

**Sotiris Mitralexis. *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*. Eugene, OR: Cascade Books 2017. – 258 с.**

Сотіріс Мітралексіс належить до плеяди молодих грецьких богословів, вихованих на працях митрополита Пергамського Йоана Зізіуласа, Христоса Яннараса та інших богословів і релігійних філософів, які зуміли відійти від традиційної парадигми грецького богослов'я 1960–70-х років, зосередженого на неопатристичній методології Георгія Флоровського, та вступити в діалог із сучасною філософією. Серед інших представників його покоління можна назвати Діонісіоса Скліріса, Арістотеля Папаніколау, Йоана Мануссакіса та інших. Основними особливостями їхнього богослов'я або ж підходу до прочитання святоотцівської спадщини є тісний зв'язок із феноменологічною та герменевтичною традиціями, а також філософією діалогу. В епістемологічній перспективі ці автори наголошують на апофатичності Бога, особи і світу загалом, спираючись на ідеї, зокрема, Жана-Люка Маріона. Крім того, Мітралексіс є експертом з еклезіології, багато в чому ґрунтуючись на ідеях Зізіуласа і Яннараса, та виступає співавтором і науковим редактором низки збірників на перетині еклезіології, патристики, публічного богослов'я й історії філософії<sup>1</sup>. Особливої уваги заслуговує збірник «Максим Ісповідник як європейський філософ» за редакцією Сотіріса Мітралексіса, до публікації якого долучилися такі світочі максимознавства, як Ендрю Лаут, Ніколас Констас, Ніколаос Лудовікос<sup>2</sup>. Збірник є дуже багатим, різноплановим і ґрунтовним виданням про Максима в діалозі із сучасною європейською думкою. Загалом праці Мітралексіса є спробою осмислити філософські й богословські проблеми через призму сучасних викликів із застосуванням міждисциплінарного підходу до богослов'я.

Монографія цього автора «Вічнорухомий спокій», присвячена богословським поняттям руху і часу в ученні Максима Ісповідника, є спробою інтерпретувати Максима у світлі реляційної онтології Христоса Яннараса. На думку Сотіріса Мітралексіса, філософія Яннараса є важливим герменевтичним ключем до розуміння Максимової космології та антропології, стосунку між Богом і світом, між «Я» та Іншим, – зокрема, завдяки тому, що ідеї Яннараса значною мірою завдячують своєю появою богослов'ю Максима Ісповідника. Філософія діалогу і реляційна онтологія є надзвичайно актуальними інструментами для переосмислення різноманітних аспектів

<sup>1</sup> Зокрема: *Polis, Ontology, Ecclesial Event: Engaging with Christos Yannaras' Thought*. Cambridge, UK 2018; *The Problem of Modern Greek Identity: From the Ecumene to the Nation-State*. Cambridge, UK 2016 (член редколегії); *Christian and Islamic Philosophies of Time*. Delaware 2018 (у співавторстві з М. Подбельським) та інші.

<sup>2</sup> *Maximus the Confessor as a European Philosopher* / ред. S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR 2017.

суспільного і духовного життя в таких сферах, як екуменізм, примирення, політичне богослов'я, богослов'я «після» й навіть екобогослов'я. Антропологія й онтологія Максима Ісповідника пронизані поняттями любові, взаємного еросу між Богом і творінням, реляційності та апофатичності особи, тому Максим може запропонувати чимало напрямних для роздумів над різними сферами людського буття. Сотіріс Мітралексіс зосереджується на Максимовому понятті руху і часу – як в онтологічному, так і в реляційному його вимірі.

Книжка складається з двох частин. Перша є вступом до тематики онтологічного руху і часу в Максима Ісповідника. У другій, присвяченій детальному розглядові Максимової онтології, автор в основному зосереджується на понятті часу.

