

Anatolii Makohon
Department of Philosophy at Sumy State University¹

Проблема зла в эсхатологии Максима Верующего

Stowa kluczowe: problem zła; eschatologia; teodycea; Maksym Wyznawca; apokatastaza; nieustający ruch.

Keywords: problem of evil; eschatology; theodicy; ever-moving repose; Maximus the Confessor; apokatastasis.

1. Введение

Сущность зла, его корни и причины всегда ускользали от европейских мыслителей, даже само его бытие ставилось под вопрос. Происхождению зла посвящались специальные трактаты, которые были направлены на критическое переосмысление взглядов оппонентов: христиане критиковали манихеев, а Прокл критиковал учение о зле Плотина. Постигание истоков зла имеет непреходящую значимость во все времена, включая нашу современность, где то, что называют злом, проявляется в не меньшей, а то и в большей степени чем в древности. Проблема имеет три измерения: онтологическое, гносеологическое и моральное. Зло предстает как не-бытие (не-благо), неведение, гордыня (самолюбие), но во всех этих измерениях зло упирается в сущность свободы. С этим связана и проблема теодицеи, оправдания Бога, доказательство того что Бог не есть источник зла. Приближение к сущности зла (если таковая вообще может быть определена) позволяет выработать телеологические (от греч. *τέλος* – цель, конец) ориентиры общества, государства, семьи, общины, отдельного человека, бытие которых согласно практически всем философским и религиозным учениям направлено на достижение блага или счастья. Телеологический аспект этой проблемы заостряется в эсхатологии (от греч. *ἔσχατος*

¹ Anatolii Makohon, Department of Philosophy at Sumy State University, 2, Rymskogo-Korsakova street, Sumy city, Ukraine, 40007, anatoly.makogon@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9750-519X>.

– крайний, последний, предельный), учении о конце (а значит и о цели), в просвете которого можно максимально приблизиться к разрешению энигмы зла.

Великий христианский богослов и философ Максим Исповедник, на наш взгляд, окончательно сформулировал и богословски оформил эсхатологическую доктрину христианской традиции, используя философский аппарат неоплатонизма и в меньшей степени аристотелизма и стоицизма, не удовлетворяясь только лишь фактором веры. Именно в его эсхатологии мы максимально приближаемся к пониманию зла. Выдающийся украинский философ Григорий Сковорода (2011, с. 1266–1267) ссылался в одном из своих писем на учение о зле Максима Исповедника, когда хотел защитить свои взгляды от обвинения в манихейском дуализме. Заметим, что эсхатология Максима Исповедника была мало изучена, о ней не написано специальных монографий и ее раскрытию посвящено всего несколько статей и отдельных глав в общих исследованиях его творчества². Еще меньше внимания уделено его учению о зле. Поэтому мы видим актуальность нашего исследования в прояснении вопроса о сущности и пределах зла у Максима.

2. Полемика, возникшая относительно эсхатологии Максима Исповедника

Эсхатология этого глубочайшего византийского созерцателя и по сей день вызывает споры и полемические статьи. Основными спорными темами являются: учение о восстановлении всех вещей в изначальное состояние (*ἀποκατάστασις*), учение о состоянии человеческой воли в финальном состоянии обожения, учение о независимом от грехопадения Воплощении Сына Божия. В учении о независимом Воплощении Максим придерживается мнения, что оно было задумано прежде всех веков, в предвечном совете Святой Троицы, и состоялось бы даже если бы человек не согрешил. Хотя Максим так жестко вопрос не ставил, это логически следовало из его изречения относительно цели Воплощения: «Это есть Божественный конец, ради которого и возникло всё. Это есть Божественная цель, задуманная еще до начала сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный конец, ради которого существуют всё, но который существует

² Основные взгляды касательно эсхатологии святого отца изложены в следующих текстах: von Balthasar H. U., 1988, p.122–131, 355–359; Sherwood P., 1955, p. 72–223; Daley B., 1982, p. 309–339; Larchet J.-C., 1996, p. 652–662; Loudovicos N., 2010; Ramelli I., 2013, p. 738–757; Andreopoulos A., 2015; Blowers P., 2016, p. 114–119, 137–141, 193–196, 221–224, 251–253.

не ради чего-либо. Имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность сущих. [...] Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отеческой Благости и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия» (Maximus Confessor, 1865b, p. 621A-B). Полемику, существовавшую на протяжении веков о цели Воплощения, резюмировал Жан-Клод Ларше в пользу независимого понимания Воплощения в учении Максима Исповедника (Larchet J.-C., 1996, p. 83–124).

