

Анатолій МАКОГОН

ЕСХАТОЛОГІЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РОЗВІДКА І СТАН СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Стаття містить аналіз найважливіших підходів у науковому вивченні есхатології Максима Сповідника. Застосовуючи історико-філософську методологію, ми розглянули та проаналізували головні напрямки дослідження поглядів отця церкви, починаючи з кінця XIX ст. до нашого часу. Виявлено наявність томістського, неопатристичного і персоналістського підходів і відсутність системного філософського аналізу есхатології Максима. Визначена проблематика есхатологічних поглядів отця: незалежність Воплочення Слова, концепт відновлення всього, вічне повернення і есхатологія волі.

Ключові слова: есхатологія, Максим Сповідник, вічне повернення, апокатастасис, свобода волі, свобода вибору.

Постановка проблеми. Дослідження, пов'язані із візантійською філософією, стають дедалі інтенсивнішими у науковій спільноті. Це стосується також і поглядів одного з самих глибоких і філософськи орієнтованих мислителів Візантії, Максима Сповідника (580–662). Досліджуючи різні розділи його вчення, науковці не зосереджувалися в достатній мірі на його есхатології, і не присвятили цьому найважливішому, з християнської точки зору, аспекту системи святого отця Церкви жодної монографії. Обмежуючись окремими главами і небагатою кількістю статей, науковці досі не прийшли до більш-менш єдиного погляду на есхатологію Максима, що проявилось у запеклих полемічних баталіях з приводу таких концептів вчення Максима як відновлення всього (ἀποκατάστασις), гномічна воля (γνώμη), обожнення (θεολοίσις), стан розумних істот у есхатоні та ін. Ці питання є чинниками проблемного поля завдяки своїй складності і вкоріненості у двох різних, але перетинаючих одна одну, традиціях, християнської догматиці і неоплатонічної філософії. Тому суперечливість есхатологічних концептів становить проблему, яка потребує якщо не вирішення, то більш глибокого прояснення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Окремі аспекти есхатології отця Церкви були проаналізовані у працях Г. Флоровського, Г. У. фон Бальтазара, П. Шервуда, Л. Тунберга, А. Ріу, Б. Дейлі, Д. П. Фарела, Ж.-К. Ларше, І. Рамеллі, Р. Людовікоса, А. Андреопулоса, П. Блауерса та ін. Необхідні посилання на цих та інших дослідників стосовно есхатологічної проблематики містяться у іншій нашій статті [4, с. 98]. Слід додати до цього списку джерела, що стали доступні для нас нещодавно. У статті Дж. Манусакіса є розділ, присвячений аналізу волі у стані обожнення, у якому автор припускає наявність гномічної волі [16, с. 172–180]. Критичною відповіддю на його погляди постало фундаментальне дослідження Г. Беневича, в якому автор спростовує думку Дж. Манусакіса, стверджуючи про деактивацію гномічної волі у есхатоні [1, с. 178–182]. Також гідна уваги

дисертація С. Мітралексіса, в якій розглядається питання темпоральності та есхатологічний концепт вічно-рухомого спокою (ἀεκίνητος στάσις) [23]. Останній автор користується методологією персоналістськи орієнтованих теологів (Х. Яннарас, Дж. Зізіулас), що примушує деяких науковців до критичних зауважень стосовно цієї методології. Тому, щоб зрозуміти проблематику, яка постає у доволі складній богословсько-філософській системі отця, існує необхідність аналізу всіх основних праць і наукових підходів, так чи інакше присвячених есхатології Максима Сповідника.

Мета статті – провести історико-філософський аналіз сучасних джерел, в яких досліджується есхатологія Максима, виявити її головні проблеми, з'ясувати основні підходи до вивчення спадщини отця. Це дозволить створити підвалини для системного викладу есхатологічних поглядів його вчення.

