

СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

**СВІТОГЛЯД –
ФІЛОСОФІЯ –
РЕЛІГІЯ**

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 12

За заг. редакцією д-ра філос. наук, проф. І. П. Мозгового



СУМИ
СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
2017

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

С24

Засновник: Сумський державний університет.

Реєстраційне свідоцтво КВ № 22560–12460ПР від 01.03.2017 (код за ЄДРПОУ 05408289).

Затверджено наказом МОН України від 21.11.2013 № 1609 як фахове видання.

Рекомендовано до друку вченою радою Сумського державного університету, протокол № 4 від 14 грудня 2017.

Редакційна колегія:

- І. П. Мозговий** – д-р філос. наук, проф. (головний редактор) (Україна);
А. О. Васюріна – канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар) (Україна);
З. Н. Ісмагамбетова – д-р філос. наук, проф. (Казахстан);
Р. Колодзей – д-р мистецтвознавства, проф. (Польща);
С. Констанчак – д-р хабілітат, проф. (Польща);
Т. Г. Румянцева – д-р філос. наук, проф. (Білорусь);
О. П. Бойко – д-р філос. наук, проф. (Україна);
А. М. Колодний – д-р філос. наук, проф. (Україна);
Є. О. Лебідь – д-р філос. наук, доц. (Україна);
О. Н. Саган – д-р філос. наук, проф. (Україна);
Л. В. Теліженко – д-р філос. наук, доц. (Україна);
Л. О. Филипович – д-р філос. наук, проф. (Україна);
В. О. Цикін – д-р філос. наук, проф. (Україна);
О. Ю. Щербина-Яковлева – д-р філос. наук, проф. (Україна);
П. Л. Яроцький – д-р філос. наук, проф. (Україна);
С. І. Побожій – канд. мистецтвознавства, доц. (Україна).

До збірника увійшли праці науковців, присвячені актуальним проблемам у галузі філософії, релігієзнавства, культурології та питанням, пов'язаним із процесом формування цілісного світогляду сучасної людини.

Розрахований на науковців, викладачів філософських дисциплін, аспірантів, студентів, які цікавляться проблемами розвитку гуманітарного знання.

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

Адреса редакції: Сумський державний університет, 40000, м. Суми, вул. Римського-Корсакова, 2, тел.: (0542) 33–00–24, e-mail: philosophy@ifsk.sumdu.edu.ua; mozg_akadem@ukr.net

Анатолій МАКОГОН

ФІЛОСОФСЬКА КРИТИКА ВЧЕННЯ ПРО ВІЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ В ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДАХ МАКСИМА СПОВІДНИКА

В статті розглядається один аспект есхатології Максима Сповідника, а саме філософська критика античного вчення про вічне повернення. Проведено стислий огляд головних джерел, які містять дану парадигму. З'ясовано головні онтологічні засновки, якими користувались оригеністи у своєму тлумаченні виникнення світу та його відновлення у специфічному розумінні парадигми вічного повернення. У результаті нашого аналізу критики Максимом Сповідником цих засновків, постало багатогранне та оригінальне есхатологічне вчення преподобного, в центрі якого – мета Втілення та обожнення, де кінець метафізично перевершує начало, а обожнення як ціль людства постає в оригінальному для патристики концепті вічно-рухомого спокою, який можна здобути тут і тепер.

Ключові слова: вічне повернення, есхатологія, вічно-рухомий спокій, обожнення, епектазис.

Постановка проблеми. Есхатологія (від ἔσχατος – останній) – це вчення про останні речі всього буття, космосу та людини, про їх ціль (τέλος), остаточний смисл та значення, як в онтологічному, так і гносеологічному сенсі. Людина усвідомлює своє буття, дивлячись на мету та ціль, які значною мірою визначають її існування, спосіб споглядання, мислення та дії. Згідно з тим чи іншим есхатологічним концептом формується певний спосіб буття та мислення людини. Наявність різноманітних есхатологічних концепцій – від релігійних до сучасних футурологічних – кидає виклик людству своїми протиріччями, щодо зіткнення цивілізацій та культурних трендів. Тому розуміння вищезазначених мотивів людства набуває значної важливості в сучасності, коли ми все частіше бачимо втрату старих життєвих орієнтирів, принципів, цілей та йдемо на пошуки нових. Значне непорозуміння між різними культурами та цивілізаціями нерідко викликано інакшою сутністю та метою буття цих культур, а вони якнайточніше висвітлюються в релігійних есхатологічних доктринах, або в спеціальних телеологічних розділах відповідних філософських концепцій.

