

### ЗНАЧЕННЯ ПРАЦЬ ПРОФЕСОРА КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ С.Л. ЄПІФАНОВИЧА В ДОСЛІДЖЕННІ ТВОРЧОСТІ ХРИСТИАНСЬКОГО НЕОПЛАТОНІКА МАКСИМА СПОВІДНИКА

Максим Сповідник (580–662) — видатний мислитель, християнський продовжувач традиції останніх античних неоплатоніків. Історико-філософське вивчення творчості Максима Сповідника актуальне з огляду на центральну роль його в східно-християнському неоплатонізмі.

В даній статті ми ставимо за мету здійснити історико-філософський аналіз досліджень творчості Максима Сповідника видатним київським патрологом початку ХХ ст. С. Л. Єпіфановичем, спеціально зупинившись на досвіді реконструкції філософсько-богословської системи Максима, здійсненої цим дослідником.

Сергій Леонтійович Єпіфанович, видатний київський вчений, єдиний вітчизняний патролог, що здобув світове визнання, значну частину свого наукового життя присвятив вивченню біографії, творів і теологічної системи Максима Сповідника. Його дослідження мало систематичний характер і повинно було закінчитися виданням написаної їм трьохтомної магістерської дисертації “Преподобний Максим Сповідник, його життя і твори”.

Першим томом видання мало бути дослідження біографії Максима. Його Єпіфанович захистив в 1910 році як власну кандидатську роботу “Преподобний Максим Сповідник”. До 1917 року Єпіфанович дещо доповнював цей том та виправляв окремі тези в нових дослідженнях життєвих та історичних джерел для реконструкції біографії Максима. Цей аналіз джерел та його результати у вигляді хронології життя Максима не втратили свого значення і сьогодні, оскільки сучасні автори дуже часто менш прискіпливо аналізують джерела для біографії Максима, ніж Єпіфанович.

Другий том мав включати в себе огляд теологічної системи Максима, дослідження рукописної традиції та хронології творів Максима, і розгорнутий аналіз всіх творів Сповідника. Загальний огляд теологічної системи Максима був опублікований в 1915 році у вигляді книжки “Максим Сповідник і візантійська теологія”. Безпосереднім продовженням виданих в цій книжці матеріалів є уривок, знайдений проф. Сергієм Білоконем та виданий нами в 2001 році під назвою “Особистість св. Максима Сповідника, його творчий і життєвий стиль” в журналі “Синopsis”. Далі в томі мав йти огляд рукописної традиції творів Максима, від якого знайдено лише 6 перших сторінок. Можливо, після цього огляду повинна була розташовуватися написана в 1917 році “Хронологія творів преп. Максима Сповідника”, що збережена в рукопису. Основну ж частину цього другого тому мав складати аналіз творів Максима в п’яти главах за типами

творів: 1) екзегетичні, 2) богословсько-філософські, 3) догматично-полемічні, 4) аскетичні, 5) літургійні, пасхалійні, епістолярні, вірші. В кінці кожної глави містилась характеристика Максима Сповідника з відповідної сторони. Цей аналіз творів входив в другий том магістерської дисертації Єпіфановича. Від нього, на жаль, збереглися лише рукописні уривки, розшифровані нами (10 сторінок рукописів). Із них, а також із рецензій єп. Анатолія Грисюка та професора Миколи Мухіна, можна зробити висновок, що в цьому аналізі був зроблений доволі детальний виклад змісту всіх творів Максима. Це було цілком виправдано в умовах, коли переважна більшість з творів Сповідника не була перекладеною.

