

А. Н. Петровский

К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника

УДК 27-284

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_58

EDN CLMEIU



Аннотация: В статье рассматривается отношение ко всеобщему спасению на фоне понимания времени в наследии прп. Максима Исповедника. При изучении корпуса сочинений преподобного автором было выявлено три «уровня» темпоральности, или три различных типа времени: время как χρόνος, время как αἰών и неявная временная темпоральность — στάσις ἀεκίνητος. Следуя текстам преподобного, автор статьи утверждает, что первый уровень темпоральности представляет измерение движения твари, отличие «до» от «после». Второй — темпоральность твари по сравнению с Нетварным и темпоральность умопостигаемого плана. Третий описывает завершение всякого способа темпоральности и характеризует сверхприродное состояние всей твари. При этом показано, что рассматриваемая триада аналогична другим триадам преподобного: возникновение (γένεσις) — движение (κίνησις) — покой (στάσις), бытие (εἶναι) — благобытие (ἀεὶ εἶναι) — присно-благобытие (ἀεὶ εὖ εἶναι) и шестой — седьмой — восьмой день. Анализируя указанные типы темпоральности, автор приходит к тому выводу, что ни на одном уровне прп. Максим Исповедник не мыслит всеобщего спасения, а лишь говорит о приведении всей твари к Богу по воскресении и спасении достойных.

Ключевые слова: преподобный Максим Исповедник, апокатастасис, всеобщее спасение, единство Бога и творения, темпоральность, время, век, присно-движимый покой, бытие, благобытие, присно-благобытие.

Об авторе: **Александр Николаевич Петровский**

Аспирант богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета.

E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-9283>

Для цитирования: Петровский А. Н. К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 58–68.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Alexander N. Petrovsky

**On the Question of Apocatastasis: the Category of Time
in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor**

UDK 27-284
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_58
EDN CLMEIU



Abstract: The article examines the attitude towards universal salvation against the background of the understanding of time in the legacy of St. Maximus the Confessor. When studying the corpus of the saint's works, the author revealed three "levels" of temporality, or three different types of time: time as χρόνος, time as αἰών, and implicit temporal temporality – στάσις ἀεικίνητος. Following the texts of the saint, the author of the article claims that the first level of temporality represents the dimension of the creature's movement, the difference between "before" and "after". The second is the temporality of the creature in comparison with the Uncreated and the temporality of the intelligible plane. The third describes the completion of any mode of temporality and characterizes the supernatural state of the whole creation. At the same time, it is shown that the triad under consideration is similar to other triads of the saint: emergence (γένεσις) – movement (κίνησις) – rest (στάσις), being (εἶναι) – well-being (ἀεὶ εἶναι) – ever-well-being (ἀεὶ εὖ εἶ) and sixth – the eighth day. Analyzing these types of temporality, the author comes to the conclusion that at no level does St. Maximus the Confessor think of universal salvation, but only speaks of bringing all creation to God after the resurrection and the salvation of the worthy.

Keywords: St. Maximus the Confessor, apocatastasis, universal salvation, unity of God and creation, temporality, time, age, ever-moving rest, being, good-being, ever-good-being.

About the author: **Alexander Nikolaevich Petrovsky**

Post-graduate Student of the Theological Faculty of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities.

E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-9283>

For citation: Petrovsky A. N. On the Question of Apocatastasis: the Category of Time in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 58–68.

Некоторые сторонники учения о всеобщем спасении стремятся показать последовательную преемственность взглядов прп. Максима Исповедника от свт. Григория Нисского и предшествующей оригенистической традиции, выстраивая логическую цепочку: Ориген — свт. Григорий Нисский — прп. Максим Исповедник. Например, видный западный специалист в области православного богословия К. Х. Фельми пишет: «Хотя на Пятом Вселенском Соборе Оригеново учение об „апокатастасисе“ и было осуждено, его тем не менее придерживались многие святые отцы, особенно Григорий Нисский» [Фельми, 2014, 276–277]. Другой видный западный патролог, Х. У. фон Бальтазар, указывая на текстологические и смысловые параллели в сочинениях Оригена и прп. Максима, считал последнего скрытым последователем оригенистической традиции [Balthasar, 1961, 357].

Преподобный действительно считал, что Бог спасает всю вселенную, излив на нее Свою Божественную благодать. И вся тварь в конце времен окажется Ему причастна. Соответственно, апокатастасис полноты природы неизбежно коснется и естества воскрешаемых грешников. Тем самым прп. Максим безусловно мыслит конечную судьбу человечества как универсальное восстановление человеческого естества в его первоначальное состояние. Но является ли он при этом сторонником известного учения об апокатастасисе, поддерживаемого оригенистами [Daley, 1982, 310–312] и свт. Григорием Нисским [Daniélou, 1940, 187–195]?

