



Павел Чирихин

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА И ИДЕЯ АПОКАТАСТАСИСА

Тема загробной участи рано или поздно становится волнующим вопросом перед каждым человеком. Поэтому, естественно, она имеет своё отражение во многих областях культуры.

Не одно поколение мыслителей, как Востока, так и Запада, используя различные методики и традиции, пыталось найти разрешение этого вопроса. Но поскольку предмет апокатастасиса по большей части лежит в области веры, а не разума, то, очевидно, единства во мнениях достигнуть касательно данного вопроса не получится.

В статье будет рассмотрен ключевой исторический период формирования идеи апокатастасиса, ограничивающийся шестым веком включительно.

Ее тема — соотношение двух понятий: апокатастасиса и личностной свободы. Логически с этим сопряжено рассмотрение понятий добра и зла, а так же влияния греха на природу как человеческую, так и ангельскую.

История развития идеи апокатастасиса и личностная свобода.

Вопрос о загробной участи волновал христианские умы с самых ранних веков. Обыкновенно идею всеобщего спасения ставят в причинную связь с существовавшим у некоторых первых христиан



*Чтец Павел Чирихин,
студент пятого курса
Рязанской Православной
Духовной Семинарии.*

представлением об аде, как о некоем спасительном учреждении, обитателям которого проповедовалось Евангелие с целью их обращения. Подобное понимание ада первые христиане выводили из слов апостола Петра: «О немже (духом) и сущим в темнице духовом сошед проповедова (1 Перт. III, 19)», которые толковались в том смысле, что будто Иисус во время сошествия во ад, равным образом и апостолы после своей смерти обращались к заключенным там христианам и язычникам с проповедью покаяния.

Апологеты, в своих трудах защищая зарождавшееся христианство, часто использовали понятие вечных мук в смысле устрашения противящихся истине. Во втором веке, когда начинают появляться работы более богословского характера, нежели полемического, тема конечности адских мучений обретает новую жизнь. И первым, кто разрабатывает вышеуказанную идею, становится Климент Александрийский.

В работах Климента древнее христианское верование получает некое богословское обоснование. Формируется понятие Божественной педагогики и представление об очистительном огне, уничтожающем все тленное в человеке. Так как Климент стоял во главе Александрийского катихизаторского училища, то, естественно, его взгляды распространялись и на учеников, виднейшим из которых по праву считается Адамантий. Ориген уходит намного далее своего учителя, не просто развивая прежние идеи, но и выстраивая их в систему. Сам Ориген, рассуждая на тему посмертной участи, никогда не выдавал свое учение за догмат: «Мы только рассуждаем и исследуем, а не утверждаем как несомненное и определенное, и потому, если кто придумает что-либо лучшее и подтвердит более очевидными местами из Священного Писания, то пусть будет принято это мнение преимущественно перед моим».¹ Ориген как бы оставляет вопрос открытым для обсуждения. Он лишь делает первый шаг и бросает вызов: «Предлагаю вместе разобрать данный вопрос. Мое мнение таково, а Ваше?..» Вопрос, направленный в века. И вызов Оригена принят. В основном это богословы, каким-то образом связанные с Александрийской школой, либо выходцы из нее. К примеру, ближайший преемник Оригена по школе Дидим. Другие просто влекомы авторитетом Адамантия. Таким образом, эстафету принимают Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуэстийский, осужденный на V Вселенском Соборе. Все они видные представители восточно-сирийской богословской традиции. Позднее тематикой апокатастасиса занимается Григорий Нисский. Много об ограниченности адских страданий пишет Исаак Сирийский. Принципиально сам по себе вопрос, пребывая в среде богословски образованного круга, не носил остроты. Св. отцы обсуждали эту тему и высказывали свои мнения. Но примерно с пятого века геенский вопрос широко распространяется в массе между христианами.

