передіснування і



падіння умів із первісної єнади (ἐνάδα), де вони перебували у первісному спокої (στάσις) і блаженстві. Першим засновком орігеністів було пересичення (κόρος) благом з боку умів, а другим – бажання досвіду зла, для того, щоб, пізнавши зло на досвіді, більше не залучатися до нього і повернутися до блага. Обидва засновки орігеністів спростовуються Максимом за допомогою філософських аргументів, і детальніше ми їх розберемо нижче. Максим залучає до критики орігеністської ідеї повернення до свого начала вчення Аристотеля про цільову причину, промовляючи: “Кінець є те, заради чого є все, саме ж воно не заради чого” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 82). Максим міняє орігенівську тріаду спокій (στάσις) – рух (κίνησις) – становлення (γένεσις), на свою, переставляючи перший і третій член місцями, роблячи акцент на тому, що реальний спокій (στάσις) ще не був ніколи досягнутий: “ніщо з того, що рухається, не зупинилось, тому що не зустріло ще предмет мети (τοῦ ἐσχήτου) свого прагнення, позаяк він сам ще не будучи явлений, не зупинив рух тих, хто навкруги нього носиться” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 76, 78). Тому нема дійсно ніякого повернення у первісний стан, як в орігеністів. Максим промовляє: “Що інше було б жалюгіднішим?” (τί ἄλλο γένοιτ’ ἂν ἐλεινότερον;) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 78). А для спростування другого засновку Максим твердить, що Бог і благо буде бажатися умами “не заради себе самого, як прекрасного, а воно буде пеститися ними з причини протилежного, із необхідності (ἐξ ἀνάγκης), як бажане не за природою чи у власному розумінні” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 78). Далі в цьому тексті Максим ще прискіпливіше спростовує орігеністське вчення: “Ніщо із сотвореного, яке рухається, не зупинилося, позаяк не зустріло ще першу і єдину причину із якої буття залишається для сущих, і воно не стало усередині останнього предмета стремління, щоб була можливість помислити нібито розсіяння умів із первісної єнади, і як наслідок, разом із собою прийняло виникнення тіл” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 82). Далі він пояснює, що “ніщо із створеного ще не зупинило природної сили, яка рухається до відповідного їй завершення (τέλος), і не припинило дії, уперши її до відповідного їй кінця” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 84). Кінцем же всього є Бог: “Тому що

тоді не буде будь-чого, що являється поза Богом, або того, що здається рівним Богові, щоб спокусило схилити до нього потяг будь-кого, оскільки все, і умоглядне й чуттєве, буде обійнято Ним у невимовному Його явленні і пришесті” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 90, 92). Також у цьому тексті важливим постає вчення про логоси, які передіснують у Богові, яке Максим протиставляє орігеністським передіснюючим умам. Тлумачачи слова Григорія Богослова про те, як “ми будучи часткою Божества стекли згори”, Максим чітко зазначає, що логоси передіснують у Богові (προόντα ἐν τῷ Θεῷ) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 96). Вже поза межами апофатичного богослов'я Логосу Максим впроваджує християнське тлумачення Єдиного Логосу як множинного. Максим використовує у цьому філософському пасажі терміни із неоплатонічної тріади, а саме πρόοδος (вихід, іменник, якій відноситься до виходу багатьох логосів із Єдиного Логосу) і ἐπιστρέφτικήν (те, що повертається, дієприкметник, який відноситься до піднесення і повернення логосів до Єдиного Логосу) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 100). Далі у цьому тексті йдеться про співвідношення начала і кінця, про образ і подобу Божу, про добровільне падіння із свого начала і його упускання, про безперервне кружляння у беззупинному безладі (Maximus the Confessor, 2014a, с. 102, 106). Всі ці виклади сповнені єдиної цілі, щоб людина досягла обожнення, про яке Максим дуже багато філософує не тільки у цьому тексті, а майже у всіх. Також тут містяться натяки на вчення Максима про вічно-рухомий спокій, що є удосконаленням концепту Григорія Ніського про епектазис, коли він каже, що “Бог, безмежний й високоповажний за природою має властивість розтягувати до безмежності (πρὸς τὸ ἄοριστον) стремління тих, хто насолоджується Ним через причастя” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 116). Завершується Амбігва 7 випадом проти Орігена, з приводу передіснування і перевтілення душі, і доказом їх одночасного створення як досконалого виду (εἶδος) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 136, 138).

Наступним місцем, важливим для нашого дослідження, є частина великої Десятої Трудності, де Максим доводить, що світ із необхідністю має скінчитися, що є полемікою проти еллінського вчення про нескінченність світу. Він каже, що

“є зовсім неосяжний жодним із сущих кінець невимовної ради Божої про все, і божественних ікономічних дій, які в Нього, крім великого Його промислу і суду, через що все впорядковано прямує до раніше відомого одному лише Богу кінця” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 274). Іншим доведенням скінченності світу є природне споглядання мінливого космосу, який складається із речей, які постійно змінюються, вмирають та виникають, із загальних перетворюючись на часткові і навпаки (Maximus the Confessor, 2014a, с. 274, 276). Кінець всього можна углядіти, якщо стати поза межами всіх речей. Максим промовляє це про святих, які “передбачили (вгадали) кінець (τέρας) всього, який збирається неодмінно настати, у якому будь-яке із сущих не є вже ні тим, що носить, ні тим, що носить, і немає будь-якого руху будь-чого у невимовній непорушності (παύσις), яка обмежила потяг і рух тих що носяться і рухаються” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 278). Світ має своє начало, а причиною свого начала має кінець, який кличе і приваблює до себе, хоча сам не є рухомим, а, навпаки, є безначальним і нерухомим. Хоча Максим і застосовує вчення Аристотеля про нерухомий двигун, висновки він робить зовсім протилежні, стверджуючи скінченність космосу. Так само і сутність рухається, і не є безначальною, проходячи всі гілки Порфірієвого логічного дерева – від загальних родів, через види, до індивідів – теж саме стосується і Аристотелевих категорій кількості і якості (Maximus the Confessor, 2014a, с. 288, 290).

Антиорігеністський напрямок має Трудність 15, в якій Максим спростовує вчення орігеністів про рух як наслідок падіння, і про спокій умів, який був на початку властивий умам, що перебували у первісній енаді. Максим каже, що рух – це наслідок створення сущих, а спокій – це вже наслідок руху. Наведемо повністю дуже важливу цитату Максима, де він філософськи розвінчує орігеністський “міф про начала”, формулюючи вчення про кінець. “А кінцем (τέλος) природнього руху тих, що прийшли у буття, є спокій (στάσις), який створює цілковиту безмежність після проходження того, що звершилось, у котрій через відсутність відстані (διάστημα) зупиняється будь-який рух тих, хто природно рухається, не маючи, в решті решт, куди і як, і до чого рухатись, тому

що має кінцем Бога, як причину обмеження безмежності, яка сама обмежує будь-який рух. Позаяк началом і кінцем будь-якого приведення у буття і руху суших є Бог, як тих що від Нього постали і через Нього рухомих, і тих, що у Ньому збираються отримати спокій. Раніш від будь-якого природнього руху розуміється приведення до буття, а раніш від будь-якого спокою природньо розуміється рух. Якщо раніш від руху природньо розуміється приведення до буття, а після руху природньо розуміється спокій, то вочевидь, що приведення до буття і спокій не можуть одночасно існувати, тому що мають середину, якою вони розділяються – рух, відокремлюючись одне від одного. Позаяк спокій не є природною енергією приведення до буття створених [за Мінем, рухомих], але кінцем (τέλος) відповідної йому сили і енергії, або як будь-хто захотів би це назвати. Тому що все сотворене прийшло до буття для діяльності, а будь-яка діяльність існує заради певного кінця (цілі), щоб не бути незавершеною (безцільною). Позаяк те, що не має кінця (цілі) природним діям, не є досконалим, а кінець природним діям – це припинення (στάσις) руху до Причини тих, хто прийшов до буття” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 368, 370). Слід зазначити, що далі у цьому тексті Максим, споглядаючи стан мислячих істот після єднання із Богом, наполягає на тому, що душа перестає зовсім мислити, припиняючи думки навіть про Бога (οὔτε μὴν τὸν Θεὸν λογιζομένη) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 370, 372). Адже після єднання Він не є об’єктом для думки, у нашому сенсі, коли все отримує кінець у нескінченності навколо Бога (який вищий навіть за нескінченність), де кожне суще знаходить свій спокій. Максим називає еллінським вченням думку орігеністів, які спокій вважають одночасним із приведенням до буття. Бо “спокій не є силою становлення, щоб він став помисленим разом із становленням тих, хто прийшов до буття, але він є кінцем потенціальної енергії становлення тих, хто прийшов до буття” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 374).

У Трудності 20-й Максим стверджує стосовно обоження, що воно не міститься у природній силі, не є функцією природи, тому що не було б уже благодаттю. Обоження – це дар Божий, і не можна угледіти, як обоження

приводить до несамовитості (нестями) того, хто його потерпає, якщо воно охоплюється межами єства (Maximus the Confessor, 2014a, с. 408, 410). Тут же стверджується про подолання згідно із добродетеллю свого єства, того, що обмежується простором (місцем) і часом. Піднесення від цього стану Максим називає відновленням (ἀποκατάστασις) за благодаттю у Богові, який є краєм усього (Maximus the Confessor, 2014a, с. 412). Максим наводить приклад святого апостола Павла, і його піднесення до “третього неба” (2 Кор 12:2), в такий стан, у якому мислення стає бездіяльним (ἀρροῦσαν) у мить захопленості Богом (Maximus the Confessor, 2014a, с. 418). Дуже важливим є твердження Максима про засудження на нескінченні віки грішників у 21-ій Трудності. Причому він каже це про таку душу, яка добровільно (εἰκότως) буде відринутаю від божественної слави з причини зловживання своїми природними силами, не в згоді із логосами, які містяться у всьому суцтоту (Maximus the Confessor 2014, с. 438). Закінчується ця Трудність розумінням того, як Бог буде всім для всіх (1 Кор 9:22, 12:6, 15:28), яке різниться від оригеністського розуміння цих слів Святого Письма. Наступна Трудність 22 містить вчення про множинність безкінечних енергій Божих, які сприймаються у спогляданні логосів суцтот, причому кожна енергія містить у собі цілого Бога, не роздробляючи і не лишаючи Його неділимої простоти (Maximus the Confessor, 2014a, с. 448, 450).

Трудність 23-я стверджує, що усе, що є і має рух згідно з природою, має єдину причину як початок і як кінець. Через цю причину усе суцтот і є, і рухається. Будучи діяльною силою, ця причина, як начало творить те, що вступає у буття, і “як кінець, за допомогою промислу, вабить те що рухається і покладає край ” (Maximus the Confessor, 2014b, с. 4). Сама ж причина не має своєї особистої причини, а є такою, що існує не за причиною – не є ані створеним, ані тим що рухається. Однак, воно називається не тільки тим що рухає, а й тим що рухається, тому що створює внутрішній стосунок бажанья і любові в тих суцтот які їх (бажанья і любов) можуть вмістити (Maximus the Confessor, 2014b, с. 6). Тут долається аристотелева логіка нерухомого двигуна і висловлюється ареопагітова думка про такі божественні найменування, як “Бажання” і “Любов”.

Дуже важливою є Трудність 41, де Максим філософує про п'ять розділень, які була повинна подолати людина, щоб здійснити божий задум (σκολοῦ) про неї. Це розділення на чоловічу і жіночу стать, на рай і світ поза межами раю (οἰκουμένην), на небо і землю, на умоглядне і чуттєве, на сотворене і нестворене (Maximus the Confessor, 2014b, с. 102, 104). Але людина з причини свого падіння не змогла здійснити цей задум про неї Бога. Тому його через Воплочення здійснив Сам Христос, подолавши кожне розділення (διαίρεσιν). Наприкінці цієї Трудності Максим впроваджує своє вчення про загальне і часткове: Бог містить у собі і логоси загального і логоси часткового, через що значно долається платонівський ідеалізм.

Антиоригеністський характер 42-ї Трудності доповнюється ще важливим зауваженням стосовно Воплочення Слова. Тут ми бачимо натяк про незалежне Воплочення, тобто незалежне від внутрішньо-світових метаморфоз. Так Максим каже про Христа: “Позаяк прийнявши [рішення] стати людиною, заради створення (γενέσεως) першого Адама, і не вважаючи недостойним народитися з причини його злочину, Він показав завдяки становленню (γενέσεως) [людиною] поблажливість до занепамого, а завдяки народженню (γεννήσεως) добровільне спустошення (κένωσιν) до осудженого” (Maximus the Confessor 2014b, с. 124). Тут йдеться про те, що гріх Адама не був перешкодою на шляху напередвизначеного наміру воплотитися, пов'язаного із створенням світу. Крім того Максим у цьому тексті зазначає неможливість падіння із стану фінального обоження, що є принциповим у полеміці з оригеністами. Принциповим є і вчення про одночасність походження тіла і душі, що відрізняє ортодоксальну точку зору від оригеністської. Цікавим є погляд Максима на те, що перша людина згрішила у ту саму мить, коли вона прийшла до буття (Maximus the Confessor, 2014b, с. 134). Центральною темою Трудності 42 постає критика оригеністського вчення про те, що душі передіснують тілам. Максим критикує позицію, згідно якої тіла створені як покарання з причини раніше набутого зла безтілесних душ. Якщо прийняти таку оригеністську позицію, то виявляється, що зло є причиною різноманітної множинності видимих істот, тому Максим вважає що у Бога вводиться

необхідність супроти вільного наміру Бога створити те, що він не зволив (Maximus the Confessor, 2014b, с. 144). Бог одвічно має у Собі логоси всього створеного буття, і до того ж не має категорій “до” чи “після”. Тільки у нашому створеному світі все виникає у різний час, згідно із передбаченням Божим, у зручну для кожного суцього мить. Максим знову тут повторює своє вчення про передіснуючі у Бозі логоси (ἐν τῷ Θεῷ προϋπάρχουσι), які є логосами минулих, теперішніх і майбутніх суцх (Maximus the Confessor, 2014b, с. 148). І тільки завдяки своїй схильності кожне суще покладає себе у причетності (або не причетності) до Самого непричетного у Собі Бога, отримуючи або благо-буття (εὖ εἶναι), або зло-буття (φεῦ εἶναι) (Maximus the Confessor, 2014b, с. 144). Інакше у Бога вводилася б необхідність, особливо необхідність створення зла, а позаяк Бог не є творцем зла, тому що воно є небуттям, то Максим називає орігеністів ще й по-маніхейські мислячими, бо їм треба якось субстанціювати причину зла. Далі Максим критикує евагріанське вчення про позбавлення тіла у Воскресінні, наполягаючи, що буде преображення як душ, так і тіл, і вчення про зникнення тіл у небутті властиве лише зухвалому і самовпевненому розуму (Maximus the Confessor, 2014b, с. 154). Разом із критикою орігенізму Максим критикує у цьому тексті також і вчення про те, що тіло (у якості ембріона) існує раніше за душу, яка вселяється у нього пізніше. Таке вчення теж має свої витoki в еллінській філософії, а саме у вченні про вічну передіснуючу матерію. Закінчується текст 42-ї Амбігви вченням про Воплочення Бога, який “сполучає по відношенню до мене логос мого буття і благо-буття, і об’єднує здійснене мною їх розсічення і розділення, і за допомогою їх мудро зводить до логосу вічно-буття, згідно з яким вже немає для людини того, що потерпає і того, що зноситься, коли вже знайшовся кінець ікономії видимих істот у відношенні до того, що зноситься великим і загальним воскресінням, яке народжує людину до безсмертя, незмінною у відношенні до існування, заради якої природа видимих отримала буття згідно із створенням, і разом із якою отримає благодать нетління за сутністю” (Maximus the Confessor, 2014b, с. 184).

Нарешті остання есхатологічна Трудність – це 65-а, яка розповідає про буття, благо-буття і вічно-буття, тріадичну схему, яка багато чого пояснює у філософії Максима і яку можна співставити із іншими тріадами його системи. Наведемо цитату із цієї трудності, яка ставить цю тріаду у суто есхатологічний контекст: “Отже, якщо дія згідно із зволенням буде користуватися силою єства, або згідно із єством, або всупереч єству, то отримає, маючи своїм кінцем, або благо-буття, або зло-буття, що є вічно-буттям, у якому суботствують душі, які приймають припинення будь-якого руху. Восьмий же і перший, а радше один і нескінченний день, є чистим і всесвітлим пришестям Бога, яке наступає після зупинки тих які рухаються, суцільно і потрібним чином перебуваючи із суцільними, із тими, хто за зволенням використовував логос буття за природою, і яке подає вічно-буття [за Мінем вічно-благо-буття] через своє причастя, як єдине істинне Суще і Благосуще і Вічносуще, а тим, хто гномічно використовував логос буття супроти природи, замість благо-буття подає вічно-зло-буття, назначаючи його справедливо, позаяк їм не можливо вмістити благо-буття, налаштованим супроти нього, які зовсім не мають руху після з’явлення шуканого, адже, тому, кого потрібно шукати, властиво з’являтися тим, хто шукає” (Maximus the Confessor, 2014b, с. 278, 280). Саме цей текст спростовує орігеністське розуміння апокатастасису.

В Трудності 67 згадується вічно рухомий спокій (ἀεικίνητον στάσις), і говориться про рух нерівних сутностей, які перебувають і рухаються посередині між краями до вічно-рухомого спокою цих країв (Maximus the Confessor 2014b, с. 296). Вчення про вічно-рухомий спокій буде більш детально розвинуто у Питаннях до Фаласія.

У інших Труднощах ще містяться багато другорядних есхатологічних думок і гадок, як от: здійсненна есхатологія, припинення діяльності ума в есхатоні, припинення руху і вічно-рухомий спокій, розвиток епектатичного вчення, різні описи стану обоження тощо.

До “Труднощів до Фоми” примикає так званий “Другий лист до Фоми” (Maximi Confessoris, 2002, с. 37–49), написаний у 635/6 році (або за Б. Янсенсом,



редактором критичного видання цього твору, у 340-му). Цей невеличкий твір не приділяє уваги есхатологічним темам, а роз'яснює і уточнює теми, розвинені у “Труднощах до Фоми”.

Іншим твором, написаним у жанрі тлумачення і розв'язання важких для розуміння місць, є так звані “Питання і відповіді до Фаласія” (Maximus Confessor, 1865m, с. 244–785). Цей великий текст має таке ж величезне значення для розуміння філософських поглядів Максима Сповідника, як і Амбігви, хоча він набагато більш екзегетичний ніж попередній. Він написаний до 633/4 року, але після Труднощів до Іоанна, на які він містить посилання. Він містить тлумачення 65 питань, адресованих Фаласію лівійському, ігумену одного з монастирів поблизу Карфагена. Ці тлумачення переважно аналогічного стилю, і вони є взірцем александрійського методу екзегези Святого Письма.

Деякі важливі місця цього твору присвячено есхатологічним питанням. Вже у Пролозі Максим зазначає, що єднання із Богом відбувається, коли душа “бездоганно звільняється від усієї властивої їй здатності мислення, потерпаючи вище за ум (ὅπὲρ νόησιν) єднання із Самим Богом ” (Maxime le Confesseur, 2010, с. 130). Далі він викладає свою теорію походження зла, значно залежачи у цьому питанні від Діонісія Ареопагіта і Прокла (Maxime le Confesseur, 2010, с. 132, 134). Як буде видно далі, есхатологія зла постає вагомим концептом у думці Максима.

У загальному контексті трансформації платонізму Максим у Питанні 2, дотримується думки, що промисел Бога простирається не тільки на загальні види (ейдоси), а й на їх частини (μερῶν), теж саме це стосується і окремих індивідумів (μερικῶν), які промисел уподібнює до загальних видів (Maxime le Confesseur, 2010, с. 158). Уподібнення тут означає вольове рішення індивідумів у їх шляху до обожнення, а не платонічне відношення копії і взірця. У Питанні 6 Максим каже, що зволення тих хто за причастям став тим чим Бог є за сутністю, не може вже відректися від того що вони пізнали у духовному досвіді (Maxime le Confesseur, 2010, с. 180). Тут знов ми вбачаємо антиорігеністський засновок, та ще й у контексті теперішнього життя, а не лише у сенсі майбутнього. У руслі

здійсненної есхатології можна також зрозуміти і Питання 9. Антиорігеністський сенс має також Питання 11, яке тлумачить про падіння ангелів, які мали своїм началом відповідний логос, і які мають постійну нерухомість стосовно блага, яке вони добровільно (κατὰ γνώμην) втратили (Maxime le Confesseur, 2010, с. 202, 204).

Одне з найцікавіших питань стосовно есхатології – це питання 22. Воно починається з розповіді про те, що Бог мав од віку, ще до створеного буття, благу раду стосовно Свого Воплочення: “Той хто заснував буття усього створіння, видимого і невидимого, єдиним нахилом волі, раніше за всі віки і раніше самого створеного буття мав невимовну і надблагу про них раду; вона була для того, щоб Він непохитно змісився із єством людей через істинне поєднання за іпостассю, щоб із Самим Собою незмінно поєднати людську природу, щоб Він став людиною, як Сам знає, а людину зробити Богом у єднанні із Собою” (Maxime le Confesseur 2010, с. 262). Далі промовляючи про обожнення він твердить, що воно буде мати пасивний характер. Ми будемо потерпати обожнення, коли досягнемо межі своєї здатності щось виробляти. Взагалі створена природа не має природної здатності до обожнення, яке є даром Бога за благодаттю, наше єство не може обійняти того, що перевищує його, тому ми й потерпаємо цей стан (Maxime le Confesseur, 2010, с. 266, 268). Закінчується це Питання твердженням про те, що створіння ніколи не досягає межі свого обожнення, щоб завжди робитися таким, позаяк Той, хто створює такий дар, Сам є Безмежним. Тут Максим розвиває епектатичну логіку Григорія Ніського.

У декількох місцях Максим каже, що воскресіння – це не просто повернення до себе у первісний стан, це якісно вищий стан. У Питанні 26-му, витлумачуючи час теперішнього світу, він каже про повернення назад і отримання первісних благ Царства, але додає, що саме у цьому віці завдяки промислу пізнається сила істинного Царства (Maxime le Confesseur, 2010, с. 316). Тобто тут виправдовується існування світу, який було створено з наміром обожнення, щоб отримати через своє у ньому буття такі блага, які були невідомі у первісному стані. У Питанні 35-му Максим називає апокатастасисом тільки

відновлення буття, яке повертається до себе, а потім каже про єднання буття із вічним благо-буттям, що є обоженням, і додає ще про невідому силу яка поєднує буття із вічним благо-буттям (Maxime le Confesseur, 2010, с. 376). У Питаннях до Фаласія побіжно згадуються ті п'ять розділень буття, які поєднав Собою Христос, котрі детальніше проаналізовані у Труднощах до Іоанна (Maximus Confessor, 1865m, с. 436A–B). Обоження, яке було одвічно дано людині як можливість, безсумнівно вище за первісний стан створення. Воплочення Слова (прообразом якого є Зоровавель), було потрібно для того щоб через обоження зробити людське єство ще кращим, ніж воно було у первісному творінні (τῆ θεώσει πλεονεκτοῦσαν τὴν πρώτην διάπλασιν) (Maximus Confessor, 1865m, с. 520C). Те ж саме роз'яснюється Максимом і у схолії до цього місця.

Найцікавішим у цьому творі стосовно есхатології є проголошення Максимом свого особистого концепту “вічно-рухомого спокою” (ἀεικίνητος στάσις) стосовно мети створеного буття, обоження. У 59-му Питанні Максим пише: “Утамування прагнення є вічно-рухомим спокоєм навколо предмета бажання тих, хто має до нього жагу. Вічно-рухомий спокій (ἀεικίνητος στάσις) навколо предмета бажання [...] є постійною та безперервною насолодою бажаним” (Maximus Confessor, 1865m, с. 608D). Цей вічно-рухомий спокій ще далі і глибше розвиває епектатичну думку Григорія Ніського, коли Максим говорить про безмежну дію Божу, яка сягає безкінечності, яку неможливо углядіти у природі сущих. Надприродним Максим називає насолоду благами в есхатоні, а протиприродним – невимовну муку, яка виникає внаслідок втрати цієї насолоди, коли Бог поєднується із недостойними всупереч благодаті (παρὰ τὴν χάριν) (Maximus Confessor, 1865m, с. 608D) І далі у тому ж творі читаємо: “Людина не могла, як було вже сказано, розшукати своє начало, яке залишилося позаду, але вона [була спроможна] до дослідження кінця, який є попереду, для того, щоб пізнати за допомогою нього залишене позаду начало, позаяк раніше вона не пізнала кінець із начала” (Maximus Confessor, 1865m, с. 613D). Кінцівка 59-го Питання повністю присвячена метафізичній важливості кінця і його перевазі над всілякими теоріями начал.

Питання 60 містить фрагмент, у якому дуже чітко впроваджується думка про незалежність Воплочення Логосу. Стосовно Воплочення Максим каже: “це є блаженний кінець, заради якого і виникло все. Це божественна ціль, замислена ще перед началом сущих, яку ми визначаємо таким чином: вона є наперед продуманий кінець, заради якого існує все, але який існує ні заради чого. Маючи на увазі цей кінець, Бог і привів до буття сутність сущих” (Maximus Confessor, 1865m, с. 621A). Ще до начала всіх віків Богом було продумане таке поєднання: створеного і нествореного, міри і безмірного, руху і спокою, щоб ми отримали діяльне відання Того, завдяки Кому вони прийшли у буття. Максим далі розповідає про два типи відання, раціональне (відносне) і нераціональне, яке отримується у духовному досвіді через причастя, яке існує у стані обожнення і завдяки якому ми маємо цілісне відчуття Пізнаваного Бога (Maximus Confessor, 1865m, с. 621C–D). І це останнє духовне відання не може одночасно співіснувати із відносним, умоглядно-раціональним. Тому відносне відання у есхатоні повинно припинитися, залишаючи місце лише досвідному віданню у причасті і відчутті Бога. Закінчується це питання антиогрігеністським закидом проти прихильників передіснування умів.

На закінченні тексту Питань, а саме у 65 питанні ми знов виявляємо вчення Максима про вічно-рухомий спокій, коли єство, припинить своє природне кружляння і опинившись у Богові і буде вічно рухатися у стані спокою навколо своєї нерухомої Причини (Maximus Confessor, 1865m, с. 760A). Цей великий трактат містить також дуже багато менш важливих інтенцій, стосовно теми нашого дослідження, присвячених обожненню, припиненню руху у фінальному стані, поверненню до Бога, відновленню природних властивостей у первісному стані тощо. Розібрати всі фрагменти не дозволяють межі роботи.

Наступний екзегетичний твір Максима – це “Тлумачення на 59-й псалом”, написаний за П. Шервудом у 626 році (Янковяк і Бут не дають свого датування) (Maximus Confessor, 1865h, с. 856–871). Весь цей твір має есхатологічний напрямок, адже тлумачить про зміну людської природи у фінальному обожненні. Сам надпис 59-го псалма свідчить про його есхатологічний сенс, адже він

мовить: “У кінець, про бажаючих змінитися”. Вже на початку твору Максим пише, що завдяки пришествю Христа у кінці віків, відбувається, згідно із званням і добровільним вибором кожного, перехід від невір’я до віри, від порочності до добродетельності, від невідання до відання (Maximus Confessor, 1865h, с. 857A). Відбудеться відновлення всієї природи людської завдяки благодаті і перехід від тління і смерті до нетління і безсмертя, причому буде знищена вся порочність. Максим робить дуже важливе зауваження, що Христос є “переможцем будь-якого часу і ества, через які виникла і встановилася в нас порочність” (Maximus Confessor, 1865h, с. 857B–C). І далі він каже, що Христос спалив навіть навичку (ἔξιiv) порочності, яка збуджується протиприродними пристрастями (Maximus Confessor, 1865h, с. 857C). Наприкінці твору Максим тлумачить складний вираз із Пс 59: 11 “Кто введет мя во град обстояния” (цитується церковнослов’янський переклад Острозької Біблії, тому що ні Єлізаветінська, ні переклад українською чи російською не відповідає точному змісту грецького іменника περὶουή). Він каже: “Нарешті «град обстояния» є навичкою (ἔξιις) у істинному і у такому, що не спотикається віданні, охопленою (περὶεχομένη) усіма моральними, природними і богословськими спогляданнями; в яку приводиться всякий благочестивий ніким іншим окрім Бога, приваблюючого усіх до Себе Самого невимовною величчю благоді” (Maximus Confessor, 1865h, с. 869A). Цікаве дослідження тлумачення цього есхатологічного псалма здійснив П. Блауерс, загостривши есхатологічний контекст цього твору (Blowers, 2014, с. 260–265).