Тенденция утверждать и обосновывать тезис о том, что вечные муки всех грешников будут иметь конец, основана в том числе на специфическом понимании слов Господа «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф 25:46). В данном тексте прилагательное «αἰώνιος» выступает определением как по отношению к существительному «ζωήν» («жизнь»), так и по отношению к существительному «ἡ κόλασις» («кара, мука»). Традиционно на этом основании считалось, что если жизнь вечная, то, значит, и мука тоже вечная, «поскольку в бесконечной жизни нет оснований сомневаться» [Шервуд, 2014, 543]. Однако отдельные исследователи, видимо, считают, что прилагательное «αἰώνιος» обретает свой смысл в зависимости от того, к чему оно приложено. То есть в одном случае оно имеет смысл абсолютной и бесконечной причастности Богу, а в другом — временных исправительных наказаний. Так, например, исследуя отношение прп. Максима к апокатастасису, под сомнение вечность ада ставит Х. У. фон Бальтазар: «Но остается открытым еще один вопрос: каким образом в этой экстатической заключительной картине возвращения мира в Бога находится место вечному аду? Не должно ли и это последнее противоречие разрешиться в Божий мир (Frieden)?» [Balthasar, 1961, 355]. И. Рамелли говорит о том, что преподобный «Максим не говорит, что это исключение будет вечным. Это не объявлено им в Amb. 42, 1329В (ср. с Amb. 65, 1392В), где он утверждает, что те, кто не могут принять участие в Благе, то есть в Боге, — страдают, тогда как те, кто могут, — блаженствуют. Это страдание ни в коем случае не представляется вечным неизменным условием. Точно так же, и в Thal. 59, прп. Максим отмечает, что союз с Богом для тех, кто достоин Его, будет означать блаженство, а для тех, кто недостоин, — страдание. Однако даже здесь прп. Максим не утверждает, что это страдание будет вечным» [Ramelli, 2013, 745]. И в другом месте: «Отрывки, в которых прп. Максим, как может показаться, говорит о вечном наказании, в действительности не противоречат теории апокатастасиса. Ибо в этих отрывках он описывает как Страшный суд, так и потусторонние наказания с помощью прилагательного αἰώνιος, а не αἰδιος, что является типичным библейским описанием потусторонней „смерти“, или „огня“, или „наказания“, и не означает „вечный“; скорее, это означает „древний“, „далекий“, „непреходящий“, и даже „земной“, и, как в нашем случае, — „тайнственный“, „грядущего мира“. Ни один из этих отрывков не показывает, что прп. Максим не поддерживал теорию апокатастасиса» [Ramelli, 2013, 747].

В приведенных высказываниях можно проследить явную связь темпоральности с учением об апокатастасисе. И вместе с тем представляется, что такие интерпретации дают основание присутствию учения о всеобщем спасении в наследии

прп. Максима Исповедника. Но действительно ли так представлял темпоральность сам преподобный?

Преподобный Максим не посвятил теме времени отдельного сочинения. Но при этом отдельные рассуждения, встречающиеся в различных местах его сочинений, представляют собою «внутренне согласованное и в то же время оригинальное понимание времени» [Ларше, 2013, 9]. И действительно, изучая наследие прп. Максима Исповедника, можно выделить три уровня темпоральности, связанных друг с другом: «χρόνος» (время), «αἰών» (век) и неявную темпоральность «στάσις ἀεὶκίνητος», или «στάσις τοῦ ταυτοκινήσια» [Blowers, 1992, 157–165].

Первое, на что стоит обратить внимание, — на то, что преподобный в Th. Оес. 1.5: PG 91, 1085A употребляет термин «χρόνος», понимая исчисление движения: «время, которое измеряет движение, ограничивается числом» (Максим Исповедник, 1993, 216), и в Thal. 65: PG. 90, 757D: «время есть ограниченное движение» (Максим Исповедник, 2019, 489). То есть определение времени прп. Максима по существу совпадает с определением Аристотеля: «время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Aristotle, Physics, 219b 1; Аристотель, 1981, 149).

С момента своего возникновения тварь имеет начало и находится в движении. В Th. Оес. 1.5: PG 91, 1085A преподобный говорит, что начало, середина и конец — характеристики тварных существ, находящихся во времени и месте: «Начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделенных временем... И если время и эон не безначальны, то тем более не безначальны те, которые объемлются ими» (Максим Исповедник, 1993, 216). В понимании прп. Максима время связано с местом, так что невозможно представить одно, не представляя другого: «невозможно помыслить „где“, отделенное по лишению (κατὰ στέρησιν) от „когда“ (ибо они относятся к [пребывающим] вместе, поскольку принадлежат к [вещам], не [возможным] друг без друга)» (Amb. 10: PG. 91, 1180B; Максим Исповедник, 2020, 390). Ничто из того, что не находится в месте и во времени, не имеет «где» (τὸ ποῦ) и «когда» (τὸ πότε) и не может существовать: «ни сущность, ни количество, ни качество, ни отношение, ни действие, ни претерпевание, ни движение, ни обладание» (Amb. 10: PG. 91, 1181B; Максим Исповедник, 2020, 391). То есть все тварное, не только чувственное, но и умопостигаемое, находится в месте (положении) и времени (темпоральности), в отличие от нетварных намерений и волений Бога — логосов. Место — это утверждение пространственного расстояния, порождаемого движением, или утверждение временной дистанции (διάστημα), которая возникает благодаря всеобщности движения [Thunberg, 1985, 57–60].