Одним з найвпливовіших есхатологічних концептів є християнський, а його філософсько-богословське тлумачення дуже чітко, рельєфно та яскраво виражено в працях візантійського отця Церкви, богослова та філософа VII ст. преподобного Максима Сповідника. Користування філософською мовою неоплатоніків дозволяє цьому автору досягати неабиякої інтелектуальної глибини у метафізичному розумінні есхатологічних проблем. В його поглядах постають онтологічні, космологічні, антропологічні, гносеологічні питання на вищому рівні споглядання і осягнення. В межах даної статті ми розглянемо тільки один

аспект есхатологічних поглядів отця Церкви, тобто критику Максимом Сповідником еллінського концепту вічного повернення як реакції викликаного розповсюдженням орігенізму, який ґрунтувався на синтезі християнського вчення та специфічного розуміння платонічних доктрин.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Актуальність теми статті обумовлена недостатньою вивченістю філософського вчення Максима Сповідника, погляди якого досі повністю не систематизовані, тоді як його вплив на подальший розвиток патристичної думки як на Сході, так і на Заході, був значною мірою вирішальний. До того ж, його есхатологія як об'єкт дослідження досить скупо репрезентована у світовій релігійно-філософській думці. З найбільш вагомих праць, у яких так чи інакше приділялась увага до есхатологічної проблематики, слід назвати праці Г. У. фон Бальтазара [22, с. 122–131, 355–359], П. Шервуда [40, с. 72–223], А. Риу [39, с. 170–200], Б. Делі [25, с. 309–339], Д. П. Фарела [27, с. 99–130, 178–189], Ж.-К. Ларше [29, с. 652–662], А. Андреопулоса [21, с. 322–340], Р. Людовікоса [30], П. Блауерса [23, с. 114–119, 137–141, 193–196, 221–224, 247–253] та ін. Також окремі аспекти есхатології Максима розглядались у працях Г. Флоровського [17, с. 225–227], Л. Тунберга [41, с. 144–148], Г. Беневича та А. Шуфріна [6, с. 240–386], Ф.-Г. Рансе [38, с. 319–353, 358–359], Ж.-М. Гарріга [28, с. 195–200], Н. Мацукаса [31, с. 255–264], К. Морескіні [8, с. 851–855], І. Рамеллі [37, с. 738–757] та ін. Єдина монографія, присвячена виключно есхатології Максима (в порівнянні з Орігеном), – це текст Е. Мура [36], але автор дотримується персоналістських поглядів у руслі філософії Н. Бердяєва, і це дещо спотворює думку преподобного. Зважаючи на малу кількість досліджень есхатології Максима Сповідника, можна зазначити, що це питання потребує більш детального і систематизованого філософського дослідження, окремий аспект якого представлений в цій статті. У вітчизняній філософській думці есхатологічні погляди цього християнського мислителя не розглядались зовсім.

Мета даної праці – проаналізувати трансформацію еллінського концепту “вічного повернення” в думці Максима Сповідника з філософської точки зору. Це дозволить нам виявити головні елементи зміни даної античної парадигми, критично осмисленої Максимом, але деякі з аспектів якої він пристосував до християнської метафізики.

Виклад основного матеріалу. Концепт “вічного повернення” формує фундаментальне есхатологічне світосприйняття, яке присутнє майже в усіх неавраамічних традиціях (крім китайських традицій даосизму та конфуціанства, де есхатологія не розвинута зовсім). Цей світогляд означає, що світ починається від абсолютно доброго начала, потім відхиляється від нього через низку падінь та метаморфоз і, нарешті, повертається назад, через знищення старого світу та відтворення і відновлення нового благого світу у лоні єдиного начала. Такий циклічний процес повторюється знову і знову. З релігієзнавчої точки зору даний концепт детально був проаналізований у працях М. Еліаде [19, с. 23–124]. Доля цілого світу вивчається в контексті “великої есхатології”, але існує й індивідуальна, так звана “мала есхатологія”, що стосується долі окремого індиві-

да, і в контексті міфу “вічного повернення” вона набуває форм метемпсихозу та перевтілення, згідно з тією чи іншою традицією.

Засобом обґрунтування подібних тенденцій в перспективі могла стати лише “та філософська традиція, яка сформувалася за багато віків попередньої історії і яка на пізній стадії виявляла активний потяг до систематизації, сакралізації та універсалізації теоретичної думки. Спочатку це був платонізм, потім неоплатонізм” [8, с. 21].

Для нашої мети окреслимо існування вищезазначеного міфу (як для цілого світу, так і для окремої істоти) у європейському античному світі, приділивши увагу більше філософському, ніж релігійному тлумаченню даного міфу. Можна виділити основні джерела, в яких зазначений світогляд виявляється досить чітко та експліцитно. Одне з найдавніших джерел, поема Гесіода “Труди та дні”, розповідає про п’ять віків, які змінюють один одного у напрямку подальшої етичної деградації від Золотого Віку до Залізного [3, с. 54–57]. Тут важливо зазначити, що автор поеми 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 [3, с. 56–57].