Также серьезную остроту приобрела полемика о воле существ в состоянии обожения, в конце веков. Одни авторы, сторонники т. наз. «персонализма» (последователи Иоанна Зизиуласа и Христоса Яннараса), считают, что в состоянии обожения разумные существа сохраняют свою гномическую волю (*γνώμη*), которая характеризуется колебанием, рассуждением и выборным процессом³, а другие, наоборот, говорят о ее деактивации⁴. Проблема заключается в дифференциации между свободой выбора и свободой воли, а, следовательно, в понимании истоков «злой воли» и «злого выбора», конечности зла и его «псевдобытия».

Наконец третий, вызывающий споры, момент в эсхатологии отца Церкви – это учение о возвращении всего в изначальное состояние (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). В христианстве этот концепт был гипотетически предложен в богословской системе Оригена, и в оригинальном ключе развит св. Григорием Нисским. Истолковывая взгляды последнего, Максим Исповедник встраивает его и в свое богословие. О том, насколько Максим являлся оригенистом не утихают споры и по сей день. Одни исследователи считают, что он придерживался умеренной версии оригенизма⁵, а другие, напротив, доказывают, что в эсхатологии Максим является противником оригенизма, и что его система является ярким примером опровержения оригенистской идеи спасения всех существ, хотя сам Максим использует понятие *ἀποκατάστασις* в своих текстах⁶.

³ См. напр. характерную статью об этом – (Manoussakis J. P., 2013), где на страницах 177–180 автор допускает существование гномичности в эсхатоне.

⁴ Самый примечательный пример находим в тексте Григория Беневича (2014, с. 170–182).

⁵ Эти взгляды характерны для (E. Michaud E., 1902; von Balthasar H. U., 1988, p. 355–359; Ramelli I., 2013, p. 738–757).

⁶ Самые яркие свидетельства этого находим у (Daley B. E., 1982; Larchet J.-C., 1996, p. 652–662; Макогон А., 2017, с. 97–108).

В этой связи приведем основной текст, релевантный данной проблеме, где Максим истолковывает третье значение апокатастасиса в учении св. Григория Нисского (первое понимается как всеобщее воскресение, второе – как восстановление праведников): «А третье – то, которое часто употреблял Григорий Нисский в своих писаниях – это восстановление (ἀλοκατάστασις) душевных сил, подвластных греху, обратнo к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в ожидаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы воспоминания о пороке, внедренные в нее; и проходя все века и не находя покоя, достигли бы беспредельного Бога. Таким образом, посредством знания, а не причастностью благам, получить силы и восстановиться (ἀποκαταστήναι) в первоначальном состоянии, и чтобы Творец показался как не являющийся причиной греха» (Maximi Confessoris, 1982, p. 17–18). Здесь Максим связывает с истолкованием апокатастасиса вопрос теодицеи, который связан с происхождением зла, решая этот вопрос по-своему, но в общем христианском контексте, связывая зло с непричастностью благам. Хотя зло исчерпается в финальном состоянии конца веков, как об этом говорит онтологическое (восстановление природы), гносеологическое (восстановление знания) и даже волевое (восстановление сил души, бывших подвластными греху) состояние разумных существ в эсхатоне, тем не менее сохраняется непричастность благам (для отдельных категорий злых существ). Чтобы приблизиться к пониманию этой непричастности к благам, т. е. к злу как таковому в учении Максима Исповедника, мы должны рассмотреть трансформацию понимания сущности зла в историко-философской перспективе.

3. Историко-философский анализ античных теорий происхождения зла

Досократические философы не тематизировали проблему зла. Оно либо совсем не рассматривалось в качестве объекта философского вопрошания, либо осмыслялось как нечто относительное или конвенциональное (напр. у Демокрита и софистов). Первым вопрос о зле как таковом поставил Платон. Для него Бог – это благо, но в мире существует зло, и этот факт несомненен. Платон в диалоге *Тезет* (176a) устами Сократа говорит, что «зло неистребимо [...], ибо непременно должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости».

