

# Богословские Статьи Протоиерея Георгия Флоровского 5. О воскресении мертвых.

---

## Содержание:

### **Бессмертие Души.**

Введение Душа как 'тварь.' Человек смертен. “Я — воскресение и жизнь.” Последний Адам. “И жизнь вечная.” Символика Крещения. Символика Причащения. Заключение. Сноски.

### **Долина Смертной Тени.**

### **Евангелие Воскресения.**

### **Воскресение Мертвых.**

Воскресение Христово — опора Христианской надежды. Смерть — трагедия. Единство человеческой природы. Два понимания вечности. Заключение.

### **О воскресении мертвых.**

### **Слово в день Светлого Христова Воскресения.**

### **Светозарная ночь.**

### **Смерть и жизнь.**

---

## **Бессмертие Души.**

Прот. Георгий Флоровский

Статья “The 'Immortality' of the Soul” впервые появилась под заголовком “The Resurrection of Life” в *Bulletin of Harvard University Divinity School*, XLIX, No. 8 (Апрель, 1952), 5-26. Перевод выполнен по изданию *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976.

---

**Содержание:** Введение. Душа как 'тварь'. Человек смертен. “Я — воскресение и жизнь.” Последний Адам. “И жизнь вечная.” Символика Крещения и Причащения. Заключение.

---

## **Введение**

Следует ли христианам, как христианам, непременно верить в бессмертие человеческой души? И что на самом деле означает бессмертие в пространстве христианской мыс-

ли? Подобные вопросы только кажутся риторическими. Этьенн Жильсон в своих Гиффордских лекциях счел необходимым сделать следующее поразительное заявление: “В общем, — сказал он, — христианство без бессмертия вполне осмысленно, и доказательство этому то, что поначалу оно осмыслялось именно так. По-настоящему бессмысленно христианство без воскресения человека.”[1]

Удивительной чертой раннего периода истории христианского представления о человеке было, по всей видимости, подчеркнутое отрицание ярчайшими авторами второго века природного бессмертия души. И похоже, что это не странное или абсурдное мнение отдельных писателей, но, скорее, всеобщая тенденция того времени. Не была она полностью утрачена и позднее. Епископ Андерс Нигрен (Anders Nygren) в своей знаменитой книге *Den kristna karlekstanken genom tiderna* восхваляет апологетов второго века именно за эту смелую мысль и видит в ней выражение подлинно евангельского духа. Основной акцент ставился в те годы, а, по мнению Нигрена, должен был ставиться всегда, на “воскресении тела,” а не на “бессмертии души.”[2] Ученый-англиканин XVII-го века Генри Додуэлл (Henry Dodwell, 1641-1711, бывший Camden “Praelector” истории Оксфордского университета) издал в Лондоне любопытную книгу под весьма озадачивающим названием: *Эпистолярные рассуждения, доказывающие из Писаний и ранних Отцов, что душа — исходно смертное начало, делаемое, однако, бессмертным или на вечную муку — по божественному изволению, — или на жизнь вечную — сочетанием с Божественным Крещающим Духом. Которыми доказывается, что со времен Апостолов никто кроме епископов не имеет власти давать Божественный Дух Бессмертия (1706).*

Доводы Додуэлла нередко запутанны и сбивчивы. Впрочем, основное достоинство книги — невероятная эрудиция ее автора. Додуэлл был, очевидно, первым, кто собрал огромное количество информации по раннехристианскому учению о человеке, хотя сам он и не смог надлежащим образом воспользоваться ей. И он абсолютно прав, когда утверждает, что христианство признает, скорее, не *естественное* “бессмертие,” а *сверхъестественное* соединение с Богом, который “единый имеющий бессмертие” (1 Тим 6:16). Не удивительно, что книга Додуэлла вызвала яростную полемику. Против автора было выдвинуто официальное обвинение в ереси. Несмотря на это, он обрел немало страстных сторонников, а анонимный писатель, “пресвитер англиканской церкви,” опубликовал две книги на данную тему, приводя тщательное исследование патристических свидетельств тому, что “Святой Дух был творцом бессмертия, то есть бессмертие было особой новозаветной милостью, а не природным свойством души” и что “бессмертие было *сверхъестественным* для человеческих душ, даром Иисуса Христа, сообщаемым Святым Духом в Крещении.”[3]

Интересная черта этой полемики: позиция Додуэлла критиковалась, в основном, “либералами” того времени, и его главным литературным оппонентом был знаменитый Самуил Кларк (Samuel Clarke) из St. James, Westminster, последователь Ньютона и корреспондент Лейбница, известный своими неортодоксальными взглядами и идеями, типичный представитель века Свободомыслия и Просвещения. Удивительная ситуация: “бессмертие” атакуется “ортодоксом,” а защищается просвещенцем. На самом деле, этого и следовало ожидать. Ведь теория *природного* бессмертия была одним из немногих догматов просвещенного деизма тех лет. Человек эпохи Просвещения мог с легкостью отделаться от учения об Откровении, но не имел права усомниться в “истинности” доводов Разума. Жильсон предположил, что “так называемая ‘Моралистическая’ доктрина XVII-го века

первоначально была возвратом к позициям ранних Отцов, а не выражением, как обычно считается, настроений вольнодумства.”[4]

Вообще говоря, подобное утверждение несерьезно. Положение вещей в XVII-м веке было куда сложнее и запутаннее описанного Жильсоном. Но в случае Додуэлла (и некоторых других богословов) догадка Жильсона полностью обоснованна. Налицо “возврат к позиции первых Отцов.”

### Душа как 'тварь.'

Св. Иустин в *Разговоре с Трифоном* повествует о своем обращении. В поисках истины он сперва пришел к философам и некоторое время был полностью доволен взглядами платоников. “Сильно восхищало меня платоново учение о бестелесном, и теория идей окрыляла мой ум.” Затем он встретил учителя-христианина, пожилого и почтенного человека. Среди прочих вопросов, затронутых в их беседе, был вопрос о природе души. “Не следует называть душу бессмертной, — утверждал христианин. — Ибо, если она бессмертна, то и безначальна,” сама собой, — тезис платоников.

Однако Бог один “безначален” и неразрушим и потому-то Он есть Бог. Мир же, напротив, “имеет начало,” а души — часть мира. “Вероятно, было время, когда их не существовало.” И значит они не бессмертны, “потому что и самый мир, как мы видели, получил начало.” Душа не является жизнью сама по себе, но только “причастна” жизни. Один Бог есть жизнь; душа же может лишь *иметь* жизнь. “Ибо способность жить не входит в свойства души, но в свойства Бога.” Более того, Бог дает жизнь душе “потому что хочет, чтоб она жила.” Все тварное “имеет разрушимую природу и может быть уничтожено и перестать некогда жить.” Оно “тленно” (*Разг.*, 5 и 6).

Важнейшие классические доказательства бессмертия, ведущие начало от *Федона* и *Федра*, обойдены и проигнорированы, а их основные предпосылки открыто отвергаются. Как указал профессор А.Е.Тейлор (A.E.Taylor), “для греческого сознания *бессмертие* или *нетление* неизменно означали почти то же самое, что и 'божественность', подразумевая нерожденность и неуничтожимость.”[5] Сказать “душа бессмертна” для грека то же, что сказать “она нетварна,” т.е. вечна и “божественна.” Все, что имеет начало, обязательно имеет конец. Другими словами, греки под бессмертием души всегда понимали ее “вечность,” т.е. вечное “предсуществование.” Только то, у чего не было начала, способно бесконечно существовать. Христиане не могли согласиться с этим “философским” положением, ведь они верили в Творение, а следовательно, должны были отказаться от “бессмертия” (в греческом понимании этого слова). Душа не независимое или самоуправляемое существо, но именно *тварь*, и даже своим бытием она обязана Богу, Творцу. Соответственно, она может быть “бессмертной” не *по природе*, т.е. сама по себе, но лишь по “Божией воле,” т.е. *по благодати*. “Философская” аргументация в пользу природного “бессмертия” базировалась на “необходимости” бытия.

Напротив, утверждать *тварность* мира, значит подчеркивать, прежде всего, то, что он *не* является необходимостью, и, точнее, не необходимо его *бытие*. Другими словами, *сотворенный* мир есть мир, который *вовсе мог бы не существовать*. Это означает, что мир целиком и полностью *ab alio* и ни в коем случае не *a se*. [6] Как излагает это Жильсон, “некоторые существа радикально отличны от Бога хотя бы тем, что, в отличие от Него, они могли бы *вовсе не существовать* и все еще могут в некоторый момент прекратить существование”[7]. Из “*могут прекратить*,” однако, не следует, что их бытие *на самом деле* прекращается. Св. Иустин не был “кондиционалистом,” и его имя призывалось поборни-

ками “условного бессмертия” совершенно напрасно. “Я не утверждаю, чтобы души уничтожились...” Основная цель этого спора — акцентировать веру в Творение. Мы находим аналогичные рассуждения и в других произведениях второго века. Св. Феофил Антиохийский настаивал на “промежуточном” качестве человека. “По природе” человек ни “бессмертен,” ни “смертен,” но, скорее, “способен к тому и другому.” “Ибо, если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом.” Если бы человек, слушаясь божественных заповедей, изначально избрал бессмертную часть, он был бы увенчан бессмертием и сделался бы Богом — “Богом воспринятым,” *deus assumptus* (К Автолику II, 24 и 27).

Татиан идет даже дальше. “Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать” (*Речь против эллинов*, 13). Взгляды ранних апологетов не были свободны от противоречий, да и не каждый раз удавалось точно эти взгляды выразить. Но основной пункт всегда был ясен: проблему человеческого бессмертия необходимо рассматривать в свете учения о Творении. Можно сказать иначе: не как исключительно метафизическую проблему, а, в первую очередь, как религиозную. “Бессмертие” — не свойство души, но нечто всецело зависящее от взаимоотношений человека с Богом, его Господом и Творцом. Не только окончательный удел человека определяется степенью причастия Богу, но даже самое человеческое существование, его пребывание и “выживание,” — в руке Божией. Св. Иринея продолжает ту же традицию. В своей борьбе с гностиками у него была особая причина подчеркнуть тварность души. Душа не приходит из “другого мира,” не знающего тления; она принадлежит именно этому сотворенному миру.

Св. Иринею утверждают, что для бесконечного существования души должны быть “безначальными” (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), иначе они умрут вместе с телами (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). Он отвергает подобный аргумент. Являясь тварями, души “продолжают свое существование, доколе Богу угодно” (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). Здесь *perseverantia*, очевидно, соответствует греческому *diamoni*. Св. Иринея использует практически те же слова, что и св. Иустин. Душа не является жизнью сама по себе; она участвует в жизни, дарованной ей Богом (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*). Один Бог *есть* Жизнь и единый Жизни Податель (*Против ересей*, II, 34). Климент Александрийский, несмотря на свою приверженность платонизму, упоминает вскользь, что душа не бессмертна “по природе” (*Краткие объяснения на 1 Пет 1:9:hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei ... perficitur incorruptibilis*).[7а]

Св. Афанасий доказывает бессмертие души при помощи доводов, восходящих к Платону (*На язычников*, 33), но, тем не менее, настойчиво повторяет, что все тварное в природе своей неустойчиво и подвержено разрушению (*там же*, 41: *fysin revstin usan ke dialyomeni*). Даже св. Августин осознавал необходимость ограничения бессмертия души: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus* (*Послание VFF, Иерониму*). “Глядя на непостоянство этой жизни, можно назвать ее смертной” (*На Иоанна*, tr. 23, 9; ср. *О Троице*, I.9.15 и *О Граде Божием*, 19.3: *mortalis in quantum mutabilis*). Св. Иоанн Дамаскин говорит, что ангелы тоже бессмертны не по природе, но по благодати (*Точ. изл. православной веры*, II,3), и доказывает это примерно так же, как и апологеты (*Диалог против манихеев*, 21). Акцент на аналогичном утверждении можно найти в “соборном” послании св. Софонрия, Патриарха Иерусалимского (634), зачитанном и благосклонно принятом Шестым Вселенским собором (681). В последней час-

ти этого послания Софроний осуждает ошибки оригенистов — предсуществование души и апокатастасис — и четко говорит, что “разумные существа,” хотя и не умирают, все равно “бессмертны не *по природе*,” но только *по Божией благодати* (*Mansi*, XI, 490-492; *Migne*, LXXXVII.3, 3181). Следует добавить, что даже к XVII веку на востоке не забыли разобранный нами ход мысли ранней Церкви, и известен интересный диспут тех лет между двумя православными епископами Крита именно на эту тему: бессмертна ли душа “по природе” или “по благодати.”[8]

Можно подвести итог: при обсуждении проблемы бессмертия с христианской точки зрения надо всегда помнить о тварной природе души. Само бытие души не необходимо, т.е., можно сказать, “условно.” Оно обусловлено творящим *fiat*, исходящим от Бога. Однако *данное* бытие, т.е. бытие, не содержащееся в природе, не обязательно преходяще. Творческий акт — свободное, но не подлежащее отмене Божие деяние. Бог создал наш мир именно *для бытия* (Прем. 1:14). И не может быть отречения от этого творящего повеления. Здесь — ядро парадокса: имея *не необходимое начало*, мир *не имеет конца*. Он держится непреложной Божией волей.[9]

### Человек смертен.

Современные мыслители настолько озабочены “бессмертием души,” что исходный факт человеческой смертности практически забыт. Лишь недавние “экзистенциальные” философии снова властно напомнили нам о неизбежности течения человеческой жизни *sub specie mortis*. Смерть — катастрофа для человека. Она — его “*последний* (или, вернее, *окончательный*) *враг*,” Кор 15:26). “Бессмертие,” безусловно, термин, содержащий *отрицание*; он связан с термином “смерть.” И здесь нам вновь предстает острый конфликт между христианством с одной стороны и “эллинизмом,” а прежде всего, платонизмом — с другой. В.Г.В. Рэд (W.H.V. Reade) в недавно вышедшей книге *Вызов христианства философии* [10] очень удачно противопоставляет две цитаты: “И Слово стало плотью и обитало с нами” (Ин 1:14) и “Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике” (Порфирий, *Жизнь Плотина*, I). Далее Рэд продолжает: “Если провести подобным образом непосредственное сравнение евангельского чтения на Рождество с уловленной Порфирием сутью учения его наставника, станет совершенно ясно, что они абсолютно несовместимы, что невозможно себе представить христианина-платоника или платоника-христианина; и платоники, надо отдать им должное, прекрасно осознавали этот тривиальный факт.”[10a] Я лишь добавлю, что, к сожалению, “этот тривиальный факт,” похоже, не знаком христианам.

Из века в век, вплоть до наших дней, платонизм является излюбленной философией христианских мудрецов. Мы не задаемся целью объяснить сейчас, как такое могло произойти. Однако это, мягко говоря, печальное недоразумение произвело невиданную путаницу в современных взглядах на смерть и бессмертие. Мы можем пользоваться известным определением: смерть есть отделение души от тела (Немезий, *О природе человека*, 2, он цитирует Хрисиппа). Для грека это *освобождение*, “возврат” в родную область духов. Для христианина — *катастрофа*, перечеркнутое человеческое существование. Греческой теории бессмертия никогда не разрешить христианскую проблему. Единственно достойное решение дает весть о Воскресении Христовом и обетование грядущего Всеобщего Воскресения мертвых. Вновь обратившись к истокам христианства, мы обнаружим, что эта мысль была ясно высказана уже в первые века. Св. Иустин весьма настойчив по данному поводу: “Если вы встретитесь с такими людьми, которые . . . не признают воскресения

мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами” (*Разг.*, 80).

Неизвестный автор трактата *О Воскресении* (приписываемого обычно св. Иустину) очень точно излагает суть вопроса: “Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? *Нет* — она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? *Нет* — оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению: то Он призвал *не часть*, но *целое*, то есть душу и тело” (*О воскр.*, 8). Афинагор Афинский проводит аналогичное рассуждение в своем превосходном сочинении *О воскресении мертвых*. Бог создал человека для вполне определенной цели — вечного бытия. Раз так, “Бог наделил самостоятельным бытием и жизнью не природу души саму по себе и не природу тела, взятую отдельно, но, скорее, людей, состоящих из души и тела, чтобы обеими частями, с коими люди рождаются и живут, достигать им по окончании земной жизни общей цели; душа и тело составляют в человеке *единое живое существо*.” Человек исчезнет, утверждает Афинагор, если будет разрушена целостность этой связки, ведь в таком случае личность тоже разрушится. Бессмертие души должно сопровождаться неизменностью тела, нетлением его собственной природы. “Существом, наделеным рассудком и разумом, является человек, а не душа сама по себе. Следовательно, человек должен всегда оставаться состоящим из души и тела.” Иначе получится не человек, а лишь части человека. “А вечное соединение невозможно, если нет воскресения. *Ибо, если нет воскресения, природа всего человека не сохранится.*”(15).

Основной предпосылкой подобных рассуждений было включение тела как части в полноту человеческого бытия. А из нее следует, что человек перестанет быть человеком, если душе придется навеки “развоплотиться.” Этот факт строго противоположен заявлениям платоников. Эллины, скорее, мечтали об окончательной и совершенной дезинкарнации. Тело — узы души. Напротив, для христиан смерть не есть нормальный конец человеческого существования. Она — крах и безумие. Она — “возмездие за грех” (Рим 6:23). Она — лишение и извращение. И с момента грехопадения таинство жизни вытеснено таинством смерти. “Союз” души и тела, безусловно, таинственен, о чем говорит непосредственное ощущение человеком органичного психофизического единства. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam*, писал св. Иринея (*Adv. haereses V*, 6,1). Тело без души — лишь труп, а душа без тела — лишь призрак. Человек не бестелесный призрак, а труп не часть человека. Человек не “бесплотный демон,” упрятанный в плотскую темницу. Вот почему “отделение” души от тела и есть смерть *именно человека*, прекращение его существования, его существования *как человека*. Следовательно, смерть и тление тела, можно сказать, стирают из человека “образ Божий.” В умершем уже не все человечесно.

Св. Иоанн Дамаскин в одном из знаменитых песнопений погребальной службы передает это так: “Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида.” Св. Иоанн говорит не о человеческом теле, но о самом человеке. “Наша красота по образу Божию” — не тело, а человек. Он воистину “образ неизреченной славы Божией,” даже после “поражения грехом.” А смерть открывает нам, что человек, это “разумное изваяние,” вылепленное Богом — используя выражение св. Мефодия (*О воскресении I*, 34.4) — всего лишь труп. “Наги кости человек, червей снесь и смрад.”[11] Можно назвать человека “единой

ипостась в двух природах,” причем не *из* двух природ, а именно *в* двух природах. Смертью эта единая ипостась раскалывается. И человека больше нет. Поэтому мы, люди, ожидаем “*искупления тела нашего*” (Рим 8:23). Как пишет св. Павел в другом послании, “потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью” (2 Кор 5:4). Вся мучительность смерти как раз в том, что она — “возмездие за грех,” т.е. результат нарушенных взаимоотношений с Богом. Она не просто естественная ущербность или метафизический тупик. Смертность человека есть смертность отпавшего от Бога, Который единый Жизни Податель. А находясь в подобном отчуждении, человек не может оставаться, “*пребывать,*” полноценным человеком.

Смертный, строго говоря, “*недочеловек.*” Акцентировать человеческую смертность не значит предлагать “*натуралистическое*” толкование человеческой трагедии; напротив, это значит обнажить ее глубокие религиозные корни. Интерес к смертности человека был важнейшей точкой опоры святоотеческого богословия, ибо это был интерес к обетованному Воскресению. Бедственность существования во грехе ни в коей мере не умалялась, однако ее рассматривали не с позиций исключительно этики и морали, но и с богословской точки зрения. Греховное бремя состоит не только в нечистой совести и сознании вины, но и в необратимом расколе всей человеческой природы. Падший человек более не человек: он онтологически деградировал. И свидетельством такой “*деградации*” стала человеческая смертность, человеческая смерть. Вне Бога природа человека становится несогласованной, в некотором смысле, начинает фальшивить. Здание человеческого естества теряет устойчивость. “*Союз*” души с телом оказывается непрочным. Душа, лишенная жизненной энергии, больше не может оживотворять тело. Тело превращается в застенок и могилу души. Теперь физическая смерть неизбежна. Тело и душа уже, можно сказать, не состроены, не подходят друг другу.

Нарушение Божией заповеди, по выражению св. Афанасия, “*возвратило людей в их естественное состояние.*” “*Чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление.*” Ибо тварь, приведенная в мир из небытия, так и существует над бездной ничто, будучи всегда близка к падению (*О воплощении*, 4 и 5). “*Мы умрем и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать*” (2 Цар 14:14). “*Естественное состояние,*” о котором говорит св. Афанасий, есть течение космических циклов, цепко засасывающих падшего человека, и этот плен — знак человеческой деградации. Человек лишился своего привилегированного положения в тварном мире. Однако его метафизическая катастрофа — лишь проявление искажившихся взаимоотношений с Богом.

