

УДК 27-284:299.7

DOI 10.35423/2078-8142.2024.1.1.10

А. І. Бобрик,
доктор філософії зі спеціальності богослов'я,
магістр історії і права,
співробітник Центру дослідження спадщини Новомучеників і
Сповідників ХХ століття,
м. Київ, Україна
e-mail: bobrik.andrei2017@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1141-6637>

НЕЗАВЕРШЕНІСТЬ КОНЦЕПЦІЇ АПОКАТАСТАСИСУ В ІСИХАЗМІ ТА ТЕОРІЯ БОЖЕСТВЕННОГО КОНТРАСИЛЬСТВА

Богословсько-філософське дослідження теми загального спасіння порушує дискусійні питання у сфері співвідношення вічності й часу, онтології, антропології, ангелології, персоналізму та христології. Повертає у християнське теологічне поле обговорення проблеми джерела та сутності зла, складність трактування вічних пекельних мук та імперативу божественної любові, справедливості, всемогутності та промислу Божого, свободи волі, особистої відповідальності та пам'яті й самоідентичності, що є квінтесенційним як для теоретичної науки, так і для духовного досвіду. Метою статті є дослідження гострих і невирішених питань концепції загального спасіння, спроба відновити науковий дискурс есхатології ісихастської традиції. Завданням – показати Євангельське підґрунтя Ново завітного імперативу Божої любові концепції апокатастасису. Абсолютною новизною є авторське пояснення, як може відбутися загальне спасіння на прикладі навернення апостола Павла, називаючи цей феномен Божественним контрасильством любові, що є діаметрально протилежним насильству людського гніву чи бажанню справедливості, яке ґрунтується на помсті. У першому розділі цієї статті аналізується джерельна база дослідників даної теми. У другому розділі автор розвідки показує теологічну та

філософську незавершеність аспектів апокатастасису і виявляє недоліки інфернальної концепції з оптики історизму, сучасного богослов'я і традиції ісихазму. Третій розділ присвячений авторській теорії Божественного контрнасильства як одній з можливих форм есхатону. У висновку представлені результати даного дослідження і зроблені наукові інтенції щодо розвитку богословського і філософського дискурсу теми універсалізму й ексклюзивізму.

Ключові слова: апокатастасис, пекельні муки, загальне спасіння, онтологія, антропологія, христологія, вічність, Божественне контрнасильство.

«Есхатологічне розрізнення раю і пекла – це розп'яття історії, а кінцеве загальне відновлення всього суцього – це Пасха творіння»

Девід Бенті Гарт

Дослідження концепції апокатастасису у царині теології є надзвичайно важливим і необхідним, бо виявляє сутнісні глибини основ віри, взаємин людей із Богом та підвалини самого християнства. Богословсько-філософське осмислення теми загального відновлення порушує дискусійні питання у сфері співвідношення вічності й часу, онтології, антропології, ангелології, персоналізму та христології, що є квінтесенційним як для теоретичної науки, так і для містично-духовного досвіду. Доктрина апокатастасису своїми коріннями сягає неоплатонізму, і саме у такій формі, представленою Орігеном, вона була засуджена на 5 Вселенському Соборі. Далі, дане вчення було перепрацьоване у дусі християнства свт. Григорієм Ніським у творах «Про устрій людини» і «Про душу і воскресіння. Діалог із сестрою Макриною», його роздуми стали фундаментальною перспективою подальшого осмислення представниками містичного та інтелектуального християнства. З'являється розгорнута аналітична рефлексія преп. Максима Сповідника ідей святителя Григорія про загальне відновлення у творах «Питання і труднощі», «Амбігви» «Містагогія», де преподобний отець вважає, що есхатологічне відновлення стосується лише всіх душевних сил людини, а не загального спасіння [12].

Вчення про апокатастасис паралельно грецькій розвивалося ще й у іншій ісихастській традиції християнства – сирійській, де головним виразником даної інтенції є преп. Ісаак Сирин єпископ Ніневійський, але основоположниками були такі містики, як Євагрій Понтійський та Федір Мопсуестійський. Можна виокремити отців-прихильників універсалістської концепції в обох традиціях, котрі імпліцитно заявляли про свою надію у це вчення, це були Йосиф Хаззайя і Іоанн Дальятський – із сирійської, і свт. Василій Великий, прп. Іоанн Ліствичник, прп. Григорій Синаїт та прп. Сілуан Афонський – із грецької. Автор даної розвідки не редукує ісихастську східно-християнську патристичну традицію до паламізму як окремого дискурсу, бо це є безперервний елемент духовного досвіду містичного поєднання людини з Богом, який раціоналізується за допомогою методу схоластики і протягом історії Церкви мав різні форми – від апостольського споглядання Христа і Божественного Світла в моменті Преображення і до сучасного морального й інтелектуального прозріння.

