

Я.Марченко * (м. Київ)

СИСТЕМА ПОГЛЯДІВ ОРІГЕНА (ЗА ПРАЦЕЮ «ПРО НАЧАЛА»)

Перші століття християнства позначені тим, що засновники Східного православ'я перетворили духовну спроможність апостолів на універсальну світоглядну систему, що дало змогу зберегти органічний зв'язок християнства з вищими надбаннями інтелектуального досвіду античності та поширити його серед освічених верств суспільства.

Знайти філософську форму для християнського віровчення та дати йому впорядкований виклад вдалося Орігену, котрого Дидим Сліпець назвав «другим після Павла». Саме Орігена вважають засновником християнського богослов'я як науки в широкому значенні цього слова, бо він започаткував церковну догматику та заклав основи системного вивчення християнсько-юдейської релігії, надавши їй самостійності, позитивного значення, піднісши до рівня високої культури шляхом примирення з еллінською філософією. Відтак, нині, коли на загал Православ'я втрачає свої позиції, особливо в молодіжному середовищі, схильному до інтелектуального осягнення віри, досвід Орігена видається напрочуд актуальним (що засвідчує астрономічна кількість звернень до імені та його праць в Інтернеті). Водночас, оскільки саме його ідеї стали наріжним каменем дискусій, що свого часу розділили Православ'я на Східне та Західне й лежать в основі більшості найвідоміших ересей і частини новітніх релігійних течій (Див.: Саган О.Н. Вселенське Православ'я: сутність, історія, сучасний стан. – К., 2004. -35, 82,84, 273), то вивчення та переосмислення доробку Орігена сприятиме примиренню суспільства на шляху до створення Єдиної Помісної Православної Української Церкви в умовах свободи інших віросповідань.

* Марченко Я.Ю. – студент відділення релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Тому, опрацьовуючи тему «Система поглядів Орігена (за працею «Про начала»», я взяв за мету визначити, які саме положення цієї роботи теософа набули згодом дискусійного характеру, чи були зрештою узгоджені та чи можуть бути використані задля розбудови єдиного духовного простору в Україні та надання можливості свідомого самовизначення в ньому кожній особистості зокрема.

Досліджуючи спадок теолога, маємо пам'ятати, що на противагу сучасним йому мислителям, Оріген стверджував, що християнство — логічне завершення усієї античної філософії, а тому без її осягнення неможливо зрозуміти християнські істини. Відтак, у його працях чітко простежується вплив платонівського вчення та неоплатонізму, що були найближчими до біблійного світосприйняття (Див.: Павленко П.Ю. Платон і християнство. — Біла Церква, 2001). Водночас, на відміну від Ірінея, Ігнатія, Тертулліана та Кіпріана, Оріген був не церковнослужителем, а філософом. Відтак його праці продиктовані не щоденними богословськими проблемами, а потребою «систематизації християнства в категоріях еллінської думки». Та оскільки будь-який переклад певної системи поглядів іншою мовою завжди призводить до викривлення змісту, «орігенізм» став основою багатьох несумісних із православ'ям течій [*Мейендорф И.*, прот. Введение в святоотеческое богословие. — К., 2002.].

Ще за життя Оріген став одним із духовних очільників свого часу та уславився тим, що, як згодом Г.С.Сковорода, із юності щиро намагався жити за тими ідеалами, які сповідував і проповідував. Теологічна спадщина Орігена від початку була неоднозначно трактована як його послідовниками (Григорій Ниський, Феодор Аскіда, Евагрій, Доміціан, Диким Сліпець, Міній, Руфін, частково — Піерій, Фотій, Феогност та ін.), так і опонентами (св. Петро, св. Савва, Фома Аквінський та ін.). Проте ідеї Орігена незмінно впливали на становлення Східного та Західного християнського богослов'я.

Знали про його вчення й давньоруські книжники [*Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. — М., 1978. — С. 128*].

Напрацьовані Орігеном поняття були використані при розбудові християнської догматики, зокрема Євсевієм Кесарійським, Григорієм Назіанзіном і Григорієм Ниським [*Аверинцев С.С.* Василий Кесарийский. Григорий Назианзин. Григорий Нисский. Палладий Еленопольский // Памятники Византийской литературы IV–IX веков. — М., 1968. — С. 4547, 7071, 8485, 12012]. Водночас, його вчення про апокатастасіс і введення до християнської догматики низки несумісних із нею тез античної філософії різко відкидалися. Як

наслідок, учений помертньо був засуджений як єретик і підданий анафемі на помісному Константинопольському соборі 543 р. Десять років по тому це рішення було підтверджене П'ятим Вселенським собором, а твори Орігена оголошені такими, що мають бути знищені (Див.: Вселенские Соборы. – М., 1994. – С. 341-358).