### **“Я — воскресение и жизнь.”**

Воплощение Слова было истинным явлением Бога. Более того, оно было откровением Жизни. Христос — Слово Жизни (1 Ин 1:1). Воплощение уже само по себе отчасти оживило человека и воскресило его природу. Не просто обильная благодать излилась на человека в Воплощении, но природа его была воспринята в сокровенное единение, единение “*по ипостаси*” с Самим Богом. Отцы ранней Церкви единодушно видели в подобном достижении человеческой природой вечного причастия Божественной Жизни всю суть спасения. “*То спасено, что с Богом соединено,*” — говорит св. Григорий Богослов. А что не соединено, вовсе не может спастись (*Послание 101, к Клидонию*). Эта мысль была лейтмотивом всего богословия первых веков: у св. Иринея, св. Афанасия, Каппадокийцев, св. Кирилла Александрийского, св. Максима Исповедника.

Однако кульминацией Воплотившейся Жизни стал Крест, смерть Воплотившегося Господа. Жизнь полностью открыла себя в смерти. Вот парадокс, тайна христианской веры: жизнь в смерти и через смерть, жизнь из могилы, Тайна могилы, чреватой жизнью. И христиане рождаются заново в подлинную, вечную жизнь только пройдя в крещении смерть и погребение во Христе; они возрождаются со Христом в крестильной купели (ср. Рим 6:3-5). Таков непреложный закон истинной жизни. “То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет” (1 Кор 15:36). Спасение было совершено на Голгофе, а не на Фаворе, и даже на Фаворе говорили о Кресте Христовом (ср. Лк 9:31). Христос *должен* был умереть, чтобы дать жизнь с избытком всему человечеству. Необходимость эта не от мира сего. Вероятно, таков императив Божественной Любви, императив установленного Богом порядка. И нам не удастся понять сию тайну. Почему истинная жизнь должна была открыться в смерти Того, Кто Сам был “воскресение и живот”? Единственно возможное разъяснение в том, что Спасение должно было стать победой над смертью и человеческой смертностью. Окончательным врагом человека являлась именно смерть. Искупление не просто прощение грехов или примирение с Богом. Оно — освобождение от греха и смерти. “Покаяние не выводит из естественного состояния (в которое вернулся человек, согрешив), а прекращает только грехи,” — говорит св. Афанасий. Ибо человек не только согрешил, но и “впал в тление.” Итак, Божие милосердие не могло допустить, “чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли, и через тление опять обратились в небытие.” Следовательно, Слово Бога сошло и стало человеком, приняв наше тело, чтобы “людей обратившихся в тление снова возвратит в нетление, и оживотворит их от смерти, присвоением Себе тела и благодатию воскресения уничтожая в них смерть, как солону огнем” (*О воплощении*, 6-8).

Таким образом, согласно св. Афанасию, Слово стало плотью, дабы изгнать “тление” из человеческой природы. Однако смерть побеждается не явлением Жизни в смертном теле, а вольной смертью Воплотившейся Жизни. Слово воплотилось ради смерти во плоти, подчеркивает св. Афанасий. “Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее” (44). Или, цитируя Тертуллиана, *forma moriendi causa nascendi est* (*De carne Christi*, 6). Основной мотив смерти Христа — человеческая смертность. Христос умер, но преодолел смерть и поборол смертность и тление. Он оживил саму смерть. “Смертию смерть разруши.” Поэтому смерть Христова явилась, можно сказать, развитием Воплощения. Крестная смерть важна не как смерть Непорочного, но как смерть Воплотившегося Господа. Используя удивительно смелую формулировку св. Григория Богослова, “мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умервщленном, чтобы нам ожить” (*Слово 45, на святую Пасху*, 28). На Кресте умер не человек. У Христа нет человеческой ипостаси. Его личность — божественная, хотя и воплотившаяся. “Ибо страдал и подвизался подвигом терпения не человек малозначащий, но вочеловечившийся Бог,” — говорит св. Кирилл Иерусалимский (13-е *огласительное слово*, 6). Справедливо утверждать, что на Кресте умер Бог, но умер лишь в Своей человеческой природе (которая, впрочем, “единосущна” нашей). Это была вольная смерть Того, Который Сам есть Жизнь Вечная.

Разумеется, это человеческая смерть, смерть “по человеческой природе,” однако происходит она внутри ипостаси Слова, Воплотившегося Слова. А следовательно, ведет к воскресению. “Крещением должен Я креститься” (Лк 12:50). Это крещение — крестная смерть и пролитие крови: “Крещение мученичества и крови, которым Сам Христос тоже был крещен,” — полагает св. Григорий Богослов (*Слово 37,17*). Смерть на Кресте как крещение кровью — вот в чем самая суть искупительной тайны Креста. Крещение — это



очищение. А Крещение Креста было, можно сказать, очищением человеческой природы, следовавшей к возрождению в Ипостаси Воплотившегося Слова. Это было омовение человеческой природы потоком жертвенной крови Божественного Агнца и, прежде всего, — омовение тела, то есть смыты были не только грехи, но и немощи человеческие, и даже сама смертность. Такое очищение явилось приготовлением к грядущему воскресению — очищение всей человеческой природы в лице ее нового, мистического, первенца, “Последнего Адама.” Это было крещение кровью всей Церкви и, более того, всего мира. Еще раз процитируем св. Григория Богослова: “Очищение не малой части вселенной, и не на малое время, но целого мира и вечное” (*Слово* 45,13). Господь умер на Кресте.

Это была настоящая смерть, но, все-таки, не совсем как наша хотя бы потому, что она являлась смертью Воплотившегося Слова, смертью внутри неделимой Ипостаси Слова, ставшего человеком, смертью “воипостасной” человеческой природы. Это не меняет онтологических свойств смерти, однако теперь она приобретает иное значение. “Ипостасное единство” не нарушилось, не разорвалось смертью, а поэтому, хотя тело и душа разделились между собой, они все равно остались связанными через Божество Слова, от которого отстранены не были. В этой “нетленной смерти” преодолеваются и “тление,” и “смертность,” а значит, — начинается воскресение.

Сама смерть Воплотившегося знаменует воскресение человеческой природы (св. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, 3.27; ср. *Беседа на Великую Субботу*, 29). “Сегодня Господь наш Иисус Христос — на кресте, и мы празднуем,” — по резкому выражению св. Иоанна Златоуста (*Беседа первая о кресте и разбойнике*). Крестная смерть стала победой над смертью не потому, что за ней последовало Воскресение. Она — победа сама по себе. Воскресение является лишь результатом и проявлением Крестной победы, совершившейся, едва уснул Богочеловек. “Ты умираешь, оживляя меня...” Как описывает это св. Григорий Богослов: “Он отдает Свою жизнь, но Он властен взять ее назад, и завеса раздралась, ибо тайные двери Небес отверзлись; камни расселись, мертвые восстали . . . Он умирает, давая жизнь, разрушая Своей смертью смерть. Он погребен, но восстает вновь. Он нисходит во ад, но выводит оттуда души” (*Слово* 41). Тайна Воскрешающего Креста особенно чтится в Великую Субботу, день сошествия во ад. Ведь сошествие во ад — уже Воскрешение мертвых. В результате Своей смерти Христос соединяется с умершими, и это — дальнейшее развитие Воплощения. Ад — обиталище тьмы и смертной тени; он, скорее, место безумной муки, чем заслуженного наказания, мрачный “*шеол*,” место безысходного развоплощения, едва тронутое тусклым скольльзящим лучом не взошедшего пока Солнца, лучом надежд и упований, пока не исполненных. Там проявлялась онтологическая немощь души, терявшей при разлучении в смерти способность быть подлинной *энтелехией* своего тела — бессилие падшей, уязвленной природы. Да и не “место” вовсе, а духовное состояние — “темница духов” (см. 1 Пет 3:19).

Именно в *эту* темницу, в *этом* “ад” нисходит Господь и Спаситель. Во тьме бледной смерти загорелся неугасимый свет Жизни — Божественной Жизни. “Сошествие во ад” — явление Жизни среди отчаяния растворенных смертью; это *триумф* над смертью. “Тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силою Спасителя,” — говорит св. Афанасий (*О воплощении*, 26). Великая Суббота есть нечто большее, чем просто канун Пасхи. Она — “благословенная суббота,” “*Sanctum Sabbatum*,” — *requies Sabbati magni*, по слову св. Амвросия. “Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, воньже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий” (стихиры на Господи воззвах, вечерня Великой Субботы согласно православному обряду). “Я есмь

Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти” (Откр. 1:17-18).

“Надежда бессмертия” христиан основана и держится этой победой Христа, а не какой-нибудь “природной” способностью человека. Кроме того, отсюда следует, что такая надежда обусловлена *историческим событием*, т.е. *историческим явлением себя* Богом, а не изначальным устройством или свойством человеческой природы.

### Последний Адам.

Смерть еще не упразднена, но ее беспомощность уже продемонстрирована. “Да, мы все еще умираем, как прежде, — говорит св. Иоанн Златоуст, — но смерти нас не удержат навсегда, а значит, это не смерть . . . власть и сущность смерти в том, что умерший не может вернуться к жизни; но если после смерти он оживет и, больше того, получит лучшую жизнь, тогда это уже не смерть, а просто сон” (*На послание к Евреям*, бес. 17,2). Или, по выражению св. Афанасия, “наподобие семян, ввергаемых в землю, мы разрешаясь не погибаем, но как посеянные воскреснем” (*О воплощении*, 21). Произошло исцеление и обновление человеческой “природы,” а поэтому восстанут все, *все* будут воскрешены и *всем* возвратится полнота их природы, хотя и в преображенном виде. Отныне всякое развоплощение временно. Мрачная юдоль ада уничтожена силой животворящего Креста. *Первый* Адам своим непослушанием раскрыл и реализовал врожденную способность к смерти. *Второй* Адам послушанием и непорочностью реализовал способность к бессмертию, причем настолько полно, что смерть стала невозможной. Подобную аналогию приводит уже св. Ириней. Вера во Христа была бы тщетной и бесполезной без надежды на Всеобщее Воскресение. “Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших” (1 Кор 15:20). Христово Воскресение есть *новое начало*. Оно — “*новое творение*.” Можно даже сказать, *эсхатологическое* начало, последний шаг на историческом пути Спасения.[12]

Но нам, все-таки, следует ясно различать исцеление природы и исцеление воли. “Природа” исцелена и возрождена принудительно, могучей властью всемогущего и всепобеждающего Божиего милосердия. Здравие, так сказать, “навязано” человеческой природе. Ибо во Христе *вся* человеческая природа (“семя Адама”) окончательно очищена от несовершенства и смертности. Обретенное совершенство обязательно сыграет свою роль, обязательно проявится в полной мере в надлежащие сроки — во Всеобщем Воскресении, воскресении *всех*: и праведных, и грешных. И, что касается природы, никто не сможет уклониться от царского указа Христа, никто не сможет воспротивиться всепроникающей мощи воскресения. Однако *волю* человека нельзя исцелить приказом. Человеческая воля должна *сама* устремиться к Богу. Должно возникнуть добровольное и искреннее чувство ответной любви и преклонения, должно произойти “свободное обращение.” Только в “таинстве свободы” возможно исцеление воли человека. Только таким, свободным, усилием входит человек в новую вечную жизнь, явленную Христом Иисусом.

Духовное возрождение происходит только в условиях абсолютной свободы, через самоотвержение и посвящение себя Богу во Христе. На это различие настойчиво указывал Николай Кавасила в своем превосходном сочинении *О жизни во Христе*. Воскресение есть “восстановление естества,” и Бог дает его даром. Царство же Небесное, и созерцание Бога, и соединение со Христом есть наслаждение желанья, а потому доступно только восхотевшим, и возлюбившим, и возжелавшим. Бессмертие получит каждый, точно как каждый наслаждается Божиим промыслом. От нас не зависит, воскреснем мы после смерти или нет, равно как не зависело от нас наше рождение. Христовы смерть и воскресение

приносят бессмертие и нетление всем в равной степени, ибо всякий человек имеет то же естество, какое и Человек — Христос. Но никого нельзя принудить к желанию. Таким образом, воскресение — всеобщий дар, а блаженство примут лишь некоторые (*О Жизни во Христе* II, 86-96). И вновь дорога жизни предстает стезей самоотречения и смирения, самопожертвования и самозаклания. Следует умереть для себя, чтобы жить во Христе. Каждый должен сам совершить личный и свободный акт соединения со Христом, Господом, Спасителем и Искупителем, через исповедание веры, через принятие любви, через мистическую клятву верности. Кто не умрет со Христом, не сможет жить с Ним. “Если мы чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас” (св. Игнатий, *Послание к Магnezийцам*, 5; здесь явно Павлов слог).

Это не только аскетическое или нравственное указание или просто угроза. Это — онтологический закон духовного бытия и, более того, всей жизни. Ведь возвращение здоровья человеку обретает смысл исключительно в причастии Богу и жизни во Христе. Для находящихся в беспросветной тьме, для нарочно отрезавших себя от Бога, даже само Воскресение должно казаться безосновательным и излишним. Но оно придет — придет как “воскресение осуждения” (Ин 5:29). И им завершится трагедия человеческой свободы. Мы воистину на пороге непонятого и непостижимого. *Апокатастасис* природы не исключает свободу воли — воля изнутри должна быть движима любовью.

Это ясно осознавал св. Григорий Нисский. Он вполне допускает что-то вроде всеобщего обращения душ в загробном мире, когда Правда Божия откроется и предстанет с абсолютной и *неотразимой* очевидностью. Именно здесь проявляется ограниченность эллинистического мироощущения. Для него очевидность решающим образом влияет на волю, т.е. “грех” — просто “неведение.” Сознание эллина должно было пройти долгий и тяжкий путь аскетизма, аскетического хранения и испытания себя, чтобы избавиться от интеллектуалистических заблуждений и наивности и обнаружить бездны мрака в падших душах. Лишь через несколько веков аскетических трудов, у св. Максима, мы находим новую, переосмысленную и углубленную, трактовку апокатастасиса.

Св. Максим не верил в неизбежное обращение упрямых душ. Он учил о природном апокатастасисе, т.е. о восстановлении каждого человека в полноте своей природы, о вселенском явлении Божественной Жизни, которая станет очевидна всем. Однако те, кто во время земной жизни коснел в угождении плотским страстям, жил “противоестественно,” не смогут вкушать это вечное блаженство. Слово есть Свет, просвещающий умы верных, но судным огнем попадающий тех, которые по любви к своей плоти обитают в ночной тьме этой жизни. Разница здесь между *epignosis* и *methesis*. “Признавать” не значит “соучаствовать.” Бог действительно будет во всех, но только в Святых Он будет пребывать “милостиво,” в нечестивых же — “немилостиво.” И грешники будут отчуждены от Бога отсутствием решительной воли к добру.[13] Мы вновь имеем дело с разделением *природы* и *воли*. Воскресением вся тварь будет возрождена, т.е. приведена к совершенству и абсолютному нетлению. Однако грех и зло коренятся в воле. Эллинистическое мышление заключает отсюда, что зло неустойчиво и неизбежно должно исчезнуть само по себе, ибо ничто обойденное Божией волей не вечно.

Вывод христианства прямо противоположен: бывает инертная и упрямая воля, и такое упрямство не может вылечить даже “всеобщее Исцеление.” Бог никогда не совершает насилия над человеком, а значит, причастие Богу нельзя навязать упрямцу. По выражению св. Максима, “не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения” (*Вопросоответы к Фалассию*, 6). Мы живем в *другом* мире — он стал

другим после искупительного Христова Воскресения. Жизнь явлена, Жизнь восторжествует. Воплотившийся Господь — Второй Адам в полном смысле этого слова, и в Его лице было положено начало *новому* человечеству. Теперь несомненно не только окончательное “выживание” человека, но и осуществление в нем Божией цели Творения. Человек “*сделан бессмертным*.” Он не может совершить “метафизическое самоубийство” и вычеркнуть себя из бытия. Однако даже победа Христа не навязывает “Вечную Жизнь” противящимся существам. Как говорит св. Августин, для твари “быть не то же, что жить” (*На Бытие буквально* I, 5).

### “И жизнь вечная.”

В христианском мировоззрении неизбежно напряжение между “данным” и “ожидаемым.” Христиане чают “Жизни *будущего* века,” но им известна и Жизнь, чаяние уже *сбывшееся*: “ибо Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную Жизнь, которая была у Отца и явилась нам” (1 Ин 1:2). Это не только *временное* напряжение между прошлым, настоящим и будущим. Это напряжение между *предрешением* и *решением*. Можно сказать, что Жизнь Вечная *предложена* человеку, но его дело — *принять* ее. Увенчается ли успехом божественное “предрешение” по отношению к конкретной личности, зависит от ее “решимости верить,” состоящей не в том, чтобы “признавать,” а в том, чтобы искренне “соучаствовать.” Начало христианской жизни — новое рождение водой и Духом. И, прежде всего, нужно “покаяние,” — внутреннее изменение, сокровенное, но полное.

### Символика Крещения.

сложна и многопланова. Однако в первую очередь, это символика смерти и воскресения Христа (Рим 6:3-4). Это таинство воскресения со Христом через соучастие в Его смерти, восстание с Ним и в Нем к новой и вечной жизни (Кол 2:12. Флп 3:10). Только пройдя погребение христиане совоскресают Христу: “*если* мы с Ним умерли, то с Ним и оживем” (2 Тим 2:11). Христос *воистину* Второй Адам, но люди должны родиться заново и соединиться с Ним, чтобы наследовать Его новую жизнь. Св. Павел говорил о “подобии” смерти Христа (Рим 6:5). Однако “подобие” здесь нечто много большее, чем внешнее сходство. Оно не просто символ или воспоминание. Для самого апостола подобие заключалось в том, что Христос может и должен “изобразиться” в каждом из нас (Гал 4,19). Христос — Глава, все верующие — Его члены, и в них обитает Его жизнь. Это тайна Всего Христа — *totus Christus, Caput et Corpus*. Все призваны и каждый способен верить и питаться верой и крещением с тем, чтобы жить в Нем. Поэтому крещение есть “возрождение,” новое и благодатное рождение в Духе. По слову Кавасилы, крещение есть начало именно блаженной жизни во Христе, а не просто жизни (*О жизни во Христе* II, 95).

Св. Кирилл Иерусалимский исчерпывающе объясняет истинную сущность всей крещальной символики. Это правда, говорит он, что в крестильной купели мы *только* “уподобляемся” смерти и погребению и, переживая их “символически,” не восстаем из настоящей могилы. Однако “уподобление бывает в образе, а спасение в самой вещи.” Ибо Христос был подлинно распят, подлинно погребен и подлинно воскрес. “В самой вещи” — перевод греческого *ondos*— слова, которое даже сильнее, чем просто, “на самом деле.” Оно подчеркивает исключительное значение смерти и воскресения Христа, явившихся абсолютно новым достижением. Теперь Он дал нам возможность, “подражательно” соучаствуя в Его страданиях, “в действительности” получить спасение. Это не только “подража-

ние,” но и “подобие.” “Христа распяли и погребли в действительности, но тебе даровано испытать распятие, погребение и воскресение с Ним в подобии.” Иными словами, в крещении человек “таинственно” нисходит в смертный мрак, но все-таки восстает с Воскресшим Господом и переступает из смерти в жизнь. “И все над вами совершено в образе, потому что вы образ Христов,” — заключает св. Кирилл. То есть все соединены Христом и во Христе, отсюда — сама возможность “подобия” в таинстве (*Таинводственные поучения* 2.4-5,7; 3.1).

Св. Григорий Нисский также подробно останавливается на этой теме. В крещении есть два аспекта: рождения и смерти. Плотское рождение есть начало смертного существования, конец которого — тление. Надо найти второе, новое, рождение, ведущее в вечную жизнь. Во время крещения “присутствие силы Божией возводит рожденное в тленной природе в нетленное состояние” (*Большое огласительное слово*, 33). Это происходит через подражание и уподобление во исполнение завещанного Господом. Только идя вслед Христа можно пройти лабиринт жизни и найти выход. “Ибо я сравню путь страждущего человечества под вечно бдящей стражей смерти со странствиями в лабиринте.” Христос вырвался из него после трехдневной смерти. В крещальной купели “совершается полное подобие того, что сделал Он.” Смерть “изображена” водной стихией. И как Христос воскресением вернулся к жизни, так и крещаемый, связанный с Ним по телесной природе, “подражает воскресению на третий день.” Это только “подражание,” а не “тождественность.” В крещении человек не воскресает на самом деле, но лишь освобождается от природной поврежденности и неизбежности смерти. В крещаемом рвется “дурная бесконечность порока.” Он не может воскреснуть, потому что не умирает и все время таинства пребывает в этой жизни. Крещение — лишь тень грядущего воскресения, и, проходя обряд, человек лишь предвкушает благодать всеобщего восстания из мертвых. Крещение — начало, а воскресение — конец и совершение; и все, что происходит в Великом Воскресении, имеет свои зародыши в крещении. Можно сказать, что крещение — это “подобие воскресения,” “*Nomiotic resurrection*” (*Большое огласительное слово*, 35). Следует также вспомнить, что св. Григорий особенно подчеркивал необходимость сохранять и тщательно оберегать благодать, полученную в крещении. Ибо ею изменяется и преобразуется не только природа, но и воля, которая, тем не менее, остается абсолютно свободной. И если душу не очищать и не охранять свободным усилием воли, то крещение не принесет плода. Преображение не осуществится до конца, а новая жизнь не воспримется вполне. Это не подчиняет крещальную благодать санкции человека — Благодать нисходит всегда.