Від VIII ст. після офіційного прийняття Церквою інфернальної доктрини вічних мук у богословському дискурсі концепту апокатастасису настає тривалий пробіл, понад тисячі років. Лише у XIX ст. серед теологів і філософів відновилися наукові пошуки даної теми. Актуальність заявленої розвідки полягає у незавершеності концепції апокатастасису, що відкриває есхатологічну богословську перспективу. Досліджуючи універсалістську доктрину автор виявив незавершеність і церковного вчення про вічність пекельних мук, що ще більше актуалізує дану тему для теології. Богословське і філософське вивчення аспектів апокатастасису відкриває глибину розуміння не лише догматики і практики християнства, а й самого Бога. Об'єктивні висновки з розвідок даної тематики можуть слугувати новим філософським і теологічним рефлексіям у сферах сотеріології, есхатології, онтології, гносеології, антропології та христології. Метою статті є дослідження гострих і нерозв'язаних питань концепції загального спасіння, спроба відновити науковий дискурс есхатології ісихастської традиції. Завданням є показати Євангельське підґрунтя апокатастасису Новозавітного імперативу Божої любові. Абсолютною новизною є авторське пояснення, в який спосіб може

відбутися загальне спасіння на прикладі навернення апостола Павла, називаючи цей феномен Божественним контрнасильством любові, що є діаметрально протилежним насильству людського гніву чи бажанню справедливості, яке ґрунтується на помсті. У першому розділі цієї статті аналізується джерельна база дослідників даної теми. У другому розділі дається теологічна та філософська оцінку аспектам апокатастасису і критика недоліків інфернальної концепції з оптики історизму, сучасного богослов'я і традиції ісихазму. Третій розділ буде присвячений авторській теорії Божественного контрнасильства як одній із можливих форм есхатону. У висновку будуть представлені міркування щодо проблеми джерела та сутності зла, складність трактування часу у співвідношенні з вічністю, вічних пекельних мук та імперативу божественної любові, справедливості, всемогутності та промислу Божому, пам'яті та самоідентичності в контексті апокатастасису.

Аналіз джерел і літератури теми універсалізму

Новий богословсько-філософський дискурс розпочався зі спростування соціологами і релігієзнавцями педагогічного значення доктрини вічних мук. У ХХ ст. з'являються публікації та книги Вацлава Гриневича, в яких обстоюється есхатологічна перспектива надії [6, с. 25–44]. Видатний швейцарський богослов Ганс Урс фон Балтазар у 1986 р. опублікував книгу «На що ми можемо надіятися?», в якій мислитель прийняв ідею можливості загального спасіння. Ерік Рейтен у статті: «Гарантія загального спасіння?» припускає можливість апокатастасису зі збереженням свободи волі, але реалізація залишається під знаком питання [19, с. 413–432]. Резонансною стала праця Бернара Себоюе «Чи вічне пекло?», в якій автор підкреслює двоякість євангельських тез про вічне життя людини [2]. Ганс К'юнг у книзі «Вічне життя?» пише про поклик людини стати учасником тринітарного спілкування Бога [9]. На думку Роберта Рунковського, Страшний Суд як загальний феномен над всім людством дає можливість розвивати універсалістську інтенцію, беручи за основу природу молитви за померлих [20, с. 83–95]. Гнів Божий і Страшний суд не відкинуті, але сприйняті та подолані Хрестом і Воскресінням

Христовим. Неабиякий інтерес викликала двотомна праця Майкла Макклімонда «Викуплення диявола: інтерпретація християнських дебатів про загальне спасіння» (2018) [18]. У ній автор розглядає історію християнського універсалізму від II до XXI ст. і піддає його критиці з боку біблійної, філософської та теологічної точок зору. Концепція загального спасіння підриває логіку Євангелія і традиційну проповідь про спасіння у Христі через віру. При цьому автор, досліджуючи представників універсалізму і його критиків, не заперечує можливості конструктивного діалогу. Цей двотомник став каталізатором наступного етапу дискусій між ексклюзивістами та універсалістами. Так, у 2019 р. з'являється нова книга православного інтелектуала Девіда Бентлі Гарта «Усі будуть врятованими. Рай, пекло і загальне спасіння» [15], у якій Гарт розв'язує проблемне питання співвідношення свободи волі з тотальним характером апокастасису в контексті христології, розглядаючи волю як узгодженість з природою, а вибір, протилежний природі, – як рабство зла. Тривалий період на науковому рівні апробуються теми ранньохристиянської аскези, творчої спадщини Григорія Ніського та вчення ім'яслав'я Вадимом Лур'є. Серед вітчизняних дослідників необхідно відзначити тектонічну роботу на міжнародному рівні науковця й дослідника української духовно-культурної спадщини на Афоні Шумило Сергія Вікторовича, котрий заснував і є генеральним директором «Міжнародного інституту афонської спадщини». У 2020 р. була захищена дисертація Макогон Анатолієм Анатолійовичем на тему: «Трансформація античних філософських парадигм в есхатології Максима Сповідника» [11]. Тема теорії Божественного контрнасильства представлена богословом і викладачем Єльського університету Мірославом Вольфом у книзі «Зневага та прийняття» [3], але автором даної розвідки ця теорія, буде переосмислена в контексті Новозавітної історії навернення апостола Павла і запропонована як одна зі способів встановлення есхатологічного універсалізму.