Эта взаимосвязь движения, места и времени относится не только к движению в существующей действительности и тварях вообще, но и к возникновению этой действительности, к созданию и существованию бытия. Можно сказать, что при создании мира Бог порождает движение, которое раскрывает время и место как свои координаты. С одной стороны, движение раскрывает место как реальность и актуализирует расстояние, являющееся «единицей» пространства, с другой — порождает временную дистанцию, отличие «до» от «после», которая измеряется временем.

Учитывая все сказанное выше, необходимо заметить, что преподобный не ограничивается одним уровнем темпоральности и предлагает другой — «αἰών». Этот термин прп. Максим использует в различных контекстах. Например, в Thal. 38: PG. 90, 392A он говорит о вечности как о неограниченной продолжительности: «бесконечный и не имеющий предела век» (Максим Исповедник, 2019, 164); в Thal. 56: PG. 90, 584B — о продолжительной длительности: «не говоря уже о Боге, обладающем предведением всех веков: бывших, настоящих и будущих» (Максим Исповедник, 2019, 320); в Amb. 10: PG. 91, 1188B — о «темпоральности» Бога в сравнении с темпоральностью твари: «все было рождено из не сущего от Бога, сущего всегда, полностью и всецело, а не частично и несовершенно, премудро произведенное [от Бога] „как от причины“, беспредельной по ведению и могуществу» (Максим Исповедник, 2020, 395). Такое использование термина указывает на вечность в смысле неограниченного времени.

Преподобный различает единственное (αἷον) и множественное число (αἷωνες), чтобы показать различные смысловые значения, используя обе формы в одном предложении. Но такое употребление характерно не для всех случаев и не может быть систематизировано. Например, говоря о «темпоральности» Бога, в отличие от тварной, преподобный иногда выражает ее термином «αἷον» или «αἷωνες», а иногда — «ἄιδιος», «ἄιδιον», «ἄιδιότης», противопоставляя «темпоральность» Бога темпоральности эпохи.

Однако, несмотря на различное употребление термина, вторая форма темпоральности выходит за рамки понимания времени, поскольку подразумевает время вне движения, тогда как основной характеристикой времени является именно исчисление движения. В Amb. 10: PG. 91, 1180BC прп. Максим дает одно определение для двух терминов — и для «времени», и для «века»: «Ведь век есть время, в случае если оно остановило движение, а время есть век, несомый (φερόμενος) и измеряемый движением; так что (дабы сказать, выразив в форме определения) век — это время, лишенное движения, а время — это век, измеряемый движением» (Максим Исповедник, 2020, 381). И несмотря на то, что он связывает время и движение, время — это не просто измерение дарованного движения, но и век, когда время измеряется в своем движении. При этом век не имеет движения, т.к. это время, лишенное движения. Время предполагает век, и наоборот, тем самым прп. Максим лишает термины индивидуального, независимого друг от друга значения.

В контексте противопоставления разумного (νοητὰ) и чувственного (αἰσθητὰ) или тварного (κτιστόν) и нетварного (ἄκτιστον) различие между временем и веком подразумевает их взаимозависимость в более широкой реальности, в которую они интегрированы. Но почему возникает необходимость включить определение «века» (времени, лишенного движения) в определение «времени», сделав его существенной частью этого определения?

Отвечая на этот вопрос, необходимо заметить, что тварь преподобным воспринимается как влекущая за собой движение всего сущего, раскрывающая бытие в движении. А Бог (Нетварное) находится вне всякого движения или неподвижности: «Бог, в собственном смысле, совершенно никак не движется и не покоится (т.к. это свойственно тем, кто по природе имеют предел и начало бытия. — А. П.), совершенно ничего не делает и не испытывает, что в отношении Него ради нас мыслится и говорится, ибо Он по природе превыше всякого движения и покоя и ни по какому логосу не подвержен тропосам нашего [существования]» (Amb. 15: PG. 91, 1221A; Максим Исповедник, 2020, 552). То есть признавая движение критерием существования, прп. Максим признает и другой уровень существования — бытие в упокоении и неизменности.

