

Гене́за терміну «апокатастасіс» у ранньохристиянській традиції до часів Орігена

Ігор Сацук

Страх перед невідворотністю смерті з найдавніших часів сковував людину, паралізував її волю, змушував до ганебних вчинків і ввергав у відчай. Мало хто міг зустріти смерть, дивлячись їй прямо у вічі, а ще рідше у світовій релігійно-філософській спадщині можна зустріти ставлення до смерті, подібне виклику святого апостола Павла: «*Бо для мене життя – Христос, і смерть – надбання*» (Флп. 1: 21). Не панічний страх, а саме радісне очікування ми зустрічаємо у цих словах. В основі християнства лежить віра у безсмертя людини. Пройшовши школу життя, людина повинна здати свій головний випускний екзамен, що відкриє перед нею безмежні простори вічного буття.

Це призвело до появи мучеництва як специфічного антропологічного ідеалу християнства, що й базується на вірі у воскресіння, безсмертя й обожнення. Однак не всім це воскресіння принесе радість. Для деякого згідно з есхатологічними уявленнями християнства воно неодмінно стане вічною мукою. Втім щодо того, що стоїть за терміном «*вічні муки*», християнська традиція мала дві діаметрально протилежні думки. Представниками однієї з них термін вічність – єврейською «עולם» – «олам» або грецькою «αἰών» – «еон», бачився, як дуже довгий проміжок часу, але не безконечність. І тому вони говорили про вічні, але не безконечні (!) пекельні муки. Саме їм і належить формування унікального не лише, як для християнства, а й для всіх інших відомих людству релігій та філософських систем вчення про «*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*» – «апокатастасіс тон пантон» (з давньогр. встановлення всього), що передбачає кінцеве возстановлення, відновлення й спасіння абсолютно всього, сотвореного Богом людського й ангельського (маються на увазі упавші ангели – демони) світу.

Ця традиція не знайшла всезагального визнання у лоні Церкви, більше того, була анафематствувана окремими авторитетними богословами, починаючи з першого християнського «сектознавця» – святого Єпіфанія Кіпрського, або ж політичними функціонерами на зразок канонізованого імператора Юстиніана та скликаного ним Помісного Константинопольського Собору 543 року.

Але догматичні питання у християнстві прийнято розглядати не на Помісних, а на Вселенських Соборах. І у XVII столітті після віднайдення у Віденській бібліотеці великої кількості візантійських фоліантів та атребутації

їх першими дослідниками, як протоколів засідань V Вселенського Собору, і знайдення серед них ряду паперів з анафемами на Орігена та апокатастасіс, довгий час побутувала думка, що там апокатастасіс і було засуджено.

Однак вже у XIX столітті було поставлено під сумнів належність цих анафем V Вселенському Собору і на сьогоднішній день практично доведено, що ці рішення йому не належать. Але Орігена все ж засудили на наступних VI і VII Вселенських Соборах не за сам апокатастасіс, а швидше за значну кількість спекулятивно-філософських концепцій неоплатонічного характеру, яких у *«отця отців та учителя учителів»*, як до того іменували олександрійського вчителя, було дійсно дуже багато. Водночас з цим один з найяскравіших апокатастасійних мислителів святий Григорій Нісський цими ж Вселенськими Соборами в той самий час був проголошений *«отцем отців та учителем учителів»*. Так що сам принцип апокатастасісу як всезагального спасіння, не дивлячись на анафemi Орігена, не дуже й постраждав, більше того, святитель Григорій Нісський і запропоноване ним обґрунтування апокатастасісу має цілий ряд значних відмінностей від вчення Орігена, уникаючи платонівських реінкарнацій-метампсихозів, що дійсно дуже сильно розходяться з християнською релігійною догмою.

Таке ставлення Вселенських Соборів дає привід сучасним прихильникам апокатастасісу заявляти, що він є як мінімум цілком законним теологуменом і однією з офіційних есхатологічних доктрин Православної Церкви.

Це спричиняє надзвичайно жорсткі дискусії у християнському середовищі до наших днів, зокрема у 2012 році окремі монахи Троїце-Сергієвої Лаври навіть здійснили акт спалення книги [13], присвяченої проблематиці посмертного життя, доктора богослів'я, професора Московської Духовної Академії Олексія Ілліча Осіпова, звинувачуючи його у ересі. Розбурхана цією акцією проблема апокатастасісу постала сьогодні фактично головною теологічною суперечкою у РПЦ і не лише в ній. Українське православ'я також жваво включилося у цю складну богословську дискусію.