Першим почав «виправляти» вчення Орігена ще апостол Петро, який заперечував тілестність Христа й одночасне творення душ і тіл [*Спасский А.* «История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени)». – Сергиев Посад, 1914. – С. 196]. Згодом, Григорій Ниський не приймав учення про передіснування та/чи перевтілення душ, а аскет-учений Пієрій і його учень Фотій, Феогност приймали лише одне з названих положень тощо [Там само. – С. 195–196]. Після 543 р. усі монастирі та лаври Палестини були примусово очищені від послідовників Орігена [Там само. –520]. В.В.Болотов зауважує, що ті ченці (зокрема, єпископи Феодор Аскіда з Кесарії Каппадокійської та Доміціан з Анкари, письменник Евагрій, аскет-учений Дидим Сліпець) зосередилися не на науковому дослідженні творів Орігена, а на відновленні та доведенні до крайнощів його системи, зокрема есхатології [*Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 385–386].

Оріген полишив по собі близько 2 тис. «книг» (у античному розумінні цього слова) та листів, більшість з яких загинули. Частина дійшла до нас у латинських перекладах учнів і шанувальників філософа, які часто пом'якшували та спотворювали суть його вчення.

Найменш дискусійною частиною його спадщини є екзегетичні твори, у яких Оріген виступав як спадкоємець олександрійської філологічної традиції та засновник традиції біблійної. У своїх тлумаченнях теолог користувався визнаним александрійцями методом — алегорією, що видавалася йому найдоречнішою для роз'яснення грекам Святого Письма та наголошення вічного змісту в здавалося б малозначимих деталях старозавітних оповідей. І хоча іноді він втрачав за алегорією історичний смисл тексту, його духовне трактування багато в чому стало згодом традиційним християнським тлумаченням Біблії. Невичерпним джерелом знань про взаємини християн і язичників у III ст. досі залишається праця Орігена «Проти Цельса», що стала водночас першим в історії дослідженням поклоніння зображенням і релігійного мистецтва. Вченню про Трійцю в ній присвячений трактат «Діалог із Гераклітом», такий неоднозначний, що під час аріанської дискусії на нього посилалися як єретики, так і прихильники Нікейського собору. До відомих духовних

праць теолога можна зарахувати також трактат «Про молитву», що став класикою монашого читання, а також «Коментар на молитву Божу».

Але найцікавішою та найзначимішою з книг Орігена була й залишається його всеохоплююча праця «Про початки» (Περὶ ἀρχῶν), написана в Олександрії між 220 і 230 рр., коли автор був уже зрілою людиною та вченим. Вона містить усю сукупність поглядів теолога на визначальні проблеми віри, християнського мислення та догматики. До нині збереглися лише уривки книжки та її латинська переробка Руфіна (IV ст.), що робилася у часи, коли чимало положень Орігена почали викликати сумніви серед богословів (Див.: Дейвіс Норман. Європа: історія. – К., 2000.- С.299)..

Уже назва роботи, яку можна розуміти і як «Про початки», і як «Про засади», вказує на двоякий задум — побудувати філософську систему й, водночас, співвіднести її з біблійною. Тому в книзі, насамперед, закладено основи християнського богослов'я: засновуючись на логіці неоплатонізму, Оріген доходить думки про Початок Початків, що має в собі та пронизує собою все, ним створене, і водночас все його перевищує. Це — Бог, сутній повсякчас тут і тепер у своєму «безначальному та вічному житті». За Орігеном, Бог-Отець є одним цілим із Творінням. Ця єдність має майже язичницький відтінок, оскільки трансцендентальне вищого порядку (Бог-Отець), ідентифікуючись зі своїм аналогом навколо людини, відображає як деструктивні, так і креативні тенденції останнього, адже Бог-Отець реалізовує і надихає саме життя. Відтак, за Орігеном, трансцендентне (Бог) є каталізатором життя, оскільки воно вище всього мислимого (життя у всій його цілісності та багатоплановості).

