

Петр Малков

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ У ВОСТОЧНЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Вероятно, одним из самых горячо обсуждаемых догматических вопросов сегодня остается вопрос о всеобщем восстановлении, об апокатастасисе¹. Как известно, в соответствии с этим учением, все те разумные твари, что отступили от Бога и обратились ко злу, в конце времен будут очищены попадающим их грехи огнем и через временные мучения вновь возвратятся в первоначальное святое состояние. Причем подобному исправлению подвергнутся не только грешные люди, но и демоны, и даже сам сатана.

Конечно же, вопрос этот Церковью был уже неоднократно осмыслен и вполне ясно разрешен. Как бы мы ни относились к исторической загадке: действительно ли имело место осуждение Оригена и его эсхатологии на V Вселенском Соборе?² — эта проблема, имеющая безусловный научный интерес, все же не имеет никакого интереса практического и канонического, ввиду того, что осуждение эсхатологических воззрений оригенистов прозвучало на двух последующих Вселенских Соборах³. Тем самым Церковь весьма определенно выразила собственное крайне негативное отношение к идее оригеновского апокатастасиса.

Однако, наряду с апокатастасисом Оригена, нам известны и другие варианты учения о «восстановлении всего», на первый

¹ Сторонниками этого учения в XX столетии являлись, например, такие видные представители русской религиозной философии, как протоиерей Сергей Булгаков (См.: *С. Н. Булгаков*. Свет невечерний. М., 1994. С. 351–357), *Н. А. Бердяев*. Последний, в частности, пишет: «Если идея ада раньше удерживала в Церкви, то сейчас она лишь отталкивает от Церкви, как идея садическая, и мешая вернуться в нее... Я каждый день молюсь о страдающих адскими муками и тем самым предполагаю, что эти муки не вечны, это очень существенно для моей религиозной жизни» (*Николай Бердяев*. Самопознание. М., 1990. С. 295).

² Обсуждение этой темы см., например, в: *В. В. Болотов*. Учение Оригена о Святой Троице // *В. В. Болотов*. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 411–412; *А. В. Карташев*. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 351–356.

³ См.: VI Вселенский Собор, деяние 18; VII Вселенский Собор, деяние 7.

взгляд более или менее сходные с мнением древнего александрийского дидакала. Оставляя в стороне вопрос о зависимости эсхатологических взглядов Оригена от его предшественника Климента Александрийского¹, обратимся к более поздним эпохам. Здесь следует назвать двух отцов Восточной Церкви — святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника. Оба они говорят о грядущем апокатастасисе, и как раз на их суждения ссылаются ныне многие богословы и патрологи при защите самой идеи возможности прощения Богом всех согрешивших и отпавших от Него тварей.

При этом современные сторонники такого учения иногда стремятся показать последовательную преемственность взглядов этих двух святых отцов от оригеновской традиции, выстраивая следующую цепочку: Ориген — святитель Григорий Нисский — преподобный Максим Исповедник².

Представляется, что путь к ответу на вопрос: действительно ли существует такая явная преемственность двух святых отцов в их учении об апокатастасисе грешников от Оригена? — лежит в области анализа и оценки именно *антропологических* воззрений как святителя Григория, так и преподобного Максима.

Здесь следует заметить, что тему судьбы человечества после Второго Пришествия Христова и вопрос о состоянии людской природы в реальности Нового Неба и Новой Земли зачастую принято выносить «за скобки» собственно антропологической проблематики, переводя ее в область эсхатологии. Однако такой подход оставляет некую недоговоренность, незавершенность в богословской науке о человеке, тем самым умалчивающей об

¹ См.: *Митр. Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология святого Григория Нисского. М., 1999. С. 113–116; *А. И. Сидоров*. Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки. Российский Православный университет Ап. Иоанна Богослова. М., 1998. С. 136.

² Например, видный западный специалист по православному богословию Карл Христиан Фельми пишет: «Хотя на V Вселенском Соборе оригеново учение об “апокатастасисе” и было осуждено, его тем не менее придерживались многие святые отцы, особенно Григорий Нисский» (*Карл Христиан Фельми*. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 276–277). Другой видный западный патролог Ханс Урс фон Бальтазар считал скрытым оригенистом уже преподобного Максима Исповедника. По его мнению, учение об апокатастасисе, очень близкое оригеновскому, было той возвышенной тайной, на которую преподобный лишь намекал своему читателю. При этом Бальтазар указывает на текстологические и смысловые параллели в сочинениях Оригена и творениях преподобного Максима. См.: *Hans Urs von Balthasar*. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961. S. 357–358.

исполнении Божественного замысла, которое осуществится после конца времен в отношении полноты человечества. Тем более что под апокатастасисом, как мы увидим в дальнейшем, некоторые святые отцы подразумевают не столько восстановление ипостаси, личности, сколько восстановление *природы* человека. Тем самым апокатастасис в их учении соприкасается со строго антропологической проблематикой.

Что касается сопоставления первых двух имен в предлагаемой многими патрологами цепочке богословской преемственности Ориген — святитель Григорий Нисский, то в отношении их необходимо подчеркнуть следующее: два апокатастасиса этих древних писателей исходят из совсем разных посылок (хотя здесь все же присутствуют некие точки соприкосновения — уже вне сугубо антропологической проблематики — в учении о конечности зла¹). Для Оригена апокатастасис грешников есть отрицание человека как такового и торжество ангелологии (скорее, даже пневматологии — как учения о свободных духах охладевших, облекшихся в плоть и призванных освободиться от своей антропологической составляющей). Для него апокатастасис есть одновременно торжество свободы выбора духов и свобода от их искаженной грехом природы — будь то природа ангельская или человеческая². Для святителя Григория, напротив, апокатастасис есть торжество божествен-

¹ Тем не менее следует заметить, что даже здесь Ориген, в отличие от Нисского святителя, понимает уничтожение зла, в первую очередь, как его преодоление через направленность свободной воли личностных существ к Богу. Святитель же Григорий, в конечном итоге, воспринимает грядущую победу над злом именно как приведение полноты человеческой природы в строгое соответствие с существующим о ней Божественным замыслом и как ее исправление огнем судного дня. Таким образом, для первого здесь большую роль играет элемент нравственный, а для второго — связанный с антропологией. Так, святитель Григорий пишет: «Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания, но, если от этого выздоравливают и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними это врачевание, — таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единоголосное воздастся благодарение всей твари и всех, претерпевших мучение при очищении, и даже не имевших нужды в начале очищения» (*Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 26 // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 181*).