сти» (Платон, 1993, с. 232). Только частные души, в отличие от богов, могут впадать во зло *Федр* (248a-b) (Платон, 1993, с. 157). Для платоников зло определяется прежде всего метафизически, т. е. как умаление бытия и совершенства, но также и как беззаконие, дисгармония, душевная порочность, болезнь, уродство. Проблема в том, что если существует зло, то Бог либо не благ, либо не един (Бородай Т., 2008, с. 188). О том, что у зла нет своей природы и сущности Платон прекрасно знал, говоря в *Государстве* (352c), что «люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно не способны и действовать» (Платон, 1994, с. 112). Главным достижением Платона касательно истоков зла, стала первая осмысленная (хотя и в форме мифа) теодицея, где говорится, что Бог не виновник зла⁷.

Аристотель так же отказывал злу в сущности, утверждая что противоположности (а зло – противоположность благу) не могут быть началами, поскольку начало как подлежащее или субстрат (*ὑποκειμενον*) должно быть бескачественным, потому он платоников считает дуалистами, приписывающими благо единому (что справедливо), а злое начало – неопределенной двойце или материи, как противоположности единого (*Μεταφυσικα* 1075a, 25–35)⁸. В результате, у платоников, по Аристотелю все становится причастно злу, кроме самого первопринципа (единого), а значит, Аристотель упрекает платоников в том, что у них материя является злом как противоположный элемент единому.

В системе стоиков зло – чистая иллюзия. Зло представляется таковым для некой части космоса, которая осознает себя как часть. Во вселенной, как целом, зла нет, и когда часть перестает осознавать себя как часть, познавая природу вещей и целостность мировой гармонии, тогда зло для нее исчезает, что и неудивительно в пантеистической доктрине стоицизма, где даже Бог наделяется некой тонкой телесностью.

Плутарх, пытаясь оправдать доктрину Платона от приписываемого ему дуализма со стороны перипатетиков, считает причиной зла не материю, а движение души, которое приводит все в дисгармонию, несправедливость, неподобие. Именно злотворность Мировой Души, когда она движется неразумно, не в соответствии с логосом своей истинной природы блестяще доказывается Плутархом в истолковании платоновского *Тимея*, где говорится о происхождении души (Плутарх, 2008, с. 62–67). Таким образом у истоков зла стоит самодвижная и свободная душа.

⁷ Именно это говорит пророк, когда предлагает душам выбрать свою дальнейшую судьбу (Платон, 1994, с. 417).

⁸ См. (Аристотель, 1976, с. 317); прекрасный анализ этого содержится у (Бородай Т., 2008, с. 141–142).

Однако основатель неоплатонизма Плотин выдвинул совсем иную теорию зла. В своих ранних текстах он видел начала зла в дерзости (τόλμα) (Plotinus 1984, p. 10), заимствуя этот термин у неопифагорейцев, где дерзость обозначала неведение Единого со стороны неопределенной двойцы. Но потом он склонился к мысли, что корень зла содержится в материи (ή ύλη). В тексте, полностью посвященном материи как чистой пассивности и лишенности, Плотин задается вопросом, сохраняет ли материя характер злого начала даже после причастности к добру и отвечает на него положительно (Plotinus, 1990, p. 148). Материя является лишенностью или недостатком всего: духа, разума, силы, добродетели, красоты, образа, эйдоса, качества и т. д. Плотин обвиняет материю в сотворении зла. По Плотину зло непреодолимо, так как оно не-сущее и не-бытие и лишь временно упорядочивается эйдосами Ума. В очень позднем своем трактате Плотин говорит, что зло должно существовать еще до отдельных вещей, даже если само оно не-сущее, как есть Благо, так должно «быть» и абсолютное зло (Plotinus, 1989, p. 284). Материя есть нечто бесформенное и лишенное вида, она есть зло само по себе (καθ' αὐτὸ κακόν) (Plotinus, 1989, p. 285). Но и в душе есть нечто благоприятное для зла, что связывает душу с материей. Поэтому четко определить корень зла такая философия не в состоянии, хотя Плотин недвусмысленно утверждает, что корень зла не находится в нас самих, а располагается в материи, которая есть абсолютная нужда и вечная лишенность (Plotinus, 1989, p. 288, 290). Кроме того, зло существует по необходимости, никогда не погибнет, и является предпосылкой существования мира, что критиковалось христианами.

