

Буланов Станислав Леонидович

*аспирант кафедры философии, Кубанский государственный университет*

Адрес: 350040, г. Краснодар, ул. Российская, 149

*E-mail: hagadol@mail.ru*

## Концепция апокатастасиса в восточной патристике: от Климента Александрийского до V Вселенского собора

DOI: 10.24411/2587-9316-2020-10004

В этой статье исследуется концепция апокатастасиса, или всеобщего спасения людей, в христианской теологии. Проводится исследование актуальности этой проблемы. Делается вывод о том, что свою актуальность она не потеряла и в настоящее время, поскольку концепцию всеобщего спасения разделяют многие богословы и христианские группы. Проводится анализ научной разработанности этой проблемы, и предлагается список литературы. Исследуется развитие апокатастасиса у таких богословов, как Климент Александрийский, Ориген, Григорий Нисский, Дидим Слепец, Максим Исповедник. Делается вывод о принадлежности всех их к Александрийской школе богословия. Также выдвигается предположение о влиянии неоплатонизма как о причине появления концепции апокатастасиса. Исследуется критика апокатастасиса и его отвержение на V Вселенском соборе. Показан исторический фон этих событий.

*Ключевые слова:* апокатастасис, Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепец, Максим Исповедник, неоплатонизм, теология, христианство.

## Введение

**К**онцепция апокатастасиса, или всеобщего спасения, в христианстве зародилась вместе с первыми попытками создать теологию, но не была исключительно христианским изобретением. В античности идея вечного возвращения играла важную роль в философии стоиков. Использовали понятие «апокатастасис» также в механике, астрономии, медицине.

Невзирая на то что апокатастасис был предан анафеме на Пятом Вселенском соборе, он не исчез из богословского дискурса и постоянно возрождался вновь и вновь. Так, идею апокатастасиса разделяли анабаптисты, которых осуждает Мартин Лютер в 17-м артикуле Аугсбургского исповедания: «Наши церкви осуждают анабаптистов, полагающих, что будет конец наказаниям осужденных и порочных людей» (*Аугсбургское исповедание*).

В США в 1866 г. появилась разновидность протестантизма, получившая название Universalist General Convention, которая в 1961 г., после слияния с Унитаристской церковью, стала называться Unitarian Universalist Association. Это многочисленное объединение, имеющее филиалы за рубежом, исповедует апокатастасис, или, по-английски, Christian concept of universalism. Вот как они выражают свои взгляды на то, что будет происходить с человеком после смерти:

«Unitarian Universalist Association основывает свои взгляды на жизнь после смерти как на науке, так и на духовных традициях. Многие из нас живут с убеждением, что жизнь не продолжается после смерти, для многих из нас является открытым вопрос о том, будем ли мы иметь какое-то сознание после окончания жизни. Мало кто из нас верит в Божественный суд после смерти. Это заложено в нашей религиозной ДНК: мы порвали с господствующим христианством, отвергнув идею вечного проклятия» (*Unitarian Universalist Association*).

Богословие известного протестантского теолога Карла Барта также косвенно подразумевает апокатастасис, хотя прямо он об этом не писал. Для него во Спасителе как в Боге ко спасению избрано человечество в целом и каждый человек в частности, а осуждение за грехи претерпел только лишь Иисус Христос как Человек. Благодать Бога, по Барту, не может быть ничем и никак ограничена, в том числе и свободой воли человека:

«Церковное учение никогда не должно говорить так, как будто оно говорит не о благодатном Боге, а каком-либо еще. Оно должно повсюду воздавать честь Богу и свидетельствовать о Нем как о благодатном Боге. Благодатный же Бог есть Тот, кто есть Бог в начале, а значит, в определении самого себя, о ком в особенности говорит учение об избрании. Таким образом, учение об избрании есть основополагающее свидетельство о благодатном Боге как Начале всех путей и дел. Оно указывает на благодать как на исходную точку всех дальнейших рассуждений и высказываний, как на общий знаменатель, который впоследствии не должен больше забываться ни в одном положении, который впоследствии должен так или иначе проявляться по возможности в каждом положении» (*Барт, 2008. С. 453*).

Второй Ватиканский собор принимает документ под названием «Догматическая конституция о Церкви», в котором дается такая формулировка:

«Церковь, к которой мы все призваны во Христе Иисусе и в которой, по благодати Божией, обретаем святость, будет иметь своё завершение только во славе небесной, когда наступят времена совершения всего (ср. Деян. 3, 21) и когда вместе с родом человеческим весь мир, тесно связанный с человеком и через него достигающий своей цели, будет совершенно восстановлен во Христе (ср. Еф. 1, 10; Кол. 1, 20; 2 Петр 3, 10–13)» (*Документы Второго Ватиканского собора, глава VII, параграф 48*).

В то же время в этом документе нет указаний на вечность мучений грешников, кроме одного места: «...а не подвергнуться, как рабы лукавые и ленивые (ср. Мф. 25, 26), повелению идти в огонь вечный (ср. Мф. 25, 41), во тьму кромешную, где будет плач и скрежет зубов (ср. Мф. 22, 13; 25, 30)». Это дает повод некоторым авторам толковать данный документ в пользу апокатастасиса (*Bettis, 1970. С. 340*).

Апокатастасис играет важную роль в русской философии, его сторонниками были Н.А. Бердяев, Сергей Булгаков, Павел Флоренский и др., потому что без всеобщего спасения невысказанная идея всеединства, которой так или иначе они были привержены. И даже позднее, во второй половине двадцатого века, известный религиозный деятель Александр Мень писал по этому поводу: «Может ли Бог любви, возвещенной Христом, бесконечно карать за грехи временной жизни? Неужели могущество зла столь велико, что оно будет существовать даже тогда, когда «во всем» воцарится Господь?» (*Мень, 1983. С. 128*).

Адвентисты седьмого дня придерживаются своеобразного варианта апокатастасиса, веря в то, что грешники не будут испытывать вечные мучения, поскольку будут полностью уничтожены, одни раньше, другие позже: «Одни уничтожаются мгновенно, а другие будут мучиться много дней. Все будут наказаны сообразно своим делам» (*Уайт, 2008. С. 484*).

Не утихают споры по поводу апокатастасиса и по сей день. На русском языке имеется лишь одно полноценное исследование этой темы, к сожалению еще дореволюционное: в конце XIX в. Ф. Стуков издал труд «Происхождение в церкви христианской мнений, противоречащих православно-христианскому учению о вечности мучений, их сущность и влияние на раскрытие этого учения». В настоящее время на русском языке издано лишь девять небольших статей, специально посвященных апокатастасису, в научных журналах или сборниках конференций<sup>1</sup>, в которых, как правило, приводится критика концепции апокатастасиса.

<sup>1</sup> А.В. Девярых: «Актуальность идей апокатастасиса в современное время»; А.Г. Гачева: «Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в.»; О.П. Мартынов, О.В. Пресняков «Ересь апокатастасиса от истоков до современности»; А.А. Миргородский: «Идея всеобщего спасения как выражение Божественной любви в творчестве С.Н. Булгакова»; А.М. Хамидулин: «Концепция апокатастасиса: pro et contra»; В.Н. Сузи «Об апокатастасисе и христианской антропологии у Достоевского и в патристике (к постановке вопроса)»; И.И. Лященко «Толкование понятия "вторая смерть" в современной библеистике»; В.В. Кузев «Проблема ада как составляющая проблемы зла в христианской традиции»; Я.Г. Якимова: «Проблема эсхатологии в святоотеческой традиции: от Ирины Лионской к Иоанну Златоусту».

В отношении иностранных исследований темы апокатастасиса дело обстоит намного лучше, на английском и немецком языках имеются специальные исследования концепции всеобщего спасения в христианстве. Например, Грегори Макдональд, будучи сторонником апокатастасиса, издал две книги, в которых защищает эту доктрину: «All Shall Be Well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann» и «The Evangelical Universalism». Профессор Бёрнского университета Кристина Яновски издала работу «Все решения. Подходы к бесспорной эсхатологии». Том Греггс издал две работы: «Barth, Origen and universal salvation», а также «Apokatastasis: Particularist Universalism in Origen». Robin A., Parry and Christopher H. Partridge написали работу «Universal Salvation? The Current Debate», которая является сборником статей, посвященных обсуждению вопроса всеобщего спасения в христианстве. Но наиболее хорошо раскрывающей тему можно считать работу Илларио Рамелли «Христианская доктрина апокатастасиса», в которой она исследует зарождение и развитие концепции апокатастасиса от дохристианских античных авторов и Нового Завета до Дунса Скотта Эуригены.

Также тема апокатастасиса освещается в периодической англоязычной печати. В этой связи можно указать на статью Joseph Dabney Bettis «A Critique of the Doctrine of Universal Salvation», опубликованную в журнале Religious Studies. А также статью Rabinowitz C. «Personal and Cosmic Salvation in Origen», опубликованную в журнале Vigiliae Christianae, и некоторые другие, подобные этим.

Исходя из этого очевидно, что тема апокатастасиса остается весьма актуальной и требует серьезного изучения. Климент Александрийский, которого по праву можно считать первым христианским богословом, задавшимся целью создания целостной вероучительной, философски обоснованной концепции, сделал апокатастасис ее элементом. После него в различных вариантах идею всеобщего спасения разрабатывали такие крупные богословы, как Ориген, Григорий Нисский, Максим Исповедник<sup>2</sup>, а также церковные писатели немного меньшего «калибра» — Дидим Слепец, Евагрий Понтийский, Исаак Сирийский. Однако, поскольку в богословии Оригена апокатастасис играет роль системообразующего элемента, с именем этого великого христианского мыслителя обычно связывают идею всеобщего спасения, хотя каждый из вышеперечисленных богословов разработал собственную оригинальную концепцию апокатастасиса. Следует признать, что далеко не все исследователи однозначно согласны с тем, что, например, Григорий Нисский и Климент Александрийский придерживались концепции апокатастасиса. Ниже мы коротко охарактеризуем эсхатологические воззрения перечисленных христианских писателей.

## Климент Александрийский (150–215)

Климент Александрийский занимает особенное место в христианском богословии, являясь первым христианским ученым, поскольку «он первый вполне сознательно поставил перед собой задачу раскрыть и обосновать христианское учение с помощью науки» (Сагарда, 2004. С. 426).

<sup>2</sup> Концепция апокатастасиса у Максима Исповедника, который творил уже после V Вселенского собора, на котором был осужден апокатастасис, выражена так, что не противоречит ортодоксальному учению церкви о вечности мучений грешников.