² См. например: *Прот. Георгий Флоровский. Противоречия оригенизма // Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 296.*

ного замысла о человеке, торжество богообразной и богоподобной природы в полноте всего человечества. При этом подлинную свободу выбора в деле всеобщего восстановления он, как мы это увидим в дальнейшем, в отличие от Оригена, наоборот, отрицает. Вместе с тем (и об этом следует упомянуть сразу) оба писателя, исходя из совершенно различных посылок, приходят к одному и тому же конечному эсхатологическому выводу, вступающему в противоречие с позднейшим общецерковным суждением: Бог спасет всю полноту разумных тварей, очистит их от зла и дарует им блаженство¹.

Как уже говорилось выше, святитель Григорий делает подобный вывод, исходя из своей антропологии. Более того, учение об апокатастасисе становится для него необходимым и неизбежным следствием весьма детально разработанного им учения о человеке: без апокатастасиса его антропология — в том виде, в котором ее формулирует Нисский святитель, — просто не могла бы существовать и оказалась бы внутренне противоречивой. Попробуем выяснить антропологические предпосылки учения святителя Григория об апокатастасисе и проследим за ходом его мысли при развитии им этой теории.

Святитель Григорий строит своеобразную, очень оригинальную антропологическую систему, исходя из ряда взаимозависимых утверждений.

1) Во-первых, в отличие от большинства других отцов и учителей Церкви (включая того же Оригена²), святитель Григорий считает, что человек изначально сотворен как *по образу*, так и *по*

¹ Святитель Григорий пишет: «Наконец, после длинных вековых периодов, зло исчезнет, и ничто не останется вне добра — напротив того, и преисподними единогласно будет исповедано господство Христово» (*Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 222*). Обоснование того, что у святителя Григория содержится вступающее в противоречие с церковным догматическим учением изложение идеи апокатастасиса, см., например, в обстоятельнейшем труде, посвященном учению Нисского святителя о конце мира, принадлежащем перу митрополита Макария (Оксиюка) «Эсхатология святого Григория Нисского» (М., 1999). См. также: *Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 178–188; Архим. Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М., 1996. С. 166.*

² Ориген довольно определенно противопоставляет Божественный замысел о сотворении человека по Его образу и подобию — реальному сотворению *только по образу*. Тем самым он четко отличает подобие от образа, где подобие выступает как будущая реализация еще неосуществленного замысла о разумной твари. См.: *Ориген. Против Цельса. XXX. М., 1996. С. 289.*

*подобию Божию*¹. При этом следует отметить, что при более пристальном изучении данного вопроса все же не складывается впечатление, что эти термины — «по образу» и «по подобию» — являются для Нисского святителя синонимами. Скорее, они гармонично друг друга взаимодополняют. Для святителя Григория, как и для многих других отцов Церкви, образ есть отражение Божественных качеств в человеческой природе, а подобие — соответствие человека (в меру его совершенства) этому образу². Однако — и в этом, как представляется, заключается важное отличие учения святителя Григория от взглядов большинства древних отцов — подобие, равно как и образ, по мысли Нисского святителя, *изначально* даровано человеку, созданному в полноте святости и совершенства, то есть освященному изначально. Причем и образ и подобие — как качества людского естества — *уже* принадлежали нашей *природе* при творении. Тем самым, подобие отнюдь не мыслится святителем как самореализация богообразности через богоуподобление, постепенно происходящая в каждой конкретной человеческой ипостаси.

Так, в сочинении «О девстве» Нисский святитель говорит: «Не наше дело и не силою человеческою достигается подобие Божеству, но оно есть великий дар Бога, Который вместе с первым рождением тотчас же дает естеству нашему Свое подобие». Вот к этому-то состоянию, в котором мы пребывали при творении, и призван возвратиться христианин, «сделавшись опять таковым, каковым был сотворен в начале»³.

¹ Сотворенный человек, как пишет святитель Григорий, «был образом и подобием... Силы, царствующей над всем существующим» (О девстве. 12 // *Свт. Григорий Нисский. Что значит имя христианин.* М., 2000. С. 134). Кроме того, следует отметить, что одно из значений, вкладываемых святителем Григорием в слово «подобие», — это обозначение нашей неидентичности, неравенства Первообразу, то есть Богу. Мы лишь отражаем совершенства Его природы, а значит, лишь подобны Ему. В то же время сотворение по подобию является залогом нашего единения с Творцом. В человеке «есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости... Итак, если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным» (*Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека.* XVI. СПб., 1995. С. 54).

² Комментируя известный стих Библии о сотворении человека по образу и подобию Божию, святитель Григорий подчеркивает, что для него эти два понятия друг от друга неотделимы: «Образ лишь до тех пор настоящему есть образ, пока не лишен ничего из известного в первообразе. Но в том, в чем отпадает от подобия прототипу, на ту часть он уже не образ» (*Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека.* XI. С. 31).

³ *Свт. Григорий Нисский. О девстве. 12 // Свт. Григорий Нисский. Что значит имя христианин.* С. 136.

Мы видим, что, по святителю Григорию, подобие — естественный и изначально данный нам благой способ бытия нашей природы, соответствующий заложенной в нее богообразности.