У вченні про Бога Оріген використовує також поняття «Трійця» та, описуючи відношення між її іпостасями, вперше вводить поняття «єдиносущий», що увійшло до нікео-цареградського Символу Віри. Він першим із християнських мислителів почав обґрунтовувати нематеріальність, безкінечність, досконалість і вічність Бога. Та, намагаючись узгодити неоплатонічне та біблійне трактування трансцендентного (Бога), допускає непослідовність уже в розумінні самої його природи: як платонівське Єдине, трансцендентне — безкінечне, а як біблійний, наділений особистістю Господь, — кінечне. Фактично, Бог Орігена — «суперечливий в самій своїй природі» [*Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях) / Предисл. и коммент. Мосоловой С.В. — М., 1994. — С. 65].

Теолог не сприймав також поширеної на той час думки про творення світу Богом із уже існуючої матерії (як це твердили вслід за Платоном ранньохристиянські апологети), бо вважав, що це обмежує Божу всемогутність.

Своїм розумінням Бога Оріген поклав початок усьому наступному християнському богослов'ю. Так, Франциск Асизький запозичив у нього положення, що лише Бог є абсолютним Чиним, а Людина — єдністю Чину та Спромоги. Водночас, теолог висловив думки, визнані несумісними з офіційними поглядами церкви. За Орігеном, наджиттєвість Бога зумовлює його видимість для людей лише через посередника між профаним і сакральним просторами розуміння (Христос). Лише такий посередник (Христос для Орігена — не єдиний) є запорукою видимості для людей трансцендентного нижчого порядку поза людиною (Святий Дух). Останнє, будучи іманентним такому самому началу вищого порядку (Бог-Отець), ідентифікується з трансцендентним нижчого порядку навколо людини (святі, Отці Церкви тощо), що іманентне відповідному началу вищого порядку (архангели). Трансцендентне нижчого порядку поза людиною (Святий Дух) перебуває поза межами генетичного та сутнісного розуміння і діє за мажами альтернативного розуміння.

Теолог доводив підлеглість Сина Отцеві (нагадує неоплатонівське співвідношення Єдиного та Розуму): Христос-Логос, породжений Отцем, сам творить світ, тоді як для Отця світ тлінний — байдужий. Бог повсякчас творить світи та безсмертних безтілесних духів, підпорядкованих йому як Духові Святому. Відтак, якщо Бог-Отець створив, Бог-Син утворив і прикрасив світ, то Дух Святий діє крізь Сина і завершує його справу: освячує святих, одухотворяє пророків, творить Церкву. Тут Оріген знову непослідовний: заперечує народження Сина не від «суті Отця» і, водночас, твердить, що він створений Отцем із несутнього; називаючи Дух Святий самостійною іпостасю, пише про його появу крізь Сина і ставить нижче останнього як перехід до повноти ідеї, створеної Сином.

Якщо в трактуванні Отця Оріген спирався на філософію неоплатоніків, то в трактуванні Сина він орієнтувався на філософію гностиків. Син розуміється ним як «Космічна сила». Натомість для апологетів Біблії, Син — Месія, а для гностиків — божество. Відтак, в Орігена виникає суперечність: природа його Сина і тілесна, і божественна одночасно, він і «створений», і «народжений». Окрім того, як «народжений», Син протистоїть відпалім ангелам, а як «створений» є джерелом їх появи та запорукою спасіння, функція якого притаманна саме «космічній силі» гностиків.

Син для Орігена — досконалий образ, який являє нам Отця. Зважаючи на їх єдиносутність, Оріген доходить висновку, що Син так само вічний як і Отець. Водночас Син — тілесний, як і весь інший світ, між Творінням і Творцем немає межі, бо і те, і те — вічне. Використовує Оріген і термін «народження» щодо Сина. І «народження», і «творення» Сина він зараховує до вічних реальностей, знаходячи докази тілесної природи Сина у Біблії: «Господь створив мене почином путі своєї, першою з його чинів споконвічних. Я настановлена була від віку і від початку, раніше, ніж земля постала» [Приповідки, 8:22-23]. Зрештою, те саме бачимо й у апостола Павла: «Він (Христос) - образ Бога невидимого, первородний усякого створіння» [Кол. 1:15]. Орігенові належить також відоме визначення: Син «був завжди». Та якщо Бог творив завжди, то в якомусь сенсі те саме можна твердити й про будь-яку тілесну сутність, зокрема Сина та Духа.

Отже, Оріген не розрізняв «творення» та «народження», розрізнення яких вперше було встановлене св. Афанасієм Великим і стало наріжним каменем християнської космології. Якщо Оріген твердить, що Бог — споконвічний Творець, православні християни певні, що він — споконвічний Отець і не вважають існування створеного світу необхідністю, бо Бог міг би його і не творити, а все що створив, зробив винятково з власної доброї волі. Відтак, між трансцендентним, абсолютно іншим Богом і Його Творінням — непереборна прірва. Саме її унікав Оріген, твердячи, що Син і єдиносущий Отцеві, і створений ним водночас. Хоча цю тезу Церква й досі вважає головною хибою його вчення та причиною багатьох ересей.