Як ми вже зазначили, українські богослови та філософи цю проблему допоки оминають. Це можна вважати наслідком століть колоніального тиску. Однак нею давно цікавляться іноземні богослови та філософи. Починаючи з кінця XIX ст., цією темою активно захопились російські релігійні філософи. Нам здається, що першими академічними працями, присвяченими проблемі апокатастасіса, слід вважати фундаментальні монографії найавторитетнішого російського церковного історика В. В. Болотова *«Учение Оригена о Святой Троице»* (СПб., 1879) та філософа В. І. Несмелова *«Догматическая система святого Григория Нисского»* (Казань, 1887). Слід згадати і працю А. И. Брилліантова *«Влияние восточного богословия на западное в произведениях*

Иоанна Скотта Эригены» (СПб., 1989). До вітчизняних дослідників можна зарахувати вихованців та викладачів дореволюційної Київської Духовної Академії: митрополита Варшавського Макарія (Оксіюка) і його магістерську дисертацію «Эсхатология св. Григория Нисского (Историко-догматическое исследование)» (Київ, 1914) та втрачену для нас докторську дисертацію С.Л. Єпіфановича про Максима Сповідника, де він вперше спробував розглянути вчення авторитетного богослова, включно з його есхатологією. На щастя, вцілів дуже цінний автореферат цієї праці – «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника» (Київ, 1917).

Праця Віктора Несмелова настільки захопила у свій час Миколу Бердяєва, що той назвав цього богослова кращим російським філософом. Сам же Бердяєв настільки проїнявся ідеями святителя Григорія Нісського, що написав наступне: «Я кожен день молюся за страждających пекельними муками і тим самим припускаю, що ці муки не вічні, це надзвичайно важливо для мого релігійного життя» [5, с. 295]. Російська софіологія практично вся підтримувала ідею апокатастасіса. Онтологічний сенс софійної всеєдності виходив з тих же метафізичних передумов загального відновлення, що й оригенізм. Поділяв віру в апокатастасіс і найавторитетніший російський богослов та філософ початку ХХ століття отець Сергій Булгаков, за що був жорстко розкритикований молодим Володимиром Лоським, але, під кінець свого життя останній дуже шкодував через свою юнацьку критику і сам почав схилитись до поглядів свого колишнього опонента [10, с. 541]. Зацікавились цією темою і колеги Лоського – Павло Євдокімов та Олів'є Клеман.

Православна паризька діаспора мала сильний вплив на французьких і англійських мислителів, входячи у католицький і протестантський дискурси. На заході, не дивлячись на багаторазове засудження апокатастасісу ще Ієронімом Стридонського і Аврелієм Августином, IV Латеранським (1215 р.) і Тридентським (1545 – 1563 рр.) Соборами, що мають у католицизмі статус повноцінних Вселенських, принципи апокатастасісу частково відроджували реформатори анабаптисти, моравіти, крістадельфіани та універсалісти, до певної міри віру в апокатастасіс поділяв навіть Фрідріх Шлейєрмахер [9, с. 312]. Після II Ватиканського Собору апокатастасійні ідеї помічають і у представників католицизму, зокрема, канонізований Іваном Павлом II Падре Піо прямо заявляв, що не ввійде у рай, допоки останній грішник не залишить пекла. Дослідження апокатастасісу католиками велись постійно. Його було прийнято жорстко критикувати і засуджувати, але з другої половини ХХ ст. ми можемо побачити й дещо інші тенденції. Значний внесок у дослідження цієї теми зробив швейцарський католицький мислитель, кардинал Ханс Урс фон Бальтазар, напевно, кращий західний знавець спадщини святого Максима Сповідника. У

своїй праці «*Kosmische Liturgie das Weltbild Maximus' des Bekenners*» (Einsiedeln, Switz. 1961), в цілому позитивно оцінивши його теологію, він обережно підняв питання про латентний орігенізм Максима [15, с. 357-358].