Бл. Августин в 21-й книге своего сочинения «О Царствии Божием» рассказывает о существовании в его время (V век) так называемых им

“милостивцев”, которые утверждали, что муки грешников имеют лишь очистительный характер. На диавола освобождение от уз ада они, впрочем, не простирали. Кроме того, Бл. Августин и Амвросий Медиоланский упоминают о еще одной секте, допускавшей избавление от уз ада только для всех христиан без исключения, какую бы они ни вели жизнь на земле. В шестом веке доктрина о всеобщем спасении вкупе с оригеновскими идеями предсуществования душ, падения ангелов и огрубения их тел до материи, череды эонов, а так же философскими идеями Пифагора и Платона раздаются в проповедях монахов-оригенистов Новой Лавры в Палестине, в проповедях Нонна и Леонтия Византийского. Таким образом эклектическое учение палестинских монахов постепенно рассеивается по всему Востоку. Естественно, массовое распространение гремучей смеси оригеновской доктрины с языческой классической философией побуждает святых отцов к обсуждению взглядов великого александрийца и, соответственно, в их рамках — вопроса возрождения падших. В строгом эдикте против Оригена, подписанном всеми патриархами в 543 г., император Юстиниан указывает: «Если кто говорит или держится мнения, что наказание демонов и нечестивцев — временное и будет иметь после некоторого срока свой конец, то есть что будет восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей, — анафема».² Эдикт впоследствии войдет в основу соборных постановлений. Однако ясности в этом вопросе до сих пор не имеется, так как, по некоторым историческим данным, текст указа императора Юстиниана против Оригена был произвольно помещен издателями «Деяний соборов» в собрание актов V Вселенского Собора. А значит, каких-либо конкретных обсуждений по поводу Оригена на самих заседаниях собора не было. Во всяком случае, даже если не учитывать приведенные обстоятельства, проблематика геенских страданий по-прежнему не разрешена, так как Вселенский Собор осудил идею оригеновского апокатастасиса, не рассуждая при этом на саму тему вечности мучений.

Обратившись к трудам Климента Александрийского, Оригена, Исаака Сирина, Диодора Тарсийского, мы можем заметить одну очень характерную особенность: все перечисленные выдающиеся лица, раскрывая основной смысл геены, в своих рассуждениях исходят главным образом от Бога, не учитывая действие человеческой воли и состояния тварных личностно-свободных существ, тогда как дело спасения по своему свойству синергично. Вот какие доводы приводит Исаак Сирин в пользу несостоятельности вечных мук: «Если бы Царство и геена с самого появления добра и зла не были бы предусмотрены в сознании благого Бога нашего, тогда не были бы вечными помыслы Божии о них; но праведность и грех были известны Ему прежде, чем они проявили себя. Таким образом, Царство и геена суть следствия милости...».³ Далее в беседе сороковой он уточнит: цель геены — восстановление падших духов и грешников⁴. Но так ли это, когда дело касается действительности? Для

того чтобы приблизиться к объективности в поставленном вопросе, необходимо рассмотреть ситуацию с совершенно иной стороны. Творец в таком случае окажется как бы вовне по отношению к рассматриваемым предметам.

Божественный риск

«Мир был сотворен Божественной волей. Он — иноприроден Богу. Он существует вне Бога «не по месту, но по природе» (св. Иоанн Дамаскин). Эти простые утверждения веры подводят нас к тайне столь же бездонной, как и тайна бытия Божественного — это тайна бытия тварного, реальность бытия внешнего по отношению к Божественному вездесущию, свободного по отношению к Божественному всемогуществу, совершенно нового по своему внутреннему содержанию перед лицом троической полноты».⁵ По точному определению В.Н.Лосского, Господь, создавая тварное бытие, а в частности мир ангельский и человека, неким образом ограничивает Себя. Вызывая к жизни нечто совершенно новое, одаренное свободой, Господь тем самым как бы рискует. Рискует в том, что уже не все в деле становления человека, проходящего свой жизненный путь, будет зависеть от Него. Так рождается синергия в отношениях твари и Творца. Не случайно и то, что Евангелие альтернативно называют Новым Заветом, то есть договором, в котором всегда подразумеваются две стороны. Свобода человека — это Божественный риск, но это же и проявление Его высочайшей любви к твари. И вечность геены не есть ли в таком случае цена риска? Утвердительный ответ отбрасывает тень на Божественную любовь и милость, внося чувство неполноты. В теории апокатастасиса подобного затемнения нет, так как геена здесь только орудие Промысла Божия, но не часть Его риска. Но что же тогда такое геена вечная? Это одновременно и часть Промысла, и риск, но главным образом вечная геена — это произведение отпавших ангелов и людей, являющихся ее носителями.