Одне з найдавніших філософських висловлювань європейського мислителя, яке належить Анаксимандру (у Симплікія), гласить: “З чого речі виникають, туди і погибель їх іде згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεῶν), позаяк вони платять один до одного справедливе відшкодування за своє безчинство (ἀδικίας) згідно зі встановленим терміном” [26, с. 89]. Є багато тлумачень цього виразу, але ми загостримо увагу на парадигмі постійної появи та зникнення речей у деякій субстанції, названої Анаксимандром “безмежне” (ἄπειρον), та парадигмі повернення до свого онтологічного начала. У іншому фрагменті Анаксимандра розповідається як про нескінченність світів, так і про їх обертання (у Іренея та Псевдо-Плутарха) [18, с. 117–118]. Також звернімо увагу на одну з причин повернення речей до свого початку, згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεῶν), в якій ми можемо побачити поняття μοῖρα – доля, фатум, на підставі якого виникають та зникають усі речі, ввергаючи усе суते в коло вічного повернення.

Є свідоцтво про оновлення космосу через низку змін та обертань і у Анаксимена (у Симплікія) [26, с. 93]. Найбільш яскраво виникнення та загибель космосу у світових пожежах, і нове його народження, знаходимо у фрагментах Геракліта (у текстах Клімента Александрійського, Симплікія, Плутарха, Діогена Лаертського): “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” [26, с. 157–158]. Такі зміни відбуваються вічно. Завершуючи аналіз досократичних шкіл щодо вчення про вічне повернення, не можна не згадати Піфагора, який є яскравим прихильником метемпсихозу, тобто в індивідуальній есхатології ми знов бачимо вічне повернення і нове народження у іншій істоті [26, с. 99–100]. Також він, згідно з Порфирієм, сповідував повторення космічних циклів, користуючись логікою вічного повернення [26, с. 100]. У Піндара також зустрічаємо цей міф: в одній з Олімпійських пісень він згадує про можливість тричі перебувати на землі та під

землею, та ще й, зберігши чистоту душі, попасти до вічного перебування з богами та героями на островах блаженних [10, с. 17].

Думка класичної Еллади також перебувала у парадигмі космічних циклів. У текстах Платона ми бачимо руйнацію та нове народження світів та перевтілення душ [12, с. 413–420; 13, с. 18–21]. В діалозі “Федон” Платон вустами Сократа заперечує лінійний розвиток космосу, зважаючи на те що в результаті такого розвитку виникнення речей закінчилося би [11, с. 25]. Після Платона Аристотель обґрунтував теорію вічного космосу, вічність якого та його рух по колу (найдосконаліший на думку Аристотеля) викликані силою все тієї ж необхідності [2, с. 439–440]. І знову, все також повертається до свого начала. Він дещо послабив циклічну логіку, але не відкинув її зовсім. Начало співпадає у нього з кінцем, таким є закон необхідності руху світового цілого, який воно знає за виразом невмолимої долі. Домінування долі проходить крізь всю давньогрецьку поезику та драматургію, а найяскравішою парадигмою цього є Фіванський цикл, герої якого (насамперед Едип), як би не намагались, але не в змозі змінити долю, та приречення.

Важливим є те, що безумовно до циклічної космології додається ще і рух душі до Бога, який ми бачимо на прикладі міфічних героїв, котрі вічно перебувають на Олімпі поряд із богами. В піфагорействі є можливість залишитися на островах блаженних, а у вченні платонівського діалогу “Федон” презентована можливість для душі уникнути кола вічного перевтілення через наближення до Бога [11, с. 36–37].

Якщо звернутися до елліністичного періоду, то можна помітити розгортання парадигми вічного повернення в філософії стоїцизму, який вживає ключовий для нашого дослідження термін *ἀποκατάστασις* (відновлення всього), що характеризує зміст вже нам знайомого міфу. У стоїчній філософії весь світ зникає у космічній пожежі (*ἐκτύροσις*) і народжується знову, і цей циклічний процес нескінченний. Наступний світ точно, до дрібниць збігається з попереднім [15, с. 114–115]. Гіпотеза збігу була викликана досконалістю сотвореного світу, тому цей процес повинен повторюватися вічно.