“Додатком” до цих двох томів стало видання творів, що приписувалися Максиму в рукописній традиції, але ще не були опубліковані. Переважна більшість цих творів, як зазначав і сам Єпіфанович, не є автентичними (особливо вважливо, що “Гностичні глави”, які Єпіфанович вважав за твір Максима, насправді написані Євагрієм). Цей “Додаток” вийшов друком в 1917 році під назвою “Матеріали до вивчення життя і творів преп. Максима Сповідника”. В заключній частині Єпіфанович помістив дослідження того, які саме із схолій до Ареопагітського корпусу можуть належати Максиму. Важливим досягненням було доведення того, що більшість схолій до ареопагітського корпусу Максиму Сповіднику не належать. Цей висновок, підтверджений Г.-У. Балтазаром, дозволив в ХХ столітті виділити і дослідити християнський неоплатонізм автора основного масиву схолій до Діонісія — Іоанна Скіфопольського.

У проміжку між 1913 і 1917 роками Єпіфанович написав ще один твір, але він не був опублікований. Ми його умовно назвали “Образи Святого Письма в творчості Максима Сповідника” (підготовлено нами до друку). Єпіфанович серйозно ставився до твердження Максима, що Святе Письмо треба розуміти (чи навіть споглядати) як особливий світ, в якому кожен персонаж та кожна історія, кожне слово та кожний символ мають свої, почасти множинні духовні смисли. Єпіфанович описує весь світ Писання, як його пізнавав Максим, всі духовні смисли зображеної в Біблії священної історії — від створення світу до страшного суду, всі персонажі та різноманітні символи — імена, числа, образи і т. п. Ця робота написана в стилі патрологічного есе, подібно до “Максим Сповідник і візантійська теологія”. Вона є справжнім шедевром в дослідницькій літературі про творчість Максима.

Для потреб нашого дослідження християнського неоплатонізму Максима необхідно зосередити увагу на результатах, досягнутих Єпіфановичем в книзі “Максим Сповідник і візантійська теологія” та її безпосередньому продовженні “Особистість св. Максима Сповідника, його творчий і життєвий стиль”. З самого початку це був єдиний текст, розірваний лише по технічним причинам: Сергій Леонтійович, з огляду на тяжкі обставини воєнного часу, вирішив видати вже набраний в типографії матеріал без заключної частини. Саме тому ми будемо аналізувати цю книгу та опубліковане нами продовження як єдине ціле.

На початку свого дослідження Єпіфанович зазначає, що мета його дослідження — вивчення поглядів Максима. Відповідно до цієї мети, він ставить

\* Чорноморець Ю.П. — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного Університету Державної Податкової Служби України (м. Ірпінь).

перед собою ряд завдань: вказати джерела вчення Максима, систематично представити, охарактеризувати та оцінити його погляди, поставити їх у зв'язок з поглядами епохи, позначити місце Максима в культурній історії Візантії, виявити характер його як письменника, виявити глибинні основи його системи. Особливе значення дослідження системи поглядів Єпіфанович вбачає в тому, що ця система була органічним синтезом різноманітних течій та тенденцій попередньої християнської теології і філософії, — синтезом, що був надалі повністю сприйнятий візантійською культурою, що якраз формувалася в шостому-сьомому століттях. Відразу зазначимо, що всі поставлені завдання Єпіфанович виконав на високому теоретичному рівні, створивши взірцеве дослідження, яке вирізняється не лише глибиною аналізу, але й ясністю викладу.

Перша велика частина праці Єпіфановича присвячена аналізу джерел вчення Максима. Такі джерела Єпіфанович вбачає, по-перше, у візантійській культурі VI–VII століть, яка додала до грецького світогляду і наук ще й релігійно-аскетичний елемент, що повністю замінив собою світську етику.