Только так образованный эллин мог принять христианство, которое в его представлении было не более чем иудейской сектой. Христианство должно было превратиться из непонятого и неприемлемого учения маргинальной группы в новое религиозно-философское мировоззрение. Задача Климента состояла и в том, чтобы оправдать в глазах христиан философию, которую они считали порождением дьявола, опираясь на слова апостола Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8).

Климент Александрийский сделал лишь первый шаг, однако он показал, что это не только возможный, но и единственно правильный путь дальнейшего развития христианства, которое все громче и громче заявляло о себе на просторах Римской империи, а в скором времени должно было совершить качественный прорыв, став официальной религией.

Взгляды Климента заключаются в следующем: трансцендентный Бог сотворил космос, а между Собой и творением поставил мир идей, это понимание в дальнейшем унаследовали все представители Александрийской школы. У Климента идея является истиной всякой вещи, а не неким обобщением. Мир идей или сил является идеальным пространством между самотождественным бытием или Богом и космосом. Идеей идей и местом, где находятся все идеи, является Христос или Логос. Таким образом, Логос является одновременно и посредником между Богом и миром:

«Бог, будучи невыразимым (ἀναλόδεικτος), не может стать предметом научного познания, Сын же есть премудрость, наука, истина и все тому подобное, а поэтому доступен для научного знания и описания. И все силы Духа, собравшись воедино в одном, становятся во всей совокупности Им одним, то есть Сыном» (Климент Александрийский, 2003. С. 68).

Его функция связи между множественностью космоса и простотой Бога делает Логос одновременно единым и множественным. Еще апологеты отмечали, что Бог не имел никакой необходимости творить мир, но не мог пребывать безмысленным.

У Климента Александрийского мы можем найти уже достаточно ясно выраженное учение об апокатастасисе, изложенное в «Строматах»:

«φησὶν ὁ ἀπόστολος· φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἐπεταί, καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ 3.9.64.3 σώματος ἢ τοῦτων διάλυσις ἀκολουθεῖ. εἰ δὲ ἔνεκεν μαθήσεως καὶ ἐπιγνώσεως ἢ γένεσις, ἀποκαταστάσεως δὲ ἢ διάλυσις· ὡς δὲ αἰτία θανάτου διὰ τὸ τίκτειν ἢ γυνῆ νομίζεται» (Климент Александрийский, 2003. С. 357).  
«Так естественным путем и в силу Божественного устройства за рождением следует смерть и душа соединяется с телом для того, чтобы вскоре покинуть его. Целью рождения является научение и познание, а целью гибели — последующее восстановление» (перевод автора).

Еще одно место:

«ὅπερ καὶ καθήκει τῷ κυρίῳ πάντων γενομένῳ. σωτήρ γάρ ἐστίν, οὐχὶ τῶν μὲν, τῶν δὲ οὐ πρὸς δεῖ ὅσον ἐπιτηδειότητος ἕκαστος

εἶχεν, τὴν εαυτοῦ διένειμεν εὐεργεσίαν, "Ἐλλησί τε καὶ βαρβάροις καὶ τοῖς ἐκ τούτων προωρισμένοις μὲν, κατὰ δὲ τὸν οἰκείον καιρὸν κεκλημένοις πιστοῖς τε καὶ ἐκλεκτοῖς» (*Климент Александрийский, 2003. С. 267*). «Следовательно, Он печется обо всем без исключения. Это согласно и с Его существом, ибо Он есть Господь вселенной и Спаситель всех людей, а не только некоторых из них. Он распределил дары своего милосердия каждому в меру его способностей и всем уделил Он от Своих благодеяний — эллинам и варварам — и тем из них верным и избранным, кто был заранее предопределен и в надлежащее время» (перевод автора).

У Климента Александрийского апокатастасис является достаточно сложным философским понятием, интегрированным в его систему богословия. Он тесно связывает апокатастасис и свободу воли человека. В полемике с гностиками он отстаивает идею о том, что нет никакой предопределенности и каждый человек свободен делать свой выбор, но этот выбор находится внутри Божественного провидения, в чем нет никакого противоречия.

Апокатастасис у Климента также связан с Божественной справедливостью, которая, наказывая зло и грех, целью имеет спасение грешника. Наказания необходимы для того, чтобы грешники раскаялись. Бог выступает в качестве врача, лечащего душу: «И как врач помогает обрести здоровье тому, кто стремится выздороветь, так и Бог помогает достигнуть вечного спасения тем, кто содействует Ему в этом, сам стремясь достигнуть знания и правильного поведения» (*Климент Александрийский, 2003. С. 224*).

Мир рассматривается Климентом как школа. Этот концепт затем мы находим у Оригена, который также видит в сотворенном мире поле деятельности Бога по исправлению отпавших душ. Возможность спасения у Климента сохраняется и после смерти, что обосновывается тем, что Христос спускался в ад:

«Труды Спасителя действительны, я полагаю, ведь спасение — это Его миссия. И Он ведет через проповедь к спасению тех, кто желает верить в Него, где бы они ни находились. Ведь и в ад Господь спустился не иначе как с целью проповеди Евангелия. Спустился Он проповедовать всем или же только иудеям? Если же всем, то все, кто верит, должны быть спасены, даже если они язычники, ведь наказания Бога носят характер спасительный и дисциплинарный и приводят к обращению и покаянию скорее, чем к смерти во грехе, тем более что души, хотя и затемненные страданиями, будучи освобожденными от силы плоти и сбросив с себя телесную оболочку, способны воспринимать более ясно» (*Климент Александрийский, 2003. С. 32*).

Таким образом, можно с большой долей уверенности сказать, что Климент Александрийский считал, что после определенного времени в аду, который является средством очищения, наступит апокатастасис, который распространится и на дьявола. Это с необходимостью вытекает из его богословия, которое сформировалось под влиянием концепций среднего платонизма, из которого он, по всей видимости, унаследовал также и представление о материи как о чем-то несовершенном, нуждающемся в исправлении, для чего и служат адские муки. Исторически возникшая

необходимость в преобразовании христианского учения, основанного на иудейской храмовой и обрядовой символике и бывшего набором преданий, во всеобъемлющую философскую концепцию побудила Климента Александрийского применить к христианским верованиям философский инструментарий. Столкновение среднего платонизма с традиционной христианской эсхатологией и породило идею всеобщего восстановления, или апокатастасис. У Климента Александрийского он впервые обрел черты богословской идеи, интегрированной в разработанную систему мировоззрения.

### Ориген (184–253)

Наибольшее развитие идея апокатастасиса получила у Оригена, став неотъемлемой частью его учения. Общеизвестно, что Ориген первый совершил попытку представить христианское богословие в систематизированном виде. Его трактат «О началах» является замечательным памятником богословской и философской мысли, но в то же время он стал и наиболее спорным произведением раннехристианской письменности.

Ориген разрабатывал идеи христианства в духе неоплатонизма, основателями которого считаются его учитель Аммоний Саккос и соученик Плотин. Неоплатонизм представляет собой учение о трансцендентном Едином как начале всего сущего, из которого оно исходит путем эманаций и куда возвращается. Эта эманация осуществляется следующим образом: Единое вследствие своей переполненности порождает разум, который является вместилищем идей и их совокупностью (*κόσμος νοητός*). Разум эманурует всеобщую душу, которая состоит из совокупности, разворачивается в мире единичных душ. Эти души существуют в умопостигаемом мире и обладают теми же свойствами, что и породившая их первопричина, т.е. они бессмертны и обладают полнотой знания. Но они выпали из всеобщей души вследствие стремления к индивидуальному существованию. Данное отпадение привело их к погружению в последовательность низших миров — сначала на небо, где они получили тонкие тела, а затем и на землю, где получили человеческие тела. Это привело к тому, что грубое земное тело начало просветляться, а душа, напротив, огрубевать. Это огрубение увлекает человека в низший мир чувственного бытия, что является грехом. Поэтому задачей земной жизни является освобождение от тела, очищение от чувственных желаний и уподобление Богу с тем, чтобы обрести изначальное состояние. С этой задачей справляются праведники, которые на земле посвятили жизнь добродетели. Грешники также в итоге достигают общения с Богом, но пройдя длительный путь наказаний и метемпсихоза. Но рано или поздно каждая душа возвратится к Богу.

Богословие Оригена, несомненно, сформировалось под влиянием этих идей, что послужило впоследствии основой для его критики. В немалой степени негативной репутации Оригена способствовал и тот факт, что многие его мысли, изложенные как гипотезы, затем развивались и искажались как последователями, так и противниками, которые представляли это как оригинальное творчество Оригена. Так, Феофил Антиохийский, Иероним Стридонский, Епифаний Кипрский, будучи антиоригенистами, приписывали ему убеждения, которые сам Ориген критиковал, например теорию метемпсихоза.

Переходя к изучению идеи апокатастасиса у Оригена, следует отметить, что она тесно увязана с другими в единой системе богословия. В первую очередь — с учением о душе. С точки зрения Оригена душа зарождается в вечном огне Бога и также вечна, хотя и вторична по отношению к Нему. Душа не способна к размножению, подобно физическим телам. Для Оригена слово «душа» (ψυχή) происходит от слова «охлаждение» (ψυθεί). Причиной этой связи является то, что душа остыла, когда она отпала от Божественного огня. Однако, несмотря на падение, душа сохраняет способность к восстановлению в своем первоначальном положении. По Оригену, разум и душа — это одно и то же, т.е. душа всегда полностью осознает себя. Поэтому дело спасения связано именно с разумом, поскольку Христос «светит светом разумным». Вследствие того что души разумны, они могут быть причастны к Божественному разуму и должны лишь сделать осознанный выбор. Поэтому спасение тесно связано с тем, чтобы избавить душу от неразумного.

Учение об апокатастасисе у Оригена неразрывно связано и с представлением о множественности миров:

«Ita ergo mihi impossibile uidetur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid secundo mundum posse reparari; sed inmutationibus non minimis diuersos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. Qui autem uel numerus uel modus hic sit, ego me nescire fateor. Si qui autem posset ostendere, libentius discerem» (Crouzel, 1978. С. 260). «Я считаю невозможным, чтобы мир был восстановлен второй раз в том же порядке и положении рождающихся, умирающих и действующих существ, но могут существовать различные миры, имеющие существенные изменения, так что по каким-то известным причинам у одного мира состояние бывает лучше, чем у другого, по другим причинам хуже, а по еще каким-то иным причинам бывает среднее состояние. Число и способ существования этих миров я не знаю. Если бы кто-то мог мне это показать, я бы охотно научился» (перевод автора).