Богословсько-філософська незавершеність концепції апокастасису і доктрини вічності пекельних мук

Концепція апокатастасису має головне проблемне питання, від якого, при вирішенні, походять наступні, а саме – репресивний і тотальний характер, який суперечить свободі волі. Але Григорій Ніський у своєму богослов'ї долає цей репресивний характер вченням про відсутність сутності у зла: «Бо злу належить колись бути цілком і неодмінно вилученим з існуючого. Бо порок не має властивості бути поза свавіллям, і, коли вся воля в Бозі, тоді порок прийде в досконале знищення, тому що не залишиться йому вмістилища» [4]. Зло і гріх завжди є випадковими умовами людської природи, ніколи якісно не властиві їй; всяке зло є позбавленням початкового блага, і тому гріховність, що відокремлює розумні істоти від Бога, є лише хворобою, яка розбещує і позбавляє волю її істинної раціональної свободи. Цей безлад має бути, зрештою, очищений від людської природи у всій її повноті, навіть якщо для цього потрібне буде пекло [4]. Тому доктрина загального відновлення – це звільнення духовно-розумних істот від ілюзії, віднайдення справжньої людяності та природної свободи не за рахунок механізму як у платоніків, де людина підкорена долі, а як результат торжества природного начала, актуалізація образу і подоби Божої, над небуттям. Тому, для святителя Григорія вічність пекельних мук можлива як вічна відсутність неіснуючого. Але виникає питання: що в людині є істинно існуючим? Природна реалізація у Бозі. Доктрина вічних страждань, незважаючи на офіційність, має також онтологічне проблемне питання і похідні від нього, як можна поєднати благість Бога з нескінченними пекельними муками? Для Гарта одночасне визнання Бога благом і наявність вічних страждань є абсурдом [15, с. 208]. «На запитання, чи може вільна істота відкинути Бога з вічною завершеністю, і чи може Бог, який міг би створити світ, в якому вічна загибель розумних душ можлива, бути не лише благом, але й трансцендентним благом як таким? Відповідь на це запитання має бути негативною» [15, с. 213].

Отже, апокатастасис не нівелює волю, а знищує зло як хибний об'єкт вибору. Можна сказати, що причина зла – це бажання всупереч логосу. Зло існує, якщо істота перебуває поза благом, але позаяк Благо – це Сам Бог, то зло буде мати свій кінець і назавжди залишить

буття. Скінченність зла і є передумовою апокатастасису. Свт. Григорій стверджує, що в есхатоні настане абсолютне відання, що навіть найлихіша істота, навернувшись до Бога, отримає спасіння, хоча і зазнає перед цим очищувальні страждання і муки [11, с. 218]. Зрештою, коли ми відкидаємо добро, ми завжди робимо це із прагнення добра. Навіть коли людина обирає небуття позитивно (наприклад, самогубство), потрібно спочатку уявити його як позитивний кінець, і таким чином можна у кращому разі вибрати його як «благо», як припинення цього світу. Отже, в людині вкладено прагнення до добра, гріх – це ілюзія під виглядом добра, від якої після смерті буде позбавлена. Але такий аргумент суперечить Євангельській сцені Страшного Суду, де при викритті зла розумні носії гріха не перетворюються на добрих. Отож, перед Григорієм Ніським стояло завдання узгодити ідею про подолання зла через пізнання Бога з християнським уявленням про вічні муки, які настають після відання зла. Цю проблему свт. Григорій вирішує своїм вченням про очищувальний характер пекельних мук. Звісно, така позиція має свою богословську незавершеність, бо в земному житті часто страждання приводять навпаки до озлобленості та нерозкаяності. *«П'ятий Ангел вилив чашу свою на престол звіра: і стало царство його похмуре, і вони кусали свої язики від страждання, і зневажали Бога небесного від страждань своїх і ран своїх; і не розкаялися у справах своїх»* (Об'явл. 16:10-11). Однак, свт. Григорій Ніський все ж таки вбачає есхатологічну очищувальну властивість страждань в євангельському вченні, на прикладі притчі про боржника, який був винен цареві десять тисяч талантів, праведний суд Божий простягається на все, залежно від важкості провини. Повернення боргів, згідно зі Священним Писанням, полягає не в грошах або золоті, але, як сказано, що боржник віддається мучителям, «допоки віддасть весь борг», тобто щоб через муки спокутувати життєві помилки і позбутися гріха (Мф. 18:23-35) [4]. Бо інакше, як можна віддати грошову позику, будучи арештованим.

Таким чином, ми підійшли до наступного питання, а саме – про співвідношення часу й вічності в універсалістській доктрині, адже Григорій Ніський говорить про вічні муки і, водночас, про їх

завершеність. Анатолій Макогон у своїй дисертації відзначає, що святоотцівська традиція застосовує до пекельних страждань не прикметник «αἰδιός» (у значенні вічний і нескінченний), а прикметник «αἰώνιος» (у значенні довгостроковий, темпоральний, розтягнутий на віки) [11, с. 193]. Девід Гарт у своїй книзі пише, що в античній і пізній грецькій літературі «αἰών» означає вік, тобто, великий період часу. Хронос і еон – це два різні часи: перший характеризується змінністю, послідовністю, де речі розкриваються через процес виникнення і щезнення; другий – описується як незмінність, сповненість, сукупність кожної сутності реалізованої у всій повноті в незмінному стані [15, с. 123]. В «еоні» немає нереалізованої динаміки. Однак до часу Нового Завіту значення цього слова були надто різноманітні, щоб зводити їх до якогось одного сенсу, що й ускладнює однозначне розуміння його. Іноді воно відносилось до якогось виду часу, іноді – до якогось місця, іноді – до певного виду буття або субстанції, а іноді – до стану існування. Іоанн Дамаскін відзначає: «Що для нас час, то для вічних істот – вічність, протяжна їхньому буттю» [8, с. 115]. Тривалість вічності включає межі створеного світу, але обмежена фактом власного походження та вторинності відносно Творця. Фізичний час спрямований у вічність, яка є Богоцентрична з христологічним аспектом; у ній відсутня змінність, але присутня безкінечна динаміка, вічних рух до Бога. Вічність темпоральна, адже має свій початок у часі, відносна, бо мислиться тільки із сутностями і підпорядкована Богу. Для Максима Сповідника вічність – це час, який позбавлений руху у стані обожнення, священний спокій [13]. Незмінність у вічності у християнстві породило думку про неможливість після смерті покаяння і зміни якості буття, але така позиція виявляє підпорядкованість Бога властивостям часу, що призводить до античної самобутності вічності, а це суперечить вченню Церкви про створення вічності Богом. Якщо сприймати загальне відновлення як розвиток, а не як змінність у негативній конотації, а вічність передбачає сталу динаміку, то ідею апокатастасису з очищувальними кінцевими стражданнями можна узгодити з традиційним християнським світоглядом.