Тварное бытие в упокоении и неизменности является преодолением онтологического разрыва между тварью и Нетварным. Такое бытие выходит за пределы необходимости, заданности и ограничения (движения твари) и символизирует собой неподвижность Нетварного. В Th. Оес. 1.35: PG. 91, 1221A преподобный говорит о том, что для твари это достижение совершенства или достижение цели (τέλος): «Те вещи, которые сотворены во времени и соответственно времени, становятся совершенными, когда прекращают свой естественный рост». К возрастанию и совершенствованию приводит развитие в движении согласно природе (κατὰ φύσιν): «А те вещи, которые созидает, сообразно добродетели, знание Божие, продолжают возрастать и став совершенными. Ибо конец одних становится [здесь] началом других» (Максим Исповедник, 1993, 221). Такое движение приводит к приснодвижимому покою, причастности ипостаси Нетварному. По мысли преподобного, такая причастность в упокоении твари простирается от присно-злобытия (ἀεὶ φεῦ εἶναι) до присно-благобытия (ἀεὶ εὔ εἶναι): «В зависимости от того, как действие по произволению воспользуется способностью природы, по природе или вопреки природе, она воспримет предел этой [природы] как благобытие или злобытие, и этот [предел] есть приснобытие, в котором субботствуют души, получившие упокоение от всякого движения» (Amb. 65: PG 91, 1392C; Максим Исповедник, 2020, 822).

Это означает, что прекращение движения является возможностью, предоставляемой твари, существующей в пределах темпоральности и имеющей временное начало, вступления в иную, особую форму темпоральности — «век» (время, лишённое движения).

Век безначален (*ἀναρχος*). Он имеет начало, но не может быть ограничен числом. То есть несмотря на отсутствие отождествления века с Нетварным, различие между временем и веком, по представлениям прп. Максима, подразумевается в противопоставлении тварного Нетварному. Это объясняет, почему определение времени дополняется определением «века» — категории темпоральности, лишённой движения. А то, что концом (целью) движения, согласно природе, является прекращение движения, объясняет вторую часть определения преподобного: «время есть век, несомый (*φερόμενος*) и измеряемый движением» (Amb. 10: PG. 91, 1164BC; Максим Исповедник, 2020, 381). Чувственное движение мира, его исчисление есть время. И это время является тусклым образом мира вне движения и дистанции (*διάστημα/διάστασις*). Мира, который не имеет препятствий для полноты причастности тварного Нетварному. Чувственный мир, его движение и темпоральность воплощают отсылку к миру без тления и смерти.

Согласно формулировке преподобного в Carit. 2.93: PG 90, 1016BC, «Смерть, в подлинном смысле этого слова, есть отделение от Бога». Смерть определяется как выбор отсутствия отношений, прежде всего как отказ причастности общения с Личностью. Преподобный продолжает: «Жизнь же, в подлинном смысле этого слова, есть Тот, Кто сказал: Я есмь Жизнь» (Максим Исповедник, 1993, 120). Жизнь прп. Максимом определяется как Личность (*Λόγος*). И причастность этой жизни — причастность Личности, отношение, проявляющееся в актуализации нетварного способа существования. В Carit. 4.100: PG 90, 1073A преподобный говорит, что актуализировать этот способ существования — значит стяжать Бога: «Стяжавший же любовь стяжал Самого Бога, поскольку Бог есть любовь» (Максим Исповедник, 1993, 120).

Кроме того что век в понимании преподобного — это время, лишённое движения, он еще означает темпоральность умопостигаемого (*νοητά*), в отличие от тварного чувственного мира (*αἰσθητά*): «Ибо если вся природа сущих разделена на умопостигаемые и чувственные, и одни называются и есть вечные, ибо они восприняли начало бытия в вечности (*ἐν αἰώνι*), а другие — временные, ибо они сотворены во времени, и первые подлежат умозрению, а вторые чувствованию, по причине нерасторжимо скрепляющей их между собой силы природной особенности отношения (*σχητικῆ ἰδιώματος*) (ибо велико отношение умствующих к умопостигаемому и чувствующих к чувственному)» (Amb. 10: PG. 91, 1153A; Максим Исповедник, 2020, 375). В то время как чувственное было сотворено во времени из исчисления движения, умопостигаемое восприняло начало своего бытия не в цикле исчисляемого движения, а в вечности в смысле *αἰώνια*. Преподобный показывает, что и чувственное, и умопостигаемое — это разные стороны одной и той же тварной реальности, связанные друг с другом.