Однако для позднего неоплатоника Прокла, материя не есть зло, но она и не благо (к благу она только причастна) – она есть необходимость. Если бы она была злом, то нужно было бы тогда признать два начала, что невозможно. Зло не есть также и порождением Единого, иначе мы бы признали, что зло причастно Благу, ибо Единое и Благо у Прокла тождественны. Следовательно, зла в сущностном смысле просто не существует. Оно начинает существовать, когда ослабляется какое-нибудь благо в отдельной ипостаси. При этом у богов и даймонов зла никогда не существует, и только в низших разумных ипостасях зло обретает свое существование (Прокл, 2008, с. 221–238). Примечательно, что у Платона, Плотина и Прокла даймоны не могут быть злыми, а вот уже у Порфирия – могут, и у Ямвлиха первый источник зла – это злые демоны (Ямвлих, 2004, с. 248). По Проклу причина зла – в слабости сущего и неспособности им достигнуть своей цели, то есть блага. Отдельное и частное всегда подразумевает наличие множе-

ственности и отдельности, и по причине слабости отличается от целого. А в целом (общем), как и для стоиков, у поздних неоплатоников не может быть зла. Зло всегда существует смешанным с благом и никогда не существует как нечто самостоятельное и свободное. Соответственно зло не существует и как материя, которая является необходимостью, кормилицей и восприимницей (по Платону), и, в отличие от зла, не может ничему противодействовать, и сама нуждается в благе (Прокл, 2008, с. 248). Ослабление и падение происходит в душах прежде тел, что роднит Прокла с доктриной Оригена о предсуществовании духов в энаде, и их падением и облечением в тела. Именно из самодвижности души и ее свободы, по Проклу, происходит выбор добра или зла. В испорченности души повинны только мы сами, и зло осуществляется через неправильный выбор (αἵρεσις). Излагая философию зла Прокл пишет: «Сама по себе лишенность [блага] существовать не может, она никогда не бывает полностью освобождена от той природы, которой она есть лишенность» (Прокл, 2008, с. 215). Именно от природы блага лишенность паразитически выстраивает свой порядок и иерархию множества зол. «Благо с его превосходящей силой делает возможным существование своего отсутствия»⁹. Прокл отрицает какой-либо вид жизни, чтобы в нем совсем угасла сила логоса, т. е. он отрицает наличие абсолютного зла или некоего единого источника зла (Прокл, 2008, с. 216). О чистом зле этот проникновенный философ говорит, что оно «настолько ниже бытия, насколько благо выше бытия» (Прокл, 2008, с. 218). Таким образом Прокл определяет зло как недобытие (παρῦπῶστασις), слово, одновременно обозначающее то, что около ипостаси, то что не попадает в цель и то, что противоречит ипостаси. Поэтому все платоники, следуя сократовскому интеллектуализму говорят, что зло невольно, и может совершиться лишь по неведению, тогда как благое действие всегда добровольно. Здесь существенное отличие от христианской доктрины, которая порывает с сократовским интеллектуализмом и провозглашает свое учение о волевом свершении зла, смысл которого познается только в эсхатологической перспективе.

Наиболее раннее и развернутое учение в христианстве о природе зла дал св. Григорий Нисский, говоря, что благо (τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν), существует как Благость сама по себе (ἀνταγαθότης), то есть это само бытие и природа, а зло (τὸ κακόν, ἡ κακία) возникает лишь при ослаблении естественного блага: «Порок (ἡ κακία) не существует сам по себе, но существует незаконно (παρῦφίσταται) по причине отсутствия добра. А благо (τὸ αἰαθόν) вечно тождественно, незыблемо и прочно и не без-

⁹ (Прокл, 2008, с. 215) – одно из самых парадоксальных высказываний Прокла, которое ставит зло в зависимость от блага.

законно существует по причине какого-либо отсутствия чего-то предшествующего. Но то, что мыслится по противоположности благу, в сущности не существует; ибо что не существует само по себе, то вообще не существует (οὐδὲ ἔστιν ὄλως). Поэтому порок – это отсутствие сущего, а не бытие (οὐχὶ ὕπαρξις)» (Grigorii Nysseni, 1962, p. 356). Нет никакого самобытного зла вне свободного произволения¹⁰. Первое зло рождается в ангельских чинах, и причиной отпадения диавола Григорий называет зависть (ὁ φθόνος) перед достоинством человека, наделенного образом Божиим, страх потерять власть над человеком (Фокин А., 2006, с.162). Дурно воспользовавшись своей свободой выбора, он стал изобретателем зла и отцом лжи, и, что важно – показал пример для остальных существ (Grigorii Nysseni, 1960, p. 55). То есть зло находится в воле, в нежелании уразуметь благо, а не в неведении. Св. Григорий называет зло болезнью произволения (προαίρεσως νόσος). Оно будет существовать до тех пор, пока мир и мы сами будем пребывать вне блага. Но, поскольку только Бог бесконечен, то зло рано или поздно будет иметь свой конец и исчезнет навсегда. Эта идея конечности зла привела Григория к собственной концепции апокатастасиса, отличной от оригенистской, основанной на идее предсуществования духов, которое Нисский святитель отвергал. Григорий еще не был полностью свободен от сократовского интеллектуализма, под влиянием которого можно заключить, что когда в эсхатоне наступит всеведение, то даже самое злое существо, обратившись к Богу, обретет спасение (правда испытав перед этим очистительные страдания и муки).