Перша частина містить коротку біографію Максима, а далі Мітралексіс представляє ті аспекти «критичної онтології» Христоса Яннараса, котрі стосуються особовості та розрізнення між логосом і тропосом, однак не просто для філологічного чи філософсько-історичного зіставлення двох підходів, а як богословський інструментарій для трактування Максимової парадигми часовості. Опісля подано огляд основних аспектів Максимового вчення щодо поняття руху: апофатичного підходу, роз'яснення термінології особовості, ролі розрізнення між душею і тілом в антропології цього Отця Церкви. Також автор торкається питання тропосу, тобто способу існування, створеного буття та його залежності від рішень свобідної волі людини, які можуть привести її як до обоження за посередництвом Божої благодаті, так і до небуття, тобто існування у злі. Наприкінці першої частини автор зосереджується на Максимовому вченні про логоси. Мітралексіс вважає, що логос визначає передусім загальну природу людини та її властивий, задуманий Богом спосіб існування. Свобідна відповідь людини на ентелехію власного логосу є суттю її руху в його онтологічному і духовному вимірах.

У другій частині автор спочатку представляє аристотелівську філософію руху і часу як попередника Максимової теорії руху, потім заглиблюється в поняття руху як онтологічного та реляційного процесу, інтерпретуючи його через призму критичної онтології Яннараса. Далі він переходить до аналізу позиції Максима Ісповідника щодо поняття часу, вказуючи, що часовість є ознакою створеності, яку зокрема характеризують часова і просторова вимірюваність, конкретність. Мітралексіс подає ці філософські засади як певні засновки для вчення Максима Ісповідника. Також він відзначає важливість екзистенційного вибору творіння між добром і злом для розуміння природи онтологічного руху. Цей вибір, який впливає зі здатності створеної природи до самовизначення, є не просто моральним вибором, а онтологічним актом, який людина здійснює від імені всього створіння і який або ставить її у конфлікт із власною природою, до якої належить

еднання з Богом, або веде до обоження. Мітралексіс аналізує Максимову тріаду постання – рух – спокій (γένησις – κίνησις – στάσις) та її роль у розумінні Максимом часу. Зокрема, автор звернув значну увагу на співвідношення лінійного і трансцендентного часу (χρόνος та αἰών), яке корелюється також із співвідношенням руху й есхатологічного спокою. Це співвідношення має антиномічну назву «вічнорухомий спокій», яка стала також заголовком цієї праці – мабуть, завдяки своїй парадоксальності. Таким чином, автор цілісно й різнобічно представляє уявлення Максима Ісповідника про онтологічний рух.

Тепер погляньмо детальніше на деякі основні аспекти цієї монографії. Перш за все варто відзначити цікавий і свіжий підхід до інтерпретації святоотцівського богослов'я, який ще не набув значного поширення в українському богословському середовищі, а саме – трактування через призму ідей сучасних релігійних філософів-феноменологів та екзистенціалістів. Утім, ця методологія потребує також об'єктивного дослідження філософського підґрунтя вчення Максима, щоб уникнути анахронізму й гіперінтерпретації тексту або ж непослідовності та суперечностей у богословському синтезі. Саме це інколи – більш чи менш справедливо – закидають, наприклад, митрополиту Йоанові Зізіуласу.

Творчість Максима Ісповідника слід розглядати в контексті його реакції на конкретні обставини та відповідей на конкретні питання, у яких він розробляв свою філософську мову та богословськи інтерпретував реальність, основувшись на своєму досвіді «еклезіальної події», як її називає Яннарас. Аналізуючи філософію останнього в другому розділі першої частини своєї праці, Мітралексіс виділяє головну рису «критичної онтології» Яннараса – апофатичність. Він зазначає, що Яннарас застосовує герменевтичний підхід до Максима і базується на відмежуванні від раціоналістичного прагнення охопити все суще пізнанням, діяльністю людського розуму. Іншими словами, Яннарас наголошує на фундаментальній апофатичності буття не лише Бога, а й усього буття, яке відкривається людині, дається їй у відкритому стосунку. Мітралексіс підкреслює, що Яннарасу йдеться не про метод *via negativa*, який має на меті відсікти всі помилкові твердження про Бога і таким чином конкретизувати, ким Бог є, – він утверджує апофатичність як фундаментальну властивість і Бога, і створеного світу, основуючи її на поняттях іпостасі, особи (πρόσωπον), на унікальності й неповторності кожного окремо взятого буття. Ця самобутність особи може частково бути ідентифікована й виражена через слово, однак аж ніяк не вичерпана ним.