За Орігеном, Христос — людина, як і ми, але така, що зберегла єдність із Богом «по суті» («єдиносущний Богу»). Це суперечить християнському вченню про те, що жодна «тілесна сутність» (а Христос у розумінні Орігена був «тілесним») не може бути єдиносущою Творцеві та не здатна споглядати його сутність. А в системі Орігена Бог подібний Єдиному неоплатоніків, його сутність доступна спогляданню, що Церква й нині визнає помилковим.

Отець, Син і Дух Святий, за Орігеном, є самотійні «особистості», іпостасі, що водночас творять єдину Трійцю, всередині якої Оріген вибудовує певну ієрархію, ставлячи Отця понад Сина та Духа Святого. Якщо Бог єдиний і неподільний, то Син, як Його втілення, — «заради множинного стає множинним». Він — перша сходинка переходу від єдиного до множинного.

Вчення Орігена про Трійцю та єдиносутність також було сприйняте неоднозначно. Одні наголошували на єдиносутності Сина та Отця, висунутій Орігеном, інші — на його ж ідеї підпорядкування Сина Отцеві та їхній різниці. До перших належав Феогност, очільник катехітичної школи в Олександрії, який порівнював Отця та Сина із джерелом світла та його сяйвом, або з джерелом і струмком із нього, що не тотожні, але єдині. Іншу позицію обстоював Олександрійський єпископ Діонісій (248-265), який заперечував співвічність Сина Отцеві, називав його Творінням, що стосується Творця як вино — винороба, а корабель — телі. Зрештою, у IV ст. Каппадокійські Отці розробили вчення про єдиносущу Трійцю, в якому Отець, Син і Святий Дух визнані різночинними та єдиносущими. Вони розвинули, доповнили та уточнили вчення Орігена, трактуючи Отця як «причину творення», Сина — як «причину здійснюючу» і Святого Духа — як «причину удосконалюючу», доходячи трьох іманентних якостей, якими лише й різняться три іпостасі: «ненародженість» Батька, «народженість» Сина та «сходження» Духа Святого [*Карсавин Л.П.* Святыя отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). – М., 1994. – С. 176]. Натомість богослов-протестант Дж. Н. Д. Келлі стверджує, що Оріген бачив відносини всередині Трійці як моральну єдність — повне співвіднесення волі Отця та Сина при різниці іпостасей як таких [*Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines / Harper & Row. – N.Y., Evanston, and London, 1960. – P. 129*].

Ще однією стрижневою доктриною Орігена є вчення про творення світу. Теолог виходить із твердження про нерівність і розмаїття, пануючі в ньому. Оскільки Бог справедливий, то він не може бути причиною нерівності. Отже, її причина — в первісній природі самого твореного, а не в його «заслугах» перед Богом [*Ориген. О началах. — СПб., 2007*]. Відтак, причина розмаїття світу — гріхопадіння. Часточки ланки між людською та позалюдською сферами (нусаи), відділившись від неї, стали самосутніми (душі), самосутніми в позитиві (ангели), або самосутніми в негативі (відпалі ангели, зокрема й Сатана), не побажавши чи не спромігшись реалізувати себе відповідно до блага планети як єдності людської та позалюдської площин. Відтак, втрата нусами духовної природи призвела до появи тіл та імен, власне, постання фізичного світу та зла в ньому, як результату свободи вибору тілесних сутностей (чим далі Творіння відпадають від Бога, тим більш «щільні» тіла отримують) [Там само. – Кн. 1. – Гл. 5. – Пар. 3; гл. 7. – Пар. 3].

Таким чином, Оріген виділяє два рівні творення: на першому (вічному) рівні матерії не існує, вона взагалі не має власної

самостійної реальності, бо виникає як акт гріхопадіння, своєрідне «загустання» духа — в чому й полягає другий рівень творення. Основний акт творення відбувається поза часом, у вічності. Бог творить повсякчасно, він — Творець по-суті. Та оскільки він не спроможний не творити, то він також не вільний від створеного, не трансцендентний йому. Друге «творення» — падіння, що призвело до розмаїття, — відбувається в часі.