Останній екзегетичний твір Максима Сповідника має назву “До Феопемпта Схоластика” (Maximus Confessor, 1865a, с. 1393–1400). На початку твору Максим каже “наскільки краще бути, ніж знати” (ὅσον τοῦ τί εἰδέναи, μεῖζον τὸ γίνεσθαι) (Maximus Confessor, 1865a, с. 1393A). І так буде доти, доки не здійсниться засвоєння всіх Причиною всіх суцхих, яка спокоєм обмежує рух і непохитністю волі потяги душі, наділяючи їх обожненням. Подальший текст цього твору не містить есхатологічних мотивів, приділяючи увагу різним аналогічним тлумаченням із Нового Завіту.

Наступна низка творів носить містагогічний характер, який поєднується із деякими екзегетичними мотивами. Один з них – “Тлумачення на молитву Господню” (Maximus Confessor, 1865g, с. 872–909), написаний до 636 року (за П. Шервудом у 628–630 роках). Цей твір постає як містагогічне і анагогічне тлумачення молитви Господньої. Чогось суттєвого з есхатологічної точки зору ми не вбачаємо у цьому творі. Зазначимо лише про образ вторгнення вічності у історичний час, тобто про “хліб життя” (Ін 6:33), яким є Сам Христос, як вічність що присутня у теперішньому часі. Тут знову ми фіксуємо концепт здійсненої есхатології.

Наступний містагогічний текст – це “Глави про богослов'я і ікономію Воплочення Сина Божого” (Maximus Confessor, 1865d, с. 1084–1173). Вони написані у 630–634 році, але після “Труднощів до Іоанна” і складаються із двох сотень богословсько-філософських афоризмів. Відмітимо дуже важливе місце у філософії Максима, дотичне до есхатологічної тематики, яке завжди наводять дослідники у зв'язку із вченням про Божественні енергії, які існують незалежно від того, постав створений світ чи не постав. Так Максим каже: “Дійсно, завжди діяннями Божими, буття яких почалося у часі, є всі причетні суцї (залучуючі, які причаствують), на кшталт різних сутностей суцїх, позаяк їх буттю передувало небуття. Бо Він (Бог) був тоді, коли залучуючих (причетних, тих що співпричаствують) не було. Але діяннями Божими, буття яких не почалося у часі, можливо є ті суцї, які допускають залучання до себе (причетність до себе, співпричастя), котрим згідно з благодаттю залучають (є причетними, співпричаствують) суцї, які самі є залучаючими (ті що причетні, співпричаствуючі). Наприклад, це і благість, і все те, що словом “благість” охоплюється. І просто усяке життя, безсмертя, простота, незмінність, безмежність і те, що споглядається навколо Нього сутнісним способом, котрі є і дії Божі, і такі, що не почали своє буття у часі. [...] Тому що усяка доброчесність безначальна, і не має передуючого собі часу, має Бога найєдинішим родителем свого буття споконвіку” (Maximus Confessor, 1865d, с. 1100С). І далі: “Бог безкінечно відрізняється як від усіх суцїх, які залучають себе Йому (причетних,

співпричастуючих), так і тих, що допускають залучування (причетність, співпричастя) до себе. Тому що все, що встановлюється, якщо має логос буття, є діяння (творіння) Боже, навіть якщо одне вже почало згідно з виникненням (творінням) буття у часі, а інше згідно з благодаттю було вкорінене в творіннях, як деяка природжена сила, ясно проголошуючи Бога в усіх суцях. [...] Бо не було ніколи такого, щоб не було добродетності, благості, святості, безсмертя. І ті, що починають буття у часі через залучування (причетність, співпричастя) з тими, що не починають буття у часі, є та називаються тими якими вони є та називаються” (Maximus Confessor, 1865d с. 1100C–1101B). В перекладі цього уривку ми у круглих дужках позначили синонімічні ряди до слів, які походять від “причетний”, “бути причетним”, “залучуваний”, “залучальний” тощо, для більшого прояснення складного смислу цього важливого виразу, адже адекватно передати українською мовою розбіжність між активним і пасивним станом цих дієслів і дієприкметників дуже важко.

Дотичним до есхатологічної тематики у цих главах є тлумачення Максимом шостого, сьомого і восьмого дня, останній з яких символізує невимовне таїнство вічно-благо-буття суцях. Наприкінці глав містяться дуже піднесені рядки, які під впливом Євагрія, мають сенс множинності віків, що є алюзією на циклічну парадигму (Maximus Confessor, 1865d, с. 1164C–D). Але Максим не перетинає межі дозволеного ортодоксією і не підпадає під концепт вічного відновлення, обережно фіксує різні висловлювання Святого Письма про віки, про віки віків, про вік і вік віка, і про інші віки які вільні від природи часу. Те, що перевищує всі віки, є Царство Боже, воно є уділом тих, хто спасається, “як ціль тих, хто рухається тяжінням (потягом) до останнього предмету стремління, опинившись у якому вони отримують спокій від будь-якого руху” (Maximus Confessor, 1865d с. 1165B). Тому повноту відання спасенні отримують лише після закінчення плінного буття теперішнього світу, хоча вони вже тут частково мають відання Бога, дар пророцтва, залог Святого Духа. Задаючись питанням, яким будуть у стані довершеності душі, будуть вони змінюватися прогресуючи, чи навпаки отримують тотожність і незмінність,

Максим чітко промовляє, що такі душі припинять будь-який рух (Maximus Confessor, 1865d с. 1165D–1168A). У воскресінні також будуть припинені природні рухи тіла, яке буде таким само обожненим як і душа. Тільки Бог через душу і тіло буде являтися, коли будуть переможені буянням слави їх природні властивості. Далі Максим продовжує тлумачити складні питання, відповідаючи на питання про відмінність вічних осель для спасених, про відмінність між Царством Божим і Царством Небесним, про можливість і дійсність Царства Божого, тощо (Maximus Confessor, 1865b, с. 1168B–1169A). Закінчуючи розглядати цей твір зазначимо, що той хто опинився цілковито у Христі не буде зазнавати ніякої зміни, яка навпаки властива природі.

Наступний твір цього жанру – це “Містагогія” (Maximi Confessoris, 2011), написаний до 636 року (за Шервудом у 628–630 роках), який є піднесеним і містичним тлумаченням божественної літургії. Суто есхатологічних висловлювань у цьому творі небагато, але слід зауважити, що сама літургія і євхаристія має есхатологічний сенс, адже вона є поєднанням причасників із Богом для успадкування вічного життя і Царства Божого. У цьому контексті слід вказати на достатньо радикальний апофатизм Максима, який він розвиває, відштовхуючись від апофатизму Діонісія Ареопагіта. Доречно навести наступну цитату, яка передує основному викладу тлумачення літургії: “Нехай керує Бог тим, що говориться і мислиться, єдиний Ум мислячих і мислимих, і слово тих, хто висловлює і висловлюваного, і життя тих, хто живе і тих, хто отримав життя. І усім в усіх є сущий, і той, хто становиться заради самих сущих і тих, хто становиться, але сам по собі є ніщо, ні в який спосіб та ніяким чином не є сущий і не є тим, хто становиться, з того, що як-небудь існує, чи становиться, тому що нічим із сущих взагалі, згідно з природою, не складений, і тому йому більше підходить іменування “небуття” (τὸ μὴ εἶναι), яке він приймає з причини понадбуття” (τὸ ὑπερεἶναι) (Maximi Confessoris, 2011, с. 9). Цей апофатизм треба завжди мати на увазі коли ми мислимо про поєднання створеного і нествореного, що завжди постулює неподоланну і непроторову відстань між Богом і його створінням, хоча у онтологічних термінах ми бачимо їх поєднання, і саме в



євхаристії. Одна з небагатьох есхатологічних думок Максима у цьому творі промовляє: “Позаяк Бог, являючись всім у всьому, безмежно переважаючи все, Найєдиніший, буде зримим тими, хто чистий у думках, коли ум споглядально збираючи логоси сущих, дійде до Самого Бога як причини, начала і кінця, як створення так і походження всього і непротяжної основи сукупності всіх речей ” (Maximi Confessoris, 2011 с. 12). Символом поєднання всіх у Єдиному Бозі Максим, як і Діонісій, обирає коло із променями, які сходяться у центрі. Одне з цікавих висловлювань Максима стосується руху ума коло Бога, коли ум досягне незабутнього відання. Це буде вічний рух навкруги Бога, який перевищує будь-яке пізнання, і межею цього руху постає істина як неприховане пізнання, яка обмежує навіть незабутнє пізнання, а ум не може знайти краю там, де немає переривчатості (διάστῆμα) (Maximi Confessoris, 2011 с. 25). Тут триває вчення про вічно-рухомий спокій, який виникає у стані обоження, парадоксального досягнення християнської метафізики. Розум тут замовкає і отримує спокій, а обоження створює саму простоту. У цьому стані, у спокої Божому, обожена істота долає не тільки обмеження, які чинять порочні пристрасті, і все те що заважає їй линути до Бога, а й “межі самої добродетельності і відання, істини і у свою чергу благості, якщо можна так висловитись, вона долає” (Maximi Confessoris, 2011 с. 29). У такому стані розум вже не буде розділятися на численні думки і гадки. Про новий світ, який постане після зникнення і смерті старого, одряхлілого, у воскресінні, Максим каже: “тоді подібно до нас і людина воскресне разом із світом, як частина у цілому і мале у великому, отримуючи силу вже не бути спроможним зотлівати, тоді тіло уподібниться до душі, а чуттєве до умоглядного і буде становитися згідно із красою і славою у всіх, згідно із ясною і діяльною присутністю, відповідно до кожного, єдиної божественної сили, що проявляється, завдяки самій собі і такій, що зберігає непорушний зв’язок на безкінечні віки” (Maximi Confessoris, 2011 с. 35). У цьому висловлюванні міститься вся квінтесенція християнського есхатологічного вчення, у якому не лише обрані істоти, герої чи напівбоги перебувають у

непохитності у емпіреї, а сам світ постає разом із людиною і в ній самій непорушним завдяки божественній силі воскресіння.

Слід зазначити, що обоження, про яке дуже багато сказано у цьому творі, не відкладається на майбутнє, а вже тут та тепер доступне до чистих сердець у літургійному звершенні. Саме у цьому творі Максим більше, ніж в інших, являє концепт здійсненої есхатології. Або, як справедливо мовить І. Зізіулас, у євхаристичному таїнстві відбувається спогад майбутнього, у якому вічність присутня тут та тепер для кожного віруючого, а не лише для мізерної кількості обраних. Винятком є оглашенні, які видаляються із храму після читання святого Євангелія, що символізує кінець цього світу (Maximi Confessoris, 2011 с. 43). У кінці віків кожному буде віддяка згідно із достоїнством прожитого життя. Максим твердить що на небесах буде нове навчання, засвідчуючи вірність епектатичному наверненню людини за Григорієм Ніським. Також буде у Царстві Небесному цілковита однодумність і однодушність всіх і кожного у вірі і любові. Також відбудеться єднання із безплотними небесними силами у тотожності руху навколо Бога (Maximi Confessoris, 2011 с. 47). Нарешті, згідно із причастям, віруючі, наскільки це доступно кожному, можуть бути і називатися богами за благодаттю, тому що Бог цілком наповнив їх, нічого не залишаючи того, щоб було позбавлене Його присутності (Maximi Confessoris, 2011 с. 48–49). Поступове сходження людини до Бога у літургії описується Максимом на різних рівнях споглядання, на різних ступенях анагогічного тлумачення. Всюди присутня у Максима триступенева схема пізнання Бога: практична філософія, природне споглядання і містичне богослов'я. Це втілилося у символічні фігури рабів Божих, найманців Божих і синів Божих. Перші линуть до Бога із-за остраху покарання, другі – щоб отримати обіцяне їм, а треті – завдяки добровільній схильності душі і любові до Бога.

Наступний текст у низці містагогічних творів – це схолії Максима на Ареопагітський Корпус (Дионисий Ареопагит, 2002). Дату їх написання встановити неможливо (припускають, що Максим їх створював, коли працював над Містагогією), крім того, більшість цих схолій належить Іоанну

Скіфопольському, а Максим, доповнивши своїми, відредагував їх. Встановити належність той чи іншої схолії Максиму дуже важко і складає серйозну наукову проблему. Крім того, в схоліях майже немає суттєвих есхатологічних пасажів, які можна залучити до нашого дослідження, хоча достатньо текстів, які трансформують античну еллінську парадигму у руслі християнського вчення.

Наступні два коротеньких твори цього ж штибу це “Різні богословські та ікономічні глави” (Maximus Confessor, 1865e, с. 1177–1185), і “Десять глав про добродієність і порочність” (Maximus Confessor 1865e, с. 1185–1189). Датування їх проблематичне (за П. Шервудом 630–634 р.). Вони входять до великої збірки із 500-а глав у Патрології Міня, але вони є незалежними творами на початку цього збірника (перші 25 глав). Інші глави є компіляцією різних творів і уривків із Максима Сповідника, переважно із Питань до Фаласія. Суттєвих есхатологічних висловлювань ми у цих творах не спостерігаємо.

Окремо стоїть трактат, який має назву “Короткий виклад у главах спасительної Пасхи Христа Бога нашого” (Maximus Confessor, 1857), який являє собою захист Александрійської пасхалії, присвячений вирахуванню дня Пасхи у зв’язку із біблійною і язичницькою хронологією. Цей текст мало нас цікавить стосовно цілей нашого дослідження.

Наступний жанр текстів Максима Сповідника – це листи до різних осіб (Maximus Confessor, 1865f, с. 364–649); (Максим Исповедник, 2007). Вони написані у період із 626 по 642 роки з різних приводів. Деякі з них містять есхатологічні висловлювання.

У Листі 1 Максим пише, що в есхатоні ніщо із суцього не залишиться у теперішньому вигляді, не буде не тільки смерті, а й будь-якого народження, все переміниться у щось інше (Maximus Confessor, 1865f, с. 376B–D). Далі у цьому листі Максим яскраво показує що чекає людей у день страшного суду, посилаючись на євангельські образи. Всі наші діяння і таємниці оголяться і відкриються. Найсуттєвішим для нас є висловлювання про те, що тих, у кого відсутні добрі діла, Суддя “із гнівом гонить у вічний вогонь (τὸ αἰώνιον πῦρ), приготовлений дияволу і ангелам його (Мф 25:41)” (Maximus Confessor, 1865f, с.

381B). Максим каже, що сама людина завдяки своїй злій волі сама себе засуджує до мук. Грішники не будуть вже мати надії на зміну строку покарання, чи на закінчення потерпань від мук, або на переміну життя до кращого стану (Maximus Confessor, 1865f, с. 381D–384A). Суд буде остаточний і на віки вічні. Максим у цьому листі повторює вчення про геєну як вічний уділ для грішників і про те, що вони самі добровільно, у порочному житті приготували собі таку долю. Найстрашнішим для Максима постає вічне відокремлення (χωρισμός) від Бога, і вічне перебування (οἰκεῖωσις εἰς ἀεὶ διαμένουσα) із дияволом і його слугами (Maximus Confessor, 1865f, с. 389A). І позбавитися цих жахів не можна й чекати.

Лист 2 і Лист 3 проливають багато світла на вчення про волю, у тому числі і на співвідношення природної і гномічної волі. А ось Лист 4 знову викладає есхатологічні теми: про насильне (проти волі) розлучення душі із тілом після смерті, про стан грішних душ після смерті і їх страждання, про очікування ними страшного суду, про оголення усіх гріхів, про те що кожен прочитає їх у своїй совісті, і, найголовніше, про те, що праведники отримають невимовні блага, а грішникам дістанеться вічний вогонь, зовнішня тьма й інші різновиди покарань (Maximus Confessor, 1865f, с. 416A–D). Максим зазначає, що праведник повинен тримати у теперішньому житті перед очима Суддю, і ніколи не забувати ці страшні таємниці і речі, які відбудуться після Суду.

У Листі 7 Максим застерігає проти занадто тілесного розуміння тіла воскресіння, промовляючи про безсмертність і нетлінність його після постання із мертвих (Maximus Confessor, 1865f, с. 440A). У цьому ж листі він доводить, що душа після смерті не втрачає жодної із своїх природних функцій, у тому числі і властивість мислення. У Листі 12 Максим знову застерігає проти життя, яке призводить до вічного вогню. Він каже що не можна “гаяти час, даний нам для покаяння, тому що повернути його назад неможливо” (Maximus Confessor, 1865f, с. 504C). Нарешті, у листі 43-му Максим закликає до пам’ятання звершення світу, коли прийдеться тримати відповідь перед Богом, коли праведників прийме неказане світло Святої Трійці, а грішників – негасимий вогонь геєни (Мк 9: 43), і “що найстрашніше за будь-що – ганьба у власній свідомості (ἡ ἐν τῷ

συνειδóτι αἰσχύνη), яка не має межі” (Maximus Confessor, 1865f, с. 641B). Максим закликає всіх мати в собі Бога і самим ставати богами. Інші листи майже не дотичні до цілей нашого дослідження.

Останньою низкою творів Максима є “Богословські і полемічні твори” (Opuscula) (Maximus Confessor, 1865i); (Максим Исповедник, 2014), які є посланнями полемічного характеру, написаними у період із 626-го по 649-й рік. Більшість із них являють собою полеміку із моноенергізмом і монофелітством, а меншість із монофізитством і несторіанством. Саме у цих творах сформульоване і розвинене вчення Максима Сповідника про дві волі у Христа, про саму філософію волі, про процес волестворення тощо. Найбільш зрілим і насиченим з філософської точки зору є Послання 1, у якому ми знаходимо всі визначення стосовно вольового акту, природної волі (θέλημα), гномічної (γνώμη), зволення (надання переваги) (προαίρεσις), хотіння (βούλησις), прикидки (βουλή), свободи волі (ἐξουσία), гадки (δόξα), розуміння (φρόνησις) тощо. Найсуттєвішим є визначення вольового акту, яке звучить так: “Отже, розумне за природою, маючи як природну властивість осмислене стремління (що називається волінням мислячої душі), прагне, міркує, і поміркувавши, бажає. Адже стверджується про бажання, що це не просто природне, а якесь визначене, себто воління, віднесене до якогось предмету; і воно, бажаючи, шукає, і, шукаючи, передбачає (розглядає), і, передбачаючи, прикидає, і, прикидаючи, вирішує, і, вирішуючи, обирає (надає перевагу), і, обираючи, спонукається, і, спонукаючись, користується, і, користуючись, заспокоюється від руху до того предмету” (Maximus Confessor, 1865i, с. 21D–24A).

У цьому ж посланні формулюється вчення про стан волі у стані обожнення, тобто в есхатологічному стані. Уточнюючи сенс висловлювання із Амбігви 7 про єдину дію Бога і святих Максим промовляє: “у відношенні до логосу природи воління у всіх постане єдиним, а у відношенні до тропосу – різним ” (Maximus Confessor, 1865i, с. 25A). Обожнення є останньою метою, яка була замислена одвіку, і стосовно цієї мети буде збігатися воління кожного із кожним і із Богом, згідно із ступенем віри кожного. Також обожнені після

звершення віків будуть у стані насолоди: “Пересит (κόρος) цією насолодою є зростання до нескінченності самого стремління тих, хто насолоджується (так що кожен причаститься настільки вище природної міри, наскільки був охоплений бажанням)” (Maximus Confessor, 1865i, с. 24C–24D). Як бачимо тут знову постає той самий сенс, який був вкладений у вчення про вічно-рухомий спокій, що було сформульоване у Питаннях і відповідях до Фаласія. Закінчується цей текст твердженням, що обожнення не вкладене у нашу природу, це цілковита дія Бога.

Інші Послання майже не містять есхатологічних імплікацій. Але деякі питання дотичні до нашої проблеми. Так, наприклад, у Посланні 3 Максим каже про зло, що воно фундується тільки на відмінності нашої гномічної волі від волі Божественної (Maximus Confessor, 1865i, с. 25B). Також важливим є твердження, що у Спасителя не було гномічної волі, але була людська природна воля, яка була первісно обожнена, не полишаючи своєї природної людяності (Maximus Confessor, 1865i, с. 81C–D). У Посланні 16 читаємо про жадання Бога, яке не вщухає і не відає переситу (Maximus Confessor, 1865i, с. 185A). З приводу коливань, які властиві гномічній волі, також говориться, що вже за часи теперішнього життя можна досягти стану, в якому немає ніяких коливань. Взагалі весь текст цих послань містить декілька визначень гномічної волі. Нарешті, у Посланні 26 ми знаходимо різні визначення волі згідно із християнськими письменниками, яких цитує Максим, що допомагає нам визначити власне вчення про волю у Максима Сповідника.

Останнім твором Максима Сповідника у нашому аналізі є його Диспут із Пірром (Поспелов, 2004, с. 146–321), який відбувся у Карфагені у 645 році. Але стверджувати належність цього твору Максиму Сповіднику треба обережно. Скоріш за все цей диспут був відредагований (або навіть складений на засадах промов самого Сповідника) учнями Максима через 10 років після самого диспуту. Нас особливо цікавить у цьому творі визначення вольового акту, який розділяється на меншу кількість ступенів, ніж в Посланні 1 (Поспелов, 2004, с. 156). Загалом весь цей твір проливає світло на вчення Максима про дві волі у Христа і слугує важливим документом для спростування монофелітської єресі.

Найважливішим для нашого дослідження є твердження про відсутність у Христа гномічної волі, яке постулюється у даному творі. Христос “мав благо від природи, не дослідивши, як ми, й не порадившись, а самим буттям божественно відбувшись” (Поспелов, 2004а, с. 176).

До нас дійшли ще уривки і схолії Максима на різні тексти Святого Письма, які ми не беремо до уваги. Також не приймаємо до уваги сумнівні тексти, які приписувалися йому: “Житіє Діви Марії”, “Різні глави про богослов’я й ікономію”, “Інші глави”, “Загальні місця”, “Гімни”, “Про душу”.

В результаті аналізу текстів Максима Сповідника на предмет есхатології маємо визначити головні напрямки, в руслі яких ми повинні провести дослідження трансформації античних філософських парадигм. 1. Це вчення про незалежність Воплочення і його зв’язок із створенням світу і цілями цього створення. Насамперед Воплочення цілковито пов’язане із ціллю людського життя, обоженням, вчення про яке яскраво відбите у всій творчості отця церкви. 2. Наступним напрямком постає критика еллінського концепту вічного повернення, який втілювався у вченні орігеністів, з їх специфічною циклічною космологією, вченням про передіснування душ і вченням про апокатастасис, у якому спасається все, навіть зле, суще. Тут ми дослідимо і максимове вчення про кінець, який метафізично перевищує начало. 3. Наступний напрямок – це есхатологія волі, тобто дослідження волі істот у стані фінального преображення світу в есхатоні. У цьому напрямку ми також розглянемо проблему свободи волі і свободи вибору. 4. Останнім напрямком буде аналіз есхатології зла, яке повинно знищитись після звершення віків. На тлі вчення про зло ми остаточно визначимося із подоланням еллінської філософської думки у творчості отця церкви.

### **3.2. Обоження як ціль створення світу і незалежність Воплочення Христа, як нова метафізична парадигма**

Найсуттєвішою відмінністю християнської космологічної парадигми від античної еллінської вважається концепція створення світу із нічого (*ex nihilo*). Згідно із античною дохристиянською концепцією – із нічого, нічого вийти не може. Коріння цієї філософської концепції містяться ще в досократичній думці (Мелісс, Емпедокл), яка повторювалась Епікуром, його учнем Лукрецієм, Марком Аврелієм та іншими. Саме християнська концепція створення світу радикально протистоїть концепції вічної першоматерії (Аристотель), або ще якоїсь субстанції (апейрон, вода, повітря, вогонь, земля у досократиків), куди неодмінно повертається все суще після звершення свого життя. Концепція вічної речовини зумовлює вчення про вічний космос, яке було притаманно еллінським мудрецам аж до пізніх неоплатоніків. Натомість християнське вчення, ґрунтуючись на нігілістичній теорії походження світу, постулює скінченність космосу, який завжди має свій початок у часі, так само як і час має свій початок, і самі віки мають свій початок. Космос, час і віки повинні скінчитися у мить есхатону, другого пришестя Христа. Між створеним світом і Богом простирається неподоланна онтологічна безодня. Апофатичні визначення Божої сутності Максимом, які ми наводили у попередньому розділі, конституують несумісність двох різних сутностей, Божої і створеної. Якщо Бог є буттям, то створіння є небуттям, і навпаки. Ніколи одна сутність не може походити від іншої або розчинятися в ній. Може здатися, що ця надто нігілістична і песимістична картина світу, що неодноразово закидали християнам критики (наприклад такі інтелектуали, як Цельс, або Порфірій).

Але в християнстві існує зовсім нова метафізична концепція, яка не те що не дозволяє назвати песимістичним креаціоністський погляд, а, навпаки, змушує нас визнати християнське вчення про створення, безпрецедентним і оптимістичним. Це концепція обоження, яка є центральною у системі Максима Сповідника. Ця концепція будується на іпостасному поєднанні двох різних



природ (божої і людської) у особі Ісуса Христа. Концепт обожнення існує завдяки Воплоченню Другої Особи Пресвятої Трійці – Сина Божого і Слова. У Воплоченні Слова дві різних природи, поєднуючись, жодним чином не змішуються і не розчиняються одна в одній, зберігаючи абсолютно всі свої природні властивості. Ми можемо тільки фіксувати взаємопроникнення (περιχώρησις) цих властивостей і їх взаємообмін у поєднанні природ в єдиній складній іпостасі. Саме Воплочення дозволяє людині обожнитися. Максим тут вірний принципу τὸσοῦτον – ὅσον (tantum – quantum) попередніх отців церкви, які казали, що наскільки Бог став людиною, настільки людина стає богом. Залишається тільки відмінність природ. Людина стає тотожною Богу у всьому, крім тотожності по сутності. Як би вона не наближалася до Бога, ніколи не буде ніякого злиття двох різних сутностей, завжди залишається, так би мовити, проміжок, який дозволяє людині линути все ближче і ближче до Бога. Це безумовно зовсім інша парадигма, яка не була досягнута еллінським світоглядом, який наполягав на поверненні всього сущого до своєї причини у циклічній парадигмі вічного повернення. Обожнення і Воплочення є ціллю створення світу.

Найважливішим у думці Максима постає незалежність такого Воплочення від будь яких внутрішньосвітових причин. Він є єдиним грекомовним східним отцем, хто стверджує таку незалежність (серед сирійських отців подібного погляду дотримувався Ісаак Сірін). Ми наводили уривок із Питання 60 до Фаласія (Maximus Confessor, 1865m, с. 621A–B), де Максим чітко зазначає, що Воплочення було наперед продуманою ціллю і кінцем, заради якого і створене все суще. Тут треба зазначити два аспекти цього вчення. По перше, це вчення імпліцитно спростовує думку про те, що ціллю Воплочення було лише спасіння людини. Тобто спасіння людини не скасовується, але є складовою частиною більш загального метафізичного вектору обожнення. Воплочення як ціль (а відтак і творіння) не залежить від внутрішньо світових метаморфоз (одна з них – це здійснене в результаті зловживання свободою волі гріхопадіння) і має бути реалізованим незалежно від викупної місії Ісуса Христа, хоча ця місія в умовах

гріхопадіння теж охоплюється Воплоченням, до якого ще додається ікономічний смисл Смерті та Воскресіння Бога, щоб, крім поєднання з Ним, ще очистити зіпсоване гріхом єство людини (Макогон, 2017, с. 102). Можна сказати так, що якби людина не згрішила, то Воплочення Слова Божого все одно б відбулося. Втім отці церкви так питання не ставили, маючи перед своїми очима грішну і занепалу природу людини, що не дозволяло їм вдаватися до карколомних споглядань, які могли б дати тільки вірогідні відповіді на це таємниче питання. Але в філософському сенсі таке питання можна поставити і, поставивши з посиланням на вищезгаданий текст Максима, можна відповісти на нього позитивно: так, Воплочення сталося би, якщо б людина і не згрішила. По друге, не слід у цьому вченні вбачати якусь метафізичну необхідність. Тобто Воплочення має цілком вільний характер. Друга іпостась Трійці добровільно, згідно із своїм неосяжним для нас наміром, вирішила зійти у Нею ж створений світ і стати там людиною, що засвідчується отцем у Листі 13 (Maximus Confessor, 1865f, с. 516D–517C). Щодо спасіння, то воно відрізняється від обожнення, але не протиставляється йому. Згідно із актуальним станом занепалої людини, обожнення не може відбутися без очищення від гріха і повернення природи у свій первісний стан. Це і є спасіння, яке, згідно із Ж.-К. Ларше, відрізняється від обожнення не тільки у Максима, але й у Григорія Богослова і Діонісія Ареопагіта (Larchet, 1996, с. 227). Слово прийняло природу людини із наслідками гріхопадіння, і таку, що існувала до гріхопадіння водночас. Прийняття нашої страстності, але не гріха, прийняття нашої природної волі, але не гномічної, є відносним засвоєнням наслідків гріхопадіння, подібно до того як лікар засвоює хворобу пацієнта. Взагалі христологічні засновки постають вагомим джерелом вчення про обожнення. Спасіння людської природи є поверненням у первісний стан всіх властивостей природи, яка вона мала до падіння. Але це повернення відрізняється від оригеністської версії апокатастасису.