Виклад основного матеріалу. Чи не перший, хто торкнувся есхатології Максима, був А. І. Брілліантов (1898 р.), який визначив категорію потерпання у стані обоження, дві есхатологічні мети людини (поєднання у собі всього існуючого і з'єднання з Богом), незалежність Воплочення від гріхопадіння [2, с. 221–224, 241]. Зауваження з приводу есхатологічних поглядів Максима зробив Е. Мішо (1902 р.), який доводив, що Максим Сповідник дотримувався вчення про остаточне спасіння всіх істот, на зразок вчення Орігена або Григорія Нісського [22]. Е. Мішо припускав, що місця, де Максим каже про обмежену надію на спасіння або вічні муки і вічне покарання для грішників, мають сенс суто пастирських настанов і повчань, ніж є богословськими роздумами.

Перше наукове дослідження системи Максима на сучасному рівні було зроблено київським патрологом С. Єпіфановичем (1915). Він не присвятив особливої уваги есхатологічним поглядам Максима, але цілком слушно визначив свою позицію стосовно розуміння Воплочення, як цілі створення світу: “Це була найвеличніша тайна Воплочення заради нашого обоження, тайна, наперед визначена в передвічній Божій нараді. Це та тайна, у передбаченні якої було створено все сотворене буття, і людині наперед визначено обоження” [3, с. 69]. Під впливом С. Єпіфановича знаходився видатний патролог Г. Флоровський, що уважно розглянув есхатологічні погляди преподобного. Всупереч Е. Мішо, Г. Флоровський доводить, що Максим не дотримувався поглядів спасіння всіх створінь (у тому числі грішників, що не покалися, 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 залучені до його благ, які повинні досягатися через вільні аскетичні зусилля [8, с. 226–227]. Згідно з Максимовою думкою, Воплочення не зумовлене гріхом Адама, і завжди перебувало у передвічній Божій нараді, тобто у задумі Божому. Доводячи свою думку Г. Флоровський, в дусі програми “неопатристичного синтезу” посилається на парадигматичний вислів Максима, в якому на перший щабель осягнення виходить ціль і кінець буття, а не начало [21, с. 621А–621В].

Найглибше дослідження системи преподобного Максима зробив швейцарський богослов і філософ, кардинал Г. У. фон Бальтазар. Результати його дослідження лягли у дуже важливу працю “Космічна літургія” (1941) [10]. В цьому тексті окреслюються два засновки падіння духів у системі орігеністів, які критикував Максим: падіння через пересичення благом і падіння через пізнання того що є протилежним благому. Максим Сповідник був полемічно налаштований проти первісної сталості, або спокою духів у Енаді (στάσις), проти вчення про виточки будь-якого руху з гріхопадіння, проти дурної безкінечності і циклічного руху у нових еонах [10, с. 123–124]. Замість орігеністської метафізичної тріади “спокій (στάσις) – рух (κίνησις) – становлення (γένεσις)”, Максим пропонує свою – “становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις)”, причому останній член тріади ще ніколи не був досягнутий, що заперечує орігеністське повернення до сталого спокою, з якого знов можливо падіння в матеріальність. Теж саме стосується і другого засновку походження світу через падіння духів (умів), а саме - через необхідність досвіду (πεῖρα) протилежного, тобто необхідність пізнання зла, щоб знову навернутись до істини, і повернутись у первісний стан. Як зауважує Г. У. фон Бальтазар благо, згідно з вченням Максима, повинно жадатись саме по собі, а не через досвід падіння [10, с. 125].

Вагомим внеском Г. У. фон Бальтазара в аналіз есхатологічних поглядів Максима Сповідника є зауваження про те, що Максим перетлумачив концепт Григорія Нісського ἐλέκτασις (нескінченне наближення до мети, без всякого кінцевого її досягнення), від сприйняття його у якості абсолютизації людського прагнення, до його розуміння як божественного подарунку. Свобода людини не підноситься на квазі-божественний рівень і надана самій собі [10, с. 126]. Свобідний рух у думці Максима не є рухом прагнення і занепокоєння (як у Григорія Нісського), а є “рухом доручення себе буттєвій співрозмірності благого становлення і течії, що тягне до океану Божественності” [10, с. 126]. Перехід від природного руху до спокою (що і є ціль) відбувається в пасивності суцього, через потерпання створінням Божої дії, тому що вихідна точка (ідентична меті) знаходиться поза буттям, і власними зусиллями ніяке суще не зможе до неї дотягнутися, тому обожнення ми потерпаємо пасивно, не маючи власної природної можливості [21, с. 320D–321A]. Створіння прямує до своєї мети через пізнання своєї ницості перед Абсолютом, своєї чистої пасивності відносно до безпричинної благодаті.