Другим джерелом стала теологія Афанасія Олександрійського та великих Кападокійців. В шостому столітті Церква засудила оригенізм, а тому потребувала такої систематичної теології, що, ґрунтуючись на літературі золотого віку грецької патристики, була б всеохоплюючим світоглядним, теологічним і філософським синтезом. Така потреба в шостому столітті загостилась ще й тому, що в релігійних дискусіях V–VI століть олександрійська теологія була частково скомпрометована як джерело оригенізму і монофізитства, а антіохійська теологія — ще в більшій мірі — як джерело несторіанства. При цьому більш авторитетною залишалась олександрійська теологія. Саме тому вона була покладена в підґрунтя синтезу Максима. Антіохійська теологія залишалась авторитетною лише у сфері аскетичної — завдяки творам Іоанна Златоуста та Єфрема Сиріна. Після засудження оригенізму у візантійців не було пам'ятників, в яких би на високому теоретичному рівні викладалась вся теологічна система грецької патристики. Ця прогалина була заповнена рядом спеціальних трактатів авторитетних авторів, що в сумі давало нарис такої системи. Тріадологія вважалась взірцево викладеною в “П'яти теологічних словах” Григорія Назіанзіна, антропологія — трактаті “Про влаштування людини” Григорія Ниського, сотеріологія (христологія) — “Слові про втілення Логосу” Афанасія Олександрійського. Саме основоположення цих найбільш авторитетних отців і були об'єднані Максимом в цілісну систему богословсько-філософських поглядів, а тому вони були другим джерелом вчення Максима.

Третім джерелом для теології Максима стала християнська містика у своїх двох різновидах: морально-практична Псевдо-Макарія Єгипетського та споглядальна Григорія Ниського і Єваґрія. Різниця між ними за Єпіфановичем не є суттєвою, оскільки макарянський психологізм у описі духовного досвіду доповнюється кападокійською і єваґрянською систематизацією та схематизацією того ж самого духовного досвіду. На жаль, Єпіфанович не бачив того, що аскетизм Григорія Ниського є не стільки інтелектуальним, скільки волюнтаристичним. В шостому столітті через боротьбу з оригенізмом були

несприятливі умови для розвитку інтелектуальної містики, а тому розвивалась переважно містика морально-практична. Але в цьому ж столітті з'являється корпус “Ареопагітик”, який стає новою основою споглядально-інтелектуальної містики замість оригенізму.

“Ареопагітики”, що стали четвертим джерелом вчення Максима, являли собою за Єпіфановичем “філософське опрацювання християнства”, яке не вступало в протиріччя з церковним віровченням, на відміну від оригенізму, а тому було сприйняте Візантією, яка потребувала задоволення своїх інтелектуально-споглядальних інтересів. Псевдо-Діонісій дав Візантії християнську філософію, замінивши в цій якості “гносис Оригена”. Взагалі, завдяки “Ареопагітикам” відбулося відродження філософських споглядань в теології, філософського напрямку в аскетичні та містичні, що могли зникнути в зв'язку з повним запереченням оригенізму в VI ст. Ця філософія відтуклась і на специфічно візантійську потребу в обґрунтуванні не лише містики, але й церковного культу. За Єпіфановичем, теологія Псевдо-Діонісія не була новою в порівнянні з теологією Афанасія та Кападокійців, але була більш філософським та містико-споглядальним виразом тих же самих догматів та основоположень. Розробка теоретичних схем у Псевдо-Діонісія мала місце в методології теології та аскетичної. Ця робота була продовжена Максимом.

У сфері христології попередником Максима був перш за все Леонтій Візантійський, який обґрунтував необхідність чіткої термінології, закріпивши за поняттями “hypostasis” і “prosopon” (іпостась та особа) значення “окрема річ, індивід, особистість”, а за поняттями “ousia”, “physis” (сутність, природа) значення “загальне, що існує в індивіді”. Загальне було охарактеризоване цим аристотеліком як “воіпостасне”. Людська природа Христа, за Леонтием, була загальним, що було індивідуалізовано Іпостассю Сина Божого, “воіпостасовано” Ним. Ця теорія стала для Максима фундаментальною не лише в христології, але й в усій його онтології. Єпіфанович також підкреслює, що твердження Максима про те, що енергії (дії) Христа належать не Особистості, а є проявами Його двох природ — Божої і людської — було загальним місцем для ортодоксальних теологів: Афанасія Олександрійського, Льва Великого, Євстафія монаха, Євстафія Антіохійського, Єфрема Антіохійського, Іоанна Скіфопольського, Леонтія Візантійського, Євлогія Олександрійського. Останній ясно навчав і про природні волі в Христі. Таким чином, ортодоксальні теологи V–VI століть займали ті ж позиції, які в сьомому столітті відстоював Максим в боротьбі із монофелітством — штучним компромісом офіційної ортодоксії з монофізитами. У сфері сотеріології попередником Максима був Леонтій Візантійський, який, в свою чергу, спирався на вчення Афанасія Олександрійського. Ортодоксальна христологія V–VI століть, таким чином, була останнім, п'ятим джерелом системи Максима.