Она, однако, не может быть навязана никому, кто сотворен свободным по образу Бога, — ей требуется согласие и отклик синергичной любви и воли. Благодать не согревает и не животворит замкнувшиеся и упрямые, по-настоящему “мертвые,” души. Необходимы встречное движение и соработничество (40). Причина этого как раз в том, что крещение есть таинственная смерть со Христом, причастие Его вольным страданиям и Его жертвенной любви, которое может произойти только свободно. Таким образом крещение, будто живая священная икона, отражает и изображает Крестную смерть Христа. Крещение одновременно смерть и рождение, погребение и “баня пакибытия.” “Время умирать, и время рождаться” по выражению св. Кирилла Иерусалимского (*Таинводственные поучения* 2,4).

## Символика Причащения.

То же самое справедливо в отношении всех таинств. Все таинства установлены именно для того, чтобы дать возможность верным “соучаствовать” в искупительной Христовой смерти и этим получить благодать Его воскресения. Таинствами подчеркивается и демонстрируется необычайное, вселенское значение жертвы и победы Христа. Это явилось основной мыслью труда Николая Кавасилы *О жизни во Христе*, в котором было превосходно обобщено все учение о таинствах Восточной Церкви. “За тем и крестимся мы, чтобы умереть Его смертию, и воскреснуть Его воскресением; помазываемся же, дабы соделаться с Ним общниками в царском помазании обожения. Когда же питаемся священнейшим Хлебом и пием Божественную чашу, сообщаемся той самой плоти и той самой крови, которые восприняты Спасителем, и таким образом соединяемся с Воплотившимся за нас, и Обоженным, и Умершим, и Воскресшим . . . Крещение есть рождение, миро бывает в нас причиною действия и движения, а хлеб жизни и чаша благодарения есть пища и истинное питание” (*О жизни во Христе* II, 3,4,6).

Все церковные таинства содержат разнообразные символы, которыми “уподобляются” и изображаются Крест и Воскресение. Символика эта реалистична. Символы не просто напоминают нам о чем-то, имевшем место “в прошлом” и давно ушедшем. То, что случилось “в прошлом,” дало начало “Вечному.” Все священные символы являют собой и в себе истинную Реальность, которую абсолютно адекватно раскрывают и передают. Эту священную символику венчает великая Тайна Святого Алтаря. Евхаристия — сердце Церкви. Она — Таинство Искупления в его высочайшем смысле. Она больше, чем “уподобление” или простое “воспоминание.” Она — сама Реальность, одновременно скрытая и явленная в Таинстве. Евхаристия есть “совершенное и последнее Таинство, — говорит Кавасила, — нельзя и простираться далее, нельзя приложить большего.” Это “предел жизни.” “После же евхаристии нет уже ничего такого, к чему бы нам стремиться, но остановившись здесь должны стараться узнать то, как до конца сохранить сие сокровище” (*О Жизни во Христе* IV, 1,4,15). Евхаристия есть сама Тайная Вечеря, происходящая, можно сказать, вновь и вновь, но, несмотря на это, не повторяющаяся. Ибо, творя ее всякий раз, мы не просто “изображаем,” но на самом деле *присоединяемся к той же* “Тайной Трапезе,” сотворенной единожды (и *овеки*) Самим Божественным Первосвященником как преддверие и начало вольной Крестной Жертвы. И истинный Священник каждой Евхаристии — непременно Сам Христос.

Св. Иоанн Златоуст неоднократно утверждал это: “Итак, веруйте, что и ныне совершается та же вечеря, на которой сам Он возлежал. Одна от другой ничем не отличается” (*На Матфея*, беседа L, 3). “Действия этого таинства совершаются не человеческою силою. Тот, Кто совершил их тогда, на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары сам Христос . . . Это та же самая трапеза, которую предлагал Христос, и ничем не менее той. Нельзя сказать, что ту совершает Христос, а эту человек; ту и другую совершает сам Христос. Это место есть та самая горница, где Он был с учениками” (*там же*, беседа LXXXII, 5). Это вопрос первостепенной важности. Тайная Вечеря была принесением жертвы — Крестной жертвы. Жертвоприношение продолжает длиться до сих пор. Христос до сих пор является Первосвященником Своей Церкви. Таинство — то же, Священник — тот же, и Трапеза — та же. Еще раз обратимся к творениям Кавасилы: “Принеся и пожертвовав Себя единожды за всех, Он не прекращает Своего вечного служения, совершая его ради нас, и всегда будет в нем нашим ходатаем пред Богом” (*Толкование божественной литургии*, 23).

Воскрешающая мощь Христовой смерти в полную силу проявляется в Евхаристии, которая есть “врачество бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе” по слову св. Игнатия (*К Ефесеям*, XX,2). Это “небесный Хлеб и Чаша жизни.” Это страшное Таинство становится для верных “обручением Жизни Вечной,” и именно потому, что сама смерть Христа уже была Триумфом и Воскресением. В Евхаристии соединены начало и конец: воспоминания евангельских событий и пророчества Апокалипсиса. Она — *sacramentum futuri*, потому что она — *воспоминание (anamnesis) Креста*. Евхаристия суть таинство предчувствия и предвкушения Воскресения, “образ Воскресения” — выражение молитвы на потребление Св. Даров литургии св. Василия Великого). Только “образ” не потому, что она простой символ, а потому, что история Спасения продолжается, и надо ожидать, “*чаять жизни будущего века.*”

### **Заключение.**

Христианам, как христианам, не следует верить философским теориям бессмертия. Им следует верить во Всеобщее Воскресение. Человек — тварь. Самим своим существованием он обязан Богу. Человеческое бытие не необходимо. Оно — милость Божия. Но Бог сотворил человека для бытия, т.е. для вечности. Достичь же вечности и обрести ее можно только в единении с Богом. Нарушение этого единства подрывает, хотя и не обрывает, человеческое бытие. Человеческие смерть и смертность свидетельствуют о нарушенном единстве, об одиночестве человека, о его отчужденности от источника и цели своего бытия. Однако действие творящего *fiat* продолжается. Единство восстанавливается Воплощением. В смертной тени вновь явлена Жизнь. Воплотившийся — Жизнь и Воскресение. Воплотившийся — Покоритель смерти и ада. Он — Первенец Нового Творения, Первенец из умерших. Физическая смерть человека — не отдельное “природное явление,” а, скорее, зловещее клеймо изначальной трагедии. “Бессмертие” бестелесных “душ” не решает человеческую проблему. А “бессмертие” в мире, лишенном Бога, “бессмертие” без Бога или “вне Бога” тотчас превращается в вечную муку. Христиане, как христиане, стремятся получить нечто более великое, чем “природное” бессмертие. Они стремятся к бесконечному единению с Богом, то есть, по удивительному выражению ранних Отцов, к *обождению (theosis)*.

Ничего “натуралистического” или пантеистического в этом нет. Обождением называют тесное, сокровенное причастие человеческих личностей Живому Богу. Быть с Богом — значит пребывать в Нем, становясь участником Его совершенства. “Так что Сын Божий стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим” (св. Ириней, *Против ересей* III,10.2). В Нем человек навеки соединен с Богом. В Нем — наша Жизнь Вечная. “Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа” (2 Кор 3:18). И в конце времен вся тварь войдет в Благословенную Субботу, в самый настоящий “День упокоения,” таинственный “Седьмой день творения,” когда наступят Всеобщее Воскресение и “Грядущий Век.”

### **Сноски.**

1. *L'Esprit de la Philosophie Medievale* (2 ed., Paris, 1944), стр. 179.
2. *Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love* (London, 1938), II:I, стр. 64 и далее.
3. Автором обычно называют Джозефа (или Джона) Питтса (Joseph, John Pitts), о котором, однако, ничего не известно. Имя его указано в старых каталогах (например, Британского музея и пр.) и библиографиях.

Названия книг слишком длинны для того, чтоб привести их здесь целиком. Обе книги напечатаны в 1706 году. Додуэлл отстаивал свою точку зрения в работе *A Preliminary Defence of the Epistolary Discourse, Concerning the Distinction between Soul and Spirit* (London, 1707). Видимо, отправной пункт Додуэлла — св. Ириней; см. *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello, A.M., etc., Oxoniae, 1689*, стр. 469 и далее. Я касаюсь всей этой дискуссии в другой своей статье, *Проблема человека в английской теологии и философии XVII-го века*, готовящейся к публикации.

4. Gilson, 179, n.i.
5. А.Е.Тейлор, *Plato: The man and his work*, стр. 176; ср. J.Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinite*, т. II (Paris, 1928), стр. 635 и далее
6. Ср. с моей статьей “Идея Творения в христианской философии,” *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, дополнительный выпуск: Nature and Grace, 1949; см. также Gilson *цум.соч.*, гл.IV: “Les etres et leur contingence,” стр. 63 и далее.
7. Gilson, *God and Philosophy*, 1941, стр. 52.  
\* Похожие размышления можно найти и в святоотеческой традиции, например, у св. Ефрема Сирина. Сначала он просто констатирует свободу творческого повеления: “Причина стольких красот не вынуждена; иначе они окажутся делом кого-либо другого, а не Бога; потому что необходимость исключает произвол.” Далее св. Ефрем приходит к непосредственной связи этой свободы с проблемой совечности твари Творцу: “Имел же собственную волю, не подлежащую необходимости, и не сотворил совечных себе тварей... Ибо действие Его было не по необходимости; иначе твари были бы совечны Ему” (*Обличение себе самому и исповедь*, св. Ефрем Сирин, “Творения,” том 1, М.1993, стр.163-164) — *Прим. перев.* 7а. Можно, однако, усомниться в надежности перевода (выполненного Кассиодором).
8. Запись разговора между Афанасием Каравеллой (Athanasius Caravella), епископом Йера, и Неофитом Пателларием (Neophytus Patellarius), митрополитом Крита, при участии Панажиота Никусия (Panagiotis Nicousius), знаменитого драгомана из Порты, помогавшего изданию “Православного исповедания” Петра Могилы в Голландии и Деяний Синода Иерусалима в 1672 г., была опубликована архимандритом Арсением (Ивашенко). “Описание манускрипта, находившегося в библиотеке монастыря синайской горы” *Христианское чтение*, 1884, июль-август, стр. 181-229.
9. Эта мысль прекрасно разработана Германом Шульцем (Hermann Schultz) в его поучительной книге *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Gottingen, 1861).
10. London: S.P.C.K., 1951. 10а. *Цум.соч.*, стр. 70. В Восточном обряде отрывок из Ин 1,1-17 читается на Пасху, а не на Рождество (как на Западе).
11. Последование погребения, стихиры на блаженны, стихиры самогласны.
12. В Новом Завете слово *kenos* обозначает не столько нечто *новое*, сколько *заключительное*, “относящееся к последней цели.” По всему тексту слово, очевидно, несет эсхатологический смысл. Ср. статью Бема (Behm) *sub voce* в Kittel's *Worterbuch*, III, 451 и далее.
13. Св. Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*, воп. 39, ст. 3; *Capit. quinques cent.* II, 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i/Br., 1941), 367 и далее (или французское издание, Paris, 1947, стр. 265 и далее). К сожалению, толкование Бальтазара, по меньшей мере, неполно.

## Долина Смертной Тени.

*Кости сухие! Слушайте Слово Господа! (Иез. 37).*

**Ч**удесное видение было открыто Пророку. Рукою Божией пророк Иезекииль был взят в долину смерти, долину отчаяния, мертвенной пустоты. Ничего здесь не имело в себе дыхания жизни.



Вокруг только высохшие кости, “*весьма*” высохшие кости и ничего более. И это все, что осталось от некогда живого. Жизнь ушла. А пророку был предложен вопрос: “*Оживут ли кости сии?*” (Иез. 37:3). “*Может ли вернуться снова жизнь?*” Ответ любого был бы вполне очевиден — нет. Жизнь никогда не возвращается назад. Умершее однажды — умерло навсегда. Прах и пепел не могут быть источником жизни. “*Мы умрем и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать*” (2 Цар. 14:14). Смерть — неизбежный конец, полное крушение всех человеческих чаяний и стремлений. Смерть есть следствие греха, есть результат падения прародителей. Смерть не создана Богом. Смерти не было места в Божественном Замысле устройства мира. Умереть было ненормально и неестественно для человека. Даже физическая смерть, т.е. разделение души и тела, была неестественным удалением от Творца. Человеческая смерть — это “*возмездие за грех*” (Рим. 6:23).

Большинством современных христиан такое библейское понимание смерти утеряно. Смерть воспринимается скорее как освобождение бессмертной души из-под непосильного рабства телу. Однако, это крайне распространенное отношение к смерти совершенно чуждо духу Св. Писания. На самом деле — это греческая (эллинская), языческая точка зрения.

Смерть — не освобождение, но катастрофа. “*Плачу и рыдаю, когда мыслю объеблю смерть и вижу во гробах лежащую человеческую нашу красоту, по образу Божию сотворенную, безобразной, обесславленной, не имеющей вида! О, таинство дивное, что над нами, людьми совершается! Как предаемся мы тлению? Как сотрясаемся смертию?*” (Св. Иоанн Дамаскин на чине погребения, перевод С. Аверинцева, М. 1994). Мертвый человек уже не человек в полном смысле этого слова, потому что человек — не бестелесный дух. Тело и душа сохраняют единое целое, они принадлежат друг другу. Их разделение есть искажение человеческого существа. “*Развоплощенная*” душа — всего лишь дух. Бездушное тело — всего лишь мертвая плоть. “*Ибо в смерти нет памятования о Тебе, во гробе кто будет славить Тебя?*” (Пс. 6:6) И далее: “*Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? Разве мертвые встанут и будут славить Тебя? Или во гробе будет возвещаема милость Твоя, и истина Твоя — в месте тления? Разве во мраке познают чудеса Твои и в земле забвения — правду Твою?*” (Пс. 87:11-13). И псалмопевец был абсолютно уверен, говоря, что мертвые “*от руки Твоей отринуты*” (Пс. 87:6).

Смерть есть безнадежность. Таким образом, единственно возможный ответ с точки зрения человека: “*Нет, сухим костям не жить.*” Но Божественный ответ был прямо противоположный этому человеческому ответу. И это был не просто ответ на словах, но могущественное действие Бога. Ведь и все творится Словом Божиим: “*Ибо Он сказал, — и сделалось, Он повелел, — и явилось*” (Пс. 37:9). И вновь Господь отвечает действием. Он посылает Своего Светлого Духа и обновляет лицо земли. Дух Божий — Податель жизни. Пророк засвидетельствовал удивительное преображение. Силой Божией сухие кости снова были соединены воедино, обретая форму, вновь были покрыты живой плотью и дыхание жизни возвратилось в тела. И вот они восстали в полной силе, образовав собою “*весьма, весьма великое полчище*” (Иез. 37:10). Жизнь вернулась, смерть была побеждена.

Объяснение же этого видения заключается в нем самом. Сухие кости — это “*Дом Израиля,*” избранный народ Божий. По своим грехам, по своей измене Богу, “*апостасии,*” Израиль был мертв. Он упал в яму, которую ископал себе сам, был поражен и отвержен. Он потерял свою славу. Израиль, возлюбленный Богом и усыновленный, — народ свое нравный, мятежный и упрямый, но все же народ избранный. И Господь из долины тени смертной выводит его на зеленеющие луга, извлекает его из объятий смерти, возводит из бездны, поднимает из ямы и очищает его от зловонной грязи.

И вот пророчество исполнилось. Долгожданное освобождение пришло. Обещанный Освободитель, Искупитель, Мессия пришел в уготованное время и имя Его было Иисус, “ибо Он спасет людей своих от грехов их” (Мф. 1:21). Это Он — “Свет к просвещению язычников и Слава народа Твоего Израиля” (Лк. 2:32). И вдруг происходит нечто непостижимое, нечто просто парадоксальное. Он не был узан и “принят” Своим же народом, был отвергнут, над Ним надругались, Его осудили и предали позорной смерти словно лжепророка, прельщающего людей, словно обманщика. Все это случилось потому, что Божественный замысел о пришествии Спасителя был прямо противоположен плотским представлениям о нем. Вместо земного Царя-Завоевателя, которого так ждали иудеи, пришел Иисус из Назарета, “кроток и смирен сердцем” (Мф. 11:29). Царь Неба, Сам Бог богов, сшедший на землю, Царь славы — в образе раба. И Он пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы Самому послужить и успокоить всех “труждающихся и обремененных.”

Вместо того, чтобы утвердить для Своих людей право на политическую внешнюю свободу и независимость Он даровал им и всем людям спасение. Он даровал Завет Вечной Жизни. Вместо плотского, политического освобождения Он принес освобождение от греха и смерти, даровал прощение грехов и Жизнь Вечную. Он пришел к своим и свои не “приняли” Его. Он был предан бесславной смерти, “и к злодеям причтен” (Исаия 53:12). В таинстве Креста Сама Жизнь, Божественная Жизнь была предана на смерть людьми. И снова Господь действует. “Сего по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и пригвоздив руками беззаконных убили; но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти: потому, что ей невозможно было удержать Его” (Деян. 2:23-24, слова ап. Павла). Вновь жизнь расторгла узы смерти. Христос воскрес. Он вышел из своего гроба, словно Жених из своего чертога. И вместе с Ним воскресло все человечество, каждый человек без исключения. Он — первенец из умерших и за Ним следуют все, каждый в своем порядке (см. 1 Кор. 15:20-23). “Дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим” (Рим. 5:21). Пророчество Иезекииля Православной Церковью читается на торжественной утрени в Великую Субботу, когда все верующие призываются ко Гробу Господню, из которого теперь на все творения щедро изливается Жизнь.

В прекрасных молитвах и песнопениях, посвященных этому дню (среди которых “Похвалы” — одно из драгоценнейших творений церковной поэзии) так описывается и прославляется это великое Таинство: жизнь была заключена во Гробе и Жизнь воссияла из Гроба. “Се бо в мертвых вменяется в вышних Живый и во Гроб мал странно приемлется” (Канон на утрени Вел. Субботы, песнь 8, ирмос). Верные призываются к созерцанию и поклонению Таинству Жизне-содержащей и Жизне-несущей гробнице. Но древнее пророчество все еще остается пророчеством или, лучше сказать, пророчеством и свидетельством. Да, жизнь воссияла из гроба, но полнота жизни еще впереди. Весь мир, все люди, даже искупленные Христом, сама Церковь все еще в долине смерти.

Новый Израиль, новый Избранный Народ Божий снова подобен высохшим костям. Как мало истинной жизни в любом из нас. Жизненный путь человека все еще трагичен и небезопасен, и все мы снова очутились в долине смерти. Каждый, кому хоть раз приходилось видеть руины некогда процветающего города со всей остротой ощущает страшную силу смерти и разрушения. Человек все еще остается носителем ужасной заразы-смерти и горя. И кажется можно ожидать даже худшего, ведь корень смерти — грех. И нет ничего удивительного, что сейчас с разных сторон все острее осознается вся серьезность греха.

Старое изречение бл. Августина находит все новые отголоски в человеческих душах: *Nondum considerasti quati ponderis sin peccatum.* (“Ты никогда не поймешь всей тяжести греха”).

Да, держава смерти поправа, Христос действительно воскрес! Царь жизни, Который умер, царствует вечно. Дух Божий, Утешитель, Податель жизни был послан на землю, чтобы запечатлеть победу Христа, и этот Дух пребывает в Церкви со дня Пятидесятницы. Дар жизни дается людям неизменно, преизобильно, без оскудения. Дар жизни дается нам, но не всегда “принимается” с готовностью, потому что, чтобы приобщиться жизни, нужно преодолеть все плотские вожеления, *“отложить всякое житейское попечение:”* пристрастия, гордость, предрассудки, вражду, себялюбие, самодовольство ... Иначе можно утратить в себе Дух Божий. Бог все время стучится в двери человеческого сердца и не отворяет Ему сам человек. Бог никогда не “вламывается” внутрь. Он уважает, по словам св. Иринейя Лионского, “древний закон человеческой свободы,” установленный Им самим. Да, нет сомнения, что без Него, без Христа, человек не может ничего.

Но существует одна вещь, которую может сделать только человек: ответить на Божественный призыв и “принять” Христа. Но далеко не каждому это удастся. Мы живем в очень беспокойное и беспощадное время. Чувство того, что человечество в безопасности давно утеряно. Кажется вся наша многовековая цивилизация вот-вот рухнет и рассыпется на маленькие кусочки. Цель всего движения тоже оказалась непонятной. И отсюда, из тупика не будет найден выход до тех пор, пока не будет предпринято нечто радикальное. До тех пор, пока... На языке христианства это “пока” означает: до тех пор, пока мы не покаемся, до тех пор, пока мы не взмолим о даре покаяния. Жизнь щедро дается всем, а мы мертвы. *“Покайтесь и обратитесь от всех преступлений ваших, чтобы нечестие не было вам преткновением. Отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешили вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух и зачем вам умирать, дом Израилев? Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит Господь Бог, но обратитесь, и живите!”* (Иез. 18:30-32). Есть два пути. *“Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, и дабы жил ты...”* (Втор. 30:15-19)

Давайте выберем жизнь... И сначала всю нашу жизнь посвятим Богу, “примем,” признаем Его нашим единственным Господином и Владыкой не только в духе формального покорства, но и в духе любви. Любить Его — значит служить Ему, значит принимать Его волю как нашу собственную, Его цели и желания как наши собственные цели и желания. *“Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего”* (Ин. 15:15). Господь оставил нам дело рук Своих дабы мы понесли и довершили его. Мы должны войти в самую сущность Его искупительного подвига. И нам даются силы сделать это. Нам дается власть быть детьми Божиими. А ведь даже блудному сыну не дозволено было утратить свое сыновье достоинство, ему не было дозволено стать одним из наемников. А мы, более того, — члены Христовы в Церкви, которая есть Тело Его. Святым духом мы приняли в себя Его жизнь. И поэтому мы должны стать ближе друг ко другу, мы должны всю жизнь стремиться к тому единству, о котором в последние часы перед Страданиями и Крестом думал Спаситель: чтобы все были едины в вере и любви, едины в Нем.