Сучасними дослідниками апокатастасіса звертається значна увага не лише на спадщину Орігена чи Григорія Нісського. Вони цілком аргументовано вказують на апокатастасійне мислення святих Максима Сповідника та Ісаака Сірійського чернецтва і ледь не більшої частини єгипетського, палестинського та сірійського монашества. На наявність апокатастасійних ідей у творах видатного Афонського старця Силуана (+ 1938) вказує англійський митрополит і професор Оксфорда Каліст (Уер) [8]. Його колега професор Оксфордського та Даремського університетів, православний священник Ендрю Лауд також чимало праць присвятив рецепції ідей Орігена [17]. На початку ХХІ століття в Англії було здійснено переклади нових праць Ісаака Сірійського російським дослідником, тепер уже митрополитом, Іларіоном (Алфєєвим), що разом з О. І. Осіповим постають головними сучасними російськими апологетами апокатастасісу. Їх опонентами є архимандрит Рафаїл (Карелін), покійний священник Даниїл Сисоєв, диякон Юрій Максимов. Доктор теології з Москви прот. Олег Давиденков критикує апокатастасіс і оголошує «*ложным учением*» [6, с. 608], значно більш помірковану позицію обрав доктор теології з Мінська прот. Володимир Башкіров [3], [4], слід згадати і ще одного критика «*апокатастасісу Орігена*» і водночас прихильника «*апокатастасісу Максима Сповідника*» П. Ю. Малкова [11].

У радянські часи проблема апокатастасіса, як і взагалі християнської духовності, була табуована майже до початку 90-их років; але і після них теологічний та релігійно-філософський дискурс в Україні був надзвичайно слабким. Тому серед українських дослідників цього питання можна згадати хіба що священників Андрія Дудченка та Володимира Сміха й докторанта Гуситського богословському факультету Карлового університету в Празі – Іллю Бея, що вводить в український дискурс праці іноземних авторів, зокрема, чеської дослідниці спадщини Григорія Нісського Ленки Карфікової. Однак не дивлячись на палкі інтернет-дискусії та дебати на круглих столах, сучасна українська теологія досі не розродилась жодною монографією з цього питання. Ця тема надзвичайно цікава для аналізу філософсько-антропологічної проблематики. Але, нам не відомо жодного більш-менш значущого дослідження, присвяченого цій темі в сучасному українському філософському дискурсі.

З огляду на все вище сказане ми можемо констатувати потребу в формуванні нових досліджень проблематики апокатастасіса в українській теології та філософії. Розкрити весь обсяг такої складної теми у журнальній публікації ми не зможемо. Але все ж хотілося б спробувати розкрити історію виникнення даної проблеми у ранньому християнстві до часів Орігена.

Суперечки навколо апокатастасісу не вщухатимуть, напевно, поки на землі існуватиме людство. Істинність і хибність есхатологічних перспектив будуть доводити і спростовувати на церковних соборах та в академічних диспутах. Антуан де Сент-Екзюпері писав: «Істина – це не те, що можна довести; це те, чого неможливо уникнути». Так само і посмертна доля людини, мабуть, все ж не може бути остаточно виявлена нею за цьогосвітнього життя: «Бо ми частинно знаємо і частинно пророкуємо; коли ж настане досконале, тоді частинне припиниться. Коли я був дитиною, то як дитина говорив, як дитина міркував, як дитина розумів; а коли став мужем, тоді відкинув дитяче. Тепер ми бачимо ніби у тьмяному дзеркалі, тоді ж віч-на-віч; тепер я знаю частинно, а тоді пізнаю, подібно як і я пізнаний. Нині ж перебувають ці три: віра, надія, любов; але більша з них любов» (1 Кор. 13: 9 – 13), – писав апостол Павло. Саме він залишив у Євангелії найбільшу кількість пророцтв про безмежну Божу любов та милосердя до упавшого творіння та про події, що за формою нагадують апокатастасіс, хоча сам жодного разу так і не вжив це слово.

Термін «апокатакстасіс» (*ἀποκατάστασις*) має давньогрецьке походження, і означає возстановлення, відновлення. Взагалі у давнину він мав багато значень: повернення до попереднього стану, одужання, циклічне повернення пір року і зірок в початковий стан, повернення судна в порт; стосуючись швидше практичних дій, ніж теоретичного вчення. Всі ці значення й досі мирно уживаються в текстах Старого Завіту в грецькому перекладі – «Септуагінті» та у давній античній літературі. У статті «*ἀποκατάστασις*» з Оксфордського словника «*Patristic Greek Lexicon*» [16, с. 195] наводяться численні приклади вживання цього терміну в Отців Церкви, подібно до «Септуагінти», й вони вживають його з усіма тими ж значеннями: встановлення, повернення до попереднього стану, одужання тощо.

