

Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена

Автор – доктор богословия, доцент протоиерей Владимир Башкиров Опубликовано: Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви "Эсхатологическое учение Церкви" (Москва, г/к "Даниловский" 14-17 ноября 2005 г.). Источник: Синодальная богословская комиссия.

Так уж повелось, что апокатастасис обычно связывают с неудачной попыткой некоторых древних богословов создать эсхатологическую доктрину всеобщего спасения и распространить её на падших ангелов. Но как было на самом деле, и какой смысл он имел в Священном Писании, у раннехристианских отцов, о нем говоривших, и у Оригена, за него осужденного, мне и хотелось бы проанализировать в этой статье.

Сам термин апокатастасис имел в древности много значений, скорее практических, чем теоретических: возвращение в прежнее состояние, выздоровление, циклическое возвращение пор года и звезд в исходное состояние, возвращение судна в порт. Все они мирно уживаются в текстах Ветхого Завета в греческой Септуагинте и в античной литературе [1]. И вдруг в Деяниях Апостолов (3,19-21) появляется новый оттенок:

"Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа (ар`о prosopou tou kyri`iou), и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения (точнее, обновления) всего (`achri chrónou apokatast`aseos p`anton hon), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века (ар`aionos)".

Причем в Новом Завете это понятие встречается только здесь. Оно как бы предполагает определенное условие: "Если вы не будете каяться и не обратитесь, то и не придут времена отрады и не придет Мессия. Ибо Он не может прийти до тех пор, пока всё не обновится"

Апокатастасис тут не является целью. Истинная цель - второе пришествие Спасителя и "отрада от Его лица" (или "пред Его лицом"), что может наступить только после обновления всего [2].

Древние отцы и учителя поясняют, в каком смысле это слово употреблялось в первые три века, и отражают процесс его воцерковления.

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" (5б, 6), а во второй раз, когда приглашает Коринфян к молитве и покаянию, чтобы Бог восстановил среди них единство и братскую любовь (48,1) [3].

Через десять лет 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" - разогнанная

гонениями Церковь [4].

А 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" [5].

Иустин Философ (†ок. 165) идет еще дальше и впервые прилагает апокатастасис к икономии спасения во Христе: "Христос пришел для апокатастасиса вольных и рабов, даруя одинаковое достоинство всем, кто соблюдает Его заповеди" [6].

Похоже, что св. Иустин не хочет ограничивать действие апокатастасиса только верующими во Христа людьми, а распространяет его на всё человечество. Однако ясно об этом он не говорит.

Очень интересен св. Ириней Лионский (†200). И хотя текст его книги "Против ересей" сохранился только на латинском языке, до нас дошли и некоторые греческие фрагменты, из которых можно понять, какое значение он придавал этому слову.

Там есть выражения, в которых апокатастасис употребляется уже в эсхатологическом смысле, например, в одиннадцатой главе пятой книги: "Если смерть, одолев человека, удалила от него жизнь и сделала мертвым, - тем более жизнь, овладевая человеком, изгоняет смерть и восставит человека живым Богу". Или "...В последние времена Господь через Свое воплощение возвратил нас в дружбу, сделавшись "посредником между Богом и человеками" (V, 17, 1).

И 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 (апoкaст`eстeн) всех" [7].

Основная мысль здесь - одинаковая плата для всех, что совсем не означает всеобщей амнистии без усилий самих людей, ведь даже последние работники работали не меньше часа. Не случайно, у св. Иринейя есть тексты и об апокатастасисе и о вечных муках. И когда он говорит о "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, ибо в Божественной икономии спасения нет места детерминизму и

случайности [8].

Много писал об апокатастасисе и Климент Александрийский (+215).

В своих "Строматах" он подробно рассуждает об отношении христиан к нехристианскому миру вообще и особо подчеркивает, что надо отказаться от понятия о христианах, как об особом роде людей, обретающих через сакраментальное возрождение нравственные силы, утраченные человечеством.

Это совсем не так. Нравственные силы свойственны каждому человеку, и спасение зависит от свободной воли личности. Ни падение добрых ангелов, которые образовали царство сатаны, ни падение человека, который изменил, таким образом, свое бессмертие на смерть, не лишили их возможности возвратиться в первоначальное состояние. У ангелов сохранилась свобода воли, а значит, и возможность изменения. У человека, хотя он и злоупотребил своей свободой и согрешил в Адаме, исказив свою природу, остались нравственные силы, как залог его потенциального обновления. Оно достигается остатками этих сил и явленной во Христе помощью Божией. Процесс нравственного совершенствования, однако же, не заканчивается в земной жизни, но продолжается и после смерти.