В результаті дослідження джерел вчення Максима Єпіфанович приходить до висновків, що були, з деякими важливими уточненнями, підтвердженні в XX ст. працею зарубіжних вчених. В той же час значним недоліком є оцінка як джерел вчення Максима лише християнської теології.

Філософія впливала на Максима, на думку Єпіфановича, лише опосередковано: через систему навчання впливала антична філософія взагалі, через “Ареопагітики” — неоплатонізм Прокла, через христологію V–VI століть — аристотелізм. Після розгляду всієї системи Єпіфанович ще раз робить заяву, що філософія не була самостійним джерелом системи Максима. Але Єпіфанович робив такий висновок через некритичне ставлення до тогочасних уявлень про неоплатонізм. До розгляду цього суттєвого недоліку роботи Єпіфановича ми ще повернемося при критичному аналізі загальної характеристики Єпіфановичем поглядів Максима.

Після дослідження джерел теології Максима Єпіфанович переходить до виконання другого завдання своєї праці: систематично представити вчення Сповідника. Спочатку Єпіфанович доводить, що мислення Максима мало “внутрішню стрункість”, а тому реконструкція теології як системи не була б штучною. Єпіфанович повторює звичну тезу всіх дослідників творчості Максима, що хоча у Сповідника не було систематичних творів, але цілісність його поглядів відчувається в кожному з його творів. Максим, як систематик за стилем свого мислення, є перш за все містиком у своєму аскетизмі, догматиці, теології та філософії. Зокрема, Максим вчить про гармонію віри та розуму, які тотожні в містичному знанні. Містичне знання є максимальним розвитком як віри, так і розуму. І саме це містичне знання, що має споглядальний характер та виникає під прямим впливом Божих думок — логосів, є джерелом вчення для Максима.

Єпіфанович наголошує, що при всьому впливі на Максима теоретичних теологічних та філософських джерел його вчення, твердження Сповідника в першу чергу спираються на його споглядання. Предметом цих споглядань є: механізм пізнання та Богопізнання, Трійця, творіння, промисл, суд, Божий Логос, ієрархія створеного, людина та її гріховність, містерія Боготвілення, таїнства, Церква, аскетика, закон і благодать, практична, споглядальна та містична філософія, Писання. Споглядання як джерело вчення Максима недооцінюється багатьма дослідниками, але Єпіфанович вірно зрозумів центральну роль містичної інтуїції для суджень Сповідника у всіх частинах його системи. Максим не лише уникає як догматичного фідеїзму, так і схоластичного раціоналізму, але й доводить, що джерелом істинного знання може бути лише містичне споглядання, а не віра чи розум, а то їх механічна єдність. Вчення Максима не є лише раціональним виразом віровчення, тобто не є лише єдністю раціональної форми та фідеїстичного змісту.

Твердження Максима про містичне споглядання як головне і обов’язкове джерело його суджень часто не сприймається дослідниками всерйоз. Єпіфанович же вважав, що Максим дійсно був містиком і дійсно спирався у власних твердженнях на свої містично-інтелектуальні споглядання, хоча і враховував віровчення, сповіщене через Писання, передання та вчительство церкви, а також дані раціонального, наукового і повсякденного пізнання. Після викладу усієї системи Максима Єпіфанович повернеться до аналізу містично-інтелектуального

споглядання не лише як методу пізнання для Сповідника, але й основи його життєвої морально-аскетичної та філософської поведінки.