Век — не темпоральность Нетварного, но темпоральность тварного умопостигаемого уровня в противоположность тварному чувственному миру. Ссылка на век — это намек на Нетварное, на мир, в котором тварь причастует Богу: «в таинственном осуществлении обожения человека Он достигает конца, когда всячески, за исключением только одного, разумеется тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес» (Thal. 22: PG. 90, 320A; Максим Исповедник, 2019, 93–94). Здесь преподобный имеет в виду причастность будущего века (присно-благобытие) в отличие от причастности этой жизни (благобытие) [Петровский, 2020, 124]. Для прп. Максима неполнота чувственного мира по сравнению с умопостигаемым — намек на неполноту тварного по сравнению с Нетварным. А превосходство века (времени, лишённого движения) над временем (веком, измеряемым в движении) — намек на превосходство присно-бытия, дарованного твари вне всякой темпоральности, по сравнению с темпоральностью чувственного и умопостигаемого. Век указывает на неподвижность, при том что абсолютная неподвижность

принадлежит Нетварному. Тварные существа не могут достичь природной неподвижности, но могут достичь неподвижности сверх природы (ὐλὲρ φύσιν), причаствывая Богу. В представлении преподобного это не противоречит ни реальности достигаемой неподвижности твари, ни реальности отличия этой достигаемой неподвижности от неподвижности Нетварного.

Третий уровень темпоральности преподобный определяет как «приснодвижимый покой» (στάσις ἀκίνητος) или «неподвижное движение» (στάσις ταυτοκίνησις). Наиболее полно понимание этого термина раскрыто преподобным в двух отрывках Thal. 59: PG. 90, 607B-609B и 757B-760B (Максим Исповедник, 2019, 342–344; 488–490).

В Thal. 65: PG. 90, 757B-760B преподобный показывает, что движение меняет существа, которые в этом движении пребывают. Это изменение твари прекращается вместе с прекращением движения, которое его вызывает тогда, когда природа твари соединяется с Нетварным: «Когда естество по благодати сочетается со Словом, то уже не будет того, без чего движения не существует, поскольку оно становится непричастным и чуждым двигающемуся по природе. Ведь ограниченному состоянию, в котором обычно и возникает с необходимостью движение вследствие изменения движущихся, следует обретать конец при появлении беспредельного состояния, в котором [всякому] движению движущихся присуще прекращаться» (Thal. 65: PG. 90, 757C; Максим Исповедник, 2019, 489). Упокоение твари происходит в неподвижности Нетварного. Разница между неподвижностью твари и неподвижностью Нетварного состоит в том, что творения обладают движением (ограниченны), которое изменяет то, чем они являются, и прекращение этого движения приводит к качеству их неподвижности, а в Нетварном нет никакого изменения. Поэтому преподобный формулирует свое определение времени в контексте того, что «мир есть ограниченное место и состояние описуемое, а время есть ограниченное движение; потому-то здесь и существует изменчивое движение живущего» (Thal. 65: PG. 90, 757D; Максим Исповедник, 2019, 489). То есть время может быть либо изменением тления, либо изменением причастности. Сверхприродное состояние преподобный описывает как изменение движения и темпоральности: «Оказавшись же в Боге, [эта природа] вследствие естественной Единицы Того, в Котором она оказалась, будет иметь приснодвижимый покой и неподвижное тождество движения, осуществляющееся окрест Того же Самого, Единого и Единственного; [это тождество движения] знает Слово как то, что является незыблемым основанием и непосредственным бытием, окружающим Первопричину созданных Богом тварей» (Thal. 65: PG. 90, 757D; Максим Исповедник, 2019, 490). Прп. Максим разъясняет понятие движения окрест Бога в Amb. 15: PG 91, 1220C, где отмечает, что «беспредельность — не Бог, а окрест (περὶ) Бога, ибо и ее Он несравненно превосходит» (Максим Исповедник, 2020, 551). Описание находящихся окрест Бога исключает растворенность в Боге и свидетельствует о том, что творения сохраняют свою инаковость и тогда, когда наслаждаются полнотой причастности.

В Thal. 59: PG. 90, 607B-609B преподобный говорит о том, что спасение и исполнение (σωτηρία) душ есть итог, цель и исполнение веры, что есть истинное раскрытие предмета веры. А истинное раскрытие предмета веры — это невыразимое взаимопроникновение верующего и объекта веры, по мере веры верующего. Это взаимопроникновение является возвращением верующего к своей Причине и Началу в конце, при достижении Цели на пути, которая описывается как исполнение желания. А исполнение желания — это приснодвижимый покой тех, кто желает пребывать окрест предмета своего желания. Этот приснодвижимый покой есть непрестанное, вечное, безразмерное (лишенное дистанции) наслаждение предметом желания, которое есть причастность Богу, лежащая за пределами тварной природы. Эта причастность составляет подобие причастующих Причастуемому, т.е. достижимое отождествление по благодати Тому, Кто причастствует, тех, кто причастствует Ему через деятельность (κατ' ἐνέργειαν), обусловленную этим подобием: «Это же постоянное и непрерывное наслаждение Желанным состоит в превышающей естество [человеческое] причастности Божественному, которое есть подобие причастующих Причастуемому. А данное