Следующий важнейший автор, создавший в христианской мысли доктрину понимания зла – это автор *Ареопагитского Корпуса*. Он считал материю частично причастной к Богу, так как она есть творение Божие, тогда как Прокл считал ее необходимостью – ни благом, ни злом. В одном из толкований Ареопагитик сказано, что зло-в-собственном-смысле-слова «бессущностнее (ἀνουσιώτερον) материи, как совершенно полное ничто» (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 349). Хотя сама материя есть не сущее, зло отстоит от нее бесконечно далеко¹¹. Автор Корпуса говорит, что «такого, что во всех отношениях лишено Добра, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может» (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 357). Он отвергает всякие дуалистические намеки на сущность зла, которая соотносилась с материей у Плотина. Резко возражая на отождествление материи со злом, Дионисий Ареопагит

¹⁰ Емкий анализ сущности зла в учении Нисского епископа содержится в тексте Алексея Фокина (2006, с. 162–164).

¹¹ Здесь Дионисий полностью зависит от логики Прокла в обосновании несуществования зла.

заключает, что «добро происходит от единой всеобщей Причины, зло же от многих частных оскудений»¹². В комментариях уточняется, что причина зла – желание, действующее вопреки логосу (ἡ ἐπιθυμία παρὰ λόγον κινήσεισα), хотя само по себе желание – это благотворящая сила, устремляющая существа к соответствующим природным логосам целлям (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 389). Заключает Дионисий свое исследование зла утверждением, что Промысел не ведет нас против нашей воли, постулируя этим свободу в принятии решений, а толкователь уточняет, что не будь этой свободы воли, то мы не были бы образом Божьим (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 397).

4. Понимание зла у Максима: эсхатологическое решение проблемы

Максим определяет сущность зла, полностью соглашаясь с Дионисием и Проклом. В прологе к *Вопросам и ответам к Фалласию* он резюмирует: «Зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы (возможности) или деятельности (действительности); оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни обладание, ни претерпевание, созерцаемое по природе в каком-либо из сущих; оно вовсе не существует во всем этом по естественному усвоению; оно не есть ни начало, ни середина, ни конец, но, чтобы охватить определением скажу, – зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое»¹³. Кроме прокловского смысла зла, мы видим здесь язык аристотелевских категорий, которым зло ни в коей мере не может быть причастно. Заметим, что здесь дано апофатическое определение зла, и даже предикатом единственного утверждения (ἔστιν) является недостаток (ἔλλειψις). Далее Максим дает иное определение зла, катафатическое: «зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо цели» (Maximus Confessor, 1865b, p. 253B). А целью является Бог, в отношении которого Максим опять же использует Аристотелево определение целевой причины: «Конец есть то, чего ради

¹² (Дионисий Ареопагит, 2002, с. 389) – опять прокловская мысль о множественности зла, и отсутствии у него какой-либо единой причины, что мешает провести четкую дефиницию зла, ускользающего от всякой онтологической определенности.

¹³ (Maximus Confessor, 1865b, p. 253A-B) – перевод Сергея Епифановича с изменениями.

все, само же оно ничего ради» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1072C). Человек пренебрег, по подсказке диавола, естественным движением сил к цели (Богу), перенаправив их к чувственному и страстям, и очутился в состоянии неведения Причины (Maximus Confessor, 1865b, p. 253B-C).