Итак, с первого момента творения человек уже был совершенным; при этом и образ и подобие — как уподобление Первообразу — равно присущи людям от начала. Вместе с грехопадением человек лишается своего богоподобия, но ныне он призван его восстановить, по дару Божию, в собственном естестве¹.

Здесь следует подчеркнуть, что та цель самореализации людского рода, которая будет достигнута в финале истории человечества, всегда мыслится святителем Григорием *равной* начальному состоянию бытия человеческой природы в первых людях. Мы — люди, живущие в уже искупленном Христом мире, — отнюдь не должны превзойти в нашем духовном совершенствовании Адама, но призваны лишь сравняться с ним, вернуться на один уровень с нашими прародителями².

При этом спасение понимается святителем Григорием именно в смысле восстановления утраченного совершенства *полноты всей* человеческой природы — как *единого естества* всех

¹ Он пишет: «Божественная... красота не в каком-либо образе и складе внешности блистает привлекательным обликом, но в неизреченном блаженстве созерцается по добродетели. Это... — чистота, бесстрашие, блаженство, всего дурного отчуждение и все остальное в этом роде, чем сформировывается (*morfoatai*) в людях подобие Богу. Если же и другое отыщешь, чем передаются черты Божественной красоты, то и для него найдешь в точности сохраняющееся в нашем образе подобие... Бог... — любовь и источник любви... Следовательно, без нее переменяются все черты образа» (*Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. V. С. 16–17*).

² «Благодать воскресения не иное что возвещает нам, как восстановление (апокатастасис) в первоначальном для падших. Ибо ожидаемая благодать есть возведение в первую жизнь, снова вводящее в Рай извергнутого из него» (*Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVII. С. 57*). Характеризуя эту сторону богословского учения святителя Григория, В. Несмелов пишет, что, по представлению святителя, «будущая жизнь не есть что-нибудь совершенно новое, а только восстановление первобытного (райского. — П. М.) состояния; следовательно, между состоянием первобытным и состоянием будущим признается не только параллель, но и полное тождество. Отсюда само собою понятно, что и учение о том и другом состоянии должно быть одно и то же; что можно сказать о будущей жизни, то же самое должно быть сказано и о жизни первобытной. И святой Григорий Нисский всегда и во всех пунктах строго выдерживает это тождество» (*Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 389*).

людей, естества, существующего и реализующегося во множестве индивидов¹.

И здесь мы соприкасаемся с другим важнейшим понятием в антропологии святителя Григория: с его учением о *полноте человеческой природы*.

2) *Человеческая природа*, по святителю Григорию, является некоей *самодостаточной данностью*, нераздельной, всецелой, не раздробленной, хотя и обладающей в отношении себя множеством причастников — конкретных людей. При этом само понятие «человек» является для святителя определением не личности, но именно *природы*. Строго говоря, словосочетание «три человека» нельзя использовать в богословии именно потому, что словом «человек» определяется не личность, но общая для всех индивидов совокупность их естественных признаков. Окажется ли рядом с нами много людей или всего один, мы все равно должны называть их *одним* человеком².

Кстати говоря, именно из этой логики следует доказательство святителем Григорием правды единобожия. Ведь Три Божественных Ипостаси точно так же единосущны друг другу, как и представители человеческого рода, и при этом гораздо более тесно связаны между Собой, чем мы. Таким образом, поскольку Отец, Сын и Святой Дух обладают единой природой, эти Три Божественные Ипостаси нельзя именовать тремя Богами, но Единым Богом³.

Итак, святитель Григорий мыслит все человечество как *единую природу*. Эта природа, по его убеждению, творится еще *прежде*, чем Бог создает первого человеческого индивида — Адама. Таким образом, по святителю Григорию, творение человека состоит из двух актов: *идеального творения* человека — как полноты человеческой природы, объемлющей собой всех

¹ После обновления мира, уничтожения порока и восстановления общей человеческой природы «всех ожидает одно и то же веселие, потому что никакое различие не будет более разделять разумной природы, участвующей в одинаковых благах» (*Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении. Цит. по: Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология святого Григория Нисского. С. 500*).

² Эту тему святитель Григорий обсуждает в двух своих сочинениях: «К эллинам на основании общих понятий» и «К Авлалию о том, что не три Бога». Подробнее см., например: *Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 304–306; И. В. Попов. Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916. С. 196–198.*

³ См.: Там же.

еще не созданных конкретных людей, а затем *реального творения* Адама и Евы¹.

При этом, по Божественному замыслу, в человечестве предусмотрено точное число рождений, а значит и конкретное число душ, индивидов, составляющих и реализующих в своей сумме *полноту* людской природы. Так оказывается определена святителем одна из важнейших целей бытия и самореализации человеческого рода, в исполнении которой заранее полагается предел ходу земной истории².

Важно отметить, что, по святителю Григорию, *образ Божий* относится не столько к каждому конкретному человеку, сколько к нашему естеству³ и даже точнее — к нераздельной *природной полноте* всего человеческого рода⁴. Большинство древних свя-

¹ «Слово (Священное Писание. — П. М.), говоря: “Сотвори Бог человека”, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется “Адамом” как в последующем повествовании (Книги Бытия. — П. М.), но имя сотворенного человека не конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы придем к такому предположению: божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устроении... Вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего... Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией — ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающею энергией» (Свт. Григорий Нисский. Об устроении человека. XVI. С. 55–56). «Все естество есть как бы одно некое живое существо...» (Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 186).

² «А что... в нашем роде должна со временем непременно произойти остановка, этому полагаем ту причину, что, так как всякое умопостигаемое естество имеет свою полноту, то естественно со временем достигнуть своего предела и человеческому роду.. Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текучее... движение естества, достигнув необходимого предела, и место этой жизни заступит другое некое состояние, отдельное от нынешнего, проводимого в рождении и тлении...» (Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 244). Или: «Полнота человеческой природы придет к концу по предуведенной мере, потому что уже не останется куда возрастать числу душ» (Свт. Григорий Нисский. Об устроении человека. С. 71).