Цікаво, що Г. У. фон Бальтазар дотримується думки, що Максим сповідував пом'якшений орігенізм, який він пропонував для посвячених у тайне вчення (зберігаючи “шляхетне мовчання”), а для більшості, з пастирської спонуки, пропагував звичайне християнське есхатологічне вчення про нескінченність пекельних страждань [10, с. 355–359]. Поміrkований томізм і спадок Аристотеля, термінологією яких користується швейцарець, приводить його до того, що він іноді бачить “демонів” Платона там, де східна патристична думка не вкладається у, так би мовити, “світло” аристотелівської метафізики і логіки.

Важливим етапом у дослідженні поглядів Максима постали напрацювання П. Шервуда, (1955 р.) [27]. В тексті присвяченому спростуванню орігенізму Максимом, автор зосереджується на критиці орігеністської протології і есхатології, розглядаючи причину падіння умів в пересиченні (κόρος) і відсутності непохитної опори у благу. П. Шервуд приходить до висновку, що Максим не дотримується орігеністських поглядів навіть у ранніх своїх творах, тим самим полемізує з думкою Г. У. фон Бальтазара. Вчений доводить, що Максим в деяких місцях стверджує вічність пекельних мук, але пов'язує їх з відсутністю причетності до блага, хоча принаймні знання цього блага буде існувати в душах всіх істот [27, с. 205–222].

Важливим джерелом нашого дослідження є доповідь Б. Дейлі “Апокатастасис і “шляхетне мовчання” в есхатології Максима Сповідника” [12]. Автор критикує погляди Г. У. фон Бальтазара, який репрезентує Максима як такого собі крипто-орігеніста, тлумачачи у цьому сенсі три важливих місця в творах преподобного [21, с. 257С–260А, 412А–413В, 312В–316D]. Спираючись на дослідження П. Шервуда вчений доводить, що мовчання Максима зумовлене скромністю або недостатньою обізнаністю, але аж ніяк не “езотеризмом” [12, с. 319]. Б. Дейлі слушно зазначає, що у Максима немає прямої критики вчення про апокатастасис, яке постає у трьох смислах, а саме: 1) відновлення праведників, 2) відновлення природи, тобто воскресіння, 3) відновлення сил і властивостей душі, які колись були у Раю, і забуття зла [12, с. 323]. В останньому тлумаченні душа відновлюється у ясному знанні Бога, але не у причетності до благ. Розглядаючи вчення Григорія Нісського стосовно апокатастасису, Б. Дейлі зазначає, що воно викликано скінченністю зла, через відсутність у нього онтологічного ґрунту, тобто рано чи пізно зло завершиться, і душа, досягнувши останньої межі зла, навернеться нарешті до блага. Дослідник вважає, що святий отець ніяк не заперечував орігеністського вчення св. Григорія [12, с. 324–325]. Максим відкидає не сам апокатастасис як такий, а уявлення про первісний спокій умів (στάσις), а ще точніше, про первісний стан спокою, і всупереч цьому вченню розробляє своє, де в началі був не стан, а замисел Бога, логоси цього замислу, а не уми у спокої. Передіснують замисли, а не душі [12, с. 326].

