### ЕРЕСЬ АПОКАТАСТАСИСА: ОТ ИСТОКОВ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Вопросы эсхатологии составляют неотъемлемую часть православного мировоззрения. Одним из таких важных и трудных вопросов является вопрос о всеобщем спасении (восстановлении) или апокатастасисе. Проблема всеобщего восстановления и сегодня выступает как одна из труднейших в богословии. Основной вопрос, который связан с этой проблемой и который всегда обсуждался с особой остротой и болью, это вопрос о том, как любовь Божия согласуется с вечными муками грешников. Если Бог есть Любовь (1 Ин. 4: 8), если Он милосерд и хочет спасения грешников (Иез. 33: 11), то неужели Он допустит не просто страдания, а вечные, безысходные муки Своих созданий, бесконечное наказание за грехи, совершенные в короткий период земной жизни? Какой смысл в творении, если оно, допустив ошибку в свободном выборе, обрекается на вечные муки? Может быть, сами загробные муки — всего лишь педагогический прием, устрашающий любителей греха и временно наказывающий тех, кто грешил слишком много?

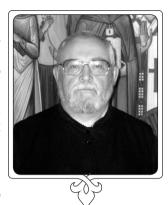
В душе каждого человека живет неистребимое желание — не исчезнуть, не погибнуть, иметь полноту благ и радости. Человеческое естество ориентировано на вечное бытие, и не просто вечное, а такое, в котором мы приобщались бы благам Небесного Царства. Если же эту душевную потребность вечного блаженства перевести в область философской, рациональной мысли, появляется соблазн придумать учение, в котором проблема вечных мучений может быть снята. И такое учение было создано в ІІІ веке Оригеном. Далее оно трансформируется, переосмысливается в трудах богословов, христианских писателей последующих веков. Идея апокатастасиса доживает до XXI века и пропагандируется в трудах некоторых современных религиозных философов, богословов. Аргументация этой идеи проста: любовь Божия превышает все наши грехи, и Его милосердие преизобильно покроет грехи человечества и остудит безжалостное пламя гееннского огня. Да

и собственно сам адский огонь, согласно таким представлениям, для того и создан, чтобы переплавлять людей грешных в святых, очищать их от примеси страстей и грехов, подобно как земной огонь очищает золото от посторонних примесей. Высказывается также мысль, что во время Второго пришествия Христова и Страшного Суда люди всех времен и народов, всех верований и безверья, едва увидят грядущего во славе Господа, как несомненно преклонятся пред Ним, примут Его своими душами и навеки спасутся. Исходя из благости Божией, сторонники апокатастасиса делают скоропалительный вывод: всё должно стать таким же благим, каким оно было когда-то.

Сегодня тема апокатастасиса весьма злободневна. Это связано с активной миссионерской деятельностью адептов восточных культов с их кармическими учениями, учениями о посмертном катарсисе, с возрождением и возрастающей популярностью идеи апокатастасиса в кругах современных интеллектуальных христиан (последователи о. Георгия Кочеткова, о.Александра Меня, некоторые другие). Высказываются обвинительные суждения (подчас резкие и слабо аргументированные) в адрес профессора МДА Осипова А.И., митрополита Сурожского Антония (Блума). Также вызывает озабоченность навязывание своего видения проблемы апокатастасиса западным либеральным богословием, для которого идеи всеобщего спасения уже давно не вызывают сомнения.

# Возникновение идеи апокатастасиса и усвоение ее раннехристианским миром

Учение об апокатастасисе (в переводе с греческого ἀποκατάστασις — восстановление, возвращение в прежнее состояние, завершение в представляет собой неудачную попытку решения одной из самых волнующих проблем религиозной мысли, религиозной жизни — проблемы эсхатологической судьбы личности в аспекте осуждения грешников на вечные адские муки. Обычно это учение связывают непосредственно с именем знаменитого александрийца Оригена (†254).



Мартынов Олег Павлович, кандидат исторических наук, доцент, секретарь Ученого Совета РПДС, зав. кафедрой Церковной истории



Просняков Олег Викторович, инженер-электроник ГУ ЦБ России по Рязанской области, теолог



Однако сама идея начала формироваться гораздо раньше и обязана своим возникновением античному миру. Первоначально применение этого слова носило больше практический характер и использовалось в случаях, когда речь шла о возвращении в прежнее состояние, выздоровлении, циклическом возвращении времен года и звезд в исходное состояние, возвращении судна в порт и т.д. Не оставили без своего внимания этот термин и античные философы. Аристотель использовал его в своей «Большой этике», опровергая учение о наслаждении как «чувственно ощутимом восстановлении природного состояния». Восстановление (apokatastasis) здесь понимается как «перемещение из неестественного состояния в естественное». В псевдо-платоновском диалоге «Аксиох» апокатастасис — это момент появления луны или солнца после затмения<sup>2</sup>. Эпикур называет апокатастасисом возвращение атомов к прежнему состоянию после их соударения<sup>3</sup>. Этот же термин использует Прокл в «Первоосновах теологии», называя апокатастасисом циклическое возвращение внутримировой души к прежнему состоянию: внутримировая душа делает кругообороты своей жизни и осуществляет возвращения прежнее состояние. Прокл рассуждает следующим образом: «... Душа измеряется временем и действует, переходя от одного к другому, и ей свойственно особое движение, а все движущееся и причастное времени, будучи вечным, делает кругообороты, периодически возвращается и переходит снова от одного и того же к тому же, то ясно, что всякая мировая душа, имеющая движение и действующая во времени, должна иметь кругообороты движения и возвращения в прежнее состояние, так как всякий кругооборот вечного способен возвращаться в прежнее состояние»<sup>4</sup>. «Все эманирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманирует»<sup>5</sup>.

На основе приведенных высказываний можно увидеть тесную связь термина апокатастасис с понятием времени в античном сознании. Для этого сознания не существовало линейного потока времени, который бы двигался по направлению к вечности. Временная перспектива для него всегда была ограничена и замыкалась в круге как символе полноты бытия. Полнота эта существовала изначально, она выражала собой идеальный мир, являвшийся первообразом мира эмпирического. Постоянное обращение к этому первообразу в античные времена всегда было связано с идеей вечного возвращения или вечного повторения; согласно этой идее время не начинается и не кончается. Оно проявляется в постоянно повторяющихся замкнутых циклах эмпирического мира; в этих циклах мир совершает некое круговое движение; сами же циклы в точности повторяют друг друга. Античной модели циклического времени и «вечного возвращения» обычно противопоставляют иудеохристианскую концепцию линейного, исторического времени, символом которого является вектор, направленный от сотворения до свершения мира. Тем не менее, термин апокатастасис часто используется в Ветхом Завете и применение его носит скорее практический характер, чем теоретический.

В Ветхом Завете слово апокатастасис встречается в разных смыслах:

1. возмещение одного другим (Быт. 23, 16);

- 2. восстановление предмета (камня (Быт. 29, 3), воды (Исх. 14, 26), золотых и серебряных сосудов дома Господня (2 Езд. 6, 26) в первоначальное место расположения;
- 3. восстановление человека в прежнее достоинство (Быт. 40, 13), в правильном служении (Иер. 15, 19), в первоначальное состояние (Иез. 16, 55);
- 4. выздоровление, то есть восстановление телесного здоровья в первоначальное состояние (Лев. 13, 16);
- 5. возвращение человека или народа в определенное место или землю (Числ. 35, 25), (Ос. 11; 10,11);
  - 6. возвращение земли первоначальному владельцу (2 Цар. 9, 7);
- 7. восстановление жизни человека или народа в первоначальное состояние (Иов 8, 5-6), (Ам. 5, 15);
  - 8. восстановление наследия (Пс. 15, 5);
  - 9. восстановление души от злодейств (Пс. 34, 17);
- 10. восстановление города (Ис. 23, 17), царства (1 Макк. 15, 3), храма (2 Макк. 11, 25) в первоначальное состояние;
  - 11. возвращение народа в плачевное состояние (Ос. 2, 3);
  - 12. восстановление телесной близости сродников после смерти (2 Макк. 12, 39);
- 13. размещение (в данном случае слонов) в первоначальную позицию (2 Макк. 15, 20);
  - 14. восстановление сердец, то есть внутреннего мира человека (Мал. 4, 6).

Следует отметить, что в книге Малахии (4, 6) впервые слово апокатастасис употребляется в значении восстановления внутреннего мира человека, обращения его сердца к вере в Господа Бога<sup>6</sup>.

В Новом Завете в Деяниях Святых Апостолов (3,19-21) у слова апокатастасис, появляется новый оттенок: «Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да приидут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века».

Дальнейший путь «воцерковления» этого термина можно проследить по высказываниям древних отцов первых трех веков.

Климент, папа Римский (†100), в первом послании к Коринфянам, написанном около 97-го года, говорит об апокатастасисе дважды. Первый раз в значении «выздоровления» и цитирует книгу Иова (5, 18): «Ибо он причиняет раны, и Сам обвязывает их» (56, 6), а во второй раз, когда приглашает Коринфян к молитве

и покаянию, чтобы Бог «восстановил» среди них единство и братскую любовь  $(48,1)^7$ .

Игнатий Антиохийский († ок. 107) в послании к Смирнянам (11, 3) поздравляет антиохийских христиан с тем, что у них «водворился мир, и восстановилось их малое тело», т.е. порушенная гонениями Церковь $^8$ .

Феофил Антиохийский (†ок. 180) во втором послании к Автолику (II,17) рассуждает о творении мира и о диких животных, которых Бог такими не сотворил, но которые одичали после грехопадения человека, и заканчивает: «Когда же человек вновь возвратится в сообразное со своей природой состояние, тогда и те животные восстановятся в первоначальный образ кротости»<sup>9</sup>.

Иустин Философ (†ок. 165) впервые прилагает термин «апокатастасис» к икономии спасения во Христе: «Христос пришел для апокатастасиса вольных и рабов, даруя одинаковое достоинство всем, кто соблюдает Его заповеди» 10.

Ириней Лионский (†200) в книге «Против ересей» пишет: «...В последние времена Господь через Свое воплощение возвратил нас в дружбу, сделавшись посредником между Богом и человеками» (V, 17, 1). Еще определеннее в четвертой книге (36, 7): «Ибо один виноградник, так как и одна праведность, и один Распорядитель, так как один Дух Божий, всё устрояющий; а также и одна награда, ибо все получили каждый по динарию (Мф. 20, 1–16), имеющему образ и надписание Царя — познание Сына Божия, которое есть бессмертие. И потому Он начал давать награду с последних, потому что Господь в последние времена явил Себя и обновил всех» $^{11}$ . Основная мысль здесь — одинаковая плата для всех, что совсем не означает всеобщего прощения без усилий самих людей, ведь даже последние работники работали не меньше часа. И когда он говорит об «обновлении всего» или «всех», то имеет в виду надежду войти в сонм спасенных, ибо Бог готов даровать спасение всем людям. Однако апокатастасис, по его мнению, не коснется тех творений Божиих, которые добровольно поддались искушениям сатаны и избрали апостасию. «И всем, — говорит он, — соблюдающим любовь к Нему (Богу Спасителю), Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми теми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергнет отлучению от себя, которое сами они избрали. Разлучение же с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него» 12. Таким образом, по мнению св. Иренея, будущее состояние определяется общением с Богом или удалением от Него. Говоря о состоянии грешников, св. Иреней прямо указывает, что «всякое мучение» их состоит именно в сознании невозможности воспользоваться божественными благами.