Окрім того, Яннарас застосовує базові принципи сучасної феноменології досвіду – спільнотну, інтерсуб'єктивну верифікацію істини та досвід інтерсуб'єктивних стосунків як джерело правди. Саме реляція є способом існування людини і пізнання, а отже, це виключає апріорні, аксіоматичні

твердження та накинуті доктрини. Тому істину неможливо здобути через якісь фіксовані формулювання, незаперечні твердження, її можна лише досвідчувати, проживати, брати в ній участь. Як зауважує Мітралексіс, прикладом такого спільнотного, а отже, інтерсуб'єктивного досвіду є християнська традиція, яка, утверджуючи істину, що вища за індивіда, сама стає основою для метафізики, і це ми бачимо у Максима. У центр своєї онтології Яннарас ставить особу (πρόσωπον) та її здатність до еросу (ἔρως), само-трансценденції. На думку Мітралексіса, Яннарасове трактування πρόσωπον як суб'єкта стосунку сильно резонує з Максимовим розумінням буття як еклезіальної дійсності, оскільки не обмежується стосунками між людьми чи людини з Богом, а поширюється також на решту буття: пізнання створених речей відбувається не через те, чим є ці речі в собі, а через те, яким чином вони даються нам як феномени у стосунку, тобто як παρουσία, *Dasein*, присутність. Тут можемо побачити також значну подібність із феноменологією Жана-Люка Маріона та його ідеєю ікони як «насиченого феномена», яка наближає нас до розуміння поняття πρόσωπον.

Також, услід за Яннарасом, автор підкреслює зв'язок між еросом і свободою, яка дозволяє піднятися над обмеженнями власної природи та її зумовленостями. Як приклад він наводить Христа, який подолав навіть необхідність безмежності, закладену в Його сутність, і зумів стати Богочоловіком, «спустошити» себе заради нас. Проте, на нашу думку, якщо й говорити про свободу в таких категоріях, то це варто робити лише щодо людської природи. Адже людина все-таки створена й перебуває під впливом як певних біологічних потреб і зумовленостей, які дозволяють їй функціонувати, так і суспільного середовища та поглядів, котрі в ньому побутують, але може звільнитися від них завдяки обоженню, в якому вона стає по-справжньому особою. Натомість помилкою буде вважати, що божественна природа є чимось обмежена. По-перше, ми ніколи її не пізнаємо, і вона залишається апріорі антиномічною, тобто та ж таки кеноза не може вважатися «виходом за межі» божественної природи, а є просто способом її маніфестації, якого ми ніколи не зможемо логічно осмислити. По-друге, твердження, що божественна природа є чимось зумовлена і тому мусить бути якимось чином подолана, на нашу думку, дещо віддає неоплатонізмом або орігенізмом<sup>3</sup>, бо повертає нас знову до питання, чи не є природа чимось дефектним або вторинним, чимось, що потрібно відкинути. А це докорінно відрізняється від того, чого навчав Максим: для нього обоження – це не подолання природи, а її найвище сповнення, бо в ній від початку закладена здатність до само-трансценденції, хоча цей потенціал і не реалізується силами самої

<sup>3</sup> Поп.: Nikolaos Loudovikos. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity* / перекл. E. Theokritoff. Brookline, MA 2010, с. 9.