Мир все еще разделен,. Как много раздора и разделения даже среди тех, которые называют себя Христовыми. Пребывать в мирных отношениях со всеми — вот к чему должны мы стремиться. Судьба человека решается не на полях сражений и не в прениях поли-

тиков. Судьба человека решается в его сердце. Будет ли оно закрыто даже тогда, когда Отец Небесный стучит в его двери, или человек в ответ на призыв Божественной любви с готовностью отворит? Даже в наши мрачные дни остаются признаки надежды. Сейчас не только “темно среди бела дня,” сейчас время, когда ярко светит солнце в самой глубине. Стремление к единству растет.

Но истинное единство можно обрести только в самой Истине, в полноте Истины: “Утоли раздоры церквей, угаси шатания языческая, еретическая, еретическая восстания скоро разори силою Святаго Твоего Духа” (Молитва Священника на литургии Св. Василия Великого). Жизнь даруется нам в изобилии. Мы должны быть очень внимательны, чтобы не пройти мимо дня нашего спасения, как древний Израиль прошел мимо своего дня. *“Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!”* (Мф. 23:37). Выберем же жизнь в познании Отца и Его Единородного Сына, нашего Господа, в силе Духа Святого. И слава Креста и Воскресения будет явлена в собственной нашей жизни. А славное древнее пророчество исполнится снова... *“Вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, Народ Мой, из гробов ваших и выведу вас в землю Израилеву... И узнаете, что Я, Господь сказал это — и сделал, говорит Господь”* (Иезек. 37:12-14).

## Евангелие Воскресения.\*

Смерть для человека является катастрофой; это основной принцип всей христианской антропологии. Человек подобен амфибии: он одновременно духовен и телесен, таким он был создан Богом. Тело органически принадлежит единству человеческого бытия. И, вероятно, утверждение этого факта и явилось самой поразительной новизной в первоначальной христианской благовестии. Проповедь Воскресения вместе с проповедью Креста была безумием и камнем преткновения для язычников. Уже афинские философы называли апостола Павла “суесловом,” “потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение” (Деян.17:18-32). Греческая мысль всегда испытывала некоторое отвращение к телу. В эпоху раннего христианства, благодаря влиянию идей Платона и орфиков, отношение к телу как к “темнице,” в которую заключен падший дух, было широко распространено среди греков. Они стремились к полному и окончательному развоплощению. И потому христианская вера в грядущее Воскресение смущала и пугала души язычников. Для них оно означало бы возобновление тюремного заключения и продолжение его на веки. Ожидание воскресения в теле, по мнению Цельза, годится только для земляного червя, и он осмеивал веру в воскресение во имя здравого смысла.

Христианам он дал кличку “philosomaton genos — телолубивое племя” (апология Оригена “Против Цельса,” V:14 и VII:36). Таково же было мнение великого Плотина: “Подлинное пробуждение есть воскресение из тела, а не с телом. Потому что воскресение с телом было бы простым переходом из одного сна в другой, в некое иное обиталище. Единственное подлинное пробуждение — это освобождение от всех телесных оболочек, поскольку они по самому существу противоположны природе духа. Все: и происхождение, и жизнь, и разрушение тела — показывает, что оно не соответствует природе души” (Плотин. Эннеады. III. 6, 6). У всех греческих философов боязнь осквернения была гораздо сильнее боязни греха. И действительно, грех означал для них только осквернение. Тело и плоть, эта “низшая природа,” телесная и грубая субстанция, полностью отвергалась как

источник и орудие зла. Зло происходит не от извращения воли, но от осквернения. Необходимо освободиться и очиститься от этой скверны. И в этом пункте Откровение Христа принесло также новое понимание самой идеи тела. С самого начала докетизм был отвергнут Церковью как наиболее губительный соблазн, как некий род темного противоблаговестия, происходящего от Антихриста (1Ин.4:2-3). И апостол Павел выразительно говорит об *“искуплении тела нашего”* (Рим.8:23), *“потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью”* (2Кор.5:4). Эта проповедь является прямым антитезисом к тезису Плотина...

Св. Иоанн Златоуст комментирует слова ап. Павла: *“Здесь он наносит смертельный удар тем, кто унижает телесное естество и порицает нашу плоть... Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, а тление. Не тело, а смерть. Иное — тело, и иное — смерть; иное — тело, и иное — тление; ни тело — не тление, ни тление — не тело; тело, правда, тленно, однако тело не есть тление; тело смертно, тем не менее тело не есть смерть; но тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит он, сбросить с себя чуждое, не свое, а чуждое не тело, а тление... Грядущая смерть уничтожает и истребляет не тело, а приставшее к нему тление и смерть”* (*“О воскресении мертвых,” VI*). Св. Иоанн Златоуст несомненно передает здесь общее ощущение Церкви. *“Мы должны также ждать весеннего расцвета тела,”* как выразился латинский апологет II века Минуциус Феликс *“expectandum nobis etiam et corporis ver est”* (Octavius, 34). Один русский писатель, говоря о катакомбах, очень кстати вспоминает эти слова. *“Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя и от беспредельной умирённости первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя и пророчествуя нездешнюю, внемирную весну вечности”* (*Эрн В. Письма о христианском Риме// Богословский вестник. Январь 1913. С. 106*). Это было сравнение, употребленное апостолом Павлом: *“Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении”* (1Кор.15:42). Земля как бы засеяна человеческим пеплом для того, чтобы силой могущества Божия принести плод в Великий День. *“Как семя, брошенное на землю, мы не погибаем, когда умираем, но, будучи посеянными, воскреснем”* (св. Афанасий, *“О Воплощении,” 21*). Каждая могила есть уже ковчег нетления.

Но, тем не менее, воскресение не есть простое возвращение или повторение. Христианский догмат о Всеобщем Воскресении не является тем *“вечным возвращением,”* который исповедовали стоики. Воскресение — это подлинное обновление, преобразование, восстановление всей твари. Не только возвращение того, что ушло, но возвышение, исполнение чего-то лучшего и более совершенного. *“И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно... Сеется тело душевное, восстает тело духовное”* (1Кор.15:37,44). Произойдет коренное изменение. И все же сохранится индивидуальная личность. Различение апостолом Павлом тела *“душевного”* (σώμα ψυχικόν) и тела *“духовного”* (σώμα πνευματικόν) требует дальнейшего истолкования. И, вероятно, мы должны сопоставить его с другим различием того же апостола Павла в Послании к Фил.3:21: тело *“уничуженное”* и тело, сообразное *“славному телу Его.”* Тайна эта превосходит наше познание и наше воображение. *“Еще не открылось, что будем”* (1Ин.3:2).

*“Но Христос воскрес из мертвых, первенец, из умерших”* (1Кор.15:20). Великое *“тридневие смерти,”* triduum mortis, было таинственными днями Воскресения. Согласно объяснению Синаксаря этого дня, *“в Великую и Святую Субботу мы празднуем божественное телесное погребение Нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа и Его сходжение*

во ад, которым, будучи вызван из тления, наш род перешел к жизни вечной.” Это не было простым кануном спасения. Это уже был сам день спасения. “Сия есть благословенная Суббота, сей есть день покоя, когда Единородный Сын Божий почил от всех дел своих” (Утренняя Вел. Субботы). В своей плоти Господь покоится во гробе, и Его плоть не покинула Его Божеством. “Хотя храм Твой был разорен в час страдания, но и тогда Ипостась твоего Божества и твоей плоти была едина (Утренняя Вел. Субботы: Канон, 6-я песнь, 1-й тропарь; канон составлен Косьмой Маюмским). Плоть Господа потому не подвергается тлению, что пребывает она в глубине Жизни, в Ипостаси Слова, которая есть Жизнь. И в этом нетлении тело Его было преображено и прославлено. Тело унижения было погребено, и тело прославленное восстало из гроба. В смерти Христа обнаружилось бессилие смерти над Ним. В полноте своей человеческой природы Господь был смертен. И Он действительно умер. Но смерть Его не удержала. *“Ей невозможно было удержать Его!”* (Деян.2:24). И по словам св. Иоанна Златоуста, “смерть сама страждет яко рождающая, держа Его и мучится... и Он восстал, чтобы больше не умирать” (в “Толковании на Деяния Апостолов,” слово VII; ср.: молитву на освящение Даров в Литургии св. Василия Великого). Он есть по преимуществу Жизнь Вечная, и самым фактом своей смерти Он разрушает смерть. Самое Его схождение во ад, в царство смерти, есть могущественное проявление Жизни. Схождением во ад Он, так сказать, оживотворяет самую смерть. В первом Адаме через неповиновение и падение его выявилась и осуществилась потенциально врожденная смерть. Во втором Адаме актом сыновнего повиновения потенциально данное бессмертие было вознесено и осуществлено, так что отныне невозможно уже умереть: *“как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут”* (1Кор.15:22). Все строение человеческой природы во Христе оказалось устойчивым и крепким. Развоплощение души не превратилось в разрыв с телом. Даже в обычной смерти человека, по указанию св. Григория Нисского, разлучение души с телом никогда не бывает полным: некоторая связь продолжает существовать. В Христовой смерти эта связь оказалась не только “познавательной связью”; Его душа ни на одно мгновение не перестала быть “животворящей силой” тела. Таким образом, Его смерть во всей своей реальности будучи подлинным разлучением и развоплощением была все же похожа на сон. Тогда было показано, что смерть человека — только сон. “Тогда сон смерть показася человеческая” (Стихира самогласная св. Иоанна Дамаскина из чина погребения священников). Хотя факт смерти еще не был упразднен, но обнаружилось ее бессилие. Господь действительно и подлинно умер. Но в Его смерти ярко проявилась та “сила Воскресения,” которая таится во всякой смерти. К Его смерти можно применить полностью известные притчи о зерне пшеничном (Ин.12:24). В теле воплощенного Бога промежуток между смертью и воскресением был сокращен. *“Сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное”* (1Кор.15:43-44). В смерти воплощенного Господа этот таинственный рост зерна произошел и совершился в три дня: в “тридневии смерти.” “Он не потерпел, чтобы храм Его тела долго оставался во власти смерти, но прикосновением к нему смерти показав Его мертвым, немедленно и воскресил его в третий же день, вознося с Собою знамение победы над смертью, т.е. явленное нетление и непричастность страдания” (“О Воплощении,” 26). В этих словах св. Афанасий выражает победоносный и животворящий характер Христовой смерти. В таинственном “тридневии смерти” тело Христово преобразилось в прославленное тело, облеченное силой и светом. Зерно созрело. Христос восстает из мертвых, как Жених грядущий из чертога. Это совершилось могуществом Божиим, так же, как им же будет совершено всеобщее Воскресение в последний день. И в Воскресении со-

вершилось окончательно Боговоплощение — торжествующее проявление Жизни в недрах человеческой природы, как бы прививка бессмертия к органическому составу человека.

Воскресение было победой не только над Его собственной смертью, но над смертью вообще. “Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начала” (Пасхальный канон, 7-я песнь, 2-й тропарь). В Его воскресении все человечество, вся человеческая природа совоскресла с Ним: “человеческий род облекся в нетление.” Совоскресла — не в том смысле, что все действительно восстали из могил: люди продолжают умирать донныне. Но упразднена безнадежность смерти: смерть стала бессильной над человеком. Ап. Павел с особой силой говорит об этом: *“Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес”* (1Кор.15:13,16). Ап. Павел явно подразумевает, что Воскресение Христово не имело бы смысла, если бы оно не было событием всемирного значения, если бы все Тело таинственно не “пред-воскресло” вместе с Главую. И сама вера во Христа потеряла бы смысл и была бы тщетна: не во что было бы верить. *“А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна”* (1Кор.15:17). Без надежды на всеобщее воскресение вера во Христа не имеет ни содержания, ни цели. *“Но Христос воскрес из мертвых”*... и в этом победа Жизни. “Правда, мы продолжаем умирать, как и прежде, — говорит Иоанн Златоуст, — но мы не остаемся во власти смерти; и это означает, что мы не подвержены смерти... Сила и настоящая реальность смерти заключается в том, что умерший не имеет возможности вернуться к жизни. Но если после смерти он должен воскреснуть и, сверх того, приобщиться более совершенной жизни, — это уже не смерть, а сон” (“Толкование на Послание к Евреям,” слово XVII, 2). Такую же мысль мы находим у св. Афанасия. “Смертный приговор” упразднен. “С прекращением тления и уничтожением его благодатью Воскресения, наше тело и душа разлучаются только на время по причине смертности тела... Подобно семенам, брошенным в землю, мы не погибаем, но, будучи посеянными в земле, мы снова восстанем, ибо благодатью Спасителя смерть упразднена” (“О Воплощении,” 21). Все воскреснут. Отныне мы совлекаем с себя телесную оболочку только на время. Мрачная пропасть ада уничтожена силой животворящего Креста.

Св. Григорий Нисский особо подчеркивает органическую сопряженность Креста и Воскресения. Он выделяет два главных пункта: единство Божественной Ипостаси, в которой душа и тело Христовы остаются связанными друг с другом даже при разлучении в смерти; и совершенная безгрешность Христа. Он говорит: “Тогда как наша природа, следуя свойственному ей пути, дошла до разлучения тела и души даже у Него, Он снова соединил расторгнутые части, скрепил их, как бы цементировал их своим Божественным всемогуществом, восстановил между ними связь на веки нерушимую. Это и есть Воскресение — именно нерасторжимое воссоединение тех элементов, которые, быв связаны в прошлом, впоследствии распались; и вот для того, чтобы первоначальная, данная людям благодать могла бы вернуться, и мы могли бы снова обрести вечную жизнь, нужно, чтобы грех, приразившийся к нашему роду, улетучился через распадаения нашего естества... Ибо как смерть вошла через одного человека и по наследству передалась всему человеческому роду, так и Воскресение через Одного Человека распространяется на все человечество... Ибо, когда в той конкретной человечности, которую Он себе усвоил, душа вернулась в тело после разлучения с ним, тогда это воссоединение разнородных частей передается как по новому принципу с одинаковой силой всему человеческому роду. В этом и заключается тайна Божьего замысла в отношении Его смерти и Его Воскресении из мертвых” (“Огласительное слово,” 16). Иными словами, Воскресение Христово есть восстановление пол-

ноты и цельности человеческого бытия, воссоздание всего человеческого рода, “новое творение.” Здесь св. Григорий точно следует за ап. Павлом. Мы видим у него то же противопоставление и тот же параллелизм двух Адамов.

Всеобщее Воскресение — это завершение Христова Воскресения, завершение Его победы над смертью и тлением. За пределом исторического времени настанет вечное Царство, “жизнь будущего века.” Тогда, в конце веков для всего человечества откроется “Благословенная Суббота,” истинный “день покоя,” таинственный “Седьмой день Творения.” Ожидаемый нами, он для нас еще непостижим. Но залог дан: Христос воскрес!

## Воскресение Мертвых.

### Воскресение Христово — опора Христианской надежды.

Христианская надежда опирается на радостное благовестие о разрушении смерти: *“Смерти празднуем умерщвление, а до во разрушение, иного жития вечного начало”* (из пасхального канона). С самого начала в основе апостольской проповеди лежала радостная весть о Воскресшем. Апостолы свидетельствовали о том, чего очевидцами стали. Вся спасительная радость Воскресения Христова в том, что есть оно **залог и начало всеобщего воскресения**. Воскресший Христос со-воскрешает падшего Адама и всякой плоти открывает путь к воскресению: *“Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут”* (1 Кор. 15:22).

Чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать *евангелие воскресения* в Первом послании ап. Павла к Коринфянам: *“Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес”* (15:13-16). Апостол хочет сказать: самое воскресение Христово обесмысливается, если не было оно вселенским событием, если с Главою нераздельно не воскресает и все Тело... Вне воскресного упования всякая проповедь о Христе обессиливается, а вера в Него становится напрасной: *“Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших”* (15:17). Вне воскресного упования веровать во Христа было бы всеу и вообще, было бы только суеверием. *“Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших”* (15:20), и в этом — **победа жизни**.

### Смерть — трагедия.

Все первохристианство преисполнено радостью Воскресения, светлым предчувствием завершительного исцеления и восстановления всей твари. Пусть яд смерти, вошедшей в мир через грех, еще действует в тканях человеческого естества, — безнадежность смерти сокрушена и сила ее истощилась, отменена власть тления. Человеческому роду дарована благодать воскресения. Новая жизнь уже струится в тканях преображенного мира. Открывается уже таинственная весна благодати, невечерняя заря истины и нетления. “Правда, мы и теперь умираем прежней смертью, — говорит Златоуст, — но не остаемся в ней... Сила смерти в том, что умерший не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет и при том лучшею жизнью, то это уже не смерть, но лишь успех”



[1]. И не только веруем или *чаем* воскресения мертвых, но “отчасти” уже и *участвуем* в нем и *предвкушаем* во святых таинствах.

Действительно, в Священной Евхаристии верующим подается священное “*врачевство бессмертия*,” как говорил священномученик Игнатий Антиохийский, “противоядие, чтобы не умирать” (“К Ефесянам” XX,2). Евхаристия есть залог и обручение вечной жизни... В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма, как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная *неудача человеческой судьбы*... Человеческая смерть не есть только некий “естественный” предел всего преходящего и временного. Напротив, она вполне противна естеству: “*Бог смерти не сотворил*” (Прем. 1:13). Бог творит для пребывания, а не для бывания, — не для умирания, но “*во еже быти*.” Смерть человека есть “*оброк греха*” (Рим. 6:23), есть изъян и порча в мире.

В смерти прекращается нынешняя земная и телесная жизнь. Она **разбивает** человеческое существование, хотя личность человека неразложима и душа его “бессмертна.” Вопрос о смерти есть, прежде всего, *вопрос о человеческом теле*, — о телесности человека... Христианство учит не только о загробном бессмертии души, но именно о **воскресении тела**. В христианском благовестии о **телесности** человека открывается, что это есть *изначальный и вечный образ человеческого бытия*, — а вовсе не какой-то случайный или придаточный элемент в человеческом составе. Именно это было трудно усвояемой новизной в христианском учении.

Не только “слово Крестное,” но и не меньше “слово Воскресное” было для эллинов безумием и соблазном. Так как эллинский мир *гнушался телом*, то проповедь воскресения могла лишь смущать и пугать античного человека. Он скорее грезил о полном и окончательном развоплощении. Мировоззрение среднего “эллина” времен первохристианских слагалось под преобладающим влиянием платонических и орфических представлений, и было почти общепринятым и самоочевидным суждение о теле, как о “**темнице**,” в которой пленен и заточен павший дух. Если тело — “могила,” то не напророчит ли христианство, что плен этот будет вечным и нерасторжимым... “Ожидание телесного воскресения больше подобало бы земляным червям” — издевался над христианами известный Цельс от лица рядового язычника и во имя здравого смысла. Греза о будущем воскресении представлялась ему нечестивой, отвратительной и невозможной. “Бог никогда не сотворил бы чего-то столь безумного и нечестивого! Он не стал бы исполнять преступных мечтаний людей, заблудившихся в своей нечистой любви к плоти.” Христиане, согласно Цельсу, — это “*филосарки*,” т.е. любители плоти. Зато с сочувствием он упоминает о докетах (еретиках, учивших о призрачности воплощения Христа) [2].

Таково было отношение общества к Воскресному благовестию. Афинские философы прозвали апостола Павла “суесловом” именно потому, что он проповедовал им “*Иисуса и воскресение*” (Деян. 17:18-32). В тогдашнем языческом мироощущении преобладает почти физическая брезгливость к телу, поддержанная влияниями с Востока. Достаточно вспомнить и о более позднем манихейском наводнении, захватившем Запад.

От блаж. Августина узнаем, как ему было трудно освободиться от языческого “*гнушения телом*.” Известный Порфирий (биограф философа Плотина) рассказывает, что “он, казалось, стыдился находится в теле... И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или родителях, или о своем отечестве. Он не допускал к себе ни ваятеля, ни живописца... К чему закреплять на долго этот бранный облик. Достаточно уже того, что мы теперь его носим! (Порфирий, “Жизнь Плотина,” I).

Но в этом гнушении телом не следует усматривать “спиритуализма.” Самая склонность к “докетизму” еще не означает спиритуалистической установки в эллинистическом опыте. Несводимое своеобразие “духовного” еще не было понято языческим миром.

Для стоиков казалось таким простым и вполне естественным приравнять и даже отождествлять “Логос” с “огнем,” и говорить об “огненном Слове.” В манихействе все существующее мыслится в вещественных категориях, свет и тьма в равном смысле, — и тем не менее силен здесь брезгливый пафос воздержания. Нечто похожее наблюдается в гностицизме и в характерной для него игре чувственного воображения. И снова на примере блаж. Августина, по его собственным признаниям, можно убедиться, как трудно давалось людям понимание, что существует не-вещественное бытие. Даже в неоплатонизме есть какой-то непрерывный переход от света умного к свету вещественному.