Максим Сповідник осмислює апокатастасис Григорія Ниського в контексті теодіцеї та власного концепту есхатології волі, він обстоює доктрину вічних мук і вчить про загальне відновлення онтології (природи), гносеології, і навіть, сил душі, волі, але для нього це не загальне спасіння. На відміну від Григорія, для Максима Сповідника відання Бога не є запорукою причетності до блага, у цьому й полягає відмінність між отцями стосовно загробної участі. Преп. Максим стверджує, що у есхатоні Бог засвідчить про свою непричетність до зла і гріха, що вина лежить на самих грішниках і вони, маючи відновлене прагнення до Бога, але відірвані від Бога за власним вибором, знехтувавши при житті логосом волі будуть отримувати невтолиму муку. Праведники ввійдуть у стан вічно-благо-буття, а грішники – у вічно-зло-буття [11, с. 194]. Отже, есхатологічна перспектива Максима Сповідника долає тотальний детермінізм апокатастасису, в широкому розумінні схожому на доктрину долі, якої не можна уникнути, але водночас показує свою незавершеність стосовно кореляції любові Божої з вічними муками. Порушується питання персоналізму, «богослов'я іншого», де кожна особа конститується з реляційністю, що унеможливує вічне блаженство при наявності вічних страждань. Відбувається девальвація спілкування. Якщо не причиною самих мук (благодать для праведників є обоженням, а для грішників – вічним стражданням сумління), то щонайменше Бог є байдужим до грішників, що суперечить самій любові. Такий погляд заперечував своєю вірою в надію на апокатастасис преп. Ісаак Сирін, який підкреслює жертвну турботу як складову любові; він пише, що Бог не мстить за зло, але викорінює його [1]. Представники інфернального концепту намагаються пояснити думку преп. Максима Сповідника, переклавши всю відповідальність із Бога на особу. Їхнє тлумачення Девід Бентлі Гарт наводить у своїй книзі «Всі будуть врятованими. Рай, пекло і загальне спасіння»: «Хоча Слава Бога преобразить весь космос, але неминуче буде пережитися як мука будь якою душею, котра навмисно закриває себе від любові до Бога і ближнього; для такої спотвореної і впертої душі божественне світло, яке повинно ввійти в неї і преобразити її із середини, повинно сприйматися замість цього полум'ям покарання» [15, с. 19]. Таким

чином, саме душа, а не Бог, запалює пекельний вогонь, інтерпретуючи пришестя Божественної любові як жорстокий напад на егоїстичне самотнє «я». Можна уявити замкнуту волю власною самістю, яка ненавидить вторгнення любові та нічого не може знайти в ній для себе, крім болю. Але, для Девіда Бентлі Гарта пекельні муки створюються особою не в результаті проникнення любові Божої, а у відкиданні її [15, с. 65]. Чи логічно для духовно-розумної істоти на вічно відмовитися від Бога, і чи може безкінечно благий Бог створювати таку реальність, в якій можливе вічне страждання, навіть якщо страждання спричиняються самою істотою і залишатися безкінечно добрим Богом любові. Для Гарта це є раціонально непослідовним і суперечністю справедливості [15, с. 20–21]. Цікаво, щодо нерозумних істот, за Жан-Клодом Ларше, преп. Максим вважає, що всі створіння через посередництво людини здобувають стану обожнення [17, с. 663]. Тобто, ми можемо стверджувати про вибірковий апокатастасис.

Для Девіда Бентлі Гарта концепції апокатастасису і вічних мук є двома сторонами есхатологічного вчення Нового Завіту з протилежною мовою і представляє не дві полярні можливості, а два різних горизонти, котрі включені один в одного іманентною межею людської історії. Розділення в ній відбувається на порозі між цим віком і «віком грядущим», між тими, хто пройшов цей шлях, і тими, хто так далеко відійшов від Бога, як тільки можливо, створивши самі собі пекла, виявляться в домі, до якого були покликанні від вічності, очистивши свої серця від залишків ненависті та гордині. Кожний горизонт абсолютний у своїй власній сфері: один – це кінцевий вердикт усій людській історії, інший – кінцевий вердикт про вічні цілі Бога. І Божий Суд – це вердикт про насильство і жорстокість людського порядку в історії, Пасха – вердикт про творіння, як воно розуміється у вічних відповідях Бога. Есхатологічне розрізнення пекла і раю – це розп'яття історії, а кінцеве загальне відновлення всього суцього – це Пасха творіння [15, с. 104–105]. *«Як в Адамі всі помирають, так у Христі всі оживуть. Кожний у своєму порядку: первісток Христос, потім ті, які Христові, — під час Його приходу, а потім — кінець, коли Він передасть царство Богові й Отцеві, коли знищить*

усяку владу, усяке панування та силу. Бо Йому належить царювати, доки не покладе всіх Своїх ворогів Собі під ноги. Останній ворог, який буде знищений, – це смерть, бо все підкорив Йому під ноги. Коли ж підкорить Йому все, тоді й Сам Син підкориться Тому, Хто підкорив Йому все, щоб Він був Богом усім і в усьому» (1 Кор. 15:23-24).