природи. Як видно, і митрополит Зізіулас, і Христос Яннарас не змогли уникнути цієї пастки; не бачимо якихось зауваг щодо цього й у Сотіріса Мітралексіса. Крім того, на нашу думку, Максим не вважає свободу, яка йде врозріз із природою людини, справжньою. Радше навпаки. За Максимом, природа не є якимось субстратом, на якому надбудовується благодать, – природа вже є благодатною, тому їй не потрібно «долати». Рух «проти природи» сприймається радше як зрада самого себе, зрада свого єства і своєї місії. Це рух до «вічного плачевного буття», фактично – до небуття, бо зло як те, що суперечить Божому планові й задуму, є небуттям, яке паразитує на добрі, а значить, природа у своїй суті є безумовно добра.

Щодо аналізу Мітралексісом учення самого Максима, то назагал він досить збалансований і різнобічний, викладено всі основні теми, дотичні до поняття руху в Максима. У розділі, що стосується онтологічних, епістемологічних та антропологічних тем у Максима, автор дотримується методології, попередньо накресленої в його аналізі філософії Яннараса: починає від тематики апофазису у Максима, потім переходить до поняття особи, стосунку душі і тіла, поняття способу існування та завершує розділ заміткою про онтологічну еклезіологію. У наступному розділі він пояснює роль логосів сотвореного світу в процесі становлення особи. Мітралексіс наголошує, що апофатизм Максима – так само, як апофатизм Яннараса – є не шляхом *via negativa*, а визнанням невимовності буття в принципі, його не-явленості. Філософські поняття, навіть негативні, означають божественну реальність, однак ніколи не вичерпують її.

Далі автор переходить до трактування особовості як основоположної підстави для руху як реляції та протиставляє просопічну реальність індивідуальній онтичності, тобто автаркії людини у стосунку до Бога, її бажанню контролювати своє життя, довколишній світ та зосереджуватися на собі самій. Мітралексіс розуміє поняття особи (πρόσωπον) як реляційне, як репрезентацію іпостасі у взаєминах з іншими. Якщо πρόσωπον виступає означенням абсолютної самотрансценденції, самовідданості, то індивідуальність є станом екзистенційної замкненості. Однак таке протиставлення викликає запитання: чи просопічна реальність та індивідуальна онтичність є лише модусами існування іпостасі, моральними станами, чи це невід’ємні ознаки самої іпостасі? Адже індивідуальна онтичність сама по собі не несе жодної негативної моральної конотації, це просто факт існування іпостасі як окремо взятого представника свого виду. Індивід – це конкретне втілення загальної природи, типовий представник цієї природи. Протилежною індивідуальності була б загальність, але загальність як така не може існувати поза тими, у кому вона уприсутнюється, і вона є суто логічною категорією. Коли ми повернемося до πρόσωπον, то очевидно, що людина не може втратити просопічну реальність і водночас бути суб’єктом своїх вчинків,

оскільки вона тоді не несе жодної моральної відповідальності за свій відхід від стосунків. Якби гріхопадіння тягнуло за собою втрату просопічності, то впаду людину взагалі не можна було б назвати особою. Адже для того, щоби перебувати у стосунку, потрібно бути здатним до нього. Тому просопон – це здатність до стосунку, а не перебування у стосунку. А для означення пари «самотрансценденція vs. екзистенційна закритість» потрібно знайти іншу термінологію.