Інші підтвердження незалежного характеру Воплочення і зв'язок його із есхатологією, а також думку про те, що воно наперед визначене споконвіку Божою постановою, ми знаходимо у Питанні 63 до Фаласія (Maximus Confessor,

1865m, с. 684А), в “Тлумачнні на Отче наш” (Maximus Confessor, 1865g, с. 873С–D), і, головним чином, в Питанні 22 до Фаласія (Maxime le Confesseur, 2010, с. 262–270). Ці тексти, згідно із Ж.-К. Ларше, показують, що якби людина не згрішила, то вона розвивалася б доти, доки не здійснилося б Воплочення (Larchet, 1996, с. 90–91). Обоження здійснюється поза межами людської природи і можливе тільки за умови Воплочення. Всі блага, які отримує природа людини у обоженні, тобто ті, які відносяться до Бога, не здатні реалізуватися без Воплочення Христа. Ніякі логоси суших не можуть досягнути його за своєю природою (Maximus Confessor, 1865m, с. 684А). Логоси суших є передумовами для історичного Воплочення, так би мовити символами, у яких Бог приховує Себе, але потім відкриває. Максим каже, що “Адже Боже Слово і Бог завжди бажає, щоб у всіх [речах] приводилося у дію таїнство його вселення в тіло” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 106) .

Таким чином, ми маємо зв’язок трьох актів Божого промислу в максимовій метафізиці, які один без одного не існують, тобто зумовлюють один одного. Це Творіння світу, Воплочення Слова, і обоження людини. Передвічна Рада Святої Трійці вирішує створити світ, і це рішення є невід’ємним від Воплочення Слова. Тобто Бог створює світ для того щоб у ньому воплотитися. І ця дія є абсолютно вільною і позбавленою будь-якої метафізичної необхідності, яка панувала у філософії ще за часів досократичної думки, про що свідчить висловлювання Анаксимандра. Саме вільний характер створення світу, а відтак і Воплочення різко відрізняє філософію Максима (і християнства загалом) від фаталізму й необхідності в еллінській думці. Навіть найтонші і рафіновані побудови неоплатоніків, засвідчують необхідність створення світу. Бог у неоплатоніків не може не створювати із причини своєї щедрості і переповненості благом. Тобто згідно із неоплатоніками (і майже всіма еллінськими школами) світ не може не існувати, а згідно із християнським світоглядом – світ може й не існувати. Тому Максим критикує вічність космосу, вчення, притаманне еллінській філософії, і неодноразово наполягає на скінченності світу. Це створює унікальну есхатологію, у якій кінець постає метафізично важливішим за начало, і цим

кінцем є обожнення. Причому воно не належить до властивостей і здібностей людської природи. Це божий дар, що також неодноразово підкреслюється Максимом, особливо у Питанні 22 до Фаласія (Maxime le Confesseur, 2010, с. 266, 268). Людина буде зазнавати обожнення, тобто воно має для людини дарчий характер.

Але людина не змогла здійснити цей есхатологічний проект Бога, учинивши переступ Божих заповідей, тому Бог здійснив свій наперед визначений план, доповнивши його стражданнями і хресною смертю Ісуса Христа. Позаяк план обожнення як поєднання п'яти розділень буття не був здійсненим людиною (Адамом), то він став здійснений Христом, що дуже рельєфно відбито у Труднощі 41-й. Людина була приведена до буття останньою, для того щоб подолати п'ять розділень буття, які створив Бог. Ціллю Бога і його наміром було гармонійна єдність всіх протилежностей, які нарешті завершуються у Самому Бозі. Найнижча протилежність, за спогляданням Максима – це розділення на чоловіче і жіноче начало, яке Христос подолав, воплотившись від Діви і не маючи необхідності у шлюбному законі. Цікаво що Максим цим натякає на те, що людина могла розмножуватися і в інший спосіб, ніж той, який був їй даний за аналогією із тваринами, після падіння першої пари людей. Розділення на чоловіче і жіноче не має необхідності перебувати вічно (Maxime le Confesseur, 2014b, с. 110). Тому що “нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви одні у Христі Ісусі” (Гал 3:28). Потім Христос подолав розділення на світ і рай, своїм праведним, за людською природою, життям. Третє розділення, між небом і землею, він подолав завдяки своєму Воскресінню і Вознесінню на небеса в цілком земному тілі. Четвертим було подолання розділення на чуттєве і умоглядне, яке він подолав, проходячи крізь всі янгольські небесні чини у своєму воскреслому тілі. Нарешті п'яте і фундаментальне розділення на створене і нестворене, Він подолав з'явившись перед очима Бога Отця, звершивши Його настанову, яка була наперед продумана Богом для людини. Згідно з умовним способом, це останнє розділення, яке повинна була подолати людина, визначається Максимом наступним чином: “І в решті решт, після всього цього і

створене єство любов'ю поєднавши із нествореним (о диво Божого про нас людинолюбства!), він явив би [їх] єдиним, згідно із володінням (ἔξις) благодаттю, цілий і цілком співпроникнувши (περιχωρήσας) у цілого Бога, і ставши всім, чим тільки Бог є, окрім тотожності за сутністю, і сприйнявши замість себе самого цілого Бога, і як нагороду від сходження до Самого Бога, придбавши Самого найєдиного Бога, як ціль (τέλος) руху тих хто рухається, і твердий і нерухомий спокій тих хто лине до Нього, який є невизначеним і безмежним визначенням і кінцем будь-якої межі, поставлення, закону, логосу, ума і природи” (Maxime le Confesseur, 2014b, с. 108). Не варто думати, звичайно, як ми показали вище, що Воплочення здійснилось з причини того, що людина не здійснила цього Божого плану. Логос (смысл) Воплочення залишився той самий, але змінився з причини гріхопадіння тропос (спосіб існування) Воплочення, з-за чого потребувалася смерть і Воскресіння Спасителя. Обоження як поєднання створеного і нествореного навіки залишається есхатологічною ціллю створення світу, змінюється лише спосіб його існування. Варто додати, що таке визначення причин Воплочення спростовує сотеріологічну логіку В. Лосського, який вважав, що причина Воплочення у тому, що людина не здійснила Божий план поєднання цих п'яти розділень. Як остаточно довів Ж.-К. Ларше, Воплочення – не є необхідним процесом, який підкорюється падінню людини, також воно не є природною необхідністю, але воно є свобідним рішенням Трьох Лиць, Їх актом любові (Larchet, 1996, с. 90–91). Ми були визначені наперед Богом як члени Його Тіла. Він споконвіку являв свій намір щодо нас. Логос Воплочення не змінився навіть через падіння людини, змінився лише тропос, але й він, за Максимом, став більш парадоксальним і навіть таким, який більше личить Богу, ніж перший, позаяк показано Його спустошення і умалення (Maximus the Confessor, 2014a, с. 130, 132). Природа не міняється згідно із своїм логосом, але вона змінюється згідно із своїм тропосом. Дистинкція на логос і тропос дуже важлива у Максима Сповідника. Зазначимо, що логос не може змінюватися, співвідносячись із природою, яка незмінна для істот даного виду, а тропос – це конкретний спосіб існування буття, або спосіб його здійснення, він більше співвідноситься із

іпостассю, але не відривається від природи, постаючи її образом, або способом існування.

У Воплоченні обожнюється сама природа людини без втрати своїх сутнісних властивостей. Тобто логос природи залишається незмінним, але змінюється її як-буття, спосіб існування (тропос), її стан (ἐξίς), або якість (ποιότης). Причому у Христі цей тропос стає надприродним. Всупереч персоналізму, можна зазначити, що обоження потребує природа, а не лице. У обоженні людей їх природа залишається за логосом людською, але їх тропос існування змінюється так само, як і тропос Христа. Обоження, здійснюючись згідно із благодаттю, причастям, положенням (θέσις), станом (ἐξίς), не можна ототожнювати із схоластичним терміном *habitus* (навичка). Це довів Ж.-К. Ларше (із яким погоджуємося і ми), стверджуючи, що обоження зберігає смисл стабільного, набутого стану, не походячи із сутності і не впливаючи на сутнісні характеристики природи, або її логосу, співвідносячись тільки із надприродним способом існування (Larchet, 2015). Цей стан не може бути визначений як людський, проте визначається виключно як божественний. Людина отримує божественні якості. Обоження має буттєвий, онтологічний характер, а не лише моральний або свідомий, як у томістів чи персоналістів.

Слід також сказати, що проект обоження розповсюджується не тільки на людину, а й на все створіння. Так в “Питаннях і труднощах” Максим каже: “Адже кожне із створених згідно із своїм логосом, існуючим в Бозі, називається членом Бога, тобто має в Бозі місце; безумовно немає сумніву, якщо воно мудро і свідомо отримає рух згідно із ним [логосом], то опиниться у Бозі, заповнюючи своє місце, виробляючи блага й корисне, як благий і красивий член у тілі Христовому” (Maximi Confessoris, 1982, с. 120). Не всі дослідники вважають, що обожнюється все створіння і всі істоти. Але ми погоджуємося із Ж.-К. Ларше (Larchet 1996, с. 107) і П. Блаверсом (Blowers, 2016, с. 253), які тлумачать відповідні місця у Максима згідно із обоженням всього творіння. Але таке обоження невід’ємне від обоження людини. Обожнючись сама, людина підносить на вершину цього обоження і все інше творіння. Це було ціллю і призначенням людини.

Безумовно, ми не знаходимо в еллінській філософії такого співвідношення людини і решти створіння. Концепт обоження людини в християнській оптиці підносить людину, а з нею і решту створеного буття на новий рівень осягнення, згідно із цілями, які Бог поставив перед нею.

Надважливою у спогляданні Максима є триада буття – благо-буття – вічно-буття. Джерелом такого споглядання можна назвати Климента Александрійського, у якого ми знаходимо відповідні терміни ζῆν, ζῆν-εὖ, ζῆν-ἀεὶ, але перші два терміни є у Аристотеля, а у Діонісія Ареопагіта вони перетворюються на εἶναι та εἶναι-εὖ. У Прокла застосовується термін ἀεὶ-εἶναι, але в трохи іншому контексті, як те, від чого відпадає обмежена потенція. Новаторством Максима ми вважаємо введення у богословсько-філософську мову терміну вічно-буття, або вічно-благо-буття та його антоніму вічно-зло-буття. Саме цей, третій член триади містить есхатологічний смисл цілі самого буття. Причому Максим іноді проводить дистинкцію між вічно-буттям і вічно-благо-буттям, кажучи про перше, що це субота Сьомого Дня, а вічно-благо-буття – це пришествя Восьмого Дня (Larchet, 1996, с. 170–171). Тільки Восьмий день як вічно-благо-буття може називатися обоженням у власному сенсі. Зазначимо, що буття дається за природою всім сущим. Благо-буття отримують лише тоді і лише ті сущі, які згідно із гномічним вибором своєї волі обирають життя у згоді із логосами, які передіснують у Бозі. Навпаки, зло-буття отримують ті, які упускають свій логос і живуть у протиріччі із ним. Благо-буття – це єдиний із членів триади, який залежить не тільки від Бога, а й від свобідного вибору кожного розумного сущого. Нарешті вічно-благо-буття дається за благодаттю Богом, але благо стає вічним знову ж таки для тих, хто жив згідно із власним логосом, передіснуючим у Бозі, а решта отримує вічно-зло буття. Зв'язок всіх трьох триад і логосів із фінальним обоженням Максим зазначив в Трудності 7 (Maximus the Confessor, 2014a, с. 104).

Таким чином, ми можемо зазначити головні пункти подолання і трансформації еллінської есхатологічної доктрини у сенсі створення світу і його цілі на тлі Максимового вчення про Воплочення. Максим наполягає на тому, що

світ створений згідно із любов'ю і абсолютно свobodною волею Бога. Ніякої необхідності існування світу не має і бути не може. Це неосяжний дар Бога. Світу могло б не бути, але він є і це є благом. Проте філософські доктрини античних мислителів наполягають на необхідності існування світу, що зумовлює його вічність і цикли повернення до своєї причини і нового народження із неї. Доктрина фатуму, яка зазнала деяких змін у платонізмі і неоплатонізмі, дається взнаки у концепції Бога, Який не може не створювати, тому що Він такий щедрий і переповнений благом. Але ця доктрина не досягає абсолютної апофатичності щодо Бога, хоча неоплатонізм Плотіна намагається зробити Єдине максимально трансцендентним. Бог, Який не може не створювати, згідно із християнським трансцендентним вченням Максима (який навіть поглиблює апофатизм Ареопагітик), є обмеженням божественної свободи. Неоплатоніки зробили вагомий крок, зробивши на тлі доктрини Платона про благо як небуття і про єдине, яке є поза буттям апофатичні визначення Бога. Але їм ще не вистачало есхатологічної чутливості християнства, яке вирішувало проблему створення світу есхатологічно, а також христологічно, а саме через вчення про незалежне, вільне і дарче Воплочення Слова. Саме таке вчення про Воплочення, як ціль, кінець і сенс існування світу постає найвагомим засновком для спростування космологічних парадигм античного світу на філософському рівні. Ми наполягаємо, що чиста сотеріологічна версія Воплочення, де воно викликається гріхом Адама (*felix Adae culpa*), не здатна повністю спростувати досить логічну систему неоплатоніків. Користуючись мовою Прокла і Аристотеля, Максим Сповідник здійснив вагомий прорив у світовій думці, впливши цю мову у христологію. Воплочення постає центром, де збігаються християнські смисли есхатологічних цілей людини і неоплатонічна метафізика, яка врешті решт долається есхатологією християнської любові.

Як для християн, так і для неоплатоніків Бог активний усередині себе, але це ще не є приводом для існування світу. Тобто ніякої необхідності співвідношення із створеним світом цієї Божої активності, яка потенційно міститься у передіснуючих логосах, немає. Для неоплатоніків Богу достатньо



споглядати себе і мати внутрішні акти волі для того щоб існував світ. Проте для християн це є необхідною, але недостатньою умовою (Tollefsen, 2008, с. 60–61). Бог повинен мати ще формальний аспект волі і споглядати ззовні те, що він споглядає в середині себе. Християни додають ще волю до творчого акту (який у неоплатоніків існує завжди), яка пов'язана із любов'ю Бога до свого творіння, і це кардинально відрізняє креативний акт християн від такого ж акту Плотіна і його послідовників. Окрім створення світу із нічого, яке встановлює безодню між Богом і світом, яку треба подолати у акті любові, християнство ще формулює відмінну від платонічної теорії ідей теорію логосів. Так творення із нічого дозволяє діяти всупереч логосів. В есхатологічному контексті ми повинні розглянути цю теорію згідно із специфічним вченням Максима Сповідника про апокатастасис, який відрізняється за змістом від орігеністського концепту відновлення всього і повернення у первісний стан.

### **3.3. Подолання Максимом циклічної парадигми у вченні про апокатастасис і у теорії про передіснуючі логоси в контексті критики орігенізму**

Найсуттєвішим, на наш погляд, внеском Максима у есхатологію християнства є критика ним орігенізму. Саме в орігенізмі була втілена еллінська есхатологічна парадигма, яка ще не була повністю подолана і трансформована. Орігенізм критикується Максимом у сенсі специфічної картини створення світу, яка за часів самого Орігена набула популярності в християнських колах. Варто зазначити, що Максим критикує погляди пізніших орігеністів, які фундаментуються на вченні Євагрія і його послідовників, як ми доводили раніше. Сам Оріген із його гіпотетичним стилем висловлювання якщо і був батьком цих концептів, не робив чітких догматичних висновків стосовно своїх припущень. Саме протологія орігеністів є засновком їх особливої есхатології.

Ми означимо декілька парадигм, які долаються Максимом у філософській критиці орігенізму, проясненню яких ми вже присвятили одну із робіт, головні

тези якої ми далі розвиваємо (Макогон, 2017). По-перше – це метафізика переваги начала над кінцем. По-друге – це концепція передіснуючих умів. По-третє – це причина падіння умів, із двома засновками: пересиченням благом, і потребою пізнання зла як протилежного блага. І по-четверте – це орігеністський концепт апокатастасису, повернення у первісний стан із необхідним вченням про спасіння всіх істот, у тому числі диявола і злих духів. Цим орігеністським парадигмам Максим протиставив свої філософські доробки, які базуються не тільки на християнському вченні і Одкровенні, але й на філософських рефлексіях стосовно цих проблем із залучанням всього потрібного арсеналу із філософії неоплатоніків, стоїків і перипатетиків. На противагу цим чотирьом орігеністським парадигмам, які постали із рецепції еллінської метафізики, Максим запропонував наступні. По-перше – це метафізична перевага кінця над началом буття. По-друге – це вчення про передіснуючі логоси, замість вчення про передіснуючі уми. По-третє – це тонке апофатичне вчення про Бога, яким не можна пересититися, а також линути до Нього лише із причини пізнання протилежного Йому як зла. По-четверте – це власне вчення про апокатастасис, у якому замість спасіння всіх істот наводиться дистинкція між пізнанням Бога і причастям Його. Розберемо докладніше філософську логіку Максима у спростуванні орігеністського вчення, а також самих еллінських філософських парадигм у царині есхатології.

Перше, на що Максим спирається у спростуванні орігенізму, це перефразований вислів Аристотеля про кінець, який ми вже наводили раніше, тобто, що кінець метафізично вищий і вагоміший за начало, бо він існує ні за ради чого, а навпаки все існує заради цього кінця (Maximus the Confessor, 2014a, с. 82). Вже на цьому етапі спростування ми бачимо долання платонічної логіки, яка завжди відштовхувалася від начал, і потім до них же поверталася у неоплатонічних інтуїціях. Метафізична вищість кінця доповнюється Максимом вченням про обожнення і пов'язаним із ним вченням про Воплочення. Адже ця зв'язка була замислена Богом перш ніж створити світ, тобто створення відбулося з причини обожнення і Воплочення, тобто кінця. Кінець притягує до себе все

сущє і скерує його на шляху самореалізації, створюючи історію і долаючи її. В еллінській парадигмі, як і в орігенізмі, начало було таким метафізичним принципом, куди все поверталось. У орігеністів – це єнада, а у неоплатоніків Єдине. У орігеністів цей стан називався також спокій (στάσις), з якого все починалося і до якого все поверталось. Натомість у Максима ми бачимо вчення про вічно-рухомий спокій (ἀεκίνητος στάσις), який опиняється тільки наприкінці шляху істот, але аж ніяк не на початку.

Головним аргументом Максима є переосмислення орігеністського міфу, який будується на тріадичній онтологічній схемі становлення світу та його руху до своєї мети. Орігеністи користувались тріадичною схемою “спокій (στάσις) – рух (κίνησις) – становлення (γένεσις)”, де спокій – це первісний спокій єнади, в якій перебувають уми у абсолютному благу, потім через пересичення вони починають рухатися, що призводить до втілення (що є карою за гріх пересичення) і створення матеріального світу. Далі іде процес повернення через рух до Бога і знову досягнення стану первісного спокою (Andreopoulos, 2015, с. 326). Як ми бачили, Оріген перебуваючи в руслі такої логіки, в своїх текстах виводить принцип, що кінець подібний до начала. Максим змінює орігеністську тріаду на свою, роблячи акцент на тому, що реальний спокій (στάσις) ще не був ніколи досягнутий, бо ніщо з того, що рухається, не зупинилось, не зустрівши предмета мети, до якого воно прагнуло, і сам цей предмет ще не був остаточно явленим. Таким чином, Максимова онтологічна тріада постає у такому вигляді: становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις), причому до стасиса він пристосовує вчення свт. Григорія Ніського про ἐλέκτασις, нескінченне наближення до мети, без всякого кінцевого її досягнення. І щоб узгодити це вічне наближення зі спокоєм, Максим вводить свою особисту філософську категорію “вічно-рухомого спокою” (ἀεκίνητος στάσις) по відношенню до мети створеного буття, обожнення. Максим пише до Фаласія про утамування прагнення, яке є вічно-рухомим спокоєм навколо предмета бажання, а сам вічно-рухомий спокій навколо предмета є постійним та безперервним насолодженням бажаним (Maximus Confessor, 1865m, с. 608D). Він зазначає, що людина не могла

розшукати своє начало, яке залишилося позаду, але вона була спроможна до дослідження кінця, який є попереду, для того, щоб пізнати залишене позаду начало (Maximus Confessor, 1865m, с. 613D). Це повністю руйнує метафізику повернення до абсолютно благого начала, притаманне еллінському світогляду у різних його варіантах.

Стан вічно-рухомого спокою, який є також обоженням, відзначається двома особливостями. По-перше, саме висловлювання є логічним парадоксом і не вкладається в конвенціональні філософські визначення, тому що істота у цьому стані набуває божественних якостей, які спрямовують будь-яку рефлексію в апофатичну недосяжність божественної сутності. По-друге, людина припиняє діяти у власному, сутнісному способі буття, припиняючи всі природні рухи (тому це спокій), надаючи можливість діяти в ній самому Богу, істинному, вічному і неосяжному діячу (тому вічно-рухомий). Максим промовляє у 22-му Питанні до Фаласія: “У віках же прийдешніх, потерпаючи (зазнаючи) за благодаттю преображення до обоження, ми не діємо, але потерпаємо (зазнаємо) дію, і тому не припиняємо підлягати обоженню. Позаяк потерпання (зазнавання), яке перевищує єство, не має ніякого логосу, який обмежує безмежну Божу дію тих хто її потерпає (зазнає)” (Maxime le Confesseur, 2010, с. 266, 268). І далі: “Ми заспокоїмо власні сили, становлячись тим, що ніяким чином не є успіхом природної сили, оскільки єство не надбало сили, яка охоплює те, що вище єства. Тому що ніщо створене не є за природою тим, що виробляє обоження, оскільки не охоплює Бога” (Maxime le Confesseur, 2010, с. 268). Людина ніколи не має ні природньої здібності ні набутого досвіду, щоб ставати богом, навіть якщо вона повністю виконала все від неї залежне. Це дається тільки через дар безмежної благодаті, яка походить від самого безмежного Бога і яка ніколи не досягає кінця разом із нами, тому Максим і використовує антиномічний вислів “вічно-рухомий спокій”. Такою є метафізика кінця згідно із есхатологічним спогляданням Максима Сповідника. Такий собі нескінченний кінець. Відмінність епектазису Григорія Ніського від вічно-рухомого спокою Максима полягає в тому, що у Григорія природа нескінченно удосконалюється у

своєму наближенні до Бога, а у Максима вона перестає діяти у власний спосіб, набуваючи в обожненні Божественного способу існування (Blowers, 1992, с. 164).

Обожнення постає як блага конечність, на протипагу злій конечності – смерті. Християнство стверджує, що смертність – це випадковий стан, який постав в результаті необов'язкового падіння, всупереч орігеністським і еллінським теоріям необхідності такого стану. Обожнення немов викриває випадковість такого стану, але ця тотальна онтологічна випадковість не заперечує сенс космосу, скоріше навпаки – надає йому смисл, а саме випадковість занепалого стану створіння (Grisko, 2019, с. 85). Ціль творіння не є іманентною самому космосу, тому есхатологія Максима не є чистою телеологією, тому що ціль (τέλος), неможливо навіть уявити, настільки вона перевершує все внутрішньо-космічне. Згідно такій метафізиці кінця, орігенізм – це чистий іманентизм, як і еллінська метафізика загалом (навіть у своїх найвищих проявах трансценденталізму Плотіна і його послідовників). Як зауважує М. Гршко, у Максима скінченність світу не іманентна створінню, кінець світу перевищує будь-яку природу, а скінченність світу обумовлена трансцендентністю Логосу (Grisko, 2019, с. 89). Темпоральність, як категорія створення світу з її змінами початку і кінця долається в максимовій філософії кінця, в якій все відбувається тільки одноразово, а не циклічно, хоча повторення найзначніших подій символічно відображається у літургії, але щоразу унікальним чином, що вказує на реальність літургійних дій, і, насамперед, причастя. Така метафізика – це завжди відкрита онтологія, яка не замикається у коло вічного повернення, а відкрита до абсолютної свободи у вічно-рухомому спокої.

Філософією кінця неможливо було повністю спростувати орігеністську систему, в якій вагоме місце посідає концепт передіснуючих умів, які перебували у первісній єнаді у стані абсолютного блага, а потім, або із переситу, або із бажання пізнати зло (щоб краще потім навернутися до блага) вони занепали, втілившись у тіла, згідно із ступенем свого падіння, що і зумовило виникнення

світу (так зване друге створіння). Тому Максим, спираючись на традицію, яку він відносить до Климента Александрійського і Пантена, а найбільше на тексти Ареопагітик, формулює своє особисте вчення про передіснуючі логоси, замість передіснуючих умів орігеністів. Значущість теорії логосів Максима важко переоцінити. Саме ця теорія не тільки долає досить злагоджену теорію орігеністів, але й взагалі трансформує платонічний (а разом з ним і неоплатонічний) ідеалізм. Адже логоси Максима не збігаються ані з умами Орігена, ані з ідеями Платона. Зупинимось на теорії передіснуючих логосів детальніше, адже ця теорія дотична й до есхатології.

Теорією логосів Максима займалось багато вчених, як от: І.-А. Далме, Г.-У. фон Бальтазар, П. Шервуд, Л. Тунберг, Ж.-К. Ларше, Т. Толлефсен, В. Караяніс, Г. Капрієв, В. Петров та інші. Досить вдалу спробу систематизації цієї теорії здійснив А. Фокін (Фокин, 2016, с. 100–128). Грунтуючись на всіх цих доробках, розглянемо цю теорію в есхатологічному вимірі, в контексті критики Максимом орігеністського вчення. Спершу треба сказати, що за Максимом, передіснують не створені уми, які перебувають у спокої і блаженстві в первісній енаді, а нестворені логоси, які є божественними думками і воліннями самого Бога, але аж ніяк не створеними умами. Також логоси не є платоновими ідеями, які існують як загальні взірці у статичному стані, адже, за Максимом, вони мають, крім статичного, і динамічний характер і, найголовніше, існують ідивідуальні, а не лише універсальні логоси. Логоси не є і аристотелевими формами, або стоїчними сперматичними логосами, які постають як певні сили саморозвитку, адже, за Максимом, вони є цілями всього створеного. Теорія логосів не вкладається в жоден філософський концепт, але успадковує частково їх всі, вносячи новий елемент християнської трансформації у ці концепти, особливо це стосується теорії ідей (і будь якого екземпляризму), і більш релігійно орієнтованого орігенізму з його передіснуванням умів. Що ж таке логоси, за вченням Максима Сповідника?