подобие есть тождество причастующих с Причастуемым, действительно воспринимаемое ими через подобие. Такое же тождество причастующих с Причастуемым, действительно воспринимаемое ими через подобие, есть обожение удостоившихся обожения. А обожение есть, если сказать в самом общем виде, совокупность и предел всех времен и веков, а также того, что содержится во времени и в веке» (Thal. 59: PG. 90, 607C; Максим Исповедник, 2019, 343). Эта причастность есть обожение тех, кто этого достоин. Прп. Максим спешит связать эту причастность с темпоральностью и продолжает говорить, что «совокупность и предел всех времен и веков, а также того, что содержится во времени и в веке (πάντων τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων), суть непрерывное соединение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом» (Thal. 59: PG. 90, 607C; Максим Исповедник, 2019, 343). Таким образом, соединение нетварного Бога с тварной человеческой природой намного превосходит любую возможную мысль или формулировку, к которым можно прийти, находясь в пределах тварности.

Приснодвижимый покой описывается преподобным как завершение всякого возможного способа движения и темпоральности, завершение времени, века и всего, что им причастует. В этом смысле общее движение мира раскрывается не как безличный космический процесс и функция, а как отношение твари к Нетварному, которое либо утверждается как движение причастия, либо отвергается как движение отклонения. Темпоральность измеряет это отношение. Завершением темпоральности является ее переход в приснодвижимый покой.

В Amb. 10: PG 91, 1157CD преподобный выражает надежду на то, что если жизнь человека представляет собой утвердительный ответ на непрерывный призыв Бога, то Он в силах даровать нетварную причастность тем, кто к этому восприимчив: «Ибо конец этой, настоящей жизни я считаю справедливым называть не смертью, но избавлением от смерти, отлучением от тления, освобождением от рабства, предельном треволнении, упразднением войн, уходом от смятения, отступлением из тьмы, отдохновением от трудов, умолканием невнятного шума, упокоением от потрясений, укрытием от стыда, убежищем от страстей, уничтожением греха и — коротко говоря — прекращением всяких зол; чего и достигнув путем добровольного умерщвления, святые соделали себя в [настоящей] жизни „странниками и пришельцами“» (Максим Исповедник, 2020, 378).

Восприимчивость человека к этой Божественной, нетварной жизни имеет первостепенное значение для прп. Максима: «Каждому уделяется в соответствии с его способностью» (Qu. dub. 102: CCSG 10, 77; Максим Исповедник, 2010, 140). Именно качество расположения каждого подготавливает человека или оставляет его неподготовленным к окончательному причастию в конце веков: «Бог соединяется со всеми так, как ведает [только] Он Сам, каждому подавая то чувство, которое отдельный человек создает [в течение своей земной жизни] для принятия Того, Кто полностью соединится со всеми при скончании веков» (Thal. 59: PG. 90, 609C; Максим Исповедник, 2019, 345). Но что это означает, если мы говорим о нетварном существовании, т.е. о существовании вне всякой концепции темпоральности? Этот вопрос обращает нас к текстам преподобного, где он касается «восьмого дня», обещанного и окончательно эсхатологического «будущего».

Преподобный Максим рассматривает «шестой», «седьмой» и «восьмой день» как состояния и способы существования, а не как события, имеющие временную коннотацию. Главная идея преподобного заключается в том, что «шестой день, согласно Писанию, доводит до конца [творение] сущих, подчиняющихся естеству. Седьмой — ограничивает движение, свойственное времени. Восьмой — обнаруживает способ устройства того, что выше природы и времени» (Th. Оес. 1.51: PG 90, 1101C; Максим Исповедник, 1993, 223). Также эти «дни» означают и продвижение к присноблагодатию: «Шестой день обнаруживает логос бытия существ. Седьмой указывает на образ благодати их. А восьмой намекает на неизреченное таинство вечного благодати этих сущих» (Th. Оес. 1.56: PG 90, 1104C; Максим Исповедник, 1993, 224).

Кроме того, переход от шестого к «восьмому дню» означает переход от завершения природной деятельности (κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν) к обожению тех, кому оно может быть даровано: «Шестой день есть совершенное исполнение добродетельных деяний, соответствующих естеству [человеческому]; седьмой день — завершение и прекращение всех естественных помыслов, у тех, кто предается созерцанию неизреченного ведения; восьмой переход к обожению достойных [этого]» (Th. Оес. 1.55: PG 90, 1104BC; Максим Исповедник, 1993, 224).

«Восьмой день» означает не просто упокоение и прекращение движения твари, которое описывается как суббота — «седьмой день», но состояние, превышающее это, как «суббота суббот», истинный покой вне движения и неподвижности, то, что прп. Максим называет приснодвижимым покоем и неподвижным движением в рассмотренных ранее отрывках.