У наступному розділі першої частини Мітралексіс продовжує свої роздуми про особу через призму Максимової христології, що, на нашу думку, дуже доречно, бо поняття іпостасного союзу не лише відіграє догматичну роль у богослов'ї Максима, а й пронизує всю його космологію та антропологію. Після цього автор монографії плавно переходить до будови людини як «складеної природи» і розрізнення між душею і тілом. Тут він також зачіпає питання безсмертя душі й говорить, що, за Максимом, душа людини є лише відносно безсмертною, оскільки її безсмертя залежить від вільного вибору. Якщо зло є небуттям (бо воно незгодне з волею Божою), то той, хто обирає зло, сам стає в певному сенсі небуттям. Натомість перебуваючи у стосунку з Богом, зберігаючи відкритість, людина обожується і за допомогою Божої благодаті виходить за межі власної природи, набуває божественного трóπος ὑπάρξεως. Цей тропос існування автор ототожнює з особовістю: природа обмежена своїм логосом, натомість особа завдяки своїй свободі здатна подолати це обмеження. На це хочеться зауважити, що, мабуть, єдина особа, яка змогла це здійснити, – Ісус Христос, хоч якраз Він продемонстрував і найбільше зречення своєї волі як людина<sup>4</sup>. Тропос існування – це не сама особовість чи окремо взята особа, а стан природи, який може бути згодним із природою, протиприродним (як-от гріховний стан) та понадприродним, але поняття «понадприродного» означає не подолання природи, а її сповнення, досягнення обоження, яке Бог задумав для неї від початку. Автор звужує поняття логосу до принципу, що покладає межі створеної природи, але буття мусить рухатися згідно з власним логосом, аби досягнути цілі, а отже, логос мусить бути не лише обмежувачим, але й доцільним принципом, програмою, яку створіння реалізує в процесі свого становлення.

Друга частина праці присвячена дослідженню вчення Максима про рух і час. Обидва вони мають два виміри – дочасний та есхатологічний. Стан створеного буття, його спосіб існування в часово-просторовому вимірі, радикально відрізняється від есхатологічного стану, але останній, завдяки своїй сповненості й позачасовості, здатний уприсутнюватися в кожному моменті лінійної історії. У своєму трактуванні Максимової концепції часу

<sup>4</sup> Йдеться про Максимове трактування агонії Христа в Гетсиманському саду.

Мітралексіс відзначає вплив аристотелівського вчення про час і рух на формування розуміння цим Отцем Церкви іманентного, тобто створеного часу, а платонівської концепції еону (віку) – на розуміння Максимом способу існування речей в есхатоні. Далі автор представляє, яким чином Максим трансформував оригенівську тріаду  $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  –  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\eta\varsigma$  –  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\varsigma$  у схему  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\varsigma$  –  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\eta\varsigma$  –  $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  і наголосив на нерозривному зв'язку рухомості та протяжності в часі й просторі зі створеністю. З іншого боку, час і простір з'являються тоді, коли є рух. Мітралексіс розглядає рух як реляційність і заглиблюється в питання співвідношення природи і руху, до яких він уже звертався вище. Водночас контингентний час у Максима, на думку автора, тісно пов'язаний з тлінням і є «неволею» для буття, тоді як властивий спосіб існування буття в часі – це вік (еон). Він є «вічнорухомим спокоєм» створіння, яке вже досягло сповнення та пододало відстань між створеним і нествореним, але водночас не втрачає до кінця своєї рухомості. Проте якщо в часі ця рухомість була пов'язана з можливістю гріха, то в есхатоні, тобто у віці, відпадиння неможливе, а отже, неможливе і циклічне повторення історії вселенського гріхопадіння. Цей стан буття є апофатичним, і назва «вічнорухомий спокій» служить передовсім знаком антиномічності й невимовності цього стану.

У підсумку можемо сказати, що праця Сотіріса Мітралексіса «Вічнорухомий спокій: сучасне прочитання теорії часу Максима Ісповідника» є якісним, достатньо збалансованим патристичним дослідженням, котре заслуговує на увагу богословів, які прагнуть вести діалог із сучасною культурою, а також хорошим із методологічного погляду прикладом інтеграції герменевтичної складової в богословсько-історичне аналітичне дослідження. З іншого боку, багатство матеріалу в Максима Ісповідника дозволяє ще глибше розглянути цю тему. В окремих випадках простежується залежність автора від думки Христоса Яннараса та Йоана Зізіуласа. Проте назагал ця книжка є цінним внеском у максимознавчі студії.

**Марія Гупало**

*МА, викладач,*

*Український католицький університет, Львів*