Философский аскетизм Плотина нужно отличать от восточного, гностического или манихейского, и сам Плотин очень резко выступал против “гностиков.” И все таки, то было различие только в **методах и мотивах**. Практический вывод в обоих случаях один и тот же: “бегство” из этого мира, исход или “освобождение от тела.” Плотин предлагает такое уподобление. Два человека живут в одном и том же доме. Один из них бранит строителя и самое строение, ибо оно воздвигнуто из бездушного дерева и камней. Другой же, напротив, хвалит мудрого архитектора, ибо здание сооружено с великим искусством. Для Плотина этот мир не есть зло, этот мир есть “образ” или отражение высшего, возможно — лучший из образов. Однако, от образа надо стремиться к первообразу, из низшего стремиться в высший. Плотин хвалит не подражание, а образец. “Он знает, что настанет время, и он уйдет, и уже не будет нуждаться в доме...” Именно это характерно для языческого мира. В конце концов душа *освобождается* от связи с телом, *разоблачается* от него, и взойдет в свою подлинную отчизну [3].

В античном мировоззрении речь идет всегда о *ступенях* в непрерывности единого космоса. В этой непрерывности очень строго исчисляется *иерархия* ступеней. И, как бы ни были они между собою “единодушны,” “высшие” из них решительно и твердо противоплагаются “низшим.” Низшее считается нечистым и низменным. У античного человека **страх нечистоты** много сильнее **боязни греха**. Источником и седалищем зла представляется эта “низкая природа,” тело и плоть — дебелое и грубое вещество. Зло — от осквернения, а не от извращения воли. От этой скверны нужно освободиться и внешне очиститься.

Но вот, христианство приносит новую и благую весть **и о теле также**. От начала был отвергнут всякий докетизм, как самый разрушительный соблазн, как некое темное противоблагоевество, от Антихриста, “от духа лести” (ср. 1 Ин. 4:2–3). Это так живо чувствуется у ранних христианских писателей, например — у священномученика Игнатия. Тертуллиан, при всей напряженности своего аскетического пафоса, поднимается до подлинного “оправдания плоти” — почти до исступления и надрыва (см. его интересное рассуждение “О воскресении плоти,” а также его “Апологетику”).

Соблазн развоплощения отвергнут с полной решительностью уже у ап. Павла: “Ибо не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью” (2 Кор. 5:4). “Здесь он наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть, — объясняет Златоуст. — Смысл его слов следующий. Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное тело, а иное смерть; иное тело, а иное тление. Ни тело — тление, ни тление — тело. Правда, тело тленно, — но оно не есть тление. Тело смертно, но не есть смерть. Тело — творение Божие, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит, снять с себя чуждое, а не свое. Чуждое —

не тело, но тление... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, но приставшие к нему тление и смерть” [4]. Златоуст верно передает здесь неизменное настроение древних христиан: “Мы ожидаем весны и для нашего тела,” — говорил латинский апологет второго века [5].

Эти слова приводит В. Ф. Эрн в своих письмах из Рима, говоря о катакомбах: “Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умиротворенности первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности” [6]. А это ведь то, что проповедовал апостол, говоря: “Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении” (1 Кор. 15:42). Земля как бы засеяна человеческим прахом, чтобы силой Божией произрастить его в последний день. “На подобие семян, ввергаемых в землю, разрешаясь (от тела), мы не погибаем, но посеянные воскреснем” [7]. Каждый гроб — ковчег нетления, “и мертвый не один в гробе.” Теперь самая смерть озаряется светом победной надежды. Оттого так много радости в чине христианского погребения, ибо *имеем упование* (ср. 1 Фес. 4:13).

С этим связано и своеобразие христианского аскетизма, в его отличии от нехристианского аскетического пессимизма. Об этом различии хорошо говорит о. П. Флоренский. “То подвижничество основывается **на худой вести о зле**, царящем над миром; это — **на благой вести о победе**, победившей зло мира... То дает превосходство, это — святость... Тот подвижник уходит, чтобы уходить, **прячется**; этот уходит, чтобы стать чистым, **побеждает**” [8]. Воздержание может быть разным подсказано, обосновано или внушено. И при всем видимом сходстве между **платоническим аскетизмом и христианским** (что и создает всегдашнюю опасность смешения, самообманов и подмен), между ними есть коренное различие и в начальных замыслах, и в конечных упованиях... В платонизме господствует “худая весть” о теле: весть о его смерти и тлении, — с этим и связаны все эти гадания о “странствиях” или “переселениях” душ. И отсюда — **жажда развоплощения**. С “чувствами” ведется борьба ради полного высвобождения из вещественного мира событий. В христианском же откровении принесена “благая весть” о теле — о его грядущем нетлении, преображении и славе, о предстоящем преображении всего мира. И борьба с “чувственностью” ведется здесь не ради освобождения, но чтобы тело **одухотворилось**: “*Сеется тело душевное, восстает тело духовное*” (1 Кор. 15:44). Здесь антитеза эсхатологического чаяния: чтобы “*облечься*,” надо сначала “*совлечься*,”

## **Единство человеческой природы.**

Истина о человеке как бы двоятся, и некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование. О человеке приходится свидетельствовать двоякое: во-первых, надо констатировать **единство человека** в самой его эмпирической сложности и двойственности (“из души и тела”). Во-вторых, надо показать **самобытность души**, как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе... В современной психологии менее всего учитывается органическая воплощенность души, **единство воплощенной жизни**. Часто “учение о душе” строится с расчетом, чтобы сделать всякое иное “учение о человеке” ненужным и излишним. “Самобытность” души, как бытия простого и сверхчувственного, изображается обычно с такой чрезмерностью, что становится загадочным и непонятным самое ее “пребывание” в теле, сама возможность ее “воплощения.” С этим связана вся проблематика так называемого “психофизического параллелиз-

ма.” Приходится как бы складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно.

Этот “психологизм” в учении о человеке — платонического происхождения. Он связан с замолчанной предпосылкой: *человек есть душа, и пребывание в теле для него даже неестественно...* В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. Так много говорят о бессмертии души, что **забывают о смертности человека**. Есть известная правда в “платоническом” (или орфическом) наблюдении, что тело — “темница.” Действительно, часто душа находится в плену у собственного тела, в плену и во власти всех этих чувственных впечатлений, вожеланий, пристрастий. Из этого плена нужно освободиться. Душа должна “*господствовать*” в человеке. Она должна опознать и осознать самое себя, утвердить свое первородство. Есть “иной” мир неменяющегося бытия, и там — подлинная родина и обитель души, а не здесь, в этой юдоли и вихре бывания. В этой *борьбе с чувственностью* заключалась правда платонизма. И многие мотивы этой естественной платонической аскетики были вобраны в христианский синтез, как некое предварение и предвосхищение благодатного опыта. И, однако, остается бесспорным одно: единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей поверке, есть **опыт воплощенной жизни**.

Человек не есть душа, — во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое мы и знаем по опыту. Человек есть некая “*амфибия*,” то есть **двойное существо**. И вот, с христианской точки зрения, в этом общем суждении о человеке Аристотель более прав чем Платон... В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае поначалу, примыкает скорее к Аристотелю. В этом вопросе он, этот прозаик в сонме поэтов, трезвый среди вдохновенных, оказывается ближе “божественного” Платона.

Такое предпочтение может показаться неожиданным и странным. Ведь, строго говоря, по Аристотелю у человека нет и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне земное существо. За гробом уже нет человека. Человек смертен насквозь, как и все земное, и умирает безвозвратно. Но именно в этой слабости Аристотеля заключается его сила, ибо ему удалось доказать **единство** эмпирического человека. Для Аристотеля человек есть, прежде всего, некое естественное “существо” или особь, некое “*единое живое*.” И единое именно из двух и в двух: оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом сочетании. В “теле” вещество “образуется” именно душою, и душа только в теле находит свою “действительность.” В своей книге “О душе” Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в разделении “души” и “тела” **человека уже не будет...** Душа есть “*форма*” тела и его “*предел*,” или “первая энтелехия естественного тела.” Аристотель утверждает совершенную **единственность** каждого человеческого существования, данного вот “здесь” и “теперь.” Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о “переселениях” или “перевоплощениях” душ, — каждое тело имеет свою собственную душу, свой “облик” и “форму” [9].

Это антропологическое учение Аристотеля двузачно, и поэтому поддается самому вульгарному упрощению, превращаясь в грубый натурализм, в котором человек приравнивается к прочим животным. Так и заключали о нем некоторые из древних последователей Стагирита (в его учении о душе, как о “гармонии” тела). Но сам Аристотель в этом лжеучении неповинен. Для него человек есть животное **разумное**, а о *Разуме* он сказал немало важного и проникновенного. Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он не-

достаточно разграничивает или отрешает “душевное” от “телесного,” но в том, что **все индивидуальное** он признает **преходящим**. Но в этом он повторяет характерное заблуждение эллинской мысли и всей древней философии. В этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает **только типичное**, свободное от всего **личного**. С этим связан своеобразный *скульптурный* характер древних философских воззрений. Вечным эллинская мысль почитает только **мир застывших видений**.

С основанием А. Ф. Лосев всю древнегреческую философию обозначает, как **скульптурный символизм**. Об этой “скульптурности” античного мировоззрения говорил Гегель в своей “Эстетике”: “На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи, — все таит под собою эту первичную скульптурную интуицию. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуальное **Оно**, а не живая личность со своим собственным именем. И вообще нет никого. Есть тела, и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи” [10].

И вот, в плане такого безразличного мировоззрения, Аристотель больше других чувствовал и понимал **индивидуальное**. Как то нередко случалось, христианский мыслитель с теми средствами, которые он позаимствовал у “внешних философов” мог достигнуть гораздо большего, ибо он рассматривал с большей высоты. Основной замысел Аристотеля, в его учении о душе, существенно преобразуется в христианском истолковании, ибо все понятия начинают означать большее, и за ними раскрываются новые перспективы.

Такое преобразование аристотелизма мы находим у Оригена, отчасти у Мефодия Олимпского, а позже — у Григория Нисского. Само понятие “энтелехии,” как оно было введено Аристотелем в его учении о душе, неузнаваемо преобразуется в новом опыте **духовной жизни**. Разрыв между Разумом, безликим и вечным, и “душою,” индивидуальной, но смертной (ибо нераздельно связана с умирающим телом), был снят и заключен в новом самосознании духовной личности. К этому присоединяется и обостренное ощущение трагедии смерти, — именно как некоей ужасной язвы, исцеленной Воскресшим Христом.

В середине второго века Христианской эры был написан первый философский опыт о воскресении, книга “О воскресении мертвых” Афинагора афинянина, христианского философа. Из разных доводов, которые он здесь приводит особенного внимания заслуживает его ссылка на **единство** и **целостность** человеческого состава. О необходимости всеобщего воскресения Афинагор приходит именно из факта единства человеческой природы: “Ни природе души, самой по себе, ни природе тела Бог в отдельности не даровал самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, после сей жизни достигали общего конца, ибо душа и тело в человеке составляют одно живое существо.” Человек перестанет существовать, подчеркивает Афинагор, если нарушится полнота его состава, чем тоже нарушится тождество индивида. Неразрушимости души должна соответствовать устойчивость тела (пребывание его в его собственной природе). “Существо, получившее ум и рассудок, есть человек, а не душа сама по себе. Следовательно, человек всегда должен оставаться и состоять из души и тела. И это невозможно, если он не воскреснет. Ведь если нет воскресения, то не останется природа человеков, как человеков” [11].

В его рассуждении важна его спокойная отчетливость в противопоставлении двух терминов-символов: “человек” и “душа сама по себе.” И вместе с тем все время оттеняется **момент тождества**. Здесь именно и заложена наибольшая философская трудность [12]. Воскресение никак не означает простого возврата или повторения. Ведь о “вечном возвращении” учили некоторые стоики (об этом ниже). Воскресение есть одновременно и **преображение**. Не просто возврат или восстановление, но возвышение и восход к лучшему и совершенному: “Когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое... Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное” (1 Кор. 15:37-44). Здесь определенно указывается на **изменение** в воскрешаемых или воскресающих.

Как мыслить это “изменение,” чтобы им не было затронуто или умалено это “тождество”? У ранних писателей мы встречаем простое свидетельство о тождестве без каких бы то ни было философских подробностей. Различение у апостола тела “душевного” (*σῶμα ψυχικόν*) и тела “духовного” (*σῶμα πνευματικόν*) нуждалось в дальнейшем раскрытии и объяснении (ср. сопоставление “тела смирения” и “тела славы,” Фил. 3:21). И в эпоху обострившихся споров с докетами и гностиками обстоятельный и отчетливый ответ стал неотложным. Его попытался дать Ориген.

Его ответ не всеми был принят, и резко обсуждался вопрос, насколько Ориген верен учению и преданию Церкви. Впрочем, сам Ориген предлагал свое объяснение не как “учение” Церкви, но как личное богословское мнение. Ориген подчеркивал, что даже в смерти остается нетронутым и неповрежденным “облик” человека, и понимает при этом: душа, как жизненный и образующий принцип тела, — как “энтелехия” и “предел” его. Это есть как бы созидаящая сила тела, некоторое семя, способное к прорастанию [1]... Тело, погребенное в земле, распадается подобно посеянному семени. Но в нем не погасает его растительная сила, и в подобающее время она, по слову Божию, восстановит и все тело наподобие зерну прорастающему колос. Есть некая *телесность*, присущая человеческой душе. При всеобщем воскресении она раскроется и осуществится в актуальном теле славы. Это **единство** жизненного начала или “семянного слова” Ориген считает достаточным для сохранения индивидуального тождества и непрерывности человеческого существования. Все временные свойства теперешнего тела заменятся лучшим и одухотворенным “веществом” [13].

В эсхатологических воззрениях Оригена много спорного, но в данном случае мысль вполне ясна. Ориген настаивает, что непрерывность индивидуального существования достаточно обеспечивается тождеством оживотворяющей силы. Стало быть, нумерическое тождество материального состава не необходимо. Острота вопроса не в том, что Ориген отвергает вещественность “духовных” тел воскресения, но в том, как он представляет себе самое строение телесного организма. И вот, для него “самое тело” есть именно “облик” или “семянное слово” тела, его растящая и строительная сила. В данном случае он твердо держится Аристотеля. Его “облик” вполне соответствует “энтелехии” Аристотеля, и ново здесь его признание *неразрушимости индивидуального облика или начала*, т. е. самого “начала индивидуации.” На этом он строит учение о воскресении. В нынешнем “собственном” теле его вещественные частицы сочетаются и созидаются именно душою, которая их и “образует.” Потому, из каких бы частиц ни образовалось тело воскресения, самое тождество психофизической индивидуальности не нарушится и не ослабеет, ибо неизменной остается эта сила, производящая его. Это именно вполне по Аристотелю: душа и не может быть не в своем теле [14].

Такое мнение повторялось не раз и позже, именно под влиянием Аристотеля; и в современном римско-католическом богословии остается приоткрытым вопрос, насколько признание вещественного тождества тела воскресения с телом умирания принадлежит к существу воскресного догмата [15]. И здесь не столько вопрос веры, сколько метафизического толкования. Можно даже думать, что в данном случае Ориген передает не свое, но общепринятое мнение. Более того, эта “аристотелевская” теория воскресения с трудом сочетается с допущением так называемого “предсуществования душ,” и с этой приспособленной к стоикам схемой сменяющихся и возвращающихся миров. Нет полного соответствия между этим учением о воскресении с учением о “всеобщем восстановлении” или *апокатастасисе*.

У святителя Григория Нисского расхождение с отдельными Оригеновскими идеями становится вполне очевидным. Возражения главного противника Оригена в данном вопросе, священномученика Мефодия Олимпского, сводятся к критике понятия “облика.” В понимании Мефодия тождество “облика,” еще не обеспечивает личной непрерывности, если материальный субстрат будет совсем иной. Этим предполагается другое представление об соотношении “образа” и “материи,” чем у Оригена [16]. К Мефодию в данном случае примыкает и святитель Григорий Нисский. Он в своем эсхатологическом синтезе старается соединить оба воззрения, совместить “правду” Оригена с “правдой” Мефодия. И его построение имеет исключительный интерес и важность [17]. Григорий Нисский исходит от эмпирического единства или соприкосновения “души” и “тела,” его распадение есть смерть. Тело, покинутое душой и лишенное своей “жизненной силы,” распадается, нисходит и вовлекается в общий круговорот вещества. Вещество же вообще не уничтожается, умирают только тела, но не сами элементы. И, мало того, в самом распадении частицы бывшего тела сохраняют на себе некие признаки или следы своей бывшей принадлежности к тому или другому телу и его душе. В самой душе также сохраняются некие “знаки соединения,” некие “телесные признаки” или отметины. И душа своей “познавательной силой” остается и в смертном разлучении при элементах своего разложившегося тела.

В день воскресения каждая душа распознает свои элементы по этим признакам и отметам. Это и есть “*облик*” тела, его “внутренний образ” или “тип.” Процесс такого восстановления тела свт. Григорий сравнивает с прорастанием семени и с развитием самого человеческого зародыша. От Оригена он решительно отступает в вопросе о том, из какого вещества будут построены тела воскресения. Если бы они построились из новых элементов, то “было бы уже не воскресение, но создание нового человека.” Воскресающее тело перестраивается именно из прежних элементов, озаменованных или запечатленных ею во дни плотской жизни, — иначе будет попросту другой человек. Тем не менее, воскресение есть не просто возврат или воспроизведение нынешнего существования. Такое повторение было бы действительно “каким-то нескончаемым бедствием.” В воскресении человеческий состав восстанавливается не в нынешнем, но в “*изначальном*” или “древнем” состоянии. Здесь даже не уместно говорить, что “вос-станавливается.” Скорее — впервые только и приводится в то состояние, в каком ему надлежало быть и в каком пребывал бы, если бы не стряслось в мире греха и падения. И все в человеческом составе, что связано с нестойкостью, с возрастом, с внешними изменениями и дряхлением никак восстановлению не подлежит.

Воскресение, таким образом, есть не столько возврат, сколько **исполнение**. Оно есть некий **новый образ** существования. Человек воскреснет для вечности, сама форма времени отпадает. Потому и в воскресающей телесности упраздняется текучесть и изменчи-

вость, и вся полнота ее как-то стягивается или “сокращается.” Это не только апокатастасис, **но** и **рекапитуляция**. Отпадает лукавый излишек, — то, что прилипло иросло от греха. Это отпадение не ущемляет полноты личности, ибо оно излишек, и к строю личности не принадлежит. Таким образом, восстанавливается в человеческом составе **не все**. Материальное тождество тела воскресающих и умирающих для свт. Григория Нисского означает скорее реальность прожитой жизни, которая должна быть вобрана и в загробное существование. В этом он расходится с Оригеном, для которого эмпирическая жизнь на земле представлялась только преходящим эпизодом. Но и для свт. Григория основным в воскресении было именно это **тождество** облика (или вида), то есть единство и непрерывность индивидуального существования. Он применяет всю ту же мысль Аристотеля о единоличной и неповторимой связи души и тела.

Загробное существование человека, в понимании свт. Григория Нисского, есть путь, в котором его телесный состав **очищается** и **обновляется** на подобие драгоценного металла в плавильном горне. В результате этого восстановится **обновленное** тело. Поэтому свт. Григорий смерть называет “*благодетельной*,” — и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль. Смерть есть оброк греха, и в то же время **врачевание**. В смерти Бог как бы переплавляет сосуд нашего тела. Свободным движением согрешившей воли человек вступил в общение со злом, и к нашему составу примешалась отравка порока. И вот теперь, подобно некоему скудельному сосуду, человек в смерти распадается, а тело его разлагается, чтобы после очищения от воспринятой скверны через воскресение снова быть возведенным в первоначальный состав.

Так сама смерть оказывается органически сопринадлежной к воскресению, она — таинственный и пламенный закал ослабевшего человеческого состава. Через грех психофизическая двойственность человеческой природы пошатнулась и ослабела, в результате чего человек стал смертным. В смертности, однако, он частично врачует от этой нестойкости. Однако только Воскресение Христово вновь оживотворяет человеческую природу и делает всеобщее воскресение возможным [18]. Основная и первохристианская интуиция в учении о человеке есть интуиция его **воплощенного единства**. Потому подлинное назначение человека может полностью осуществиться только при всеобщем воскресении.

### **Два понимания вечности.**

Само понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. Эту перемену можно было бы так описать или обозначить. В античном мировоззрении существует *скульптурная единичность* — неприкосновенное и неповторимое овеществление застывшего лика. В христианском же опыте есть *единичность пережитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со стороны, ибо в одном случае — единичность *вне временная*, а в другом — единичность *временная*. И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность*, — временное есть неизбежно и уходящее. Бывающее никак не может стать пребывающим; что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что не рождается, не начинается, что не “бывает” вообще, но “есть,” то есть именно стоит *вне времени*...

В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало, тем самым, и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время*... Судьба человека решается и исполняется *в развитии, а не в подвиге*. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка, а не творческого задания*. И это связа-



но именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени ничто не совершается. Во времени *только приоткрываются* вечные и недвижные реальности. В этом смысле и назвал Платон время “неким подвижным образом вечности” (“Тимей,” 37d: \*\*\*εἶκεν κίνητον τινα αἶνος ποιεῖσθαι).