Далее Ориген развивает эту мысль:

«Mouet me autem in hoc scripturae sanctae auctoritas, quae dicit: In saeculum, et adhuc; adhuc enim quod dicit, plus aliquid sine dubio quam saeculum uult intellegi; et uide ne illud quod dicit saluator quia uolo ubi ego sum ut et isti ibi sint mecum et sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint ostendere uideatur plus aliquid quam est saeculum uel saecula, forte etiam plus quam est saecula saeculorum, id uidelicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus deus» (Crouzel, 1978. С. 264). «Это понимание вызвано у меня авторитетом Священного Писания, которое говорит: "На век и еще". То, что оно говорит "еще", бесспорно, подразумевает нечто большее, чем век. Подумай, если то, о чем говорит Спаситель, — "хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною и как Я и Ты оно, так и они да будут в Нас едино", — видимо, дают намек на нечто большее, чем век или века, вероятно даже большее, нежели века веков, то есть на то состояние, когда все уже будет не в веке, но все во всем будет Бог» (перевод автора).



Схожие мысли Ориген высказывает и в комментарии на Евангелие от Матфея:

«Я думаю, что, подобно тому как на исходе завершения года, говорят, должно происходить нечто особое, так и при окончании многочисленных веков, образующих то ли некий год, то ли что-то еще подобное, наш Иисус явился для уничтожения греха, чтобы вслед за окончанием веков, являющихся как бы днями одного года, вновь последовало новое начало и Бог явил в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей тем, кому подобает его явить и кого знает только Он Сам» (*Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея*).

В трактате «О началах» Ориген продолжает эту же мысль:

«Надо думать, что к этому состоянию и будет приведена вся наша телесная субстанция, когда все восстановится, чтобы быть единым, и когда Бог будет все во всем. Но это, надо полагать, произойдет не внезапно, а мало-помалу и частями, на протяжении бесконечных и неизмеримых веков, в течение которых улучшение и исправление будет осуществляться постепенно и по отдельности, так как одни будут бежать впереди и быстрее устремляться к высшей цели, а другие — следовать за ними, отстав лишь немного, и, наконец, третьи — будут следовать далеко позади» (*Ориген. О началах, 2000. С. 207*).

Еще одна цитата из трактата «О началах»:

«Si uero est aliquid saeculis maius, ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis uero, quae excedunt et supergrediuntur uisibiles creaturas, quod erit forte in restitutione omnium, cum ad perfectum finem uniuersa peruenient, id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummation» (*Crouzel, Sehonetti, 1978. С. 262*). «Если существует нечто большее, чем века, то получается, что века необходимо представлять только по отношению к тварям, а в отношении к тому, что выше и превосходнее видимых тварей, а это произойдет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного завершения, вероятно, необходимо мыслить нечто большее, чем век, в чем и будет совершение всего» (перевод автора).

Множественность миров немыслима без доктрины апокатастасиса. Приведем тексты, в которых множественность миров и апокатастасис связаны непосредственно:

«Из них, отпавших (от состояния первоначального блаженства. — Прим. авторов), насколько я могу судить, состоит этот род людей, который в будущем веке или грядущих веках, когда, согласно Исае, будет новое небо и новая земля, восстановится и то единство, что обещает Господь Иисус, говоря Богу Отцу о своих учениках» (*Ориген. О началах, 2000. С. 216*).

Однако в этом вопросе Ориген не ставит окончательную точку и предлагает читателю сделать свои выводы:

«Следует ответить, не могут ли некоторые чины, действующие под водительством сатаны и внимающие его наветам, когда-нибудь обратиться к добру, поскольку обладают способностью свободного уподобления, или же их постоянная и застарелая злоба стала настолько привычной для них, что превратилась как бы в их природу. Ты, читатель, сам должен исследовать, на самом ли деле и эта часть творений вообще не будет во внутреннем несогласии с окончательным единством и гармонией» (*Ориген. О началах, 2000. С. 308*).

Ориген допускает новое отпадение душ от Бога:

«Videbitur enim esse necessarium ut, si exterrinata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim uidetur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitra, possint iterum aliquibus motibus subiacere, indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua uirtute in illo fine beatitudinis constituisse; quos motus sine dubio rursum uarietas corporum et diuersitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex uarietate ac diuersitate constare; quod effici nullo génère potest extra materiam corporalem» (*Crouzel, 1978. С. 258*). «Можно видеть, что если телесная природа уничтожается, то, возможно, ее можно будет снова восстановить и сотворить во второй раз. Ведь, вероятно, разумные существа, которые никогда не потеряют способности свободного волеизъявления, снова испытают какие-то возмущения. Бог, со своей стороны, допускает это с целью, чтобы они, сохраняя свое состояние неподвижным, не забывали, что достигли окончательного блаженства не своими силами, а благодаря благодати Бога. За этими возмущениями, несомненно, снова будет различие и разнообразие тел, чем украшается мир, потому что мир не может быть иначе как только различным и разнообразным. Но это разнообразие никак не может осуществиться вне телесной материи» (перевод автора).

Мы можем сделать вывод о том, что учение Оригена об апокатастасисе интегрировано в его богословие и вытекает из эсхатологических представлений, которые подразумевают осуществление предопределённого Богом, призвавшим все существа к блаженству, которое, таким образом, есть цель всего бытия. Как таковое оно является логической необходимостью, а потому необходим и апокатастасис. Бог сотворил разумных существ, которые изначально обладали равной степенью совершенства, но не обладали постоянством и могли впадать в грех. Степень падения существ обусловила их разделение на мир высших духов и мир падших духов, к которым относятся человек и демоны. Для существования в низших мирах они получили тела. Чтобы каждая душа могла получить соответствующее ей тело, Бог создал чувственно воспринимаемый материальный мир. После смерти души, которые встали на путь познания Бога, оказываются в так называемом низшем раю, где проходят очищение и возносятся в высший

небесный рай. Злые же души падают после смерти в ад, в огненные муки, которые являются не наказанием, а средством очищения. По его мере души возносятся все выше, вплоть до полного отрешения от физического тела и единения с Богом. Но даже здесь души не лишаются свободы воли и вновь могут отпасть. Мы уже исследовали вопрос о том, какой видит Ориген последовательность миров, и склоняемся к мнению о том, что он учил о некоем очень длительном промежутке времени, после которого все существа будут спасены, включая и дьявола с его ангелами.

Подводя итог, можно сказать, что богословие Оригена, несомненно, сформировалось под сильным влиянием неоплатонизма, чему способствовали два фактора — историческая необходимость в создании развитой системы христианской философии как ответ на вызовы времени. Его учение об апокатастасисе проистекает из неоплатонического видения мира и является важной и неотъемлемой частью всей системы богословия. Следует отметить, что у Оригена апокатастасис, по сути, отрицает человечность человека, делая его равным другим существам. Ведь и сам человек появился лишь в результате отпадения изначальной души от Бога точно так же, как ангелы и дьявол.

### Григорий Нисский (335–394)

Один из трех «великих каппадокийцев», брат Василия Великого Григорий Нисский, родился и вырос в христианской семье. Учился он в Кесарии Каппадокийской в языческой школе, но затем его образованием занимался брат Василий. Большое влияние на Григория Нисского оказали труды Филона Александрийского и Оригена, поэтому, хотя сам Григорий не учился в Александрийской школе, но он вполне может считаться ее последователем.

В богословии Григория Нисского апокатастасис, или учение о всеобщем спасении, является одним из самых сложных и спорных пунктов. В первую очередь необходимо заметить, что мы не найдем у него столь же разработанной концепции, как у Оригена. Более того, при внимательном изучении трудов Григория Нисского мы можем заметить видимое противоречие: в одних произведениях он утверждает всеобщее спасение, а в других, наоборот, вечность посмертного страдания грешников.

Например, в трактате «О душе и воскресении» Григорий Нисский влагает в уста Макрины следующие слова:

«...после длинных вековых периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра — напротив того, и преисподними единогласно исповедано будет господство Христово» (*Григорий Нисский. Т. 4. 1875. С. 250*).

«Ибо злу надлежит некогда быть вполне и непременно изъятым из существующего, и что, по сказанному выше, существует в действительности, тому вовсе не быть. Ибо порок не имеет свойства быть вне произвола, и, когда все произволение в Боге, тогда порок придет в совершенное уничтожение, потому что не останется ему вместилища» (*там же. С. 257*).

В этом трактате Григорий Нисский утверждает на основании анализа притчи о богаче и Лазаре, что ад и зло не имеют собственной сущности и являются

состоянием души, которая при жизни сделала неправильный выбор в пользу зла, привязавшись к земным и телесным наслаждениям. Мучения грешной души будут обусловлены именно невозможностью удовлетворить телесные желания вследствие отсутствия тела. Однако сами эти мучения служат цели очищения души: «Божий суд, как видно, не наказание налагает на особенно согрешивших, но, как показало слово, производит только отделение добра от зла, привлекая к общению в блаженстве; отторжение же приросшего делается мучением для привлекаемого» (*там же*. С. 274).

В конечном итоге процесс очищения будет завершен, поэтому при воскресении уже не останется грешников, поскольку всякое зло исчезнет из их душ:

«Поелику некогда будут разорены эти средние преграды, которыми порок отделял нас от того, что внутрь завесы, то, когда естество наше воскресением снова воздвигнется в кушу, и уничтожено будет всякое растление существ, произведенное пороком; тогда окрест Бога для очищенных воскресением состоится общий праздник, на котором всем прилежит одно и то же веселие, потому что никакая разность не разделяет более разумного естества в причастности равных благ, но и те, которые ныне по порочности вне, будут некогда внутрь святилищ Божественного блаженства, и соединятся между собою рогами алтаря, то есть превосходнейшими из надмирных сил. Откровеннее говорит об этом Апостол, выражая всеобщее согласие на доброе: дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца. Флп. 2, 10–11)» (*там же*. С. 275).

Но в других произведениях позиция Григория Нисского на первый взгляд противоположна. Так, в «Слове против тяготящихся церковными наказаниями» он пишет: «Жалкая же душа, много обвиняя тогда себя в неразумии, плача, скорбя и стеная, будучи заключена в мрачное некое место, как бы в затвор, останется там, казнясь нескончаемым и вовеки непрекращающимся плачем» (*Григорий Нисский*. Т. 7. 1875. С. 472).

Ту же мысль он выражает и в трактате «Против ростовщиков»: «Достойно своему образу жизни окончил ее суетный приобретатель денег, подвергавший себя тяжким лишениям и голоду; собравший наследство, себе — вечное наказание, а детям нищету» (*там же*. С. 475).