Згідно з Б. Дейлі, всюдиприсутність Бога ще не є причиною спасіння для кожного індивіда. Тому Максим наполягає на аскетичних зусиллях, і припускає падіння окремих істот, яке може завершитися вічними стражданнями і вічним вогнем. Він висловлює думку про відсутність надії, неможливість вибирати добро, безвихідність, відчуження, докори совісті, і головне – про припинення спілкування із Богом [17, с. 1252В], [19, с. 389А–В]. Ці висловлювання не є лише пастирськими настановами (як то уявлялося Г. У. фон Бальтазару), а й богословськими текстами, релевантними доктрині святого отця [12, с. 334].

Деякі сумнівні положення Б. Дейлі були розкритиковані Ж.-К. Ларше щодо природи і видів вогню, якими Бог карає грішників, відрізняючись у одному виді тимчасовістю, а в іншому – вічністю. Відновлення природних

сил і властивостей у фінальному есхатоні все одно супроводжується вічними муками, і ці муки спричиняє сам Божественний вогонь (Божественні енергії), який для праведників навпаки є благом [14, с. 652–662]. У своєму творі “Обожнення людини згідно з Максимом Сповідником” (1996) французький дослідник остаточно, на наш погляд, вирішив проблему Воплочення Логосу незалежного від гріхопадіння [14, с. 83–124]. Автор підкреслює метафізичну перевагу кінця (мети) над началом буття, і наполягає на свобідному рішенні Бога щодо Воплочення, яке не підкоряється необхідності [14, с. 101]. Передвічний план обожнення людини не змінився згідно зі своїм логосом, але змінився його тропос, набувши парадоксальності, що потребувало страждань, смерті і воскресіння Сина Божого [14, с. 1097A–D]. Обожнення, яке є засадничим для християнської метафізики, в розгляді Ж. К. Ларше постає як есхатологічний концепт у богослов’ї Максима. Автор застосовує до нього такі визначення як зміна ума, зупинка всіх людських діянь, екстаз, вічно-рухомий спокій. Максим слушно зазначає, що після Другого Пришестя буде існувати не тільки вічно-благо-буття, але й вічно-зло-буття [17, с. 1392D, 1097C]. Щодо волі людини в її есхатологічній перспективі філософ наполягає на єдності волі Бога і святих у стані обожнення, яке має дарчий характер, причому свобода волі у такому стані не відкидається [14 с. 554–568]. Згасання і зупинка людських природних рухів здійснюється добровільно і людина набуває божественних властивостей (ἕξις), не змінюючись згідно з логосом, але змінюючись згідно з тропосом (τρόπος). Ж.-К. Ларше відкидає думку про те, що Максим дотримувався пом’якшеного оригенізму у есхатологічних поглядах, і спростовує не тільки гадки Г. У. фон Бальтазара, а й уточнює думку Б. Дейлі щодо непричетності грішників до Бога [14, с. 652–662].

Дж. Фарел розробив аналіз есхатологічних аспектів вольового процесу і проблеми гномічного воління і вибору у прийнятті рішення [13, с. 199–130, 178–189]. Але він залишає виборність і гномічність у стані обожнення, тоді як на наш погляд ці категорії відсутні в есхатоні, де залишається лише свобідна воля (не вибір). Зв’язок темпоральності із Воплоченням проаналізував Е. Перл, виявивши у поглядах преподобного так званий концепт “здійсненої есхатології” (realized eschatology), який вершиться в літургійних діях, де створений світ стає Тілом Христовим [25, с. 280–310]. Персоналістичний погляд Е. Мура, заснований на філософії М. Бердяєва дещо спотворює думку Максима, протиставляючи їй вчення Оригена, мовляв Максим не досягає ідеалу справжньої християнської свободи, підмінивши свободу волі людини волею Бога, [24, с. 59–70, 180, 182]. Також цікаві рефлексії знаходяться в схоліях А. Шуфріна з приводу найбільш вагомих концепцій в антиоригеністській полеміці Максима [5, с. 294–386]. В тексті Н. Людовікоса панівним постає концепт логосів, які є не статичними “ідеями”, а динамічними пропозиціями божої волі до своїх створінь, в очікуванні відповіді від них, щоб і ті додалися до есхатологічної повноти “восьмого дня” [15, с. 92]. Італійський професор К. Морескіні зазначає, що Максим “виключає із сфери апокатастасису таке спасіння і таке обожнення, які за