Стверджується, що зло знищиться під час суду, але під судом можна розуміти і загальний суд і процес очищення після смерті. Під злом можна розуміти і зло фізичне (і в такому разі знищення його відносити до часу воскресіння), і моральне зло. Саме знищення зла може означати і ліквідацію його метафізичної сутності, як небуття, або позбавлення його активності і знищення його судом через засудження на покарання, і знищення його як перехід у небуття через лікувальні муки. *«Щоб перед ім'ям Ісуса схилилося всяке коліно небесних, земних і підземних (некла), і всі устами сповідували, що Господь Ісус Христос у славу Бога Отця»* (Фил 2:10-11). Бог залишається Богом Любові і через Христа повертає все людство.

Ми підійшли до питання онтології та антропології. У творі «Про устрій людини» Григорій Ніський цікаво рефлексує на тему творення в поняттях онтології й онтичності. Для нього космос буде справді створений тільки тоді, коли він досягне свого завершення в «з'єднанні всіх речей з першим благом», а людство буде справді створене тільки тоді, коли всі людські істоти, об'єднані в живому тілі Христа, стануть нарешті тією «богоподібною істотою», яка є людством за образом і подобою [5]. Завершення всіх речей є їхній початок (ex nihilo), що характеризує ставлення Бога до свого творіння. «Людство ніколи не зможе бути завершеним або навіть існувати як істота, створена за образом і подобою Бога; якщо буде втрата навіть однієї людини, тоді тіло Логоса стане неповним, а мета Бога у творінні недосягнутою» [15, с. 149]. Для Григорія Ніського не може бути ні істинної людської єдності, ні навіть досконалої єдності між Богом і людством, окрім як з точки зору конкретної солідарності всіх людей у цій повній спільності, яка одна є істинним образом Бога [5]. Засновком таких роздумів може слугувати євангельська притча про загублену вівцю. Тема про природи й іпостасі в контексті апокатастасису

є мало розглянутими, оскільки суб'єктом спасіння є як індивідуальна людина та індивідуальний ангел, так і вся сукупність людей і безплотних істот. Але, вивчаючи тему універсалізму, проблема спасіння розумної особистості є центровою.

Гостре питання теми загального спасіння, яке також є мало вивчене, це самоідентичність розумної істоти після апокатастасису. Дане питання представлене у вченні Григорія Ніського лише в одному аспекті, це ідентичність тіла після воскресіння. Але самоідентичність людської душі та духовної природи ангела вимагає теологічного і філософського дискурсу. Свт. Григорій робить певну паралель між самоідентичністю тіла й душі пише: «Як недоліки людського тіла будуть виправлені у воскресінні, так і недоліки душі, себе збережуть лише ті люди, котрі хоча б частково знали себе тут, відчували себе, турбувалися про себе – тільки ці люди зможуть впізнати себе після відновлення, а душі, що були спотворенні гріхом і бачили свою особистість тільки у потворності, втратять її, бо ніколи її не мали, тобто, вони втратять лише зайве, брехню і потворність» [4]. Тепер потрібно пояснити, чому, втрачаючи лише зайве, тобто, того, що не існує (зло), душа змінюється так, що не може впізнати себе. Дуже схоже на лоботомію [10, с. 476]. Розв'язання цього питання знаходимо у вченні про нематеріальність зла і про те, що зло не є свободою волі, а його об'єктом, апокатастасис знищує рабство вибору, відновлюючи істинну свободу. Тому висновок наступний: гріховні душі після очищення від зла не впізнають себе у природній красі, яка актуалізується у Бозі, бо в земному житті вона була спотворена моральним брудом. Але є нерозв'язане питання пам'яті. Пам'ять є енергією душі, і якщо вважати, що очищення пам'яті від гріха, від самого вибору, пам'ять про який трактується як схильність до зла і доктрина вічних мук через забуття своїх близьких, котрі потрапляють у пекло або втрата до них почуттів, справді руйнують антропологічну ідентичність. Притча про багача і Лазаря засвідчує, що після смерті в загробному житті пам'ять у багача про свої негідні вчинки була збереженою, а от його заявлена турбота про своїх родичів указує про змінену свідомість. Напевно оновлення душі відбудеться не за рахунок стерилізації пам'яті, а привабливою дією всеохоплюючої

Краси Божої, але цей аспект апокатастасису потребує богословської та філософської завершеності. Бо доктрина універсалізму не заміняє злої особистості на добро, а лише актуалізує колишню у її природній повноті.