Из ранних отцов Церкви в прямом эсхатологическом смысле слово апокатастасис было впервые употреблено св. Иринеем Лионским. Создание целостного учения о всеобщем восстановлении (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) связано непосредственно с именем знаменитого Александрийского философа и богослова Оригена.

#### Обоснование идеи всеобщего спасения Оригеном

Христиане первых веков жили преимущественно эсхатологическими чаяниями, они ожидали скорого («вот-вот») Второго Пришествия Христа-Спасителя. Ввиду острой востребованности цельного, системно изложенного эсхатологического учения в III веке Ориген разрабатывает свою эсхатологическую систему, в которой пытается совместить философские, платонические начала с церковными верованиями. В ней многие положения расходятся с Преданием Церкви. Одним из таких расхождений было учение о всеобщем восстановлении - апокатастасисе. В своей эсхатологии Ориген отводил этому учению центральное место. Однако подавал его не как вероучительный догмат, а скорее, как предположения, философские мысли, не настаивая на их обязательности: «Впрочем, и мы говорим об этих предметах с большим страхом и осторожностью, и более исследуем и рассуждаем, чем утверждаем что-нибудь наверное и определенно» 13.

По мнению Оригена, Бог творит всегда. Он — Творец по природе своей, это Его сущностное свойство — быть Творцом и Вседержителем. А если Бог всегда был Творцом, а наш мир не вечен — значит, прежде создания нашего мира Логос создавал иные миры, а после конца нашей вселенной Он будет вновь и вновь творить новые мироздания. «Обыкновенно нам возражают и говорят: если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира? Ведь нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздной или неподвижной... Мы же скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот мир, но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры» 14. Из мысли о том, что Бог творит всегда, у Оригена появляется идея о бесконечной последовательности миров и «предположение о том, что Богу для того, чтобы быть Богом, то есть Владыкой и Творцом, надо всегда иметь тварь под Своей творящей и правящей десницей»<sup>15</sup>. Но если есть много следующих друг за другом миров, то логично предположить, что в каждый из них Бог вселяет одних и тех же существ. Из этой логической цепочки у Оригена появляются предпосылки для теории реинкарнаций, которая, впрочем, существенно отличается от реинкарнации в том смысле, в котором её понимают платоники, индуисты или буддисты. Отличие в том, что миры Оригена существуют не параллельно, не одновременно друг с другом, но следуют один за другим, «...эти весьма многие миры <...> не существуют одновременно и не сходны между собою, но по окончании одного мира получает начало другой». 16 Душа не странствует от одного человеческого тела к другому. Созданная однажды, она затем единожды воплощается в каждом из миров, вновь и вновь создаваемых Логосом. «Кто здесь, по причинам, предшествующим этой жизни, сделался сосудом низким, тот, исправившись, в новом творении может быть сосудом почетным, освященным и благопотребным Владыке, готовым на всякое доброе дело»<sup>17</sup>.

Размышляя о добре и эле, Ориген утверждает, что эло и несправедливость не созданы Богом: они есть результат свободной воли тварных разумов. Бог сотворил

равные и совершенные разумные тварные существа, которые представляли собой «бесплотные и нематериальные "умы" без имени и числа, так что все они образовывали единство в силу идентичности своей сущности, силы и энергии, а также по причине своего знания Бога Слова и единства с Ним. Но затем, утратив желание божественной любви и созерцания, они изменились к дурному: каждый в меру своей склонности к отпадению от Бога. И они восприняли тела, тонкой субстанции или грубее, и приобрели имена, чем и объясняется различие названий, равно как и тел, среди высших сил (небесных)... Разумные твари, охладев к божественной любви, были названы душами и в наказание облеклись более грубыми телами, подобными тем, какими владеем мы, и им было дано название "людей", тогда как те, которые дошли до крайности злодеяний, оделись холодными и темными телами и стали теми, кого мы называем демонами или же "духами злобы" ... Душа получила тело вследствие прежних грехов, в наказание или отмщение за них» 18. По окончании жизни души в теле, у проводившей её в покаянии из тленного тела развивается тело тонкое, с которым она и отходит в нижний рай, находящийся на земле; отсюда по очищении внутренним судом от всякой телесности она постепенно восходит к Господу, в высший небесный рай. Злые же, отягченные телесностью, низвергаются в преисподнюю, где претерпевают мучения огнем<sup>19</sup>. Этот адский огонь отличается от обычного огня тем, что имеет духовный характер и является средством врачевания нравственно-испорченной природы грешников: «У пророка Исайи мы находим указание, что у каждого есть собственный огонь, которым он наказывается. Пророк говорит: "Все вы, которые возжигаете огонь, идите в пламень огня вашего" (Ис. 50.11). Этими словами указывается, по-видимому, то, "что каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня... Материей и пищей для этого огня служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травою и соломою (1Кор. 3.12). Известно, что излишество пищи и неблагоприятное количество и качество ее производят лихорадки, и притом — лихорадки различного рода или продолжительности, смотря по тому, в какой мере допущенное невоздержание подготовило материал и жар для лихорадки...»<sup>20</sup>. Далее Ориген выводит следующее утверждение: если наказания грешников имеют очистительно-врачевательный характер, то естественно ожидать, что они будут продолжаться лишь до тех пор, пока не наступит очищение, т.е. имеют временный характер. Процесс полного восстановления падших духов в их первобытном состоянии чистоты и святости является чрезвычайно долгим<sup>21</sup>, и может пройти много миров в последовательном порядке, прежде чем он настанет<sup>22</sup>. После возвращения в первоначальное состояние души, поскольку остаются свободными, вновь могут впасть в грех и тем же путем очиститься от греха. Для этого у Оригена и существует непрерывный ряд чувственных миров, необходимых для свободного возвращения свободно-разумных творений в первоначальное состояние чистоты. Преодолевая свое несовершенство и умирая для нашего мира, они восходят от низших миров к высшим. Подобное изменение не может продолжаться вечно, и однажды должно будет наступить целостное и

окончательное возвращение духов в первозданное состояние чистоты и блаженства. Пройдет очень долгое время, пока, наконец, все будут спасены и возвратятся в первозданное состояние, даже сатана и его ангелы.

Еще одним аргументом в теории всеобщего спасения у Оригена является то, что только добро существует в собственном смысле, зло же не субстанционально, а является лишь отсутствием или умалением добра и как таковое несет в себе начало саморазложения и самоуничтожения. Отсюда следует, что добро некогда достигнет полного торжества над злом и охватит собой все существующее, так что злу нигде и ни в чем не останется места.

Ещё одну причину конечности мучений Ориген усматривает в искупительном подвиге Иисуса Христа. Сын Божий приходил на землю для того, чтобы спасти все разумно свободные существа. Царство Христово будет неполным, если значительная часть разумно свободных существ будет находиться вне его. Указывая на слова Иисуса Христа о том, что Он не будет пить вина в Царстве Божьем до тех пор, пока Он не будет пить его вместе с нами (Мф.26,29), Ориген объясняет их тем, что Сын Божий не может радоваться тому, что мы находимся во грехе. Разве может радоваться Тот, Кто сам "изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши" (Ис.53:5). Он не пьёт вино радости, потому что Он предстоит алтарю в качестве умилостивительной жертвы за наши грехи. Но он снова будет пить его, когда Ему все покорятся и спасутся и когда, таким образом, разрушится самое царство смерти и греха. Ориген вполне соглашается с той мыслью, что в свободной воле разумных существ заложена сильная преграда на пути к Царству Божьему. Но вместе с тем он высказывает убеждение, что спасительная сила Христовых заслуг так бесконечно велика, что её вполне достаточно для спасения не только настоящего и будущего, но и всех прошедших и будущих веков. Она спасительна не только для человеческого рода, но и для всего разумно свободного мира и даже для диавола. И когда совершится это покорение Христу всех врагов Его, «тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая; да будет Бог всяческая во всех»(1 Кор.15,28).

Надо отметить, что многочисленные указания св. Писания на вечность загробных мук Оригеном не отвергались, их он объяснял как нужные в педагогические целях. Подобно тому, как детям необходимо говорить о тех вещах, понимание которых соответствует их нежному возрасту, так, полагает Ориген, и тем людям, которых Св. Писание называет «безумными мира», гораздо удобнее предлагать буквальное понимание и значение тех выражений, которые говорят о наказаниях. Если кроме страха наказания никакие другие средства не могут побудить их к оставлению греховной жизни и к добродетели<sup>23</sup>.

Признавая будущее возвращение сатаны в первозданное состояние, Ориген тем не менее предлагал своим читателям самостоятельно решать этот достаточно спорный вопрос: «Следует ответить, — пишет он, — не могут ли некоторые чины, действующие под водительством сатаны и внимающие его наветам, когда-нибудь обратиться к добру, поскольку обладают способностью свободного уподо-

бления, 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»<sup>24</sup>.

Большинство историков, исследовавших наследие Оригена, относятся к нему с нескрываемой симпатией и даже с восхищением. По их мнению, Оригену во многом удалось создать систему христианского богословия, выразив её в приемлемых для нехристиан категориях, понятных эллинам — язычникам. В своих богословских размышлениях Ориген часто ставил такие вопросы, решения которых церковным разумом его эпохи ещё не существовало. Возможно, это повлекло за собой немалочисленные ошибочные богословские построения, особенно в области эсхатологии. Но надо также не забывать, что в эпоху, в которую жил и творил Ориген, процесс раскрытия истин веры, формулирования их как догматов находился ещё в самом начале.

#### Обоснование учения об апокатастасисе свт.Григорием Нисским

Несколько иной взгляд на проблему апокатастасиса был выражен свт. Григорием Нисским (†395). Также как и на Оригена, на воззрения святителя оказала влияние мудрость греческих философов. Однако в его учении их концепции были переосмыслены в свете христианского вероучения. Помимо античной философии большое влияние на мысль святителя оказал Ориген, которого свт. Григорий несколько раз упоминает в своих сочинениях и даже называет «наставником христианского любомудрия» Влияние Оригена присутствует и в эсхатологическом учении свт. Григория Нисского. Как и у Оригена, в эсхатологии свт. Григория значительное место занимает теория апокатастасиса. Митрополит Макарий (Оксиюк) указывает на следующие обоснования апокатастасиса у святителя: метафизическое, психологическое, теологическое, библейское, а также обоснование, основанное на искупительной жертве Христа<sup>26</sup>.

*Метафизическое* обоснование апокатастасиса у Григория Нисского тесно связано с его пониманием природы добра и зла, а также со взаимоотношением этих двух природ. «По представлению святителя Нисскаго, — пишет митрополит Макарий(Оксиюк), — только одно добро имеет самостоятельное и ни от чего независимое бытие, потому что оно ни от чего не произошло, но самобытно существует от вечности в Боге. Что же касается зла, то оно, по его мнению, вопреки гностически-манихейским воззрениям, не обладает самостоятельной субстанцией, а следовательно, и бытием...»<sup>27</sup>. По словам святителя, зло как порок не существует самостоятельно, но «характеризуется, как недостаток добра»<sup>28</sup>. Это не значит, что зло не имеет объективного бытия, своим существованием оно обязано отсутствию добра. Предвидя возможность возникновения вопроса о том, почему именно зло является отсутствием добра, а не наоборот, святитель замечает, что ответ кроется во взаимоотношениях добра и зла к Богу. Только Бог имеет самостоятельное ни от

чего не зависимое бытие, и только Он является основанием бытия всех явлений. «Отпадение от подлинно Сущего действительно есть повреждение и разрушение существующего. Возможно ли кому существовать, не будучи в Сущем? ... кто в мысли своей не дает места бытию Божию, говоря, что Бога нет, тот, став вне Сущего, растлил собственное свое бытие»<sup>29</sup>. Поэтому нельзя утверждать, что добро — это отсутствие зла. Доказательством этому также служит и само понятие о Боге. «Бог по естеству Своему есть всякое то благо, какое только можно объять мыслыю, или, лучше сказать,» Он «выше всякого блага и мыслимого, и простираемого»<sup>30</sup>. И если Бог есть Источник лишь одного блага, то только добро может иметь свое основание в Нем, следовательно зло конечно. «И в самом деле, если сущность зла, действительно, заключается только в одном отрицании добра, а равным образом, соответственно этому, и всё его бытие состоит в одном только небытии добра, то, разумеется, оно должно подлежать изменению и, наконец, полному уничтожению. Достаточно положительной силе добра придти в действие, чтобы отрицательная сила зла, подобно тени, совершенно исчезла, обратившись в абсолютное добро»<sup>31</sup>.