останнім рахунком, були б нав'язані людині з боку якоїсь вищої сили” [7, с. 855]. Дослідниця концепту апокатастасису, І. Рамеллі, навпаки, вважає що Максим все ж таки дотримувався, хоча і в пом'якшеному вигляді цього концепту, генезис якого вона прослідковує ще від досократичних філософів, через стоїків, платоників до Орігена і авторів пізньої патристики [26, с. 738–757].

В розумінні есхатології волі у Максима Сповідника ми вбачаємо два вектори. З одного боку це персоналістський підхід Дж. Манусакіса, який каже про наявність гномічної волі у есхатоні. Він стверджує перевагу особистості над природою, розуміючи природу надто натуралістично, називаючи “буття по сутності” – нелюдським, легким, а “буття особистісне” – важким [16, с. 176]. А з іншого – більш адекватний, на наш погляд підхід Г. Беневича, який не виходячи за межі Максимових текстів наполягає на деактивації гномічної волі, а особистісну відмінність він бачить у відмінності особливих тропосів існування, а не у гномічності [1, с. 180]. Згідно з Максимом, у відношенні до логоса природи, воління у всіх в есхатоні одне, в чому й полягає момент тотожності, а у відношенні до тропоса руху – різне [20, с. 24С–25А].

Одна з останніх статей стосовно есхатології Сповідника була написана А. Андреопулосом [9], де він зазначає, що у думці Максима очікування постає важливішим, ніж платонічний анамнезис (пригадування), майбуття – важливішим, ніж минуле, покликання (мета) – важливішим, ніж початок. Бог вище часу, і його свобода не редукується до точки у часі, тому Максим застосовує концепт Григорія Нісського про *ἐλέκτασις*, але насправді ап. Павла “від слави в славу” (2 Кор 3, 18). Тому кінцевий стан визначається Максимом як вічно-рухомий спокій (*ἀεκίνητος στάσις*). Рух у Максима на відміну від Орігена – позитивне поняття, а любов – рушійна сила, яка доводить до досконалості [9, с. 328]. Не погоджуючись із Г. У. фон Бальтазаром про “шляхетне мовчання”, А. Андреопулос наполягає на ідеї вічного покарання тих, хто не іде слідом свого природного логосу [9, с. 330]. Тобто автоматичного спасіння для всіх не існує. Автор статті зазначає, що є велика різниця між пізнанням Бога (те, що здобудуть всі істоти) і повним причастям до Бога, умовою якого може бути тільки свобода і незалежність волі. Автор зазначає: “Хоча підхід Максима до питання фінального відновлення дозволяє нам мати надію і молитися про покаяння, прощення і спасіння всього, але ж спасіння, яке автоматично і механічно спільне до всього, заперечувало б свободу душі і трансформувало б Царство Боже у жорстокий звіринець” [9, с. 332]. Моральним аргументом до такого апокатастасису є марність і безглуздість ходи на шляху до Бога, якщо кожному дається відновлення тіла і душі. У такому розумінні немає реальної справедливості і реального прощення, якщо співчуття і жалість Бога вимушені у відношенні до кожного, як автоматичне і механічне прощення. Якщо для праведників потерпання благодаті з боку Бога є у суцільному до Нього причасті, то для грішників таке потерпання постає як каяття, якого вони не мали при житті, що цим каяттям і наближає їх до Бога [9, с. 333].