Те, кто не усвоил себе заслуг Христа в земной жизни, идут после смерти в ад, где Христос и апостолы возвещают им Евангелие. Поэтому спасение зависит и от их свободной воли. Но поскольку спасение невозможно без исправления, или, как говорит Климент, без "постепенного очищения", то в будущей жизни следует допустить присутствие некоторых исправительных средств, ибо раскаяние происходит одновременно с наказанием. Суть этих наказаний будет состоять в огненных мучениях. Их претерпевать будет и "начальник зла" сатана и его ангелы. Климент признает реальность адских мук, но отрицает их бесконечность.

"Божия справедливость милосердна, - утверждает он, - как и справедлива Его любовь". И потому Бог не может допустить вечного наказания. Под влиянием наказания грешник осознает свою вину, а сознание вины приводит его к окончанию наказаний и к совершенству, к осуществлению своего предназначения - жизни с Богом. Тогда он освободится от всяких мук и вместо них обретет награду и достоинство. Климент верил в наступление по истечении времени всеобщего апокатастасиса (Apokatastasis ton panton). В одном месте он прямо говорит, что даже диавол, как обладающий свободной волей и потому способный к покаянию и исправлению может вернуться в первоначальное состояние [9].

Эти еще довольно неопределенные предположения и гадания Климента об апокатастасисе развивал его ученик - Ориген (+254), с именем которого оно чаще всего и ассоциируется.

Он подходил к этой проблеме предельно осторожно и прекрасно понимал,

что всё, связанное с концом света, покрыто тайной, и во вступлении к трактату "О началах" писал: "Я говорю об этом с великой опаской и осторожностью, больше рассуждаю и размышляю, чем утверждаю что-либо определенно. И потому о предметах моих размышлений я буду говорить гадательно, ничего не утверждая однозначно" [10].

А его апология "Против Цельсия" (III, 78-79) восхваляет обращающихся к христианству и признает реальность наказаний: "Ибо они жаждут посвятить себя христианской религии потому, что боятся так называемых кар; этот страх удерживает их от поступков, которые наказываются карами. Они до такой степени восприняли наше учение, что от страха перед карами, которые Писание называет вечными, презируют любые муки, придуманные для них людьми, и пренебрегают смертью среди бесчисленных пыток. Это учение о карах полезное и истинное, и его мы проповедуем между собой с великой пользой для людей" [11].

В этом тексте есть два места, требующие пояснения:

а) почему он говорит о негласной проповеди учения,

б) и почему как бы смягчает вечность наказаний словами "так называемых?".

Ответ на первый вопрос следует искать в его теологуме о "благочестивом обмане" [12], а вот на второй части вопроса нам придется остановиться подробнее.

Ориген не ограничивал времени наказаний только земной жизнью и поощрял постоянную молитву о прощении кар за земные грехи, "чтобы здесь получить возмездие, а в жизни будущего века почтить на "лоне Авраама"[13]. Однако будущее, по его мнению, не означает вечное, поскольку сам термин уж очень многозначный. Греческое слово *aion*, равно как и еврейское *olam* может означать наряду с вечностью, некую продолжительность, например, бытие мира во времени, о котором нельзя сказать, что он существует вечно.

Поэтому, если наказания в Писании называются вечными, то надо определить, в каком смысле. Ориген опирается в своих рассуждениях на св. апостола Павла и его трактовку времени: "Павел учит нас, что после нынешнего века, наступят следующие века, чтобы там открылось богатство Божией милости к нам (Еф. 2, 7). Не сказал, в одном или двух веках, но вообще в наступающих веках, откуда я и делаю вывод, что он указывает на многие века" [14].

А поскольку существуют многие века, то термин "вечный" не обязательно включает их все, а, например, только один из них. Филологически такое предположение вполне оправданно. Но если понятие *aion* имеет такой вот "конечный временной" оттенок, то не лучше было бы употреблять для обозначения вечности Бога другое слово - *aidios*, том более, что оно есть и

у самого Павла в послании к Римлянам - вечная сила Его и Божество (1, 20).

Абсолютен только Бог, а всякое творение относительно. То же самое можно сказать и о понятии времени и вечности.

В трактате "О началах" Ориген отмечает: " "Никогда" и "Когда" заключают понятие времени, а то, что говорим об Отце, Сыне и Святом Духе следует понимать превыше всякого времени, всех веков и всей вечности. Всё же остальное, существует во времени и веках" [15].