Цікаво зауважує Вадим Лур'є у своїй рецензії на дисертацію, якщо розумні істоти вільні, вони всі до єдиного можуть чинити опір волі Божій, а спасіння є воля Бога і не може не здійснитися? Тонкість сентенції полягає у тому, як розуміти «не може»: тільки в сенсі передбачення майбутнього, тобто, теоретично ніхто не врятуватись може, але це не відбудеться, тому що Богу відомі результати наперед вільно звершеного вибору; або, у сенсі логічної необхідності? Християнська традиція трималася першого підходу, а Григорій Ніський – другого [10, с. 477]. Тобто, ми підійшли до логічного детермінізму, або як називає у своїй книзі Девід Гарт, Божественний детермінізм. Сутність волі полягає в реалізації природи, задум Бога про істоту: «Бути повністю вільним – значить бути спрямованим на ту мету, заради якої спочатку була створена наша природа і до якої ми в глибині нашої душі невпинно прагнемо. Усе, що відокремлює нас від цієї мети, навіть якщо це наша власна сила вибору, є формою рабства ірраціонального» [15, с. 176]. Ми вільні, не тому, що можемо вибирати будь-що, а лише тоді, коли ми зробили правильний вибір [15, с. 176]. Але при цьому ірраціональне має бути осмислене розумом, тобто наша воля має бути теологічною за своєю структурою, людина має знати, до чого вона прагне, бо інакше дії розуму без причини визначалися б як випадкові або залежні від чогось низького. Це твердження наближує Гарта до висновку, що істинна воля обов'язково залежить від істинного пізнання і просвітленого розуму [15, с. 177]. Цим самим Гарт вступає у конфронтацію з позицією Максима Сповідника, для якого знання істини не веде до причетності. Гарт визнає метафізичний детермінізм волі й розуму, говорячи при цьому, що раціональна воля повинна бути детермінізована на трансцендентному рівні, щоб бути чимось, і саме це є запорукою існування волі у створеному світі [15, с. 183–184]. Інфернальна позиція вічних мук, заснована на концепції свободи волі як виборі Бога для Гарта, є метафізичним солецизмом, де Бог сприймається не як

джерело буття, а як одне з доповнень буттів [15, с. 186]. Бог є поза конкуренцією для вибору волі. Бог собою детермінує волю людини і у цьому немає зазіхання на автономію свободи, адже саме в Бозі особа по справжньому стає вільною (Ін. 8:32). Свободу волі Гарт розглядає в контексті христології, стверджуючи про метафізичний детермінізм волі людської природи Ісуса Христа перед волею Отця Небесного. Відсутність гномічної волі є повнотою свободи [15, с. 193].

Як бачимо, головним стрижнем апологетики апокатастасису Девіда Гарта є концепція всезнання Бога, відання майбутнього: «Знання не лише всіх подій, що становлять кожне індивідуальне життя, але також усіх внутрішніх мотивів, схильностей і бажань істоти, всіх думок, імпульсів, надій, переваг, прагнень і відраз і таким чином знання того, який вибір зробить будь-яка дана душа, стикнувшись з певними варіантами і опинившись серед певних людей, обминаючи сили, Бог може (як ніщо інше) так влаштувати форму реальності, що всі істоти так чи інакше приходять врешті-решт на правильний шлях через свою власну свободу, у цьому житті чи наступному» [15, с. 189–190]. Така позиція у сучасному богослов'ї піддається критиці. І вся аргументація спростовується сентенцією, що Бог не знає майбутнього і, створюючи вільних розумних істот, Він ризикує бути відкинутим і ризикує реальністю вічних мук, хоча у цьому Його волі немає. Бог Сам надіється і вірить в людину й ангелів, що вони приймуть Його і увійдуть у вічне блаженство. Отже, універсалістська ідея виражає віру не лише ісихастів, а й самого Бога, що є важливим аргументом у захисті цієї доктрини. Можливо, й Парусія настане тоді, коли Бог побачить духовні зрушення в диявола і його ангелів.

Теорія Божественного контрнасильства

Теорія Божественного контрнасильства запропонована Мірославом Вольфом, професором Єльського університету, у книзі «Зневага і прийняття» як завершення ненависті, насильства і зла в історії людства. На його думку, люди не мають права на насильство, бо володіють лише суб'єктивною оптикою, для вирішення будь-якого конфлікту мирним шляхом потрібна двійна оптика, від себе і від

опонента. Лише Бог володіє абсолютною оптикою і тому Він один має право на насильство, бо в Його руках воно буде справедливим покаранням і знищенням зла. «Єдиним засобом заборони застосування будь-якого насильства є наполегливе твердження того, що насильство правомірне «лише тоді, коли воно походить від Бога». Моя теза про те, що відмова від застосування ненасильницьких методів вимагає віри в Божу помсту, буде непопулярною серед багатьох християн, особливо західних богословів. Теза про те, що людська відмова від насильницьких методів відповідає Божій відмові судити. На випаленій сонцем землі, просоченій кров'ю невинних людей, ця теза неминуче помре. І споглядаючи його смерть, буде корисно поміркувати про багато інших приємних захоплень ліберального розуму» [3, с. 303–304]. Автор даної розвідки не погоджується з такою думкою, бо Бог представлений агресивним месником, який знищує зло разом зі своїм творінням. Дослідник запозичує ідею теорії, але сповнює її абсолютно іншим змістом. За основу береться Новозавітний приклад навернення апостола Павла на шляху в Дамаск. Ісус Христос проявив Божественне контрнасильство любові, а не гніву. І дуже важливо відзначити, що після насильного навернення апостол Павло зберігає свободу волі, він міг у будь-який момент відвернутися від Господа і стати назад юдеєм за віросповіданням. І пам'ять його була не стерилізована, він постійно пам'ятав про вбивства перших християн, чому і називав себе меншим з апостолів і недостойним так називатися, бо він гнав Церкву (1 Кор. 15:9). Змінене було його серце при збереженні самоідентичності, але оновленні свідомості, тепер воно було сповнене любов'ю, а не ненавистю і відкриті нові розуміння. Пропонуємо приклад ап. Павла як одну з можливих форм встановлення апокатастасису.