Згідно з Єпіфановичем, Максимів Бог є Буттям і є причиною світу. Бог є над всім створеним і навіть над всіма Своїми можливими властивостями та якостями, які є Його діями. Бог є надрозумним і надчуттєвим, а тому — непізнаваним. Єпіфанович не стверджує, що за Максимом Бог є не тільки надпізнаним, але й Надбуттям. Пізнання дій Бога є містичною позитивною (катафатичною) теологією, яку слід відрізнити від теоретичної позитивної теології, що теж іменується катафатичною. Пізнання самого Бога, що є над властивостями та якостями, є містичною теологією і заперечує всі властивості у Бога. Ця містична теологія називається апофатичною, як, між іншим, і теоретичне заперечення у самого Бога наявності властивостей називається так само апофатичною теологією.

Містичне і теоретичне пізнання розумом дій Бога дозволяє судити як про спосіб Його буття, що виявився Троїчним, так і про Його творчість, промисл та суд. Троїчність Бога пізнається із споглядання того, що дії Бога є існуючими, розумними та живими, а відповідно і сам Бог може бути Буттям, Мудрістю і Життям. Теоретична теологія тлумачить ці три принципи як Три Іпостасі — Отця, що є Буттям, Сина, що є Логосом, та Святого Духу, що є Життям. Бог є творцем, оскільки цей світ не може виникнути сам по собі: світ сам по собі в усіх його частинах — і ідеальних, і матеріальних — тяжіє до хаосу, а відтак лише зовнішня Причинність робить можливою його існування, унеможливує його загибель. Змінний світ, що сам по собі тяжіє до розпаду, не може бути вічним, а отже виник у часі. Світ є очевидно несамостійним, таким, що не може сам виникнути та існувати, а відтак має Творця. Бог є Промислителем, адже фізичний і моральний порядок, що існує у світі, не може бути наслідком самоорганізації. Бог є Суддею, адже моральна цілеспрямованість у світі, спрямованість подій на виправлення та викуплення гріхів через невірні страждання і випробування не може бути випадковою.

Але, на жаль, Єпіфанович не бачить, що в теорії Бога як Творця існування, промислу та правосуддя Максим залежить від “Платонівської теології” Прокла. Єпіфанович досліджує співвідношення Логосу та “логосів” — Божих енергій-думок, що є ідеями для всіх створених реальностей. Як ідеї ці логоси є творчими принципами речей, їх визначеннями, цілями, смислами, правилами і законами їх діяльності. Логоси споглядаються містично, але як саме, то це Єпіфанович не пояснює. Це якраз і є одним із недоліків його дослідження. Єпіфанович констатує те, що, за твердженнями Максима, всі логоси єднаються як енергії Логосу. Але як саме в Логосі існують окремі логоси — пояснюється лише за допомогою метафор. Єпіфанович не досліджує джерел пояснення способу, яким логоси єднаються в Логосі, хоча такі джерела можна знайти в неоплатонізмі.

За Максимом, створене Богом ділиться на два світи: духовний, до якого належать ангели та душі, і чуттєвий, до якого належать всі матеріальні речі, рослини та тварини. Людина є частиною духовного світу — за душею та

матеріального – за тілом, а тому є символом всього Космосу. Людина, як і весь світ, існує лише завдяки причетності до логосів, і в цьому також полягає її єдність із світом. Людська душа як існуюча, розумна і жива є образом Бога як Буття, Розуму та Життя. Людина створена Богом, підлягає Його Промислу і Суду, і Бог мислить людину відповідно через три думки-ідеї: логоси буття, благо-буття і вічно-буття. Покликанням людини було єднання — через пізнання — всіх світів та їх частин, а відповідно — і всіх ідей. Фактично людина повинна стати дзеркальним відображенням Божественних логосів. Людина, як таке відображення логосів всього, мала б принципово нову можливість: об'єднатися з самим Логосом. Втім, людина через власні пристрасті не може сама по собі реалізувати покликання, але у Христі, єдності Бога-Логосу і Його ідеального відображення — людини, це покликання було реалізовано.