Здесь разгадка его учения о преходящем характере наказаний. Кары, называемые вечными могут быть более или менее продолжительными в зависимости от того века, который имеется в виду. Потому Ориген мог в одной из своих гомилий спокойно рассуждать о разных наказаниях за разные грехи: "Пока ты малый ребенок, бойся угроз, чтобы не испытать того, что превосходит угрозы - вечных мук, неугасимого огня или чего-то еще более худшего, что предназначено для тех, кто продолжает жить вопреки здравому рассудку"[16].

Таковы, например, прелюбодеи и блудники. Можно представить себе, какие кары ожидают их, если даже те, кто грешит меньше, скажем, говорит своему брату "безумный", подлежит геенне огненной (Мф. 5, 22).

Понятие вечности было, однако, для Оригена только одним из аргументов против неотвратимости адских мучений. Более важной казалась ему мысль апостола Павла об окончательном торжестве Христа в первом послании к Коринфянам: "Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится смертью. Потому что всё покорил под ноги Его. Когда же сказано, что Ему всё покорится, то ясно, что кроме того, Который покорил всё. Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё, да будет Бог всё во всё" (15, 23-28).

Трудно сказать, какое решение сам Ориген считал правильным, поскольку он всегда скрупулезно рассматривал несколько вариантов, никогда не высказывая своего личного мнения. Один из его текстов гласит:

"И потому мы должны сказать, что наша нынешняя телесность примет такой вид только тогда, когда всё придет в единство, и когда Бог будет "всё во всем" (1 Кор. 15. 28). Но совершится это не сразу и не мгновенно, а медленно и постепенно в течение многих и бесчисленных веков. Все отдельные творения свободно усовершенствуются и обратятся. Одни существа быстрее поднимутся к вершинам совершенства, другие будут идти за ними, а третьи придут туда намного позднее. И только когда многие сонмы бесчисленных творений достигнут совершенства и из врагов Бога станут его рабами, тогда и уничтожится последний враг, который

называется смертью и который перестанет быть врагом"[17].

Иногда думают, что под именем смерти Ориген имеет в виду сатану и предвидит его исправление. Но это совсем не так. Иначе, зачем он спрашивает, не может ли зло, так долго живущее в лукавом, стать его второй природой? И если да, то возможно ли в таком случае всеобщее спасение? Ответить же на этот вопрос не решается [18], и лишь замечает, что сатана как творение Божие не является по природе злым.

А в своем письме к друзьям в Александрии Ориген уже совершенно недвусмысленно заявляет о том, что думать о спасении дьявола безбожно, ибо оно немыслимо. Текст этот считается оригинальным, и его цитируют Руфин (+410) и бл. Иероним (+420) [19]. Кстати, комментарий бл. Иеронима на трактат "О началах" и послужил основным источником для обвинений Оригена в неправославных взглядах. К сожалению, он оставляет без внимания всё многообразие мыслей автора, и говорит только о тех гипотезах, которые считает опасными для читателя: "Сама книга хорошая, но в ней есть много вещей, которые надо осудить и по слову Господню наступить на змей и скорпионов" (Лук. 10, 19) [20].

Причем содержание наиболее спорных вопросов бл. Иероним излагает в своей трактовке. Вот пример его интерпретации: "Точно также сами демоны и князья тьмы, если пожелают обратиться к добру в каком-то мире или мирах, становятся людьми и таким образом возвращаются в первоначальное состояние. Претерпевая же в человеческих телах то или иное время наказания и мучения, они вновь обретают достоинство ангелов. Отсюда можно заключить, что все разумные творения могут возрождаться, и не один раз. Так и мы будем ангелами, или, если будем поступать неблагоразумно, то демонами; а демоны, если захотят обрести добродетель, возвращаются в ангельское достоинство"[21].

Именно этот текст часто цитируют против Оригена, причем, чуть ли не как обвинительный акт. А бл. Иероним скромно умалчивает, что пересказывает только одну из целого ряда его гипотез.

А, ведь, мог бы привести и другое мнение Оригена.

Все, что творит Бог, является совершенным в абсолютном смысле. Да и как можно ограничить дело Христа? Тогда сатана оказался бы сильнее Бога. Но такого допустить нельзя и потому: "Покорение Христа Отцу показывает торжество нашего совершенства и представляет торжество Его дела, ибо Христос передает Отцу не только полноту власти, которую восстановил во всем творении, но и послушание, как норму жизни человеческого рода. И если мы считаем спасительным покорение Сына Отцу, то таким же спасительным надо признать и покорение врагов Сыну Божию. И если покорение Сына Отцу указывает на совершенное обновление всего творения, то и покорение врагов Сыну Божию означает благо покоренных и искупление заблудших [22].