Але у Святому Письмі Нового Завіту це слово набуває принципово нового змісту. У «Діяннях Апостолів» (*Πράξεις Ἀποστόλων*), у перекладі митрополита Іларіона (Огієнка), ми знаходимо такі слова, сказані святим апостолом Петром: «Покайтеся ж та наверніться, щоб Він змилювався над вашими гріхами, щоб часи відпочинку прийшли від обличчя Господнього, і щоб послав заповідженого вам Ісуса Христа, що Його небо мусить прийняти аж до часу відновлення всього (*ἃ ἅρι χρόνων ἀποκατάστασεως πάντων ὧν*), про що провіщав Бог від віку устами всіх святих пророків Своїх!» (Діян. 3: 19 – 21). У російському Синодальному перекладі це місце, дещо, спотворили, замінивши «відновлення всього» на «совершение всего» тому й у зробленого на його основі українському перекладі стоїть «здійснення всього», що, на жаль, не є адекватним грецькому оригіналу.

Слід зауважити, що у Новому Заповіті слово «апокатастасіс» вживається лише один раз і тільки тут. Але сама ідея спасіння всього Божого творіння над-

звичайно широко розкрита в посланнях святого апостола Павла, але це тема окремого дослідження.

Апокатастасіс, про який говорить устами апостола Петра автор «Книги Діянь», не постає самоціллю. Справжня мета – друге пришестя Спасителя, що може настати після «відновлення всього». Але все ж характерно, що друге пришестя і зустріч з Господом бачиться можливою лише після покаяння та навернення відновленого людства.

Маючи євангельську «прописку», слово «*апокатастасіс*» з часом легко увійшло і у лексикон Отців Церкви, але набуло відомого нам значення не одразу. Як вже зазначалось, у статті з оксфордського патристичного лексикону наводяться численні приклади використання терміну «*ἀποκατάστασις*» християнськими святими. Стародавні отці й вчителі Церкви, вживаючи це слово у своїх творах, самі ж показують нам, у якому сенсі вони його розуміли. Нас цікавить насамперед період до часів Орігена, тобто приблизно перші півтори сотні років по Різді. І слід зазначити, що «*Patristic Greek Lexicon*» досить яскраво ілюструє перед нами процес «воцерковлення» апокатастасісу.

Книга «Діянь Апостолів» була написана у період від середини 60-их і до початку 90-их рр. I ст. Наступні згадки апокатастасісу, датовані 90-ми роками, ми знаходимо у священномученика Климента, папи Римського, що удостоївся мученицького вінця в Інкермані поблизу Севастополя у 100-му році по Різді Христовому. Слово «*апокатастасіс*» ми двічі знаходимо у його «Першому посланні до коринфян» (громади, як відомо, заснованої апостолом Павлом). Послання було написане близько 97-го року. Вперше Климент звертається до коринфян з такими словами у 48-му розділі свого послання, коли запрошує коринфян до молитви і покаяння, щоб Бог відновив серед них єдність і братську любов: «*Отж, зупинімо це якомога швидше і припадімо до Господа та будемо слізно благувати Його, щоб Він, змилосердившись, примирився з нами та відновив (ἀποκαταστήσῃ) у нас попереднє прекрасне і чисте життя, повне братської любові*» [18, с. 308]. Вдруге ми знайдемо цитування старозавітного вірша з вживанням апокатастасісу, вже у 56-му розділі того ж першого послання. Климент вживає слово «*апокатастасіс*» у сенсі одужання, цитуючи «Септуагінту» (Іов. 5: 18): «*Бо Він завдає рани і Сам обв'язує їх (у Септуагінті замість «обв'язує» стоїть «ἀποκαθίστησιν» встановить), Він уражає і Його ж руки лікують*» [18, с. 321].

Цей термін ми бачимо через десять років після Климента Римського у ще одного священномученика Ігнатія Антіохійського (+ бл. 107) в 11-му розділі його «Посланні до смирян», написаному в етапуванні до Риму і у передчутті страти. Він дякує смирянам за молитву щодо Антіохійської Церкви і просить їх передати його овдовілій громаді про свою готовність померти за Бога і вітає їх з тим, що, не дивлячись на ворожі гоніння, у них знову «оселився мир, повер-

нулась їх велич і відновилося (ἀπεκατέσθη) їх мале тіло» – розігнана гоніннями Церква [19, с. 716].

Ще один сирійський богослов Феофіл Антіохійський († бл. 180) у другому посланні до Автоліка (II, 17) розмірковує про творіння світу і про диких тварин, яких Бог такими не вчинив, але які здичавіли після гріхопадіння людини: «Якщо владика дому веде себе добре, то відповідно і слуги живуть доброчесно, якщо ж господар согрішить, то і слуги також будуть грішити; таким же чином відбулося і те, що з гріхом людини, яка є господарем всього, і підвладні їй тварини ухилилися до зла. Але якщо людина знову повернеться у відповідний зі своєю природою стан, тоді й ті тварини відновляться (κατασθαιῖσεται [23, с. 1681]) у первісний образ лагідності» [14, с. 153]. Тут ми бачимо претензію на спасіння не лише людського й ангельського світу, а й на відновлення всього тварного світу, подібне до пізнішої метафізики вседності святого Максима Сповідника.