Логос є одночасно началом (принципом), серединою (рухом) і кінцем (ціллю) існування створених речей в умі Бога, і все це передіснує світові. Окрім

протологічного і екземпляристського сенсу, логоси мають есхатологічний смисл як цілі, згідно яких існує все суще. Якщо раніше ми розглядали Воплочення Самого Логосу, як єдину ціль творіння, то тут ми маємо справу із множинними цілями-логосами, але які збігаються у єдиному Логосі. Множинність цих цілей не порушує єдності Логосу як єдиної цілі, а постає як множинність способів існування (тропосів) кожної істоти, які існують згідно із логосами, які, в свою чергу, існують у Єдиному Бозі як його думки. Так Максим каже: “Один Логос є множинними логосами, і множинні – Одним; і Один – множинними – згідно із творчим і безперервним, благопристойним сходженням (πρόβου) Єдиного у суцї; а згідно із повертальним (ἐπιστρέφτικόν) і керуючим перенесенням і промислом багатьох до Єдиного, немовби до вседержительного начала або центра, який задалегідь містить початки променів [які сходять] з нього, і як той, що збирає все, множинні [є] Одним” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 100, 102). Максим у цьому тексті користується неоплатонічною термінологією, а саме другим і третім терміном неоплатонічної тріади, але неоплатонізм він застосовує в контексті християнського вчення про створення і Воплочення, для чого послуговується терміном перенесення (ἀναφοράν) із літургійної практики. Цікаве дослідження про трансформацію цих неоплатонічних термінів у Максима зроблено В. Цветковичем (Cvetkovic, 2015). Також це висловлювання можливо віднести до християнського розуміння другої гіпотези платонівського діалогу Парменід, єдине-множинне, коли єдине (яке згідно із першою гіпотезою є небуттям) мислиться як існуюче, тобто як буття. Таким чином, Єдине як буття постає як множинне, але якщо в неоплатонічній метафізиці із цього виникає наслідок необхідності створення світу, який міститься в множинних ейдосах другого члену тріади, Ума, то в християнській перспективі Максима Сповідника такої необхідності немає. Логоси існують незалежно від того, є світ чи немає, буде він створений, чи ні. Виникнення світу є не інтелектуальним процесом Ума, який мислить Єдине, що породжує Душу, яка вже наділяється деміургічними якостями, а вольовим, вільним рішенням Бога, і логоси тут постають не тільки як Божественні інтелігенції, умоглядні зразки, думки, тощо, а також як воління

Самого Бога, його бажання. Цей вольовий, так би мовити, додаток серйозно трансформує ідеалістичну парадигму Платона. Безумовно, в логосах є щось на кшталт ідей як парадигм, але вони (логоси) містять в собі набагато більше смислу ніж ідеї Платона. Крім того, як зазначає С. Герш, християнське розуміння множинності і відмінності логосів є позитивним, а не чимось на кшталт погіршення і умалення в ієрархічних структурах класичного неоплатонізму (Gersh, 1978, с. 266). Побіжно розберемо філософський зміст цього дуже непростого концепту.

Головним положенням вчення про логоси є їх передіснування і розуміння їх як Божественних задумів. Про цей погляд у експліцитному вираженні ми наводили вище декілька цитат із Трудношів 7 і 42, до яких ще додамо характерні місця із Питання 2 до Фаласія (Maxime le Confesseur, 2010, с. 158) і Глав про любов (Massimo Confessore, 1963, с. 86, 88) де така думка міститься більш імпліцитно. Слід чітко розуміти, що логоси, за Максимом, не є маніфестаціями божественної сутності, як в неоплатонізмі, але вони є маніфестаціями його творчих волінь. Це вчення Максим запозичив із Діонісія Ареопагіта, який у трактаті “Про божественні імена” називає логоси не тільки передіснуючими (προϋφεστῶτας), але й божественними і благими воліннями (θελήματα), причому він пояснює цим вчення про взірці, або ідеї (παραδείγματα), які коментатор (ймовірно за все сам Максим) відносить до вчення Платона, але потім пояснює, що Платон виклав це вчення вульгарно і недостойним для Бога чином (Дионисий Ареопагит, 2002 с. 430, 432). Аргументом коментатору слугує як раз вживання слова “воління”, завдяки якому (і тільки йому!) створюється все суще, а також множинність самих логосів розміщених у Богові, завдяки яким все суще було створене різноманітним і неоднаковим. Саме вольовий аспект створення і розміщення логосів у Самому Богові як Його думок і волінь кардинально відрізняє доктрину Максима від платонізму і неоплатонізму. Цільовий аспект логосів також додає аргументів до трансформації платонічних парадигм, позаяк в платонізмі споглядаються ідеї, які є початками сущих, і до яких ці сущі повертаються завдяки знанню як пригадуванню (мімезісу), а у Максима логоси є



цілями, які суцї ще не пізнали, тому що не досягли ще кінця, і до яких самі суцї тяжіють у своєму бутті, що може існувати або у згоді із цими логосами, або ж навпаки. Саме такий есхатологічний момент у вченні про логоси відрізняє їх від ейдосів.

Також слід зазначити енергетичний, а не лише сутнісний аспект логосів, що також трансформує платонічну парадигму. Так Максим стверджує, що всяка божественна енергія визначає собою всього Бога, причому нероздільно і у кожному суццю згідно із деяким логосом, за яким це суцце існує (Maximus the Confessor, 2014a, с. 448). Зв'язок логосів із енергіями також підкреслюється Максимом у 7-й Амбігві, де логоси і Бог розуміються в контексті акту і потенції (Maximus the Confessor, 2014a, с. 98, 100). Потенціально суцї присутні у відповідних їм логосах, які завжди містяться у Бозі, а актуально приходять до буття у назначений їм час. Логоси також є смислами речей і відрізняються, за Максимом, від самих речей, які мають створену сутність, але ця сутність формується згідно із передіснуючими у Бозі логосами. Можна сказати, що Бог приховує Себе, відкриваючись у своїх логосах, тобто Він відкривається як Той, Хто приховує Свою сутність, але відкриває свої думки і воління. Про співвідношення логосів і енергій маємо зазначити одне з останніх досліджень, яке враховує попередні, текст Н. Танасе, особливо прим. 90, де автор зібрав посилання на тексти Максима стосовно цього питання (Tanase, 2015, с. 153).

Ще одна важливіша відмінність вчення про логоси від платонічного вчення про ідеї – це те, що є не тільки загальні логоси, які визначають сутність (або природу), роди і види, або сутнісні якості. Окрім універсальних, є ще й індивідуальні логоси. Максим зазначає: “Бо маючи логоси створеного раніше за віки передіснуючими (προϋφεστῶτας), Він у відповідності до них благим хотінням установив із несущих створіння, видиме і невидиме, словом і мудрістю, у певний час створив і творячи все, як універсальне, так і одиничне (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ’ ἕκαστον)” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 98, 100). Про логоси, які відносяться до кожного з суцих (тобто індивідуальні), читаємо також у Амбігві 10.19 і в Амбігві 17, переконуючись у антиплатонічній спрямованості

вчення Максима. Кожна річ за Максимом – неповторна. Крім того, якщо для Платона ідеї – це завжди початок, то логоси, за Максимом, це завжди фінал. Н. Людовікос формулює головну відмінність еллінської теорії ідей від Максимової теорії логосів, стверджуючи, що у греків ідеї мають телеологічний сенс, сутності линуць до них як до своїх прототипів, тоді як, за Максимом, це есхатологічний діалог між вільними особистостями (Loudovicos, 2010, с. 116–117). Тобто чиста телеологія – це необхідність, а есхатологія постає як істинна свобода.

Для кожної речі є триада логосів: логос буття, логос промислу і логос суду. Саме останній логос має есхатологічний сенс, який відзначає кінцевий результат буття кожного суцього і фіксує остаточну відмінність кожного суцього у есхатологічному звершенні. За Н. Людовікосом логоси не лише метафізичні, або статичні сутності, але й есхатологічні, в котрих здійснюється кожна конкретна сутність і думка (Loudovicos, 2010, с. 4). Якщо логоси буття – це наділення суцних власним буттям, приведення їх до буття із несущих, а логоси промислу – це божественні замисли про світ у цілому і у кожному суцному згідно із волею Творця, то логоси суду – це оцінка Богом того, як суцці виконали цей замисел Бога про своє буття. Тому Бог постає як Творець, Промислитель і Суддя. Зважаючи на все попереднє, будемо стверджувати, що кожна річ визначається не одним, а багатьма логосами, себто логосами сутності, роду, виду, дії, потерпання, стану, якості, кількості, промислу, суду, тощо. Про співвідношення універсального буття і індивідуального Максим каже так: “Бог одного разу утворивши, як Сам знає, перші логоси того, що виникло, і загальні сутності суцних, ще не тільки здійснює зберігання їх самих для буття, але й творення, вихід і улаштування у дійсність частин, які містяться в них потенціально, а ще звичайно і уподібнення часткових (окремих) загальним, завдяки промислу, доти, доки не об’єднавши добровільне стремління часткових (окремих) із більш загальним за природою логосом розумної сутності через рух до благо-буття, не зробить їх співзвучними і тими, хто тотожно рухається одне з одним і у цілому, для того щоб часткові (окремі) не мали довільної відмінності по відношенню до загальних, проте у всіх буде споглядатися єдиний і той же самий логос, не

розділюючись у способах тих, в яких він рівно показується, і таким чином Він явив би діючою благодать, яка всіх обожнює” (Maxime le Confesseur, 2010, с. 158). Як зазначає А. Фокін: “За об’єднання різних логосів у одній речі відповідають особливі логоси єдності і тотожності” (2016, с. 109). Але це протирічить думці Ж.-К. Ларше, який вважає що це мають бути індивідуальні логоси. Ми погоджуємося із останнім.

Безумовно, передіснюючі логоси мають і гносеологічний аспект в контексті есхатології. Людина може вже тут та тепер споглядати ці логоси через розглядання створінь і пізнання цілей їх буття. Умоглядний світ є усередині чуттєвого і навпаки. Це так зване природне споглядання, яке є другим ступенем на шляху до обоження, після практичної філософії моральних вчинків і аскези. Останній ступінь – це містичне (таємниче) богослов’я. Процес пізнання Бога можна визначити як піднесення розуму до ума, а потім і розчинення самого ума у Бозі, коли ум призупиняє свої природні рухи набуваючи божественних властивостей, коли “живу вже не я, а Христос проживає в мені” (Гал 2:20). Мислення при єднанні із Богом зупиняється у невимовному і екстатичному стані божественного невідання. У зв’язку із буттям, благо-буттям і вічно-буттям сущих Максим також використовує термін логос, промовляючи: “Шостий день виявляє логос буття сущих, сьомий означає спосіб благо-буття сущих, а восьмий показує невимовне таїнство вічно-благо-буття сущих” (Maximus Confessor, 1865d, с. 1104В–С). Шостий день співвідноситься із часом створення світу і його буттям до пришествя Христа, Сьомий день співвідноситься із Першим Пришестям Христа, а Восьмий із таємним і неосяжним другим Його Пришестям. Саме у Восьмий день логоси досягають свого максимального онтологічного і гносеологічного розкриття, якого аж ніяк не було на початку буття, у той час, коли, з точки зору платонічної метафізики (або орігеністського міфу про передіснюючі уми), на початку сутностям дана повнота розкриття істини, яку вони потім забувають, за Платоном, або відрікаються через пересит і бажання пізнати зло, за Орігеном. За Максимом, у фінальному стані осягнення всіх

логосів вже неможливе ніяке падіння, адже стан обожнених душ набуває властивостей твердості і непохитності перебування із Богом.

Тепер потрібно розібрати, як Максим спростовує два засновки орігеністів за якими уми зазнають падіння із первісної енади де вони перебували у стані спокою і блага. Перший засновок – це пересичення (κόρος). Завдяки такому пересиченню, яке є переситом від насолодження Божественним спокоєм у первісній енаді, уми приводяться у рух. Таким чином, рух є наслідком переситу, тобто наслідком гріхопадіння умів. І цей наслідок як покарання за гріх переситу завершується втіленням у тіла. Із створенням матеріальних тіл відбувається створення космосу, яке є другим створенням (першим було створення умів). Цікаво що Максим, аналізуючи орігеністську космологію, застосовує до стану перебування умів у енаді неоплатонічний термін перебування (μονήν) у знахідному відмінку за виданням Констанса (Maximus the Confessor, 2014a, с. 76) (тоді як у виданні Міня, стоїть зовсім інше слово μόνην, знахідний відмінок від числівника одна, єдина, що викликало плутанину у перекладах) (Maximus the Confessor, 1865b, с. 1069A). Це перша складова неоплатонічної тріади перебування – вихід – повернення. Два інших терміни використовувалися Максимом, як ми бачили у вченні про логоси, яке він протиставляє орігеністському вченню про передіснуючі уми. Але у цілісному контексті вчення орігеністів розміщується серед еллінських доктрин, що і підкреслює сам Максим, називаючи такий пошук істини як в орігеністів легким (тобто поверховим) і відносячи його до еллінських вчень (Maximus the Confessor, 2014a, с. 76). Саме таку картину створення пропонують орігеністи, ще й посилаючись на авторитетний текст із Григорія Богослова про те, що ми як частки Бога стекли згори. Яскравим тут постає тлумачення слова μοῖρα, частка. Це слово тлумачиться Максимом у сенсі логосів, тобто ми відпали від Бога, будучи у його логосах як задумах. Натомість орігеністи це слово тлумачать у сенсі конкретних умів, які занепали, і це дійсно стало їх долею, жеребом, тобто тим, чим постає це слово у класичній еллінській традиції.

Проаналізувавши орігеністську схему виникнення, Максим дає своє заперечення її, стверджуючи, що все, що виникло із несущих, ніколи ще не перебувало у стані спокою і не заспокоїло ще свого стремління до останнього предмету свого бажання, тобто Бога. Як ми цитували раніше Сам Бог не зупинив ще рух тих сущих які кругом Нього носяться і бажають Його як мету свого буття (Maximus the Confessor, 2014a, с. 76, 78). Ніщо ще не зупинило свого руху до своєї цілі, тому що не зустріло ще першої причини свого буття і не постало у середині предмету свого стремління. І тут найвагомим доведенням Максима щодо першого засновку постає есхатологічний погляд у майбутній стан. Якщо, як ми бачили, з точки зору орігеністів, всі сущі повертаються назад до свого начала, з якого вони занепали і втілилися за необхідністю, то коли вони повернуться у первісний стан спокою, нічого не буде їм заважати зазнати тих же самих змін знову, за необхідністю, вже після повернення, тобто зазнати нового падіння із тої самої енади, якщо вони вже це одного разу вже зазнавали! І ці зміни будуть відбуватися безкінечно (ἐπ' ἄλειρον) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 78)! І ніяка логіка не зможе цьому перешкодити. Тобто згідно із логікою, а саме із першого засновку як переситу, у орігеністів повинна стверджуватися циклічна теорія створення і відновлення світу, цілковито така, як і у більшості еллінських філософських систем. Це відбувається, за Максимом, тому, що в орігеністів немає непохитної опори у прекрасному, тобто у Бозі, немає жодної надії мати цю опору. Завершуючи критику першого засновку, Максим каже: “Але що інше було б жалюгіднішим, ніж носитися умам таким чином і не мати, і навіть не сподіватися [мати] жодної непохитної опори твердості у прекрасному” (там само). Максим часто застосовує до викладу орігеністської системи циклічної космології вираз “за необхідністю” (ἐξ ἀνάγκης), що нагадує нам відомий вислів Анаксимандра, “за необхідністю” (κατὰ τὸ χρεῶν), згідно якої виникають і зникають речі.

Якщо ж орігеністи вважають що кінець циклам все ж таки настане через очищувальні муки, які зцілять всі створіння і навіть диявола, то Максим каже, що це філософськи в них не обґрунтовано, якщо дотримуватися вчення Орігена

про єнаду, про збігання початку і кінця, про первісний спокій, рух як наслідок падіння, тощо. Ми бачимо, що єнада у орігеністів постає як те, чого можна пересититися. Але з точки зору християнства і самого Максима це дуже хибні уявлення про Бога, якого ніколи не можна пересититися, якщо це дійсно істинне Благо. Про пересит Максим зауважує, що він встановлюється двома способами: або пересит настає коли стремління гаситься через визначення своїх предметів як малозначущих, або пересит відбувається при зневажанні предметів як ганебних і огидних, що визиває обридливість і відразу (Maximus the Confessor, 2014a, с. 116). Але Бог за природою має властивість, як ми зазначали, безмежно розтягувати бажання тих, хто Ним насолоджується. Орігеністам (як і еллінам взагалі) не вистачало есхатологічного проникнення у метафізику кінця, до якого нескінченно линуть істоти, досягаючи заспокоєння тільки в обоженні. Але в такому разі цей стан не буде абсолютно статичною тотожністю, адже Максим розуміє його як вічно-рухомий спокій, як вічне епектатичне вкушання божественних благ, якими не можна ніколи насититися, наближаючись, зупинивши мислення, все щільніше до невимовного у своєї апофатичності Небуття. Звісно, Орігену не вистачило ще й апофатичної чутливості щодо пізнання Бога, який притягує кожную істоту до прагнення прекрасного. Причому це прекрасне розуміється Максимом як навернення до досконалості. Як відзначив П. Блаверс, це корегує міметичні підвалини платонічної естетики, згідно із якою прекрасне – це відтворення трансцендентних зразків (Blowers, 2016, с. 114–119). Таким чином, платонічна екземплярницька парадигма і тут зазнала свого перетворення, адже істота тепер не наслідує ідеальних зразків, а згідно із свобідною волею лине до неосяжного і невідомого, про яке можна сказати що воно є, але не яке воно. Логоси, які скеровують істоту до цього і частково можуть осягатися як взірці і парадигми, тим не менш, розкриваючи Бога, являють його ще більш неосяжним, таємним і непізнаваним, який приховується у цих логосних розкриттях.

Далі Максим розглядає другий засновок орігеністів, а саме те, що уми пали із причини пізнання чогось іншого окрім Бога. Він зазначає, що орігеністи

стверджують, що уми пали з бажання досвіду пізнати те, що є протилежним Богу, тобто пізнати зло, і таким чином навернутися знову до блага із якого вони пали. Мовляв, здобувши досвід пізнання зла, уми більше не будуть відпадати від Бога. Але таким чином прекрасне буде ними пізнаватися не саме по собі і бажане за не природою, а із необхідності (ἐξ ἀνάγκης) (Maximus the Confessor, 2014a, с. 78). Все, що не саме по собі блага і бажане, не є істинно прекрасним, за Максимом. І вірні такому способу мислення орігеністи повинні, за Максимом, якщо хочуть бути послідовними, виказувати подяку злу, згідно із яким виникає, таким чином, створіння. Як ми бачимо, Максим натякає на хибу орігеністів стосовно невірною уявлення про Бога, як Того, Хто пізнається орігеністами не Сам по Собі, а у досвіді порівняння із протилежним (тобто злом). І знову виникає еллінська необхідність подібного пізнання, що змушує нас визнати логіку орігеністів залежною від еллінських філософських вчень, де необхідність панувала аж до філософських уяв неоплатоніків. Подібна логіка заперечує дійсну християнську свободу, яка дана Богом розумним істотам для вільного пізнання прекрасного, без необхідності вкушання зла у досвіді падіння. Тут питання наштовхується на розуміння свободи вибору і свободи волі, особливо у есхатологічному стані, який остаточно прояснює сенс людської свободи. Завершуючи огляд критики орігеністських засновків падіння умів, ще раз зауважимо, що критика цих засновків можлива тільки в есхатологічній християнській оптиці, в якій ціль і кінець переважає над початками і причинами буття. Тобто протологія залежить від есхатології, яка остаточно прояснює сенс буття і будь-якого виникнення. Інакше ми будемо споглядати метафізику орігенізму, що, як ми виявили, якщо бути логічним і послідовним, повинна конституювати циклічну парадигму. Максим каже, що згідно із хибним вченням орігеністів “ніколи душа не припинить перевтілюватись (μετενσωματοῦσθαι), а тіло наново одушевлятися (μετεμψυχοῦσθαι)” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 138). Максим жорстко наполягає на принципі індивідуації: і душа і тіло існують у відношенні до якогось конкретного розумного суцього, а не взагалі. Тому вони приходять до буття разом, жодне не передує іншому. Те ж саме стосується і

есхатону; існування душі і тіла після звершення віків буде також сумісним, вони вже ніколи не будуть розлучені.

Для того, щоб перейти до останнього аспекту критики орігенізму, вчення про апокатастасис, треба ще зазначити один важливий аспект. Орігеністи детермінують рух від падіння умів, вважаючи, що рух є похідним від гріхопадіння, що ніяк не може вкладатися у ортодоксальне вчення. Максим каже, що виникнення світу повинно мислитися раніше за рух. Ніщо із того, що увійшло до буття, не може бути у стані нерухомої статичності за своїм логосом. Все повинно мати цей рух, який Максим називає природною силою, або потерпанням, або рухом від одного до іншого, або енергійною активністю, яка лине до відповідного тому чи іншому суцшому звершення (τέλος). Він, посилаючись на Немезія Емеського, розглядає різні рухи суцших і зазначає, що ніщо із створеного не є ціллю самого себе, оскільки не є самопричиною себе, позаяк самопричина “ненароджена, безначальна і нерухома, як така, що не має нічого куди рухатись” (Maximus the Confessor, 2014a, с. 82). Це знову нас відносить до метафізики кінця, яку ми розглянули на початку підрозділу. Все вищенаведене і змушує Максима провести інверсію орігеністської тріади спокій – рух – становлення, переставивши перший і третій член місцями. Максимова тріада, становлення – рух – спокій, як найточніше відповідає християнській есхатології, де спокій розуміється, за Максимом, як вічно-рухомий спокій вічно-благо-буття. Як зазначає П. Шервуд, ця тріада чітко відповідає іншій тріаді: сутність – сила – дія (οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια), яка, народившись в Аристотеля, застосовується Ямвліхом і Проклом, але ще не розкривається, і тільки в Ареопагітиках, особливо у коментарях до них вона пояснюється (Максим Исповедник, 2007, с. 401–403). Максим пов’язує ці дві тріади іще із однією, а саме із тріадою: начало – середина – кінець (ἀρχή – μεσότης – τέλος), і, використовуючи їх у загальному есхатологічному контексті, виробляє власне вчення. Саме кінцем руху є спокій, а не початком! Коли мети досягнуто (стан обоження), то більше не має куди і до чого рухатись (Maximus the Confessor, 2014a, с. 368, 370). Максим додає, що приведення до буття (становлення) і спокій



не можуть одночасно існувати для суших, а серединою, що їх розділяє, є рух. Саме рух і є життям, а коли рух припиняється, життя стає вічним життям, або вічно-благо-буттям (для праведних). І ніяк не може начало збігатися із кінцем, як то здавалося Орігену. Спокій є ціллю, до якої тяжіє все суще, але він як такий ще ніколи не був досягнутий, і як такий, не пригадується в акті анамнезису (за Платоном). Він є кінцем потенціальної енергії суших, яка після становлення і досягнення цілі повністю стає дійсністю у обіймах Божественної простоти. Вчення про рух, який не є наслідком падіння, повністю виправдовує буття, причому буття тілесне, яке, за Максимом, є благим, а не в'язницею для безтілесної за своєю сутністю душі, що було властиво майже всім платонічним і неоплатонічним рефлексіям, які намагалися звільнити душу від кайданів матеріальності, аж до крайньої думки, що матерія – це цілковите зло (Плотін).

Нам залишилося розглянути останній аспект критики орігенізму – це вчення про апокатастасис, про повернення всіх істот у первісний стан, а за орігеністами ще й спасіння всіх злих істот на чолі з дияволом. Це питання досі є суперечливим, тому що деякі дослідники (Г. У. фон Бальтазар, Е. Мішо, В. Грумель, І. Рамеллі) вважали і вважають що Максим дотримувався пом'якшеної версії орігенізму, чимось на кшталт апокатастасису Григорія Ніського. Себто Максим відкидав орігеністське вчення про передіснування умів, але нібито дотримувався теорії спасіння всіх істот. Одним з аргументів прихильників апокатастасису у Максима є досить відома відмінність між двома термінами, які означають “вічний”, але вічність ця дуже різна. І. Рамеллі вважає, що Максим, критикуючи орігеністську доктрину передіснування умів, ніколи відкрито не спростовував апокатастасис (Ramelli, 2013, с. 740). Але ж він чітко і не сповідував цей концепт, зберігаючи “пастирський езотеризм”, або обережність, щоб уникнути Юстиніанових анафематизмів (Ramelli, 2013, с. 742). Максим застосовує до страждань не прикметник  $\alpha\acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma$  (у значенні вічний і нескінченний), а прикметник  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma$  (у значенні довгостроковий, темпоральний, розтягнутий на віки) (Ramelli 2013, с. 747). Перший прикметник застосовується тільки у відношенні до Бога, тобто це щось зовсім позбавлене будь-якої темпоральності.

А ось другий прикметник — це, скажімо так, час весь цілком, тобто час осягнутий єдиним поглядом, у якого є початок і якому все одно настане кінець. Тобто грішники підлягають довгостроковому покаранню, але не безкінечному. Навпаки, стосовно вічного життя праведників Максим використовує термін *αἰδῖος*, а не *αἰώνιος* (Ramelli, 2013 с. 748). До тих, хто не проводить життя згідно із своїм природним логосом, святий отець використовує ознаку *τὸ κακῶς ἀεὶ εἶναι* (вічно-зло-буття), а для тих, хто живе згідно із своїм логосом – *τὸ εὖ ἀεὶ εἶναι* (вічно-благо-буття), де вічність, у значенні нескінченності, виявляється достатньо експліцитно. Тому І. Рамеллі вважає, що зло не є буттям, і Бог не є причиною зла (що цілком справедливо), тому якщо зло було б вічним, це було б вічністю небуття, що є абсурдним. Але ж зло є схильністю волі, і аж ніяк не станом природи, або сутності. Дослідниця стверджує, що непричетність грішників до блага постає суто в еонічному (довгостроковому) сенсі, але не в фінальному, есхатологічному (Ramelli, 2013, с. 752). Це сильний аргумент, і спростувати його філософськи не так легко, як здається. Тому треба прискіпливіше розібрати вчення Максима про апокатастасис.

Ми вже наводили фундаментальний текст Максима із *Questiones et Dubia*, де він тлумачить вчення про апокатастасис у Григорія Ніського. Причому він намагається виправдати святителя з-під підозри звинувачення у орігенізмі. Максим розуміє апокатастасис у трьох сенсах. Перший сенс – це звичайне відновлення праведників згідно із логосом доброчесності. Тут немає проблем. Другий сенс – це відновлення всієї природи у загальному воскресінні, яка становиться безсмертною і нетлінною. Тут також немає конфлікту із звичайним ортодоксальним вченням про воскресіння. А от третій сенс, який як раз і мав на увазі Григорій Ніський, тлумачиться Максимом дещо оригінально. По-перше, він наголошує, що у цьому відновленні відбувається відновлення всіх душевних сил, які до моменту есхатона були під владою гріха. Причому це відновлення, згідно із Максимом, відбувається назад до стану, у якому вони були створені. Здається, що Максим сповідує звичайний орігенізм. Це свідчать і наступні рядки, що безумовно всій природі треба отримати безсмертя, і збочені сили душі через

довгу тривалість віків (тобто еонічність, яка має початок і має кінець) повинні відкинути вкладені у неї спогади про будь-яку порочність. Остання заувага є застосування вчення Григорія Ніського про скінченність зла, що є засновком, яким Ніський святий намагався довести необхідність апокатастасису, про що мова йшла у попередньому розділі. Далі у тому ж сенсі Максим каже, що душі проходячи всі віки і, не знаходячи спокою, дістаються нарешті до безмежного Бога, що знову нагадує орігеністське вчення про очищувальний і зцілювальний сенс страждань, які мають суто темпоральний, а не вічний характер. І нарешті остання фраза цього невеличкого, але дуже змістовного і надважливого тексту перекреслює, на наш погляд, всі думки про визнання Максимом Сповідником орігеністського (навіть поміркованого) апокатастасису. Максим каже, що душі і душевні сили відновлюються у первісному стані пізнанням благ, а не причетністю до них! Це означає що Максим пориває із сократівсько-платонівським інтелектуалізмом, до якого був залучений навіть такий тонкий християнський письменник, як Григорій Ніський, і стверджує, що порочність безумовно зникає при настанні істинного знання (як і у Сократа), але це все одно не дає змоги бути причетними до істини тим, в кого порочність була надмірною у земному житті. Саме причетність, або причастя, є критерієм залучення до істини, до стану обожнення, а не чисто гносеологічні акти, які, за Максимом, врешті решт позбавляються своєї хиби. Тому ми вважаємо що причетність до Бога, крім безумовно гносеологічного аспекту, несе ще й якийсь інший аспект, який не вкладається у розумову діяльність, тим більше ми неодноразово згадували про припинення діяльності ума у стані обожнення, за Максимом. Ми вважаємо, що одним з аспектів причетності до Бога є воля, вчення про яку не було розроблено в платонівській традиції, лише Аристотель підійшов ближче до вольової складової людської природи, але й він недостатньо сформулював принципи свободи волі. Те ж саме стосується і неоплатоніків. Наведемо думку Максима, який каже, що сенсом відновлення сил душі і пізнання Бога у есхатоні є явленність для грішників того, що Бог не є винуватцем зла. Тобто – теодіцея. Це наближає нас до есхатологічного смислу зла.