Платон имеет в виду астрономическое время, то есть *круговращение небес*, счисляемый образ пребывающего единства. Всякое по-ступание здесь исключается. Напротив, время “подражает вечности” и “круговращается по законам числа,” чтобы “уподобиться” вечному сколь возможно (38 a,b). Здесь характерны эти оттенки — “отражение,” “уподобление” В античном понимании основная категория временного существования есть именно *отражение, но не осуществление* [19]. Ибо воистину все, чему следует “быть,” уже “есть” наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей неподвижности вневременного, и нечего прибавить к этой самодовлеющей полноте. Потому *все происходящее тем самым есть преходящее*. Потому таким нестерпимым становится бремя времени для античного человека с его “кругом” возникновений и завершений.

В античном сознании нет чувства *творческого долга*. Напротив, высшим объявляется **бесстрастие** и “равнодушие” мудреца, которого не занимают и не тревожат перипетии временного процесса. Он знает, что все совершается по вечным и божественным “законам” и мерам, и потому сам учится сквозь смуту бытия созерцать недвижную и вечную гармонию и красоту целого. Античный человек во времени **мечтает о вечности**, мечтает о “бегстве” из этого мира в мир недвижный, в мир недвижных созерцаний. Отсюда так часты в античности чувства **обреченности**, бессилия и бесцельности. Дальше добродетели **терпения** античная этика не простиралась, и слишком слабо пробивалось тогда чувство **ответственности**... Выше понятия *судьбы* античная мысль не продвинулась [20].

Многие до сих пор продолжают жить в таком античном и дохристианском чувстве времени, принимая и выдавая платонизм или стоицизм за христианство. Именно с этим дефективным чувством времени связано одно очень навязчивое недоразумение. Кажется невероятным, что судьба человека может окончательно решиться в “этой жизни,” что он может сам навеки решить ее в своих повседневных и прозаических поступках (или проступках и преступлениях). Ведь все эти здешние деяния так ничтожны и малы по сравнению с вечностью. Не есть ли это только некое “бесконечно малое” по сравнению с бесконечностью вечной судьбы? Именно отсюда делается догадка к другим существованиям человека, когда и где открывается больше для него возможностей и просторов...

Все такие рассуждения следует назвать просто наивными. Они остаются даже от повседневного нашего опыта. Значимость “событий” нашей жизни определяется не столько их формальной и мерной длительностью, сколько их внутренним смыслом и содержанием. Поэтому в своем внутреннем и творческом самоопределении мы и не связаны формально схемой времени. В познании и любви мы выходим за пределы времени, осуществляя сверх-временное во временном. Тогда и сами события во времени оказываются воистину “неким подвижным образом пребывающей вечности,” — но не в том смысле, что у Платона... Во временном обнаруживаются какие-то просветы в вечность, и явлением вечного обличается ничтожество или мнимость временного... Бывающее существенно причащается сущему, и не в порядке проявления, но в порядке **осуществления**, и осуществления **навечно**... И есть у нас это мужественное и обязывающее, трезвое и вещее **чувство творческой необходимости**. Доступна каждому и эта прозорливая скорбь о **невозвратном прошлом**, и прямо — о **потерянном мгновении**.

Все это свидетельствует о том, что они таинственно **соизмеримы с вечностью**. Грубо говоря, “одной жизни” вполне достаточно, чтобы творчески решить свою судьбу, чтобы сделать *свой выбор*. Во всяком случае, никакое сложение мгновений не приблизит этот всегда конечный итог к бесконечному мерилу. Во всяком случае, не через сложение конечных моментов можно преодолеть эту связанность с конечностью. Есть у каждого человека **только одна жизнь**, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно — в **тождестве личности**. Эта таинственная полупрямая человеческой судьбы уходит от рождения в вечность. Есть в ней разные этапы: “здешняя” и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они все еще только “чают воскресения мертвых” [21]; таинство последующего воскресения и суда: “жизни будущего века.”

Но в смене этих этапов, раскрывается именно единая судьба, слагается и растет единая личность, — к чему бы она не росла “в воскресение *живота*” или “в воскресение *суда*.” Это и теперь многим из нас кажется невероятным и неправдоподобным просто потому, что наше чувство времени еще недостаточно окрещено в роднике христианского опыта, и в нем мы слишком часто остаемся неисправимыми эллинами... Временная перспектива для древнего человека всегда замкнута и ограничена, и высший символ для него есть *к себе возвращающийся круг*. И потому поток времени в его представлении как-то разделяется в смену замкнутых циклов. Именно с этим связана идея *вечных возвращений*. Под этой причудливой формой и античный мир предчувствовал тайну воскресения...

О повторяющихся циклах учили пифагорейцы. “Если верить пифагорейцам, то, по прошествии некоторого времени, я опять с этой палочкой в руках буду вам читать, а вы все, также как теперь, будете сидеть передо мною, и не иначе будет обстоять со всем остальным.” Так впоследствии передавал пифагорейское учение Евдем [22]. Здесь характерна именно эта **точность повторения**. Само повторение связано с круговым характером мировых движений. В таком же смысле говорит о последовательных воплощениях и “круговращениях” Платон в своем “Федре.” Но полное развитие эта схема получает только позже у стоиков.

Стоики учили о такой всеобъемлющей “периодической палингенесии всяческих,” в которой и индивидуальное в точности воспроизводится. Еще Зенон учил, что не только мир вновь вернется в том же образе, но вернется тот же Сократ, как сын того же Софрониска и той же Фенареты и так далее. Таковую же мысль позже высказывают Марк Аврелий и Посидоний. Это повторение происходит именно в космическом объеме и размахе, “возвращается” весь мир, стоики так и говорили — о “восстановлении всяческих.”

Впрочем, полного совпадения не достигается, потому что есть нумерическое различие. Однако, никакого движения вперед нет, — все возвращается “в том же образе.” Получается, действительно, некий жуткий *perpetuum mobile*, — точно какая-то карикатура на воскресение... Здесь индивидуальное существование без остатка включено в космическую схему, человек отдан и оставлен во власти космических ритмов и “звездного течения” (что греки именно и называли “судьбой”). Пугает здесь именно безысходность, невозможность подлинной новизны, кошмар извечной определенности, эта замкнутость каждого существа, кто в чем рожден и как кто начал быть. Страшит именно это отсутствие действительной истории, отсутствие поступательных перспектив [23]. “Круговращение и переселение душ ведь не есть история, — остроумно замечает Лосев. — Это история, построенная по типу астрономии, это — вид астрономии” [24].

В христианстве меняется самое чувство времени. Время начинается и кончается, но в нем совершается творческая и необратимая судьба. И само время существенно единично. Всеобщее воскресение есть последний предел этого единого времени, этой единой судьбы тварного мира, *вселенская полнота сроков, кафолическое исполнение времен* [25].

Отличие христианского чувства времени от античного или эллинского не только в том, что замкнутой схеме круговращения теперь противопоставляется символ прямой линии, луча или стрелы, простирающейся в неопределенную и неограниченную даль. Временной ряд в христианском понимании не есть эта “дурная бесконечность” не достигающего поступания или движения. Это не античное *ἄπειρον* [беспредельное], противопоставленное античной же мере или “пределу.” В христианском чувстве времени это античное натяжение между “пределом” и “беспредельным” снимается и преодолевается. Ибо сам вопрос стоит иначе. Диалектика “беспредельного” и “предела” есть, в сущности, диалектика “материи” и “формы.” Это есть “проявление” вечных форм, отпечатлевающих в бескачественном и потому вполне страдательном “подлежащем,” в “материи.”

Этой диалектике в христианском опыте противопоставляется нечто большее. Открываются просторы подвига и творчества. И конкретность задачи вносит изнутри определенность и оформленность во временной ряд, сообщает ему некую меру и стройность. И именно конкретность исторической темы изнутри связывает текучее время в живое и органическое целое. И это не анатомическое единство, не единство схемы или скелета. Это есть именно единство жизненное, органическое или физиологическое.

Об этом очень отчетливо говорил свт. Григорий Нисский. “Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится это текучее движение единства, достигнув необходимого предела, и место сей жизни заступит некое другое состояние, отделенное от нынешнего, протекающего в разрушении и рождении... Когда естество наше в соответственном порядке и связи совершит полный оборот времени, тогда непременно остановится и сие текучее движение, создаваемое преемством рождаемых. Наполнение вселенной сделает уже невозможным дальнейшее возрастание в большее число, и вся полнота душ из состояния невидимого и рассеянного возвратится тогда в собранное и видимое, и те же стихии вновь сойдутся между собой в ту же связь...” *Это и есть воскресение* [26].

Терминология у свт. Григория привычная, язык “внешних философов,” но слова звучат по другому. Время остановится, смена прекратится, ибо некогда всё сбудется и совершится, что должно совершиться. Посев созреет и взойдет... Свт. Григорий говорит здесь именно о *внутреннем исполнении истории...* И весь процесс мыслится, **как единичный.** Никакое “повторение” или “возвращение” невозможно, ибо нет пустого времени, и нет нескончаемого астрономического времени или круговращения небес. Есть только единый и конкретный процесс становления твари, вырастающей в вечность. Воскресение мертвых есть единый и единичный раздел в судьбах всего мира, всего космоса. Единый и последний для всех, — **вселенский и кафолический итог.** И “по ту сторону” простирается уже иное, грядущее Царство, *“жизнь будущего века.”* Чаемое остается потому и недоведомым. “Еще не знаем, что будем” (1 Ин. 3:2). То будет новое Откровение. Воскресением откроется Царство Славы [27].

Тогда наступит “Благословенная Суббота” и для всей твари, “сей упокоенный день,” таинственный “восьмой день” творения, “невечерний день” Царствия. Тогда “Пасха нетления” распространится на весь мир. “Вся тварь обновится и станет духовной, станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравни-

мо более блестящим и светлым, чем теперь оно видится, и совсем обновится. Земля воспримет новую неизреченную красоту, и оденется во многообразные неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир делается совершеннейшим паче всякого слова. Станет духовным и божественным, соединится с умным миром, окажется неким мысленным раем, Иерусалимом Небесным, неотъемлемым наследием сынов Божиих” [28].

И, однако, за **воскресением мертвых следует Страшный Суд**. И внутри самого Воскресения сохраняется строгая двойственность “жизни” и “осуждения.” В этом новая трудность и “соблазн” для разума. Здесь мы снова на грани ведомого и неведомого. Здесь снова приоткрывается тайна двоящейся свободы. **Апокатастасис естества не отменяет свободы воли**. Воля не может быть склонена принудительно, она должна подвигнуться “причинностью через свободу,” подвигнуться изнутри любовью. Это вполне понимал и свт. Григорий Нисский. Но именно здесь всего яснее сказывается вся ограниченность эллинского интеллектуализма. **Очевидность** представляется достаточным условием для склонения или обращения воли. И перед лицом явленной Истины и Правды уже не будет возможным запереться или противление лукавой воли. Всё “обличится” (станет явным).

В этих заключениях сказывается типичное эллинское отождествление “греха” и “неведения.” Однако в падшем духе скрывается темная глубина, которую не поколеблет никакая очевидность. Воцерковленное сознание эллинизма должно было пройти еще долгую и трудную школу аскетизма, аскетического самопознания и самоиспытания, чтобы освободиться от этой интеллектуалистической наивности. У преп. Максима Исповедника мы встречаем уже новое, переработанное и углубленное понимание *апокатастасиса*. Потухшие души и в самом созерцании Божества останутся неподвижными. Это таинственно, и для рассудка непостижимо. Но убедительно для любящего сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободе [29].

В воскресении восстанавливается цельность творения. Но грех и зло имеют свое седалище в воле. Эллинское сознание отсюда заключало о нестойкости зла, которое должно само собой рассеяться, от внутренней ограниченности и немощи.

Напротив, христианский опыт свидетельствует о недомыслимой косности и упорстве воли. С этим и связан таинственный парадокс покаяния. Упорствующий грех и во всеобщем восстановлении остается неизцеленным. Но грех раскаянный прощается “*во едином часе.*” И для этого не нужны ни долгие странствия, ни переселения души, весь этот притязаемый путь природных превращений. Они не нужны и бессильны. Больше значит капля слезная, если от сердца, и лепта вдовицы... Ибо грех и зло не от внешней нечистоты, не от природной скверны, но от внутренней неверности, прежде всего от извращения воли. Поэтому только во внутреннем делании и подвиге снимается грех. Благодать врачует волю только “в таинстве свободы.”

## **Заключение.**

Всеобщее воскресение есть *исполнение Церкви...* И уже ныне действует в Церкви. В духовном опыте Церкви и в общении таинств приоткрывается тайна будущей жизни, и “отчасти” предначинается и самое уповаемое Царствие... И только из глубин этого опыта мы в смирении сможем понять, “что будем.”

## О воскресении мертвых.

1. Вечный залог и опору надежда христианская имеет для себя в пасхальном благовестии. Это есть *благая весть о разрушении смерти*. “Смерти празднуем умерщвление, а до разрушения, иного жития вечного начало” (из пасхального канона)... От начала апостольское проповедание было о Воскресшем. Первыми благовестниками были “свидетели Воскресения,” самовидцы Слова. Свидетельствовали они о том, что сбылось и совершилось, что было явлено и показано в мире, чего очевидцами были... Возвещали об Иисусе воскресение мертвых... И в том вся спасительная радость Воскресения Христова, что есть оно уже залог и начаток вселенского воскресения... Воскресший Христос совоскрешает “всеродного Адама,” открывает и обновляет воскресный путь всякой плоти. “И как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (1Кор.15:22)... Это одна из первых тем древнего правила веры. Достаточно перечесть уже всю эту ослепительную “воскресную” главу в Первом послании ап. Павла к Коринфянам, это подлинное *Евангелие воскресения*... И апостол настаивает здесь со всей силой: “Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес” (ст. 13, 16). Апостол хочет сказать: самое воскресение Христово обесмысливается, если не было оно вселенским событием и сбытием, если с Главой нераздельно не предвоскресает уже и все Тело... Вне воскресного упования обесмысливается и обессиливается всякая проповедь о Христе. И самая вера в него теряет смысл, становится пустой и напрасной, — не во что было бы веровать... “Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна, — вы еще во грехах ваших” (ст. 17)... Вне воскресного упования веровать во Христа было бы всеу и вотще, было бы только суеверием... “Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших” (ст. 20)... И в этом — победа жизни...

2. Все первохристианство живет в этой преисполненной радости о Воскресении, в этом светлом предчувствии последнего исцеления и восстановления всей твари. Пусть яд смерти, взошедший в мир через грех, и обращается еще в тканях и составах человеческого бытия, — безнадежность смерти уже сокрушена, сила смерти уже истощилась, власть тления уже отменена. И дарована человеческому роду *благодать воскресения*... Новая жизнь уже струится в тканях преображенного мира. Открывается уже таинственная весна благодати, невечерняя весна истины и нетления. “Правда, мы и теперь умираем прежней смертью, — говорит Златоуст, — но не остаемся в ней, и это не значит умирать. Сила смерти в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет, и притом лучшей жизнью, то это уже не смерть, но успение”<sup>1</sup>... И не только веруем или чаем воскресения мертвых, но “отчасти” уже и участвуем в нем, *предвкушаем* его в святых таинствах. В Святейшей Евхаристии подается верующим это священное “*врачевство бессмертия*,” как говорил св. Игнатий Антиохийский, — “*противоядие, чтобы не умирать*” (Еф.20:2 — то φάρμακον ἀθανασίας — ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν). Евхаристия есть залог и обручение вечной жизни... В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная *неудача человеческой судьбы*... Человеческая смерть не есть только некий “естественный” предел или удел всего преходящего и временного. Напротив, смерть человека вполне противна естеству. “*Бог смерти не сотворил*” (Прем.1:13), — творит Бог для пребывания, а не только для бывания, — не для умирания, но “*во еже быти*”... Смерть человека есть “оброк греха” (Рим.6:23), есть некий изъян и порча в мире. И ныне тайна жизни раскрывается лишь в таинстве смерти... Что же значит для человека уми-

рать?. Умирает тело, именно тело и смертно, — говорим о “бессмертии души.” Прекращается в смерти эта внешняя, видимая и земная, телесная жизнь. Но по некоему вещему инстинкту уверенно говорим всегда, что *умирает человек...* Смерть *разбивает* человеческое существование, хотя личность человека неразложима и душа его “бессмертна”... Вопрос о смерти есть *вопрос о человеческом теле*, — о телесности человека... И вот христианство учит не только об этом загробном бессмертии души, но именно о *воскресении тела*. В христианском благовестии о *телесности* человека открывается, что это есть *изначальный и вечный образ человеческого бытия*, — а вовсе не какой-то случайный и придаточный элемент или приражение в человеческом составе... И это было очень трудной новизной в христианском учении. Не только “слово Крестное,” не меньше и “слово Воскресное” бывало для эллинов безумием и соблазном. Ибо эллинский мир *телом* всегда скорее *гнушался*. И проповедь воскресения могла только смущать и пугать античного человека. Он грезил и мечтал скорее о конечном и полном развоплощении. Мировоззрение среднего “эллина” времен первохристианских слагалось под преобладающим влиянием платонических и орфических представлений, и было почти общепринятым и самоочевидным суждение о теле как о “темнице,” в которой пленен и заточен павший дух, — орфическое “σώμα — στήμα”<sup>ii</sup>. Не пророчит ли христианство, напротив, что этот плен будет вечным, нерасторжимым... Ожидание телесного воскресения больше подобало бы земляным червям, издевался над христианами известный Цельс, — издевался от лица именно среднего человека и во имя здравого смысла. Греза о будущем воскресении представлялась ему нечестивой, отвратительной, невозможной. И Бог не творит никогда деяний столь безумных и нечестивых. Он не станет исполнять преступных прихотей и мечтаний, внушенных жалким и заблудшим людям их нечистой любовью к плоти. Цельс так и обзывает христиан — “филосарками,” любителями плоти. С сочувствием упоминает Цельс о докетах...<sup>iii</sup> Именно таким и было общее отношение к Воскресному благовестию. Уже апостола Павла афинские философы прозвали “суесловом” именно потому, что он проповедовал им “Иисуса и воскресение” (Деян.17:18,32)... В тогдашнем языческом мироощущении часто сказывается почти физическая брезгливость к телу, очень поддержанная влияниями с Востока, — достаточно вспомнить и о более позднем манихейском наводнении<sup>iv</sup>, захватившем ведь и весь Запад. От бл. Августина знаем, как трудно было и ему от этого “гнушения телом” освободиться... О Плотине его биограф, известный Порфирий, рассказывает, что “он, казалось, стыдился быть в теле,” — с этого он и начинает его жизнеописание. “И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или родителях, или о своем отечестве. Он не пускал к себе ни ваятеля, ни живописца.” К чему закреплять надолго этот бранный облик, — и того уже достаточно, что мы его теперь носим! (*Порфирий. О жизни Плотина. I*). Не следует говорить об этом “гнушении телом” как о “спиритуализме.” И самая склонность к “докетизму” еще совсем не означает спиритуалистической установки в эллинистическом опыте. Несводимое своеобразие “духовного” еще не было опознано вне христианства. Для стойков казалось таким простым и вполне естественным приравнивать или отождествлять “Логос” и “огонь,” и говорит об “огненном Слове.” В манихействе все существующее мыслится в вещественных категориях, свет и тьма в равном смысле, — и тем не менее силен здесь этот брезгливый пафос воздержания. И то же следует сказать и о всем гностицизме, со всей этой так для него характерной игрой чувственного воображения. И снова на примере бл. Августина, по его собственным признаниям, можно убедиться, как тогда трудно давалось понимание, что есть бытие не вещественное. Даже в неоплатонизме есть какой-то непрерывный переход от света умного к