Психологическим обоснованием свт. Григорий Нисский доказывает мысль о том, что свободная воля человека не может утвердиться навсегда во зле. Поскольку согласно метафизическому обоснованию эло по своей природе не имеет основания для своего бытия в Боге, то, следовательно, оно не может простираться в бесконечности, а значит оно ограниченно «необходимыми пределами»<sup>32</sup>. По мнению Григория Нисского, всякое разумно свободное существо имеет возможность постоянного нравственного развития своей природы либо в сторону зла, либо в сторону добра. Если выбор пал в сторону зла, то в силу ограниченности зла, а также в силу постоянности движения, обязательно будет достигнут самый крайний предел зла, за которым последует уже преемство добра и таким образом последует возращение разумно свободного существа на путь добра. В подтверждение своих слов Григорий Нисский приводит аналогию, сравнивая зло с конусом тени, образуемой землёй в беспредельном мировом пространстве, наполненном светом. Т.к. эта тень со всех сторон ограниченна светом, то, пройдя это теневое место, обязательно окажешься на территории света. «Так, думаю, подобает разуметь и о нас, что, дойдя до предела порока, когда будем на краю греховной тьмы, снова начнем жить во свете, потому что Естество доброты до неисчетности во много крат преизбыточествует перед мерой порока»<sup>33</sup>.

Обращению человека на путь добра, по мнению св. Григория Нисского, служат также и определенные условия, в которых будет находиться человек после смерти в загробном мире. Одно из этих условий следующее: если на земле дух человека сильно подвержен тяготению к грубой материи, то после смерти и воскресения, вследствие одухотворения материи, это господство будет нарушено. Таким образом установится равновесие человеческих душевных сил. И хотя нравственная нечистота будет ещё оставаться в душе человека, но очищение от этой нечистоты становится более удобным в силу «освобождения души от соблазнительных

влечений чувственности» <sup>34</sup>. Другое условие, возникающее после смерти человека и также связанное с ослаблением воздействия на его душу влияния грубой материи, — это «понимание» человеческой душой невозможности достижения общения с Богом без нравственного очищения и обращения воли на путь добра. Самое же главное побуждение отвращающего с пути зла, по мнению св. Григория Нисского, заключено в свойстве нашей природы. Так как для неё желанным и любимым является только сродное и однородное ей, а зло по своей природе является совершенно чуждым, то это и будет побуждающим условием, которое направит нашу волю на путь добра. Как бы итогом психологического обоснования конечности зла служат следующие слова святителя: «Если же свободное движение нашей воли прервет сношение с несущественным и сблизится с Сущим, то и это, что теперь во мне, не имея более бытия, вовсе не будет иметь и того, чтобы оставаться во мне; потому что зло, вне произволения взятое, само по себе не существует» <sup>35</sup>.

Теологическое обоснование апокатастасиса Григорий Нисский выстраивает на самом понятии о Боге. Бог по своей природе благ и даже «выше всякого блага» 36. Значит, сотворенное Им согласно его природы также может быть только благим и прекрасным. Основная же цель создания человека Богом, по мнению святителя, заключается в достижении человеком блаженной жизни путем восприятии божественных благ. Цель эта будет достигнута даже не смотря на то, что многие люди пребывают во зле.

Для душ, не уврачевавших себя на земле добродетелью и перенесших своё пораженное грехом состояние в жизнь загробную, у Бога сберегается «врачевание в жизни будущей»<sup>37</sup>. Причем, как и при телесных болезнях для их уврачевания прибегают к мучительным резаньям и прижиганиям, так и исцеления душевных недугов будет происходить с помощью «очистительного огня» 38. Процесс очищения этим огнем очень болезненный и мучительный. Но эти мучения не кара Божья за грехи, а средство исцеления, которое является величайшим благодеянием со стороны Бога. Подобный очистительный огонь присутствует в ученье о загробных муках и у Оригена. И также, как и Ориген, св. Григорий Нисский указывает на конечность воздействия этого огня на душу, причем продолжительность воздействия определяется степенью тяжести грехов<sup>39</sup>. Таким образом, по мысли св.Григория Нисского следует, что природа грешников никак не совместима с благостью Бога и поэтому должна обязательно измениться. Но так как в загробной жизни такой возможности изменения у самого грешника уже нет, то эта перемена должна совершиться с помощью Божьей Силы. Надо отметить, что здесь в системе Григория Нисского возникает некое противоречие, как справедливо заметил профессор А.В. Мартынов: «Он(Бог) влечет к себе душу и очищает её от примеси порока, повидимому, решительно против её воли... Бог Сам начинает привлечение к Себе грешника, не дожидаясь его свободного, самостоятельного обращения. Строгое понятие о свободе воли здесь очевидно не выдержано»<sup>40</sup>.

Выстраивая свою логическую систему обоснования всеобщего спасения, св. Григорий Нисский понимал, что она должна опираться на свидетельства Св. Писания. И такие точки опоры им были найдены как в Ветхом, так и в Новом Заветах. В Ветхом Завете подтверждение своей теории святитель нашел в Псалмах пророка Давида. Например в таких словах псалмопевца: «Ещё мало, и не будет грешника: и взыщеши место его, и не обрящеши» (Пс. 36, 10). По мнению св.Григория, в этом псалме пророком дается прикровенное указание на уничтожение греха. Нахождение греха в человеческой природе противно Божественной Воли. Значит, обязательно наступит момент, когда при обращении человека к Богу грех будет уничтожен «так что зла...не останется следа» 41. Ещё одно указание на конечность зла, по мнению св. Григория, псалмопевец дает в следующих словах: «Да не прибудет Тебе престол беззакония, созидаяй труд на повеление» (Пс. 93,20). Бог не является источником зла, оно Ему не совечно, «то есть, не вместе с Тобою (с Богом) усматривается начало злобы; потому что престол, установляющий грех повелением, есть начало. Сим Пророк показал, что злоба не от вечности и не вечно пребудет; ибо, что не вечно было, то и будет не вечно»<sup>42</sup>. Подтверждение своей идеи о конечности зла святитель находит также и в книге Екклесиаста (Еккл. 1.11). В Новом Завете св. Григорий Нисский видит свою правоту в словах апостола Павла: «Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2:10,11). Святитель дает пояснение, что под тремя коленами подразумевается "три состояния разумного естества: одно в начале получавшее в удел бесплотную жизнь, которое именуем ангельским, другое сопряженное с плотью, которое называем человеческим, и еще другое, отрешенное от тел посредством смерти, как усматривается это в душах"43. Причисляя демонов и духов также к категории преисподни, святитель ИЗЪЯСНЯЕТ СМЫСЛ АПОСТОЛЬСКОГО СЛОВА В ТОМ, «ЧТО НАКОНЕЦ ПОСЛЕ ДЛИННЫХ ВЕКОВЫХ периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра, напротив того, и преисподними единогласно исповедано будет господство Христово»<sup>44</sup>. И наконец, самое сильное подтверждение идеи всеобщего апокатастасиса святитель видит в словах св. апостола Павла: «Да будет Бог всяческая во всех» (1Кор. 15,28). Кстати, на эти слова апостола также ссылался и Ориген. Трактовка этих апостольских слов св. Григория Нисского следующая: «Мне кажется, Писание научает совершенному уничтожению порока, ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, не будет в существах порока. А если предположит кто, что будет и порок, то как сохранится в своей силе сказанное, что во всех Бог? Потому что исключение порока делает недостаточным понятие слова все. Напротив, Кто имеет быть во всех, Тот не будет в том, что не существует»<sup>45</sup>.

Необходимо отметить, что, приводя места Св. Писания, которые подтверждают идею всеобщего апокатастасиса, св. Григорий Нисский между тем не дает в своих трудах четких разъяснений по поводу тех мест Св. Писания, в которых указывается на вечность мук и невозможность всеобщего спасения. Причем, в одних и тех же

сочинениях у святителя могут присутствовать как высказывания о всеобщем апокатастасисе, так и выражения Св. Писания, говорящие о вечности будущих мук. Многие исследователи трудов св. Григория Нисского высказывали различные догадки, чтобы как то разъяснить эти противоречия. Об одной из них пишет митрополит Макарий (Оксиюк), который указывает, что, подобно Оригену, св.Григорий Нисский, возможно, воспринимал указания Св. Писания на вечность будущих наказаний в качестве педагогических целей, которые направляют грешников к исправлению<sup>46</sup>.

Последнее обоснование, приводимое св. Григорием в поддержку своей идеи о всеобщем апокатастасисе, основывается на искупительной жертве Иисуса Христа. Подобное обоснование приводилось также и Оригеном. По представлению св. Григория Нисского, Христос сошел с неба и принял на Себя человеческую природу, страдал и умер, чтобы разрушить господство смерти над разумно свободными существами. Вместе же с истреблением смерти, по мнению святителя, произойдет освобождение из-под власти зла природы разумно свободных существ. «...Пока не истребится, как говорит Апостол, последний враг (1 Кор. 15, 26), и по совершенном устранении зла из всех существ, во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой были мы созданы вначале» <sup>47</sup>. Свою мысль о том, что искупительное дело Христа коснулось не только людей, но и злых духов, св. Григорий Нисский высказывает в 26-й главе «Большого огласительного слова». Принятие Сыном Божьим зараженной грехом человеческой природы приведет к уничтожению всех видов порока, которыми эта природа была повреждена. Если же господство зла будет разрушено, то и власти диавола наступит конец. «Когда, — говорит св. Григорий, — смерть, тление, тьма и, ежели есть какое еще порождение порока, возникли у изобретателя зла, приближение Божественной силы, подобно огню, произведя уничтожение противоестественного, оказывает естеству благодеяние нетлением, хотя и трудно такое разделение. Поэтому и самому противнику, если бы восчувствовал он благодеяние, не показалось бы сомнительным, что совершенное справедливо и спасительно» 48. Таким образом, завершительным следствием искупительной жертвы Христа будет, с одной стороны, избавление человека от порока, а с другой — врачевание «самого изобретателя порока»<sup>49</sup>.

Рассмотрев все обоснования, которые приводит св. Григорий Нисский в поддержку идеи о всеобщем апокатастасисе, надо отметить, что в их основе лежат возрения св. Григория Нисского на природу добра и зла, на человеческую природу и на взаимоотношения этих природ друг с другом и с Богом.