Ще однією фундаментальною складовою системи Орігена стало всезагальне спасіння, яке розуміється як повернення до початкового стану єдності з Богом. У цьому, на його думку, полягає мета творення, призначення християнської віри та аскетичного життя (до речі, саме Оріген привніс розуміння монаршого життя як життя ангельського).

За Орігеном, є лише одне «розумне Творіння», якому не обридло споглядання Бога і яке тому не зазнало гріхопадіння та його наслідків, — людина Ісус Христос. Не зловживши своєю свободою вибору, він повністю віддався любові до Бога і зберіг первісну неподільну єдність із божим Логосом, будучи його тілесним носієм. Христос і був тією людською душею, в якій Син Божий втілювався в назначений строк (безпосереднє втілення Бога за Орігеном неможливе як таке!). Роль Христа в спасінні більше педагогічна, ніж жертвна. Оскільки ціль творення — єдність усього тілесного в Бозі, то вибудовування спасіння полягає у збереженні свободи волі «Творіння» й одночасного його повернення шляхом вмовляння та настанов до всезагального відновлення (буквально: апокатастасис тон пантон) [Башкиров Вл., прот. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских соборах // Богословские труды. – № 38. – М., 2003. – С. 249–250; його ж. Апокастасис Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена. // Богословские труды. – № 40. – М., 2005]. Йдеться про відновлення первісної досконалості, єдності з абсолютним Добром, повернення до початкового споглядання Божої сутності. За Орігеном, душа — перший крок до матеріалізації духа. Відтак, різниця між духами щодо моральних якостей і мудрості залежить від збереженого внутрішнього вогню, що спричиняє також різницю зовнішню. Задля втілення духів Бог створив матерію, пристосовану до їхньої свободи аби шляхом здійснюваної Сином «Божественної педагогіки» всезагальне падіння рано чи пізно призвело до всезагального відновлення. Світ приречений прийти до Христа, який віддасть його Отцеві — матерія зникне і «буде Бог у всьому».

За Орігеном, спасіння неминуче навіть для відпалих ангелів і Сатани, оскільки їхнє становище є наслідком не стільки свідомого підступного вчинку, скільки легковажної помилки. А зважаючи на те, що критерієм визначення існування світу як такого є трансцендентне поза людиною, то критерієм оцінки її вибору стає взаємозв'язок із ним. Отже, поки людина з Богом, вона — повсякчас спасенна. Та, коли відпадиння від Бога — лише легковажність, а не гріх, то й вічна кара — марна вигадка, бо пекло — лише спокута, шлях до спасіння та прощення.

Окремо слід зауважити, що тези Орігена про реінкарнацію душ та апокастасіс засновуються на ідеї несубстанційності зла. Зло не «суще», бо походить від небуття і є наслідком втрати повноти буття, створеного розумними душами, які захотіли випробувати «свободу волі» та відпали від Бога. На думку О.М. Сирцової, «у цій (Орігеновій) тотальній феноменології Бога як Добра, зло у світі виявляється лише акцидентальним космічним епіфеноменом наскрізної онтологічної тотальності Божественного начала. Поява і зникнення зла, відтак, є проблемою феноменології, а не онтології. Власне, зло онтології не має. Воно явище меонтологічне. Зло виявляється як відсутність, нестаток, дефект, розлад, порушення, помилка, нуль» [Сирцова О.М. Апокрифічна апокаліптика: філософська екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст.- Ottobonianus, gr. 1. – К., 2000. – С. 69; Середин А.В. Ориген и стоическая концепция «вечного возвращения» // Вестник древней истории. – 2001. - №2. – С.52-70]. Згодом, розуміння зла Орігеном було близьке багатьом теологам, скажімо, Йоанну Дамаскіну: «Зло ж бо не є будь-що інше, ніж нестача добра, подібно до того, як темрява є позбавлення світла, благо ж бо є духовне світло; рівним чином і зло є духовна темрява» [Дамаски Иоанн. Точное изложение православной веры. – М., 1992. – С. 32].

Що ж до доктрини апокастасісу, то вона важлива й досі, бо саме розуміння людини сучасним православ'ям базується на теоретичному доробку його послідовника й, частково, опонента Григорія Ниського, який погоджувався, що люди повернуть собі справжню природу лише шляхом свідомого прагнення до богоподібності й зрештою Людина постане як «велика і гідна істота», але розумів її як духовне ціле особливого гатунку — поєднання цілісності Адама (образ і подоба Божа) з цілісністю чоловіка та жінки як необхідної умови людськості [Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження. — К., 2002. – С. 52].