³ В последних строках диалога святителя Григория «О душе и воскресении» прямо говорится о том, что образ Божий в человеке — это наше естество, природа (См.: Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 256).

⁴ «Образ не в части природы, и благодать... не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила... Вся природа, распространяющаяся от первых до последних (живущих на земле. — П. М.), есть единый образ Сущего» (Свт. Григорий Нисский. Об устроении человека. XVI. С. 56).

тых отцов говорят о том, что по образу Божию были сотворены именно наши прародители, первые жившие на земле люди — Адам и Ева. Именно они были изначальными носителями такой природной полноты. Святитель Григорий считает иначе: прежде чем был создан первый человек, по образу Божию уже была сотворена универсальная людская природа.

Заметим, что такое своеобразное учение отнюдь не предполагает творения некоего всечеловека как личности, вобравшей в себя личности всех еще не родившихся людей. На это у святителя Григория нет и намека, как нет у него намека и на мнение о предсуществовании душ.

3) Третья особенность антропологического учения святителя Григория Нисского, на которую хотелось бы обратить внимание, — это его понимание человеческой *воли*.

Очень важно отметить, что святитель Григорий, наряду с термином θέλημα, пользуется терминами γνώμη и προαίρεσις¹. Первый для него означает естественное движение и усилие природы, а второй и третий — волю избирательную, *свободный выбор, решение*.

Такое разделение может напомнить нам богословие преподобного Максима, также противопоставлявшего волю естественную и волю избирательную. Однако здесь не все так просто: строго говоря, святитель Григорий отнюдь не является в данной стороне собственного учения предшественником преподобного. Если для Исповедника (об этом скажем подробнее в дальнейшем) избирательная воля — над-естественна и даже противоестественна, то для святителя Григория *возможность* самовластно *решать* — *принадлежит* человеческому *естеству*² и являет-

¹ Об устройении человека. XVI. См. цитаты ниже — в сносках 1 на с. 115 и 2 на с. 114 соответственно.

² «Получить желаемое, и обрести искомое, и стать среди вожделенных нам благ — в нашей воле, как скоро захотим сего, и от нашего зависит произвола. А вследствие сего приводимся и к противоположной мысли, а именно, что склонность к худому происходит не отвне, по какой-либо понуждающей необходимости; но вместе с соизволением на зло, составляет самое зло, тогда приходя в бытие, когда избираем его; само же по себе, в собственной своей самостоятельности, вне произвола, зло нигде не находится состоящим. Из сего ясно открывается самоправная и свободная сила, какую Господь естества устроил в естестве человеческом для того, чтобы от нашего произволения зависело все, и доброе, и худое» («Ἐκ δὲ τούτων ἡ αὐτοκρατίης τε καὶ αὐτεξουσίας δύναμις, ἣν ἐνετεκτήνατο τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ὁ τῆς φύσεως Κύριος, σαφῶς ἐπιδείκνυται, διὰ τοῦ πάντα τῆς προαίρεσεως τῆς ἡμετέρας ἠρτήσθαι, εἴτε ἀγαθὰ, εἴτε χεῖρονα») (Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997. С. 72–73).

ся одной из черт людской богообразности¹. Конечно же, человек — по дарованному ему Богом праву — обладает свободой выбора между добром и злом и имеет возможность стремиться или к добродетели, или к пороку. И вместе с тем, как представляется, такая *соотнесенность свободы решения именно с человеческой природой* как раз и является одной из антропологических предпосылок неизбежности вывода святителя Григория о грядущем всеобщем спасении.

Попробуем теперь сопоставить три указанные характерные черты антропологии святителя Григория с его эсхатологическими воззрениями для того, чтобы убедиться в следующем: апокатастасис для Нисского святителя является естественным и органичным следствием особенностей его учения о человеке.

Здесь уже говорилось об очевидности следующего факта: святитель Григорий исповедует идею апокатастасиса как раз в том виде, в каком это учение позднее было осуждено Церковью. При этом для него восстановление всего человечества обращено не столько на каждую конкретную личность, сколько, прежде всего, на *восстановление полноты человеческого естества* в том его виде, в котором оно изначально и *идеально* было сотворено Богом². Некогда оно освободится от примесей присутствующего ему ныне животного начала и других последствий грехопадения. Среди этих последствий богоотступничества первых людей — утрата богоподобия в каждом конкретном индивиду.

¹ «Человек создан по образу Божию. Это ведь все равно, что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог — полнота благ, а тот — Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему. Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. (Ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαι τινὶ φυσικῇ δυναστείᾳ ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην.) Потому что добродетель — вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. С. 53–54). Ср. также: «Человек устроен по подобию Божественной природы, сохраняя уподобление Боже-ству и в отношении прочих добрых качеств, и в отношении свободы произволения» (Свт. Григорий Нисский. Oratio catechetica magna. 21).

² Говоря об эсхатологической перспективе в книге «О надписании псалмов», святитель Григорий утверждает: «Когда погибнет злоба, все образуются по подобию Христову, и во всех воссияет один образ, какой в начале вложен был в естество» (Свт. Григорий Нисский. О надписании псалмов. М., 1998. С. 70).

Если же мы при этом вспомним, что богоподобие рассматривается святителем Григорием как нечто приданное полноте человеческого естества изначально, то поймем, что и это *богоподобие* (как совокупность добродетелей, присущих *всей полноте человечества*) также *должно быть восстановлено* — причем *вне зависимости от индивидуальных устремлений каждой личности*. Без совершенного восстановления любого из людей во всечеловеческой природе, равно как и в predetermined полноте человеческого рода, будет иметь место некая «недостача»: ведь у Бога заранее предустановлено даже необходимое число рождений — ради достижения все той же полноты.