В отличие от Оригена св. Григорий Нисский не принимает теорию множественности миров и предсуществования душ. Ещё одним немаловажным отличием является различие взглядов Оригена и св. Григория Нисского на загробные мучения. Если Ориген в загробных муках видел божественное наказание для побуждения свободной воли отстать от греха и перейти на путь добра, то для св. Григория Нисского мучения служат лишь только средством очищения души от греховных наростов. Отсюда вытекает ещё одно отличие: если у Оригена достижение цели

мучений зависит от свободной воли человека, то св. Григорий Нисский восстановление человека к чистоте и блаженству ставит в зависимость только от божественной силы, не придавая особенного значения свободе воли. Важным же общим моментом этих двух учений было признание восстановления в первобытном состоянии всех свободно разумных существ, в том числе и злых духов.

Несмотря на всю логическую стройность доводов, приводимых св. Григорием Нисским о всеобщем апокатастасисе, в его учении встречаются противоречия. Например, использование святителем в одних и тех же трудах высказываний о всеобщем апокатастасисе и ссылок на Св. Писание, указывающих на вечность мук.

Определенный интерес представляют высказывания об апокатастасисе св. Максима Исповедника (†13 авг. 662г.).

#### Идея апокатастасиса в трудах преп. Максима Исповедника

Творения преподобного показывают несомненное знакомство его с произведениями и идеями Оригена, Дидима Слепца и Евагрия Понтийского. Что же касается Оригена, то преп. Максим подвергает жесткой критике систему его взглядов. Однако критикуя эсхатологию Оригена, преп. Максим Исповедник явно не затрагивает идеи всеобщего апокатастасиса.

Наиболее известным текстом, где преподобный Максим определенно высказывается на тему апокатастасиса, является его труд «Вопросы и недоумения». Его просят прокомментировать мнение о всеобщем апокатастасисе св. Григория Нисского. Отвечая, преп. Максим излагает различные понятия апокатастасиса. Сначала он говорит о понимании апокатастасиса Церковью как о нравственном восстановлении человека через исполнение им добродетелей, затем как физическое восстановление и воскресение каждого человека после Второго Пришествия. И наконец, третье понимание: «...тот, который и употребил по-своему Григорий Нисский в своих писаниях, — это восстановление сил душ, подпавших греху, к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в чаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы память о пороке, внедренном в них, и проходя все века и не находя, где бы остановиться, пришли бы к Богу, не имеющему предела. Так, посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается как не являющаяся причиной греха» 50. Из этого высказывания видно, что преподобный не критикует св. Григория Нисского, а как бы подправляет, редактирует его учение, умалчивая о том, что неприемлемо у святителя для православного богословия. Преп. Максим мыслит конечную судьбу человечества как восстановление всеобщей природы в первоначальном догреховном состоянии, но восстановлена будет только природа, а не святость произволения. В этом у Преподобного главное расхождение с св. Григорием Нисским. Строго говоря, преп. Максим мыслит два различных восстановления.

Одно восстановление будет доступно лишь тем, кто жил по замыслу, бывшему при их сотворении о них у Бога. Другим восстановление будет для тех, кто отошел от замысла Божиего, а предпочел грех и потакание собственным страстям. Поскольку Бог спасет всю вселенную, т.е. произойдет апокатастасис природы всей вселенной, то восстановление коснется и естества воскрешаемых грешников. Они, также как и праведники, познают Бога, окажутся соединены с Ним, но это единение станет для недостойных невыразимой мукой, ибо они соединятся со своим Творцом вопреки благодати. В трудах преп. Максима содержится много высказываний о страшном суде и о муках, на которые обречены человеческие и ангельские души в аду: «... тогда поставленным по правую руку Судии возвестится обетование неизреченных благ, а вставшим слева достанется вечный огонь, и внешняя тьма, и неусыпный червь, и скрежет зубов, и непрерывный плач, и бесконечный позор, от которого всякий осужденный на нескончаемые вовек мучения будет терзаться сильнее, чем от остальных видов наказаний вместе»<sup>51</sup>. Следовательно, для грешников ещё более сильными являются нравственные стороны наказания, такие как угрызения совести при воспоминании своих прежних поступков<sup>52</sup>, также неспособность выбора добра, чувство отчуждения и безысходности<sup>53</sup>, тьма и осознание навечного лишения Божественной благодати<sup>54</sup>, причем каждое наказание зависит от степени содеянного<sup>55</sup>. Но самым страшным является то, что грешник прекратит свое общение с Богом: «И мучительнее и страшнее всякого мучения вечное сообщество ненавидящих и ненавидимых, даже и без терзания — а уж с ними-то — и отдаление от Любящего и Любимого» <sup>56</sup>. В эсхатологиях Оригена и св.Григория Нисского присутствует воздействующий на грешников очистительный огонь. Хотя цель его в их теориях и различна, однако основные характеристики, зависимость от степени греха и его конечность одинаковы. На подобный огонь св. Григория Нисского ссылается и преп. Максим Исповедник. Он пишет об этом следующее: «Тот же огонь, который идет пред лицем Господа, попаляя врагов Его, это энергии Божии. Они отображают Лице Божие, то есть: благо, человеколюбие, кротость и другие подобные качества. Того, кто эти качества усваивает, [Божественные энергии] озаряют, а того, кто отвергает, отчуждаясь от подобия, сожигают. Эти виды огня [св. Григорий] не назвал вечными, ибо, по словам Григория Нисского, естество должно вновь обрести свои силы и через ясное знание восстановиться в исконном образе, так чтобы Творец не явился причиной греха. Ещё страшнее, говорит [св.Григорий], тот огонь, который действует вместе с червем неусыпающим и не гаснет, но вечно горит для злых: когда Божество является и несет в Себе воздаяние достойным, то тех, которые не украшаются добрыми делами и (будто червь непрестанно точит им память) размышляют о том, как не достигли и лишились блага, тех такое пламя постоянно пожирает и без конца мучает страшнее огня»<sup>57</sup>. Категоричен преп. Максим и по отношению к конечной судьбе дьявола и бесов, говоря о воздаянии им следующее: «Они лишились блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе умную силу на несущее. А что претерпят они в страшный день суда, знает один

праведный Судья (2 Тим. 4,8), назначающий каждому по достоинству праведные воздаяния, определяющий соразмерно злу вид осуждения и праведно выносящий на бесконечные веки подобающий приговор своими благими повелениями» <sup>58</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что, не отвергая идеи о всеобщности восстановления единой человеческой природы, преп. Максим Исповедник не принимает неизбежное, «механическое» восстановление произволения человека, его воли. Человеку надлежит преодолеть существующие в нем колебания воли и целиком направить свою природную устремленность к соединению с Богом. В противном случае, став при Втором Пришествии причастным полноты Божественной благодати, но сохраняя при этом личностный богоборческий бунт, он будет испытывать вечные мучения. Понимание преп. Максимом Исповедником идеи апокатастасиса кратко и точно сформулировал прот. Георгий Флоровский: «В последние дни вся тварь будет полностью восстановлена. Но мертвые души останутся слепы к Откровению Света. Божественный Свет будет светить всем, но те, кто когда-то выбрал тьму, не смогут, да и не захотят, наслаждаться вечным блаженством. Они останутся во мраке себялюбия. Они просто не смогут радоваться. Они пребудут "во тьме внешней", ибо союз с Богом, в котором и заключается спасение, предполагает и требует определенного устроения воли»<sup>59</sup>.

#### Критика идеи апокатастасиса св.Отцами Церкви

Ещё при жизни Оригена вокруг его идей начинают возникать споры. Несогласие с некоторыми мыслями Оригена, расходившимися с Церковным Преданием, выразили Александрийские богословы Ираклий и св. Дионисий Великий. В начале IV века критика в адрес спорных моментов учения Оригена продолжается, и ведут её уже с позиций александрийского богословия св. Петр Александрийский, св. Мефодий Олимпийский, а с позиций антиохийского богословия — св. Евстафий<sup>60</sup>. Возникает и ширится противодействие распространению идей Оригена в православной аскетике. Известно, что Пахомий Великий запрещал своим ученикам читать произведения Оригена. Суровой критике подвергают оригенизм преподобные Варсонофий Великий и Иоанн, Симеон Юродивый, Нил Синайский, Викентий Лиринский, Савва Освященный. При непосредственном участии преподобного Саввы на V Вселенском Соборе Отцами Церкви было вынесено осуждение Оригену и его учению. Один из пунктов анафем был посвящен апокатастасису.<sup>61</sup>

Приведем наиболее весомые высказывания критиков апокатастасиса. Святитель Епифаний Кипрский: «Ориген подвергся обаянию греха и изрек слова смертоносные... Эта ересь ужасна и хуже всех древних ересей, с которыми она мудрствует сходно... (Помимо прочего, он ложно учил), что диавол будет восстановлен в своем начальстве. Осчастливлен же Иоанн Креститель и прочие святые тем, что они будут общниками диавола в Царствии Небесном!» Святой Иоанн Мосх описывает видение по молитвам святого Кириака, когда в адском пламени среди прочих еретиков был виден и Ориген 3. На вопрос одного оригениста об учении

Оригена, Дидима и Евагрия о том, «что будущее мучение должно иметь конец, и люди, и ангелы, и демоны возвратятся снова в первое свое состояние», преподобный Варсонофий Великий отвечает: «Это догматы языческие. Это пустословие людей, которые думают о себе, что они нечто значат. Это слова людей праздных. Это порождения прелести... Сии (мнения) не к свету ведут тех, которые им веруют, но в тьму. Они не к страху Божию побуждают, но более к преуспеянию диавольскому. Они не извлекают из тины, но погружают в нее. Это суть плевелы оные, которые враг посеял на поле Домовладыки... Брат, если ты хочешь спастись, не вдавайся в это (учение), ибо свидетельствую тебе пред Богом, что ты впал в ров диавольский и в крайнюю погибель. Итак, отступи от сего и последуй святым отцам»<sup>64</sup>. Святитель Василий Великий говорит об источнике и губительных последствиях этой ереси: «Так, Господь то решительно говорит, что "пойдут сии в муку вечную" (Мф. 25, 46), то отсылает иных "в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его" (Мф. 25, 41), а в другом месте именует "геенну огненную" и присовокупляет: "где червь их не умирает и огонь не угасает" (Мк. 9, 47-48) ... потому, если при таком числе подобных свидетельств, находящихся во многих местах богодухновенного Писания, многие еще как бы забыв о всех подобных изречениях и определениях Господних, обещают себе конец мучению, чтобы свободнее отваживаться на грех, то сие, конечно, одна из козней диавольских» 65. Основатель общежительного монашества в Египте преподобный Пахомий Великий однажды, во время беседы с посетившими его монахами, не мог понять, откуда исходит «премерзкий запах». Потом он по внушению Божию понял, откуда этот запах: его гости были оригенистами. Он исповедал: «Узрел, и Бог мне свидетель, что все читающие Оригена и принимающие написанное им, будут ввергнуты в адову пучину. Их участь тьма внешняя, где плач и скрежет зубовный... Соберите же все Оригеновы писания, какие у вас есть, и бросьте в реку<sup>66</sup>. Св. Симеон Христа ради юродивый также предостерегал от следования пагубным заблуждениям Оригена. В его житии мы читаем, что он ответил тем, кто пришёл к нему с вопросом о том, «почему такой мудрец уклонился в ересь. Один утверждал, что Оригенова мудрость не от Бога, а от учения и чтения многих книг, а другой, — что невозможно человеку, без благодати Божией, говорить и писать так, что иное и до сего времени принимается православными». Не успели они и задать св. Симеону свой вопрос, как прозорливый святой ответил им: «Ориген ... зашел в море, не мог из него выйти и потонул в глубине»<sup>67</sup>. Высказывает свое мнение в отношении Оригена и преподобный Иоанн Лествичник, который писал: «Все, а в особенности падшие, должны беречься, чтобы не допустить в сердце свое недуг безбожного Оригена; ибо скверное его учение, внушая о Божием человеколюбии, весьма приятно людям сластолюбивым» <sup>68</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин: «Оригенисты... пустословят, будто Христос с диаволом будут находиться под одной властью»<sup>69</sup>.