Таким образом, перед исследователем возникает затруднение в трактовке эсхатологических воззрений Григория Нисского, а ведь для общей картины его богословских воззрений это весьма существенный момент. Это тем более важно, поскольку идея апокатастасиса была отвергнута официальной церковью на V Вселенском соборе, но тем не менее Григорий Нисский никогда не числился в списке еретиков, он и ныне почитается как святитель католической и православной церковью.

Мы придерживаемся мнения о том, что видимые противоречия можно разрешить их диалектическим снятием в контексте всего богословия Григория Нисского. Для этого необходимо исследовать, как он представляет себе ад, зло, добро, спасение.

Проблему существования зла Григорий Нисский подробно изучает в сочинении «О жизни Моисея Законодателя», тесно связывая его со

свободой воли человека: «Поэтому, если в одном и том же, что одному служит во зло, а другому нет, разность произволения то и другое показывает в противоположности, то ясно, что никакое зло не может состояться без нашего произвола» (*Григорий Нисский. Т. 1. 1875. С. 287*).

Зло, по Григорию Нисскому, является хотя и следствием воли человека, но не онтологически, а как результат искажения гордостью. Следовательно, свободная воля источник зла лишь в той мере, в которой она сама исказилась, иначе пришлось бы признать, что Бог сотворил человека злым изначально, что равносильно признанию Бога творцом зла или откату к дуалистической философии, в которой наличествуют два равновеликих противоположных начала, как это было в учении гностицизма:

«Ибо вне свободного произволения нет никакого самобытного зла; но зло потому и называется злом, что оно не добро; несущее же не существует; а Создатель существующего не есть создатель несуществующего. Следовательно, не причина злом Бог — Творец сущего, а не того, что не суще; Создававший зрение, а не слепоту; явивший добродетель, а не лишение таковой указавший в подвиг произволению, живущим добродетельно предложивший благой конец, и тому, что угодно Ему самому, подчинивший естество человеческое не каким-либо необходимым принуждением, как одушевлённый некий сосуд, невольно привлекая его к хорошему» (*Григорий Нисский. Т. 4. 1875. С. 27*).

«...ум, ошибившись в пожелании подлинного добра, уклонился к тому, что не существует, лестью худого советника и изобретателя порока, убежденный, будто бы хорошо то, что противоположно хорошему» (*Там же. С. 27*).

Таким образом, у Григория Нисского зло является искажением добра, само по себе оно не имеет сущности и является небытием, лишенностью, отсутствием. Зло есть объект свободного выбора, который не существует, пока не совершен выбор. Однако зло проявляет себя в обмане, что является его способом существования. Различение сущности зла и способа его бытия приводит Григория Нисского к трем важным положениям: 1) зло не имеет собственного бытия, 2) Бог вечен и абсолютно благ, 3) творение имеет бытие, поэтому оно благо. Следовательно, бытие как существующее является добром и благом. Эти положения стали основанием для весьма специфичного понимания Григорием Нисским апокатастасиса. Не-бытийственное и временное отделится от сущностного и вечного. Поскольку человек создан Богом по Своему образу и подобию, то человек, очищенный от ложного, не-бытийственного, вечно пребудет с Богом.

Апокатастасис Григория Нисского тесно связан с его антропологией, ключевой момент которой состоит в обретении человеком самоидентичности. Апокатастасис — это такое состояние, когда человек соответствует собственному понятию. По всеобщем телесном воскресении самоидентификация возможна лишь у тех людей, которые в земной жизни заботились о спасении души. Те, кто этого не делал, кто в искажении истины видел свою идентичность, лишатся этой лжи, т.е. ложной идентичности, а значит, самих себя. Поэтому в воскресении они себя не узнают и не будут помнить о земной грешной жизни.

Григорию Нисскому пришлось решать сложнейший вопрос о соотношении апокатастасиса и свободы воли человека. Его решение, по всей видимости, не смогло удовлетворить церковь, поскольку одной из причин отвержения апокатастасиса ортодоксальным богословием стало утверждение, что он лишает человека свободы воли. Тем не менее, с точки зрения Григория Нисского, апокатастасис вполне согласуется со свободой воли, поскольку не является принудительным. Воля Бога заключается в спасении людей. Но поскольку человек свободен, то он может воспротивиться этой воле. Это порождает парадокс, потому что воля Бога должна обязательно исполниться. Григорий Нисский видит выход в том, чтобы понимать волю Бога не как предвидение будущего, результат которого Ему заранее известен, а как логическую необходимость. Таким образом, Григорий Нисский не видит противоречий в наличии у человека свободы воли и всеобщем спасении, поскольку логика мирового исторического процесса обязательно приведет к этому результату, что бы ни делал человек внутри него.

Поскольку зло не имеет сущности, то ад вечен в смысле вечного отсутствия себя самого. Апокатастасис восстанавливает истинное существование, низвергая зло как то, что обманом выдает себя за нечто существующее, в чистое отсутствие, т.е. в ад, который после всеобщего воскресения обособляется, исчезая из очищенных душ людей.

Для Григория Нисского память не является обязательным свойством души, поскольку именно она постоянно обращает человека ко греху. Следовательно, память препятствует истинной идентичности человека. Поэтому апокатастасис не только очищает душу от неправильного выбора, но также и от памяти о нем. Такое понимание тут же рождает вопрос о том, что забвение зла еще вовсе не означает сознательный выбор добра, а это является одним из главных моментов в христианском понимании спасения. Григорий Нисский, чтобы решить это затруднение, считает, что бытие само по себе уже благо, а потому добро не нуждается в том, чтобы его специально избирали. В его антропологии человек изначально добр, поскольку сотворен Богом, в силу факта существования. Отказ от зла как от ложного выбора несуществующего поэтому является выбором добра. Следовательно, вопрос о свободе воли становится вопросом онтологии, точнее, вопросом об онтологических статусах разных уровней бытия. Земное бытие, временное и продолжающееся во времени, дает человеку возможность делать неправильный выбор или зло. Но зло в апокатастасисе отделится и вечно пребудет в аду небытия. Если же в земной жизни человек делал добро, утверждая тем самым свою онтологию, то он воскреснет в первозданности и пребудет в вечности. Человек призван к высшей форме бытия, а нынешнее земное существование следует рассматривать как его потенцию. Апокатастасис является его реализацией. Поэтому для Григория Нисского в нем происходит не подмена злой личности доброй, но актуализация добра как истинной онтологии человека. Апокатастасис для Григория Нисского является реализацией изначального замысла Бога о человеке, раскрытием образа Божьего во всей полноте.

Резюмируя богословие Григория Нисского, можно сказать, что в одних произведениях он утверждает апокатастасис, а в других говорит о вечности адских мук грешников. Это противоречие может быть снято в рамках его антропологических представлений. Для него зло в душе человека является

результатом свободного, но ошибочного выбора того, чего нет, или небытия. Носители зла пребудут в аду, но лишь до определенного момента, когда произойдет всеобщее телесное воскресение и все созданное Богом, а следовательно, существующее вернется к Нему. Существование само по себе безусловное благо. Зло, как несуществующее, навечно останется в аду несуществования. Бывшие грешники не смогут вспомнить свое греховное состояние, поскольку память для Григория Нисского является тем, что постоянно возвращает грешника обратно к грехам. Апокатастасис является актуализацией изначальной потенции человека, именуемой «образ Бога».

### Дидим Слепец (313–398)

Родившийся в Александрии, Дидим Слепец в раннем возрасте потерял зрение, но смог не только выучиться грамоте, но и стать выдающимся богословом. Его учениками были Руфин и Иероним.

В первую очередь Дидим был экзегетом, хотя в своем богословии он был очень близок к Оригену, лишь в триадологии разделял учение великих каппадокийцев. Хотя Дидим и знал античную философию, но его познания в ней были не глубоки, более того, увлечение философией он полагал источником ересей. По мнению Григория Флоровского, Дидим Слепец мало что нового привнес в богословие. Будучи в первую очередь незаурядным эрудитом, он свои познания реализовывал не в богословском поиске, а в изложении вероучения: «Самостоятельным мыслителем Дидим не был. Он был прежде всего эрудитом; но свою эрудицию претворял не в спекулятивный синтез, но в исповедание веры» (Флоровский, 1929. С. 110).

Письменное наследие Дидима дошло до нас фрагментарно, хотя известно, что писал он очень много. Из полных текстов мы имеем только его труд «О Троице», и то в латинском переводе. Хотя в последнее время, после обнаружения в 1942 г. некоторых произведений Дидима, появились сомнения в его авторстве исходя из анализа языка, стиля и богословия. Остальные его труды носили экзегетический характер и дошли до нас рассеянными в многочисленных катенах. Его экзегетика была очень схожа с оригеновской: за буквальным смыслом скрывается духовный, который и необходимо выявлять.

Хотя Дидим Слепец в большей степени развивал богословие триединства, однако для нас представляет интерес его антропология как имеющая непосредственное отношение к апокатастасису.

Творение человека проходит в два этапа. На первом Бог творит человека по образу и подобию, и этим творением является ум. Но потом в результате грехопадения человек получает некое вместилище разума, или эфирное тело. Разум же в нем изменяется, становясь душой. После изгнания из рая человек обрел и земное тело, «кожаные одежды». Таким образом, душа есть эфирное тело разума, а физическое тело — вместилище души. Назначение разума заключается в различении добра и зла, а души — в репрезентации представлений разума.

Главной характеристикой человека является его богоподобие, благодаря которому Бог вложил в него благие намерения через духовное зрение и слух. Это богоподобие находит отражение в нравственном законе, запечатленном в человеческом существе от рождения. Но человек по причине грехопадения может руководствоваться также и аффектами, потому что первородный

грех передается по наследству. Дидим Слепец учил, что и в этом состоянии человек имеет свободу воли.

Апокатастасис в его эсхатологии не является таким значимым элементом богословия, как у Оригена. Исходя из сохранившихся текстов Дидим говорит о «всеобщем спасении» достаточно неопределенно, и трудно сделать однозначный вывод о том, в каком качестве он рассматривал апокатастасис. По всей видимости, Дидим Слепец допускал предсуществование душ и загробные мучения грешников рассматривал как средство очищения, повторяя, что все имеющее начало будет иметь и конец. Это приводило его к выводу о разрушении чувственно воспринимаемого мира. В будущем же мире не будет грешных не по той причине, что они исчезнут, но потому что из душ людей исчезнет греховность. Это убеждение очень близко к богословию Григория Нисского. По мнению Орфаноса, «принятие Дидимом Слепцом учения о всеобщем восстановлении и тем самым возвращении душ в изначальное состояние является естественным следствием всей его космологической и антропологической системы, которая сводится к единому действию: падению разумных существ, затем воплощению душ в тела... в результате очищения — возврат их в состояние первичного блаженства» (*Православная энциклопедия*).