Но, как мы отмечали ранее, в состоянии эсхатона, это неведение будет упразднено. Более того, даже силы души, которые до этого были обращены ко злу, будут восстановлены из извращенного в изначальное состояние. И это состояние будет всеобщим, и даже самое последнее порочное существо обретет ведение, но не причастие божественным благам. Именно причастие благам будет разделять грешных от праведных. Зло конечно будет истреблено, но одни будут претерпевать обожение как вечно-благо-бытие, а другие будут претерпевать состояние вечно-зло-бытия. Преподобный отец пишет: «Итак, если действие по произволению будет пользоваться силой естества либо по естеству, либо вопреки естеству, то примет своим концом благобытие, либо злобытие, что есть приснобытие, в котором субботствуют души, приемля прекращение всякого движения. Восьмой и в то же время первый, вернее же один и нескончаемый день есть истинное и все-светлое пришествие Бога [...], подающего присноблагобытие посредством своего причастия, как единственного Сущего, Присносущего и Благосущего; а гномически пользовавшегося логосом бытия вопреки природе вместо благобытия по справедливости назначающего приснозлобытие, так как им не вместить благобытие, как настроившимся противоположно ему» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1392C-D). Здесь важнейшим моментом является упоминание гномичности, т. е. гномической воли (γνώμη), которая колеблется, сомневается, взвешивает при принятии решения. Это понятие было впервые введено Максимом, в дополнение к понятию предпочтения (προαίρεσις), хотя он отталкивался от учения о воле, уже до него разработанного Аристотелем и Немезием Эмесским. Как показывают последние исследования, гномичность, т. е. гномическая воля, которая может уклониться на мнимое благо деактивируется в эсхатоне¹⁴. Таким образом, существа, претерпевающие обожение, не будут уже выбирать, но обретут истинную свободу воли (а не выбора), обретая вместе с этим благодать, как дар, в результате чего они не могут уже пасть, а только вечно приближаться к Богу в экстазе. Максим называет это состояние «приснодвижимым покоем» (ἀεκίνητος στάσις), постоянным и непрерывным наслаждением желанным Богом (Maximus Confessor, 1865b, p. 608D).

¹⁴ Последние исследования этой проблемы содержатся у Г. Беневица (2014, с. 170–182) и Анатолия Макогона (2018, р.3–13).

Подобный эсхатологический взгляд был сформулирован Максимом в результате опровержения им оригенизма. В учении оригенистов утверждались две посылки о причине падения умов из первоначальной благой энады (ἐνάδα), т. е. оригенисты давали свой ответ на причины и корни зла. Первая посылка – это пресыщение (κόρος) благом, приведшее умы к охлаждению и уклонению во зло, что привело к творению мира. А вторая посылка – это желание приобрести опыт зла, чтобы познав всю его бессмысленность снова возвратиться к благу. Максим отвергает первую посылку, называя такое учение легким (εὐκόλον), т. е. поверхностным¹⁵. Получается, что у Оригена и его последователей, энада (то есть сам Бог) есть то, чем можно пресытиться, а это является ложным учением о Боге и Благе как таковом, которым невозможно пресытиться с точки зрения христианства. Логика вечно-го возвращения, присущая почти всей эллинской философии, используется оригенистами для их собственного обоснования творения мира, происхождения зла и возвращения в изначальное состояние. Подобная логика с точки зрения Максима не может воспрепятствовать новому падению умов из первоначальной энады, что вызвало бы новое возвращение и так до бесконечности. «Что может быть жалостнее? (τί ἄλλο γένοιτ' ἂν ἐλεινότερον)» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1069C) – характеризует Максим такую оригенистскую позицию. Вторая посылка также отвергается Максимом, потому что согласно такой логике, прекрасное (т. е. Сам Бог), будет желаемо существами «не ради себя самого как прекрасного, а оно будет желаемо ими по причине противоположного, по необходимости (ἐξ ἀνάγκης), как желаемое не по природе или в собственном смысле» (Maximus Confessor, 1865a, p. 1069D).

Здесь постулируется Максимом именно свободное, а не необходимое, желание прекрасного и Бога. Та же свобода присутствует в желании Бога сотворить мир в противовес необходимости происхождения мира у неоплатоников. Наконец, абсолютная свобода присутствует в желании Бога воплотиться, которое не зависит ни от каких тварных действий, в том числе и злых (грехопадение). Кроме того, в эсхатологической перспективе неправедными познается (праведные это познали при жизни), что Бог не виновник греха. А это значит, что зло таким образом есть отрицание свободы, и подчинение необходимости и детерминизму, как Адам в Раю, упрекавший Бога в том, что это Он виновен в Адамовом грехе, из-за жены, которую Ты мне дал (Быт 3:12). Проблема зла у эллинских философов еще не достигает своего окончательно-

¹⁵ (Maximus Confessor, 1865a, p. 1069A) – здесь и далее Максим проводит очень содержательную критику эллинской метафизики вечно-го возвращения, воплотившейся в учении оригенистов.