Таким чином, на наш погляд, причетність може бути тільки вільною, і залежить не лише від Бога, а й від схильності волі розумної істоти. Адже у есхатоні і збочені сили душі навернуться до блага, але все рівно не буде до Нього причетності (для порочних істот), тільки пізнання. Це тому, що стан, в якому будуть перебувати всі істоти, є цілковито пасивним спокоєм; це ἀεὶκίνητος στάσις, де рух у розумних істотах належить лише Богові, і не буде ніякої нової темпоральності, як в еллінських доктринах. Тому зазнавши відновлення природи і властивостей душі, грішники не набувають причетності, позаяк вони залишили свій природний логос позаду, не зробивши його цільовою причиною свого буття, тобто своїм майбуттям.

Відновлення природи, яке будуть мати всі, має також христологічні підвалини. Христос виправив пристрастність нашої природи через безстрастність свого вибору, тобто без скоєння гріха. Наша природа відновлюється у первісному стані, у тому, в якому вона була до гріхопадіння, отримуючи тропос у згоді із передвічним логосом. І безумовно відновлюються всі властивості природи через Воплочення Слова. У Максима все пов'язане одне з одним. Неможливо христологію відірвати від есхатології, сотеріологію від протології і навпаки. Спасіння для Максима – це спасіння природи, а не лише моральне спасіння. Це доводить Ж.-К. Ларше (і ми з ним згодні), критикуючи погляди Ріу, Гаррігу, Летеля, Хайнцера (Larchet, 1996 с. 262). Він на протязі багатьох сторінок доводить, що обожнюється саме природа, а не іпостась, і обожнення не редукується до всиновлення, чи будь-якого надто морально сприйнятого тропосу любові. Але для обожнення ще потребується вільний вибір і зусилля розумної істоти. Якщо і сповідувати відновлення всього, як це робили орігеністи, то це можливо розуміти тільки як повернення у первісний стан, як сотеріологічну межу, а не як обожнюючий вектор, який згідно із епектатичною логікою перетворює розумну істоту “із слави в славу”, за апостолом Павлом. Крім того, ще раз зазначимо, що Христос поновлює тільки тропос, але не логос природи (Maximus Confessor, 1865i, с. 60С).

Орігенізм із його тлумаченням апокатастасису нав'язує логіку автоматичного спасіння. Всі врешті решт повинні досягнути свого спасіння, хоча б і через очищувальні страждання. Але, як зауважує А. Андреопулос, проблема орігенізму – у вичерпності і втраті цікавості щодо Бога з боку духів і бажання отримати те, чого вони не мали, натомість Максим, навпаки, створює передумову для піднесення у напрямку до Бога! (Andreopoulos, 2015, 328). Ані спасіння, ані гріх не визначаються природою, проте визначаються і обумовлюються незалежною волею, тому ніякого автоматизму спасіння всіх не повинно бути. Падіння зруйнувало природну волю, перетворивши її у гномічну (яка розмірковує, коливається, зважує в момент прийняття рішення). У наполяганні на ідеї вічного покарання тих, хто не іде слідом свого природного логосу, у Максима виникає певна цікавість до дистанції між визначеністю всесвітнього апокатастасису і надією на спасіння всіх душ (Andreopoulos, 2015, с. 330). Тому треба провести ще аналіз есхатології волі, що і буде складати зміст наступного підрозділу. Можна резюмувати вчення Максима про апокатастасис такими словами: “Хоча підхід Максима до питання фінального відновлення дозволяє нам мати надію і молитися про покаяння, прощення і спасіння всього, але спасіння, яке є автоматичним, механічним і спільним для всіх, заперечувало б свободу душі і трансформувало б Царство Боже у жорстокий звіринець” (Andreopoulos, 2015, с. 332). Бог не нав'язує спасіння людині. Якщо для праведників потерпання благодаті з боку Бога у суцільному до Нього причасті, то для грішників таке потерпання постає як каяття, якого вони не мали за життя, і яке наближає їх до Бога (Andreopoulos, 2015, с. 333). Вочевидь постає відсутність онтологічної різниці між праведними і грішними, якої немає і під час земного існування. Крім того, ми вже зазначали лише нещодавно доступний для науки фрагмент із “Питань і труднощів” про два види вогню, минуций і вічний (Maximi Confessoris, 1982, с. 75–76). Один вид вогню не буде тривати вічно, дозволяючи природі повернути свої властивості. Але інший вогонь буде благодаттю для праведників і вічною мукою для тих, хто не отримав причетності до Бога, хоча і відновився у сенсі всіх властивостей душі, у тому числі і

найголовнішою – пізнавальною. Тільки через власне свобідне рішення своєї волі, аскетичні зусилля і добродесність у земному житті можна досягнути стану обоження. Із практичного погляду на людину ми розуміємо, що це постає як дійсність не для всіх, хоча в теоретичному сенсі дано як можливість для кожного. Цікаво, щодо нерозумних істот, за Ж.-К. Ларше, Максим вважає, що всі створіння через посередництво людини здобувають стану обоження (Larchet, 1996, с. 663).

Переходячи до вольового аспекту есхатології слід сказати, що потерпання як каяття не може розумітись у моральному сенсі, адже згідно з грецькою мовою μετανοια (що звичайно перекладається як каяття), етимологічно означає зміну ума від одного стану до іншого, тобто це щонайменше гносеологічна реальність і гносеологічна проблема. І таку зміну праведники зазнають одним чином (через завершеність процесу каяття за часів земного життя), а грішники іншим (через принципову незавершеність його навіть після воскресіння).

Як проміжний висновок, зауважимо, що філософська критика концепту “вічного повернення” постала чинником перетлумачення оригеністського “міфологічного” проекту створення світу, а в ширшій перспективі постала філософським засновком зміни циклічної еллінської темпоральної парадигми буття у напрямку християнської парадигми спрямованого часу і есхатологічно орієнтованої онтології, яка кінець (ἀεκίνητος στάσις) ставить метафізично вище за початок (неоплатонічне μονή або оригеністська ἐνάδα). Людство завдяки Христу підіймається, підносячись навіть вище за первісний Рай, з якого було вигнано першолюдину. Тому τέλος, згідно з П. Блауерсом, краще, ніж дублювання первісного раю, конститує нову реальність, збагачену історією, яка виправдовується Христовим Воплоченням (Blowers, 2016, с. 224). Вчення про ἀλοκατάστασις τῶν παντῶν виявляє апоретичність цього концепту, де бажання з боку Бога і надія з боку людини на тотальне преображення всіх істот (у тому числі і порочних) натикаються на суперечність свободи волі і витоків зла. Вчення про скінченність зла і відсутність у нього власної сутності (οὐσία), як в теологумені Григорія Ніського, є недостатнім для розуміння божественної

справедливості. Ба більше, оригеністське розуміння апокатастасису (навіть поміркованого), ніяк не заперечує певного автоматизму і своєрідного фатуму (εἰσαρμένῃ), хоч і забарвленого піднесеними кольорами блаженства для всіх. Є уривки, де Максим чітко відносить буття невинних грішників до вічно-злобуття. Особливо у своїх Листах, він неодноразово наполягає на вічних муках, а в Трудності 65 він каже про вічно-зло-буття для тих хто зловживав логосом буття проти природи. Причому не треба у слові вічний (αἰώνιος) як довгостроковий бачити скінченність цих мук, як це робить І. Рамеллі. Адже Максим (як і інші отці) не хотіли використовувати слово αἰδῖος, до реальності, яка не причетна Богу, і тільки до Бога, Його логосів і благодатного стану праведників цей прикметник було застосовано, та й то він не осягає апофатичних визначень Того, Кого визначити ні в який спосіб неможливо. Але ж ми маємо Його образ і подобу, і, на наш погляд, саме свобода волі відповідає цьому Взірцю.

### **3. 4. Есхатологія волі у вченні Максима Сповідника**

Як ми бачили із критики Максимом оригеністського міфу, виникає найгостріша проблема стосовно вчення про апокатастасис. Проблема полягає не тільки у тому, чи всі істоти отримають спасіння, але й також у тому – що саме спасається. Згідно із православним вченням, спасається вся природа людини, із усіма її властивостями. Одна із цих властивостей – це природна воля як одна із складових розумної душі (θέλημα). Саме ця воля більш за все і потребує спасіння, тому що вона була зруйнована гріхом. Сам гріх визначається не природою, але схильністю свобідної волі. Гріх виникає із первісної вольової свободи, яка отримана людиною із самого початку свого створення, як образ Божий. Через зловживання цією свободою людина скоює гріх і зазнає падіння. Падіння руйнує природну волю, перетворюючи її на гномічну (γνώμη). Гномічність провокує зволення (надання переваги) (προαίρεσις), яке конститує замість інтелектуально-інтуїтивного осягнення божественних речей стан, коли розумна істота змушена розмірковувати, коливатися, вдаватися сумніву, ваганню, перш

ніж прийняти рішення. І тут виникає головна проблема. Позаяк Максим відкидає автоматичне спасіння, наполягаючи на свободі й незалежності волі у прийнятті благодаті заради досягнення обоження, то постає питання: який стан волі буде в есхатоні? Одні автори, такі як Г. Беневич, Ж.-К. Ларше, наполягають на тому, що у фінальному стані гномічна воля відсутня, як відсутня вона взагалі у Христа. Але у такої думки є й противники, перш за все православні персоналісти (Х. Яннарас, І. Зізіулас, І. Мануссакіс), які розуміють природу і сутність дещо натуралістично і фізіологічно, надаючи перевагу особистості над сутністю. Тому у поглядах персоналістів, особливо в останніх доробках дуже популярного православного теолога і філософа І. Мануссакіса стверджується наявність гномічної волі у есхатологічному стані (Manoussakis, 2013). І. Мануссакіс наполягає на збереженні гномічної волі у обожнених істот, стверджуючи, що не може бути повного ототожнення божественної волі і волі святих, а також тотожності волі святих одного з одним. Він каже що повинна відбуватись конвергенція, нескінченне наближення воль однієї до іншої (Manoussakis, 2013, с. 177–180). Мануссакіс розуміє під гномічною волею дещо схоже на стилі поведінки, особливості, відмінність мов різних істот. Але це, на наш погляд, зовсім не те, що розуміє під *γνώμη* Максим Сповідник, який, визначаючи гномічну волю, пише: “один більше наслідує тому що є за природою, а інший цьому не наслідує” (Maximus Confessor, 1865i, с. 137B). Відтак гномічність припускає протиприродні дії. Тому висновки персоналістів викликають критичні зауваження з боку інших дослідників. Так Г. Беневич каже, що відмінність між істотами в есхатоні буде конституюватись згідно із характером і мірою любові спасених, які у кожного свої власні (Беневич, 2014а, с. 180). Це становить особливий тропос існування кожної істоти, але не відмінність воль відносно до логосу природи. Сам Максим стверджує, що стосовно логосу природи, воля у всіх буде одною, а стосовно тропосу руху – різна (Maximus Confessor, 1865i, с. 24C–25A). Це дещо суперечить поглядам персоналістів з приводу наявності в есхатоні гномічної волі, що викликало сувору критику їх поглядів з боку такого видатного знавця творчості Максима Сповідника як Ж.-К. Ларше, що не вщухає



й до сьогодні. Результат цієї критики, як здається, найкраще висловив Г. Беневич: “Людина не обирає свій образ існування у Бозі (як про це каже Зізіулас), а поступається своїм самовластям Богові із причини любові до Нього, у свою чергу отримуючи згідно із мірою цієї любові той унікальний образ-тропос, яким Божа воля здійснюється саме у ньому” (Беневич, 2014а, с. 180).

Таким чином, Г. Беневич, слідуючи логіці Ж.-К. Ларше, каже про деактивацію у вченні Максима Сповідника гномічної волі в есхатоні у розумних істот. Ми не можемо не погодитися з цими висновками, але мусимо більш детально прояснити філософію створення вольового акту в контексті есхатології, залучаючи до дослідження доробки попередників Максима стосовно філософії волі. Ми проведемо аналіз вольового акту згідно із баченням самого Максима і зіставимо стан волі істот, які опиняться в есхатоні, із загальним есхатологічним вченням отця. Стислі зауваження стосовно цієї проблеми були оприлюднені у нашій статті, основні тези якої ми далі більш докладно розкриваємо (Маколон, 2018). Один з варіантів визначення процесу волестворення міститься в тексті “Диспут із Пірром”: “Тому що те, що є розумним за природою, має розумне стремління як природну властивість, яке й називається хотінням мислячої душі, завдяки якому ми бажаючи мислим, і мислячи та бажаючи, хочемо. І бажаючи, ми шукаємо, розглядаємо і радимось, і судимо, і налаштуємо, і надаємо перевагу, і бачимо, і користуємось” (Поспелов, 2004а, с. 156). Це визначення вольового акту із пізнього тексту, та ще й, можливо, не автентичного, треба доповнити більш докладним визначенням вольового акту із твору *Opuscula 1*. Розберемо це визначення детальніше.

Вольовий акт має згідно із вищезазначеним текстом таку послідовну структуру: 1) розумна природа (φύσις), 2) розумна воля (θέλησις) або прагнення (ὄρεξις), 3) міркування (λογισμός), 4) бажання (βούλησις), 5) пошуки (ζήτησις), 6) розглядання (σκέψις), 7) прикидка (βουλή), 8) рішення (κρίσις), 9) надання переваги, або зволення-обирання (προαίρεσις), 10) спонука (ὁρμή), 11) використання (χρησις), 12) заспокоєння (ἀνάπαυσις) (Maximus Confessor, 1865i, 21D–24A). На якомусь із цих етапів вольового акту повинна відбуватися, так би

мовити, “біфуркація”, пов’язана із вибором того чи іншого шляху, один з котрих приводить розумну істоту до гріху і до скоєння зла взагалі. Тому нас буде цікавити, на якому з етапів вольового акту починається діяльність волі, пов’язана із скоєнням гріха. Адже в Ісуса Христа не було гріха, але була, згідно із дифелітською позицією Максима, людська воля. Христос не мав гномічної волі, а у розумних істот гномічна воля, за нашою думкою, повинна припинитись в есхатоні після загального воскресіння.

Визначаючи природну волю, Максим у тому самому творі пише наступне: “Природна воля (θέλημα), або воління (θέλησις) – це здатність стремління до того, що відповідає природі і є підтриманням всіх властивостей, сутнісно притаманних природі. Позаяк сутність, природно охоплена волею, намагається бути, жити і рухатись відповідно до чуттєвості і ума, і вона лине до повноти буття природи, яка їй відповідає” (Maximus Confessor, 1865i, с. 12C–12D). А ось зволення, або обирання (надання переваги) (προαίρεσις) визначається Максимом зовсім іншим чином, це “стремління, яке прикидає, що у нашій владі” (Maximus Confessor, 1865i, с. 13A). Максим стверджує, що обирання-зволення – це сполучення стремління (ὄρεξις), прикидки (βουλή) і рішення (κρίσις), тобто обирання-зволення зумовлене додаванням до природного стремління (ὄρεξις), яке відповідає 2-й ланці вольового акту, 7-ї і 8-ї ланки. Максим підкреслює, що “зволення-обирання не є і хотінням (βούλησις)” (Maximus Confessor, 1865i, с. 13B), тобто воно не являється 4-ю ланкою. Все це можна було вже углядіти у Аристотеля в “Нікомаховій Етиці”, а також у Немезія Емеського, який ввів у християнську богословську мову ці аристотелеві терміни стосовно вольового акту. Але Максим Сповідник просунувся ще далі. Щоб зрозуміти, як проникає у людську волю зло, він вводить нове поняття, якого не було у його попередників, які розробляли теорію вольового акту (Аристотель, Григорій Ніський, Немезій Емеський). Святий отець ввів у обіг досить складне поняття гномічної волі (γνώμη), або наміру. У творі *Opuscula 1* Максим визначає гномічну волю наступним чином: це “стремління до того, що у нашій владі, із якого виходить зволення-обирання; або це прихильність (διάθεσις), яка буває при наявності тих

речей, що у нашій владі, про які зроблена (із збудженням стремління) прикидка” (Maximus Confessor, 1865i, с. 17С). У цьому ж творі гномічна воля називається прихильним стремлінням. Треба правильно зрозуміти цю прихильність (διάθεσις), або налаштування, тому що калька з грецької – розташування, не прояснює сенс цього терміну, тому ми вибираємо переклад прихильність, або схильність чи налаштованість. У вищезгаданому ланцюзі створення вольового акту в Диспуті із Пірром, цей термін також згадується у своїй дієслівній формі (διατιθέμεθα), який ми переклали як налаштувуємось. У цьому ж тексті наводиться ще одне визначення гномічної волі: “гномічна воля є ніщо інше, як будь-яке хотіння, яке відносно держиться або дійсного, або удаваного блага” (Поспелов, 2004а, с. 174). До цього ми можемо додати твердження із Opuscula 1, що гномічна воля (або намір) постає такою в результаті стремління, налаштованого (прихильного) до того, про що було вирішено на підставі прикидки (Maximus Confessor, 1865i, с. 17С). Максим виводить зволення-обирання із гномічної волі (наміру), зазначаючи, що гномічна воля так відноситься до зволення-обирання, як навичка (ἔξις) до діяльності (ἐνέργεια) (там само). Тому, згідно із вищенаведеним, гномічну волю можна назвати ще прихильністю (налаштованістю), яка увійшла у навичку, або звичку, що й робить Ж.-К. Ларше (Larchet, 1996, с. 138). На довершення аналізу гномічності треба зауважити, що гномічна воля передбачає не тільки дійсне, реальне благо, але й фіктивне, удаване благо, яке в ситуації есхатологічного звершення не буде мати місця, тому що удаваного блага більше не буде. Гномічність – це процес коливання, обирання, розмірковування в контексті вольового акту. Це завжди приреченість щось обирати. Гномічність пов’язана із свободою вибору, а не свободою природної волі. У занепалому стані ми завжди вагаємось і коливаємось між дійсним благом (яке ще треба впізнати) і удаваним.

Коли ми аналізували вчення про апокатастасис Максима, наводячи його тлумачення вчення Григорія Ніського у фрагменті із Питань та Труднощів, ми дійшли висновку, що в есхатоні вже не буде зла, тобто удаваного блага, яке б могла помилково обрати душа згідно із своєю гномічною волею. Ба більше, душа

навіть відкидає спогади про скоєння зла у житті і про порочність, коли вона в есхатоні дістається до безмежного Бога, і в неї трансформуються навіть її властивості, перетворюючись із налаштованих на схильність до гріху у свій первісний благий стан. Душі в есхатоні, обожнюючись, уподібнюються до Христа, який не має і ніколи не мав гномічної волі (Поспелов, 2004а, с. 176–182). Відтак зникає сама ситуація, в якій може бути гномічність. У іншому тексті Максим пише про любов в контексті нерозлучного буття із Богом, яке є ознакою есхатологічного стану. Любов налаштовує гномічну волю на те, щоб та йшла слідом за природою, і ніколи не повставала проти неї, саме тоді ми отримуємо єдину волю і єдине бажання із Богом і іншими людьми (Maximus Confessor, 1865g, с. 369C). Ця думка філософа перекликається із іншим, дуже відомим його висловлюванням про єдину дію Бога та святих (Maximus the Confessor, 2014а, с. 90). Деякі відомі дослідники, такі як П. Шервуд, А. Ріу, Ж. Гаррігу закидали ранньому Максиму звинувачення у моноенергізмі, який він потім виправив у пізніших творах (Sherwood, 1955, с. 155); (Riou, 1973, с. 68); (Garrigues, 1974, с. 284). Але ми вважаємо, що твори Л. Тунберга і Ж.-К. Ларше повністю спростовують таку думку, наполягаючи на тому, що навіть у ранніх творах Максим був далекий від сповідування моноенергізму (Thunberg, 1995, с. 228–229); (Larchet, 1996, с. 559–562). Як би там не було, сам Максим уточнював своє колишнє формулювання про “єдину дію Бога і святих”, говорячи у пізніх текстах, що одне воління постає тільки стосовно логосу природи, а стосовно тропосу це воління буде різним (Maximus Confessor, 1865i, с. 25A). Це повністю розвіює всі сумніви і звинувачення.

В есхатоні не буде ніякого вибору удаваного блага, що до цього характеризувало гномічну волю. Тому вже немає ніякої двозначності зволення-обирання, чи надання переваги, тому що це зовсім не властиво стану обожнення, у якому діє тільки природна воля ума, та ще й у напрямку перевищення своїх природних властивостей згідно із потерпанням обожнення. Це і є той невгамовний пересит і насолода, де стремління зростає нескінченно, що перевищує будь-яку природну міру (Maximus Confessor, 1865i, с. 24C–24D).

Важливо ще додати інтуїтивний аспект природної волі, який набуває своєї довершеності в есхатоні. Бог через духовну інтуїцію вічно рухає обожену істоту до блага. Знову ми бачимо той самий есхатологічний сенс, який був вкладений у концепт вічно-рухомого спокою, що є ціллію стремління всього буття згідно із передвічною радою Божественної Трійці.

Цікаво, що, згідно із визначенням, гномічну волю характеризувала, як було доведено раніше, навичка (ἔξις), або прихильність (διάθεσις), і саме у обоженні, у єднанні із Богом, обожена істота набуває божественну навичку (ἔξις). Тоді як попередня навичка визначала зволення-обрання, або вибір між різними можливостями. Навичка Бога стає надбанням обоженої людини, яка вже не обирає Бога (а тим більш щось ще) у нескінченності Його осягнення! Максим неодноразово висловився у різних текстах стосовно надбання цієї божественної властивості, або навички, в результаті обоження, особливо у Листі 1, де надбання божественної навички-властивості пов'язане із есхатологічним звершенням, коли все зміниться і ніщо не залишиться у теперішньому вигляді (Ep 1) (Maximus Confessor, 1865f, с. 376B). Тому ми вважаємо, що обожений стан людини ні в якому разі не буде визначатися гномічністю, чи будь-яким різновидом виборчого процесу, пов'язаним із ваганням чи коливанням, як би там не казали про свободу вибору персоналісти.

Максим розвивав теорію волі, викладену у тексті Немезія Емеського “Про природу людини”, який, у свою чергу, був залежним від аристотелевого тексту “Нікомахова етика”. Про залежність Максима від цих двох авторів було сказано немало у текстах науковців, присвячених теорії волі Максима Сповідника. Наприклад, відмітимо достатньо точний аналіз Л. Тунберга (Thunberg 1995, с. 208–230) або останній на даний момент аналіз В. Петрова, який розглядає саме вплив “Нікомахової етики” Аристотеля на вчення Максима про вольовий акт (Петров, 2017). Але здається ніхто не зробив аналізу залежності Максима від іншого тексту Аристотеля – “Велика етика”, в якому питання про зволення-обирання (προαίρεσις) розроблено специфічно і у чомусь навіть більш виразно і

чітко, ніж у “Нікомаховій етиці”, хоча їх основні положення у головному збігаються.

У “Великій етиці” про свободний вибір (зволення-обирання) (προαίρεσις) говориться, що він супроводжується міркуванням (ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου), а також, що він не є хотінням (βούλησις) (Megala Ethica 1189a 1–13) (Аристотель, 1983, с. 313), котре у системі волестворення Максима займає четверту стадію і котру Максим, як і Аристотель відрізняє від вибору (Maximus Confessor, 1865i, с. 13B). Вибір спрямований не на саму ціль, а на те, що веде до неї. Він стосується надання переваги кращому чи гіршому (Megala Ethica 1189a 15) (Аристотель, 1983, с. 314). Але процесу обирання немає, за Аристотелем, і під час мислення (τὸ κατὰ διάνοιαν), він виникає вже після мислення, й після прийнятого рішення (βουλευσασθαι) як “деяке стремління, поєднане із обдумуванням і рішенням” (ὄρεξις τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας) (Megala Ethica 1189a 20–21, 26–33) (Аристотель, 1983, с. 314). Майже такі самі висловлювання з приводу вибору (зволення-обирання) ми зустрічаємо і в текстах Максима (Maximus Confessor, 1865i, с. 13A, 13B, 13C, 16C). Далі у тексті “Велика етика”, Аристотель каже про добровільне (τὸ ἐκούσιον), зазначаючи, що воно також не є вибором, розуміючи добровільне як те, що ми здійснюємо без попереднього обдумування, тоді як вибір завжди пов’язаний із вже обдуманим і прийнятим рішенням (Megala Ethica 1189a 32–35) (Аристотель, 1983, с. 314). Це висловлювання Аристотеля має такий самий сенс, як і визначення Максимом свободи волі (ἐξουσία), яку він визначає як те, що є у нашій владі, або самовладдя (Maximus Confessor, 1865i, с. 17D). Але найцікавіше співставлення ми знаходимо у Аристотеля з приводу відмінності практичних дій (ἐν τοῖς πρακτοῖς) і вже чітко встановлених правил науки (ἐν δὲ ταῖς ἐπιστήμας). Вибір відбувається лише у першому випадку, тобто у практичних діях. Саме тоді можлива помилка (ἁμαρτία), натомість у обдумуванні у рамках встановленого правила такої помилки не відбувається (Megala Ethica 1189b 18–23) (Аристотель, 1983, с. 315). Аристотель зазначає: “Де не може бути помилки при обдумуванні, там не приймається й рішень” (ἐν οἷς γὰρ μὴ ἐστὶν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ διανοίᾳ, οὐδὲ βουλευόνται ὑπὲρ τούτων) (Megala Ethica

1189b 23–25) (Аристотель, 1983, с. 315). Слово ἀμαρτία завжди в християнстві позначало гріх. І саме така ситуація, тобто відсутність гріху, буде існувати у стані обоження, коли людина не діє, тобто коли, не маючи потреби в практичних діях, вона потерпає дію обоження з боку самого Бога, набуваючи божественних властивостей, або навичок (ἔξις)! Але як ми раніше довели, за Максимом, гномічна воля визначається як “стремління, налаштоване на те, про що вирішено на підставі прикидки” (Maximus Confessor, 1865i, с. 17D). Проте, якщо немає прикидки і рішення навіть в теоретичній науці, за Аристотелем, то про яку гномічну волю може йтись мова у стані обоження? Як ми бачимо, Максим у теорії вольового акту дотримується більше аристотелевої схеми волевиявлення, ніж платонічними, ще не достатньо впевненими розробками. І, згідно із такою схемою, ми отримали результат, який полягає у відсутності процесу вибору, або гномічності у есхатоні, коли суцї будуть мати повне пізнання Бога, наскільки це взагалі можливо для суцїх.

Зазначимо декілька зауважень стосовно неоплатонічної філософії, яка також відкидає процес обирання у стані досконалості. Так проαίρεσις відсутній у богів, згідно із неоплатонічним вченням. Тенденція до протиставлення βούλησις і проαίρεσις походить ще від Ямвлиха, який вважає, що божественне бажання блага перевершує життя за навмисно визначеним вибором, а Прокл конкретно стверджує, що у богів зовсім немає вибору (зволання-обирання) (προαίρεσις), а є тільки бажання (βούλησις) і стремління до блага (Беневич, 2013, с. 144–146). Можна зазначити, що Максим визначає γνῶμη, як Прокл визначає проαίρεσις. І те, що у Прокла і у інших неоплатоніків визначається як βούλησις, у Максима називається природною волею – θέλημα, яка є у Христа, згідно із дифелітською позицією Максима, і яка є у святих у стані обоження (Беневич, 2013b, с. 145, 147). Тобто, згідно із пізнім неоплатонічним вченням, дуже дотичним до вчення Максима про волю, гномічності немає у довершеному стані. Різниця у тому що неоплатонізм підносить цей стан до богів, які не втілюються, перебуваючи у досконалості свого наближення до Єдиного. Натомість Максим вважає цей стан доступним кожній розумній істоті, ціль життя якої саме і становить реалізацію

своєї природної волі. Причому, як ми розглянули вище, така реалізація є осягненням свого логосу, який є нествореним, і який є також божественним волінням про конкретне суще. Це значне і суттєве доповнення до неоплатонічної концепції волі, яка все одно ще залишається у обіймах чистого інтелектуалізму.