Гріх визначається Максимом в руслі загальної для неоплатонізму інтерпретації зла як недостачі добра, як невиконання індивідами власного природного призначення, як викривлення природної діяльності. Єпіфанович описує фактично неоплатонічну концепцію зла за Максимом, але не робить висновку про її неоплатонічний характер. І це є недоліком його дослідження. Значним досягненням Єпіфановича є аналіз теорій розвитку гріха та його передачі від Адама та Єви до всіх нащадків. Єпіфанович порівнює теорії Максима з аналогічним вченням Августина і приходять до висновку про наявність принципової різниці між ними. Августин вчить, що передається провина за гріх та покарання за цей гріх, а всі нащадки Адама є повністю злими і добрих природних задатків у них не залишилося. Максим, навпаки, вважає, що передаються наслідки гріхопадіння у вигляді нахилу волі, розуму і чуттєвості до пристрастності, у вигляді схильності тілесності до розпаду і смерті. Тобто передаються викривлення природної діяльності, які виникли в Адамі після гріхопадіння, але не як покарання, а як необхідний наслідок буття людини поза Божою благодаттю, поза єднанням з Богом. За Максимом, як і за більшістю мислителів грецької патристики, від Адама нащадкам передається не провина за гріх та необхідність грішити, а лише наслідки Адамового гріхопадіння, серед яких є і схильність до гріха, яка, однак, не робить зло для людини необхідним. За Максимом людина залишається вільною і здатна боротися із схильністю до зла, розвивати схильність до добра, що є природною для людини. Але сама по собі людина не здатна подолати інші наслідки гріхопадіння — тління та смертність, не здатна навіть протистояти їм. І людина сама не здатна подолати повністю пристрастність, хоча й може протистояти їй. Це може зробити сам Бог, але для цього Йому було необхідно об'єднатися з людиною аж до того, щоб Він став людиною. І хоча пристрастність, тління і смертність долаються Божою силою, але у відповідних випробуваннях саме людським єством Христа: при спокушанні дияволом, в хресних стражданнях і смерті та ін.

Людина-Христос власною природною волею, добровільно приймає ці випробування, а тому приймає участь і у всіх цих діяннях виправлення і спасіння людства. Людська природа Христа не лише пододала всі наслідки гріхопадіння, але й була обожненою, стала Богом по благодаті, Сином Божим за способом

існування, хоч і залишилась людською за своєю сутністю. Безпристрасність, нетління, безсмертя і обожнення людини-Христа передаються іншим людям лише через таїнства Церкви. Ця містеріальна передача є всезагальною: кожен, хто охрестився і причащається, потенційно має повноту безпристрасності, нетління, безсмертя і обожнення, які він ще повинен актуалізувати для себе через морально-аскетичне життя. Церква є саме таким втіленням Бога в окремих людей через таїнства, формуванням великого Тіла Христового.

Аскетика є для Максима практикою боротьби з пристрастями, є духовно-філософськими вправами спогляданням та містичним єднанням з Богом (обоженням). За Єпіфановичем, аскетичну Максима відрізняє опора на тогочасну філософську антропологію і психологію, використання відповідних наукових класифікацій сил душі, діяльності і т. ін. Пристрасть є викривленим способом діяльності природних сил душі. Аскетика Максима покликана перш за все повернути людині природний спосіб діяльності розуму, волі, чуттєвості, емоційності, який робить можливими, при допомозі Божої благодаті, і надприродні способи діяльності природних здібностей (християнську любов в першу чергу).