го разрешения, замыкаясь в необходимом детерминизме космических циклов, высшим философским осмыслением которого явилась неоплатоническая триада: пребывание – исхождение – возвращение (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή). Этой рафинированной доктрине еще не достает целевой направленности христианской метафизики, выразителем которой был Максим Исповедник, где конец не совпадает с началом, и начало не обладает абсолютным совершенством как энада Оригена, или Единое у Плотина и Прокла.

5. Выводы относительно истоков зла у Максима Исповедника

Сделаем следующие выводы:

1. Следуя Проклу и Ареопагитикам, Максим утверждает, что зло не имеет собственной сущности, оно есть чистое небытие и не является какой-либо из категорий. Зло есть слабость и недостаток действия, присущих естеству сил в отношении цели, а также, неразумное движение этих сил, которые руководствуются ошибочным суждением.

2. Зло осуществляется в свободном волеизъявлении разумных существ, начинаясь в бесплотных ангельских чинах и осуществляясь в разумных человеческих существах. Оно коренится в гномической воле разумных существ, которая деактивируется в финальном состоянии обожения, становясь чистой природной волей, совпадая в целях (но не в способах волеизъявления) с волей Бога. Максим отвергает манихейский дуализм, а также, своеобразное учение Плотина об источнике зла в материи.

3. Однако в отличие от неоплатонической (или оригенистской) метафизики, в основе которой лежит парадигма круга, вечного возвращения в изначальное состояние (триада μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή у неоплатоников, триада покой (στάσις) – движение (κίνησις) – становление (γένεσις) у оригенистов), Максим придерживается телеологического концепта христианства, где цель (конец) метафизически выше начала, и конец не совпадает со своим началом, что приводит к существенным корректировкам в причинах зла. Зло перестает быть необходимостью.

4. Независимость Воплощения, а также, связанное с этим свободное изволение Бога в отношении творения мира (а не необходимость творчества как у неоплатоников, что приводило к учению о вечности мира и, следовательно, к необходимости зла), изымает христологическую онтологию, основанную на свободе, из метаморфоз тварного детерминизма, приводя к учению о конечности зла.

5. Используя термин апокатастасис, Максим придает ему свое, отличное от оригенистов значение. Хотя зло будет иметь конец, и даже извращенные силы души восстановятся в изначальном состоянии и не будет больше их падения, тем не менее будет существовать состояние непричастности к благам, хотя познание Бога будет доступно всем.

6. Наконец, на основе учения Максима Исповедника, можно сделать следующее определение, приближающее нас к сущности зла и дополняющее этические (гордыня), гносеологические (неведение), онтологические (небытие) и эстетические (безобразие) дефиниции. Зло есть добровольный отказ от собственной свободы, путем переложения ответственности за грех на кого-то другого (в конечном итоге на Бога). Подобный детерминизм преодолевается в учении Максима Исповедника эсхатологическим концептом присно-движимого покоя (ἀεκίνητος στάσις), который есть философским определением Царства Божия, которому не будет конца.

PROBLEM ZŁA W ESCHATOLOGII MAKSYMAMA WYZNAWCY

(STRESZCZENIE)

Autor analizuje doktrynę zła w filozofii chrześcijańskiego teologa Maksyma Wyznawcy. Wykorzystując metodologię historyczną i filozoficzną, bada najbardziej wpływowe koncepcje zła w filozofii zarówno niechrześcijańskich, jak i chrześcijańskich poprzedników Maksyma. Odnosząc się do ich koncepcji braku bytu i osłabienia sił naturalnych w stosunku do zła, rozwinął on własne rozumienie tego tematu. Maksym jest teologiem silnie uwikłanym w spory chrystologiczne swojej epoki, a więc w obronę nauki o dwóch naturach Chrystusa, a także Jego boskim i ludzkim działaniu oraz woli. Odrzuca koncepcję wiecznego powrotu, metafizycznie ujętą w neoplatonickiej triadzie „przebywanie – wychodzenie – powrót”. W podejściu do rozwiązania źródeł zła przez badanie eschatologii Maksyma Wyznawcy, autor tekstu ukazuje nowe spojrzenie na naukę tego czcigodnego ojca.