Георгий Флоровский делает вывод о том, что Дидим Слепец «говорит о «всеобщем спасении», но это достаточно неопределенное выражение. В вопросе о спасении падших ангелов он как будто бы колебался, ограничивая искупление чрез воплощение и вочеловечение родом человеческим. Отрывочность сохранившихся данных не позволяет решить вопрос, но вероятнее всего, что Иероним был прав, обвиняя Дидима в учении о восстановлении дьявола. По-видимому, Дидим допускал предсуществование душ, а в загробной жизни видел процесс очищения. Он настойчиво подчеркивает, что все, что имеет начало, тем самым изменчиво и должно иметь конец. И делает заключение отсюда о конечном разрушении чувственного мира. Метемпсихоз и метасоматоз Дидим решительно отрицает. О воскресших телах учит вполне ясно как о телах небесных... Дидим полагал, что в будущем мире не будет нечестивых — не в том смысле, что их существо уничтожится, но в том, что уничтожится злая «качественность» (*Флоровский, Восточные отцы IV в.*).

Действительно, некоторые высказывания Дидима Слепца позволяют предположить, что апокатастасис он распространял и на дьявола. Вполне вероятно, что в этом вопросе он разделял мнение Оригена о том, что это возможно. В толковании на Книгу Иова Дидим пишет:

«Слова "внял ли еси мыслию твоею?" (Иов 1, 8) показывают то, что дьявол — это разумное и словесное существо, ибо размышлять свойственно разумному. И не только здесь это сказано о дьяволе, но и в другом месте: "Ты же сказал в помышлении своем: взойду на небо" (Ис. 14, 13), что является, как было сказано, выражением того, что он разумное (существо). Если же дьявол может размышлять, то достойно испытания, может ли каяться, ибо от слова "мыслить" происходят слова "размышлять" и "каяться". И если в воле его находится "размышлять", может также и "каяться". Кто этого не допускает, тот смотри, чтобы по забвению не полагать Бога виновником его злобы, то есть как если бы он не приобрел слово и разум. Если же и изменился в чем-то, но, будучи разумным,



имеет общение с теми, кто имеет такую же природу. Ибо и люди тленны, но не говорим, что они общаются посредством тленного, но посредством разума, которым обладают и бессмертные, и тленные. И "размышлять" позволительно не только одним добрым или одним злым. Как доброму и злему присуще пользоваться чувствами, которыми добрый и поступающий благочестиво пользуется не так, как злой, взирающий на небо и обожествляющий его, — так и размышлять: это свойство находится и в благочестивых, и в злых, однако различается по применению» (*Богословие Дидима Слепца по его комментариям на Книгу Иова*).

Дидим Слепец считает, что в грядущем веке грех и зло совершенно исчезнут не в смысле исчезновения носителей греха, а как характеристика мыслящего существа. В толкованиях на Псалмы Дидим пишет об этом:

«Перешедши, говорит, помышлением в будущую жизнь, не нашел там нечестивого, так что поискавши место и уже не нашедши там злых. Но это не потому, что исчезла сущность их, но свойство, по которому они таковы... Если же это говорится о сатане, поскольку он называется князем мира сего, а этот мир проходит, то если кто-нибудь поищет в будущем веке место князя сего, то не найдет. Если грех есть место диавола по сказанному: "не давайте места диаволу" (Еф. 4, 27), то с исчезновением зла уже не найдется места нечестивому» (*Богословие Дидима Слепца по его комментариям на Книгу Иова*).

Хотя Дидим Слепец и говорит о вечности адского огня, но сам же дает объяснение своего понимания понятия «вечный», подразумевая длительный промежуток времени:

«Не все то, что означается общим именем "вечный", может называться Богом, но только Бог — Творец вечных (сущностей). Не все то, что называется вечным, должно называться Богом, ибо будет бесчисленное множество богов. Написано: "Возмיתесь, врата вечная" (Пс. 23, 7), и опять: "лєта вечная помянух" (Пс. 76, 6), и далее: "якоже овцы вечныя" (Иов 21, 11) и "воскреснут тии в муку вечную" (Мф. 25, 46), и в другом месте: "Воскреснут сущии в персти земли, одни в жизнь вечную, другие же в постыжение вечное" (Дан. 12, 2). Что же, мука и постыжение являются богами? Видишь, в какое непотребство и нечестие может впасть общее наименование "вечный". Сие же недоумение разрешается так. Названия "вечный", как мы уже упомянули, другие хотя и удостоились, удостоились разве только от времени, но имеют тление и изменение в своей воле, и их вечность совершенно не подобна Божественной вечности. Поэтому и называемый святым, ангел или человек, не подобен и не равен Святому Святым Духу. Только Он является всесовершенной святостью и вечностью». И далее: «И да будет им понятна разница между безначально неизменно вечным и вечным от времени и изменяемым, и эта разница не мала, и это применимо не только к сущности или иной доброте, но и вообще ко всему изменяемому» (*Иларион (Алфеев)*. 1999. С. 27).

Резюмировать понимание Дидимом Слепцом апокатастасиса можно следующим образом. Сотворение человека происходит в два этапа. На первом Бог создает чистый ум. В результате грехопадения он облекается душой и физическим телом. В человеке сохраняется богоподобие, которое выражается в том, что он имеет врожденный нравственный закон, но грех проявляется через аффекты. Человек имеет свободу воли и может выбирать, чем руководствоваться в своем поведении. Бог через правильное поведение очищает души праведников, а в загробном мире — и грешников, результатом чего становится апокатастасис, когда из душ людей исчезает всякое зло. Вполне вероятно, что спасение Дидим Слепец распространял и на дьявола.

Исходя из этого можно сделать вывод, что понимание апокатастасиса у Дидима Слепца почти аналогично с учением Григория Нисского, но вопрос о преемственности остается открытым вследствие недостаточности фактического материала для анализа.

### Максим Исповедник (580–662)

Максим Исповедник является одной из самых трагических фигур восточной патристики. Защищая концепцию двух природных волей во Христе, он вступил в противостояние с императором Византии Ираклием, который пытался примирить монофизитов и православных. В результате был осужден, подвергнут истязаниям и отправлен в ссылку, где в скором времени умер. Реабилитирован на VII Вселенском соборе, где его учение было признано ортодоксальным. Максим Исповедник как богослов находился под сильным влиянием «Ареопагитик», а потому его богословие является творческим осмыслением неоплатонизма, и в этом смысле его можно считать продолжателем линии александрийского богословия.

Максим Исповедник — один из последних значимых христианских богословов, который разделял идею апокатастасиса, подразумевая под ним восстановление всего падшего человечества после пришествия Христа и преобразование природы человека после этого:

«При свершении веков благодаря... Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаемого Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление»  
(Максим Исповедник, 1993. С. 208).

Понимание Максимом Исповедником апокатастасиса имеет существенные отличия от понимания этого вопроса остальными богословами. Так, в *Quaestiones et Dubia* он дает характеристику трем аспектам апокатастасиса — нравственному восстановлению, физическому исцелению и воскресению, а затем пишет о третьем:

«Третий (смысл апокатастасиса. — Прим. автора), чаще всего употребляемый (κατακέχρηται) Григорием Нисским, — восстановление сил души, падших под влиянием греха, в то состояние, в каком они были сотворены... Надлежит, чтобы как вся природа в ожидаемое время воскресения плоти получила нетление, так и поврежденные силы души в течение времени совлеклись

укорененных в ней порочных образов и чтобы душа, приближаясь к пределу веков и не находя покоя, пришла к беспредельному Богу, и таким образом, познанием, а не участием в благах (τη ἐπιγνώσει, οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) она воспримет обратно свои силы и окажется восстановлена (ἀλοκἀταστήναι) в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель не является виновником греха» (Максим Исповедник, 1993. С. 255).

Чтобы уяснить себе особенности апокатастасиса у Максима Исповедника, следует исследовать его антропологию. В целом человека он рассматривает как явление космического масштаба, который должен сначала преодолеть несовершенство собственной природы, а затем превзойти разделение во всем творении, достигая космической гармонии и единства. Благодаря этому Бог соединится с творением через обожившееся существо человека. Максим Исповедник в своей антропологии исходит из трех состояний человека — до грехопадения, в земной жизни и человека обоженого. Он ясно различает образ и подобие Бога в человеке. Образ получается человеком при сотворении, а подобия следует достигать, и это достижение является реализацией образа Бога, или обожением:

«Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре Божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других — способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть, по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию (Быт. 1:26). "По образу" — как сущий [образ] Сущего и как присносущий [образ] Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. "По подобию" — как благой, [подобие] Благого и как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]» (Максим Исповедник, 1993. С. 124).

Образ Бога проявляется в разумности человека, а разум — это отражение Логоса или Иисуса Христа, второй ипостаси. Именно поэтому разум предполагает дар речи: «Разумным [существам] присуща естественная красота — слово» (Максим Исповедник, 1993. С. 124).

Из различия образа и подобия Бога следует важный вывод о том, что, согласно Максиму Исповеднику, изначальное состояние человека до грехопадения и грядущее после второго пришествия Христа далеко не идентичны. Последнее будет несравненно совершеннее. Человек представляет собой соединение двух природ — земной и небесной и как таковой является посредником между творением и Богом.

Исповедник различает в душе три силы: разумную, желательную и раздражительную. А также ум, который реализует созерцательную способность, и разум, который деятелен. Разумом человек постигает истину, а умом созерцает мудрость и ведение. Тело создано одновременно с душой

и служит ей необходимым пристанищем, они «с необходимостью обоюдно охватывают друг друга и взаимопроникают» (*Бальтазар, 1998. С. 126*).

В изначальном состоянии человек находился в гармонии с миром и Богом, был свят. Бог наделил его свободой воли, которая изначально была простым выражением спорности хотеть чего-либо. Но именно благодаря свободе воли и произошло грехопадение.

Изначально замысел Бога по отношению к человеку заключался в том, чтобы он смог преодолеть разделения, которые присутствовали в творении. Первое произошло в результате разделения человека и Бога в грехопадении. Второе — разделение сотворенного на чувственно постигаемое и умопостигаемое или на духовный и материальный миры. Материальный мир, в свою очередь, делится на небо и землю, рай и вселенную. Человек делится на мужской и женский пол. Преодолевая эти разделения в самом себе, человек должен был объединить в себе весь мир и через это соединить его с Богом: «так как он самим существом своим связан со всеми элементами «деления»: с землей — телом, с чувственным бытием — чувствами, с мысленным — душой, к Несозданному естеству он мог восходить умом» (*Ионайтис, 2003. С. 63*).