Нарешті згадаємо останній різновид стійкого еллінського світосприйняття, в якому панує необхідність, доля, фатум, немає нічого нового, все істинно суще завжди у минулому, та ніколи у майбутньому [16, с. XL1]. Це був неоплатонізм, в якому вічне повернення постає у вигляді фундаментальної онтологічної тріади: *μονή* – *πρόοδος* – *ἐπιστροφή* (перебування – вихід – повернення). Виникаючи з Єдиного все повертається до нього знову. Тут вічне повернення закарбовано у саму сутність не тільки буття а й пізнання. Пізнання є процесом повернення до абсолютно благого Єдиного, яке породжує усе суще в результаті свого виходу (еманації) із себе, с причини своєї повноти та щедрості. Один з останніх неоплатоніків Прокл пише в “Першоосновах теології” (§33): “

Справді, якщо воно з того еманує, у що повертається (§ 31), то воно пов’язує кінець із початком, і виходить єдине і безперервний рух – з одного боку, від того, що залишається [нерухомим], з іншого, від руху, який виник у напрямку того, що залишилося [нерухомим]. Тому все циклічно еманує з причин

до причин. Бувають великі і менші цикли, при яких повернення відбуваються, з одного боку, до розташованого безпосередньо вище, з іншого – до більш високого, і так аж до початку всього. Бо все – від нього і до нього” [14, с. 35]. Все сугте будується на ступенях більшої або меншої причетності до Єдиного, і етично благою ціллю буття для будь-якого сутого є повернення до свого начала, звільнення від кайданів матеріальності.

Християнство зруйнувало міф вічного повернення, застосовуючи доктрину одноразового творіння, одноразового втілення Ісуса Христа, одноразової смерті Бога для спасіння світу та людства, і, відповідно, одноразового кінця світу, без всякої можливості повернення назад. Концепція лінійного (або краще сказати спрямованого) часу теж набула своєї популярності через християнство та інші авраамічні релігії. Але сповідуючи такий концепт на рівні віри, християнство не відразу філософськи обґрунтувало його і не виявило онтологічну, гносеологічну, антропологічну, етичну цінність та істину такого есхатологічного погляду. Одне з найвагоміших реальних філософських обґрунтувань зробив у своїх працях преподобний Максим Сповідник. Це було викликано тим, що через вчення видатного християнського богослова Орігена до Церкви потрапили паростки еллінського міфу про вічне повернення. Але у Орігена вони набули своєрідного змісту, змішавшись з християнським баченням.

Реконструювати дійсні погляди Орігена дуже складно навіть тепер, через те що до нас не дійшов оригінал його головної праці “Про начала”. Є тільки переклади на латину як прихильників Оригена (Руфін), так і його супротивників (Блж. Ієронім Стридонський) [9]. Тому реконструкція його поглядів має дещо ймовірнісний характер і стосується переважно того, як сприймалося вчення його послідовників, котрих і критикував Максим.

Щоб зрозуміти есхатологію, слід аналізувати і протологію (вчення про створіння світу та людини), бо ці речі нерозривно пов’язані між собою. Замислюючись над причинами походження світу, ми пізнаємо його ціль, або іншими словами мету та кінець. В концепції орігеністів світ створюється в результаті падіння передвічних умів із енади ($\epsilon\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$), де вони перебували у первісному спокої ($\sigma\acute{\tau}\alpha\sigma\iota\varsigma$) і блаженстві. Через пересичення благом вони зазнали падіння, в результаті чого і було створено світ [9, с. 68, 139]. Духи стали душами, зазнали охолодження та втілилися у матеріальні тіла. Іншим засновком орігеністів, який критикував Максим, була ідея про те, що падіння уми зазнали через прагнення досвіду зла для того, щоб повернутися знов до блага. Ці два засновки становлять передумову специфічної есхатології орігеністів, найвидатніші представники якої Євагрій Понтійський, Дідім Александрійський та їхні учні – сповідували таке специфічне вчення. Згідно з їхньою думкою, душі повертаються із матеріальних тіл назад до енади, в стан, який був до падіння, і процес падіння може повторюватися знову, що викликає нові цикли творіння. Тут постає той же самий еллінський міф вічного повернення, але у Орігена він придбав специфічні риси спасіння усього сутого, у тому числі і диявола, і будь-кого з грішних людей. Термін $\acute{\alpha}\lambda\omicron\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \lambda\alpha\nu\tau\acute{\omega}\nu$ тут набуває свого класичного виду (стислий, але змістовний огляд орігеністської есхатології в контексті Мак-

симвої див. у Б. Дели [25, с. 310–312]). Варто додати, що концепції спасіння всього злого творіння (у тому числі і злих духів на чолі із дияволом) дотримувався і видатний християнський святий Григорій Нісський, але він заперечував передіснування чистих духів у первісній енаді, сповідуючи творіння *ex nihilo*, і доводив спасіння всього злого через використання антиманіхейських аргументів про скінченність зла. Також він використовує образи очищувального вогню. Та найголовнішим в його теологумені є те, що воля не може до кінця чинити спротив Богу, тому і вона навернеться до каяття та блага навіть у диявола [25, с. 312–313; 19].