Всеобщее возвращение к святости — без учета личностного выбора каждого из людей — необходимо и predetermined еще и потому, что, как указывалось выше, по святителю Григорию, избирающая воля в конечном итоге принадлежит не конкретному индивиду, а человеческой природе, является ее атрибутом, ее составляющей. Тем самым при окончательном восстановлении общей полноты человеческой природы для каждого из нас попросту не останется возможности выбрать между добродетелью и богопротивлением: ведь исправление и восстановление всечеловеческой природы в ее первоначальном святом состоянии неизбежно приведет и к односторонности избирательной воли во всех людях — к неизбежному принятию ими Божественной Истины.

Таким образом, отдавая изначально предпочтение в своем учении о человеке категории природы и принижая при этом значение категории индивидуальности, святитель Григорий по сути *«обрекает» всякую человеческую личность на механическое и неизбежное спасение* — через очищение от грехов в эсхатологическом огне. Само это очищение воспринимается Нисским святителем как некое «прижигание», изглаживающее и испепеляющее греховную болезнь, — причем даже не в личностном устройении человека, но именно в его *естестве*, приводимом в строгое и доброе единство с естеством всех спасенных, что уже, в свою очередь, неизбежно приведет к исправлению каждого индивида¹.

Одним из условий необходимости апокатастасиса для святителя Григория является также и то, что наша человеческая природа была *воспринята воплотившимся Сыном Божиим*, ста-

¹ См. выше, в сноске 1 на с. 108, цитату из «Большого огласительного слова», 26.

ла с Ним едина. А раз наше естество — в своей целостности и неделимости — пребывает в каждом из людей, то, тем самым, вся полнота этой природы, став сродной Ипостаси Слова, в эсхатологической перспективе неизбежно станет «единым телом находящегося во всех Господа» и при этом покорится Отцу через Его Единородного Сына¹.

Итак, мы видим, что кажущееся сходство двух учений об апокатастасисе, принадлежащих Оригену и святителю Григорию, не так уж и очевидно. Безусловно, оба в своих рассуждениях приходят к близким выводам и результатам, но, однако, исходят при этом из разных посылок и даже противоположных принципов богословской мысли: первый полностью уничтожает человеческое естество во имя свободы индивидуального выбора разумной твари, второй — перечеркивает всякую свободу выбора во имя исполнения Божественного замысла о славе богоподобной человеческой природы. У Оригена, в его учении об апокатастасисе, антропология является, по сути, конспектом «истории болезни» бестелесных духов, а у святителя Григория, в его эсхатологии, учение о природе человека заслоняет собой и подчиняет себе все остальные области богословской мысли. Таким образом, утверждения многих исследователей о якобы присущем святителю Григорию «оригенизме» являются не слишком оправданными.

Теперь обратимся к еще одному святому отцу древней Восточной Церкви — к преподобному Максиму Исповеднику.

Не подлежит сомнению, что преподобный Максим в своем богословии и, прежде всего, в учении о человеке в значительной степени зависит от святителя Григория Нисского. Известно также, что преподобный использует в своих сочинениях термин «апокатастасис», понимая его, подобно святителю Григорию, как восстановление природы всего человечества после Второго Пришествия Христова и, более того, как исполнение природы *всех* людей Божественной благодатью².

¹ См.: *Митр. Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология святого Григория Нисского. С. 542–543.

² «При свершении веков благодаря... Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаемого Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление» (*Прп. Максим Исповедник*. Толкование на 59-й псалом // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 208).

Вопрос здесь заключается в другом: насколько безоговорочно принимает преподобный Максим антропологические и эсхатологические богословские построения святителя Григория? Воспроизводит ли он их во всей полноте? Исповедует ли он тот же апокатастасис, что и Нисский святитель?

Известно, что сам преподобный Максим однажды все же высказался по поводу учения святителя Григория Нисского об апокатастасисе, стремясь дать ему положительную оценку в своих *Quaestiones et Dubia*. Здесь преподобный Максим излагает различные значения понятия «апокатастасис» в его православном восприятии. Сначала преподобный говорит о понимании апокатастасиса Церковью как о нравственном восстановлении человека через исполнение им добродетелей, а затем и о физическом восстановлении и воскресении каждого человека после Второго Пришествия. И, наконец, он излагает третье понимание апокатастасиса: «Третий (смысл апокатастасиса. — П. М.), чаще всего употребляемый (κατακέχρηται) Григорием Нисским, — восстановление сил души, павших под влиянием греха, в то состояние, в каком они были сотворены... Надлежит, чтобы как вся природа в ожидаемое время воскресения плоти получила нетление, так и поврежденные силы души в течение времени совлеклись укорененных в ней порочных образов, и чтобы душа, приближаясь к пределу веков и не находя покоя, пришла к беспредельному Богу, и таким образом, познанием, а не участием в благах (τῆ ἐπιγνώσει, οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) она воспримет обратно свои силы и окажется восстановлена (ἀποκαταστήναι) в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель не является виновником греха»¹.

Думается, что преподобному Максиму, скорее всего, была ясна вся спорность отдельных утверждений святителя Григория в отношении апокатастасиса, и здесь он их искусно «подправляет», «редактирует». В дальнейшем ходе изложения будет показано, что же из некогда сказанного в отношении апокатастасиса святителем Григорием оказалось для преподобного приемлемо, а что нет. Пока же, основываясь лишь на приведенном речении преподобного Максима, можно утверждать следующее: преподобный отнюдь не критикует Нисского святителя, но даже, напротив, принимает одну из его идей — мысль о всеобъемлющем эсхатологическом восстановлении человеческой природы.

¹ *Quaestiones et Dubia*. 13.