Роль свободы воли человека Максим Исповедник видит в том, что воля направляет все силы человека в нужном направлении. Воля тождественна свободе: «Свобода, согласно учению Отцов, есть воля» (*Максим Исповедник, 1993. С. 160*).

После грехопадения изначальная воля человека разделяется на желание и выбор. Выбор является гномической волей, так как она рассудочна в желании конкретных вещей. Эта воля склоняется то к добру, то ко злу, а потому является источником всех разногласий между людьми. Как таковая она несовершенна и присуща лишь падшей природе человека, в то время как человек совершенный вообще не знает, что такое выбор, потому что добро принадлежит его природе. Грехопадение лишает его естество добра. Такая свобода воли, по Максиму Исповеднику, является скорее рабством. Человек постоянно пытается достичь былой гармонии, поскольку желание добра остается в нем, но страстная природа души препятствует в этом. Человек должен преодолеть разрыв с Богом, но не в силах это сделать самостоятельно. История мира делится Максимом Исповедником на две принципиально различные части — до воплощения Христа и после. Если до этого человек полностью подчинен греху, то потом он обретает возможность вновь познавать Бога, и теперь его назначение заключается в личном обожении, через которое Богу будет причастен и весь мир. Эту способность человек получает от Иисуса Христа точно в той мере, в которой сам человек достигает единения с Ним. Богочеловечность Христа играет поэтому первостепенную роль, поскольку Христос, будучи Богом, принял человеческую природу в воплощении. Человек приобщается Богу во Христе:

«Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы сделать человеков богами и сынами Божиими, то мы веруем, что будем там, где ныне находится Сам Христос, как Глава всего тела (Кол. 1, 18), Который, будучи подобным нам, "предтечею за нас вошел" к Отцу (Евр. 6, 20). Ведь Он как Бог "стал в сонме богов" (Пс. 81, 1), то есть в спасаемых, и, стоя посреди [них], раздает достойным [дары] будущего блаженства, не отделяясь от них никаким пространством» (*Творения преподобного Максима Исповедника. 1993. С. 238*).

Апокатастасис Максима Исповедника предполагает восстановление творения в изначальном состоянии, которое пройдет в два этапа. На первом должно совершиться восстановление человека, а на втором — восстановление всего творения через человека. На первом этапе апокатастасис будет не полным, а только для тех, кто в жизни избрал постижение Бога. Остальные будут обречены на муки в аду. Однако в итоге Бог спасет все мироздание, так что и грешники станут причастны Божьему естеству, ведь и они сотворены по образу Бога, и у них остается в потенции эта возможность, что и произойдет, когда Бог будет «все во всем». Однако это воссоединение для них будет насильственным, а потому для грешников такое единение станет источником страданий: «Природа не содержит в себе свойства (смыслы, логосы) сверхприродного, равно как она не содержит законы, действующие противприродно. Под "сверхприродным" я подразумеваю то Божественное и непостижимое наслаждение, которое Бог по природе соделывает, когда Он по благодати (κατά χάριτι) соединяется с достойными. Под "противоприродным" я подразумеваю ту невыразимую муку вследствие лишения этого [наслаждения], которую Бог обычно соделывает по природе, когда Он соединен с недостойными вопреки благодати (παρά τὴν χάριτι). Бог соединяется со всеми соответственно с душевным устройением (διαθέσεως) каждого...» (Максим Исповедник, 1993. С. 139).

Такие люди будут иметь богопричастность, но вследствие отсутствия в них любви ощущать себя совершенно чуждыми Богу, сохраняя в себе гномическую волю.

Таким образом, для Максима Исповедника апокатастасис является единением человека и Бога, а через человека — всего остального творения. Спецификой его понимания является различие понятий образа и подобия Божьего в человеке. Образ дается изначально и есть у каждого человека, но подобие формируется только путем целенаправленных усилий по преодолению гномической воли, что равнозначно преодолению грешной природы праведниками путем полного устремления к Богу. Такие люди при пришествии Христа испытают восстановление воли и любви, в которых осуществится вечное единение с Богом. Грешники же благодаря наличию у них образа Бога также испытают соединение с Ним в этот момент. Но причастность Богу при сохраненном бунте против Него обречет грешника на вечные мучения. То, что является благодатью для праведников, станет неугасимым огнем страдания для грешников.

Апокатастасис у Максима Исповедника хотя формально и присутствует в его богословии, но выражен таким образом, что мало чем отличается от традиционной эсхатологии, постулирующей вечность мучений грешников. Ко времени жизни этого богослова уже состоялся V Вселенский собор, осудивший идею апокатастасиса, поэтому Максим Исповедник, во многом оставаясь в рамках александрийской традиции, внес существенные коррективы в нее, примирив с традиционным богословием.

### Критика концепции апокатастасиса и ее отвержение на V Вселенском соборе

Идея апокатастасиса в христианской богословской мысли некоторое время существовала параллельно с ортодоксальной эсхатологией. После Оригена она была особенно популярна в монашеских кругах Палестины и Египта. Но еще при его жизни началась полемика по многим вопросам

его учения. Одним из первых богословов, который подверг критике идею апокатастасиса, был Августин, в насмешку именуя их «милостивцами», особенно Оригена:

«Теперь считаю необходимым обратиться со своей речью и с мирным рассмотрением уже к нашим милостивцам, по мнению которых или все люди, коих правосуднейший Судья найдет заслуживающими гееннского наказания, или же некоторые из них мучиться будут не вечно, а после известного пространства времени, более или менее продолжительного, смотря по свойствам грехов каждого, будут освобождены от этих мучений. В этом случае милостивее других был Ориген, который полагал, что даже сам диавол и его ангелы, после более продолжительных и тяжких наказаний сообразно заслуженному, будут освобождены от этих мук и присоединены к святым ангелам. Но отчасти за это, отчасти за кое-что другое, в особенности же за мнение о беспрестанно чередующихся блаженствах и злополучиях и бесконечно повторяющихся через определенные промежутки веков переходах и возвратах от блаженства к злополучиям и наоборот, Ориген был отвергнут церковью, и вполне заслуженно, так как на самом деле не оказался и милосердным, потому что усвоил святым состояния истинно-злополучные, когда они претерпевают муки, и ложно-блаженные, когда они не имеют истинного и безмятежного, т.е. чуждого всякого страха, наслаждения вечным благом» (*Августин Блаженный, 1998. С. 478*).

Василий Великий также являлся противником идеи апокатастасиса. Он пишет: «Ибо если будет когда-нибудь конец мучению, то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое основание полагать конец вечному мучению?» (*Макарий (Булгаков), 1857. С. 502*).

Федор Студит не разделяет мнение о том, что будут спасены все люди: «Мы же должны будем пойти с бесами туда, где огонь неугасимый... и не на несколько времени или на год, и не на сто или тысячу лет, ибо мука не будет иметь конца, как думал Ориген, но навсегда и навечно, как сказал Господь» (*Федор Студит, 1998. С. 75*).

Иоанн Златоуст: «Всеми людьми исследуется вопрос: будет ли иметь конец огонь гееннский? Христос открыл нам, что этот огонь не имеет конца: огонь неугасимый и... червь не умирает (Мк. 9, 45)» (*Иоанн Златоуст, 2005. С. 102*).

Поскольку осуждение апокатастасиса было связано с борьбой с оригенизмом вообще, то следует рассмотреть это противостояние. В 399 г. в Александрии состоялся поместный собор, который осудил учение Оригена. Нам мало что известно об этом соборе, сведения о нем сохранились только в посланиях патриарха Феофила, который пишет, что известные монахи и епископы собрались для обсуждения учения Оригена. Прочитав его труды, они осудили их. Затем Феофил обратился к папе Анастасию I, который утвердил это решение.

Очередная глава в истории борьбы с оригенизмом была открыта несколькими годами позже и тесно связана с трагической судьбой Иоанна Златоуста. В 401 г., спасаясь от преследования Феофила, в Константинополь прибыло 50 монахов-оригенистов из Египта. К этому времени положение

Златоуста стало весьма шатким вследствие конфликта с императрицей Евдокией, которая оскорбилась его проповедью против порочных женщин, углядев в ней выпад против себя лично. Поэтому Златоуст, не желая ссориться с Феофилом, хотя и разрешил пребывание монахов в городе, но в общение с ними не вступал и запретил им рассказывать что-либо дурное о Феофиле, сам же послал ему письмо с просьбой о прощении монахов. Однако монахи обратились к императрице, которая постановила устроить судебное разбирательство между Златоустом и Феофилом. На нем обвинения против монахов были признаны ложными. Сам же Феофил прибыл в Константинополь в 402 г. и линией защиты избрал обвинение Иоанна Златоуста в оригенизме. В результате Златоуст был осужден и сослан.

Одним из самых непримиримых и последовательных критиков Оригена был Епифаний. На фоне борьбы с арианством он критикует его антропологию и эсхатологию, называя духовным отцом арианства, потому что, как утверждает Епифаний, Ориген считает, будто Сын не видит Отца, а Дух Святой не видит Сына:

«...Произшедшая от него ересь сперва открылась в стране Египетской, а теперь встречается между людьми превосходными и принявшими, по-видимому, монашеский образ жизни, по влечению природы удалившимися в пустыни и избравшими нестяжательность. Также и эта ересь ужасна и хуже всех древних ересей, с которыми она мудрствует сходно. Хотя она и не располагает своих последователей совершать срамное, но внушает странное по своей гнусности сомнение относительно самого Божества; от неё Арий получил первый повод и за ним аномеи и другие» (Болотов, 1999. С. 462).

Потом это мнение широко распространилось. Также Епифаний критикует экзегетику Оригена и его учение о духовном воскресении. Однако эта позиция была основана не столько на текстах самого Оригена, сколько на критике Оригена Мефодием Олимпийским, который принимал многие предположения Оригена за утверждения. В 394 г. Епифаний пишет Иоанну Иерусалимскому, добавляя еще три пункта обвинения Оригена в том, что он якобы осуждает продолжение рода человеческого вследствие веры в то, что телесность получена в результате грехопадения, а также что Адам утратил образ Божий. Для нас важно, что именно здесь впервые прозвучала критика апокатастасиса, когда Епифаний говорит, что если дьявол спасется, то обретет статус, равный ангелам и святым. Это означает, что иерархия небесных наград праведников теряет всякий смысл.