Але майже чистий аналог того сенсу слова «апокатастасіс», що вживатиме пізніше Оріген, ми вперше знаходимо у християнського апологета і мученика Юстина Філософа († бл. 165). Серед християнських богословів він був одним з перших представників еліти греко-римського суспільства, що прийняли християнство. Народившись у сім'ї римського чиновника у Палестині, він отримав класичну язичницьку освіту, тобто вивчав грецьких філософів і, зокрема, Платона. Навернувшись у християнство, цей інтелектуал йде далі за своїх попередників, намагаючись створити певний категоріальний апарат християнської теології і більш чітко визначити значення слова «апокатастасіс». У 134-му розділі «Розмови з Трифоном Юдеєм» він вперше вживає слово «апокатастасіс», розміщуючи його поряд з іншим важливим богословським терміном «οικονομία» – домобудівництво. Пропонуючи бачити у ньому вияв ікономії Христа.

«Розмова з Трифоном» – найраніша відома в історії апологія проти юдаїзму, на жаль, не дійшла до нас повністю. Вона являє собою дводенну дискусію з вченим євреєм Трифоном (можливо, це був відомий у той час равин Тарфон). Полемізуючи щодо християнського розуміння Старого Завіту, Філософ пояснює, що Мойсеїв закон був даний євреям лише на час і що істинний і вічний сенс Старого Завіту відкритий у християнстві. Народи, що ввірували у Христа і пішли за Ним, складають Новий Ізраїль, воістину обраний народ Божий. Юстин зокрема засуджує факти багатожонства у середовищі тодішніх євреїв. Стосовно ж подібних фактів у старозавітний період, як то взяття Яковом Лії та Рахілі, християнський апологет вказує на алегоричне та містичне розуміння Святого Письма: «Бо, як я вище сказав, в кожній подібній дії їх відбувалось домобудівництва велике таїнство. Я вам скажу, яке домобудівництво і пророцтво було в одруженні Якова, щоб ви і звідси дізналися, що ваші наставники завжди дивилися не на божественний намір, заради якого кожна дія відбу-

валася, але більш на земні і згубні пристрасті. Отже, зверніть увагу на те, що кажу. Одруження Якова було образами того, що мало відбутися через Христа ... Христос донині служить за них і за рабів їх обох. Якщо Ной віддав у рабство двом синам своїм сім'я третього сина, то тепер Христос прийшов для встановлення (ἀποκατάστασις) вільних і рабів, даруючи однакову гідність всім, хто дотримується Його заповідей» [22, с. 787-788]. Схоже, що святий Юстин не хоче обмежувати дію апокатастасіса тільки людьми, що вірують у Христа, а поширює його на все людство; однак настільки однозначно стверджувати це, як пізніше Григорій Нісський у діалозі «Про душу і воскресіння» [12, с. 617-618] він ще не став.

Дуже цікавим у плані розуміння значення терміну «апокатастасіс» є твір священномученика Іринія Ліонського (+ 202) «Пять книг проти єресей». Сам він був малоазійським греком і писав та мислив швидше як еллі, проте текст його книги зберігся тільки латинською мовою, але до нас дійшли і деякі грецькі фрагменти, з яких можна зрозуміти, яке значення він надавав слову «апокатастасіс». Там є вирази, в яких апокатастасіс вживається вже в есхатологічному сенсі, наприклад, у дванадцятому розділі п'ятої книги: «Тому якщо смерть опанувала людиною, віддаливши її від життя і зробивши її мертвою, – тим більше життя, завоюючи людиною, виганяє смерть і відновлює (κατάστησει [21, с. 1151]) людину живою Богові» [7, с. 467-468].

Ще один дещо латентний випадок вживання терміну «апокатастасіс» можна знайти у 17-му розділі тієї ж п'ятої книги: «Його заповідь ми переступили і зробились Його ворогами. І тому в останні часи Господь через Своє втілення повернув нас до дружби, зробившись: “Посередником між Богом та людьми” (1 Тим. 2: 5)» [7, с. 481]. У Жан-Поля Міня цей фрагмент повністю зберігся лише у латинському варіанті замість «повернув нас до дружби» там написано «*in amicitiam restituit nos Dominus*» [21, с. 1169], що варто було б читати «відновив нас до дружби», адже слово «*restituit*» походить від латинського «*restitutio*», це юридичний термін відшкодування завданих збитків або анулювання недійсної угоди, його і вживають як латинський відповідник апокатастасіса.