Для того чтобы разобраться в том, каков же эсхатологический аспект его учения об апокатастасисе (оставляя в стороне нравственный апокатастасис человека, совершающего еще в земной жизни собственное спасение¹), следует обратиться к антропологическим особенностям учения Исповедника — по тем же самым пунктам, что были рассмотрены здесь в связи с учением святителя Григория.

1) *Образ и подобие Божию*. Преподобный Максим, в отличие от Нисского святителя, четко противопоставляет оба эти понятия. *Образ дан нам при творении, подобие же есть грядущая реализация этого образа*, чего и призван достичь каждый человек в будущем — в своем стремлении к *обожению*². Тем самым преподобный Максим мыслит подобие не как принадлежавшее изначально совершенной человеческой природе, но как божественное «задание», данное первым людям — Адаму и Еве. *Подобие есть цель*, а не изначальная характеристика человеческой природы. С грехопадением человек лишается *возможности достичь подобия*, но это право возвращается ему *после Боговоплощения* и лишь в той мере, в какой он бывает *един со Христом*³.

¹ Преподобный Максим любит использовать этот термин в данном контексте. См. об этом: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 102–103. Прим. 9.

² «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре Божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других — способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию (Быт 1:26). «По образу» — как сущий [образ] Сущего и как присносущий [образ] Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» — как благой. [подобие] Благого и как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]» (Прп. Максим Исповедник. Главы о любви. 3, 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 124).

³ «Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы сделать человекoв богами и сынами Божиими, то мы веруем, что будем там, где ныне находится Сам Христос, как Глава всего тела (Кол 1:18), Который, будучи подобным нам, “предтечею за нас вошел” к Отцу (Евр 6:20). Ведь Он как Бог “ста в сонме богов” (Пс 81:1), то есть в спасаемых, и, стоя посреди [них], раздает достойным [дары] будущего блаженства, не отделяясь от них никаким пространством» (Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия. 2, 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 238).

Из утверждения, что подобие является лишь грядущей перспективой всего человечества в лице его конкретных представителей, неизбежно следует, что, по преподобному Максиму, *начало бытия человека в этом мире отнюдь не идентично тому состоянию, в котором он должен пребывать после конца времен*. Это конечное состояние будет куда более совершенным, чем то, в котором был сотворен Адам¹, хотя изначальная данность его райского бытия и описывается Исповедником в самых возвышенных чертах².

2) Что касается *природы* человека, то преподобный Максим мыслит наше естество даже еще в более «широком» контексте, чем святитель Григорий. Человек осмысливается им уже не столько в категориях некоей универсальной всечеловеческой природы, но в масштабе *всекосмическом*. Если некогда святитель Григорий и посмеивался над идеей человека как *микрокосма*³, то для преподобного Максима, во многом следующего воззрениям Нисского святителя, эта идея, напротив, исполнена подлинного величия⁴. Мы призваны, начав с преодоления разделений в собственной природе, в конце концов превзойти разделения уже во всей полноте творения — как разумного, так и неразумного. И именно благодаря такому будущему единству в достигнутой вселенской гармонии и согласованности бытия твари на все мироздание изольются потоки Божественной благодати, охватив собой и пронизав все достигшее собственной природной осуществленности творение. При этом Бог по Своей благодати соединится со всем сущим именно *через посредство человеческого*

¹ Подборку оригинальных греческих текстов по данной теме и изложение этой стороны учения преподобного Максима см., например, в книге: А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 224–226.

² См., например: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 77–78.

³ Святитель Григорий пишет: «...говорили, что человек есть маленький мир (μικρὸν... κόσμον), составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши» (Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. С. 50).

⁴ Преподобный Максим видит в подобной связи человека с окружающим его мирозданием залог будущего восстановления и возрождения — вместе с воскресением людей — всей тварной действительности после ее уничтожения огнем Судного дня. См.: Мистагогия. VII. Как и каким образом мир называется человеком, а человек миром // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 167–169.

естества — как естества навеки богопричастного и преобразившегося¹.

Следует также отметить, что преподобный Максим никогда не мыслил человеческой природы вне конкретных личностных индивидов. Отсчет истории человеческого рода ведется Исповедником именно с момента сотворения Адама, а не от создания некоей всеобщей человеческой природы, как это делал святитель Григорий. Преподобный говорит скорее о предсуществовании логоса, смысла, Божественного замысла о человеке, а не о бытии предшествовавшей конкретным людям безличной природы².

3) Что касается учения преподобного Максима о *человеческой воле*, то здесь он расходится со святителем Григорием самым решительным образом.

Как и святитель Григорий, преподобный говорит о *воле природной* и *воле избирательной*. Однако для Исповедника *избирательная воля не принадлежит природе*. Для него существует только одна собственно присущая человеческой природе воля, проявляющая и направляющая наши естественные энергии. Именно эта воля отождествляется им со свободой в подлинном смысле этого слова³. Что же касается $\psi\upsilon\lambda\eta$, то это для преподобного Максима *воля ипостасная*, причем она существует в ипостасях разумных тварей с момента их грехопадения. Гномическая (то есть *избирающая, решающая*) воля всегда проявляет себя в конкретном выборе, который неизбежно оказывается выбором между чем-то лучшим и чем-то худшим. В Боге такого выбора попросту быть не может, ибо Он никогда не колеблется и не имеет альтернативы в Своих решениях и действиях, — именно поэтому у Него и не может быть гномической воли. В падших же разумных существах всегда присутствует внутренняя борьба, сомнение, взвешивание всех «за» и «против». Эта борьба всякий раз завершается выбором одного из вариантов возможных действий. Такая свобода личностного выбора есть, по сути, *свобода кажущаяся*, ибо она противоестественна.

Как уже говорилось выше, человек, по преподобному Максиму, призван существовать и жить в соответствии со своей природой, с тем логосом естества, что заложен в него при творении, и с той целью, к которой устремлено все сущее —

¹ См., например: С. Л. Елифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 76–77.