Еще одним церковным писателем, критиковавшим Оригена, был Иероним Стридонский, хотя изначально он стоял на позициях оригенизма. Он считал, что ошибочность учения о душах и апокатастасисе меркнет перед другими заблуждениями. Также Иероним обвиняет последователей Оригена в безнравственности, поскольку «их бесстыдные женщины обыкновенно хватают себя за груди, ударяют по животу, трогают чресла, лядвеи и вонючие подмышки и говорят: какая нам польза в воскресении, если воскреснет брэнное тело? — мы будем подобны ангелам, будем иметь и природу ангельскую» (Иероним Стридонский. Т. 4. 1884. С. 367).

Феофил Александрийский также был противником Оригена. В послании от 401 г. он пишет:

«Относительно Троицы Ориген вводит субординацию, утверждая, что в сравнении с обычными людьми Христос есть истина, но в сравнении с Богом Отцом ложен; и как Пётр и Павел отличны от Спасителя, так и Сын ниже Отца. Также Ориген полагал, что Христос не будет вечно царствовать, и потому молиться стоит только Отцу; воскрешённые тела будут смертны и подвержены тлению; Бог не создавал сонмы ангелов, и они имеют свою иерархию, являющуюся следствием их падения, имевшего место до сотворения мира. Ангелы при этом несовершенны, а некоторые из них потребляют воскурения иудейских жертвоприношений; Дьявол некогда будет восстановлен в своём достоинстве; души могут неоднократно вселяться в тела; Христос некогда будет распят для спасения демонов; по движению звёзд можно получить знание будущего, чем занимаются демоны; Ориген не отрицает действительности магии и не считает её злом» (Иероним Стридонский. Т. 4. 1884. С. 366).

В 553 г. состоялся V Вселенский собор. История предания апокатастасиса анафеме на этом соборе загадочна. В дошедших до нас документах мы не найдем обсуждения ни Оригена, ни апокатастасиса, однако церковный историк Никифор Каллист пишет: «Когда были прочитаны сочинения монахов — Евлогия, Конара и др., которые они представили собору в опровержение ложного учения Оригена, и рассмотрены сочинения, написанные против Оригена и одобренные папою Вигилием, тогда все отцы единогласно осудили Оригеновы заблуждения и общим приговором осудили ложное учение его» (Стуков, 1892. С. 150).

Причиной созыва V Вселенского собора стала религиозно-политическая ситуация в Византийской империи, а именно разделение церкви на монофизитов и омоусиан. Монофизиты преобладали в восточных провинциях — Египте, Сирии и Палестине, а также на Кавказе. Кроме того, супруга императора Феодора была на их стороне, а ее влияние на Юстиниана было достаточно сильным. По ее совету он вернул изгнанных при Юстине монофизитских епископов, а также созвал совещание в столице, имевшее целью примирение монофизитов и омоусиан. Сторонники единосущия Бога возобладали, и с этих пор этот богословский взгляд стал ортодоксальным до сего дня.

Константинопольским патриархом стал епископ Трапезундии Анфим, который весьма терпимо относился к монофизитам, что вызвало возмущение в Риме. Поэтому папа Агапит I прибыл в Константинополь и занял столь жесткую и активную антимонафизитскую позицию, что Юстиниан уступил его требованиям и сместил Анфима, поставив на его место пресвитера Мина. Кроме того, в империи шла война, остготы напали на Италию, и императору нужна была поддержка христиан этой провинции, которые относились к ортодоксальному течению. Однако Юстиниан продолжил попытки примирения и с монофизитами, надеясь решить вопрос единства церкви мирным путем. Он поднял так называемый вопрос о «трех главах», основной на IV Вселенском соборе. Суть его состояла в обсуждении трех христианских богословов пятого века: Феодора Мопсуетинского, Ивы Эдесского и Феодорита Кирского. Монофизиты выдвигали претензию в том, что эти богословы придерживались несторианской ереси, однако не были осуждены на Халкидонском соборе. Это понадобилось, по всей видимости, для того, чтобы поставить под сомнение легитимность IV Вселенского собора



и добиться пересмотра его решений. Юстиниан счел, что монофизиты правы в этом вопросе, и издал указ, в котором подвергал анафеме тех, кто будет следовать учению указанных в нем лиц.

Западные христиане усмотрели в позиции Юстиниана унижение авторитета Халкидонского собора. Кроме того, тем самым император создавал опасный прецедент пересмотра решений соборов. Но восточные христиане, привыкшие к постоянным вмешательствам имперской власти в церковную политику, не видели в действиях Юстиниана ничего опасного.

Пытаясь повлиять на западную церковь, Юстиниан пригласил папу Вигилия в Константинополь, где тот пробыл более семи лет. Изначально настроенный против «трех глав», он издал буллу, в которой осуждал их. Но это вызвало раскол в церкви: африканские епископы на поместном соборе отделились, и разделение это продолжалось почти сто лет. На Вигилия было оказано такое сильное давление, что он в итоге отказался от своей позиции. В результате ситуация так запуталась, что Юстиниан решил созвать V Вселенский собор, который и состоялся в Константинополе в 553 г.

Как уже указывалось выше, мы не найдем в материалах V Вселенского собора собственно обсуждения учения Оригена. Л.П. Карсавин пишет по этому поводу:

«Некоторое потрясение абсолютного смысла земной жизни, — пишет он, — и невольное возникавший оптимизм, как и невольное же смешение относительно вечного или "эонического" с временным, помешали тому, чтобы учение об "апокатастасисе" было признано точным выражением христианской истины. Оно даже косвенно оказалось опороченным в "оригенистских спорах" и в канонах (особ. кан. 6) освященного собора (*synodos endemousa*) при патриархе Мине (543 г.), подписанных патриархами» (*Карсавин*).

Тем не менее в 11-м анафематизме 8-го заседания V Вселенского собора написано:

«Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с их нечестивыми писаниями (*καὶ Ὀριγενῆν πατὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμμάτων*) и всех других еретиков, осужденных и анафематствованных св. кафолической и апостольской церковью и вышеуказанными четырьмя св. соборами, и всех мудрствовавших и мудрствующих подобно вышеупомянутым еретикам и до кончины пребывавших в их нечестии — таковой да будет анафема» (*Деяния Вселенских соборов. Т. 5. 1913. С. 214*).

Имя Оригена появляется в этом документе совершенно неожиданно. Вполне вероятно, что оно в этот текст вписано позднее. В сборнике документов собора имеются два послания императора Юстиниана: «Грамота императора Юстиниана к святому собору об Оригене и его единомышленниках» и «Слово благочестивого императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений». Но также вероятно, что послание Мине было добавлено позже. Косвенно это подтверждается тем, что проблематика спорных моментов учения Оригена

резко отличалась от христологических дебатов V Вселенского собора. Более того, первые четыре Вселенских собора ни словом не упоминают Оригена, из чего следует, что церковь того времени более волновали иные проблемы. Объяснить анафематствование Оригена можно вмешательством императора Юстиниана, обеспокоенного влиянием монофизитского монашества, в среде которых Ориген был очень популярен. Тем не менее после V Вселенского собора повсеместно утвердилось мнение, что этот собор осудил Оригена и его учение. Вероятно также, что решение об анафематствовании Оригена принято без обсуждения, поскольку несколькими месяцами ранее вопрос о нем был подробно обсужден на поместном соборе.

## Заключение

Таким образом, можно сделать вывод о том, что концепция апокатастасиса в раннехристианском богословии зародилась и развивалась в рамках Александрийской школы богословия, поскольку к ней принадлежали все те богословы, которые ее придерживались. Можно с уверенностью предположить, что причиной этого стало сильное влияние неоплатонических идей на этих мыслителей. В своем развитии концепция апокатастасиса от зарождения и до отвержения на V Вселенском соборе прошла следующие этапы развития.

У Климента Александрийского идея апокатастасиса сформировалась как следствие избранной им методологии построения теологической системы. Используя философский инструментарий среднего платонизма, в котором материя представляется как нечто несовершенное, однако имеющее потенции к возвышению, он пришел к выводу о том, что муки ада являются средством очищения и возвышения и после завершения этого процесса произойдет всеобщее спасение.

Дальнейшее развитие апокатастасиса получает у Оригена, становясь у него важнейшим системообразующим элементом богословия, которое, несомненно, имеет существенные черты неоплатонической философии. Апокатастасис у Оригена является частью вселенского цикла, в ходе которого живые существа после отпадения от Бога, пройдя воспитание в материальном мире, вновь возвращаются в изначальное состояние, причем человек не обладает исключительностью, человеческая природа является лишь одним из трех падших состояний, в которые душа может переходить в процессе восхождения. Количество и порядок этих циклов остаются спорным вопросом богословия Оригена, который не выразил этот момент достаточно ясно.

Григорий Нисский переносит апокатастасис в сферу онтологии. Все сотворенное Богом в силу существования является благом. Зло, не имея собственного существования, подобно мраку в душе человека, который являет себя обманом при помощи особой способности, именуемой памятью. Следовательно, достаточно удалить зло из души человека, чтобы он обрел совершенство просто в силу бытия. Этот процесс происходит либо в земной жизни путем осознанных усилий, либо в аду, где наказания в итоге удаляют зло из человека. После воскресения все люди обретут свою истинную природу и навечно соединятся с Богом. Разница лишь в том, что у воскресших грешников будет отсутствовать память как носитель зла. Таким образом, апокатастасис у Григория Нисского является актуализацией онтологии человека.

Дидим Слепец не вносит принципиально нового понимания апокатастасиса, следуя онтологическому пониманию Григория Нисского. Он также считает, что зло в конце времен совершенно исчезнет из мироздания как его характеристика и все существа вернуться к состоянию первоначального блаженства.

Максим Исповедник существенно трансформирует понятие апокатастасиса, фактически примиряя его с ортодоксальной эсхатологией. Для него в человеке даже после грехопадения остается онтологическая характеристика, именуемая «образ Бога». В течение жизни человек имеет возможность преобразовать этот образ в «подобие Бога». В конце времен Бог вновь соединится с человечеством, и это соединение испытают все без исключения люди в силу наличия в них образа Бога. Однако для тех, кто не преобразил его в подобие Бога, это единение будет насильственным, мучительным и вечным.

Исходя из вышесказанного можно сделать вывод о том, что эволюция идеи апокатастасиса совершалась в направлении онтологизации. Если изначально у Климента Александрийского и Оригена онтология человека претерпевала постепенное совершенствование, то начиная с Григория Нисского возобладало понимание, что истинная онтология проявляется после удаления из души зла как онтологии ложной.

Предание апокатастасиса анафеме на V Вселенском соборе навсегда вывело его за рамки официального богословия Церкви. Однако апокатастасис как богословская и философская концепция у отдельных мыслителей и как народное верование продолжил свое существование вплоть до сегодняшнего дня, вызывая острую полемику.