Такова общая оценка некоторыми св. Отцами учения апокатастасиса и самого Оригена. Не совпадает мнение св. Отцов и со многими пунктами, лежащими

в основе этого учения. Так, например, совершенно отличается святоотеческое видение загробной участи человека от мнения сторонников теории о всеобщем восстановлении. В спорах с ними св. Отцы указывают на некую симметричность: вечному раю соответствует вечный ад, вечному бытию с Богом соответствует вечное бытие без Бога. «Ибо если будет когда-нибудь конец мучению, — пишет святитель Василий Великий, — то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое основание полагать конец вечному мучению?»<sup>70</sup> Ту же самую мысль выражает и блаженный *Иероним Стридонский*: «Как наказания вечны, так и вечная жизнь не должна иметь впоследствии какого-либо конца»<sup>71</sup>. Согласно этой святоотеческой мысли вечный ад существовал бы даже в том случае, если бы от Бога не отпал ни Люцифер, ни прародители рода человеческого. Св. Иоанн Златоуст предостерегает людей от заблуждения на тему конечности мук: «Здесь представляется нам вопрос не маловажный, но касающийся предмета самого необходимого и исследуемый всеми людьми: будет ли иметь конец огонь геенский? Христос открыл нам, что: "червь их не умирает и огонь не угасает" (Мк. 9, 46); ...и Павел утверждает, что мучение будет нескончаемое, когда говорит, что грешники "подвергнутся наказанию, вечной погибели" (2 Фес. 1, 9); ... Тяжко это слово и прискорбно для слушателя. Знаю это по чувству, которое сам испытываю: сердце мое смущается и содрогается, и чем более удостоверяюсь в несомненности геенны, тем более трепещу и объемлюсь страхом. Но нужно говорить об этом, чтобы нам не впасть в геенну» 72. Преподобный Никита Стифат в исповедании веры по поводу вечных мук высказывается следующим образом: «Верую в воскресение мертвых и исповедую бесконечное царство праведников во век веков и то, что наказание грешников и самих демонов будет длиться вечно и никогда не прекратится и что грешники и демоны не вернутся снова в первозданное состояние, как заблуждается в помрачении Ориген» (Исповедание веры)<sup>73</sup>. Старец Паисий Святогорец говорит о необходимости приложения усилий в земной жизни: «Будем всеми силами подвизаться, чтобы улучить рай, потому что без подвига никто не может войти в него. Врата рая очень узкие, и не слушайте говорящих вам, что все мы спасемся. Это дьявольская сеть, чтобы мы не подвизались. Это ему на руку»<sup>74</sup>. О понимании вечности сторонниками апокатастасиса, по которому выходит, что вечность — это продолжение нашего настоящего бытия, только при отсутствии смерти, преподобный Иоанн Дамаскин пишет следующее: «Вечная жизнь и вечное мучение обозначают нескончаемость будущего века. Ибо время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или, лучше, тогда будет один невечерний день, так как Солнце правды ясно будет светить праведным, а для грешных настанет глубокая нескончаемая ночь. Поэтому каким образом будет исчисляться тысячелетнее время оригеновского восстановления?»<sup>75</sup>

Св. Феофан Затворник высказывает свою мысль о том, что к вечности не применимо земное понятие временности: «Ну, хорошо: пусть муки, по-вашему, не вечны; сколько же времени они будут продолжаться? Да хоть тысяча тысяч лет, а

все же должны кончиться, — говорите вы. Да какая же нам-то, грешным, от этого выгода? Ведь тамошняя мука будет нестерпимая... Значит, плохо это придумано. Придумайте-ка лучше, что совсем не будет мучений, да не на бумаге только, не по своим лишь соображениям, а принесите нам удостоверение об этом от имущего ключи ада; тогда нам, грешникам, это будет на руку: греши себе, сколько хочешь и как хочешь! А так, как вы рассуждаете... благодарим за сердоболие о нас! К тому же у вас все как-то неопределенно. Вы забываете, что там будет вечность, а не время; стало быть, и все там будет вечно, а не временно. Вы считаете мучения сотнями, тысячами и миллионами лет, а там ведь начнется первая минута, да и конца ей не будет, ибо будет вечная минута. Счет-то дальше и не пойдет, а станет на первой минуте, да и будет стоять так» 76.

Подвергают критике св. Отцы ещё одно утверждение о том, что если вечность есть Бог, следовательно, те, кто находится вне Бога, не могут пребывать в этом состоянии вечно и через какой-то период неизбежно будут восстановлены. Это утверждение можно встретить, например, в трудах св. Григория Нисского. Св. Отцы, несогласные с этой точкой зрения, говорят, что Церковь ожидает огненного преображения жизни мира в царствие будущего века, а не неотвратимого всеобщего возвращения в первобытное состояние. Бог, «как создал несуществовавших, так воссоздаст получивших бытие – созданием, которое божественнее и выше прежнего», – свидетельствует святитель Григорий Богослов<sup>77</sup>. На часто используемый, можно даже сказать, основной аргумент сторонников апокатастасиса о том, что Всеблагой Бог не может карать, св. Отцы отвечают, что Божественная справедливость, воздающая человеку по плодам его жизни, не может быть противопоставляема любви Божией, потому что справедливость Бога — это и есть Его любовь, воздающая каждому то, что он сам выбирает произвольно всей своей жизнью. Т.е. не Бог готовит вечность ада, прежде всего адские муки есть следствие, вызванное свободным произволением самой личности. Ад, по мысли преподобного Макария Египетского, лежит «в глубине сердца человеческого» <sup>78</sup>. «Подобно тому, — объясняет преподобный Симеон Новый Богослов, — как слепцы, не видящие сияющего солнца, хотя и всецело бывают освещаемы им, пребывают вне света, будучи удалены от него чувством и зрением, так и Божественный свет Троицы будет во всем, но грешники, заключенные во тьме, и среди него не увидят его.., но, опаляемые и осуждаемые своею собственною совестью, они будут иметь неизреченное мучение и невыразимую скорбь вовеки» <sup>79</sup>. Ясно и просто разъяснил эту истину еще во II веке святой Ириней Лионский: «Всем соблюдающим любовь к Нему Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое они сами избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому как относительно неизмеримого света сами себя ослепив-

шие или ослепленные другими навсегда лишены сладости его не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но сама слепота доставляет им несчастие»80. Преп. Варсонофий Оптинский говорит: «В настоящее время не только среди мирян, но и среди молодого духовенства начинает распространяться такое убеждение: будто бы вечные муки несовместимы с беспредельным милосердием Божиим, следовательно, муки не вечны. Такое заблуждение происходит от непонимания дела. Вечные муки и вечное блаженство не есть что-нибудь только извне приходящее. Но все это прежде всего внутри самого человека. "...Царствие Божие внутрь вас есть" (Лк. 17, 21). Какие чувства насадит в себе человек при жизни, с тем и отойдет в Жизнь Вечную. Больное тело мучается на земле, и чем сильнее болезнь, тем больше мучения. Так и душа, зараженная различными болезнями, начинает жестоко мучиться при переходе в Вечную Жизнь. Неизлечимая телесная болезнь кончается смертью, но как может окончиться душевная болезнь, когда для души нет смерти? Злоба, гнев, раздражительность, блуд и другие душевные недуги — это такие гадины, которые ползут за человеком и в Вечную Жизнь. Отсюда цель жизни и заключается в том, чтобы здесь, на земле, раздавить этих гадов, чтобы очистить вполне свою душу и перед смертью сказать со Спасителем нашим: "...Грядет сего мира князь и во мне не имать ничесоже" (Ин. 14, 30). Душа грешная, не очищенная покаянием, не может быть в сообществе святых. Если бы и поместили ее в рай, то ей самой нестерпимо было бы там оставаться и она стремилась бы уйти оттуда»81.

Ещё один из аргументов, даже скорее вопрос, часто задаваемый в защиту апокатастасиса, — как может Бог любви карать за грехи временной жизни? На него отвечал еще святитель Иоанн Златоуст: «Не говори мне: где же справедливость, если мучение не имеет конца? Когда Бог делает что-либо, повинуйся Его определениям и не подчиняй их умствованиям человеческим. ...если ты требуешь справедливости, то, по закону правды, нам следовало бы еще в начале тотчас погибнуть» 2. А вот так на этот вопрос отвечал святитель Григорий Двоеслов: «Справедливо было бы это недоумение, если бы раздражительный Судия рассматривал не **сердца** людей, а одни **дела**. Нечестивые потому имели конец грехов, что имели конец жизни. Они желали бы, если бы могли, жить без конца, что бы иметь возможность грешить без конца» 33.

Ещё один пункт теории апокатастасиса — продолжительное, но конечное воздействие очищающего огня, возрождающего грешника к вечной жизни. Св. Отцы недвусмысленно указывают на крайне негативный смысл этого *«спасения из огня»*. Св. Иоанн Златоуст говорит следующее: «Сам спасется, но так, как бы из огня. Эти слова означают следующее: он сам не погибнет так, как дела, не обратится в ничто, но останется в огне. Это апостол и называет спасением; потому не просто сказал: спасется, а прибавил: "как бы из огня". Так и мы обыкновенно говорим: в огне сохраняются — о таких вещах, которые не сгорают и не вдруг обращаются в пепел. Потому, слыша об огне, не думай, что сожигаемые обратятся в ничто. Не удивляйся и тому, что апостол называет такое мучение спасением. ...сказав: спасется, он вы-

ражает не что иное, как продолжение наказания, и как бы так говорит: сам же будет мучиться непрестанно»<sup>84</sup>. Блж. Феофилакт Болгарский: «Сам он не погибнет так, как его дела, не перейдет то есть в ничтожество, но спасется, то есть сохранится целым, чтобы гореть ему в огне. И у нас о том дереве, которое нелегко сгорает и обращается в пепел, говорят обыкновенно, что оно остается целым в огне, так что для сожжения его употребляется довольно много времени. Итак, грешник несет потерю от того, что трудился над такими делами, от которых погибает, и все свои усилия употребил на то, что не имеет бытия и не существует (ибо всякое зло есть нечто несуществующее), подобно тому, как если бы кто за большую цену купил себе труп вместо живого тела. Между тем сам, то есть грешник, спасется, то есть сохранится целым для вечных мучений» 85. Св. Марк Эфесский: «Грешников же, приносящих с собою зло, охватив, как удобный материал для этого огня, он немедленно зажжет, и "дело" их, то есть злое расположение или действование (энергию), сожжет и до конца уничтожит, и лишит их того, что они принесли с собою, то есть лишит их злого груза, однако самих их "спасет", то есть навеки будет сохранять и соблюдать, дабы они не подверглись уничтожению вместе со своим злом. ... Ибо выражение, что грешник "спасается якоже огнем" означает, что он пребудет мучимый в огне и не УНИЧТОЖИТСЯ ВМЕСТЕ СО СВОИМИ ЗЛЫМИ ДЕЛАМИ И ДУШЕВНЫМ ЗЛЫМ УСТРОЕНИЕМ... ВЕЧНО пребывая в огне, наследуют спасение, которое хуже гибели, ибо это то, собственно говоря, и обозначает выражение "спастись", дабы не случилось им уничтожительной силой огня и самим также полностью быть уничтоженными» 86. Таким образом, по мнению св.Отцов, апостол Павел в Послании к Коринфянам говорит о «спасении» в смысле неуничтожимости грешника, но о его пребывании в огне вечно.