Переважно ці орігеністські концепції вічного повернення критично розглядав Максим Сповідник. Але ми зауважимо, що нерв його критики стосується саме еллінського міфу про вічне повернення [22, с. 122–131]. Даний міф в філософському вигляді був започаткований ще Анаксимандром, і через ряд метаморфоз втілювався у орігеністське вчення про енаду, яке Максим називає легким еллінським пошуком істини (тобто поверховим) [32, с. 1069А]. Перш за все, Максим приділяє головну увагу цілі буття. Він використовує вчення Аристотеля про цільову причину, але пристосовує її до Христа: “Кінець є те, заради чого є все, саме ж воно ні заради чого” [32, с. 1072С]. На наш погляд, переважно це висловлювання будує надалі всю метафізику Максима стосовно есхатології. Кінцем (*τέλος*) або ціллю, є Сам Христос. Максим пише що Втілення Христа “це є блаженний кінець, заради якого і виникло все. Це божественна ціль, замишлена ще до начала сутих, 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 сутих” [35, с. 621]. Головний смисл цього виразу у тому, що Втілення все одно здійснилося б, навіть якщо б людина не зазнала падіння. Найбільш глибоко і детально ця христологічна думка була досліджена Ж.-К. Ларше [29, с. 84–105]. Втілення 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 Втіленням, до якого ще додається ікономічний смисл Смерті та Воскресіння Бога, щоб, крім поєднання з Ним, ще очистити зіпсоване гріхом єство людини.

Головний аргумент Максима в переосмисленні орігеністського міфу 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 енади, в якій перебувають уми у абсолютному благу, потім через пересичення вони починають рухатися, що призводить до втілення (як кара за гріх пересичення) і створення матеріального світу. Далі іде процес повернення через рух до Бога і знову досягнення стану первісного спокою [21, с. 326]. Оріген перебуваючи в руслі такої логіки, в своїх текстах виводить принцип, що кінець подібний до начала [9, с. 78]. Це призвело до Юстиніанових анафематизмів та П’ятого Вселенського собору, на якому вчення Орігена було засуджено. Максим міняє орі-

геністську тріаду на свою, 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 ἐσχάτου) свого прагнення, позаяк він сам ще не будучи явлений, не зупинив рух тих, хто навкруги нього носить” [32, с. 1069В]. Таким чином Максимова онтологічна тріада постає у такому вигляді: становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις), причому до стасиса він пристосовує вчення свт. Григорія Нісського 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 Фалласія: “Утамування прагнення є вічно-рухомий спокій навколо предмета бажання тих, хто має до нього жагу. Вічно-рухомий спокій (ἀεκίνητος στάσις) навколо предмета бажання (...) є постійна та безперервна насолода бажаним” [35, с. 608]. І далі у тому ж творі він промовляє: “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 до цього вона не пізнала кінець із начала” [35, с. 614]. Це яскраве висловлювання повністю руйнує метафізику повернення до абсолютно благого начала, притаманне еллінському світогляду у різних його варіантах. Критика Максимом такого повернення зумовлена онтологічною безоднею (διάστημα) яка з точки зору християн, на відміну від еллінів, знаходиться між Творцем та його творінням. Хоча Максим і запозичує у Прокла (через Ареопагіта) метафору кола з радіусами, де радіуси є шляхами до Бога, який перебуває у центрі [4, с. 420–421]. Але це не є дійсне повернення, як зазначає Г. Лурье: “створіння рухається до свого начала, але такого, в якому його ніколи не було” [5, с. 372].

Вічно-рухомий спокій може розумітися у двох аспектах: 1) стан обожнення не можна точно визначити жодним з понять, тому що жодна категорія (навіть категорія буття-сутності) не відповідає апофатичній природі Бога, з якою єднається людське ество в цьому акті, і яку не можна ніколи осягнути до кінця, тому і вводиться такий антиномічний парадокс, тобто Бог вищий як від спокою так і від руху; 2) стан людини, яка досягає обожнення, характеризується тим, що людина перестає діяти у власному способі буття, вона зазнає дію з боку Бога, який і є істинний діяч в цьому акті поєднання, але дійти до цього стану людина повинна, безумовно, за допомогою власних зусиль (доброчинність, аскеза, молитва, споглядання).