свету вещественному... Философский аскетизм Плотина нужно отличать от восточного, гностического или манихейского, и сам Плотин “против гностиков” выступал очень резко. И все-таки то было различие только в методах и мотивах. Практический вывод в обоих случаях один и тот же — “бегство” из этого мира, исход или “освобождение от тела”... Плотин предлагает такое уподобление. Два человека живут в одном и том же доме. И вот один из них бранит строителя и самое строение, ибо воздвигнуто оно ведь из бездушного дерева и камней. Другой же хвалит мудрого архитектора, ибо здание сооружено с великим искусством... Для Плотина этот мир не есть зло, этот мир есть “образ” или отражение высшего, и лучший из образов. Однако от образа следует стремиться к первообразу, стремиться в высший мир из низшего. И славословит Плотин не подражание, но образец... “Он знает, что настанет время, и он уйдет, и уже не будет нуждаться в доме”... Именно это и характерно. Душа освободится от связи с телом, *разоблачится* от него, и взойдет тогда в свою подлинную отчизну<sup>v</sup>... В античном мировоззрении речь идет всегда о *ступенях в непрерывности* единого космоса. Но в этой непрерывности очень строго исчисляется *иерархия* ступеней. И, как бы ни были они между собой “единосущны,” “высшие” из них решительно и твердо противопоставляются “низшим.” Низшее считается нечистым и низменным. И у античного человека *страх нечистоты* много сильнее, чем *боязнь греха*. Источником и седалищем зла обычно представляется эта “низкая природа,” тело и плоть, белое и грубое вещество. Зло — от осквернения, не от извращения воли. От этой скверны нужно освободиться, внешне очиститься... И вот христианство приносит новую и благую весть и *о теле также*... От начала был отвергнут всякий докетизм как самый разрушительный соблазн, как некое темное противоблаговестие, от Антихриста, “от духа лестча” (ср. 1Ин.4:2,3). Это так живо чувствуется у ранних христианских писателей, у св. Игнатия, у св. Иринейя. Тертуллиан поднимается и до подлинного “оправдания плоти,” при всей напряженности своего аскетического пафоса, почти до исступления и надрыва (см. его очень интересное рассуждение “О воскресении плоти,” отчасти и в его “Апологетике”)... Соблазн развоплощения отведен и отвергнут с полной решительностью уже у ап. Павла. “*Ибо не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*” (2Кор.5:4)... “Здесь он наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть” — объясняет Златоуст. “Смысл его слов следующий. Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное тело, и иное смерть; иное тело и иное тление. Ни тело не тление, ни тление не тело. Правда, тело тленно, — но не есть тление. Тело смертно, — но не есть смерть. И тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит, снять с себя чуждое, не свое. И чуждое — не тело, но тление... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, но приставшее к нему тление и смерть”<sup>vi</sup>... Златоуст верно передает здесь неизменное самочувствие древних христиан. “*Мы ожидаем весны и для нашего тела,*” — говорил латинский апологет II века. (*Expectandum nobis etiam et corporis ver est*)<sup>vii</sup>... Эти слова удачно припоминает и приводит В. Ф. Эрн в своих письмах из Рима, говоря о катакомбах. “Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умирности первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности”<sup>viii</sup>. И это ведь только повторение апостольских слов, применение или раскрытие апостольского образа или подобия. “*Так и при воскресении мертвых. Сеется в тлении, восстает в нетлении*” (1Кор.15:42)... Земля как бы засемена человеческим прахом, чтобы силой Божией, произрастить его в великий и последний день. “На-

подобие семян, ввергаемых в землю, мы не погибаем разрешаясь, но посеянные воскреснем”<sup>ix</sup>. И каждый гроб уже ковчег нетления, — “и мертвый ни один в гробу”... Самая смерть уже озаряется и предозаряется светом прбедной надежды — оттого так много радости в чинах христианского погребения... И то радость снова не о разрешении, но об уповаемом воскресении... *Ибо имеем упование* (ср. 1Фес.4:13)... С этим связано и своеобразие христианского аскетизма, в его отличии от нехристианского аскетического пессимизма. Об этом различии хорошо говорит о. П. Флоренский. “То подвижничество основывается на худой вести о зле, царящем над миром; это — на *благой вести о победе*, победившей зло мира... То дает превосходство, это — святость... Тот подвижник уходит, чтобы уходить, *прячется*; этот уходит, чтобы стать чистым, *побеждает*”<sup>x</sup>... Воздержание может быть разным подсказано, обосновано или внушено. И при всем видимом сходстве между *платоническим* аскетизмом и *христианским* (что и создает всегдашнюю опасность смешений, самообманов и подмен), между ними есть коренное различие и в начальных замыслах, и в конечных упованиях... В платонизме о теле господствует именно эта “худая весть,” весть о смерти и тлении, — с этим и связаны все эти гадания о “странствиях” или “переселениях” душ. И отсюда — *жажда развоплощения*. С “чувствами” ведется борьба ради полного высвобождения из этого вещественного мира событий... Но в христианском откровении о теле принесена “благая весть” — о грядущем нетлении, преображении и славе, о грядущем преображении всего мира, о вселенском обновлении. И с “чувственностью” борьба ведется здесь не ради освобождения, но чтобы и тело становилось *духовным*. С этим согласуется *надежда воскресения*. “Сеется тело душевное, восстает тело духовное” (1Кор.15:44)... Здесь все та же антитеза эсхатологических чаяний и пожеланий: “*совлечься*” или “*приоблечься*”...

3. Истина о человеке словно двоятся. И некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование... О человеке сразу приходится свидетельствовать двоякое... Изображать *единство человека* в самой эмпирической сложности и двойстве (и не только “из души и тела,” но еще и “в душе и теле”), *во-первых*. И показывать *самобытность души* как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного, *во-вторых*. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе... В современной психологии всего менее учитывается именно эта органическая воплощенность души, это *единство воплощенной жизни*. И слишком часто все “учение о душе” строится с таким именно расчетом, чтобы сделать всякое иное “учение о человеке” ненужным и излишним. “Самобытность” души как бытия простого и сверхчувственного изображается обычно с такой чрезмерностью, что становится загадочным и совсем непонятным самое ее “пребывание” в теле, самая возможность ее “воплощения.” С этим связана вся эта очень характерная проблематика так называемого “психофизического параллелизма”<sup>xi</sup>. Приходится как бы складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно... Этот “психологизм” в учении о человеке платонического происхождения. Он связан с молчаливой или замолчанной предпосылкой: *человек есть душа, и быть в теле для него даже и неестественно*... В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. *Так много говорят о “бессмертии души”, что забывают о “смертности человека”*... Есть несомненная правда в том “платоническом” (или орфическом) наблюдении, что тело — “темница.” И, действительно, слишком часто душа бывает в плену у собственного тела, в плену и во власти всех этих чувственных впечатлений, вожеланий, пристрастий. Из этого плена нужно освобождать-



ся. Душа должна становиться и быть “господственным” в человеке. Она должна опознать и осознать самое себя, утвердить свое первородство. Есть “иной” мир “неменяющегося” бытия, и там — подлинная родина и обитель души, а не здесь, в этой юдоли и вихре бывания. В этой *борьбе с чувственностью* была правда платонизма. И многие мотивы этой естественной платонической аскетики были вобраны в христианский синтез, как некое предварение и предвосхищение благодатного опыта... И, однако, остается бесспорным одно: *единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей проверке, есть опыт воплощенной жизни...* Человек *не есть душа* — во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое одно только мы и знаем по опыту. Человек есть некая “амфибия,” т. е. *двойное существо...* И вот, с христианской точки зрения, в этом общем суждении о человеке *Аристотель прав против Платона...* В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае, от начала примыкает к Аристотелю. В этом вопросе он, этот прозаик в сонме поэтов, трезвый среди вдохновенных, оказывается ближе “божественного” Платона... Такое предпочтение со стороны должно казаться совсем неожиданным и странным. Ведь, строго говоря, по Аристотелю, у человека нет и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне и всецело существо земное. За гробом уже нет человека. Человек смертен насквозь, как и все земное, — и умирает безвозвратно... Но именно в этой слабости Аристотеля и его сила. Ибо ему удастся показать *единство эмпирического человека...* Человек есть для Аристотеля прежде всего некое естественное “существо” или особь, некое “единое живое.” И единое именно из двух и в двух, — оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом сопроникновении. В “тело” вещество “образуется” именно душой, и душа только в теле находит свою “действительность.” В своей книге “О душе” Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в раздельности и разделении “души” и “тела” *уже не будет человека...* Душа есть “форма” тела и его “пределы” (τέλος), — есть “*первая энтелехия естественного тела.*” И Аристотель утверждает совершенную *единичность* каждого человеческого существования, данного вот “здесь” и “теперь.” Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о “переселениях” или “перевоплощениях” душ, — каждое тело имеет *свою собственную душу*, свой “облик” и “форму”<sup>xii</sup>... Это антропологическое учение Аристотеля двузначно и двусмысленно. И легко оно поддается самому вульгарному опрошению и превращению в грубый натурализм, когда человек уже вполне приравнивается к прочим животным. Так и заключали о нем иные из древних последователей Стагирита (ср. учение о душе как о “гармонии” тела). Но сам Аристотель в таком лжеучении не виновен. Для него, во всяком случае, человек есть животное *разумное*, и о *Разуме* он сказал немало важного и проникновенного... Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он недостаточно разграничивает или отрешает “душевное” от “телесного,” но в том, что *все индивидуальное* он признает тем самым *преходящим...* Но это есть общее заблуждение эллинской мысли, общее лжеучение всей древней философии. И в этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает *только типическое, и ничего личного.* С этим связан своеобразный скульптурный характер древних философских воззрений. Вечным вся эллинская мысль почитает только этот мир *застывших видений.* В этом смысле А. Ф. Лосев с основанием обозначает всю древнегреческую философию как *скульптурный символизм.* Об этой “скульптурности” античного мировоззрения говорил в свое время еще Гегель (в “Эстетике”)... “На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и

божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи, — все таит под собой эту первичную скульптурную интуицию... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность со своим собственным именем... И нет вообще никого. Есть тела и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи<sup>xiii</sup>... И вот в общих рамках такого безличного мировоззрения Аристотель больше других чувствовал и *понимал индивидуальное*... Как то не раз бывало, христианский мыслитель большего мог достигнуть с теми средствами, которые он получал или заимствовал у “внешних философов,” — ибо он *больше и большее видел*... Основной замысел Аристотеля в его учении о душе глубоко преобразуется в христианском истолковании, ибо все понятия начинают больше означать, и за ними раскрываются новые перспективы... Такое преобразование аристотелизма мы находим у Оригена, отчасти и у Мефодия Олимпского<sup>xiv</sup>, а позже у Григория Нисского... Самое понятие “энтелехии,” как оно было введено в учение о душе Аристотелем, неизвестно преобразуется в новом опыте *духовной жизни*. Разрыв между Разумом, безликим и вечным, и “душой,” индивидуальной, но смертной, ибо нераздельно связанной с умирающим телом, был снят и залечен в новом *самосознании духовной личности*... И к этому присоединяется еще обостренное чувство смерти и смертности, — именно как некой страшной язвы, уже исцеленной Воскресшим Христом... В середине II века христианской эры был написан первый философский опыт о воскресении, книга “О воскресении мертвых” Афинагора Афинянина<sup>xv</sup>, философа христианского. Из многих доводов, которые он здесь приводит, особенного внимания заслуживает именно эта ссылка на единство и целостность человеческого состава. К будущему воскресению Афинагор заключает именно от этого факта единства: “Ни природе души, самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни достигали общего конца; *душа и тело в человеке составляют одно живое существо*”... Человека уже не будет больше, подчеркивает Афинагор, если нарушится полнота этого состава, — тем самым нарушится и тождество индивида. *Неразрушимость души должна соответствовать устойчивости тела* (пребывание его в его собственной природе). “Существо, получившее ум и рассудок, *есть человек, а не душа сама по себе*. Следовательно, человек всегда должен оставаться и состоять из души и тела. И это невозможно, если не воскреснет. *Ведь если нет воскресения, то не останется природа человек, как человек*”<sup>xvi</sup>... В этом рассуждении важна уже эта спокойная отчетливость в противополжении двух терминов-символов: “человек” и “душа сама по себе”... И вместе с тем все время оттеняется *момент тождества*... Здесь именно и заложена наибольшая философская трудность<sup>xvii</sup>... Воскресение никак не означает простого возврата или повторения — “о вечном возвращении” учили, напротив, некоторые стоики (об этом ниже). Воскресение есть вместе и преобразование — не только возврат или восстановление, но и возвышение, переход к лучшему и совершенному. “*И еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно... Сеется тело душевное, восстает тело духовное*” (1Кор.15:37, 44). Тем самым предполагается известное изменение в воскрешаемых или воскресающих. Как мыслить это “изменение,” чтобы им не было затронуто или умалено вот это “тождество”? У ранних писателей мы встречаем простое свидетельство о тождестве без каких бы то ни было философских подробностей. Различение у апостола тела “*душевного*” (σώμα

φυσικόν) и тела “духовного” (σώμα πνευματικόν) нуждалось в дальнейшем раскрытии и объяснении (ср. сопоставление “тела смирения” и “тела славы,” Флп.3:21). И в эпоху обострившихся споров с докетами и гностиками обстоятельный и отчетливый ответ стал неотложным. Его попытался дать Ориген. Этот ответ не всеми был принят. И был резко поставлен вопрос, насколько верен Ориген учению и преданию Церкви. Впрочем, и он сам предлагал свое объяснение не как “учение” Церкви, но как личное богословское “мнение.” Ориген подчеркивает, что и в смерти остается нетронутым и неповрежденным “облик” человека. Он употребляет при этом многозначное греческое εἶδος... И разумеет при этом: душа, как жизненный образующий принцип тела, — как “энтелехия” и “предел” его. Это есть как бы строящая сила тела, некоторое семя, способное к прорастанию, — Ориген и сам употребляет эти термины: *ratio seminalis*, λόγος σπερματικός<sup>xviii</sup>... Тело, погребенное в земле, распадается, как и семя посеянное. Но в нем не погасает эта растительная сила, и она в подобающее время, по слову Божию, восстановит и все тело, как и из зерна произрастает колос... Есть некая потенциальная телесность, сопринадлежащая каждой душе, и каждому по особому... Во всеобщем воскресении она раскроется и осуществится в актуальном теле славы... Это *единство* жизненного начала или “семянного слова” Ориген считает достаточным для сохранения индивидуального тождества и непрерывности человеческого существования. Все же свойства теперешних тел изменятся, и будущее тело будет построено из другого, из “лучшего,” из “одухотворенного” вещества<sup>xix</sup>... В эсхатологических воззрениях Оригена много спорного, но в данном случае его мысль вполне ясна. Ориген настаивает, что *непрерывность индивидуального существования достаточно обеспечивается тождеством оживотворяющей силы. Стало быть, нумерическое тождество материального состава еще и не необходимо...* Острота вопроса не в том, что Ориген отвергает вещественность “духовных” тел воскресения, но в том, как он представляет себе само строение телесного организма. И вот для него “само тело” есть именно этот “облик” или “семянное слово” тела, его растящая и строительная сила. В данном случае он твердо держится именно Аристотеля. Его “облик” вполне соответствует “энтелехии” у Аристотеля, и ново здесь только это признание неразрушимости индивидуального облика или начала, т. е. самого “начала индивидуации.” Это и дает возможность строить учение о воскресении. *Principium individuationis* и есть “*principium surgendi*”<sup>xx</sup>. В данное определенное или “собственное” тело и вещественные частицы сочетаются и строятся именно душой, которая их и “образует.” Потому, из каких бы частиц не построялось тело воскресения, самое тождество психо-физической индивидуальности не нарушится и не ослабеет, ибо неизменной останется эта производящая его сила. Это именно вполне по Аристотелю: душа и не может быть не в своем теле<sup>xxi</sup>... Такое мнение повторялось не раз и позже, именно под влиянием Аристотеля; и в современном римско-католическом богословии остается приоткрытым вопрос, насколько признание вещественного тождества тела воскресения с телом умирения принадлежит к существу воскресного догмата<sup>xxii</sup>... И здесь не столько вопрос веры, сколько метафизического толкования. Можно даже думать, что в данном случае Ориген и передает не свое, но принятое или приемлемое мнение. Более того, эта “аристотелическая” теория воскресения с трудом сочетается с допущением так называемого “предсуществования душ,” и с этой приспособленной от стоиков схемой сменяющихся и возвращающихся миров. Нет полного соответствия и между этим учением о воскресении и учением о “всеобщем восстановлении” или апокатастазисе<sup>xxiii</sup>. У св. Григория Нисского это расхождение отдельных оригеновских идей становится вполне очевидным... Возражения главного противника Оригена в данном вопросе, св. Мефодия Олимп-

ского, сводятся к критике самого понятия “облика.” В понимании Мефодия тождество “облика” еще не обеспечивает личной непрерывности, если материальный субстрат будет совсем иной. Этим предполагается другое представление о соотношении “образа” и “материи,” чем у Оригена<sup>xxiv</sup>. К Мефодию в данном случае примыкает и св. Григорий Нисский. Св. Григорий Нисский в своем эсхатологическом синтезе старается соединить оба воззрения, совместить “правду” Оригена с “правдой” Мефодия. И его построение имеет исключительный интерес и важность<sup>xxv</sup>... Григорий Нисский исходит от эмпирического единства или соприкосновения “души” и “тела,” его распадение есть смерть. И оставленное душой, лишенное своей “жизненной силы,” тело распадается, нисходит и вовлекается в общий круговорот веществ. Вещество же вообще не уничтожается, умирают только тела, но не самые элементы. И мало того, в самом распадении частицы распавшегося тела сохраняют на себе некие знаки или следы своей бывшей принадлежности к определенному телу, своей сопринадлежности данной душе. В самой душе также сохраняются некие “знаки соединения,” некие “телесные признаки” или отметы. И душа своей “познавательной силой” остается и в смертном разлучении при элементах своего разложившегося тела. В день воскресения каждая душа распознает свои элементы по этим признакам и отметам. Это и есть “облик” тела, его “внутренний образ” или “тип.” Процесс этого восстановления тела св. Григорий сравнивает с прорастанием семени и с развитием самого человеческого зародыша. От Оригена он решительно отступает в вопросе о том, из какого вещества будут построены тела воскресения. Если бы они построились из новых элементов, то “было бы уже не воскресение, но создание нового человека.” Воскресающее тело перестраивается именно из прежних элементов, озаменованных или запечатленных душой во дни плоти ее, — иначе будет попросту другой человек... Тем не менее, воскресение не есть только возврат и не есть вовсе какое-нибудь повторение нынешнего существования. Такое “повторение” было бы, действительно, “каким-то нескончаемым бедствием.” В воскресении какой-то человеческий состав восстанавливается не в нынешнем, но в “изначальном” или “древнем” состоянии. О каждом отдельном человеке было бы точнее даже и не говорить вовсе, что “восстанавливается.” Скорее — впервые только и приводится в то состояние, в каком быть ему надлежит, в каком был бы, если бы не стряслось в мире греха и падения, — но в каком, однако, не бывал и не был в этой тленной, превратной и преходящей жизни здесь. И все в человеческом составе, что связано с этой нестойкостью, с возрастами, и сменой, и дряхлением, восстановлению никак не подлежит. Воскресение есть, таким образом, не только и не столько возврат, сколько *исполнение*. Это есть некий *новый образ* существования или пребывания человека, — именно *пребывания*. Человек воскресает для вечности, самая форма времени отпадает. Потому и в воскресающей телесности упраздняется текучесть и изменчивость, и вся полнота ее как-то стягивается или “сокращается.” Это не только *апокатастазис*, но и *рекапитуляция*... Отпадает лукавый излишек, — то, что приразилось иросло от греха. Полноты личности это отпадение не ущербляет, ибо этот излишек к строю личности и не принадлежит. Восстанавливается в человеческом составе, во всяком случае, *не всё*. И материальное тождество тел воскресающих и умирающих для св. Григория Нисского означает скорее только *реальность прожитой жизни*, которая стяженно должна быть вобрана и в загробное существование. В этом он расходится с Оригеном, для которого эмпирическая жизнь на земле представлялась только преходящим эпизодом... Но и для св. Григория основным в воскресении было именно это *тождество облика* (или вида), т. е. единство и непрерывность индивидуального существования. Он применяет все ту же мысль Аристотеля *о единичной и неповторимой связи души и*

тела... Загробный путь человека, в понимании св. Григория Нисского, есть путь очищения, и, в частности, *телесный состав человека очищается и обновляется* — в этом круговращении природы, точно в некоем плавительном горне. И уже поэтому восстановится обновленное тело... Св. Григорий называет смерть “*благодетельной,*” и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль... Смерть есть оброк греха, но сразу же — и *врачевание*... Бог в смерти как бы переплавляет сосуд нашего тела. Свободным движением согревшей воли человек вступил в общение со злом, и к нашему составу примешалась некая отравка порока. И вот теперь, подобно некоему скудельному сосуду, человек в смерти снова распадается, и тело его разлагается, чтобы по очищении от воспринятой скверны снова быть возведенным в первоначальный состав, через воскресение. Так самая смерть оказывается органически сопринадлежной к воскресению, — это есть некий таинственный и пламенный закал ослабевшего человеческого состава. Через грех эта психофизическая двойственность человека оказалась нестойкой и неустойчивой, — это и значит, что человек стал смертен, омертвел и умер. В смертности, однако, он уже отчасти врачует от этой нестойкости. Но только Воскресение Христово вновь оживотворяет человеческую природу и делает всеобщее воскресение возможным<sup>xxvi</sup>... Основная и первохристианская интуиция в учении о человеке есть именно *интуиция его воплощенного единства*. Потому судьба человека исполниться может только в воскресении, и в воскресении всеобщем...