Треба додати, що джерело такого погляду на волю міститься у Плотіна, який свободу волі приписує простому та неосяжному Єдиному, яке не зазнає потреби у будь-якому виборі. Ніхто серйозно не порівнював вчення Максима про волю із вченням Плотіна. Можемо згадати лише дослідження Дж. Фаррела, його посилення на Еннеаду 6.8, у якій міститься вчення Плотіна про свободу волі (Farrel, 1989, с. 46, 50). Але він у своїх зауваженнях, на наш погляд, припускається суттєвої неточності. Він намагається довести наявність свободи вибору у святих в есхатоні як множинності об'єктів, зауважуючи множинність передіснуючих в Бозі логосів, заявляючи також, що для Максима Сповідника немає різниці між свободою і свободою вибору (Farrel, 1989, с. 114, 130, 154). Втім, на наш погляд, це принципово не так. Вище ми довели, що вибір не є свободою волі, тому що об'єкт бажання і волі у стані обоження – один, це Єдиний Бог. І не може бути ніякої множинності об'єктів. А от тропоси цього воління, або бажання – абсолютно різні у кожної істоти, як унікальні модуси любові. Ці тропоси саме і є відповідниками до множинності логосів у єдиному Логосі. Ми вже зазначали про висловлене Максимом сходження (вихід) множинності логосів із Єдиного Логосу і повернення їх до Нього, коли він застосовує терміни вже згадуваної неоплатонічної тріади (Maximus the Confessor, 2014a, с. 100, 102). Тому треба сказати декілька слів стосовно вчення про свободу волі у Плотіна. Це буде останнім доказом того, що ніякої множинності об'єктів бажання, крім Єдиного Бога при поверненні до Нього в есхатоні, не буде, отже не буде й виборності.

Філософія Плотіна мала значний вплив на погляди Максима, якщо й не безпосередньо, то завдяки отцям-каппадокійцям. Плотін каже, що “ми називаємо добровільним (ἐκούσιον) все те, що робимо без будь-якого примусу і з повним усвідомленням того, що здійснюємо” (Plotinus, 1988b, с. 228). Тут Плотін



успадковує вчення Аристотеля. Але як вірний учень Платона, він також говорить, що дійсне добровільне воління повинно містити істинне знання (Plotinus, 1988b, с. 230). Далі він каже, що “свобода належить волі (βούλεσις), наскільки воля перебуває у розумі, у розумі правильному, тобто такому, який володіє правильним знанням” (Plotinus, 1988b, с. 234). Але правильне знання – це таке, яке не залежить від уяви і не підкоряється ніяким пристрастям, які народжуються у ослабленому тілі, тому по-справжньому свободні лише ті істоти, які керуються тільки Умом, а саме боги, які живуть у згоді із Умом, і своїми бажаннями відповідають енергіям Ума (Plotinus, 1988b, с. 234, 236). Ця думка, яка слугувала джерелом для подальших спекуляцій неоплатонізму, постала підвалиною і для Максима Сповідника. Для Плотіна здійснення помилки, що і є свободою вибору (але не свободою волі!) пов’язане із падінням душі і мимовільним актом, що є несвободою, або неволею (ἀκούσιον). З точки зору Плотіна, ми обираємо подібне, тобто помилку, введені в оману нашим оточенням, або пристрастями, коли нам здається, що ці речі принесуть нам всілякі блага (Рист, 2005, с. 157). Вибір здійснюється тільки у занепадому світі, а в сфері Ума, навпаки, панує повна свобода і досконале знання. Цю засадничу думку Плотіна можна зіставити із твердженням Максима про те, що Бог не має складного відання, яке може складатися із протилежностей (Maximus Confessor, 1865m, с. 416C). Таке ж саме відання буде властивим для обожнених істот. Ці істоти більше не будуть робити прикидки (βουλή), або вирішувати, чи судити (κρίσις), що складає 7-у і 8-му ланку вольового акту. Вони також не будуть розглядати (σκέψις) і шукати (ζήτησις), а це вже належить до 6-ї і 5-ї ланки цього ж акту. Можна ще додати, що σκέψις, за словниками давньогрецької мови, означає ще коливання і сумнів, себто такий стан, якого не повинно бути у обожнених істот. Відповідно пошук (ζήτησις) не буде мати місце у ситуації вже знайденої цілі. Знов можна говорити про духовну інтуїцію, якою буде сповнена воля обожнених істот, завдяки якій немає ані коливання, ані вагання, ані сумніву, ані розсуду.

Таким чином, як за Аристотелем, так і за всіма неоплатонічними авторами свобода вибору і свобода волі постають різними концептами. Лише свобода волі є дійсною свободою. Саме така свобода, за Максимом, має бути у обожнених істот. Цікаво, що в Орігена, згідно із думкою більшості дослідників, свобода – це свобода вибору, але Максим відкидав орігенізм. У питанні свободи волі і свободи вибору Максим максимально наближається до Аристотелевого і неоплатонічного вчення про волю, але він їх перевершує, вводячи новий концепт гномічної волі, яка постулює неабияку свободу ще необожненої істоти. Гномічність відсутня у обожнених істот, але це не значить, що вона є наслідком гріху, адже і до гріхопадіння Адам мав можливість обрати удаване благо, що обов'язково входить до визначення гномічності. Хоча за Максимом гріхопадіння відбулося, за часовим виміром, у той самий момент, коли перші люди були створені, але, як доводять дослідники, це не означає відсутність логічного проміжку між створенням і гріхопадінням. Тим самим Максим звільнює природу людини від давнього античного фатуму. Зробимо припущення, що для райської людини ціллю було перевершити свою гномічність, перетворити її на цілком недетерміновану жодним вибором інтуїтивну свobodну волю (подібну до Божої) у вільному подвигу виконання заповідей. Але людина, яка цього не зробила, залишилася у фатальних умовах тління свого зволення-обирання, врятувати від чого її міг тільки Христос через своє Воплочення, вільну смерть і Воскресіння.

Інше досягнення Максима у есхатології волі було те, що він подолав чистий сократівський інтелектуалізм, згідно з яким людина скоює зло, тобто реалізує злу волю, якщо вона не відає істинного блага. Але Максим підвищує статус природної волі, наділяючи її вищою свободою, незалежною від інтелектуальних актів, адже як каже Г. Флоровський: “Впізнати добро ще не означає полюбити (або обрати його). Людина здатна й не полюбити розпізнане добро” (1933, с. 225–226). Тут Максим долає античний логічний схематизм, який був притаманний також Орігену і частково Григорію Ніському в їх теоріях апокатастасису, особливо у аспекті його вольового звершення: мовляв, воля рано чи пізно завдяки пізнанню навернеться до блага. Але Максим, стверджуючи

апокатастасис природи, відкидає апокатастасис свободи. Істинну свободу нічим не можна зумовити чи детермінувати, навіть абсолютним інтелектом, або свободою вибору. Можна припустити, що свобода вибору для обожнених істот здається рабством волі, примусом волі обирати із спектра різних можливостей. Істинна свобода не обирає і не розмірковує, а інтуїтивно воліє у божественний спосіб і мислить поза звичайними людськими властивостями інтелекту, тобто мислить у божественний спосіб – без вагань, розмірковувань і коливань.

Зробимо проміжний висновок стосовно есхатології волі Максима Сповідника у стані, коли Бог є “у всьому все” (1 Кор 15:28). У творі “Містагогія” святий отець зазначає, що такий стан будуть прозрівати вже зараз ті, хто чистий в думках, коли їх ум збере логоси сущих у спогляданні Самого Бога як причини начала і кінця (Maximi Confessoris, 2011, с. 12). Повертаючись до 12-ти ступеневого вольового акту, мусимо зазначити, що в есхатоні залишаються лише чотири перших ланки вольового процесу. Перша ланка – це власне сама розумна природа (φύσις), котрій відповідає свій логос (λόγος φύσεως) для кожного з розумних істот. Цей логос, згідно із нашим аналізом теорії передіснюючих логосів, має динамічний і епектатичний характер, і ні в якому разі не може пізнаватися як щось статичне і стале. Друга ланка – це природна інтуїтивна воля, або стремління (θέλησις или ὄρεξις). Ця воля має властивість абсолютної свободи, подібної до свободи Божої, і ні в якому разі не детермінована вибором, навіть вибором із різних благих можливостей. Це цілковите богоподібне стремління, яке збігається з волею Бога. Третя ланка – це мислення (λογισμός), але таке, яке в результаті обоження перетворюється радше на νόησις, себто на інтуїтивний умогляд, або нераціональне споглядання. На цьому ступені у стані обоження звичайні мисленнєві акти розуму припиняють свою діяльність, досягаючи стану немислення, яке перевищує мислення розумних істот набуваючи божественних властивостей. Ми вже відзначали припинення діяльності ума (але не відкидання його самого) у стані обоження, що неодноразово зустрічається у текстах Максима. Це ще один доказ подолання античного філософського інтелектуалізму, який детермінує навіть загадкові і містичні піднесення і екстази.

Нарешті четверта ланка – це бажання-хотіння (βούλησις), яке в результаті набуття обоження перетворюється на любов (ἀγάπη). Саме любов, за ап. Павлом, “ніколи не перестає” (1 Кор 13:8). Таким чином, всі подальші ступені вольового акту будуть деактивовані. Обожена істота не буде їх потребувати, адже вони існують лише у ситуації теперішнього світу, коли створіння ще не отримало того, линути до чого їй було визначено Творцем. Відмінність між істотами у обоженні, в якому існує єдина воля Бога і святих Його, буде визначатися інтуїтивною свободою різних способів (τρόπος ὑπάρξεως) вираження любові і пізнання Бога, але аж ніяк не свободою вибору в гномічному процесі надання переваги і зволення-обирання.

Нам видається, що ми можемо відкинути думку персоналістів, згідно з якою зберігається процес обирання у есхатологічному стані. Це пов’язано з тим, що вони стверджують перевагу іпостасі над природою, говорячи що “природа знаходиться під владою іпостасі” (Zizioulas, 2013, с. 89), і що “особа спонукає природу існувати” (Zizioulas, 2013, с. 90). Але це неприйнятне у руслі всього святоотцівського вчення. Не зупиняючись на докладній критиці персоналістів (адже це не є завданням нашої роботи), додамо, що вони тлумачать природу Бога як дещо загальне і абстрактне, покликане лише змикати чи об’єднувати іпостасі. Бог ними розуміється не стільки як єдине, а як одиничність. Ми вважаємо що у персоналістів немає того апофатичного розуміння природи, котре може розкрити у заперечний (негативний) спосіб свою вислизаючу (зникаючу) сутність, яку персоналістський погляд намагається замкнути у деяку абстрактну всезагальність, як доважок до іпостасної свободи, яка, до речі, збігається, під впливом Ж.-П. Сартра, із свободою вибору. Персоналістський погляд, звичайно, буде змушений залишити виборність і гномічність волі, інакше воля була б для них лише абстрактною і загальною категорією своєї природи, лише додатком до свободи вибору. Проте, як показав наш аналіз свободної волі у стані обоження, доповнюючи останні дослідження Г. Беневича у цьому питанні, із залученням текстів “Великої етики” Аристотеля і Енеади 8.3 Плотіна, ніякої гномічності, або виборності не може бути у розумної істоти вже після 4-ї ланки

вольового акту (βούλησις). Це буде епектатичне бажання недосяжного Божества у вічно-рухомому спокої любовного томління, яке ніколи не зможе ні насититися, ні пересититися бажаним, у нескінченному наближенні до невтолимої, але від цього ще більш бажаної солодкості Божественної благодаті.

### **3.5. Есхатологія зла у вченні Максима Сповідника**

Прояснення коренів зла, його витоків і причин має надважливу цінність у есхатологічній площині. Адже, з точки зору більшості релігійних і філософських доктрин, зло не має вічного статусу і рано чи пізно повинно скінчитися. Відтак, скінченність зла становить певну метафізичну позицію, яка через таку скінченність конститує нескінченність блага. Головну проблему у розумінні коренів зла становлять причини його виникнення, його псевдо-онтологія і проблема відповідальності за зло, що становить дуже важливу і суперечливу тему теодіцеї. На нашу думку, тільки в есхатологічному погляді можна наблизитися до розуміння витоків і коренів зла, тільки погляд на кінець буття може виявити начала злої волі, яка спотворила первісно благий, Богом даний світ.

Остаточно оформивши есхатологічну доктрину християнства, Максим Сповідник максимально, на наш погляд, наблизився до вирішення енігми зла. Тому необхідно розібрати вчення Максима Сповідника про зло у есхатологічному контексті. Причому, виявивши головні засади цього вчення, ми поглибимо наше знання про відмінність християнської парадигми від еллінської, в яких вчення про зло здається майже тотожним. Світло на це вчення проливає вже відомий нам фрагмент із “Питань і труднощів”, де Максим каже що у апокатастасисі істоти, які повністю відновлять свої душевні сили, зіпсуті гріхом (тобто злом), отримають повне відання Бога, але не будуть причетними до Нього, вони пізнають те, що Бог не є винуватцем зла (Maximi Confessoris, 1982, с. 18). Як ми бачимо, Максим пов’язує есхатологічне звершення і проблематику апокатастасису з проблемою теодіцеї. Тобто із смислу цього фрагменту можна

зрозуміти те, що ті істоти, які грішили, причому грішили так, що навіть після остаточного воскресіння вони все одно стають непричетними до Бога, у земному житті вважали, що Бог є винуватцем зла і винуватцем того гріха, який вони самі скоїли. Важливо зазначити, що зло власне і є тим, що відокремлює певні істоти від причетності до Бога, незважаючи на свою вичерпність, про що говорить онтологічний (відновлення природи), гносеологічний (відновлення знання) і навіть вольовий (відновлення сил душі, які були під владою гріха) стани. У земному житті, таким чином, зло, згідно із такою постановою питання, видається звинуваченням Бога у своїх негараздах, тобто зречення відповідальності за гріх, і покладання її на іншого. Можна сказати, що це зречення власної свободи, фіксація власного детермінізму і в ширшому контексті закарбування чогось схожого на доктрину долі, якої не можна уникнути. Але ці моральні аргументи потребують онтологічного прояснення про сутність зла із застосуванням всього арсеналу категорій. Тому треба провести розвідку у розуміння феномену зла у попередників Максима. Трансформація вчення про зло дозволить нам ясніше побачити сутність зла у поглядах самого мислителя і глибше зрозуміти моральні засади грішників, які скидають відповідальність за скоєння зла, відрікаючись від власної свободи. Наведемо історико-філософську розвідку у питання визначення коренів зла, враховуючи погляди основних авторів (або шкіл) які намагалися зрозуміти цей непростий і завжди вислизаючий від чіткої дефініції феномен.

Досократичні філософи не тематизували проблему зла. Вони або зовсім не розглядали зло, або вважали його чимось відносним і конвенціональним (наприклад Демокріт, або софісти). Першим питання про зло як таке поставив Платон. Для нього Бог – це благо, але у світі існує зло, і цей факт є безсумнівним. В діалозі Теетет (176a) Платон вустах Сократа каже, що зло невикорінно, позаяк щось повинно бути протилежним добру, до того ж воно не вкоренилося серед богів, а от смертну природу воно відвідує із необхідністю (Платон, 1993, с. 232). Тільки окремі душі, на відміну від богів, можуть занепадати у зло (Федр 248a–b) (Платон, 1993, с. 157). Для платоніків зло визначається, перш за все, метафізично, тобто як умалення буття і досконалості, але також може

визначатися у юридичних, естетичних, етичних, та навіть медичних термінах: беззаконня, дисгармонія, душевна порочність, хвороба, потворність. Найгостріша проблема полягає у тому, що якщо існує зло, то Бог або не благий, або не єдиний (Бородай, 2008, с. 188). Згідно із вченням Платона, у зла немає своєї природи і сутності, адже він учить у “Державі” (352с): “тому що люди вкрай лихі й повністю несправедливі взагалі неспроможні діяти” (Платон, 2000, с. 38). Як ми зазначали у Розділі 2, головною заслугою Платона є перша теодіцея (хоча і викладена у формі міфу), де чітко промовляється, що Бог не є винуватцем зла.

Аристотель також відмовляв злу у власній сутності, стверджуючи, що протилежності (а зло протилежне добру), не можуть бути початками, позаяк начало, яке є підметом, або ж субстратом (ὕλοκεῖμενον), повинно бути без’якісним, тому він платоніків вважав дуалістами, які приписують благо єдиному (що цілком справедливо), а зле начало – невизначеній діаді, або ж матерії, як протилежності єдиного (Метофізика 1075a) (Аристотель, 1976, с. 317). Як результат, за Аристотелем, у платоніків все становиться причетним злу, окрім самого першопринципу (єдиного), і тому Стагіріт докоряє платонікам у тому, що в них матерія постає злом як протилежний елемент до єдиного.

В системі стоїків зло – це чиста ілюзія. Воно здається таким лише для деякої частини космосу, яка усвідомлює себе лише як частина. У всесвіті як цілому зла немає, і коли частина припиняє усвідомлювати себе як частина, пізнаючи природу речей і цілісність світової гармонії, тоді зло для неї зникає, що не є дивним у пантеїстичному світогляді стоїцизму, де навіть Бог наділяється тонкою матеріальністю.

Середній платонік Плутарх намагався виправдати доктрину Платона від звинувачень у дуалізмі з боку перипатетиків. Він вважав причиною зла не матерію, а рух душі, який все зводить до дисгармонії, несправедливості і неподобства. Саме злодійство Світової Душі, коли вона рухається нерозумно, не у згоді із логосом своєї істинної природи блискавично доводиться Плутархом у тлумаченні Платонівського “Тімея”, в якому говориться про походження душі

(Плутарх, 2008, с. 62–67). Таким чином, за Плутархом, біля витоків зла стоїть саморухома і свобідна душа.

Проте засновник неоплатонізму Плотін запропонував зовсім іншу теорію зла. Ми розглядали його погляди на зло у Розділі 2. Виявилося, що він трансформував свої погляди на зло. На початку своєї творчості він вважав злом зухвалість (τόλμα), або невідання Єдиного з боку невизначеної діади, а у пізніх текстах наполягав на тому, що коріння зла міститься у матерії (ή ύλη). Задаючись питанням, чи зберігає матерія характер злого начала після причетності до добра, він відповідає на нього позитивно. Хоча, як ми зазначали, Плотін залишає дещо і в душі, що пов'язує її із матерією, все одно він стверджує, що корінь зла не є в нас самих, а міститься у матерії, яка є абсолютним нестатком, нуждою і позбавленністю (Plotinus, 1989, с. 288, 290). Крім того, зло існує як необхідність, і ніколи не загине, за Плотіном, що є передумовою існування світу. Останнє положення слушно критикувалося християнами.

Проте пізніші неоплатоніки не підтримали свого наставника у питанні про походження зла. Особливо постарався у цьому Прокл, який написав навіть спеціальний трактат про походження зла (2008). Саме він створив найбільш послідовну теорію походження зла, яку залучили до свого вчення про зло також і християнські письменники, у тому числі і Максим. Для Прокла матерія не є злом, але вона не є і благом (до блага вона тільки причетна) – вона є необхідністю. Якщо вона була б злом, то треба було б визнати два начала, що неможливо. Зло не є також і породженням Єдиного, інакше ми визнали б, що зло є причетним до Блага, позаяк Єдине і Благо у Прокла тотожні. З цього слідує, що зло у сутнісному сенсі просто не існує. Воно починає існувати, коли ослабляється яке-небудь благо у окремій іпостасі. Причому у богів і даймонів зло ніколи не існує, і тільки у нижчих іпостасях зло отримує своє існування (Прокл, 2008, с. 221–238). Цікаво, що у Платона, Плотіна і Прокла даймони не можуть бути злими, проте у Порфірія – можуть, і у Ямвлиха перше джерело зла – це злі демони (Ямвлих, 2004, с. 128). За Проклом, причина зла у слабкості суцього і нездатності його досягнути своєї цілі, тобто блага. Окреме і часткове завжди розуміє під



собою наявність множинності і роздільності, і з причини слабкості відрізняється від цілого. А в цілому і загальному, як і для стоїків, у вченні пізніх неоплатоніків не може міститися зло. Зло завжди існує змішуючись із благом, і ніколи не існує як щось самостійне і свобідне. Відповідно зло не існує також і як матерія, яка є необхідністю і годувальницею (за Платоном), і, на відміну від зла, не може нічому протидіяти, і навіть сама має потребу у благу (Прокл 2008, с. 248). Ослаблення і падіння виникає у душах раніше, ніж вони вбираються в тіла, що поріднює доктрину Прокла з поглядами Орігена про передіснування духів у енаді, їх падінні і вбиранні у тіла. За Проклом, вибір між добром і злом трапляється завдяки саморухомості душі. У зіпсованості душі повинні тільки ми самі, і зло відбувається через неправильний вибір (αἵρεσις). Викладаючи філософію зла Прокл зазначає, що сама по собі позбавленість блага існувати не може, бо вона ніколи не буває повністю звільнена від тієї природи, котрої вона позбавлена (Прокл, 2008, с. 215). Відштовхуючись від природи блага, позбавленість як така вибудовує свій порядок і ієрархію множинності зол. Одна з самих парадоксальних думок Прокла свідчить про те, що благо, яке має силу, що все перевершує, робить можливим існування своєї відсутності (там само)! Прокл відкидає будь-який вид життя, в якому би повністю згасла сила логосу. Тобто він заперечує наявність абсолютного зла, або якогось єдиного джерела зла (Прокл, 2008, с. 216). Про чисте зло Прокл каже, що воно настільки нижче буття, наскільки благо вище буття (Прокл, 2008, с. 218). Таким чином, Прокл визначає зло як недобуття (παρῴστασις), словом, яке водночас означає те, що знаходиться біля іпостасі, те що не попадає у ціль, і те що суперечить іпостасі. Тому всі платоніки, крокуючи за сократівським інтелектуалізмом, кажуть, що зло є чимось мимовільним і може відбуватися лише із причини невідання, тоді як блага дія завжди добровільна.

Найбільш раннє і розгорнуте вчення про коріння зла, якщо не враховувати Орігена, який був суто у парадигмі свободи вибору, створив св. Григорій Ніський. Ємний аналіз сутності зла у вченні Ніського єпископа міститься у творі А. Фокіна (Фокин, 2006, с. 162–164). Григорій каже, що благо (τὸ ἀγαθόν, τὸ

καλόν), існує як Благість сама по собі (αὐταγαθότης). Зло увійшло у природу через добровільний(αὐτεξουσίῳ) вчинок диявола, який не захотів зрозуміти добро і вибрав зло, заздрість (ὁ φθόνος). Заздрість диявола була викликана достоїнством людини, яка була наділена образом Божим, диявол мав страх загубити владу над людиною (Фокин, 2006, с. 162). Диявол став батьком неправди, відчинивши вхід для зла у світ, і дав іншим привід для відпадиння у зло (Gregorii Nisseni, 1960, с. 55). У зв'язку із падінням ангелів Ніський єпископ формулює теорію зла, послуговуючись здобутками як неоплатонізму і стоїцизму, так і патристичними авторами (Оріген, Афанасій Александрійський, Василій Великий). Благо це те, що існує саме по собі, це саме суще, природне, тобто Сам Бог, а зло (τὸ κακόν, ἢ κακία) з'являється лише як зникнення добра, як його слабкість. Тобто зло – це несуще. Святитель Григорій пише: “Зло (ἢ κακία) не існує саме по собі, але існує незаконно (παρῳφίσταται), з причини відсутності добра. [...] Але те, що мислиться як протилежне благу, за сутністю не існує (κατ’ οὐσίαν οὐκ ἔστιν); позаяк те, що не існує саме по собі, не існує зовсім (οὐδὲ ἔστιν ὅλως). Тому зло – це відсутність сущого, а не буття (οὐχὶ ὕπαρξις)” (Gregorii Nisseni, 1962, с. 356). Порок не є власною іпостассю, а визначається тільки ступенем відсутності добра. Зло завжди змішане із добром, це є прихований обман, який зовнішнє виглядає добром. Зло, за Григорієм, не існує поза свобідним зволенням, це хвороба зволення (προαιρέσεως νόσος) розумних істот. Як ми бачимо, Григорій розміщує зло вже не в гносеологічній площині (як платоніки), а у вольовій. Зло міститься у волі, у небажанні зрозуміти благо, а не у невіданні. Зло існує, якщо істота перебуває поза благом, але позаяк Благо – це Сам Бог, то зло буде мати свій кінець і назавжди залишить світ. Скінченність зла і є передумовою апокатастасису. Не будучи ще вільним від сократівського інтелектуалізму, св. Григорій стверджує що коли в есхатоні наступить абсолютне відання, то навіть найлихіша істота, навернувшись до Бога, отримає спасіння, хоча і зазнає перед цим очищувальні страждання і муки. Як бачимо, існування зла цілком пов'язане з есхатологічною проблематикою.

Наступним важливим автором, який повністю сформулював доктрину розуміння зла, був автор Ареопагітського Корпусу. Діонісій майже повністю робить парафраз тексту Прокла про зло (Прокл, 2008). Зла немає ніде, ані в сутностях, ані в акциденціях. Його відмінність від Прокла у питанні про зло – це те що він вважав матерію частково причетною до Бога як Його творіння, тоді як у Прокла вона є необхідністю, ні благом, ні злом. Ареопагіт каже, що “що зло-у-власному-сенсі є ще більш безсуттєвим (ἀνουσιώτερον) ніж матерія” (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 348–349). Користуючись логікою Прокла, автор вважає, що хоча матерія і сама є не-сущим, зло віддалене від неї на безкінечну відстань. За Діонісієм, немає нічого такого, що б було зовсім позбавленим добра. Він стверджує, що “добро походить від єдиної загальної Причини, а зло від багатьох множинних збіднень” (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 388–389). Останнє твердження, запозичене також із Прокла, заважає визначити якусь єдину причину зла, яке уникає якогось бодай більш-менш чіткого визначення. Можна сказати, що причина зла – це бажання всупереч логосу (ἡ ἐπιθυμία παρὰ λόγον κινήσεισα), хоча саме бажання – це блага сила, що скеровує істоти до цілей, які відповідають природним логосам (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 389). Створення зла притаманне нашій власній волі, і Промисел Божий, за Діонісієм, не веде нас проти нашої волі, що конститує нашу власну свободу. Коментатор Корпусу ще й уточнює, що якби не було б цієї свободи волі, то ми б не були образом Божим (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 397).

Настав час розглянути думки Максима Сповідника з приводу проблеми зла, яка теж порушується у його творчості. Ми зосередимо увагу на філософській складовій осмислення цієї проблем, не враховуючи ті тексти, де Максим каже про виникнення зла з причини надання переваги чуттєвому замість умоглядного, порушення заповіді посту, і іншим речам цього ж штибу. Це все, на нашу думку, є похідним від більш глибокої і метафізичної причини виникнення зла, до якої ми намагаємося якомога ближче підійти, враховуючи все, що ми розібрали у попередніх підрозділах з приводу есхатології мислителя.