Проводя анализ триады бытие (εἶναι) — благобытие (εὖ εἶναι) — присно-благобытие (ἀεὶ εὖ εἶναι) в Amb. 65 (PG 91, 1392BC; Максим Исповедник, 2020, 822), преподобный утверждает, что приснобытие (ἀεὶ εἶναι) «и есть таинственно благословенная суббота и великий день упокоения от божественных трудов, который, согласно писанию о возникновении мира, как представляется, не имеет ни начала, ни конца, ни возникновения; [это есть] явление [вещей], превосходящих предел и измерение, [наступающее] после движения [вещей], определенных мерой, и беспредельное тождество не вместимых и не ограничиваемых, [являемое] после количества вмещенных и ограниченных». Суббота, «седьмой день», является завершением возвратного движения согласно природе и восстановлением тварей: «Божия Суббота есть окончательное возвращение к Богу всех тварей. В это время Бог почивает, отдыхая от [Своей] естественной энергии, направленной на них, и прекращает Свое Божественное действие, осуществляемое неизреченным образом» (Th. Оес. 1.47: PG 90, 1100BC; Максим Исповедник, 1993, 222). При этом в Amb. 65: PG 91, 1392CD преподобный показывает другое состояние или способ существования за пределами этого — «восьмой день», или присно-благобытие (ἀεὶ εὖ εἶναι): «Восьмой и первый, а скорее, единый и нескончаемый день» — это чистое и всесветлое пришествие Бога, которое совершится после достижения покоя движимых; и в тех [людях], которые добровольно (προαιρετικῶς) воспользовались логосом бытия согласно природе, Он поселится, как и должно, Всецелый во всецелых, и предоставит им приснобытие посредством причастности Ему, ибо Он один есть, собственно, и сущий, и благосущий, и присносущий». И далее в этом же отрывке указан иной способ существования для тех, кто не воспользовался логосом бытия и двигался вопреки природе (παρὰ φύσιν): «Тем же, которые намеренно (ὑψικῶς) воспользовались логосом бытия вопреки природе, Он, по справедливости, вместо благобытия уделит присно-злобытию (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι), ибо благобытие будет им уже не доступно, поскольку они расположены противно ему и совершенно после явления взыскуемого не имеют движения, чрез каковое [движение] искомому присуще являться ищущим» (Максим Исповедник, 2020, 822).

Таким образом, ни на одном из рассмотренных уровней темпоральности преподобным не мыслится всеобщее восстановление всех тварных существ. Следуя утверждениям преподобного, можно сказать, что первый уровень темпоральности представляет собой измерение движения твари, отличие «до» от «после», и является характеристикой бытия. Второй уровень является характеристикой благобытия, представляет икону бытия Нетварного, и в то же время представляет собой темпоральность умопостигаемого плана. Третий уровень описывает завершение всякого способа движения и темпоральности и характеризует сверхприродное состояние всей твари. Это состояние — результат деятельной причастности Творца твари, которая отвечает либо благобытием, либо злобытием этой жизни, от которого зависит наследие либо присно-благобытия, либо присно-злобытия эсхатологического «будущего».

Наиболее четко взгляд преподобного на оригенистическую концепцию апокатастасиса сформулирован в Amb. 42: PG 91, 1329AB, где преподобный говорит о том, что разумные существа сами решают свою судьбу, в зависимости

от направления движения относительно логоса своего существования, или «в зависимости от качества и количества движения и склонения [к тому или иному] по произволению (προαρέσεως)» (Максим Исповедник, 2020, 720). В зависимости от того, к чему движутся, «они воспринимают или благобытие (τὸ εὖ) — через добродетель и прямой путь к логосу, по которому они существуют, или злобытие (τὸ φεῦ εἴναι) — через порок и движение вопреки логосу, по которому они существуют; а коротко говоря, в зависимости от того, насколько [вещи] обладают или лишены природной способности быть причастниками Того, Кто по природе совершенно [ничему] не причастен, Кто по благодати, в силу беспредельной благодати предоставит Себя всецело вообще всем, и достойным и недостойным, и соделает пребывание в приснобытии для каждого, согласно тому, как он себя расположил (ὅφ' ἑαυτοῦ διατέθειται) и существует» (Максим Исповедник, 2020, 720–721). Это же понимание преподобный подтверждает ранее цитированными словами Amb. 65: PG 91, 1392D: «в тех [людях], которые добровольно (προαρετικῶς) воспользовались логосом бытия согласно природе, Он поселится, как и должно, Всецелый во всецелых, и предоставит им приснобытие посредством причастности Ему, ибо Он один есть, собственно, и сущий, и благосущий, и присносущий; тем же, которые намеренно (ὑνωμικῶς) воспользовались логосом бытия вопреки природе, Он, по справедливости, вместо благобытия уделит присно-злобытие (τὸ ἀεὶ φεῦ εἴναι)» (Максим Исповедник, 2020, 822). Amb. 7: PG 91, 1068D-1101C представляет критику оригенистической доктрины генад, следствием которой является восстановление разумных существ в первоначальное состояние, в котором они пребывали до грехопадения. Преподобный считает, что причастность Богу — это реальность будущего, а не прошлого. Человек по своему образу подобен Богу только в Божественном замысле, так сказать, потенциально. Актуализация этой возможности зависит от свободно выбранного образа жизни, соответствующего разумному существованию, или, по-другому, — от выбора направления движения, соответствующего сути бытия.