Так же размышляет Ориген и о судьбе осужденных людей. В одной из гомилий на Иеремию он комментирует пророчество о глиняных горшках. Пока такие сосуды не обожжены, они остаются мягкими и если упадут на землю, то только искривятся, но не разобьются, и их еще можно будет поправить. Но после обжига упавший горшок выбрасывают, потому что он уже не на что не годится. Так и мы, как только покинем настоящий век, то будем обжигаться огнем. И если наш сосуд не выдержит огня и разобьется, то невозможно будет его восстановить. Поэтому, пока мы здесь, то находимся как бы в руках горшечника, и до тех пор, сосуд, упавший из его рук, можно переделать [23].

Здесь, вроде бы, ясно говорится о вечном осуждении и о том, что вечная судьба человека зависит исключительно от его личного выбора добра или зла в земной жизни. Но если вспомнить мнение Оригена об отличии вечности Бога от любой иной вечности, то всё окажется не таким однозначным.

Пребывание в "руках горшечника" не ограничивается только посюсторонним миром, потому что миров много. Потому и очистительный огонь может и не быть абсолютно вечным, а означает мучения в будущих мирах, которые и будут наказанием за зло, совершённое в жизни. Даже грех против Духа Святого Ориген толкует таким же образом. К словам Матфея: "Кто скажет слово на Духа Святого не простится ему ни в сем веке, ни в будущем" (Мф. 12, 32) он добавляет: "Может и не будет прощения в будущем веке, но получит его в веках последующих".

Похожую мысль мы найдем и в его книге о молитве: " Самый большой грешник - это тот, кто изрекает хулу на Духа Святого, весь настоящий век такой пребывает в грехе; а потом в будущем веке, не знаю, что будет с ним"[24]

Среди гомилий Оригена на Иеремию есть еще одна, очень важная, потому что в ней дается определение апокатастасиса. Проповедник комментирует 19 стих из 15-й главы: "Так говорит Господь: если ты обратишься, то Я восставлю тебя", т.е., верну тебя в прежнее состояние. Никто не может вернуться в место, где никогда не был. Возвращаться может только то, что когда-то было собственностью. Например, если кто-то вывихнет себе конечность, то "врач пробует вернуть её в прежнее состояние", если кто-то, заслужено или нет, оказался в ссылке, а потом получил возможность вернуться на родину, то таковой тоже возвращается в прежнее состояние. Воин, выбывший из воинских рядов, возвращается туда. Бог потому и обращается к нам, отвернувшимся от Него, чтобы мы обратились к Нему, и Он мог бы вернуть нас в прежнее состояние. Такова цель обетования, записанного в Деяниях апостолов: "До времен совершения (обновления) всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века, аминь!" (Деян. 3. 21) [25].

Мы видим четыре разных значения апокатастасиса: возвращение в определенное место, выздоровление, возвращение из ссылки и

возвращение к военной службе. Идея возвращения в прежнее состояние усиливается четырехкратным повторением, но нет и речи о всеобщности возвращения, говорится только об условии апокатастасиса, и его Ориген подкрепляет цитатой из Деяний об исполнении пророческих обетований.

Рассуждает он и над тем, как могут выглядеть люди после всеобщего восстановления. Похоже, что ясного представления у него нет. Очевидно только, что этот великий богослов и мыслитель решительно не соглашался с гностиками, для которых апокатастасис означал возвращение в состояние до появления материи, возникшей в результате греха и формируемой Демиургом. Воскресение Христово и Его прославленное тело побуждало его связывать апокатастасис со всеобщим воскресением. И здесь он проводил аналогию со своим тезисом о вечности, абсолютной у Бога и относительной у тварных существ.

Только Святая Троица - абсолютно нематериальна [26]. Все остальные сущности имеют какие-то тела. В земной жизни душа имела тело из чувственной материи, "однако в будущей жизни она обретет материю, более утончённую и чистую, которая станет духовной"[27]. Невозможно окончательное обращение материального в нематериальное, ибо без телесной материи не может быть разнообразия в мире, а оно сохранится. Нельзя, ведь, исключить, что свободные души когда-либо вновь могут впасть в страсти, удаляющие их от Бога. А тогда понадобилось бы заново творить материю, чтобы в новом мире души могли жить и спастись.