Згодом ця теза стане основоположною у православній традиції (скажімо, М.О. Бердяєв назвав Іоана Золотоуста комуністом, а в ході історії бачив подолання зла на шляху до «царства праведності» та єднання у боголюдстві [*Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.* – М., 1990]).

Потрібно зазначити, що від часів патристичних теологи не знаходили єдності у вченні про природу людини [Киприан, архимандрит. *Золотой век Свято-Отеческой письменности.* – М., 1995], та щодо її покликання і сутності були одностайні навіть у помилках. Саме неканонічна Орігенівська ідея апокатастасису, що логічно впливала із уявлень про високе призначення людини та безмежну любов до неї Бога, була притаманна ледь не усім теоретичним роздумам апологетів [Башкиров Вл., доц. *Апокастасис Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена.* // *Богословские труды* – № 40. – М., 2005]. Вона простежується у Юстина Мученика (доля людини — не страшна невідворотність, а «гідна нагорода», призначена їй після воскресіння [*Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження. Підручник.* – К., 2002. – С. 27]) та у Татіана («Бог, коли захоче, відновить у попередній стан сутність, яка зрима для нього одного»). Відтак людина створена не для того, щоб остаточно зникнути [Там само. – С. 30]). Та саме стоїчно забарвлений платонізм Орігена, позначений есхатологічним оптимізмом, втілює доктрину всезагального спасіння найпошлідовніше.

Але й тут у системі Орігена виявляються протиріччя: стверджуючи, що рано чи пізно Створене вернеться до єдності з Творцем, філософ водночас наголошує на його свободі вибору, яка так само може призвести до повторного гріхопадіння, нового відновлення і т.д., тобто вічного кругообігу історії, характерного для неоплатонічного міфу [*Ориген. О началах ...* – Кн. 2. – Гл. 8. – Пар.3]. У цьому коловороті історія втрачає сенс. Створене зв'язує Творця, забираючи у нього свободу, бо в творенні все підпорядковане необхідності вічного відновлення. Таким чином, ідея остаточного возз'єднання з Богом усіх розумних істот, зокрема й відпалих ангелів, жодним чином не поєднується із ідеєю їхньої абсолютної свободи вибору. Також не зрозуміло, яке місце в цих повторюваних циклах посідає Христос. Теза Орігена про те, що всі приймуть свій вихідний стан, «яко Христос», проповідувалася згодом еретиками ісохристами.

Згодом Йоанн Ліствичник твердив, що віра в Божу милосердність і всезагальне спасіння знищує «страх Божий» і сприяє узвичаєнню гріха в людській природі [Лестница, возводящая на небо,

преподобного отця нашего Иоанна, игумена Синайской горы. // Украинская православная церковь, Полтавская епархия. Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – С. 152– 155]. А К.Льюис відкидав ідею всезагального спасіння, наголошуючи, що хоча твердження, що всі будуть спасенні є в Святому Писанні, він би його звідти викреслив як супротивне розумові.

Натомість, у працях Григорія Ниського вчення про апокатастасис: «ніколи не було засуджене і на цій підставі зберігає права громадянства, хоча б як авторитетний богословський погляд у Церкві» [Див.: *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. – Киев, 1991. – С. 225]. Так само близьке воно й Дидиму Сліпцеві, який у пекельних муках, услід за Орігеном, бачив засіб зцілення [*Киприан*, архимандрит. Золотой век Свято-Отеческой письменности. – М., 1995 – С. 133]), святому Кирилу Єрусалимському (використав термін «всиновлення» при розгляді євхаристичного причастя як таїнства, що «освячує і обожнює» людину [Там само. – С. 148]), містичному християнству (Афанасій Великий, Іринеї Ліонський, Григорій Ниський, Макарій Єгипетський — використовували термін «всиновлення», доводили, що люди — «спадкоємці Божі»).

На нашу думку, неприйняття ідеї апокатастасиса свідчить про неприйняття тези, що людській природі властива не лише хиба, а й досконалість, споконвічне відчуття гармонії з трансцендентним, що суперечить основоположним засадам християнства.

Гадаю, саме підхід Орігена, якому було притаманне цілісне сприйняття Бога і Твореного ним, близький сучасній мультикультурній людині, зануреній у все розмаїття існуючих учень. Водночас вивчення Орігенівського досвіду інтелектуального осягнення віри як одного зі способів ідеологічних трансформацій християнства під впливом філософської думки в минулому може стати дієвим засобом долучення до християнського віровчення сучасної інтелектуальної еліти.