И наконец, ещё одним доказательством православности теории апокатастасиса, по мнению его сторонников, является то, что поддерживающий это учение св.Григорий Нисский не был соборно осужден, т.е. то, что не осуждено, то одобрено. Приведем мнение некоторых св. Отцов на этот счет. Преподобный Варсонофий Великий, будучи спрошен о таковом мнении святителя Григория, которое он перед тем осуждал как явное отступление от Православия, отвечает: «Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии... Если же святой муж и говорит о вышеупомянутых мнениях, то не найдешь, чтобы он подтверждал слова свои, как бы имел утверждение свыше, но они проистекали из учения прежних его учителей, и он, доверяя знанию и премудрости их, не вопрошал Бога, истинно ли сие» 87. Когда святой Кирилл Скитопольский заметил, что оригенисты в качестве оправдания ссылаются на авторитет святителя Григория Нисского, говоря, что «учения о предсуществовании и о восстановлении безопасны», старец в ответ сказал, что учения их, среди которых и апокатастасис, - «не безопасны, но опасны, и вредны, и богохульны... Бог же через откровение указал мне грязь его ереси»88. Святитель Марк Ефесский, приведя обширные выдержки из святителя Григория, восклицает: «Святитель Григорий Нисский, будучи человеком, отступил несколько от правильного учения и то в то время, когда это учение было предметом спора

и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным учением, вынесенным на V Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (истины)... Но V Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучения) признано из всех учений наиболее бесчеловечным и, как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме... Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием.., никоим образом не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как свое личное мнение» Общее же церковное отношение в одной фразе выразил святитель Фотий Константинопольский: «То, что у святителя Григория, епископа Нисского, сказано о восстановлении, Церковью не принимается» Так что мнение святых Отцов к особенностям эсхатологии Григория Нисского высказано было, и оно не оставляет места сторонникам апокатастасиса для каких-либо спекуляций на этот счет.

# Осуждение учения о всеобщем спасении поместными и Вселенскими соборами

Пока проблема апокатастасиса оставалась в рамках частного богословского мнения, Церковь проявляла к ее сторонникам пастырское снисхождение и соборно не осуждала их ошибочные взгляды. Когда же эти ошибочные взгляды вышли за рамки частного богословского мнения, стали предметом внимания широких кругов верующих христиан, Церковь вынуждена была оградить своих чад от вероучительных заблуждений, соборным голосом подвергая последние строгому осуждению.

В конце IV — начале V веков разгораются так называемые оригенистские споры. Дело в том, что к тому времени последователи Оригена стали превращать его *предположения* в догматические *утверждения* и широко их проповедовать, что вызвало ответную реакцию со стороны православных. Жесткие обвинения в адрес Оригена выдвигает известный борец с ересями св. Епифаний Кипрский: 1) Ориген является отцом арианства; 2) он учит о переселении душ; 3) его учение о воскресении не церковно; 4) Ориген учит, что дьявол в конце времен вернется в свое исходное благое состояние. Несколько позднее эти обвинения, распространенные блаженным Иеронимом, становятся обычными в церковной письменности<sup>91</sup>.

К сторонникам борьбы с оригенизмом примыкает архиепископ Алесандрийский Феофил, который на рубеже веков созывает в Александрии поместный собор, осудивший оригенизм. Сохранившиеся фрагменты документов этого собора описывают Оригена как «второго иуду», который никогда не был истинным членом Церкви. Из догматов Оригена осуждается учение о предсуществовании душ и апокатастасис. Вслед за Феофилом папа Римский Анастасий созывает Собор в Риме, о решении которого пишет в письме к Симплициану: «Мы сообщили, что все написанное в минувшие времена Оригеном, которое противоречит нашей вере, нами отвергнуто и осуждено» 72. Тогда же был созван Иерусалимский Собор,

и палестинские епископы написали Феофилу: «Оригенизма нет среди нас. Учения, которые вы описали, мы никогда не слышали здесь. Мы анафематствуем тех, кто придерживается таких учений» <sup>93</sup>. Наконец, тогда же состоялся и Кипрский Собор под председательством святителя Епифания, который тоже осудил оригенизм, в том числе идею временности адских мук. В результате активных действий против оригенизма многие монахи, поддерживавшие учение Оригена, были изгнаны из Египта и нашли себе временный приют в Константинополе у св. Иоанна Златоуста, что послужило поводом для Феофила обвинить св. Иоанна Златоуста в симпатиях к Оригену. В результате этих обвинений св. Иоанн был смещен с Константинопольской кафедры и отправлен в ссылку.

С новой силой эти споры вспыхнули в первой половине VI века<sup>94</sup>. Возникновение их связывают с личностью сирийца Стефана бар Судаили<sup>95</sup>. Его эсхатология сводилась к двум этапам, следующим за Воскресением: на первом этапе всем разумно тварным существам будет воздано по заслугам, на втором — все твари, включая и бесов, растворятся в сущности Божией и исчезнет всякое различие, даже различие Божественных Лиц. Возможно, прибытие Стефана в Палестину послужило образованию здесь "еретического оригенизма" среди монахов. «Полуязыческие гадания о начале мироздания, о предсуществовании души, о душепереселении с увлечением поддерживались монахами» 96. В 531г. 92-летний преп. Савва Освященный прибывает к императору в Константинополь, чтобы попросить помощи против беспорядков, которые учинили в его Лавре монахи-оригенисты. Император проводит расследование и понимает, что причина волнений кроется в вероучительных вопросах и спор выходит далеко за пределы Палестины. Поэтому император принимает решение о соборном осуждении учения, связанного с именем Оригена. В 543 г. созывается Константинопольский поместный собор. В письме к собору император дает краткую характеристику учения монаховоригенистов: «Когда мы дознали, что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат и следуют нечестивым заблуждениям Пифагора, Платона и Оригена..., то заблагорассудили приложить попечение и исследование о них... Они утверждают.., что будет совершенное уничтожение тел и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам диавол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами, что они будут иметь такое же единение с Богом, какое имеет Христос и какое они имели в предсуществовании"97. Накануне собора император Юстиниан адресует константинопольскому патриарху Мине послание с приложением десяти анафематизмов учения Оригена. Девятый непосредственно направлен против идеи апокатастасиса: "Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановление демонов и нечестивых людей, — да будет анафема $^{98}$ . Приняв во внимание это послание императора, Константинопольский собор 543г. осуждает Оригена и его учение.

В 553 году в Константинополе состоялся Пятый Вселенский Собор. На нем было подтверждено осуждение Оригена, принятое поместным собором десятью годами раньше. Двенадцатая анафема осуждает учение Оригена о том, что сам сатана должен будет занять свое место в обновленной духовной вселенной как одно из духовных творений Божиих после того, как он перестанет быть врагом Бога. Пятнадцатая анафема говорит об апокатастасисе: «Кто говорит, что жизнь духов будет подобна жизни, которая существовала от начала, когда духи не были еще падшими и погибшими, и что конец будет подлинной мерой начала, да будет анафема». Спорный 11 п. 8 заседания выглядит следующим образом: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с их нечестивыми писаниями, 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»<sup>99</sup>.

Ещё одним доказательством осуждения Оригена и его последователей служит орос Шестого Вселенского Собора (680 г)100. К нашей теме имеет прямое отношение и первое правило Пято-Шестого Трулльского Собора (682 г.). В нем перечисляются деяния всех предыдущих Вселенских соборов и определяется наказание всем, кто преступает их постановления. Блаженные Отцы постановляют: «Признаем и научаем преемников признавать как бы произнесенными от Духа благочестивые изречения 160 богоносных отцов, собиравшихся в сем царствующем городе при благочестивой памяти Юстиниане, бывшем нашем императоре, которые соборно анафематствовали и отреклись Феодора Мопсуэстийского, учителя Несториева, Оригена, Дидима и Евагрия, воспроизводивших языческие басни и снова повторявших нам в бреду ума и в сонных видениях переходы и превращения некоторых тел и душ, и нечестиво восстававших против воскресения мертвых... Отвергаем и анафематствуем всех, кого они отвергали и анафематствовали, как врагов истины, тщетно воздымавшихся против Бога и замышлявших неправду против Всевышнего. Если же кто-нибудь не содержит и принимает упомянутых выше догматов благочестия, и не мыслит и не проповедует так, но старается идти против них, тогда будет анафема, ... и да будет исключен и извержен из списка христиан как чужой» 101. Седьмой Вселенский Собор (787 г.) также осудил ересь Оригена: «...Анафематствуем бредни Оригена, Евагрия и Дидима, как сделал это Пятый (Вселенский) собор, бывший в Константинополе» 102. Помимо вышеперечисленных соборов можно отметить Латеранский собор 649 года в Риме при папе-исповеднике Мартине I, который в 18-м правиле изрек анафему наряду с иными еретиками и на Оригена, Евагрия Понтийского и Дидима 103.

Особо выделим Константинопольский Собор 1084 года, на котором апокатастасис и его сторонники осуждаются вполне определенно: «Всем, которые принимают и преподают другим ложные и языческие мнения..., будто мучению

грешников в будущей жизни будет конец и будто творению и человечеству предстоит всеобщее восстановление; и таким образом Царствие Небесное представляют разрушимым и преходящим, тогда как Сам Иисус Христос и Бог наш передал нам учение, что оно вечно и неразрушимо, и мы на основании всего Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета веруем, что муки будут нескончаемы и Царствие Небесное вечно; тем, которые таковыми своими мнениями и себя самих погубляют, и других творят общниками вечного осуждения, анафема» 10-4.

После соборных осуждений интерес к всеобщему апокатастасису надолго пропадает.

# Возрождение идеи апокатастасиса в трудах русских религиозных философов XIX-XX веков

Интерес к идее апокатастасиса проявляется и быстро растет во второй половине XIX – начале XX веков в среде русских религиозных философов. Ю. Максимов 105 утверждает, что во многом это было связано с необходимостью нового осмысления положения Православия в окружении инославных религий. Возрождение теории апокатастасиса содержало в себе некий экуменический контекст — признание или хотя бы допущение равноспасительности иных религиозных конфессий, чему мешал определенный Вселенскими Соборами догмат о вечности адских мучений. Ещё одним, пожалуй, даже более значимым фактором была увлеченность многими русскими философами идеей софиологии, принцип всеединства которой содержал в себе те же метафизические предпосылки всеобщего восстановления, как и у Оригена. Наиболее ярко проявили себя на ниве разработки теории всеобщего восстановления В.С. Соловьёв, протоиерей Сергий Булгаков, Н.А.Бердяев, иерей Павел Флоренский.

В. С. Соловьев идею о всеобщем восстановлении мира основывал на разработанной им концепции всеединства. Основная идея этой концепции состоит в том, что только человечество, а не отдельный человек является вечной субстанцией. «Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке»<sup>106</sup>. По мнению Соловьёва, свободная воля отдельного индивида в процессе духовного рождения отступает на второй план, потому как исторический процесс сам по себе преодолевает зло. Всеобщее восстановление не обусловлено участием свободной воли отдельного человека. В результате, окончательная победа добра над злом достигается, по Соловьёву, слишком дорогой ценой - ценой лишения человека свободы выбора.