Но такая гипотеза кажется слабой и самому автору, поэтому в толковании на Евангелие от Иоанна, он её сам и опровергает: "Если человек, пребывающий в Боге, не грешит (ср. 1. Ин. 3, 6; 5, 18) - то всегда будут люди, которые из веры в Сына Божия смогут черпать силы против греха"[28].

В будущем веке грех отнюдь не сможет привести к творению нового мира. Пример души Христа, которая силой любви соединилась с Логосом, лучше всего свидетельствует о том, что безгрешность вполне сочетается со свободой. Хотя Ориген и не исключает возможности ряда миров, однако явно склоняется к тому, что конец будет один и определенный: "Действительно, проходит образ видимых существ, однако их состав не уничтожается окончательно. Обновление неба и земли, изменение образа этого мира и новизна небес готовятся для тех, кто идет путем, о котором мы уже говорили, и стремится к тому блаженному концу, которому покорятся, как сказано, и враги, и тогда Бог будет всё во всем (1. Кор. 15, 28)"[29].

Там не будет смерти и зла [30]. А если это так, то каков будет образ воскресших в славе "духовного тела"? [31]. Не может быть и речи о растворении всего в Боге по подобию конца мира у стоиков, когда всё должно будет погибнуть в огне. Промысл Божий охватывает всё, но не включает в себе, как в теле. Логос - врач и исцеляет все болезни. В конечном итоге Он Сам "возглавит всю разумную природу и преобразит

каждую душу в меру её совершенства, и каждый выберет, что он хочет, и достигнет того, что выбрал"[32]. Личность останется сама собой.

Ориген разрабатывал апокатастасис на основании библейских текстов, которые говорят и о вечных муках и бесконечном Божием милосердии [33]. Он, действительно, допускал всеобщее спасение, но только как возможность, попытку угадать один из многих и неизвестных нам вариантов действия Божественной педагогики [34].

И для него, и для его предшественников, апокатастасис не был и не мог быть богословской доктриной. Его место - в христианской надежде, а она не постыжает (Рим. 5, 5), и, по словам древних отцов, как огонь разжигает все силы души [35], указывая путь к милосердию Богию [36].

[1] A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe. Oxford 1989. P. 195. В словарной статье "Apokatastasis" приводятся многочисленные примеры употребления этого термина у отцов Церкви со всеми этими значениями.

[2] Есть еще одна возможность толкования этого текста. Некоторые комментаторы, например, A. Mehat, "Apokatastase". Orig`ene, Clement d' Alexandrie, Act 3, 21, "Vigilaie Christianae" 1965 N10 s. 208, говорят, что поскольку *panton* находится рядом с *hon*, то можно перевести это место следующим образом: "Окончательное исполнение всего, о чем Бог говорил через пророков". (la realisation definitive de tout ce que Dieu a dit par le bouche des saints proph`ete). Так, кстати это место и переведено во французской экуменической Библии.

[3] Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 77-78; 73.

[4] Там же. С. 138.

[5] Там же. С. 482-483.

[6] Justyn, Dialog z Zydem Tryfonem, przeł. A. Lisiecki, Wrocław 1967, 134, 4 (ПОК IV).

[7] Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. Против ересей. С. 467-468; 481; 427. Цит. по: Henryk Pietras, 'Apokatastasis według Ojców Kościoła', s. 124. В русском переводе это место звучит иначе: "Господь в последние времена явил и представил Себя всем" Св. Иринеи. Там же. С. 427.

[8] Свое учение об апокатастасисе св. Иринеи противопоставлял гностикам, для которых апокатастасис состоял исключительно в возвращении в плерому Мудрости, извергнутой из неё по причине греха. Она блуждает по миру, предоставленная своей страстности, пока, наконец, не отыскивается как "утраченная овца" и не возвращается в овчарню. В жизни она обитает в гностиках или пневматиках. Благодаря им, спасение могут достигнуть и психики (душевные люди), принадлежащие к Церкви, они тоже могут приобщиться к апокатастасису. Ну, а тот, кто является только земным, и с материей сосуществует, будет уничтожен. Таким образом, гностики тоже представляют себе апокатастасис как неполное избавление. Пневматики, приобщившиеся к духовной субстанции Плеромы призваны к апокатастасису, психики как существа одной природы с Демиургом, к нему приглашаются, а люди земные из него исключаются (св. Иринеи Лионский. Там же. Книга I. Главы 1-9. С. 1-48).