Для трьох етапів аскетичного життя даються від Бога три закони: для подолання пристрастності — писаний закон, для природної діяльності — природний закон, для надприродного життя — євангельський закон. Три етапи аскетичного життя названі Максимом практичною філософією, природним спогляданням і містичною теологією. Єпіфанович констатує, що така схематика під більш поетичними назвами (“раби”, “наймити”, “сини” і т. п.) є загальноприйнятою у християнських аскетичних письменників. Філософським елементом є розподіл чотирьох платонівських добродітностей на практичні (цноту і мужність) і споглядальні (мудрість і справедливість), до яких додається і добродітність третього етапу духовного життя — екстатична любов. Практична філософія містеріально є втіленням добродітностей Христа-Логоса в душу аскета, природне споглядання — втіленням Його думок (логосів), а містична теологія — втіленням Його Самого. Вчення Максима про містеріальне втілення Христа в душу і тіло аскета Єпіфанович вважає вершиною системи Сповідника.

Також Єпіфанович звертає увагу на те, що духовний розвиток людини в аскетичній Максима є плодом не лише благодаті, але й вольової активності людини. Лише у відповідь на розвиток людини, що досягається зусиллями волі, Христос вселяється в людину. Таким чином, твердження Максимової христології, що людська воля Христа необхідно існує і суттєво потрібна для діла спасіння, за Єпіфановичем, ґрунтується і на аскетичному досвіді — необхідності вольового зусилля для духовного розвитку всіх.

Таким чином, вся система Максима є містичною христологією, а христологія Максима була не лише прямим продовженням христологічних побудов Леонтія Візантійського і Євлогія Олександрійського, але й основою для цілісного всеохоплюючого християнського теологічно-філософського синтезу. Цей синтез мав ідеалістичний і містичний характер, тому що Максим за всім матеріальним шукав ідеальну основу, а будь-яке пізнання намагався завершити

безпосереднім спогляданням Божественної Основи як матеріального, так і ідеального. При цьому Максим був не просто містиком, а саме християнським містиком. Його містицизм є теїстичним, Логосо-центричним, ґрунтується на спогляданні Писання і таїнств, а не лише людини і світу. На цьому попередньому висновку щодо характеру системи Максима Єпіфанович завершує свій прекрасний систематичний виклад теології Сповідника. Єдиним загальним недоліком цього викладу є те, що при цілому ряді очевидних аналогій між вченням Максима і неоплатонізмом Єпіфанович не робить необхідних історико-філософських висновків про Сповідника як центральну фігуру східно-християнського неоплатонізму.

Наше дослідження дало можливість зробити висновок, що С. Л. Єпіфановичу вдалося реконструювати систему Максима. Єпіфанович показав системність відбору Максимом матеріалу для власної теології від попередників, довів системність самого мислення Максима, показав наявність у нього власної суми теології грецької патристики — суми, що, на жаль, так і не була записана у вигляді окремого твору. Сучасні дослідники стоять лише перед завданнями більш глибокої історико-філософської інтерпретації системи і виявлення всієї оригінальності неоплатонізму Максима в порівнянні не лише із античними неоплатоніками, але й Псевдо-Діонісієм. Саме таке завдання, в разі його виконання, стало б достойним продовженням справи видатного київського патролога С. Л. Єпіфановича.

*Р.Горбань\** (м. Київ)

## ПРЕДМЕТ ТЕОЛОГІЇ ІСТОРІЇ

Одна з головних проблем, яку висуває перед собою сучасна думка, — це проблема наукового і філософського поглиблення того, що називаємо „історією”, „діяннями світу”, „історичним”. У площині християнської думки вона знаходить, з одного боку, якусь особливу позицію, бо християнство реалізується в історії, а з іншого натрапляє на певні додаткові труднощі, які набирають форми дилем: історія – віра; історичні знання – Об’явлення (Боже); історія – християнство. Це вимагає нового підходу до історії, християнства, християнської думки.