Максим розуміє сутність зла майже так само, як Діонісій Ареопагіт і Прокл, але із деякими відтінками. Він пише: “Зло не було, не є й не буде існуючим за власною природою, тому що воно не має у суцїх ані сутності, ані природи, ані іпостасі, ані сили, ані енергії, не є ані якістю, ані кількістю, ані відношенням, ані місцем, ані часом, ані положенням, ані дією, ані рухом, ані володінням, ані потерпанням, які споглядаються у будь-якому з суцїх – звісно воно взагалі не існувало у цьому всьому за природним засвоєнням – воно не є ані началом, ані серединою, ані кінцем, але щоб у визначенні охопити, я сказав би, що зло є нестатком діяльності вкладених у природу сил у відношенні до цілі, і абсолютно ніщо інше” (Maxime le Confesseur, 2010, с. 132). Окрім проклівської мови, ми бачимо у цьому визначенні мову аристотелевих категорій, до яких зло ні в якому разі не може бути причетним. Зауважимо, що тут Максим дає апофатичне визначення зла, і навіть предикатом єдиного твердження (ἐστίν), є нестаток (ἔλλειψις). А далі Максим дає катафатичні визначення зла, одне з котрих промовляє про зло як нерозумний рух природних сил, який є у згоді із помилковим судженням на щось інше окрім цілі (Maxime le Confesseur, 2010, с. 132, 134). А ціллю звісно ж є Бог, стосовно якого Максим застосовував визначення цільової причини, теж за Аристотелем. Це є кінець як стан обожнення, і якщо істота не скеровує свої зусилля у напрямку цього кінця, наприклад, коли повертається до свого начала (як в еллінській циклічній парадигмі чи в оригенізмі), то за Максимом це має розпізнаватися як зло! Розвиваючи свою думку далі, Максим каже, що людина за підказкою диявола понехтувала природним рухом сил до своєї цілі, тобто до Бога, спрямувавши їх до чуттєвих задоволень і пристрастей, опинившись після цього у стані невідання своєї Причини (Maxime le Confesseur, 2010, с. 134). Тобто невідання є вже результатом зла, а не його причиною! Це дуже важливе зауваження, яке руйнує витончений інтелектуалізм всієї постсократовської традиції і вводить у обіг іншу причину зла – свобідну волю, але вона теж накладається на інтелектуальний акт, діючи разом із ним, і неможливо одну властивість душі у цьому сенсі відірвати від іншої, тому так важко визначити коріння зла, яке ухиляється від будь-яких

онтологічних предикатів. Крім того, зауважимо, що людина ухиляється на чуттєве, тобто тілесне, дивлячись на приклад диявола, тобто вона не є первісний виробник зла, а діє лише за прикладом, до цього не вкушаючи плоду із дерева пізнання. Але диявол, першотворець зла і отець лукавства не має тілесних почуттів, тому що у нього, як і у всіх духів, немає тіла, тому його зло зовсім не пов'язане з нахилом до чуттєвих насолод. Отці церкви часто вживають слово погорда у відношенні до скоєння зла дияволом. Але яка причина погорди? Чому вона виникає у духовної істоти, перед духовними очима якої немає злого прикладу, як перед очима людини? Чому еллінські мислителі вважали зло необхідним і навіть передумовою вічного існування світу? Максим не дає конкретних відповідей на ці питання, але близько підходить до причин зла людського, до причин підміни свободи детермінізмом. Максим у одному місці називає невідання (*ἄγνοια*) найпервіснішим із зол, а множинність всіх пристрастей, на його думку, походить від самолюбства (*φιλαυτία*) (Maxime le Confesseur, 2010, с. 146). Але ці визначення він застосовує вже до стану після гріхопадіння, з якого треба вибратися у стан безстрастності. Зупинимося побіжно й на цьому.

Найбільш близько до зла можна підійти у ситуації есхатону, тобто, як це не парадоксально, у ситуації, коли його не буде. У цьому стані невідання буде скасоване. І навіть більше: сили душі, які до цього були наведені до зла, будуть відновлені у своєму первісному стані, причому, як ми раніше довели, абсолютно у всіх істот. У цьому всезагальному стані навіть найбільш порочна істота здобуде відання Бога, але не буде причетною до Його благ. Саме причастя цим благам буде відмежовувати грішних від праведних, тобто це буде не знання. Безумовно, зло буде зруйноване, але одні будуть потерпати вічно-благо-буття, а інші, з точки зору Максима, будуть потерпати стан вічно-зло-буття, за те, що вони вживали сили єства за власною волею, проти єства. Головним показником тут постає гномічність (*γνώμη*), завдяки якій зволення (надання переваги) (*προαίρεσις*) перетворюється на протиприродне бажання. Як ми довели раніше, гномічна воля буде скасована (деактивована) у есхатоні, але наслідки протиприродного

користування цією волею будуть даватися знаки, причому залишаться такі наслідки, які мають невідворотний характер. Це саме і є тим, що називається Максимом непричетністю. Тобто істота буде мати все, розуміти Бога, навіть воліти блага (тому що відновлені її сили душі, у тому числі і вольова), але не буде мати чогось головного, вона буде відірвана від Бога, і це відбувається за власним вільним бажанням, що і буде спричиняти невтолиму муку. Мусимо запропонувати, згідно із думкою Максима, наступне складне формулювання такого антиномічного становища: той самий вогонь який обожнює блаженних, до якого вони будуть вічно наближатися у вічно-рухомому спокої, ніколи не насичуючись ним, але від цього тільки ще більш сповнюючись блаженства і жаги, буде вічно спалювати грішних, які у вічно-рухомому наближенні до Бога будуть зазнавати постійну невтолимість і вічну жагу, сповнену не блаженства, а муки від недосяжності мети, логос якої вони занепастили. Цей суттєвий есхатологічний висновок, підкреслюється Максимом у наступному фрагменті: “Той же вогонь, який іде перед лицем Господа, спалюючи Його ворогів, є енергіями Бога. Адже вони характеризують лице Боже, наприклад, благість, людинолюбство, лагідність і подібне цим; тих хто їх засвоює, вони озаряють, а тих, хто, навпаки, відчужує себе від подоби, вони спалюють” (Махімі Confessoris 1982, с. 75–76).

Все це не дає змоги хоча б якось звести до загального знаменника християнську есхатологію і неоплатнічне бачення циклічних перетворень (навіть якщо це оригеністсько-християнська обгортка цих думок). Бог є тим, чим не можливо пересититися, і саме це не дає можливості занепасти істотам в есхатоні, що також свідчить, що перше падіння, тобто виникнення зла, було не через пересит благом енади (що не таке вже й благо, на думку Максима), і не через невідання, як у Платона, і не через матеріальність, як у Плотіна. Тому у Максима і немає повернення у первісний стан, а якщо і казати про повернення, то це повернення до Бога, як чогось нового, набуття небаченої і ще невідомої благодаті, яка була тільки у задумі Божому, але не була досягнута Адамом. Можна сказати, що повернення у той самий первісний стан відбувається тільки

для грішних істот, які не можуть угамувати свою жагу до божественного, яка завдяки отриманню відання перетворюється на докори сумління, які якраз і конституують нескінченні (циклічні) процеси каяття і спокути, які не відбувалися у злих істот за часів земного життя. Для праведників повністю вимикається циклічність, і метафізика Максима стає не просто телеологічною, а есхатологічною, завдяки надприродній трансценденції у стані обоження. Зло у такій есхатологічній метафізиці постає не просто як чисте небуття (що є у Прокла і у Діонісія Ареопагіта), але і як відмова від власної свободи. Причому це відмова, на наш погляд, від природної свободи, якою наділив нас Бог, мовляв, природна свобода – це щось на кшталт божественної необхідності, мовляв, і падіння і зло викликані Богом. Проте істинна свобода – це та ж сама свобода, яка присутня у Божественному бажанні створити світ, на противагу необхідності неоплатоніків. Це та ж сама свобода, яка присутня у Божественному бажанні втілитися у людину, яке абсолютно вільне від будь-яких внутрішніх для створіння метаморфоз, у тому числі від гріхопадіння.

Таким чином, у есхатологічній перспективі, коли злі істоти отримують знання про те, що Бог усе ж не є винуватцем зла (а праведні отримали це знання завдяки власній праведності під час земного життя), з точки зору Максима, можна експліцитно зробити наступний висновок. Зло є свідомим відкиданням і запереченням свободи і підкоренням себе необхідності і детермінізму, подібно до райського Адама, який дорікав Богу, що це Він є винуватцем адамового гріху з причини жінки, “що Ти дав їй” (Бут 3: 12). Тому проблема зла у всіх еллінських філософів ще не досягає свого остаточного розв’язування, замикаючись у необхідному детермінізмі космічних циклів, найвищим осмисленням якого постала неоплатонічна тріада перебування – вихід – повернення (μὴνὴ – πρὸβος – ἐπιστροφή). Хоча, починаючи з Арістотеля і закінчуючи неоплатоніками, ми бачимо телеологічну спрямованість античної філософії, але ця телеологічність має іманентний характер, де кінець завжди збігається із своїм началом, а саме начало має якість абсолютної досконалості, на кшталт єнади у Орігена чи Єдиного у Плотіна і Прокла.

Зробимо проміжні висновки стосовно есхатології зла у Максима Сповідника: 1. Успадковуючи неоплатонічні погляди на зло (Прокл і Ареопагітський Корпус) Максим вважає, що зло не має власної сутності, і не належить до жодної з категорій. Воно є слабкістю і браком дії сил єства стосовно цілі, а також нерозумним рухом цих сил, коли вони скеровуються помилковим судженням. 2. Зло здійснюється у свobodній волі розумних істот, починаючись у безплотних ангельських ієрархіях, і відбувається в розумних людських істотах. Воно вкорінюється у гномічній волі розумних істот, яка деактивується у фінальному стані обоження, стаючи чистою природною волею, збігаючись у цілях (але не в способах їх здійснення) із волею Бога. Максим відкидає маніхейський дуалізм, а також своєрідне вчення Плотіна про джерело зла у матерії. 3. Однак, відрізняючись від метафізики неоплатонізму або орігенізму, в основі яких знаходиться парадигма кола і повернення у первісний і той самий стан, Максим пропонує есхатологічну метафізику, в якій ціль (або кінець) метафізично вища за начало, не збігаючись із ним. Це приводить до корекції причин зла: зло перестає бути необхідністю, на противагу будь-якому платонізму. 4. Вчення про незалежність Воплочення і пов'язане з цим вчення про свobodне зволення Бога створити світ (на противагу необхідності творчості у неоплатоніків, що приводить до концепту вічності світу і необхідності зла) вилучає христологічну онтологію Максима, яка заснована на свobodі, із метаморфоз створеного детермінізму, доводячи скінченність зла. 5. Через есхатологію зла Максим надає нові забарвлення терміну апокатастасис, що відрізняє його від звичайного орігенізму: хоча зло буде мати кінець, і навіть збочені сили душі повернуться у свій благий первісний стан і не буде більше їх падіння, все одно буде існувати непричетність до благ для деяких із істот, супроводжуючись вічною покутою, хоча пізнання Бога буде доступним для всіх. Це наносить вирішальний удар еллінському інтелектуалізму, у якому зло – є функцією невідання. 6. Нарешті, згідно із вченням Максима Сповідника, можна зробити наступне визначення зла, доповнюючи етичні (погорда), гносеологічні (невідання), онтологічні (небуття) і естетичні (потворність) дефініції: зло є



добровільна відмова від власної свободи через перекладання відповідальності за гріх на когось іншого (врешті решт на Бога). Ця відмова від свободи супроводжується підміною істинної свободи єства, свободою вибору, гномічністю, яка насправді, якщо придивитися, є замаскованим рабством, рабством обирати.

**Висновки до розділу 3.** Розглянувши есхатологію Максима Сповідника в контексті системи його вчення, маємо зробити наступні висновки. Головним концептом його есхатології є вчення про незалежність Воплочення Логосу, яке не спричиняється ніякими внутрішньо-світовими подіями. Із Воплоченням пов'язане християнське вчення про обожнення і створення світу. Цей концепт суттєво перевершує еллінський концепт необхідності походження світу і його вічності.

Наступним концептом есхатології отця постає метафізична перевага цілі й кінця над началом, що також трансформує еллінський концепт досконалого начала, до якого все повинно прямувати. Максим розробив власний есхатологічний концепт вічно-рухомого спокою, який не вкладається у будь-які еллінські парадигми. Результатом такого есхатологічного перетворення постала критика еллінізованих філософських концептів орігеністів, яким були притаманні погляди на спасіння всіх істот (апокатастасис) і передіснування духів, які занепали і одяглися у тіла. Максим також трансформував і перевершив платонівську теорію ідей, збагативши її динамічно-цільовими категоріями волінь і індивідуацією, що закарбувалося у теорії логосів. Взагалі вчення про вічно-рухомий спокій виробило суттєву критику міфу “вічного повернення”, властивого переважній більшості нехристиянських традицій.

Також був виявлений стан волі розумних істот в ситуації есхатологічного звершення, у якому долається гномічність волі, що не дозволяє погоджуватися з персоналістичними доктринами деяких сучасних дослідників. Есхатологія волі розкриває простір для більш ширшого розуміння свободи волі, яка не вкладається у лабету свobodного вибору. Тут Максим набагато ближче до неоплатонічної філософії, ніж може здаватися. Але і в царині вчення про волю

він все одно перевершує дещо детерміністичне і фаталістичне античне світобачення.

Нарешті останнім есхатологічним концептом Максима постала його теодицея, конституїрована на специфічному вченні про зло, яке повинно скінчитися в есхатоні. Але це не означає спасіння всіх істот, а лише тих, хто цього вільно забажав. Зло постає як добровільна відмова від власної свободи через покладання відповідальності за гріх на Бога. Це підносить свободу на найвищий щабель осягнення, яка уникає як античного фаталізму, так і примусу обирати.

## ВИСНОВКИ

Розглянувши есхатологію Максима Сповідника, яку ми виділили з усієї його письмової спадщини, і з'ясувавши її головні ідеї і вектори, ми орієнтувалися на мету нашого дослідження, аби дослідити і визначити трансформацію античних еллінських філософських парадигм у християнському світобаченні отця церкви. В результаті роботи були розв'язані завдання, визначені у вступі.

1. З'ясовані і критично осмислені основні впливові наукові підходи у дослідженні творчості Максима Сповідника, приділяючи увагу есхатологічній проблематиці згідно із метою нашого дослідження. Для цього ми проаналізували всі вагомі наукові джерела, в яких досліджувались погляди мислителя. В результаті аналізу було виявлено, що у науці переважають наступні підходи: томістський (У. фон Бальтазар, А. Ріу, Ж. Гаррігу, Ф.-М. Летель та ін.), неопатристичний (С. Єпіфанович, Ж.-К. Ларше, Г. Беневич, А. Андреопулос та ін.), персоналістський (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, Н. Людовікос, С. Мітралексіс), системний (Л. Тунберг, П. Блауерс) та ін. Всі ці підходи майже не враховували історико-філософський контекст, в якому карбувалася есхатологія Максима Сповідника, а саме античні дохристиянські погляди на останні речі, а також весь комплекс християнських (ортодоксальних і гетеродоксальних) джерел з есхатології. Крім того, не було написано ще цілісної системної праці стосовно повного вчення Максима Сповідника, де б есхатологія отця посіла відповідне місце у системі його вчення, хоча такі спроби були (Л. Тунберг, Ж.-К. Ларше, П. Блаверс). Все це потребувало від нас історико-філософського аналізу основних есхатологічних уявлень попередників Максима. Також були виявлені головні проблеми і суперечки між науковцями, які точаться навколо есхатології мислителя. Це перевага цілей над початками буття, критика вчення про “вічне повернення”, незалежність Воплочення, проблема апокатастасису і орігенізму, проблема присутності (або деактивації) гномічної волі у есхатологічному стані.

2. Проаналізовані погляди на есхатологію античних дохристиянських письменників в історико-філософському контексті: Гомера, Гесіода, поетів,

трагіків, досократичних філософів, Платона, Аристотеля, стоїків, неоплатоніків (головним чином Плотіна і Прокла) та ін. Також була з'ясована есхатологія найбільш вагомих християнських авторів в історичному становленні християнської думки від апостольських мужів до анафематизмів Юстиніана, яка була критичною до поглядів античних філософів. Найбільш важливим для мети дослідження виявився аналіз орігенізму, в результаті якого виявилось, що під християнською обгорткою в ньому містились певні еллінські філософські парадигми, особливо в есхатологічній площині. Історико-філософське дослідження есхатології античних авторів було зроблене вперше.

3. На підставі історико-філософського аналізу попередників Максима ми виявили головні парадигми античного філософського мислення стосовно есхатологічної проблематики, яка ще не була розвинута і розмовляти про неї можна тільки *post factum*, у порівнянні її із християнською есхатологією. Головною парадигмою античної філософії виявився так званий “міф вічного повернення”. Починаючись із висловлювання Анаксимандра про необхідність і повернення всіх речей до свого начала, звідки вони і виникли, досократична думка розвинула цю парадигму, намагаючись раціонально її обґрунтувати. Також давнім філософам та іншим античним письменникам була притаманна фаталістичність у есхатологічних поглядах. Класична філософська традиція, особливо в особі Платона, намагалася подолати природничу фаталістичність, зосередивши увагу на інтелектуальній складовій людського існування. Під впливом містеріальних культів і піфагорійської традиції платонізм розробив власні есхатологічні погляди у яких на першому місці знаходяться концепти безсмертної душі, метемпсихозу, вічного космосу, нагород і покарань. Філософи стоїчної школи закарбували у своєму вченні жорсткий фаталізм циклічного кружляння, але запропонували етичну свободу у кайданах долі. Неоплатоніки довели до досконалості еллінські есхатологічні парадигми, інтелектуально розробивши дуже вишукану систему тріадичної метафізики, де головна тріада “перебування – вихід – повернення” являє сутність еллінського світогляду, який в оптиці есхатології конститується зосередженістю на поверненні у первісний

стан, наділений абсолютним благом. Вічність світу і необхідність його створення викликані неабиякою щедрістю Єдиного, що, на наш погляд, не оминає все тієї ж фаталістичності і диктату необхідності. Циклічність і метемпсихоз у вченні про душу також притаманний неоплатонічній есхатології.

4. Далі ми провели аналіз усіх текстів Максима Сповідника на предмет його есхатологічних поглядів, представивши український переклад найбільш есхатологічних уривків безпосередньо з оригіналу, що здійснюється уперше. В результаті аналізу були визначені головні есхатологічні концепти, які потрібно було дослідити, щоб виявити, як і в якому сенсі Максим зробив рецепцію, трансформацію і подолання античних філософських парадигм. Головними ідеями і напрямками його есхатології постали: вчення про незалежність Воплочення Логосу і його зв'язок із створенням світу і обожненням як ціллю людського життя; критика еллінського концепту вічного повернення, який Максим філософськи спростовував, критикуючи погляди орігеністів; власне специфічне вчення про апокатастасис, яке відрізняється від вчення орігеністів; метафізична перевага кінця над началом; вчення про передіснуючі нестворені логоси; концепт вічно-рухомого спокою; стан волі розумних істот у есхатоні; специфічне вчення про зло, яке скінчить своє існування у кінці віків, чим виявить свою загадкову сутність. З'ясування у повному обсязі на підставі аналізу автентичних текстів основних напрямків есхатології Максима Сповідника також становить новизну нашого дослідження.

5. Керуючись наступним завданням і компаративним методом, ми порівняли есхатологічні погляди Максима Сповідника із поглядами тих авторів, які були носіями певних рис еллінського світогляду (орігеністів). Ми також порівняли деякі концепти думки Максима із подібними поняттями у вченнях еллінських філософів (головним чином неоплатоніків). Результатом такого порівняння, яке базувалося на аналізі есхатологічних текстів Максима в контексті цілісної системи мислителя, постало твердження про те, що Максим Сповідник трансформував певні античні філософські парадигми у своєму вченні, особливо яскраво це здійснилося у царині есхатології. Максим безумовно

залежав від християнської догматики. Адже християнство на підвалинах специфічної релігійної доктрини і віросповідання відкинуло і трансформувало більшість еллінських есхатологічних парадигм, запропонувавши власну есхатологічну концепцію. Від мужів апостольських і апологетів до кінця патристичного періоду християнство розробило і намагалося обґрунтувати скінченність світу, спрямованість часу, одноразовість земного життя, відкидання метемпсихозу, воскресіння тіл, вічне життя у тілах воскресіння, метафізичну перевагу кінця над началом, специфічний концепт обоження, вчення про вічні страждання для порочних істот. Але щоб спростувати вчення орігеністів і взагалі еллінську метафізику, одним релігійних чинників було замало і знадобилась ще витончена філософська мова із залучанням основних філософських категорій із еллінської філософії (неоплатонізму, стоїцизму, перипатетиків). Особливо знадобилось філософське спростування орігеністів, які сповідували властиве еллінам вчення про передіснування душ, про множинність світів, про циклічність часу, про повернення всього у первісний стан, у тому числі і спасіння всіх порочних істот на чолі із дияволом. Новизною нашого дослідження є порівняння вчення про волю у Максима Сповідника із вченням про волю у Аристотеля в творі “Велика етика”, в результаті якого з’ясовані головні тяжіння і розбіжності цих двох мислителів у вченні про волестворення.

6. Нарешті було виконано останнє завдання, досліджена і визначена трансформація античних філософських парадигм, яку ми виділили із есхатологічного вчення мислителя. Таке дослідження було зроблене вперше. Есхатологічна доктрина Максима постала як критика і трансформація орігеністських есхатологічних уявлень, а також як трансформація у християнському горнилі еллінських філософських парадигм у есхатологічній царині. Дослідивши таку трансформацію, ми отримали наступні результати. По-перше, Максим збудував власне вчення про незалежність Воплочення Логосу, Другої Іпостасі Трійці, що суттєво міняє метафізичний вектор як християнського вчення про створення світу, так і еллінську теорію його необхідного походження

із багатства і щедрості Єдиного. В есхатологічному сенсі вчення Максима відбивається у концепті обоження, яке постає ціллю створення світу і людини, причому така ціль не є вимушеною ніякою необхідністю і конститується абсолютною свободою Бога і його жертвною любов'ю до того, що Він створив. Це відкидає будь-які фаталістичні концепти і концепти вічного космосу, властиві еллінським філософам. По-друге, Максим створив власне вчення про апокатастасис, розкритикувавши його орігеністську версію. Він філософськи доводить логічну необґрунтованість і хибність доктрини передіснування душ і автоматичне спасіння абсолютно всіх, навіть найлихіших, істот. Всупереч орігеністському поверненню у первісний стан Максим розробляє есхатологічний концепт вічно-рухомого спокою, у якому немає повного кінцевого досягнення абсолютно апофатичного Бога, а є нескінченне наближення до Нього у спектатичному звершенні. Кінець у такому світобаченні метафізично передує началу. Також у цьому концепті долається метемпсихоз і циклізм як непотрібні вчення, у яких пізнання Бога ще не набуло своєї довершеності. У своїх текстах Максим також розробив (під впливом Ареопагітського Корпусу) власне вчення про передіснуючі логоси, яке є трансформацією платонівського екземпляризму у сенсі динамічності, телеологічності, індивідуації логосів порівняно із платонівськими ідеями. По-третє, Максим створив есхатологію волі, саме у цій царині він багато залежав від неоплатоніків. У вченні про фінальний стан волі він, на наш погляд, відкидає її гномічність, притаманну людині у занепалому стані, і відкидає вибірний процес у стані обоження. Причому заперечуючи свободу вибору, Максим наполягає на свободі природної волі людини, яка у єдиному для всіх обожнених інтуїтивному потягу до Логосу набуває різних тропосів любові відповідно до тієї чи іншої істоти. На наш погляд, це заперечує деякі уявлення сучасних богословів-персоналістів, які наполягають на збереженні гномічності у обожнених істот. По-четверте, Максим уточнив як антично-філософське так і християнське вчення про зло, яке у нього, у сенсі теодіцеї, постає як відмова від власної свободи і підкорення детермінізмові. Зло є звинуваченням у всіх бідах іншого (а врешті решт Бога). Ці погляди на зло на

більш високому рівні трансформують античний детермінізм, постулюючи богоподібну свободу для людини, у якій відкидається не тільки античний фаталізм, а й свобода вибору (тобто гномічність), яка може у такій есхатологічній оптиці мислитися у сенсі рабства обирати. Причому така свобода, яка у потязі духовної інтуїції лине до істини без будь-яких вагань, коливань, міркувань, обиравань, в концепті здійсненої есхатології, яка також притаманна Максиму, може відбуватися тут та тепер.

Таким чином, виконавши всі завдання і здійснивши мету нашого дослідження, ми реконструювали в історико-філософській перспективі есхатологію Максима Сповідника, дослідивши трансформацію античних філософських парадигм, яка здійснювалась у есхатологічних поглядах мислителя через критику орігенізму. Крім виконання вищезазначених завдань і тих досліджень які вперше були здійснені у науці, що становить новизну дисертації, про що ми вище вказали, додамо, що деякі ідеї були розроблені попередніми дослідниками, а ми їх лише уточнили, або розвинули далі. Це стосується визначення феномену зла, яку в оптиці Максима Сповідника постає не тільки у своїх онтологічних, гносеологічних, етичних, естетичних аспектах, але набуває ще характеру звинувачення Бога і відмови від власної Богом даної свободи. Те ж саме стосується і розбіжності між гномічною свободою вибору і інтуїтивною природньою свободою. Ця розбіжність була нами уточнена у сенсі гіпотези визначення свободи вибору як рабства і приречення обирати, а істинна свобода є свободою волі, яка в інтуїтивному потязі у обоженної людини досягає абсолютності у вічному наближенні до неосяжного Божества. В результаті нашого дослідження також набули подальшого розвитку думки про те, що Максим не дотримувався навіть пом'якшеної версії орігенізму. Ми також розвинули в есхатологічному сенсі вчення про дванадцятиступеневий процес волеутворення, визначивши, на яких ступенях з'являється гномічність, пов'язана із коливанням, міркуванням, ваганням тощо. І останнім здобутком дослідження є подальше поглиблення критики персоналізму у якому стверджується думка про наявність гномічної волі у есхатологічному стані обожнених істот.



Наукові результати даної праці можуть бути використані як у наукових, релігійних, суспільних дискусіях і дослідженнях, так і у повсякденному житті. Адже есхатологія намагається наблизитися до відповіді на останні питання людського буття. Вона спрямована на досягнення цільових причин всього суцього, на дослідження останнього стану речей, до якого все так чи інакше лине у невинному кроці часу, який, з точки зору християнської доктрини, рано чи пізно завершиться. Максим Сповідник у своєму витонченому есхатологічному вченні наблизився до цих значущих питань людського буття ближче від багатьох інших.

## СПИСОК ПОСИЛАНЬ

- Августин Блаженный, 1998а. *Творения, Т. 3: О Граде Божьем. Книги I–XIII*. Санкт-Петербург : Алетейя.
- Августин Блаженный, 1998б. *Творения, Т. 4: О Граде Божьем. Книги IV–XXII*. Санкт Петербург: Алетейя.
- Анна Комнина, 1965. *Алексиада*. Перевод. Я. Н. Любарского. Москва: Наука.
- Античная философия: Энциклопедический словарь*, 2008. Москва: Прогресс-Традиция, 2008.
- Аристотель, 1976. *Собрание сочинений в 4 томах, Т. 1*. Москва: Мысль.
- Аристотель, 1981. *Собрание сочинений в 4 томах, Т. 3*. Москва: Мысль.
- Аристотель, 1983. *Собрание сочинений в 4 томах, Т. 4*. Москва: Мысль.
- Бакусев, В., 2016. “Вечное возвращение” и античность. В: К. Левит. *Ницшевская философия вечного возвращений того же*. Москва: Культурная революция, с. 295–335.
- Бей, И., 2014. “Ветхий денми” (Дан 7:9). Трансформация античных концепций времени у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. В: К. Б. Сигов, ред. *Предание и перевод. Успенские чтения*. Киев: Дух і Літера, 2014, с. 223–234.
- Беневич, Г. И., 2013а. *Краткая история “Промысла” от Платона до Максима Исповедника*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Беневич, Г. И., 2013б. Об отсутствии ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ у богов в неоплатонизме и параллель в христианской мысли. *Вестник русской христианской гуманитарной академии*, 14/3, с. 143–148.
- Беневич, Г. И., 2014а. Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства. В: Преподобный Максим Исповедник. *Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica)*. Святая гора Афон, Санкт-Петербург: Издательство РХГА, с. 11–298.

Беневич, Г. И., 2014b. Прп. Максим Исповедник в России. В: Преподобный Максим Исповедник. *Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica)*. Святая гора Афон, Санкт-Петербург: Издательство РХГА, с 679–719.

Бриллиантов, А.И., 1998. *Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены*. Москва: Мартис.

Булгаков, С. Н., 2000. *Агнец Божий*. Москва: Общедоступный православный университет.