² См.: Там же. С. 72–75.

³ «Свобода, согласно учению отцов, есть воля» (Прп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром).

к единению с всевиновным Логосом, к обожению. Выбор же для него — это всегда возможность уклониться от цели, препона, препятствие на пути к единственно необходимой цели бытия твари — соединению с Богом по благодати¹.

Гномическая воля, существовавшая ранее лишь в потенциальной возможности, впервые проявляется в раю — как выбор между вкушением и невкушением плода от древа Добра и Зла². Поэтому *любой выбор* для человека, по большому счету, — всегда *выбор между добром и злом*. Все это означает, что такая избирательная свобода есть, по сути, проявление *греховного начала* в человеке³. Она — эгоистическая и греховная воля. Она *паразитирует* на воле природной.

Строго говоря, гномическая воля, по преподобному Максиму, все же не вполне независима по отношению к природной. Она — личное и противоестественное использование воли природной, хотя в то же время мыслится Исповедником и как нечто привнесенно-самостоятельное. Конечно же, выбор человека не всегда плох. Но тогда это лишь означает, что в какие-то моменты избирательная воля перестает быть чистым произволом и совпадает с естественными устремлениями воли природной, действуя через ее посредство. И тогда человек начинает приближаться к тому состоянию, которого он призван

¹ Вот пример высказывания преподобного Максима о произвольном гномическом выборе как противостоящем воле естественной: «Бог, через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного (ὑποκίνητον) различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [осуществления] тех, в ком он равно сказывается, и пока Он (Бог. — П. М.) не покажет действительной обживающую всех благодать» (*Прп. Максим Исповедник*. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 2. М., 1994. С. 30). О значении гномической воли, по преподобному Максиму, см., например: *Иеромонах Дионисий (Шленов)*. Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника // Богословский сборник. Вып. VIII. Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. М., 2001. С. 176–177.

² «В Адаме склонность его личного произволения ко злу лишила естество [человеческое] общей славы, поскольку Бог рассудил, что человек, дурно обошедшийся со своим произволением, не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой...» (*Прп. Максим Исповедник*. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 42. С. 130).

³ «Не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения» (Там же. Вопрос 6. С. 37).

достичь в приобщении к Божественной благодати. Однако это случится лишь тогда, когда избирательная воля целиком *совпадет* с природной (причем, как можно будет увидеть в дальнейшем, это произойдет далеко не с каждым), и, тем самым, — через прекращение злоупотребления силами естества — фактически *нивелируется*.

Что касается эсхатологической перспективы, то здесь преподобный Максим, подобно святителю Григорию, мыслит конечную судьбу человечества как *восстановление всеобщей природы* в первоначальном догреховном состоянии. Но при этом он делает важную оговорку. Восстанет *только естество, а не святость произволения*. Ведь в конце времен избирательная эгоистическая воля упразднится далеко не у всех разумных существ, а только у тех, кто живет в соответствии со своим логосом (присущим каждому началом естества) и стремится к обожению, у тех, кто совершает свое спасение¹.

Теперь необходимо более подробно сопоставить особенности антропологического учения преподобного Максима с его пониманием эсхатологической перспективы апокатастасиса. Строго говоря, Исповедник мыслит два различных «восстановления»: (1) восстановление человека в существующем о нем *Божественном замысле*, в его *ипостасной свободе* от греха и (2) его восстановление *в бытии*, восстановление *природы*.

Восстановление в его первом значении окажется не всеобщим. Оно станет доступным лишь для тех, кто жил в соответствии с собственным логосом, кто стремился усилием воли к стяжанию благодати и премудрости — как условий богоподобия и обожения. Бог положил для всех нас цель духовного движения вперед в Самом Себе, в единстве с Собой, и мы бываем способны достичь этой цели только если движемся в правильном направлении и по правильной дороге. Таким образом, пределом этого возвышающего и «восстанавливающего» нас странствия окажется Сам Творец².

Но помимо тех, кто совершает свое Спасение, есть и те, кто по своим грехам обречены на вечную муку. Однако, по мнению преподобного, Бог, конечно же, спасает всю вселенную, и вся

¹ См.: Прот. Георгий Флоровский. Воскресение жизни // Догмат и история. С. 247–248. Он же. О воскресении мертвых // Там же. С. 442–443.

² «Каждое из разумных и мыслящих существ — ангелов и людей — посредством замысла (λόγος), в соответствии с которым оно было создано, в Боге пребывающего и к Богу направленного, и называется, и является «частью Бога», благодаря замыслу о нем, который, как уже было сказа-

тварь после конца времен окажется Ему причастна. Это приведет к *апокатастасису природы всей вселенной*, включающей в себя и полноту человеческой природы. Соответственно апокатастасис полноты природы мироздания неизбежно коснется и естества воскрешаемых грешников. Ведь, раз они сотворены по образу Божию, для них по-прежнему останутся актуальны такие свойства собственной природы, как *бытие* и *приснобытие*, а значит, тем самым, они будут существовать и в вечности. Но при этом для них окажутся недоступны свойства торжествующей и спасенной, богоподобной и обоженной природной воли — *благодать* и *премудрость*. Они по-прежнему останутся вправе, пребывая в ложной противоестественной свободе, внутренне противостоять Богу и собственному природному устройению, Божественному замыслу о них.