Несогласие прп. Максима Исповедника с представлениями свт. Григория Нисского наиболее наглядно выражено в Qu. dub. 19: CCSG 10, p. 17–18. Преподобный вспоминает концепцию свт. Григория, заключающуюся в том, что спасен будет тот, кого выбрал Бог. И эту концепцию исправляет, говоря о восстановлении, или возвращении, сил человеческой души в то состояние, каким она обладала до грехопадения. Или, лучше сказать, — придает ей приемлемую форму: восстановление означает то, что души, отбросив воспоминание о зле, смогут достичь познания Божественных благ, но не причастия их. Это позволит грешникам понять, что Бог не является причиной греха, и оценить собственную ответственность. «Так посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние, и Творец выказывается как не являющийся причиной греха» (Максим Исповедник, 2010, 85). Цитируемый текст отсылает нас к Qu. dub. 99: CCSG 10, p. 76: «по словам Григория Нисского, естество должно вновь обрести свои силы, и через ясное знание восстановиться в исконном образе, так чтобы Творец не явился причиной греха» (Максим Исповедник, 2010, 138). А этот текст указывает на Qu. dub. 159, CCSG 10, p. 111, где прп. Максим утверждает, что «в грядущем веке греховные дела уходят в небытие, когда, пройдя через огонь Суда, естество получает обратно свои силы здоровыми» (Максим Исповедник, 2010, 173). Это означает, что способности человека более не будут отягчены грехами. Грехи будут стерты и последствия их разрушены. И через восстановленные способности человек будет способен познать Бога. Но это состояние собственной удаленности от Бога и будет для человека источником страдания. Слова преподобного «посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ» указывают на то, что все люди познают Божественную благодать, но причастовать ей будут только достойные. Познание Божественных благ без возможности их разделить и будет вечным мучением.

Источники и литература

Источники

1. Аристотель (1981) — *Аристотель*. Сочинения. Т. 3 / Вступ. ст. и прим. И. Д. Рожапского. М., 1981.
2. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Творения / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова; вступ. ст. и прим. А. И. Сидорова. М., 1993. Кн. I.
3. Максим Исповедник (2010) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневич. М., 2010.
4. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фаласию / Пер., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница, 2019.
5. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Ioannem*) / Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Вступ. ст. и прим. Г. И. Беневич. М., 2020.
6. Кн. I. *Maximi Confessores* (1982) — *Maximi Confessores*. Opera. *Quaestiones et dubia*. CCSG 10. Brepols; Thurnhout, 1982.
7. *Maximi Confessores* (1860) — *Maximi Confessores*. *Patrologiae Cursus Completus (Series Graeca)* / Ed. par J. P. Migne. Paris, 1860. Vol. 90, 91.

Литература

8. Ларше (2013) — *Ларше Ж.-К.* Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника // *Материалы кафедры богословия: 2012–2013 годы, Сергиев Посад: МДА, 2013. С. 9–47.*
9. Петровский (2021) — *Петровский А. Н.* К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника // *Христианское чтение. 2021. № 2. С. 119–127.*
10. Фельми (2014) — *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 2014.
11. Шервуд (2014) — *Шервуд П.* Ранние *Ambigua* преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // *Преп. Максим Исповедник. Polemika с оригенизмом и моноэнергизмом*. Изд. 2-е. СПб., 2014.
12. Balthasar (1961) — *Balthasar H. von.* *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln, 1961. P. 355–359.
13. Blowers (1992) — *Blowers P.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress' // *Vigiliae Christianae*. 1992. Vol. 46. P. 151–171.
14. Daley (1982) — *Daley B.* Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor / Ed. by F. Heinze, C. von Schönborn. Fribourg, 1982. P. 309–339.
15. Daniélou (1940) — *Daniélou J.* L'apocatastase chez Grégoire de Nysse // *Recherches de science religieuse*. 1940. No. № 30. P. 328–347.
16. Ramelli (2013) — *Ramelli I.* Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden, 2013. Vol. 120.
17. Thunberg (1985) — *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.