[9] Башкиров Вл., прот. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских соборах. Богословские труды N 38. М., 2003. С. 249-250.

[10] Princ. 1, 6, 1. Цит. по: Henryk Petras. Указ. соч. С. 128. Некоторые ученые предполагают, что для Оригена это была больше умственная гимнастика, чем серьезное богословие, и потому неверно поступали те, кто пытался истолковать такие философемы в догматическом смысле. Эти люди допускали непозволительную методологическую ошибку, которая затрагивает апокатастасис больше, чем любую другую проблему, поднятую Оригеном, потому что позволяет связывать с его именем доктрины, которые, на деле, к нему не имели никакого отношения. H. Grouzel, L'apokatastase chez Origen`e, Origeniana Quarta, Insbrucker theologische Studien 19, Innsbruck 1987, s. 283.

[11] Orygenes, przeciw Celsusowi, przeł. S. Kalinowski, Warszawa 1986, s. 182-183.

[12] Henryk Pietras, artykuł o 'oszustwie użytecznym' w Roczniku Wydziału Filozoficznego w Krakowie, 1990.

[13] Homil. Ex. 8, 6 (греческий фрагмент).

[14] Princ. II, 3, 5.

[15] Princ. IV, 4, 1.

[16] Homil. Ierem. 19, 15 (конец).

[17] Princ. III, 6, 6.

[18] Princ. 1, 6, 3: "Следует ответить, не смогут ли некоторые чины, действующие под водительством дьявола и внимающие его наветам, когда-то в будущих веках обратиться к добру, как имеющие свободную волю. Или же их постоянное и застаревшее зло станет настолько им привычным, что превратится в их вторую 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" Башкиров Вл. Указ. Соч. С. 251.

[19] Henryk Pietras. Цит. соч. С. 133.

[20] Письмо к Авиту. Там же.

[21] Ep. 124, 3. Цит. по: Henryk Pietras. С. 134.

[22] Princ. III, 5, 7.

[23] Homil. Ierem. 18, 1.

[24] De Orat. 27, 15 (конец).

[25] Homil. Ierem. 14, 18.

[26] Princ. I, 6, 4; II, 2, 2.

[27] Там же. II, 3, 2.

[28] Com. Io. XX, 14, 110.

[29] Princ. I, 6, 4.

[30] Princ. III, 3, 6.

[31] Там же. III, 6, 6.

[32] Contra Celsium VI, 71.

[33] Более подробное знакомство с учением самого Оригена невольно возвращает нас к истории осуждения апокатастасиса на 5-м Вселенском соборе 553 г. Собор практически повторяет формулу синода 543 года, принятой по инициативе императора Юстиниана (+565). Девятый анафематизм его послания патриарху Мине (+552) звучит так: " 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". Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С П б., 1996. С. 537. Думается, однако, что и Ориген согласился бы с таким определением. Он, ведь, сам комментировал речения апостола Павла о тех, кто не войдет в Царство Небесное (Гал. 5, 19; Еф. 5, 5). Разница только в том, что он считал возможным их обращение после смерти в каком-то из миров, и предполагал, что и они потенциально могут перестать быть демонами и нечестивыми людьми. Анафематизм же представляет апокатастасис как всеобщую амнистию, распространяющуюся на все существа без каких-либо заслуг с их стороны, а это совсем не увязывается с умозрением Оригена. Можно только предполагать, что инициаторы осуждения односторонне подошли к его наследию. Они не приняли во внимание метод его эгзегезы, придали доктринальное значение гипотезам и приписали ему мнения, которые он сам опровергал (Henryk Pietras. Цит. соч. С. 127, 140).

[34] Замечательно сказал о милости Божией, которая проявляется даже на Страшном Суде, св. Феофан Затворник(+1894): "Милость Божия и там будет изобретать, как бы оправдать грешника, и будет предавать его правде Божией уже после того, как не к чему рук приложить в оправдании его" Толкование первых восьми глав послания св. апостола Павла к римлянам. Епископа Феофана. М., 1890. Репринт. С. 138.

[35] Преп. Исаак Сирин (+ок. 700): "Желанием отдаленного как бы огнем разжигаются все части души, и отсутствующее вменяется ими за присутствующее, и туда простираются все помыслы" Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сирианна. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1913. Репринт. С. 209.

[36] Преп. Ефрем Сирин (+373): "Надежда указывает грешнику в покаянии путь к милосердию Божию". Сборник: Великие мысли, кратко реченные. СПб., 2001. С.198.