Бультман, Р., 2012. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. Перевод с немецкого А. М. Руткевич. Москва: «Канон» РООИ «Реабилитация».

Гесиод, 2001. *Полное собрание текстов*. Москва: Лабиринт.

Глущенко, А., 2013. *Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики*. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви.

Говорун, К. 2013. Рецензия на: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения. В 2-х томах. *Труды Киевської Духовної академії*, 19, с. 342–346.

Гомер, 1978. *Илиада*. Перевод с древнегреческого Н. И. Гнедича. Москва: Художественная литература.

Гомер, 1981. *Одиссея*. Перевод В. А. Жуковского. Москва: Художественная литература.

Горан, В. П., 1990. *Древнегреческая мифологема судьбы*. Новосибирск: Наука.

Горяча, М. ред., 2015. *Ранні отці Церкви*. Львів: Видавництво Українського католицького університету.

Григорий Палама, 1995. *Триады в защиту священно-безмолвствующих*. Перевод с древнегреческого В. Вениаминова (В. В. Бибихина). Москва: Канон.

Дилон, Дж., 1996. *Средние платоники*. Перевод с английского Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Алетейя.

Диоген Лаэртский, 1986. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Перевод с древнегреческого М. Л. Гаспарова. Москва: “Мысль”.

Дионисий Ареопагит, 2002. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Епифанович, С. Л., 1917. *Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника*. Киев.

Епифанович, С. Л., 2011. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Епифанович, С. Л., 2013. *Преподобный Максим Исповедник. Его жизнь и творения, в 2 т.* Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.

Император Юлиан, 2007. *Сочинения*. Перевод с древнегреческого Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: Изд-во С. Петерб. Ун-та.

Иоанн Дамаскин, 1998. *Точное изложение православной веры*. Перевод с древнегреческого А. А. Бронзова. Москва: Лодья.

Иоанн Дамаскин, 2002. *Источник знания*. Перевод с древнегреческого. Москва: Индрик.

Ириней Лионский, 2010. *Против Ересей. Доказательства апостольской проповеди*. Перевод П. Преображенского и Н. И. Сагарды. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.

Иустин Философ и Мученик, 1995. *Творения*. Перевод с древнегреческого П. Преображенского. Москва: Паломник.

Зелинский, Ф. Ф., 2014. *История античных религий. Т I–III*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Канто-Спребер, М. ред., 2006. *Греческая философия т. I*. Перевод с французского В. П. Гайдамака и М. А. Графовой. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.

Карташев, А. В., 1994. *Вселенские соборы*. Москва: Республика.

Климент Александрийский, 2003. *Строматы. Т I (Книги 1–3)*. Перевод с древнегреческого Е. В. Афанасина. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.

Климент Александрийский, 2003. *Строматы. Т 2 (Книги 4–5)*. Перевод с древнегреческого Е. В. Афанасина. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.

Климент Александрийский, 2003. *Строматы. Т3 (Книги 6–7)*. Перевод с древнегреческого Е. В. Афанасина. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.

Кулаковский, И. 1899. *Смерть и бессмертие в представлениях древних греков*. Киев.

Ларше, Ж.-К., 2004. *Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом*. Перевод с французского О. Николаевой. Москва: Изд. Сретенского монастыря.

Лосев, А. Ф., 1988а. *История античной эстетики. Последние века. Книга I*. Москва: Искусство.

Лосев, А. Ф., 1988в. *История античной эстетики. Последние века. Книга II*. Москва: Искусство.

Лосский, В. Н., 1991. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Перевод с французского. Москва.

Лосский, В. Н., 2000. *Богословие и боговидение. Сборник статей*. Москва: Издательство Свято-Владимирского Братства.

Лурье, В. М., 2006. *История византийской философии. Формативный период*. Санкт-Петербург: Аxiома.

Макогон, А., 2017. Філософська критика вчення про вічне повернення в есхатологічних поглядах Максима Сповідника. *Світогляд – Філософія – Релігія*, 12, с. 97–108.

Макогон А., 2018. Есхатологія Максима Сповідника: Історико-філософська розвідка і стан сучасних досліджень. *Світогляд – Філософія – Релігія*, 13, с. 152–160.

Макогон, А., 2019. Есхатологія Плотіна. *Світогляд – Філософія – Релігія*, 13/2, с. 92–101.

*Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, 2007. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ.

Максим Исповедник, 1993а. *Творения, Т.1*. Перевод с древнегреческого А.И. Сидорова. Москва: Мартис.

Максим Исповедник, 1993б. *Творения, Т.2*. Перевод с древнегреческого А.И. Сидорова. Москва: Мартис.

Максим Исповедник, 2007. *Письма*. Перевод с древнегреческого Е. Начинкина. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ.

Максим Исповедник, 2010. *Вопросы и недоумения*. Перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова. Москва, Святая Гора Афон: Никея, Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Панталеймонова монастыря.

Максим Исповедник, 2014. *Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica)*. Перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Святая гора Афон, Санкт-Петербург: Издательство РХГА.

Мейендорф, И. Ф., 1997. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*. 2-е изд. Перевод с английского Г.Н. Начинкина, Санкт-Петербург: Византинороссика.

Мефодий, Св., 1905. *Полное собрание его творений*. Перевод с греческого. Санкт-Петербург: Издание книгопродавца И. Л. Тузова.

Мозговий, І. П., 2009. *Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації*. Суми: ДВНЗ “УАБС НБУ”.

Мозговий, І. П., 2015. *Еволюція християнства (III–I пол. VI ст. н. е.): Античні письмові джерела*. Суми: УАБС НБУ.

Морескини, К., 2011. *История патристической философии*. Перевод с итальянского Л. П. Горбуновой. Москва: Издательство “Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина”.

Муравьев, А. В., 2004. *Сирийский Псогос*. В: Д. А. Поспелов, ред. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII*

столетия. Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, с. 322–331.

Муретов, М. Д., 1913–1914. Св. Максима Исповедника житие. Перевод, издание и примечание. *Богословский вестник*, 2, с. 1–272.

Немесий Эмесский, 1996. *О природе человека*. Перевод с греческого Ф. С. Владимирского. Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла.

Онианс, Р., 1999. *На коленях богов*. Москва: “Прогресс-Традиция”.

Оксиюк, М., 1999. *Эсхатология св. Григория Нисского*. Москва: Паломник.

Ориген, 1993. *О началах*. Самара: РА.

Орлов, А. И., 2010. *Труды Св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование*. Краснодар: Издательство “Текст”.

Петров, В. В., 2007. *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* Москва: ИФРАН.

Петров, В. В., 2017. Arist. Nicom. Ethic. III 4, 1111b4–7, 1113b22 Как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волеии и волевом акте. *Schole* 11(2), с. 393–406.

Петрович, А. ред., 2005. *Термінологічно-правописний порадник для богословів та редакторів богословських текстів*. Львів: Український Католицький Університет.

Пиндар. Вакхилид, 1980. *Оды. Фрагменты*. Москва: Наука.

Платон, 1993. *Собрание сочинений в 4 томах, Т. 2*. Москва: Мысль.

Платон, 1994а. *Собрание сочинений в 4 томах, Т. 3*. Москва: Мысль.

Платон, 1994б. *Собрание сочинений в 4 томах, Т. 4*. – Москва: Мысль.

Платон, 1999. *Диалоги*. Київ: Основи.

Платон, 2000. *Держава*. Переклад з давньогрецької Д. Коваль. Київ: Основи.

Плотин, 1995. *Эннеады*. Киев: УЦИМ-ПРЕСС.

- Плотин, 1996. *Эннеады (II)*. Киев: УЦИМ-ПРЕСС.
- Плотин, 2004–2005. *Эннеады в 7 томах*. Перевод с древнегреческого Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Плотин, 2007. *Трактаты I–II*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. В. Шичалина.
- Порфирий, 2008. Подступы к умопостигаемому. Перевод с древнегреческого С. В. Месяц. *Schole* 2(2), с. 277–308.
- Поспелов, Д. А. ред., 2004а. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*. Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках.
- Поспелов, Д. А., 2004б. Преподобный максим Исповедник как историческое лицо и богослов. В: Д. А. Поспелов, ред. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*. Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках. с. 15–145.
- Православная энциклопедия, Том XIV*, 2006. Москва: Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”.
- Прокл, 2006. *Комментарий к “Пармениду” Платона*. Перевод с древнегреческого Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: Мирь.
- Прокл, 2008. О самостоятельном существовании зла. В: Т. Ю. Бородай, ред. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. Москва: Изд. Савин С. А. с. 200–280.
- Прокл, 1993. *Первоосновы теологии. Гимны*. Перевод с древнегреческого А. Ф. Лосева. Москва: Издательская группа “Прогресс”.
- Прокл, 2001. *Платоновская теология* Перевод с древнегреческого Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: РХГИ; “Летний сад”.
- Реале, Дж. и Антисери, Д. 1997. *Западная философия от истоков до наших дней. Том I. Античность*. Перевод с итальянского С. Мальцевой. Санкт-Петербург: ТОО “Петрополис”.



Рист, Дж. М., 2005. *Плотин: путь к реальности*. Перевод с английского Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. Санкт-Петербург: “Издательство Олега Абышко”.

Сальников, С., 2003. Максим Исповедник в исследованиях западных и отечественных патрологов. *Вестник Челябинского университета*, 2(10), с. 104–114.

Сенека, 2017. *Моральні листи до Луцілія* Переклад А. Содомори. Львів: Видавництво “Апріорі”.

Серегин, А. В., 2005. *Гипотеза множественности миров в трактате Оригена “О началах”*. Москва: ИФ РАН.

Сидоров, А. И., 2011. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24, 36; Мк. 13, 32; Лк. 2, 52; Ин. 11, 34) и его решение в контексте святоотеческого предания. В: А. И. Сидоров *Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера)*. Москва: Сибирская Благовонница. с. 302–348.

Сидоров, А. И., 1993. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. В: *Максим Исповедник. Творения. Том I*. Москва: Мартис. с. 7–74.

Сидоров, А. И., 1985. Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале Изборника Святослава 1073). В: *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян*. Москва. с. 201–208.

Сковорода Григорий, 2011. *Повна академічна збірка творів*. Харків, Едмонтон, Торонто: Майдан.

*Сочинения древних христианских апологетов*, 1999 Санкт-Петербург: Издательство “Алетейа”.

Столяров, А. А., 1995. *Стоя и стоицизм*. Москва: АО Ками Групп.

Столяров, А. А., ред., 1998. *Фрагменты ранних стоиков Т 1*. Москва: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина.

Столяров, А. А., ред., 1999. *Фрагменты ранних стоиков Т 2, ч. 1*. Москва: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина.

- Столяров, А. А., ред., 2002. *Фрагменты ранних стоиков Т 2, ч. 2.* Москва: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина.
- Столяров, А. А., ред., 2007. *Фрагменты ранних стоиков Т 3, ч. 1.* Москва: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина.
- Столяров, А. А., ред., 2010. *Фрагменты ранних стоиков Т 3, ч. 2.* Москва: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина.
- Муретов, М. Д., ред., 1915. *Творения святого отца нашего Максима Исповедника, ч. 1: Житие Преподобного Максима и службы ему.* Сергиев Посад.
- Фірігос, А., 2017. *Вступ до історії патристичної та візантійської філософії.* Переклад з італійської С. Угриня. Львів: Видавництво Українського католицького університету.
- Флоровский, Г., 1933. *Византийские Отцы V–VIII веков.* Париж.
- Флоровский, Г., 1999. *Эсхатология в святоотеческую эпоху.* В: Макарий (Оксиюк). *Эсхатология св. Григория Нисского.* Москва: Паломник. с. xxxv–lv.
- Фокин, А. Р., 2006. *Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение.* Москва: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс.
- Фокин, А. Р., 2016. *Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации.* *Богословский вестник* 22–23 (3–4). Сергиев Посад, с. 100–128.
- Лебедев, А. В., ред., 1989. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I.* Москва: Наука.
- Чорноморець, Ю. П., 2010. *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія.* Київ: Дух і Літера.
- Шленов, Д., 2004. *Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника.* В: Д. А. Поспелов. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия.* Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках. с. 339–378.
- Элиаде, М., 2000. *Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское.* Москва: Ладомир.

- Эврипид, 1969. *Трагедии, т. 1*. Перевод с древнегреческого И. Анненского. Москва: Художественная литература.
- Эсхил, 1971. *Трагедии*. Перевод с древнегреческого С. Апта. Москва: Художественная литература.
- Якимова, У. Г., 2011. К вопросу об эволюции метафизики эсхатологии. В: *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*, [online] 8 (103), с. 1–12. Доступно: < <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-ob-evolyutsii-metafiziki-eschatologii/viewer> > [Дата звернення 12 лютий 2019].
- Ямвлих, 2004. *О Египетских мистериях*. Перевод с древнегреческого И. Ю. Мельниковой. Москва: Алетейа.
- Ямвлих, 1988. Теологумены арифметики. В: А. Ф. Лосев. *История античной эстетики. Последние века. Книга II*. Москва: Искусство. с. 395–419.
- Ђаковац, А., 2014. Онтологија и етика У Светлу христологије светог Максима Исповедника. Докторска дисертација. Универзитет у Београду.
- Allen, P. and Neil, B., eds., 2015. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.
- Allen, P. and Neil, B., 1999. *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia*. Turnhout: Brepols Pub.
- Andreopoulos, A., 2004. Eschatology and Final Restoration (Apokatastasis) in Origen, Gregory of Nissa and Maximus the Confessor. *Theandros: An Online Journal of Orthodox Theology and Philosophy*, [online] 3(1), pp 1–7. Available at: <http://www.scribd.com/doc/40390499/Theandros-Eschatology-and-Apokatastasis-in-Early-Church-Fathers> [Accessed 15 December 2016].
- Andreopoulos, A. 2015. Eschatology in Maximus the Confessor. In: P. Allen and B. Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, pp 322–340.
- de Angelis, B., 2002. *Natura, persona, liberta. L'antropologia di Massimo il Confessore*. Roma: Armando.

Argarate, P., 1996. *Αεικίνητος Στάσις. El dinamismo del ser a la unidad en el pensamiento de Maximo el Confesor*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Aristoteles, 1935. *Metaphysics, Volume II: Books 10–14. Oeconomica. Magna Moralia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristoteles, 2010. *Ethica Nicomachea*. Cambridge: Cambridge University Press.

von Arnim, J. ed., 1964a. *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I*. Stuttgart: Stutgardae in aedibus B. G. Teuneri.

von Arnim, J. ed., 1964b. *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. II*. Stuttgart: Stutgardae in aedibus B. G. Teuneri.

von Arnim, J. ed., 1964c. *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. III*. Stuttgart: Stutgardae in aedibus B. G. Teuneri.

Athanasii Archiepiscopi Alexandrini, 1867. Oratio de Incarnatione Verbi. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 25*. Paris, pp. 95–196

von Balthasar, H. U., 1988. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Einsiedeln;Trier: Johannes-Verlag.

Basilii Magnus, 1857a. Homiliae in Hexameron. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 29*. Paris, pp. 2–206.

Basilii Magnus, 1857b. Homiliae in Psalmos. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 29*. Paris, pp. 207–467.

Basilii Magnus, 1857c. Regulae brevius tractatae. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 31*. Paris, pp. 1051–1321.

Bathrellos, D., 2004. *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.

Blowers, P., 1991. *Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Blowers, P., 1992. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of “Perpetual Progress”. In: *Vigilae Christianae*, 46. Leiden: Brill, pp. 151–171.

Blowers, P., 1997. Realized Eschatology in Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 22. *Studia Patristica*, 32, pp. 258–263.

Blowers, P., 2012. Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity. *Union Seminary Quarterly Review*, 63, pp. 44–50.

Blowers, P., 2014. Psalm ‘Unto the End’: Eschatology and Anthropology in Maximus the Confessor’s Commentary on Psalm 59. In: B. Daley and P. Kolbet, eds. *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 257–283.

Blowers, P., 2016. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*. Oxford: Oxford University Press.

Brock, S., 1973. An Early Syriac Life of Maximus Confessor. *Analecta Bolandiana*, 91, pp. 299–346.

Butler, M. E., 1993. *Hypostatic Union and Monotheletism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*. New York: Fordham University.

Cooper, A., 2005. *The Body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*. Oxford: Oxford University Press.

Croce, V., 1974. *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*. Milano: Vito e pensiero.

Crouzel, H., 1985. *Origene*. Paris: Editions Lethielleux Culture et Vérité Namur.

Cvetkovic, V., 2015. The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (proodos) and Conversion (epistrophe) in the Thought of St Maximus the Confessor. In: M. Knazevic, ed. *The Ways of Byzantine Philosophy*. Alhambra, CA: Sebastian Press, pp. 195–210.

Daley, B. E., 1982. Apokatastasis and “Honorable Silence” in Eschatology of Maximus the Confessor. Et: F. Heinzer et Ch. Schonborn. *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Eribourg, 2–5 septembre 1980*. Friburge: Editions Universitaires, pp. 309–339.

- Daley B. E., 1991. *The Hope of the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diels, H. und Kranz, W., 1960. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Ducet, M., 1983. Est-ce que le monothelisme a fait autant d'illustres victims? Reflexions sur un ouvrage de F.-M. Lethel. *Science et Esprit*, 35, pp. 64–78.
- Ducet, M., 1985. La Volonte humaine du Christ, specialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprete de l'Ecriture . *Science et Esprit*, 37, pp. 123–143.
- Evagrius, 2015. *Kephalaia Gnostika*. Translated by I. Ramelli. Atlanta: SBL Press.
- Farell, J. P., 1989. *Free Choise in St Maximus the Confessor*. South Canan, PA: St. Tikhon's Seminary Press.
- Florovsky, G. 1976. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation. In: *Collected Works of Georges Florovsky, vol. III: Creation and Redemption*. Belmont, Mass.: Nordland Pub Intl, pp. 163–170.
- Garrigues J. M., 1976. *Maxime le Confesseur: charite, avenir divin de l'homme*. Paris: Beauchesne.
- Gatti, M. L., 1987. *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contribute per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*. Milano: Vita e Penciero.
- Gavrilyuk, P. L., 2013. Georges Florovsky's Reading of Maxim us: Anti-Bulgakov or Pro-Bulgakov? In: Bishop Maxim (Vasiljevic), ed. *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrad, October 18–21, 2012*. Alhambra, CA: Sebastian Press, pp. 407–418.
- Gersh, S., 1978. *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- Gregoire de Nazianze, 1978. *Discours 27–31 (Discours theologiques)*. Paris: Les Editions du Serf.

Gregorii Episcopi Nysseni, 1863. *De Anima et Resurrectione*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 46*. Paris, pp. 11–160.

Gregorii Nysseni, 1960. *In Canticum Canticorum*. In: H. Langerbeck, ed. *Gregorii Nysseni Opera. Vol. 6*. Leiden: E.J. Brill.

Gregorii Nysseni, 1962. *In Inscriptiones Psalmorum. In Sextum Psalmorum. In Ecclesiasten Homiliae*. In: J. McDonough et P. Alexander, eds. *Gregorii Nysseni Opera. Vol. 5*. Leiden: E.J. Brill.

Gregorii Nysseni, 1967. *Sermones*. In: G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt, A. Spira, eds. *Gregorii Nysseni Opera. Vol. 9*. Leiden: E.J. Brill.

Gregorii Theologi, 1857. *Orationes*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 35*. Paris, pp. 393–1260.

Gregorii Theologi, 1858. *Orationes XXVII–XLV*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 36*. Paris, pp. 9–623.

Gregorii Theologi, 1862. *Poemata*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 37*. Paris, pp. 397–1598.

Grisko, M., 2019. *Finitude and Deification: Maximus the Confessor's Eschatology as Systematic Metaphysics*. *Analogia*, vol 6, – Pemptousia, pp. 83–102.

Guillaumont, A., 1962. *Les "Kephalaia Gnostica" de'Evagre le Pontique*. Paris: Editions de Seuil.

Hausherr, I., 1952. *Philautie. De la tendresse pour soi a la charite selon saint Maxime le Confesseur*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

Heinzer F. et Schonborn C. eds, 1982. *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Eribourg, 2–5 septembre 1980*. Frieburge: Editions Universitaires.

Herodotus, 1975. *Books I and II*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Homeri, 1931. *Ilias*. Oxford: Clarendon Press.

Homeri, 1962. *Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Hovorun, C., 2008. *Will, action, and freedom: christological controversies in the seventh century*. Leiden, Boston: Brill.

Ioannis Crysostomi, 1862a. Homiliae XI in Epistolam Primam ad Thessalonicenses. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 62.* Paris, pp. 391–467.

Ioannis Crysostomi, 1962b. Homiliae XC in Mathaeum. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 57.* Paris, pp. 21–472.

Ioannis Crysostomi, 1862c. Homiliae XLIV in Epistolam Primam ad Corinthios. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 61.* Paris, pp. 9–381.

Jankowiak, M. and Booth Ph., 2015. A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor. In: P. Allen and B. Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxford: Oxford University Press, pp 19–83.

Karayannis, V., 1993. *Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu.* Paris: Beauchesne.

Kavanagh, C., 2015. The Impact of Maximus the Confessor on John Scottus Eriugena. In: P. Allen and B. Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxford: Oxford University Press, pp 480–499.

Knežević, M., 2012. *Maximus the Confessor (580–662): Bibliography.* Belgrade: Institute for Theological Research.

Larchet, J.-C., 1996. *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur.* Paris: Cerf.

Larchet, J.-C., 1998. *Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident.* Paris: Les Editions du Cerf.

Larchet, J.-C., 2004. La conception maximienne des energies divines et des logoi et la theorie platonicienne des Idee. *Philotheos*, 4, pp. 276–283.

Larchet, J.-C., 2015. The Mode of Deification. In: P. Allen and B. Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxford: Oxford University Press, pp 341–359.

Lethel, F.-M., 1979. *Theologie de l'agonie du Christ. La liberte humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur.* Paris: Edision Beauchesne.



Lévy, A., 2006. *Le créé et l'incréé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.

Lollar, J., 2011. "To See Into The Life Of Things". *The Contemplation Of Nature In Maximus The Confessor's Ambigua To John*. Ph. D. University of Notre Dame, Indiana.

Loudovicos, N., 2010. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Translated by E. Theokritoff. Brooklin, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Louth, A., 1996. *Maximus the Confessor*. London and New York: Routledge.

Makohon, A., 2018. Eschatology of Will in the Teachings of Maximus the Confessor. *Konstantinove Listy*, 11(2), pp. 3–13.

<http://dx.doi.org/10.17846/CL.2018.11.2.3-13>

Makohon, A., 2019. Problem zła w eschatologii Maksyma Wyznawcy. *Studia Warmińskie*, 56, pp. 291–305. <http://dx.doi.org/10.31648/sw.3245>

Manca, L., 2002. *Il primate della volonta in Agostino e Massimo il Confessore*. Roma: Armando.

Manoussakis, J., 2013. The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will. In: Bishop Maxim (Vasiljevic), ed. *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrad, October 18–21, 2012*. Alhambra, CA: Sebastian Press, pp. 159–180.

Matsoukas, M., A., 1994. *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur: cosmologie, anthropologie, sociologie*. PU: Axios.

Massimo Confessore, 1963. *Capitoli sulla Carita*. Roma: Editrice Studium.

Maxime le Confesseur, 2010. *Questions a Thalassios. Tome I (Questions 1 a 40)*. Paris: Les Editions Du Serf.

Maximi Confessoris, 1982. *Quaestiones et Dubia*. Turnhout-Brepols: Leuven University Press.

Maximi Confessoris, 2002. *Ambigua ad Thomam una cum Epistula Secunda ad Eundem*. Turnhout-Brepols: Leuven University Press.

- Maximi Confessoris, 2011. *Mistagogia*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Maximus Confessor, 1857. *Brevis Enerratio Cyristiani Paschatis*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 19*. Paris, pp. 1217–1280.
- Maximus Confessor, 1865a. *Ad Theopemptum Scholasticum*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 1393–1400.
- Maximus Confessor, 1865b. *Ambigvorum liber*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 91*. Paris, pp. 1032–1417.
- Maximus Confessor, 1865c. *Capita de Caritate*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 960–1073.
- Maximus Confessor, 1865d. *Capita theologica et oeconomica deque virtute ac vitio*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 1084–1392.
- Maximus Confessor, 1865e. *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 1177–1185.
- Maximus Confessor, 1865f. *Epistulae*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 91*. Paris, pp. 364–649.
- Maximus Confessor, 1865g. *Expositio oracionis Dominicae*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 872–909.
- Maximus Confessor, 1865h. *Expositio in Psalmum LIX*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 855–871.
- Maximus Confessor, 1865i. *Opuscula theologica et polemica*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 91*. Paris, pp. 9–285.
- Maximus Confessor, 1865j. *Liber Asceticus*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 912–956.
- Maximus Confessor, 1865k. *Mistagogia*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 91*. Paris, pp. 667–717.
- Maximus Confessor, 1865l. *Questiones et Dubia*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 785–856.

Maximus Confessor, 1865m. *Questiones ad Thallassium*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 90*. Paris, pp. 244–785.

Maximus the Confessor, 2014a. *The Ambigua, vol I*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Maximus the Confessor, 2014b. *The Ambigua, vol II*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Methodius Episcopus et Martyr, 1857. *Convivium decem virginum*. Et: J.-P. Migne, ac. *Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 18*. Paris, pp. 27–228.

Michaud, E., 1902. St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase. *Revue internationale de théologie*, 10, pp. 257–272.

Moore, E., 2005. *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines*. Boca Raton, FL: Dissertation.com.

Mueller-Jourdan, P., 2005. *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Aniquite tardive*. Leiden: Brill.

Nichols, A., 1993. *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburgh: T&T Clark.

Origene, 1978. *Traite des Principes. Tome I*. Paris: Serf.

Partridge, C., T., 2008. *Transfiguring Sexual Difference in Maximus the Confessor*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Perl, E., 1991. *Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*. Ann Arbor, MI: Yele Unsversity.

Piret, P., 1983. *Le Christ et la Trinite selon Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne.

Plato, 1967a. *Phaedo*. In: J. Burnet, ed. *Platonis opera, vol. 1*. Oxford: Clarendon Press. pp. 57a–118a.

Plato, 1967b. *Politicus*. In J. Burnet, ed. *Platonis opera, vol. 1*. Oxford: Clarendon Press. pp. 257a–311c.

- Plato, 1968. *Respublica*. In J. Burnet, ed. *Platonis opera, vol. 4*. Oxford: Clarendon Press. pp. 327a–621d.
- Plotinus, 1980. *Plotinus Enneads III*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Plotinus, 1984a. *Plotinus Enneads IV*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Plotinus, 1984b. *Plotinus Enneads V*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Plotinus, 1988a. *Plotinus Enneads VI. 1.–5*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Plotinus, 1988b. *Plotinus Enneads VI. 6.–9*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Plotinus, 1989. *Plotinus Enneads I*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Plotinus, 1990. *Plotinus Enneads II*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Proclus, 1963. *The Elements of Theology*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Ramelli, I., 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Ranczes, P., G., 2003. *Agir de Dieu et liberte de l'homme: Recherches sur l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf.
- Riou, A., 1973. *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne.
- Sherwood, P., 1952. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Rome: Orbis Catholicus, Herder.
- Sherwood, P., 1955. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism*. Romae: Gerder.
- Sherwood, P., 1958. Maximus and Origenism. *Arche kai Telos. Berichte zum XI Internationalen Byzantisten-Kongress*, Munchen, 1958, pp. 1–27.

Smith, A., 1974. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Tanase, N., 2015. Logic and Spirituality to Maximus the Confessor. The divine logoi and uncreated energies into “onto-thropo-logical” soteriology of the Confessor. *Philotheos. International Journal for the Philosophy and Theology*, 15, pp. 134–159.

Thunberg, L., 1985. *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Thunberg, L., 1995. *Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

Tollefsen, T., 2008. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford Unsversity Press.

Toronen, M., 2007. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.

Volker, W., 1965. *Maximus Bekenner als Meister des geistlichen Lebens*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.

Zizioulas, J., 2006. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. New York: T. & T. Clark.

Zizioulas, J., 2013. Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor. In: Bishop Maxim (Vasiljevic), ed. *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrad, October 18-21, 2012*. Alhambra, CA: Sebastian Press, pp. 85–114.