Історичне мислення, тобто спостереження оточуючої нас дійсності під кутом діянь, розвитку – одна з найбільш значущих тенденцій сучасної думки. Значення „історичного” зростає надзвичайно інтенсивно і то в подвійному плані: як усе ширше і глибше зацікавлення історією як тим, що відбувається і в який спосіб, а також як всеобіймаюче глибоке проникнення „історичного” в різні науки, а у зв’язку з цим і спроб наукового, глибшого та систематичного представлення „діянь світу”, „історії”, споглядання дійсності крізь призму „історичного” [Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой

судьбы. — Париж; 1969. — С. 8-12].

У сучасних історіософських спробах побудови історичних синтез, які охоплюють усю дійсність, появляється все більше різноманітних напрямків.

Напрямки історичних досліджень характеризують достатньо динамічні тенденції сучасної теологічної думки. Оскільки давніше займалися передовсім статичною структурою дійсності, ставлячи в науці і в житті питання: яка вона, яка її форма, будова, складові елементи, тобто есенційні категорії, і скоріш категорії простору і місцезнаходження, настільки сьогодні, завдяки інспіраціям історичної думки, більше звертається увага на динаміку дійсності, питаючи при цьому про те, як вона розвивається, реалізується, „стається”, який її початок і кінець, яким правилам розвитку і змін підлягає, тобто ставиться питання про екзистенційні категорії, скоріш – питання буття і часу [Bartnik Cz. S. *Teologia historii*. — Lublin; 1999. — S. 32]. В цей спосіб відбувається найбільш цінне доповнення традиційної абстрактної і метафізичної думки.

Нашим завданням є проаналізувати головні тенденції теологічної думки на шляху становлення та розвитку нової дисципліни – теології історії, яка досліджує і систематизує процес людської історії в її релігійному аспекті.

Попередницею теології історії була, без сумніву, філософія історії. Обидві тенденції – як філософська, так і теологічна – були властивими для людського мислення віддавна. В давній філософії історії мали місце тісно пов’язані між собою філософські елементи з теологічними [Там само. — S. 40]. Їх розмежування відбувалось протягом багатьох століть. Остаточне виокремлення їх в самостійні частини здійснив французький філософ Р. Декарт, який під час пошуків наукової певності вивів з системи мислення всі позарозумові елементи, куди входили міркування теологічного характеру, або ж сама теологія. Однак філософські та історіософські системи, окрім великих і цілеспрямованих зусиль найвизначніших мислителів, не дають повних, однозначних, остаточних розв’язань порушених проблем, зокрема щодо мети та сенсу історії. Тому людська думка шукає відповідей в Об’явленні Божому, яке проливає нове світло на досліджувану і зглиблювану дійсність. Світло Об’явлення виходить поза чисто розумовий досвід, дозволяє поглянути на цілість діянь Всесвіту ніби „згори” і дати відповіді на поставлені питання у світлі Божих ідей, задумів, установленого Богом порядку. Прямуючи цим шляхом розмірковувань, приходимо до початків виникнення теології історії, яка намагається побудувати систематичну і повну позицію бачення Всесвіту в розвитково-історичному аспекті. Вона хоче показати християнський, надприродний і Божий сенс усіх культур і цивілізацій, усіх релігій, держав і народів, усього історичного процесу, як загальнолюдського, так і індивідуально-персонального, сенс часу і всього макро- та мікркосмосу.

Термін „теологія історії” (*die Theologie der Geschichte*) перший раз вжив німецький методолог історії Йоган Густав Дройзен (1808 – 1884) у 1843 р. в контексті історіософських роздумів. До загального вжитку цей термін увійшов у тридцятих роках минулого століття, спочатку в Німеччині, а пізніше у Франції. Суто в теологічному конструванні предмета цієї нової галузі науки, зокрема у

\* Р.Горбань Р.А. – здобувач Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.