Американець П. Блауерс, у своїй монографії “Максим Сповідник. Ісус Христос і преображення світу” (2016), теж приділив немало місця есхатології отця [11]. Аналізуючи євхаристичний смисл есхатологічної розв’язки, він користується слухними і влучними зауваженнями І. Зізіуласа про анафору, яка є, так би мовити, спогадом майбутнього (а не тільки минулого), а кінець є причиною минулого і теперішнього. Дослідник зазначає, що Максим презентує есхатологію, як “здійсненну”, так і націлену у майбутнє у таїнстві обоження [11, с. 195]. Позитивний сенс тілесності дозволяє стверджувати що кінець (τέλος) краще ніж дублювання первісного раю конститує нову реальність, збагачену історією, яка виправдовується Христовим Воплоченням [11, с. 224]. Ми маємо спіральний характер вічного наближення вірних до Божественної сутності у синергії благодаті і свободи людської волі [11, с. 251]. П. Блауерс робить такі висновки: 1) Творець любить усіх істот і має неослабне бажання спасти всіх; 2) Максим відкидає спіритуальні теорії апокатастасису; 3) фінальне преображення всіх істот, навіть нелюдських, пов’язане з передіснуючими логосами сущого; 4) існує екзистенціальна тверезість стосовно майбутньої свободи створінь; 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 [11, с. 253].

У вітчизняній науці творчість Максима Сповідника досліджувалась К. Говоруном, Ю. Чорноморцем, А. Глущенком, І. Беєм. Але ніхто з них не приділив уваги есхатологічній проблематиці у поглядах святого. Лише в дослідженні, присвяченому впливу філософії неоплатонізму на патристику, І. Мозговий відмітив есхатологічні моменти в розумінні любові, сходження Логосу і повернення людини до Бога, що є свідченням неоплатонізму Отця [6, с. 228]. Автор зазначає стосовно екстатичного аспекту гносеології у Максима: “Екстаз, на думку Максима, “благовіщує” про наступну вічність, коли здійсниться “обоження” всіх речей. Отець церкви ніби передбачає той день, коли Всесвіт повернеться до своєї Першопричини як вічної сутності. Іншими словами, повернення людини до Бога зумовить і повернення до нього всього світу” [6, с. 234].

Висновки. В результаті нашої розвідки в царину здобутків вчених, які досліджували творчість Максима Сповідника, мусимо зробити наступні висновки. 1. Есхатологія отця Церкви ще не знайшла того, хто б виклав її у системний спосіб, дослідивши всі підходи і думки, в яких вона була розгорнута різними авторами, серед яких переважають більше теологічні підходи: томістські (Г. У. фон Бальтазар, А. Ріу, Ж. Гарріг), неопатристичні (Ж.-К. Ларше, Г. Беневич, А. Андреопулос), персоналістські (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, С. Мітралексіс). Брак філософського і особливо історико-філософського аналізу проблеми потребує нового і більш системного погляду на есхатологію отця із залучанням неоплатонічних джерел, які на нашу думку просвітлюють цю непросту проблему. 2. Нами 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 еллінського концепту “вічного повернення”, який постав у метафізиці оригеністів. Це незалежність Воплочення від внутрішньосвітових метаморфоз і підпорядковування йому сотеріологічного вектору. Це проблема апокатастасису, яка вирішується Максимом у сенсі спасіння природи та волі, але не всі істоти будуть причетними Богові. Це проблема гномічної волі, яка на наш погляд деактивується у есхатологічному стані спасених. 3. Доробки вчених стосовно есхатології святого дозволяють углядіти суперечки, які точаться навколо його поглядів і не вщухають й до сього дня. Це стосується, поперше, проблеми апокатастасису, в якій деякі науковці (Г. У. фон Бальтазар, І. Рамеллі) вбачають поміркований оригенізм Максима, а інші (П. Шервуд, Б. Дейлі, Ж. К. Ларше) його заперечують. По-друге, це суперечки щодо присутності або відсутності у есхатоні гномічної волі у яких так звані персоналісти (І. Зізіулас, Дж. Манусакіс) наполягають на реальності виборчого процесу у обоженних істот, а їх супротивники (Ж. К. Ларше, Г. Беневич) заперечують наявність гномі в есхатоні.