Отже, доходимо висновків. У статті були глибоко проаналізовані теологічні аспекти концепцій універсализму й ексклюзивізму, доказово показана їхня богословська незавершеність, що і є головним досягненням даної розвідки. Вчення про апокатастасис повертає у християнське богословське поле обговорення проблеми джерела та сутності зла, складність трактування часу у співвідношенні з вічністю, вічних пекельних мук та імперативу божественної

любові, справедливості, всемогутності та промислу Божого. Автор впевнений, що теологічно-філософське доопрацювання в континуумі XIX ст. концепцій апокатастасису і вічних мук зможе прояснити ті дискусійні питання, котрі були зауваженні у статті та покращить релігійне осмислення Парусії без середньовічних уявлень. Таким чином, ідея універсалізму повертає до аналізу вихідних посилок християнської сотеріології. Історія Біблії – це наратив надії, що Бог переможе зло кров'ю Агнця. *«Вони перемогли його кров'ю Агнця і словом свідчення свого...»* (Од. 12:11). Книга Апокаліпсису розповідає про це мовою символів і образів, багато хто сприймає їх буквально, очікуючи справедливої помсти і покарання, але, Хрест – це не мить слабкості Господа, а вершина і мета всієї історії людства. *«Він був одягнений в одягу, обагрену кров'ю; і зветься ім'я Його – Слово Боже»* (Од. 19:13). На думку Девіда Гарта, концепція вічних мук в інферналістській ортодоксії сформувалась випадково або за вимогою політики чи психології. Автор вважає, що доктрина пекельних страждань посіла офіційне місце у вченні Церкви як наслідок духовної незрілості християн. Сучасні релігійно-філософські традиції можуть наблизитися до розв'язання проблемних питань, пов'язаних з тотожністю або нетотожністю потенціалу людського буття і перспективи вибору блага, так і виявити нові незавершені богословські аспекти. Стверджуємо актуальність і важливість даної тематики для сучасного богослов'я, філософії та науки загалом, адже доктрина есхатону не догматизована Церквою і, напевно, невипадково, бо за православним вченням розвиток догматів неможливий. Однак розвиток богослов'я є обов'язком Церкви, тому тема апокатастасису і вічних мук має зайняти належне місце у богословсько-філософських студіях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алфеев Иларион, митр. *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*. 7-е изд. 2017. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iarion_Alfeev/duhovnyj-mir-prepodobnogo-isaaka-sirina/9#note1069

2. Бернар С. *Вечен ли ад? Библейско-богословский институт св. апостола Андрея*. 2005. URL: http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm
3. Вольф М. *Призрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении* / пер. с англ. Черкассы : Коллоквиум, 2014. 402 с.
4. Григорий Нисский. *Творения. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной*. 1861–1871. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/#source
5. Григорий Нисский. *Творения. Об устройении человека*. Ч. 1. 1861–1871. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#source
6. Гриневиц В. Надежда на всеобщее спасение. Размышления о восточной традиции. *Бонд*. 1978. № 1(237). С. 25–44.
7. Дионисий Ареопagit. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб., 2002. 854 с.
8. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Киев : Изд-во имени святителя Льва, Папы Римского. 2007. 464 с.
9. КюнГ Г. *Вечная жизнь?* / пер. с нем. М., 2014. 356 с.
10. Лурье В. М. Апокатагасис и свобода воли. Отзыв на диссертационное исследование: А. А. Лиходедов «Учение Григория Нисского об апокатагасисе в свете античных источников его антропологии». *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. 2006. № 2. 2006. P. 470–479.
11. Макогон А. А. *Трансформація античних філософських парадигм в есхатології Максима Сповідника* (Дисертація). УДК 101:2-175(043.5), 2020. 253 с.
12. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения. *Время, место и проблема оригенизма* / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/voprosy-i-nedoumenija
13. Максим Исповедник, прп. *Амбигвы к Иоанну* / пер. с греч. и примеч. архим. Нектария. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu
14. Михайлов П. Б. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник. *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 9. № 1. 2015. С. 119–136. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/kategorija-vremeni-v-hristian-skoj-metafizike-grigorij-nisskij-i-maksim-ispovednik/#note40_return

15. Харт Д. Б. *Все будут спасены. Рай, Ад и Всеобщее Спасение*. [синопсис пер. с англ. для библиотеки богословского клуба ESXATOS]. 2020. 214 с.
16. Gregorii Nysseni. *In Inscriptiones Psalmorum. In Sextum Psalmorum. In Ecclesiasten Homiliae*. J. McDonough et P. Alexander, eds. *Gregorii Nysseni Opera*. 1962. Vol. 5. Leiden : E. J. Brill.
17. Larchet J.-C. *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*. Paris : Cerf. 1996. 770 p.
18. McClymond M. *The Devil's Redemption: An Interpretation of the Christian Debate over Universal Salvation*. 2 vols. Grand Rapids. MI : Baker Academic, 2018. 1376 p.
19. Reitan E. Aguarantee of universalsalvation? *Faith and Philosophy*. 2007. Vol. 24(4). P. 413–432. DOI: 10.5840/faithphil20072443
20. Rynkowski R. M. Źródła nadziei powszechnego zbawienia. *Otwarte Referarium Filozoficzne*. 2010. № 3. P. 83–95.