Прежде всего необходимо сразу же оговориться: было бы неправильным представлять себе ад человекообразно, в виде некоего пространственного места. Материя и пространство ада и есть сами грешники. И если ад вечен, то только потому, что обусловлен таковым быть внутри него пребывающими. То есть, иначе, вопрос апокатастасиса сводится к проблемам внутриличностным: онтологическому содержанию добра и зла, воздействию греха (в данном случае как синоним зла) на природу человека или ангела, вообще понятию свободы, ее несопоставимости с распущенностью, произволом и ее утери (если таковое возможно) вследствие порочной жизни. Таким образом, перемещая центр тяжести с Божественной высоты, мы опускаемся в окружающую нас действительность.

Онтологичность зла.

Из книги Бытия (1 гл.) нам известно, что все творение «хорошо весьма». «Это есть вневременная характеристика всего творения, творение вышло из

рук Божиих и поэтому оно — благо».⁶ Зло по происхождению вторично. Но лишать его внутреннего содержания ввиду вторичности — явная ошибка. Григорий Нисский признает абсолютность только в добре, и это очень правильно, так как источник блага Сам Господь. Из этого, однако, вовсе не следует исчерпываемость зла, о которой говорил каппадокиец. В личности зло обретает свою онтологию и реальное бытие. А то, насколько это бытие прочно, зависит от степени зараженности. Так почему бы не предположить, что степень заражения личности может достигать таких пределов, когда восстановление ее будет невозможно. Впрочем, богословы, придерживающиеся идеи апокатастасиса, всегда, так или иначе, недооценивали степень воздействия греха на природу свободной твари (не только человека, но и ангела). Или переоценивали возможность вмешательства Божества. Грех и зло воспринимаются ими в виде недостатка добра либо как нечто внешнее по отношению к внутреннему личностному центру. Именно поэтому душа может быть очищаема либо Крещением огненным, либо адскими страданиями. Разум в таком случае остается непоразженным, ясным. Он-то и становится причиной раскаяния грешников в преисподней.

Возможность осуществления всеобщего восстановления не зависит напрямую от понятия вечности или мест Св. Писания и их толкования. Она зависит от того, насколько способна измениться человеческая природа, как и ангел вследствие греха. Идеологи теории апокатастасиса придерживались мнения, что человек даже после смерти, способен на выбор, на изменение направленности воли. Они полагали присутствие в личности некоего положительного, неподдающегося изменению, светлого основания. Получается, что человек, как бы он греховно ни проводил свою жизнь, уйти от Бога невозвратно уже не сможет...Что это? Некое ограничение человеческой свободы или же, напротив, ее торжество? Ведь в данном случае возможно перефразировать тезис: человек, как бы он ни грешил, даже после смерти не теряет способности к акту выбора, в чем и заключена в некоторой степени его свобода.