Приймаючи все вищезазначене до уваги, можна зробити висновок, що есхатологічна концепція Максима Сповідника перевертає оригеністську тріаду, і на протигагу останній стверджує, що первісний спокій в розумінні еллінських мислителів, та хоча б одноразове падіння з нього і повернення, ніякою логікою не може заперечити і інше падіння через знов таке ж саме пересичення та презирство, якщо це можливо було вже колись. Така логіка власне і породжує ідею циклів. І відсутність надії, згідно з такою логікою, коли нема непохитної опори та твердості у прекрасному, є найжалюгіднішим станом [32, с. 1069С]. Тому кі-

нець, за Максимом, і не повинен співпадати з началом: “Що інше було б жалюгіднішим?” (τί ἄλλο γένοιτ’ ἂν ἐλείνότερον) [32, с. 1069C]. Так запитує Максим, маючи на увазі відсутність непохитної опори та постійне кружляння для істот в безкінечних циклах падінь та повернень. Крім того, Максим робить зауваження, що це відбувається згідно за необхідністю (ἐξ ἀνάγκης), що знову нас відсилає до першого есхатологічного вислову Анаксимандра, за яким речі також виникають і зникають згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρεών). Г. У. фон Бальтзар провів дуже цікаве порівняння есхатологічного аналізу Максима з аналізом Августина, який розглядав неоплатонічну теорію циклів, та визначав “вічне повернення” як увіковічування пекельних мук, які будуть щоразу повторюватися [22, с. 124]. Такий процес вважався Августином насправді безглуздя [1, с. 542–547].

Якщо з точки зору Орігена кінець цьому кружлянню колись неодмінно наступить, через очищення всіх створінь у очищувальному вогні, то Максим доводить, що у орігеністів це філософськи не обґрунтовано і не відповідає онтології тої тріади, яку має на увазі Оріген, не відповідає також вченню Орігена про єнаду, від якої відділяються уми. Єнада (у розумінні Орігена сам Бог) тут постає як щось таке, чим можна пересититись, що викликає цілу низку хибних тверджень. Як наслідок – хибне вчення про Бога, як Благого та Прекрасного, якого можна б було пересититись, перебуваючи в Ньому як у Благі та насолоджуючись його Красою. Естетичний мотив прагнення до прекрасного, у постійному наверненні до досконалості в есхатологічному вимірі (за Максимом), корегує платонічну парадигму мімезису, згідно з якою прекрасне це відтворення трансцендентних зразків. Ця корекція Максимом платонічної парадигми в сфері естетики, як довів П. Блауерс, має коріння ще в текстах кападокійців [23, с. 114–119].

Інший засновок орігеністів, за допомогою якого вони намагались уникнути попередньої помилки, натякає на те, що уми пали з причини пізнання чогось іншого, окрім Бога: тобто бажання стати чимось іншим, чим ти є, щоб через цей досвід протилежного щодо свого первісного благого стану, знов навернутися до блага. Але Максим заперечує таку “логіку”, тому що прекрасне (а саме Бог), буде бажаний ними “не заради себе самого, як прекрасного, а воно буде бажатися ними з причини протилежного, із необхідності (ἐξ ἀνάγκης), як бажане не за природою чи у власному розумінні” [32, с. 1069D]. Тут ми знову бачимо хибну уяву орігеністів про прекрасне (а саме про Бога), яке пізнається як прекрасне не саме по собі, а через порівняння у досвіді з протилежним, а також причину цього – необхідність, яка заперечує істоті, яка наділена свободою волі пізнавати прекрасне вільно, без необхідності куштування зла у досвіді падіння. Деякі дослідники, навпаки, вважають Орігена автором найвищої свободи, а Максима як такого що не спромігся зрозуміти ідеал людської свободи, підмінивши його волею Бога [36, с. 180, 182]. Але переважна більшість вчених доводить, що розуміння свободи (і перш за все свободи Божої) не перебуває, згідно з вченням Максима, у раціональному полі вибору, який є складним, та побудованим із протилежностей (або просто з багатьох елементів), із яких треба оби-

рати те чи інше. Бог не обирає те чи інше, він діє просто і не раціонально, природньо, без коливань та спонтанно, якщо так можна висловитися. Цікаві спостереження про це зроблені Шервудом [40, с. 183–184], та Шуфрїнім [6, с. 308–309]. Есхатологія вольового акту потребує більш детального дослідження.