Своеобразный вариант апокатастасиса предлагает прот. Сергий Булгаков. Учение об апокатастасисе он связывает со своими антропологическими представлениями, основанными на софиологии. «Таким образом, человек имеет в себе нетварно-тварное начало, принадлежит вечности божественного, хотя самобытное личное бытие получает лишь в тварности своей. К этому же надо присоединить, что человек, как центр творения, предназначенный господствовать над ним, имеет в духовной своей природе причастность Божественной Софии, в мире же, тварной Софии, он есть человекомир, и "радость" Божественной Премудрости в "сынах человеческих"»<sup>107</sup>. Таким образом, благодаря софийному началу в человеке с самого начала творения ему присуще бессмертие. Это бессмертие о. Сергий называет «природным», принадлежащим человеку «по Божественному его происхождению» 108. Своеобразное понимание прот. С. Булгаковым природы человека, а также мысль о невозможности объединения вечного блаженства в Боге и ада в одно и то же понятие вечности приводят его к выводу, что человек не может быть подвержен вечной погибели, хотя через мучения он и может пройти, но они не являются вечными. Взгляд Булгакова на вечность схож с Оригеновским: «Немыслимым является вечное творчество зла, не имеющее для себя границ. Таковое не свойственно злу, но присуще только добру, жизни в Боге, а не вне или помимо Его. Рай и ад не могут быть, поэтому одинаково вечны или равновечны: "вечность" ада означает нечто совсем иное, чем вечность рая, ибо она есть конечная, себя исчерпывающая. Рай есть неисчерпаемость Божественного бытия, открывающегося во времени; ад не есть обличение небытия пред лицом бытия Божественного, вечность призрачная (как она и изживается для пребывающих во аде человеков). Поскольку ад не есть творение Божие, но плод самоопределения князя мира сего и им плененных, он и не имеет бытия в себе, следов, не имеет собственной вечности, каковая есть для него только временное состояние жизни» 109. Таким образом, вечные муки, по мысли отца Сергия, представляют собой некое «изживание дурной бесконечности.» Это «изживание» прот. Сергий Булгаков называет чистилищем, правда, оговариваясь, что для православного сознания неприемлема идея чистилища как места, и поэтому чистилище — это некое очистительное промежуточное состояние. «Нельзя спорить вообще против самой мысли о состоянии очистительном за гробом, однако нужно ли схематизировать его, как особое третье место наряду с раем и адом?» — пишет о. Сергий и далее предлагает свою эсхатологическую схему: «Согласно православному учению, загробное состояние грешников может быть ближе определено, как всеобщее чистилище с временным в нем пребыванием, нежели как ад неотменный» 110.

Резче всего критика традиционного учения Церкви о вечных муках звучит в трудах *НА. Бердяева*: «Наибольшее противление у меня вызывает всякая объективация ада и всякая попытка построить онтологию ада, что и делают традиционные богословские учения. Я вижу в этом догматизирование древних садических инстинктов человека. <...> Существование вечного ада означало бы самое сильное

опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия»<sup>111</sup>. Для Бердяева проблема вечных мучений «есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации». Поэтому «никакой рациональной онтологии ада, ни оптимистической, ни пессимистической», построить нельзя<sup>112</sup>. Однако, «ад бесспорно существует» и представляет собой «собственную тьму» души, в которую она, отделившись от Бога, погружается 113. Поэтому ад есть результат греховного существования, а не кара Господа за грехи. «Ужас ада... не в том, что суд Божий будет суров и неумолим. Бог есть милосердие и любовь, и Ему отдать свою судьбу — означает преодоление ужаса. Ужас в предоставленности моей судьбы мне самому. Страшно не то, что Бог сделает со мной. Страшно то, что я сам сделаю с собой. Страшен суд души над собой... Ад, в сущности, не то означает, что человек попал в руки Божьи, а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственно меонической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь»<sup>114</sup>. Указания Святого Писания на вечность адских мук, а также святоотеческие предупреждения Н.А. Бердяев, подобно Оригену, рассматривает не в качестве учения Церкви, а как некую воспитательную норму, которая может быть отвергнута «повзрослевшим» христианином: «Человечество вступило в возраст, когда в религии элемент устрашающий и грозящий жестокими карами оказывается лишь на руку воинствующему безбожию. Если идея ада раньше удерживала в церкви, то сейчас она лишь отталкивает от церкви, как идея садическая, и мешает вернуться в нее. <...> Для моего религиозного чувства и сознания неприемлемы и те элементы самого Евангелия, которые носят судебный, карательный характер и устрашают адом. Я каждый день молюсь о страдающих адскими муками и тем самым предполагаю, что эти муки не вечны, это очень существенно для моей религиозной жизни»<sup>115</sup>. Из этого высказывания видно, что Н.А. Бердяев, корректируя, отодвигая догматические границы, фактически превращает эсхатологию в предмет личного «религиозного чувства». Известный философ русского зарубежья С.А. Левицкий увидел в учении Бердяева «трагическую теодицею, отрицающую всемогущество Божье ради спасения свободы человека и всеблагости Божьей» 116.

Иерей Павел Флоренский высказывал идею понимания чистилища, как «хирургического ада», отсекающего грехи и возрождающего вылеченного грешника к вечной жизни. О. Павел Флоренский, дабы избежать подобия оригенизма, назвал эту идею «антиномией геенны». Основанием этой идеи послужил новозаветный текст: «...Огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3. 13–15). О. Павел видит в человеке две личности: первая — Богом зданная (т. е. образ Божий) и вторая — эмпирическая (т.е. Его подобие), которую о.Павел Флоренский толкует как «дела, которые он созидал в течение всей своей жизни». Личность Богом зданная, т. е., по выражению свящ. П. Флоренского, «сам» человек, спасется, в то время как его «дело», если оно созидалось не во имя Божие, погибнет («сгорит» в геенне). Резюмируя, свящ. П. Фло-

ренский говорит: «Если, поэтому, ты спросишь меня: "Что же, будут ли вечные муки?", то я скажу: "Да". Но если ты еще спросишь меня: "Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?", то опять-таки скажу: "Да". То и другое; тезис и антитезис» 117. «Тезис — "невозможна невозможность всеобщего спасения" — и антитезис — "возможна невозможность всеобщего спасения" — явно антиномичны. Но, доколе признается Любовь Божия, — дотоле неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — дотоле неизбежен антитезис» 118. Такой взгляд, по мнению свящ. П. Флоренского, «будучи внутренне антиномичным... требует веры и, безусловно, не укладывается в плоскости рассудка. Он — ни простое "да", ни простое "нет", он — и "да" и "нет". Он — антиномия» 119. Эта концепция представляет собой, по существу, скрытую форму апокатастасиса. В «хирургическом аде» о. Павла присутствует богословское противоречие: сжигание греха не отвращает воли тварного существа от греха, не преобразует его.

Возникшая большая популярность этой возрожденной теории всеобщего спасения вынудила Церковь отреагировать на неё точно так же, как и в прежние века — Соборным постановлением.

#### Осуждение ереси апокатастасиса Русской Православной Церковью в XX веке

Во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг. в православной среде русской эмиграции разгорается так называемый спор о Софии. Сложный характер этих вопросов и изначально отклонившийся от христианской традиции путь их решения, предложенный основоположником отечественного религиознофилософского учения о Софии В.С. Соловьевым, привели к ряду концептуальных погрешностей в богословских построениях о. Павла Флоренского и особенно о. Сергия Булгакова. Одной из таких погрешностей было учение об апокатастасисе, Учение о. Сергия было осуждено сначала Архиерейским Синодом (март 1927), затем Архиерейским Собором Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) (октябрь 1935), Архиерейским Совещанием РПЦ-Московский Патриархат (август 1935), наконец, двумя указами Московской Патриархии от 7 сентября и 27 декабря 1935 г.

25 августа 1935 года состоялось Архиерейское Совещание Русской Православной Церкви, которое рассмотрело учение протоиерея Сергия Булгакова. Оно приняло определение № 93. В нем касательно апокатастасиса говорится следующее: «Нельзя забывать, что диавол уже не может обратиться, а равно и все ему всецело предавшиеся. Значит, рядом с "градом Божиим" и "вне" его (Апок. 22, 15) навеки останется область отвержения, "смерть вторая" (Апок. 21, 8). Откровение не знает апокатастасиса всей твари, а лишь обожение тех, кто будет со Христом. "Бог будет всё" лишь в "сынах Царствия", всё во всех, чья воля сознательно отождествилась с волей Божией» 120. Подписали его архиереи, которые в то время составляли едва ли не всю полноту епископата Русской Православной Церкви, находившегося на

свободе (большинство из этих архиереев приняли впоследствии мученический венец). На основании определения Архиерейского совещания был издан Указ Московской Патриархии № 1651 от 7 сентября 1935 г. Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, подписанный заместителем патриаршего местоблюстителя Сергием, митрополитом Московским, и управляющим делами Московской Патриархии протоиереем Александром Лебедевым. Текст Указа почти дословно повторяет определение Архиерейского совещания.

Сторонники учения апокатастасиса пытаются оспорить правомочность этого документа. Мы приведем суждение известного русского богослова XX века В.Н.Лосского о неубедительности указаний о. Сергия Булгакова на принятие митр. Сергием (Страгородским) так называемого «единоличного мнения». В.Н.Лосский пишет следующее: «Акт суждения Московской Патриархии об учении о. С. Булгакова и меры, принятые ею, канонически безукоризненны и не могут быть отвергаемы безответственным указанием на "римский абсолютизм"»<sup>121</sup>. Есть еще одно подтверждение правомочности этого постановления. Существует определение № 135 от 7 декабря 1935 года, в конце которого уже после слова «постановили» читаем: «Приняв к сведению как дополнительный к прежде заслушанному материалу, остаться при определении от 25 августа за № 93, о чем дать и указания Преосвященным Архиереям»<sup>122</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> А.А.Вейсман. Греческо-русский словарь, СПб, 2006, репринт 1899. С.165
- <sup>2</sup> Платон. Собрание сочинений в 4-х томах,Т.4, Аксиох,М.: Мысль, 1994. С. 608
- <sup>3</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, Книга 10, Эпикур, М.: Мысль, 1986. С. 380
- <sup>4</sup> Прокл. Первоосновы Теологии. Перевод А.Ф.Лосева, М.: Прогресс, 1993, репринт Тбилиси, 1972. С.140-141
- <sup>5</sup> Там же, С.34
- <sup>6</sup> По материалам статьи А. Ивойлова Употребление слова апокатастасис в Священном Писании [Электронный источник: http://minds.by/article/258.html]
- <sup>7</sup> Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. CC. 77-78; 73
- <sup>8</sup> Там же. С. 138
- <sup>9</sup> Там же. СС. 482-483
- $^{10}$  Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика., Гл.134,4 Москва: "Университетский типограф", 1892. С. 132
- <sup>11</sup> Библиотеки отцов и учителей церкви/ Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей, Кн.5, М.: Православный паломник, 1996. СС. 481; 427
- 12 Taм же. С. 504
- <sup>13</sup> Ориген. О Началах. Кн.1, Гл.6,1/ Казань: Императорский университет, -1899.
- <sup>14</sup> Ориген. О Началах. Кн.3, Гл.5,3
- 15 Диакон Андрей Кураев. Раннее христианство и переселение душ/ Издательство: Сретен-