REFERENCES

- Alfeev Ilarion, mitr. (2017). *The spiritual world of the Venerable Isaac the Syrian*. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/duhovnyj-mir-prepodobnogo-isaaka-sirina/9#note1069
- Bernar, S. (2005). *Is hell eternal?* Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyana. Retrieved from http://krotov.info/libr_min/18_s/eb/ow.htm
- Volf, M. (2014). Contempt and acceptance. *Bogoslovskie razmyshleniya o samosoznanii, vospriyatii Drugogo i primirenii*. Cherkassy: Kollokvium.
- Grigorij, Nisskij. (1861-1871a). *Creation. On the soul and the resurrection. Dialogue with Sister Macrina*. Tip. V. Gote, Ch. 4. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/#source
- Grigorij, Nisskij. (1861-1871b). *Creation. About human nature*. Tip. V. Gote, Ch. 1. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#source
- Grinevich, V. (1978). The hope of universal salvation. *Razmyshleniya o vostochnoj tradicii. Bond, 1 (237)*, 25-44.
- Dionisij, Areopagit. (2002). *Essays. Interpretations of Maximus the Confessor*.

Ioann, Damaskin. (2007). *An accurate statement of the Orthodox faith*. Kyiv: Izd-vo imeni svyatyatelya Lva, papy Rimskogo.

Kyung, G. (2014). *Eternal life?*

Lure, V. M. (2006). Apokatastasis and free will. Otzyv na dissertacionnoe issledovanie: A. A. Lihodedov "Uchenie Grigoriya Nisskogo ob apokatastasise v svete antichnyh istochnikov ego antropologii" (Doctoral dissertation)/ *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclesiastique*, 2, 470-479.

Makohon, A. A. (2020). *The Transformation of Ancient Philosophical Paradigms in the Eschatology of Maximus the Confessor*. Doctoral dissertation. [In Ukrainian].

Maksim, Ispovednik, prp. (2010). *Questions and perplexities. Time, Place and the Problem of Origenism*. G. I. Benevich & D. A. Chernoglazov (Eds.). D. A. Chernoglazov (Trans.). Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/voprosy-i-nedoumenija

Maksim, Ispovednik, prp. (2006). *Ambiguos to John*. Arhim. Nektariya (Trans.). Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu

Mihajlov, P. B. (2015). The Category of Time in Christian Metaphysics: Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor. *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya tradiciya*, 9(1), 119-136. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/kategorija-vremeni-v-hristianskoj-metafizike-grigorij-nisskij-i-maksim-ispovednik/#note40_return

Gregorii, Nysseni (1962). In *Inscriptiones Psalmorum*. In *Sextum Psalmorum*. In *Ecclesiasten Homiliae*. In: J. McDonough & P. Alexander (Eds.). *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: E.J. Brill.

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

McClymond, M. (2018). *The Devil's Redemption: An Interpretation of the Christian Debate over Universal Salvation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Reitan E. (2007). Aguarantee of universalsalvation? *Faith and Philosophy*, 24(4), 413-432. DOI: 10.5840/faithphil20072443.

Rynkowski, R. M. (2010). Źródła nadziei powszechnego zbawienia. *Otwarte Referarium Filozoficzne*, 3, 83-95.

Andrii Bobryk

PhD in Theology, Master of History and Law, Researcher at the Center for the Study of the Heritage of New Martyrs and Confessors of the 20th Century, Kyiv, Ukraine; e-mail: bobrik.andrei2017@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1141-6637>

«The Incompleteness of the Concept of Apokatastasis in Hesychasm and the Theory of Divine Counterviolence»

Abstract

The theological and philosophical study of the topic of universal salvation raises controversial issues in the field of the relationship between eternity and time, ontology, anthropology, angelology, personalism, and Christology. It returns to the Christian theological field the discussion of the source and nature of evil, the complexity of interpreting eternal hell and the imperative of divine love, justice, omnipotence and providence of God, free will, personal responsibility, and memory and self-identity, which is quintessential for both theoretical science and spiritual experience. The purpose of the article is to study the acute and unresolved issues of the concept of universal salvation, an attempt to restore the scientific discourse of eschatology of the Hesychastian tradition. The aim is to show the Gospel basis of the New Testament imperative of God's love for the concept of apokatastasis. An absolute novelty is the author's explanation of how universal salvation can take place on the example of the conversion of the Apostle Paul, calling this phenomenon the Divine counter-violence of love, which is diametrically opposed to the violence of human anger or the desire for justice based on revenge. The first section of this article analyzes the source base of researchers on this topic. In the second section, the author shows the theological and philosophical incompleteness of the aspects of apocatastasis and reveals the shortcomings of the infernal concept from the perspective of historicism, modern theology, and the tradition of Hesychasm. The third section is devoted to the author's theory of divine counter-violence as one of the possible forms of the eschaton. The conclusion presents the results of this study and makes

scientific intentions for the development of theological and philosophical discourse on the topic of universalism and exclusivism.

Keywords: *apocatastasis, torments of hell, universal salvation, ontology, anthropology, christology, eternity, Divine counterviolence.*