THE PROBLEM OF EVIL IN THE ESCHATOLOGY OF MAXIMUS THE CONFESSOR

(SUMMARY)

The article investigates the teaching about evil in the philosophy of Christian theologian Maximus the Confessor. The problem is being solved in the sphere of eschatological views of the thinker, which are yet to be thoroughly covered in science. Using the historic-philosophical methodology, the author looks into the most influential concepts of evil in philosophies of Maximus's both non-Christian and Christian predecessors. Having borrowed their concept of voidness of being and weakening of natural powers in relation to evil, Maximus also developed his own understanding. It reveals in his eschatological teaching in which the goal of human's being is the state of deification and ever-moving repose. In this state, gnomic will responsible for committing evil is deactivated. Maximus denies the concept of eternal return, strongly pronounced metaphysically in the Neoplatonic triad of "remaining – procession – reversion". Approaching to solving the source of evil through investigation of the eschatology of Maximus the Confessor, the author gives a new viewpoint on the Reverend Father's teaching.

БИБЛІОГРАФІЯ

- Аристотель, 1976, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, Мысль, Москва.
- Беневич Григорий, 2014, *Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства*, в: Прп Максим Исповедник, *Богословско-полемические сочинения*, Издательство РХГА, Святая гора Афон, Санкт-Петербург, с. 11–298.
- Бородай Татьяна, 2008, *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*, Изд. Савин С. А., Москва.
- Дионисий Ареопагит, 2002, *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*, Алетейя, Санкт-Петербург.
- Макогон Анатолий, 2017, *Філософська критика вчення про вічне повернення в есхатологічних поглядах Максима Сповідника*, Світогляд – Філософія – Релігія № 12, с. 97–108.
- Макогон Анатолий, 2018, *Эсхатология воли в учении Максима Исповедника*, Konstantínove listy № 11, p.3–13.
- Платон, 1993, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 2, Мысль, Москва.
- Платон 1994, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 3, Мысль, Москва.
- Плутарх, 2008, *Сочинения*, Издательство С-Петербургского Университета, Санкт-Петербург.
- Прокл, 2008, *О самостоятельном существовании зла*, в: Т. Бородай, *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*, Изд. Савин С. А., Москва, с. 200–280.
- Сковорода Григорий, 2011, *Повна академічна збірка творів*, Майдан, Харків, Едмонтон, Торонто.

- Фокин Алексей, 2006, *Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение*, Имперриум пресс, Москва.
- Ямвлих, 2004, *О египетских мистериях*, Алетея, Москва.
- Andreopoulos Andreas, 2015, *Eschatology in Maximus the Confessor*, in: Pauline Allen and Bronwen Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, p. 322–340;
- von Balthasar Hans Urs, 1988, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Johannes-Verlag, Einsiedeln.
- Blowers Paul, 2016, *Maximus The Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, Oxford.
- Daley Brian, 1982, *Apokatastasis and "Honorable Silence" in Eschatology of Maximus the Confessor*, in: Felix Heinzer et Christoph Schonborn (eds.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, Editions Universitaires, Fribourg, p. 309–339.
- Grigorii Nysseni, 1960, *In Canticum canticorum*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, vol. VI, E. J. Brill, Leiden.
- Grigorii Nysseni, 1962, *In Ecclesiastem homiliae*, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, vol. V, E. J. Brill, Leiden, p. 195–442.
- Larchet Jean-Claude, 1996, *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*, Cerf, Paris.
- Loudovicos Nikolaos, 2010, *Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA.
- Manoussakis John, 2013, *The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will*, in: Bishop Maxim (Vasilevic) (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, Sebastian Press, Alhambra, p. 159–180.
- Maximi Confessoris Opera, 1982, *Quaestiones et Dubia*, Brepols, Turnhout.
- Maximus Confessor, 1865a, *Ambigvorum liber*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes*, Series Graeca, T 91, Paris, p. 1032–1417.
- Maximus Confessor, 1865b, *Questiones ad Thalassium*, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes*, Series Graeca, T 90, Paris, p. 244–785.
- Michaud Eugene, 1902, *St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase*, Revue internationale de théologie 10, p. 257–272.
- Plotinus, 1984, *Enneads V: Plotinus with an English translation*, ed. A. H. Armstrong, vol V, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Plotinus, 1989, *Enneads I: Plotinus with an English translation*, ed. A. H. Armstrong, vol I, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Plotinus, 1990, *Enneads II: Plotinus with an English translation*, ed. A. H. Armstrong, vol II, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Ramelli Ilaria, 2013, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden.
- Sherwood Polikarp, 1955, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism*, Gerder, Romae.