- ский монастырь,1998, [Электронный источник: http://www.goldenship.ru/load/posmertnye\_sostojanija dushi/rannee khristianstvo i pereselenie dush/17-1-0-602]
- 16 Творения Блаженного Иеронима Том3/ Письма к Авиту. Киевъ: 1880. С. 38
- <sup>17</sup> Ориген. О Началах, Кн.3, Гл.1,21
- <sup>18</sup> Иоанн Мейендорф. Введение в Святоотеческое Богословие. Гл.7, Ориген/ СПБ, 1997, [Электронный ресурс:http://www.klikovo.ru/db/book/msg/887]
- $^{19}$  О. Стуков. «Происхождение в Церкви Христовой мнений, противоречащих православно-христианскому учению "о вечности мучений", их сущность и влияние на раскрытие этого учения». Казань: 1893. С. 21
- <sup>20</sup> Ориген. О Началах, Кн.2,Гл.10,4
- <sup>21</sup> Ориген. О Началах, Кн.3,Гл.6,6
- <sup>22</sup> Ориген. О Началах, Кн.1,Гл.1,21
- <sup>23</sup> Митр. Макарий (Оксиюк) Эсхатология св.Григория Нисского. Киев,1914., переизд: М. Паломник, 1999. С. 153
- <sup>24</sup> Ориген. О Началах, Кн.1, Гл.6,3
- $^{25}$  Творения святаго Григория Нисского /Слово о жизни св. Григория Чудотворца. -М: Тип. В. Готье 1862, В 8т.т., Т.8. С.140
- <sup>26</sup> Митрополит Макарий (Оксиюк) Эсхатология св.Григория Нисского. Киев, 1914., переизд: М. Паломник,1999. С. 507
- <sup>27</sup> Там же
- <sup>28</sup> Творения святаго Григория Нисского /Большое огласительное слово. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.4, Гл.7. С. 27
- <sup>29</sup> Творения святаго Григория Нисского /О надписании псалмов. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.2, Кн.1, Гл.13. С. 145
- $^{30}$  Творения святаго Григория Нисского /Об устроении человека. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.1, Гл.16. С. 140
- 31 Митрополит Макарий (Оксиюк)... С. 513
- $^{32}$  Творения святаго Григория Нисского /Об устроении человека. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.1, Гл.21. С. 162
- 33 Там же. С. 163
- 34 Митрополит Макарий (Оксиюк)... С. 520
- <sup>35</sup> Творения святаго Григория Нисского /Точное истолкование екклесиаста Соломона. -М: Тип. В. Готье 1862, В 8т.т., Т.2, Беседа 7. С. 326
- <sup>36</sup> Творения святаго Григория Нисского /Об устроении человека. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.1, Гл.16. С.140
- <sup>37</sup> Творения святаго Григория Нисского /Большое огласительное слово. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.4, Гл.8. С. 31
- <sup>38</sup> Творения святаго Григория Нисского /О душе и воскресении. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.4. С. 274
- <sup>39</sup> Там же. СС.274-275
- <sup>40</sup> Мартынов А.В. Эсхатология св. Григория Нисского// Прибавление к творению св.Отцов -М.,1883,Ч.32, Кн.1/ Репринт. Изд. -1998. СС. 129-130
- <sup>41</sup> Творения святаго Григория Нисского /О надписании псалмов. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.2, Кн.2, Гл.14. С. 168
- <sup>42</sup> Там же ,Гл.8. С. 101

- <sup>43</sup> Творения святаго Григория Нисского /О душе и воскресении. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т.,Т.4. СС. 249-250
- 44 Там же. С. 250
- <sup>45</sup> Там же. СС. 278-279
- 46 Митрополит Макарий (Оксиюк)... С. 538
- $^{47}$  Творения святаго Григория Нисского /Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т.,Т.7. СС. 530-531
- <sup>48</sup> Творения святаго Григория Нисского /Большое огласительное слово. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т.,Т.4. С. 69
- 49 Там же. С. 70
- <sup>50</sup> Преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. Изд.: Свята Гора Афон, -М: Никея, 2010. СС. 84-85
- <sup>51</sup> Пр.Максим Исповедник. Письма/ перев. Е.Начинкина, С-П: 2007. СС. 103-104
- 52 Пр.Максим Исповедник. Письма/ перев. Е.Начинкина, С-П: 2007. С. 219
- 53 Там же. СС. 84-85
- <sup>54</sup> Творения преп.Максима исповедника В 2т.т. Т2/Вопросы к Фалассию, Изд.- М., Мартис, 1993. С. 52
- 55 Там же. С. 53
- 56 Пр.Максим Исповедник. Письма/ перев. Е.Начинкина, С-П: 2007. С. 88
- 57 Преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. Изд.: -М: Никея, 2010. СС. 138-139
- <sup>58</sup> Творения преп. Максима исповедника В 2т.т. Т2/Вопросы к Фалассию, Изд:- М., Мартис, 1993. СС. 52-53
- <sup>59</sup> Прот. Георгий Флоровский. О последних вещах // Догмат и история. М.: 1998. СС. 463-464 <sup>60</sup> Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М.: Мартис, 1994. СС. 33-34
- 61 Статья Ю. Максимова Вечны ли адские муки? [Электронный источник: http://www.pravoslavie.ru/put/080506104811.htm]
- 62 Епифаний Кипрский. Творения. Против Оригена Адамантова, сорок четвертой и шестьдесят четвертой ереси. [Электронный ресурс источник: http://lib.rus.ec/b/369813/read]
- 63 бл. Иоанн Мосх Луг Духовный, Гл.26, М.: Светлячок-Паломник, 1996. [Электронный источник: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=moskh]
- <sup>64</sup> Варсонофий Великий и Иоанн, преподобные. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Москва: 2011. СС. 510–513
- 65 Святитель Василий Великий. Алфавит духовный. М., 2006. СС.275-276
- 66 Статья: Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Митр. Диоклийский Каллист (Уэр) [Электронный источник: Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр)]
- <sup>67</sup> Статья: Противоречат ли вечные муки Божией любви, или Соблазны оригенизма в наши дни Валерий Духанин [ Электронный источник: http://www.pravoslavie.ru/smi/38145.htm]
- <sup>68</sup> Лествица или скрижали духовные преподобногоо тца нашего Иоанна Сл.5,41 [Электронный источник: http://www.wco.ru/biblio/books/ioannl1/main.htm]
- 69 Иоанн Дамаскин.О ста ересях вкратце. СПб:Нева, 2009. С. 64
- <sup>70</sup> Святитель Василий Великий. Творения. СПб., 1911. Т.2. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 207. С.147.
- 71 Блаж. Иероним Стридонский, Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. М. С. 236
- 72 Творения св.Отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского

- T.10, Кн.1, Беседа9, П.1, [Электронныйисточник: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z10\_1/Z10\_1\_09.htm]
- <sup>73</sup> Преп.Никита Стифат Исповедание веры. П.13, [Электронный источник: http://www.pagez. ru/lsn/0466.php]
- <sup>74</sup> Дионисий Тапис. Архондарик под открытым небом. Гл. 2 Поучения старца Паисия/Подвиг и духовная жизнь, П. 24, М: 1998 [Электронный источник: http://www.wco.ru/biblio/books/tacis1/Main.htm]
- <sup>75</sup> Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова, М.; 1992, [Электронный источник: http://aleteia.narod.ru/damaskin/fide/fide02.htm]
- <sup>76</sup> Феофан Затворник, святитель. Созерцание и размышление. М., 2000.[Электронный источник: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/357]
- 77 Григорий Богослов, святитель. Творения. Т. 1. Троице-Сергиева лавра, 1994. С. 547
- 78 Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. М., 1998. С. 442
- <sup>79</sup> Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. М., 1892. Т. 3. С. 123
- 80 Ириней Лионский, святой. Против ересей. М., 1996. С. 505
- <sup>81</sup> Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев, Изд.: Оптина Пустынь, 2003 [Электронный источник: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1890]
- 82 Иоанн Златоуст, святитель. Поучения. Троице-Сергиева лавра, 1993. Т. 2. С. 520
- 83 Григорий Двоеслов, святитель. Творения. М., 1999, 688с.
- <sup>84</sup> Св. Иоанн Златоуст. Беседы на 1-е послание к Коринфянам. Беседа 9 [Электронный ресурс: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z10 1/Z10 1 09.htm]
- <sup>85</sup> Блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на первое послание к коринфянам Святого Апостола Павла [Электронный ресурс: http://www.pagez.ru/lsn/0223.php]
- <sup>86</sup> Святитель Марк Эфесский Слово первое. Опровержение латинских глав относительно очистительного огня [Электронный источник: http://www.pagez.ru/lsn/0264.php]
- <sup>87</sup> Варсонофий Великий и Иоанн, преподобные. Руководство к духовной жизни. М., 1995. С. 388
- $^{88}$  Палестинский Патерик. Вып. 7: Житие преподобного Кириака Отшельника. СПб., 1899. С. 17
- <sup>89</sup> Марк Ефесский, святитель. Второе слово против чистилища / Амвросий (Погодин), архимандрит. Святитель Марк Ефесский и Флорентийская уния. Нью-Йорк, 1963. С. 129
- 90 Цитата из статьи: Вопрос о вечности мук в работах православных богословов 20-го века, Ю.Максимов, [Электронный источник::http://www.blagogon.ru/articles/119/]
- <sup>91</sup> Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 37
- $^{92}$  Цит по: статье Ю.Максимова Вечны ли адские муки? [Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.ru/put/4198.htm]
- <sup>93</sup> Там же
- $^{94}$  Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М.: Мартис, 1994. СС. 41-45
- 95 Ссылка по А.И.Сидоров: Hausherr I. L'influence du "Livre de saint Hierothee"/Oriental Chrisiana,1933,t.30, №3. PP. 176-211
- <sup>96</sup> Карташов А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 351
- 97 Деяния Вселенских Соборов Том 5, Казань, 1913. С. 290
- 98 Там же. С. 288-289
- 99 Карташев А.В. Вселенские соборы, Минск: 2008. С. 412

- 100 Там же. С. 219
- 101 Деяния Вселенских Соборов.Т.б., Казань: 1908. СС. 273-274
- 102 Деяния Вселенских Соборов.Т.7... С. 284
- <sup>103</sup> Статья протоиерея В.Башкирова. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах, [Электронный источник:http://www.minds.by/academy/trudy/2/tr2\_6.html] <sup>104</sup> Статья Ю. Максимова Вечны ли адские муки? [Электронный источник: http://www.

pravoslavie.ru/put/080506104811.html

- Tos Cтатья Ю.Максимова //Вечны ли адские муки? [Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.ru/put/4198.htm]
- <sup>106</sup> В.С.Соловьев Собрание сочинений Т.3/Чтение о богочеловечестве СПБ: 1912. С., 127
- 107 С. Булгаков Проблема условного бессмертия// Путь 1937, №52. С. 21-22
- <sup>108</sup> Там же.
- <sup>109</sup> Прот. С. Булгаков, Невеста Агнца, М.: 2005. СС. 519-521
- 110 Там же. С. 386
- <sup>111</sup> Николай Бердяев. Самопознание.М., «ДЭМ», 1990. С. 286
- <sup>112</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 241
- 113 Там же. С. 238
- 114 Там же. С. 237
- <sup>115</sup> Николай Бердяев. Самопознание. М., «ДЭМ», 1990. С.295
- <sup>116</sup> Левицкий С.А. Трагедия свободы. Минск, 2011. C. 397
- $^{117}$  О. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины М.: «Правда»,1990, репринт 1914. С. 255  $^{118}$  Там же. С. 209.
- 119 Там же. С. 255
- <sup>120</sup> М.П. К вопросу о так называемом "единоличном мнении" митрополита Сергия.// Символ.
  № 39. Париж, 1998. С. 166
- <sup>121</sup> В.Н. Лосский Спор о Софии статьи разных лет, М., 1996, [Электронный источник: http://krotov.info/libr\_min/l/lossk\_v/bulgak.html].
- <sup>122</sup> М.П. К вопросу о так называемом "единоличном мнении" митрополита Сергия.// Символ. №39. Париж, 1998. С.