Вирішення або наближення до цих проблем постає чинником більш глибокого розуміння не тільки оригінальної есхатології, притаманної візантійській філософії (яка до речі тільки-но почала системно вивчатися), але й чинником осягнення онтології, теорії вольового акту і гносеології, найяскравішим виразником яких був Максим Сповідник. Свобода волі, яка постає у есхатологічних поглядах цього отця, і яка піднесена на найвищий рівень споглядання в його неоплатонічних інтуїціях, дозволить нам оволодіти апофатичною глибиною власної свободи і опанувати її цілком незбагненність.

Література

1. Беневич Г. И. Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // Прп Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения. – Святая гора Афон ; СПб : Изд-во РХГА, 2014. – С. 11–298.
2. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены. – М. : Мартис. 1998. – 446 с.
3. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – Киев, 1915. – 144 с.
4. Макогон А. Філософська критика вчення про вічне повернення в есхатологічних поглядах Максима Сповідника // Світогляд – Філософія – Релігія. – Суми : СумДУ, 2017. – № 12. – С. 97–108.
5. Максим Исповедник : полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.
6. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємерках великої цивілізації. – Суми: ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2009. – 471 с.
7. Морескини К. История патристической философии. – М. : Изд-во “Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина”, 2011. – 864 с.
8. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – 260 с.
9. 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.

10. Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenners. – Einsiedeln;Trier: Johannes-Verlag, 1988. – 692 s.
11. Blowers P. M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. – Oxford : Oxford University Press, 2016. – xvii + 367 p.
12. 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 Fribourg, 2–5 septembre 1980. – Fribourg : Editions Universitaires, 1982. – P. 309–339.
13. Farrell J. P. Free Choice in St Maximus the Confessor. – South Canan, PA : St. Tikhon's Seminary Press. 1989 – 252 p.
14. Larchet J.-C. La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. – Paris : Cerf, 1996. – 770 p.
15. 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.
16. Manoussakis J. P. The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will / Bishop Maxim (Vasilevic), ed., Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. – Alhambra: Sebastian Press, 2013. – P. 159–180.
17. Maximus Confessor. Ambigvorum liber // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. – T. 91 – P. 1032–1417.
18. Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 90. – P. 1084–1173.
19. Maximus Confessor. Epistulae // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 91. – P. 364–649.
20. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 91. – P. 9–285.
21. Maximus Confessor. Questiones ad Thallassium // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. – Paris, 1865. – T. 90 – P. 244–785.
22. Michaud E. St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase // Revue internationale de théologie 10, 1902 – P. 257–272.
23. Mitralaxis S. Ever Moving Repose. The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy through the Perspective of Rational Ontology : dis. ...of Philos. Doct. – Berlin, 2014. – 249 p.
24. Moore E. Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor : An Analysis and Critical Evaluation of Their Eschatological Doctrines. – Boca Raton, FL : Diss.com, 2005. – x+220 p.
25. Perl E. Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor. – Ann Arbor, MI: Yale University, 1991. – V + 327 p.
26. Ramelli I. The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. – Leiden: Brill, 2013. – xx + 890 p.
27. Sherwood P. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. – Romae: Gerder, 1955. – xv + 236 p.

Отримано 10.05.2018

Summary

Makohon Anatolii. Eschatology of Maximus the Confessor: Historical and philosophical investigation in the state of contemporary researches.

The article contains an analysis of overriding scientific approaches in studying of Maximus the Confessor's eschatology. Applying historical and philosophical methodology, we reviewed and analyzed the main directions church father's opinions from XIX century to now. It was discovered availability of tomistic, neopatristic and personalistic approaches and lack of systemic philosophical analysis Maximus' eschatology. We have determined the main problems father's eschatology, such as independence of Word's Incarnation, restorations of all things and

eternal return concepts, eschatology of will. The main controversy among scholars occurs in relation to the concept of apokatastasis, as well as in the presence or absence of gnostic will in the state of deification. The necessity of the systematic study of the eschatology of Maximus the Confessor is determined, which is a factor in a more profound understanding of Byzantine philosophy.

Keywords: *eschatology, Maximus the Confessor, eternal return, apocatastasis, free will, free choice.*