Закінчуючи аналіз критики преподобним Максимом еллінського концепту вічного повернення, не можна не зазначити те, які мотиви Максим запозичив із доктрини про вічне повернення, а саме повернення до Бога, в контексті літургійного часу. Причому тлумачення Максимом літургійних дій має два пласти: символічний та реальний. Саме у реальному тлумаченні можна споглядати так звану “здійснену есхатологію”. Ця есхатологія позбавлена історичного вектору кінця віків, і спрямована на повернення до Бога тут і тепер, набуваючи богоподібності в акті обоження через причастя. В цьому акті Максим тих, хто вже тепер реалізував цей ідеал, називає богами [34, с. 697]. Ще один образ вторгнення вічності у історичний час ми можемо споглядати у тлумаченні на слова “хліб насущний”, маючи на увазі Самого Христа як хліб життя [33, с. 897–900]. Він може подаватися нам тут і тепер, що окреслює в цьому акті есхатологічну перспективу. Як зауважує А. Андреопулос кінець віків вже присутній у історичному часі [21, с. 333–334]. Тобто сама вічність повертається до тих хто прагне причетності до неї. Точніше ті, що проходять шлях згідно зі своїми природними логосами, які передіснують одвічно у Богові, повертаються до вічності, яка присутня вже тут і тепер, треба тільки розплющити очі і навернутися на шлях до своєї мети, який складається з трьох ступінів: 1) добродійність (етичний ступінь), 2) споглядання логосів створеної природи (філософський ступінь), 3) споглядання самого Бога і поєднання з ним (містично-богословський ступінь). Також есхатологічного смислу у тлумаченні Максима набувають події, що відбулися під час Преображення на горі Фавор [32, с. 1125D–1128D]. Таким чином, Максима Сповідника не вдовольняють конвенціональні формулювання смислу тих чи інших подій Святого Письма та літургійно-службових дій. Користуючись александрійською методологією анагогічного (піднесеного) тлумачення, він поєднує есхатон з теперішнім моментом, у якому кінець та мета присутні тут і тепер [21, с. 334–335]. Крім того ця мета – не відкладене на потім обоження, воно може існувати у теперішньому часі, як *realized eschatology*, згідно с терміном П. Блауерса [24]. І вже в момент есхатону вона набуває своєї довершеності, у нескінченному наближенні до Бога у вічно-рухомому спокої.

Висновки. В результаті дослідження були з’ясовані основні філософські мотиви критики Максимом Сповідником еллінської парадигми “вічного повернення” як її бачили та дотримувалися орігеністи. Вічному падінню із енади через пересичення або ж через необхідність пізнання протилежного первісному благу, що далі веде до повернення у своє начало-спокій, і через це негативне ставлення до матеріальності як такої, Максим протиставив позитивний зміст творіння, яке набуває сенсу в контексті Втілення Христа як мети. Саме цільова причина виходить на перший щабель осягнення буття, і замість повернення до начала Максим започатковує пізнання кінця, як цілі та мети, до яких можна не-

скінченно наближуватись, ніколи не пересичуючись набутим благом. Тріаді “спокій – рух – становлення” Максим протиставляє тріаду “становлення – рух – вічно-рухомий спокій”, замість циклічної метафізики повернення до начал, відкладеного блага, увіковічення смерті, диктату необхідності, відсутності абсолютної опори у благоу Максим протиставив векторну метафізику недосяжного кінця, обоження тут і тепер, увіковічення життя, абсолютну та незалежну від раціональності свободу волі, опору на абсолютне благо, яким не можна ніколи пересититись. На тлі есхатологічних поглядів Максима виникають ще декілька важливих проблем, пов’язаних із трансформацією еллінських філософських парадигм. Це проблеми апокатастасису, свободи волі та відповідальності, часу та темпоральності, дії і зазнавання дії (παθητός) та ін. Їх розв’язання має стати метою наступних досліджень. Такі дослідження допомагають більш глибоко зрозуміти засади вітчизняної думки та культури, які базуються як на християнському інтелектуально-духовному фундаменті, так і на притаманному всій європейській цивілізації античному тезаурусі, в якому було закладено вектор подальшого розвитку та буття європейського людства.

Література

1. Августин Блаженный. Творения. – Т. 3. О Граде Божьем. Книги I–XIII. – СПб. : Алетейя; К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – 596 с.
2. Аристотель. Собрание сочинений : в 4 т. – Т. 3. – М. : Мысль, 1981. – 613 с.
3. Гесиод. Полное собрание текстов. – М. : Лабиринт, 2001. – 256 с.
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб. : Алетейя, 2002. – 854 с.
5. Лурье. В. М. История византийской философии. Формативный период / В. М. Лурье. – СПб. : Аxioma, 2006. – XX+553 с.
6. Максим Исповедник : полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
7. Мозговий І. П. Еволюція християнства (III – I пол. VI ст. до н.е.) : античні писемні джерела / І. П. Мозговий. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2015. – 570 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/50534>
8. Морескини К. История патристической философии / К. Морескини. – М. : Изд-во “Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина”, 2011. – 864 с.
9. Ориген. О началах. – Самара : РА, 1993. – 318 с.
10. Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М. : Наука, 1980. – 504 с.
11. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – 528 с.
12. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – 654 с.
13. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 4. – М. : Мысль, 1994. – 830 с.
14. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. – М. : Издательская группа “Прогресс”, 1993. – 319 с.