Преподобный Максим пишет, что те, кто не прожили эту жизнь в соответствии с собственной природой, с естеством, но, наоборот, — «противоприродно», «противоестественно», греша и потакая собственным страстям, также окажутся, как это не поразительно, соединены с Богом (ведь Бог будет пребывать во всем). Однако такое единение станет для недостойных богообщения «*невыразимой мукой*», ибо они соединятся со своим Творцом «*вопреки благодати*»¹. Реальность

но, предсуществует в Боге. Итак, очевидно, если оно будет движимо в соответствии с этим замыслом, то окажется в Боге, в Котором замысел о его бытии предсуществует как начало и причина, и если оно по своей воле не стремится получить ничего другого предпочтительно своему собственному началу, оно не удаляется от Бога, а, более того, благодаря порыву к Нему, становится богом и называется частью Бога, через должным образом совершающееся приобщение Богу, так как оно по природе мудро и разумно, через благоподобное движение воспринимает свое собственное начало и причину, не имея возможности в дальнейшем быть движимым к какому-либо иному месту за пределами своего собственного начала, и восхождения, и восстановления (*ἀποκατάστασις*) в замысле, в соответствии с которым оно было создано, не будучи движимым каким-либо еще образом, поскольку его движение к очевидной Божественной цели получило в качестве предела саму Божественную цель» (*Ambigua ad Joannem*. 2. Цит. по: *Brian E. Daley. Apokatastasis and «honorabile silence» in the eschatology of st. Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesueur, Fribourg, 2–5 september 1980; edites par Felix Heinzer et Christoph Scönborn, Editions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982*).

¹ «Природа не содержит в себе свойства (смыслы, логосы) сверхприродного, равно как она не содержит законы, действующие противоприродно. Под «сверхприродным» я подразумеваю то Божественное и непостижимое наслаждение, которое Бог по природе соделывает, когда Он по благодати (*κατὰ χάριν*) соединяется с достойными. Под «противоприрод-

богопричастности коснется и грешников, но эта реальность не будет общением любви и наслаждения, а реальностью вечных мучений. Грешники будут знать добро, знать Бога — причем посредством личного опыта богопричастности, но по-прежнему не будут пребывать с Ним в единстве любви, ощущая Его абсолютно чуждым по отношению к собственной избирательной воле, к *ὑπόμνη*.

Итак, подведем некоторые итоги в отношении учения об апокатастасисе преподобного Максима Исповедника. Для преподобного в эсхатологической перспективе существует *всеобщность восстановления единой человеческой природы во всех ее ипостасях*. Однако условием *спасительности* такого *восстановления* станет *реализация в каждом конкретном человеке заложенной в нем богообразности, выражаемая в достижении богоподобия, обожения*. Это подобие не было дано изначально нашим праотцам, но явилось для них тем Божественным «заданием», которое им надлежало исполнить, но с которым они не справились, впад в грех. При грехопадении в человеке появилась избирательная греховная воля, самим своим существованием поставившая его перед вечной дилеммой: следовать ли ему добру или злу. В конечном итоге человеку надлежит преодолеть существующие в нем колебания воли и целиком направить свою природную устремленность к соединению с Богом. Только в таком случае для него при *Втором Пришествии* совершится не только *апокатастасис природы*, но и *апокатастасис ипостаси, восстановление свободы и любви*, в котором он сможет достичь вечного блаженства богообщения. Иначе открытость и причастность его природы полноте Божественной благодати, при сохраняющемся внутриипостасном бунте против собственного Творца, обречет его на *вечные мучения*. Та благодать, которая станет для праведников источником вечной радости, окажется для него страшной мукой, ввергающей его в вечный неугасимый огонь страданий.

Мы видим, что в богословии святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника апокатастасис понимается принципиально *различно*. Если в отношении первой

ным” я подразумеваю ту невыразимую муку вследствие лишения этого [наслаждения], которую Бог обычно соделывает по природе, когда Он соединен с недостойными вопреки благодати (*παρὰ τὴν χάριν*). Бог соединяется со всеми соответственно с душевным устройением (*διαθέσεως* каждого...)» (*Quaestiones ad Thalassium*, 59).

пары рассмотренных здесь имен (Ориген — святитель Григорий) можно было говорить о *совпадении эсхатологических выводов* двух древних писателей при полном *отличии* их начальных *богословских посылок*, то в отношении второй пары имен (святитель Григорий — преподобный Максим) картина представляется совершенно иной. При внешнем *значительном сходстве антропологической модели* богословских систем святителя Григория и преподобного Максима (важно вновь подчеркнуть, что основы подхода святителя и преподобного к проблеме апокатастасиса находятся именно в области антропологии) оба святых отца приходят в своих размышлениях к совершенно *противоположным выводам*. И только Исповеднику при построении собственной богословской антропологической модели удалось найти «золотую середину», «царский путь» в соотношении понятий *всечеловеческой природной полноты* и внутренней жизни *каждой свободной ипостаси*.

При этом преподобный Максим, весьма почитавший и уважавший авторитет святителя Григория, пытается перетолковать его идеи и высказывания в сугубо православном смысле — соответственно тому значению, которое сам Исповедник вкладывает в понятие апокатастасиса. Вместе с тем, преподобный Максим ни в малейшей степени не принимает тех противоречащих православному вероучению богословских суждений, что в действительности присутствуют в творениях Нисского епископа: учения о всеобщем восстановлении твари после Второго Пришествия, подразумевающего не только восстановление ее природы, но и неизбежный, почти «механический» апокатастасис ее доброго произволения.

Можно думать, что основание успеха преподобного Максима в разработке им богословской проблемы апокатастасиса, разрешаемой в строго православном ключе, коренится в его оригинальном антропологическом учении о *человеческой воле*. Именно преподобный Максим первым из святых отцов ясно *разделил волю природную и волю гномическую* и тем самым противопоставил «нормальную» жизнь по естеству богоборческому бунту эгоистической человеческой личности, способному продолжаться даже в грядущей вечности. Развив учение о природной и гномической воле, Исповедник способствовал не только разрешению христологических споров, но и приоткрыл тайну страшной и, в то же время, дарующей радостную надежду на встречу с нашим Создателем эсхатологической будущности человеческого рода.