І ще чіткіше розуміння апокатастасісу розкривається нам у 36-му розділі четвертої книги: «Бо один виноградник, так як і одна праведність, і один Розпорядник, так як один Дух Божий, що все буде; а також і одна нагорода, бо всі отримали кожен по динарію (Мф. 20: 1–16), що має образ і надпис Царя-пізнання Сина Божого, котрий є безсмертя. І тому він почав давати нагороду, починаючи з останніх, бо Господь в останні часи явив і представив Себе всім» [7, с. 427]. У російському виданні 1900-го року перекладено «явив і представив Себе всім», хоча, як зазначає прот. Володимир Башкіров, правильніше було б перекладати «І тому він почав давати нагороду починаючи з

останніх, бо Господь в останні часи явив Себе і оновив всіх» [3, с. 2]. Швидше за все російський переклад зроблено з латинського тексту, що також вміщений у Патрології Міня. Там ми можемо побачити їх поряд: давньогрецький «*φανερωθεὶς ὁ Κύριος τοῖς πᾶσιν ἑαυτὸν ἀποκατέστησε*» і латинський «*manifestatus Dominus, omnibus semetipsum repraesentavit*» [20, с. 1098]. У латинському перекладі тут вжите не традиційне «*restitutio*», а «*repraesentavit*» – «представив». Що докорінно змінює сенс сказаних мучеником Іринеем слів. Ця розбіжність оригіналу і давнього перекладу може відображати, як нерозробленість термінології у ранньому латинському богослів'ї, так і небажання перекладача згадувати негативно оцінений західними отцями, Ієронімом Стридонським і Аврелієм Августиним, апокатастасіс.

Слід зазначити, що своє вчення про апокатастасіс св. Іриней чітко протиставляв гностицизму, що виступав головним об'єктом критики його «П'яти книг проти єресей». Гностики теж мали уявлення, схожі на християнський апокатастасіс, але у них порятунок людей мав неповний характер. Вони ділили людей на три категорії, і представники вищої з них, духовні «пневматики», прилучилися до духовної субстанції Плероми, покликані до апокатастасіса люди – душевні «психіки», як істоти однієї природи з Деміургом, до нього запрошуються, а люди тілесні – «соматики» з нього виключаються.

Якщо у Іриней Ліонського ми зустрічаємо вказівки на апокатастасіс не дуже часто і вживання ним цього терміну дозволяє вільні тлумачення та дискусії, то наступний з отців Церкви не залишає ніяких сумнівів у своєму розумінні цього слова. Це Климент Олександрійський (+ 215) – один з провідних діячів славетної єгипетської катехитичної школи, один з перших систематизаторів богослів'я, автор першого розлогого християнського катехизису «Стромат». Буквально слово «*стромати*» – це клаптикові килими, мозаїчний візерунок, так називалися і збірки окремих думок, що не наведені автором як цілісна система. Можливо цим сам Климент хотів вказати на неможливість охопити Бога з допомогою людського розуму, являючи невимовність та апофатизм Його буття. Климент намагався викласти основи християнського світоглядного вчення у порівнянні з єлінською та загалом язичницькою філософією і науковістю. Його спроба була першою і тому не настільки стрункою і вивіреною та впливовою, як пізносередньовічні твори святителя Григорія Палами на Сході чи «Сума теології» Фоми Аквінського на Заході, але саме він підняв цілий ряд запитань, рефлексія яких турбує християнство до нашого часу. Було серед них і питання апокатастасісу.

Розмірковуючи про ставлення християн до нехристиянського світу взагалі, Климент особливо підкреслює, що треба відмовитися від поняття про християн, як про особливий рід людей, що знаходять через сакраментальне відродження моральні сили, втрачені людством. Він твердить що це зовсім не

так. Моральні сили властиві кожній людині, а не лише християнам, і порятунок залежить від свободної волі кожної особистості. Ні падіння добрих ангелів, які утворили царство сатани, ні падіння людини, яка змінила таким чином своє безсмертя на смерть, не позбавили їх свободи можливості повернутися в первісний стан. У ангелів збереглась свобода волі, а значить, і можливість зміни. Людина неправильно скористалась своєю свободою, і її природа в Адамі уразилась гріхом, спотворивши себе. Втім у кожної особистості залишилися моральні сили, як запорука її потенційного оновлення. Воно досягається залишками цих сил і явленої в Христі допомоги Божої. Процес морального вдосконалення проте ж не закінчується в земному житті, але продовжується і після смерті. Ті, хто не засвоїв собі заслуг Христа в земному житті, потраплять після смерті до пекла, де Христос і апостоли сповіщатимуть їм Євангеліє (1 Пет. 3: 17 – 19).