## Литература

Августин Блаженный. О граде Божьем. Киев, 1998.

Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. 1998. № 2 (16).

Богословие Дидима Слепца по его комментариям на Книгу Иова [Электронный ресурс]. URL: <https://minds.by/trudy/trudy-7/bogoslovie-didima-sleptsa-po-ego-kommentariyam-na-knigu-iova#.XVLDD-gzaCi> (дата обращения: 25.05.2020).

Болотов В.В. Учение Оригена о Св. Троице. Собрание церковно-исторических трудов в 8 т. Т. 1. М.: Мартис, 1999.

Восточные отцы и учителя церкви IV в. Составление, историографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1999.

Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 1 (11). С. 24–37.

Георгий Флоровский. Восточные отцы IV в. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/7\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/7_2) (дата обращения: 25.05.2020).

Девярых А.В. Актуальность идей апокатастасиса в современное время // Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. Сборник докладов. 2014. С. 138–151.

Деяния Вселенских соборов. Т. 5. Казань, 1913.

Иероним Стридонский. Творения. Т. 4. Киев, 1884.

Иоанн Златоуст. Алфавит духовный. М., 2005.

Ионайтис О.Б. Максим Исповедник: опыт христианской антропологии // Антропология. Сборник научных статей. Под редакцией Б.В. Емельянова. Екатеринбург, 2003. С. 57–72.

Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/443060/> (дата обращения: 25.05.2020).

Кузев В.В. Проблема ада как составляющая проблемы зла в христианской традиции // Философия религии: альманах. Приазовский государственный технический университет. 2013. С. 128–144.

Лященко И.И. Толкование понятия «вторая смерть» в современной библеистике // Труды Минской духовной академии. 2017. № 14. С. 28–49.

Макарий (Булгаков), митрополит. Догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1857.

Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV. М.: Мартис, 1993.

Мартынов О.П., Пресняков О.В. Ересь апокатастасиса от истоков до современности [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/eres-apokatastasisa-ot-istokov-dosovremennosti> (дата обращения: 25.05.2020).

Мефодий Олимпийский. О воскресении (против Оригена) [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij\\_Olimpijskij/O\\_Voskresenii\\_protiv\\_Origena/](https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij_Olimpijskij/O_Voskresenii_protiv_Origena/) (дата обращения: 25.05.2020).

Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. URL: <https://docplayer.ru/40590832-Origen-kommentariy-na-evangelie-ot-matfeya-knigi-10-11.html> (дата обращения: 25.05.2020).

Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2000.

Стуков Ф. Происхождение в церкви христианской мнений, противоречащих православно-христианскому учению о вечности мучений, их сущность и влияние на раскрытие этого учения. Казань, 1892.

Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993.

Творения Святого Григория Нисского. Т. 1–7. М., 1875.

Феодор Студит. Огласительные поучения и завещание. М., 1998.

Феофил Антиохийский. Послание к Автолику [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofil\\_Antiohijskij/poslanie\\_k\\_avtoliku/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/) (дата обращения: 25.05.2020).

Флоровский Г.В. Противоречия оригенизма // Путь: орган русской религиозной мысли под редакцией Н.А. Бердяева. 1929. № 18.

Хамидулин А.М. Концепция апокатастасиса: pro et contra // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2016. № 51. С. 64–68.

Якимова Я.Г. Проблема эсхатологии в святоотеческой традиции: от Ириния Лионского к Иоанну Златоусту // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2013. С. 166–174.

Vanev K. Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Crouzel H., Sehonetti M. Origène traite des principes Vol. I. Paris, 1978.

Greggs T. Barth, Origen, and universal salvation. Oxford, 2009.

Ilaria L.E. Ramelli. The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden, Boston, 2013. 911 p.

Janowski C. Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (NBST 23/ I u. II), 2 Bde, Neukirchen Vluyn, 2000.

MacDonald G. The Evangelical Universalist. Cascade Books, Oregon, 2012.

Rabinowitz C. Personal and Cosmic Salvation in Origen // Vigiliae Christianae. 1984. Vol. 38. No. 4. pp. 319–329.

Stanislav L. Bulanov

*Post-graduate student of the Department of philosophy of Kuban state University*

Address: 149 Rossiyskaya str., Krasnodar, 350040, Russia

*E-mail:* hagadol@mail.ru

## The concept of apocatastasis in eastern patristics: from Clement of Alexandria to the V Ecumenical Council

DOI: 10.24411/2587-9316-2020-10004

This article explores the concept of apocatastasis or Universal salvation in Christian theology. A study of the relevance of this problem is being conducted. It is concluded that it has not lost its relevance at the present days, since the concept of universal salvation is shared by many theologians and Christian groups. The author analyzes the scientific development of this problem and offers a list of references. The development of apocatastasis in such theologians as Clement of Alexandria, Origen, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor is studied. It is concluded that all of them belong to the Alexandrian school of theology. It is also suggested that the influence of Neoplatonism as the reason for the emergence of the concept of apokatastasis. The article examines the criticism of apokatastasis and its rejection at the V Ecumenical Council. The historical background of these events is shown.

*Keywords:* apocatastasis, Clement of Alexandria, Origen, Didymus the Blind, Maximus the Confessor, Neoplatonism, theology, Christianity.

## References

- Acts of Ecumenical Councils*. Vol. 5. Kazan, 1913.
- Balthazar H. Urs. Ecumenical Liturgy. Rev. Maximus the Confessor. *Alpha and Omega*, 1998, no. 2 (16).
- Banev K. *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Bolotov V.V. *The teaching of Origen about the Holy Trinity*. The collection of church-historical works in 8 volumes Vol. 1. Moscow, Martis, 1999.
- Creations of St. Gregory of Nyssa*. Vol. 1–7. Moscow, 1875
- Creations of the Monk Maximus the Confessor*. Moscow, 1993.
- Crouzel H., Sehonetti M. *Origène traite des principes*. Vol. I. Paris, 1978.
- Eastern Fathers and Teachers of the 4th Century Church*. Compilation, historiographic and bibliographic articles of Hieromonk Illarion (Alfeev). Moscow, 1999.
- Florovsky G.V. The contradictions of Origenism. *Way: an organ of Russian religious thought* edited by N.A. Berdyaev, 1929, no. 18.
- Gacheva A.G. Apocatastasis in Russian religious and philosophical thought of the last third of the XIX – the first third of the XX century. Article One: F.M. Dostoevsky, N.F. Fedorov, V.S. Soloviev. *Bulletin of the Russian State Humanitarian University. Series: Philosophy. Sociology. Art criticism*, 2018, no. 1 (11), pp. 24–37.
- George Florovsky, Eastern Fathers of the 4th century. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/7\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/7_2) (accessed: 25.05.2020).
- Greggs T. *Barth, Origen, and universal salvation*. Oxford, 2009.
- Ilaria L.E. Ramelli. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden, Boston, 2013. 911 p.
- Ionaitis O.B. Maxim the Confessor: the experience of Christian anthropodicy. *Anthropodicy. Collection of scientific articles*. Edited by B.V. Emelyanova. Yekaterinburg, 2003, pp. 57–72.
- Janowski C. Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (NBST 23/ I u. II), 2 Bde, Neukirchen Vluyn, 2000.
- Jerome of Stridon. *Creations*. Vol. 4. Kyiv, 1884.
- John Chrysostom. *The alphabet is spiritual*. Moscow, 2005.
- Karsavin L.P. Holy Fathers and Teachers of the Church. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/443060/> (accessed: 25.05.2020).
- Khamidulin A.M. The concept of apocatastasis: pro et contra. *Conference collections SIC Sociosphere*, 2016, no. 51, pp. 64–68.
- Kuzev V.V. The problem of hell as a component of the problem of evil in the Christian tradition. *Philosophy of religion: almanac. Priazovsk State Technical University, 2013*, pp. 128–144.
- Lyashchenko I.I. Interpretation of the concept of “second death” in modern biblical studies. *Proceedings of the Minsk Theological Academy*, 2017, no 14, pp. 28–49.
- MacDonald G. *The Evangelical Universalist*. Cascade Books, Oregon, 2012.
- Makarios (Bulgakov), Metropolitan. *Dogmatic theology*. Vol. 2. St. Petersburg, 1857.

Martynov O.P., Presnyakov O.V. Heresy of the apocatastasis from its origins to the present. URL: <https://azbyka.ru/eres-apokatastasisa-ot-istokov-do-sovremennosti> (accessed date: 25.05.2020).

Maxim the Confessor. *Creations. Prince 2: Question answers to Falassia*. Part 1: Questions I – LV. Moscow, Martis, 1993.

Methodius Olympic. On the Resurrection (against Origen). URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij\\_Olimpijskij/O\\_Voskresenii\\_protiv\\_Origena/](https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij_Olimpijskij/O_Voskresenii_protiv_Origena/) (accessed: 25.05.2020).

Ninth A.V. The relevance of the ideas of apocatastasis in modern times. *Materials of the VI international student scientific and theological conference of the St. Petersburg Orthodox Theological Academy*. Collection of reports, 2014, pp. 138–151.

Origen. *About the beginnings*. St. Petersburg, Amphora, 2000

Origen. *Commentary on the Gospel of Matthew*. URL: <https://docplayer.ru/40590832-Origen-kommentarij-na-evangelie-ot-matfeya-knigi-10-11.html> (accessed date: 25.05.2020).

Rabinowitz C. Personal and Cosmic Salvation in Origen. *Vigiliae Christianae*, 1984, vol. 38, no. 4. pp. 319–329.

St. Augustine. *About the city of God*. Kyiv, 1998.

Stukov F. *The origin in the church of Christian opinions that contradict the Orthodox Christian teaching on the eternity of torment, their essence and influence on the disclosure of this teaching*. Kazan, 1892.

The Theology of Didim the Blind by his Commentaries on the Book of Job. URL: <https://minds.by/trudy/trudy-7/bogoslovie-didima-sleptsa-po-ego-kommentariyam-na-knigu-iova#.XVLDd-gzaCi> (accessed: 25.05.2020).

Theodore Studite. *Vital teachings and testament*. Moscow, 1998.

Theophilus of Antioch. Message to Autolycus. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofil\\_Antiohijskij/poslanie\\_k\\_avtoliku/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/) (accessed: 25.05.2020).

Yakimova I.G. The problem of eschatology in the patristic tradition: from Irenaeus of Lyons to John Chrysostom. *Humanitarian Bulletin of TSPU im. L.N. Tolstoy*, 2013, pp. 166–174.