15. Столяров А. Стоя и стоицизм / А. Столяров. – М. : АО Ками Групп, 1995. – 448 с.
16. Флоровский Г. Прот. Византийские Отцы V–VIII веков / Г. Флоровский. – Париж, 1933. – 260 с.
17. Флоровский Г. Прот. Эсхатология в святоотеческую эпоху // Макарий (Оксиюк) митр. Эсхатология св. Григория Нисского. – М. : Паломник, 1999. – С. XXXV–LV.
18. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I. – М. : Наука, 1989. – 576 с.
19. Элиаде М. Избранные сочинения : миф о вечном возвращении ; Образы и символы ; Священное и мирское / М. Элиаде / пер. с фр. – М. : Ладомир, 2000. – 414 с.
20. Andreopoulos A. Eschatology and Final Restoration (Apokatastasis) in Origen, Gregory of Nissa and Maximus the Confessor // Theandros : An Online Journal of Orthodox Theology and Philosophy 3.1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.scribd.com/doc/40390499/Theandros-Eschatology-and-Apokatastasis-in-Early-Church-Fathers>
21. Andreopoulos A. Eschatology in Maximus the Confessor // Pauline Allen and Bronwen Neil, eds., The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. – Oxford : Oxford University Press, 2015. – P. 322–340.
22. von Balthasar H. U. Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenner. – Einsiedeln ; Trier : Johannes-Verlag, 1988. – 692 p.
23. Blowers P. M. Maximus The Confessor : Jesus Christ and the Transfiguration of the World. – Oxford : Oxford University Press, 2015. – XVII+367 p.
24. Blowers P. Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 22 // Studia Patristica 32. – Leuven : Peeters, 1997. – P. 258–263.
25. Daley B. E. Apokatastasis and “Honorable Silence” in Eschatology of Maximus the Confessor // Felix Heinzer et Christoph Schonborn. Maximus Confessor : Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Erilbourg, 2–5 septembre 1980. – Friburge : Editions Universitaires, 1982. – P. 309–339.
26. Diels H. Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band. – Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. – XII+504 p.
27. Farrell J. P. Free Choice in St Maximus the Confessor. – South Canan, PA : St. Tikhon's Seminary Press, 1989. – 252 p.
28. Garrigues J. M. Maxime le Confesseur : charite, avenir divin de l'homme. – Paris : Beauchesne, 1976. – 208 p.
29. Larchet J.-C. La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. – Paris : Cerf, 1996. – 770 p.
30. Loudovicos N. A Eucharistic Ontology : Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity, trans. Elizabeth Theokritoff. – Brooklin, MA : Holy Cross Orthodox Press, 2010. – 255 p.
31. Matsoukas M. A. La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur : cosmologie, anthropologie, sociologie. – PU : Axios, 1994. – 320 p.

32. Maximus Confessor. *Ambigvorum liber* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 91. – P. 1032–1417.
33. Maximus Confessor. *Expositio oracionis Dominicae* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 90. – P. 872–909.
34. Maximus Confessor. *Mistagogia* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 91. – P. 667–717.
35. Maximus Confessor. *Questiones ad Thallassium* // *Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca.* – Paris, 1865. – Т. 90. – P. 244–785.
36. Moore E. *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor : An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines.* – Boca Raton, FL : Dissertation.com, 2005. – X+220 p.
37. Ramelli I. *The Christian Doctrine of Apokatastasis : a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena.* – Leiden : Brill, 2013. – XX+890 p.
38. Ranczes P. G. *Agir de Dieu et liberte de l’homme : Recherches sur l’anthropologie de saint Maxime le Confesseur.* – Paris : Cerf, 2003. – 432 p.
39. Riou A. *Le Monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur.* – Paris : Beauchesne, 1973. – 280 p.
40. Sherwood P. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism.* – Romae : Gerder, 1955. – XV+236 p.
41. Thunberg L. *Man and the Cosmos : the Vision of St Maximus the Confessor.* – Crestwood, NY : St. Vladimir’s Seminary Press, 1985. – 184 p.
- Отримано 30.09.2017

Summary

Makogon Anatolii. Philosophical critique of the doctrine of eternal return in eschatology of Maximus the Confessor.

The article deals with one aspect of the eschatology of Maximus the Confessor, namely philosophical critique of the doctrine of eternal return that was inherent in the ancient worldview. There has been done a short review of the main sources which contain the paradigm of eternal restoration. There have been identified main ontological references that origenists used in their interpretation of the origin of the world and its restoration in the specific understanding of the paradigm of the eternal return. As a result of analysis of Maximus the Confessor’s criticism to these references, there came to be a multidimensional and original eschatological teaching of the monk, in the center of which there is purpose of Incarnation and deification, where the end is metaphysically superior to the beginning, and deification, as the goal of humanity, appears in the original to patristic concept of the ever-moving rest, which can be obtained here and now.

Keywords: *eternal return, eschatology, the ever-moving rest, deification, epektasis.*