У Климента порятунок залежить від свободної волі. Але оскільки порятунок неможливий без виправлення, або, як каже Климент, без *«поступового очищення»*, то в майбутньому житті слід допустити присутність деяких виправних засобів, бо каяття відбувається одночасно з покаранням. Суть цих покарань буде складатися у вогненних муках. Їх буде зазнавати і *«начальник зла»* сатана та його ангели. По суті, Климент визнає реальність пекельних мук, але заперечує їх нескінченність.

«Божя справедливість милосердна, – стверджує він, – як і справедлива Його любов». І тому Бог не може допустити вічного покарання. Під впливом покарання грішник усвідомлює свою провину, а свідомість провини приводить його до закінчення покарань та до досконалості, до здійснення свого призначення – життя з Богом і у Бозі. Тоді він звільниться від всяких мук і замість них знайде нагороду і гідність. Отож, Климент вважав пекельні муки засобом очищення від гріхів і вірив у можливість настання після закінчення часів загального апокатастасіса (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). В одному місці він прямо говорить, що навіть диявол, який володіє свободною волею і тому здатний до покаяння і виправлення, може повернутися в первісний стан» [4, с. 249-250].

Твердження про вічність зовнішніх тілесних та внутрішніх мук, як-то печалі чи відчаю, на думку Климента, стають у протилежність з благістю Божого замислу. Не сприйняв Олександрійський богослов і західного торгово-криміналістичного підходу. Юридичному поняттю сплати – *«ἕκτισις»* він протиставив *«παίδευσις»* – виховання, навчання, освіта, що містить у собі динаміку морального процесу. Пекло для нього має свого роду педагогічний характер і слугує місцем переекзаменування всіх тих, хто провалив головний іспит під час свого земного життя.

Климент розробляв апокатастасіс на підставі біблійних текстів, які говорять як про вічні муки, так і про нескінченне Боже милосердя. Саме віра в без-

межне милосердя Боже лягла в основу його сотеріологічних та есхатологічних поглядів, він дійсно допускав загальне спасіння, як можливість, як спробу вгадати один з багатьох невідомих нам варіантів дії Божественної педагогіки: *«Бо дари і покликання Божі непорушні. Як і ви колись противилися Богові, а нині помилувані через непокору вашу, так і вони тепер противляться заради вашого помилування, щоб і вони самі були помилувані. Бо всіх Бог тримав у непокорі, щоб усіх помилувати. О, глибино багатства, і премудрости, і розуму Божого! Які незбагненні суди Його і недослідимі путі Його! Бо хто пізнав розум Господній? Або хто був радником Йому? Або хто дав Йому наперед, щоб Він мав віддати? Бо все від Нього, Ним і для Нього, Йому слава повіки, амінь»* (Рим. 11: 29 – 36).

На основі наведених джерел ми можемо констатувати той факт, що термін «апокатастасіс» абсолютно спокійно увійшов у твори значної кількості святих Отців Ранньої Церкви. Він міститься як у грецькому перекладі Старого Завіту, так і в Книзі Діянъ святих апостолів. Його вживають у своїх працях священномученик Климент, папа Римський, у Першому посланні до коринфян; священномученик Ігнатій Антіохійський у своєму «Посланні до смирян»; Феодіан Антіохійський у книзі «До Автоліка»; мученик Юстин Філософ у «Розмові з Трифоном Юдеєм»; священномученик Іриней Ліонський у «Пяти книгах проти єресей» та Климент Олександрійський у своїх «Строматах».

Проблема анафем апокатастасісу пов'язана з однієї сторони з пізнішими спробами введення ідей платонічного метампсихозу Орігеном, а з іншої – із створення раціоналістичних богословських систем, що прагнули скласти абсолютно повну катафатичну картину світу і вияснити не лише всі таємниці людського буття, а й раціонально пояснити всі тонкощі недослідимого буття Божого. Тут дуже важливо вказати, що у сучасному католицизмі одно-значно домінує протилежна Клименту Олександрійському, Орігену, свя-тим Григорію й Максиму точка зору. Якщо вони вірили в абсолютну свободу людей і ангелів навіть у пеклі, то започаткована блаженним Августином та дороблена Ансельмом Кентерберійським і Фомою Аквінським позиція заяв-ляє, що у ангелів свобода лише часткова, і після відпадиння демони ніколи не зможуть покаятись, відмовлялось у такій можливості й закоренілим гріш-никам з роду людського.