Свобода — необходимая составляющая человеческого, как и ангельского существа. Само понятие обозначает нечто, трудно выразимое в категориях нашего разума. Но приблизительные ориентиры все же задать вполне возможно. «Свобода — это способность личности к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены Богом. Бог дает человеку свободу в его собственность, как некий источник, владея которым, человек способен творчески себя раскрыть, проявить и осуществить. Человек не подчинен окончательно закону природной необходимости. Он виновник своего становления. В его власти изменять и направлять процесс своего формирования и развития. Он сам является причиной своего состояния».⁷ Иными словами, каждый из нас «творец» с маленькой буквы. Жизнь человека

— это постоянное вбирание в себя окружающего бытия, расширение сознания. Сам акт жизни не есть лишь только теоретическое постижение мировых закономерностей. Не есть построение рациональной системы. «Вбирание в себя бытия» — это общение, причастность к другим личностям, некое таинственное духовное единение с ними, в котором они обогащают друг друга, вбирают в себя друг друга и тем самым какую-то часть реальности, индивидуально связующуюся с каждой личностью. Свобода в таком случае — инструмент. Но на подобное способны только те, кто заботится о чистоте своей души. Потому что любой грех эгоистично замыкает человека в себе, затрудняет общение не только с Богом, но и с окружающими. И в таком ракурсе свобода действует уже не во благо. Душа эгоистично перестраивает себя. Все в ней становится противоестественно. И даже свобода в таком случае неузнаваемо извращается. «Грех ведь не есть что-либо внешнее, а внутреннее и внутрь проходящее. Когда грешит кто, грех весь состав его извращает, оскверняет и омрачает».⁸

Не будет и геенский огонь иметь очистительного или вразумительного характера, так как разум падшего человека тоже меняется. А к раскаянию способен, в конечном счете, только тот, кто жаждет истины, но в какой-то момент ошибается. Зачастую же в мире мы можем наблюдать зло совершенно иного порядка, когда человек не просто ошибается, а живет ошибкою и, в конце концов, в ошибку перелagается. В таком случае геенский огонь не приведет к раскаянию, а принесет лишь страдание.

В заключении статьи необходимо отметить тот факт, что вопрос о временности или безвременности геенских страданий и по сей день в богословии выступает как один из труднейших.⁹ Все попытки рационально найти выход из сложившегося «геенского тупика» не увенчались успехом ни в святоотеческий период, ни позднее.

В ходе проделанной работы рассмотрена история формирования идеи апокатастасиса с первых веков зарождения христианства и по V Вселенский собор включительно, а так же рассмотрены, в необходимой для работы мере, понятия греха и свободы. Сделан вывод о том, что идея всеобщего восстановления достаточно серьезно влияет на понимание личностной свободы. Исходя из идеи апокатастасиса, личностно свободное существо не способно распространить волю на недра своего существа и перемениться коренным образом, что и является причиной всеобщего спасения. В случае же признания вечного ада, человек свободен настолько, что выбрав свой жизненный путь, может измениться совершенно, до закаменелости во грехе или же утверждению в праведности.

В качестве завершающей мысли необходимо указать на следующее: даже после смерти для тех, кто сохранил в себе последнюю, коренную здравость, есть возможность до Страшного суда перейти в жизнь вечную по молитвам

живых. Никакое добро, произведенное нашими руками, бесследно не исчезает. И если все же человек стремился в течение своей жизни к чему-то светлому, плоды этих усилий, может даже в виде свечи, поставленной на канун благодарными ему людьми, напомнят Богу о его несчастьи.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ О. Стуков. «Происхождение в Церкви Христовой мнений, противоречащих православно-христианскому учению “о вечности мучений”, их сущность и влияние на раскрытие этого учения». Казань: 1893, стр. 28

² А. В. Карташев. «Вселенские соборы». Клин: 2004, стр. 445

³ Прп. Исаак Сирий. «О Божественных тайнах и о духовной жизни». (Новооткрытые тексты). М.: 1998, беседа 39

⁴ Там же, беседа 40

⁵ Лосский В. Н. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». – Киев: 2007, стр. 389

⁶ Иерей Олег Давыденков. «Догматическое богословие». – М.: 2008, стр. 192

⁷ Арх. Платон (Игумнов). «Православное нравственное богословие». М.: 1994, стр. 105–106

⁸ Свт. Феофан Затворник. «Письма к разным лицам». М.: 1995, стр. 12

⁹ Осипов А. И. «Путь разума в поисках истины» (Основное богословие) – М.: 2008, стр. 405