Власне тому в сучасному католицизмі апокатастасіс, як і у гностиків, не повний, а лише частковий і можливий лише у вигляді виходу з винайденого ними у XIII столітті «чистилища» окремих грішних людей. Але це відбува-ється у них не через зречення гріха та зцілення власної волі, якої в стражда-ючих у пеклі в повному сенсі, на думку католицьких мислителів, вже не може бути; грішники будуть спасенні, можливо, навіть наперекір особистісній свободі, внаслідок заслуг видатних католицьких святих, даних грішникам як «індульгенція» зі «скарбниці добрих діл».

Починаючи з XVII століття, подібні погляди почали проникати і у відірваний від святоотцівського богослів'я православний світ та вкорінятися у ньому, під виглядом квазіортодоксальних, ця тенденція посилилась у XIX ст.

Основа конфлікту цих есхатологій, антропологій та ангелологій у тому, чи дійсно Бог буде, як справедливий Суддя, насолоджуватись пекельними муками вже невірних грішників, як вважав Аврелій Августин, чи навіть у пеклі, як люблячий Отець робитиме все можливе для зцілення враженої проказою гріха людської волі, як вірив Григорій Нісський. Апокатастасис – це вчення про абсолютну свободу, і тому його, як і спасіння, не можна нав'язати насильно, його можна прийняти лише добровільно, як і євхаристію, з рук Спасителя, особисто відрікшись від гріха. Можливо, саме тому це вчення і не стало обов'язковим для всіх догматом, а набуло лише статусу теологумена, що сам по собі завжди лишає можливість вибору.

Список джерел та літератури

1. *Біблія*. Або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладені / Пер. митроп. Іларіона (проф. Івана Огієнка). – Британське й закордонне Біблійне Товариство, 1962. – 1523 с.
2. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
3. Башкиров В., *прот.* Апокатастасис в Священном Писании у раннехристианских отцов Церкви и Оригена // Материалы Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» – М., 2005, – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://theolcom.ru/doc/day3.sect1.03.Bashkirov.pdf>
4. Башкиров В., *прот.* Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах // Богословские труды. – № 38. – М., 2003. – С. 248 – 260.
5. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) – М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
6. Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
7. Иринеи Лионский, *св.* Против ересей // Творения. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – 640 с.
8. Каліст (Уер), *еп.* Внутрішнє Царство – К.: Дух і літера, 2003. – 256 с.
9. Католическая энциклопедия. В 5 т. Т 1. Буквы А-З. – М.: Издательство францисканцев. – 2002. – 1000 с.
10. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А.Рециковой). – 2-е изд., испр. и перераб. – Свято-Троїцькая Сергієва Лавра, 2012. – 586 с.

11. Малков П. Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви // Материалы Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке» – М., 2001. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.theolcom.ru/uploaded/106-126.pdf>
12. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. – Казань; 1887. – Репринт. – СПб.: Центр изучения и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 635 с.
13. Осипов А. И. Из времени в вечность. Посмертная жизнь души – М.: Издательство Московской Патриархии, 2012. – 224 с.
14. Феофил Антиохийский, св. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетейя, 1999. – 946 с.
15. Hans Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie das Weltbild Maximus' des Bekenner – Einsiedeln, 1961. – 693 с.
16. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1568 p.
17. Louth Andrew. The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 228 p.
18. Sancti Clementis I Pontificis Romani. Epistula I ad Corinthios // Migne J.-P. Patrologiae Graecae, vol. 1. – Paris, 1857. – 1476 col.
19. Sancti Ignatii Episcopi Antiocheni. Epistola Ad Smyrnaeos // Migne J.-P. Patrologiae Graecae, vol. 5. – Paris, 1894. – 1492 col.
20. Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris. Contra Haereses Libri V // Migne J.-P. Patrologiae Graecae vol. 7a. – Paris, 1857. – 1118 col.
21. Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris. Contra Haereses Libri V // Migne J.-P. Patrologiae Graecae vol. 7b. – Paris, 1857. – 2016 col.
22. Sancti Iustini Philosophi et Martyris. Dialogus cum Tryphone Iudaeo // Migne J.-P. Patrologiae Graecae, vol. 6. – Paris, 1857. – 1820 col.
23. Sancti Theophili Episcopi Antiocheni: Ad Autolyicum Libri tres // Migne J.-P. Patrologiae Graecae, vol. 6. – Paris, 1857. – 1820 col.