4. Самое понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. Эту перемену можно было бы так описать или обозначить. В античном мировоззрении то есть *скульптурная единичность*, — неприкосновенное и неповторимое овеществление застывшего лика. И в христианском опыте то есть *единичность прежитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со стороны. Ибо в одном случае — единичная *вневременная*, и в другом — единичность *временная*... И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность*, — временное есть неизбежно и уходящее. Бывающее никак не может стать пребывающим — что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что и не рождается, что и не начинается, что и не “бывает” вообще, но “есть,” т. е. именно стоит *вне времени*... В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало тем самым и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время*... Судьба человека решается и исполняется *в развитии* — не в подвиге. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка* — не творческого задания. И это связано именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени *ничто не совершается*. Во времени *только открываются* (или, вернее сказать, *приоткрываются*) вечные и недвижные реальности. В этом смысле и назвал Платон время “неким подвижным образом вечности” (Тимей, 37 d, — εἰκὼν κινήτων τίνα αἰώνος ποιήσαι). Платон имеет в виду астрономическое время, т. е. *круговращение небес*, счисляемый образ пребывающего единства. Всякое поступание здесь исключается. Напротив, время “подражает вечности” и “круговращается по законам числа,” чтобы “уподобиться” вечному сколь возможно (38 a, b)... Здесь характерны эти оттенки — “отражение,” “уподобление”... В античном понимании основная категория временного существования есть именно отражение, но не сбытие<sup>xxvii</sup>... Ибо все, чему достойно “быть,” воистину уже и “есть” наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей неподвижности вневременного, и нечего прибавить или присоединить к этой самодовлеющей полноте. И потому *все происходящее*

*есть тем самым и преходящее...* Все завершено, и нечему совершаться... Потому и становится часто таким нестерпимым и тягостным бремя времени для античного человека, именно этот “круг” возникновений и концов. В античном сознании нет чувства *творческого долга*. И высшим объявляется, напротив, это “*бесстрастие*” или даже “равнодушные” *мудреца*, которого не занимают и не тревожат перипетии временного процесса. Он знает, что все совершается по вечным и божественным “законам” и мерам, учится сквозь смуту бытия созерцать недвижную и вечную гармонию или красоту целого. Античный человек *во времени мечтает о вечности*, — мечтает о бегстве из этого мира, — в мир недвижимый, в мир неподвижных созерцаний. Отсюда так часто в античности это чувство *обреченности*, чувство бессилия и бесцельности. Дальше добродетели *терпения* античная этика не простирается, и слишком редко и слабо пробивалось тогда подлинное чувство *ответственности*... Дальше и выше понятия *судьбы* античная мысль не продвинулась<sup>xxviii</sup>... Многие и до сих пор продолжают жить в таком античном и дохристианском чувстве времени, принимая и выдавая платонизм или стоицизм за христианство. Именно с этим дефективным чувством времени связано одно очень и очень навязчивое недоразумение. Кажется невероятным, что судьба человека может окончательно решиться в “этой жизни,” что он может сам ее навеки решить в этих своих повседневных и прозаических поступках и преступлениях. Все эти и здешние дела или деяния ведь так ничтожны и малы “по сравнению с вечностью.” Не есть ли это только некое “бесконечно малое” по сравнению с бесконечностью вечной судьбы? Именно отсюда так часто делается догадка к другим существованиям человека, когда и где открывается больше для него возможностей и просторов... Все такие рассуждения следует назвать попросту наивными. Они отстают от нашего повседневного опыта. Значимость “событий” нашей жизни определяется ведь не столько их формальной и мерной длительностью или продолжительностью, сколько их внутренним смыслом и содержанием. Поэтому в своем внутреннем и творческом самоопределении мы и не связаны формальной схемой времени. В познании и любви мы выходим за пределы времени, осуществляя сверхвременное во временном. Тогда и самые события во времени оказываются воистину “неким подвижным образом пребывающей вечности,” — но не в том смысле, что у Платона... Во временном не только обнаруживаются какие-то просветы в вечное, и явлением вечного обличается ничтожество или мнимость временного... Бывающее существенно причащается сущему, и не в порядке проявления, но в порядке *осуществления*, и осуществления *навсегда*... И есть у нас это мужественное и обязывающее, трезвое и вещное *чувство творческой необратимости*. Доступна каждому и эта прозорливая скорбь *о невозвратном прошлом*, и прямо — *о потерянном мгновении*. Все это свидетельствует о том, что эти “мгновения” не так ничтожны, что они таинственно *соизмеримы с вечностью*. Грубо говоря, “одной жизни” вполне достаточно, чтобы творчески решить свою судьбу, чтобы сделать *свой выбор*. И, во всяком случае, никакое сложение мгновений не приблизит этот всегда конечный итог к бесконечному мерилу, если только уже и отдельное мгновение не восприимчиво к сверхвременному наполнению, не соизмеримо с вечной полнотой. Во всяком случае, не через сложение конечных моментов можно преодолеть эту связанность конечностью. Есть у каждого человека *только одна жизнь*, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно — *в тождестве личности*. Эта таинственная полупрямая человеческой жизни и судьбы уходит от рождения именно в вечность. Есть в ней разные этапы: “внешняя” и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они все еще только “чают воскресения мертвых”<sup>xxix</sup>; таинство последнего воскресения и суда:

“жизнь будущего века”... Но в смене этих этапов раскрывается именно единая судьба, слагается и растет единая личность, — к чему бы она ни росла, “в воскресении *живота*” или “в воскресении *суда*”... Это кажется и теперь многим из нас невероятным и неправдоподобным просто потому, что наше чувство времени еще не достаточно окрещено в родниках христианского опыта, и в нем слишком часто мы остаемся неисправимыми эллинами... Временная перспектива для древнего человека всегда замкнута и ограничена, и высший символ для него есть *к себе возвращающийся круг*. И потому поток времени в его представлении как-то разделяется в смену замкнутых циклов. Именно с этим связана идея *вечных возвращений*. Под этой причудливой формой и античный мир предчувствовал тайну воскресения... О повторяющихся циклах впервые учили, кажется, пифагорейцы. “Если верить пифагорейцам, то, по прошествии некоторого времени, я опять с этой палочкой в руках буду вам читать, а вы все так же, как теперь, будете сидеть передо мной, и не иначе будет обстоять со всем остальным.” Так впоследствии передавал пифагорейское учение Евдем<sup>xxx</sup>... Здесь характерна именно эта *точность повторения*. Самое повторение связано с круговым характером мировых движений. В таком же смысле говорит о последовательных воплощениях и “круговращениях” и Платон в своем “Федре.” Но полное развитие эта схема получает только позже, у стоиков. Стоики учили о такой всеобъемлющей “периодической палингенесии всяческих,” в которой и индивидуальное в точности воспроизводится, — еще Зенон учил, что не только мир вновь вернется в том же образе, но вернется и тот же Сократ, как сын того же Софрониска и той же Фенареты и т. д. Это повторяют впоследствии и Марк Аврелий, и Посидоний<sup>xxxi</sup>. Это повторение происходит именно в космическом объеме и размахе, “возвращается” весь мир, стоики так и говорили — о “восстановлении всяческих,” *ἀλοκατάστασις τῶν πάντων*. Впрочем, полного совпадения не достигается, — есть ведь нумерическое различие. Однако никакого движения вперед все-таки нет — все возвращается “в том же образе,” *ἐν τῷ ἴσμεν σχήμα*. Получается, действительно, некое жуткое космическое *regretuum mobile*<sup>xxxii</sup>, — точно карикатура какая-то на воскресение... Индивидуальное существование здесь без остатка включено в космическую схему, человек отдан и оставлен во власти космических ритмов и “звездного течения” (что греки именно и называли “судьбой,” *ἡ ἐπιρρένῃ*)... Страшна здесь и пугает именно безысходность, невозможность подлинной новизны, кошмар извечной определенности, эта замкнутость каждого существа, кто в чем рожден и как кто начал быть. Страшит именно это отсутствие действительной истории, отсутствие поступательных перспектив<sup>xxxiii</sup>... “Круговращение и переселение душ ведь не есть история, — остроумно замечает Лосев. — Это — история, построенная по типу астрономии, это — вид астрономии”<sup>xxxiv</sup>... В христианстве меняется самое чувство времени, самочувствие человека во времени. Время начинается и кончается, но в нем совершается творческая и необратимая судьба. И самое время существенно единично. Всеобщее воскресение и есть последний предел этого единого времени, этой единой судьбы всего тварного мира, — *вселенская полнота сроков*, — *кафолическое исполнение времен*<sup>xxxv</sup>... Не в том только отличие христианского чувства времени от античного или эллинского, что замкнутой схемой круговращения теперь противопоставляется символ прямой линии, луча или стрелы, простирающейся в неопределенную и неограниченную даль. Временной ряд в христианском понимании не есть эта “дурная бесконечность” не достигающего поступания или движения. Это не античное *ἄπειρον*, противопоставленное античной же мере или “пределу,” *τὸ πέρας*. В христианском чувстве времени это античное натяжение между “пределом” и “беспредельным” снимается и преодолевается. Ибо самый вопрос стоит иначе. Диалектика “беспредельного” и “предела” есть, в сущ-

ности, диалектика “материи” и “формы.” Это есть “проявление” вечных форм, отпечатывающихся в бескачественном и потому вполне страдательном “подлежащем,” в “материи.” И этой диалектике в христианском опыте противопоставляется нечто большее. Открываются просторы подвига и новотворчества. И конкретность задачи вносит изнутри определенность и оформленность во временной ряд, сообщает ему некую внутреннюю меру и стройность. И именно конкретность исторической темы изнутри связывает текучее время в живое и органическое целое. И это не анатомическое единство, не единство схемы или скелета. Это есть именно единство жизненное, органическое или физиологическое... Об этом очень отчетливо говорил св. Григорий Нисский. “Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текучее это движение естества, достигнув необходимого предела, и место сей жизни заступит другое некое состояние, определенное от нынешнего, протекающего в разрушении и рождении... Когда естество наше в соответственном порядке и связи совершит полный оборот времени, тогда непременно остановится и сие текучее движение, создаваемое преемством рождаемых. Наполнение вселенной сделает уже невозможным дальнейшее возрастание в большее число, и вся полнота душ из состояния невидимого и рассеянного возвратится тогда в собранное и видимое, и те же стихии вновь сойдутся между собой в ту же связь”... *Это и есть воскресение*<sup>xxxvi</sup>... Терминология у св. Григория привычная, язык “внешних философов,” но слова звучат по-другому... Время остановится, смена прекратится некогда. Оба все некогда сбудется и совершится, что может и что должно совершиться или осуществиться вновь. Посев созреет и взойдет... Св. Григорий говорит здесь именно *о внутреннем исполнении истории*... И весь процесс мыслится, *как единый и единичный*. Никакое “повторение” или “возвращение” невозможно, ибо нет пустого времени, и нет нескончаемого астрономического времени или круговращения небес. Есть только единый и конкретный процесс становления твари, растающей в вечность... Воскресение мертвых есть единый и единичный раздел в судьбах всего мира, всего космоса. Единый для всех и последний, — *вселенский и кафолический итог*... И “по ту сторону” простирается уже иное, грядущее Царствие, “жизнь будущего века”... Чаемое остается потому и неведомым. “*Еще не знаем, что будем*” (1Ин.3:2). То будет новое Откровение. Воскресением откроется Царство Славы<sup>xxxvii</sup>. Тогда наступит “Благословенная Суббота” и для всей твари, “сей упокоения день,” таинственный “осмый день” Царствия. Тогда “Пасха нетления” распространится на весь мир. “Вся тварь обновится и станет духовной, станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравнимо более блестящим и светлым, чем теперь оно видится, и совсем обновится. Земля воспримет новую неизреченную красоту, и оденется в многообразные неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир сделается совершеннейшим паче всякого слова. Станет духовным и божественным, соединится с умным миром, окажется неким мысленным раем, Иерусалимом Небесным, некрадомым наследием сынов Божьих”<sup>xxxviii</sup>... И, однако, — *за воскресением мертвых следует Страшный Суд*... И внутри самого Воскресения сохраняется эта строгая двойственность “жизни” и “осуждения”... В этом новая трудность и “соблазн” для разума... Здесь мы снова на грани ведомого и неведомого. Здесь снова открывается эта тайна двоящейся свободы... *Апокатастазис естества не отменяет свободы воли*... И воля не может быть склонена принудительно, она должна подвигнуться “причинностью через свободу,” подвигнуться изнутри любовью. Это вполне понимал и св. Григорий Нисский. Но именно здесь всего яснее сказывается вся ограниченность эллинского интеллектуализма. Очевидность представляется достаточным условием для склоне-



ния или обращении воли. И перед лицом явленной Истины и Правды уже не будет возможным запертость или противление лукавой воли. Все обличится... За этим стоит именно это типическое эллинское отождествление “греха” и “неведения.” В действительности же соотношения много сложнее. И есть темная глубина в падшем духе, которой не разрешает никакая очевидность... Воцерковленное сознание эллинизма должно было пройти еще долгую и трудную школу аскетизма, аскетического самопознания и самоиспытания, чтобы освободиться от этой интеллектуалистической наивности. И у преп. Максима Исповедника мы встречаем уже новое, переработанное и углубленное, истолкование апокатастазиса... Вся природа, или естество, будет восстановлена. Но потухшие души и в самом созерцании Божества останутся недвижными... Это таинственно и непостижимо, и для рассудка вовсе не убедительно... Но убедительно для любящего сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободе<sup>xxxix</sup>... В воскресении восстанавливается цельность творения. Но грехи и зло имеют свое седалище в воле. Эллинское сознание отсюда заключало о нестойкости зла, которое должно само собой рассеяться, от внутренней ограниченности и немощи. Напротив, христианский опыт свидетельствует о недомыслимой косности и упорстве воли... С этим и связан таинственный парадокс покаяния. Упорствующий грех и во всеобщем восстановлении останется неизцеленным. Но грех раскаянный оставляется “в едином часе”... И для этого не нужны ни долгие странствия, ни переселения души, весь этот притязаемый путь природных превращений. Не нужны они, но они и бессильны... Больше значит капля слезная, если от сердца, и лепта вдовицы... Ибо грех и зло не от внешней нечистоты, не от природной скверны, но от внутренней неверности, прежде всего от извращения воли... Потому только во внутреннем делании и подвиге разрешается грех... Благодать врачует волю только “в таинстве свободы”...

5. Всеобщее воскресение есть *исполнение Церкви*... И в Церкви уже действует и ныне... В духовном опыте Церкви и в общении таинств предоткрывается тайна будущей жизни, и предначинается “отчасти” и самое уповаемое Царствие... И только из глубин этого опыта можем понять, — в смирении можем понять, “что будем”...

*Весна 1935. Париж*

## **Слово в день Светлого Христова Воскресения.**

“**В**оскресе Христос, и мертвый ни один во гробе”... Как таинственно и дерзновенно звучат эти слова. Ведь мы продолжаем умирать, а из прежде умерших кто же встал от гроба? Но имеем упование, и в нем — вся полнота Пасхальной радости и торжества... Христос воскрес, как Первенец из умерших. Он — первый, и за Ним последуют все. Своим воскресением Он совоскрешает “всеродного Адама,” совоскрешает и совоздвигает весь род человеческий. Своим восстанием Он обессиливает и разрушает смерть, открывает путь бессмертия и нетления. В Воскресении Христовом уже предваряется и предначинается таинство всеобщего воскресения. И апостол прямо свидетельствовал: “*Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес. Если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес*” (1Кор.15:13,16). Весь смысл Христова Воскресения в том, что это — начаток и залог вселенского воскресения. “*И как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут*” (ст. 22)... В день Пасхи мы предпразднуем эту радость вселенского воскресения. Предчувствуем и провидим эту тайну последнего исцеления и восстановления всей твари, смертельно раненой и точно отравленной грехом. И вот силою Христова Воскресения это жало смер-

ти уже исторгнуто и изъято из мира, — пусть яд смерти, взошедший через грех, еще и обращается в тканях и составах человеческого бытия. Сокрушена безнадежность смерти. “Тогда сон смерть показася человеческая”... Златоуст так говорит: “Правда, мы и теперь умираем прежнею смертью, но не остаемся в ней; а это не значит уже умирать. Сила и подлинность смерти в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни. Если же он после смерти оживет, и при том — лучшею жизнью, то это уже не смерть, а успение”... Сила смерти уже истощилась, власть тления отменена. И весь мир уже предвоскресает и обновляется в Христовом Воскресении. Расцветает силой Воскресения. Христос являет в мире воскресение. Начинается таинственная “весна благодати,” невечерняя весна истины и нетления... “Род же человеческий облечеся в нетление”... Все пронизано и озарено светом Воскресения. Новая жизнь уже струится в тканях обновляемого и преображаемого мира. И отсюда чувство непохищаемой и вечной радости. “Смерти празднуем умерщвлением, а до разрушения, иного жити вечного начало”... И предпразднуем в уповании тот день, когда “последний враг истребится, смерть,” когда “смерть будет поглощена победой,” и “тленное облечеся в нетление,” а “смертное в бессмертие,” — когда “будет Бог во всем”... Это будет, и это уже совершается. Ибо Воскрес Христос. И уже действует в мире тайна Воскресения. “Никто же да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть”...

*“Аз есмь первый и последний, и живый. И был мертв, и се жив во веки веков, аминь. И имею ключи от ада и смерти” (Откр.1:17-18).*

## Светозарная ночь.

(Слово в светоносный день спасительного Христова Воскресения)

“Сей день егоже сотвори Господь: возрадуемся и возвеселимся в оны!” Пасха — день вселенской радости и мира. Торжествует и радуется весь мир, всякое дыхание и вся тварь. Ибо Господь победил и разрушил смерть, упразднил “державу смертную” — власть смерти. И с Воскресением Христовым надо всем творением уже занялась и загорелась заря грядущего всеобщего Воскресения, — егоже чаем: “и жизни будущего века”... Пасхальная радость беспредельна, в ней растворяется всякая скорбь и сомнения. “Никто же да рыдает убожества: явися бо общее царство.” Забываются обиды и огорчения: “и ненавидящим нас простим вся воскресением.” Ни облачка грусти и темных воспоминаний не должно затенять светозарное небо светоносной Пасхальной ночи. Христос Воскрес!

Но эта бесконечная и вечная радость Воскресения таинственна. И в своей полноте для каждого из нас непосильна. Это Откровение Божественной радости и славы так часто застаёт нас как бы врасплох, духовно не готовыми Потому и подготавливает нас Церковь к светоносному дню Пасхи долгим покаянным искусом, ведет нас путем поста и бдения. И без него весь смысл Пасхальной победы останется для нас невразумительным и недоступным. Пасха завершает Страстную Седьмицу. И радость приходит через Крест. Радость вечная вошла в мир через Крест Сына Божия, через Гефсиманское томление и вольную страсть и смерть Единородного на Кресте: “се бо прииде *крестом* радость всему миру!”... Воскресение внутренне неотделимо от Креста, от страдания и самой смерти. И не только для нас, но и для самого Христа, для “Начальника Жизни.” Пасха есть таинство Живоносного Гроба.

Страстная Седмица — дни тягостных воспоминаний. И как болезненно переживать заново все это неизреченное таинство Божественного снисхождения и слушать в глубоком духовном смущении евангельский рассказ о “последних днях земной жизни” Спасителя. Всё полно света, тишины, любви Божественной: Господь спасает мир. И в этом непреложное наше упование, опора, надежда. Но как непроницаема, даже для Божественной любви, эта ночь греха. И никогда мы не в силах почувствовать до конца весь этот предельный ужас греха, косности и противления. *“Пришёл ко своим, и свои Его не приняли”* (Ин.1:11). Не только не приняли, но отвергли, отреклись и осудили, обрекли на смерть. Один из Двенадцати оказывается предателем. И как легко торжественная “Осанна” на тех же устах сменяется безумным: “распни.” В Страстные дни так ясно разверзается перед нами страшная бездна греха, беспомощность и безответность павшего человека. И Церковь побуждает нас снова и снова проходить через этот испуг и этот ужас. Ибо грех, возведший Спасителя на Голгофу, не чей-то чужой грех, не “их грех,” но наш общий. Как разъяснял Святитель Филарет Московский, Крест Христов сложен как бы из всех наших грехов, и наша неправда входит в то бремя, которое Он нес. Грех совершается на земле, но сотрясает небо, и Сына Божия низводит на землю, — возводит на Крест и заключает в малом гробе. И только тогда, когда мы переживем до конца весь этот безысходный мрак греха, мы приблизимся к Пасхальной радости и испытаем подлинную радость освобождения: *“инаго жития вечнаго начало.”*

Христово Воскресение есть победа над смертью, над смертью человеческой. Ибо именно в человеке смерть есть “оброк греха.” Согрешивший человек стал умирать, т.е. перестал и переставал быть человеком. Ибо человек не бесплотный дух, и развоплощённая душа не есть целый человек. Бог создал человека из души и тела, в неразрывном единстве, для бессмертного пребывания. Грех разбил это единство, сделал самое бытие человека невозможным. В этом — подлинный ужас смерти. И потому она есть *“враг,” “последний враг,”* по слову апостола (1Кор.5:26). Смерть страшна не потому, что так часто она как бы преждевременно и внезапно прерывает нашу жизнь и жизнь близких, и означает для нас горестную разлуку. Смерть страшна потому, что она раскрывает обреченность человека, его неспособность быть самим собою, таким, каким он (всякий человек) должен был быть по творческому замыслу Создателя... И вот, только в Воскресении Христовом эта возможность и способность вновь возвращены человеку. Бездна смерти отменена. Господь сошел в самые глубины “адского” царства смерти и упразднил его, и воскрес, как *“первенец из умерших”* (1Кор.15:20), и за ним все оживут *“каждый в своем порядке”* (ст. 23). Человек снова получил способность быть человеком, и станет — *“в воскресении мертвых.”* И весь мир облегчается в этой победе: ибо вся тварь страждет от смертности человека. Потому и есть Пасха — вселенская победа и радость: радость земли и неба.

Для многих из нас это неожиданно и непривычно, и даже, быть может, покажется неуместным и суетным мудрованием, неуместным в Светлый Праздник. Но именно это поет и прославляет Церковь и в самую светозарную ночь, и во весь круг Пятидесятницы, и в каждый воскресный день. *“Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, инаго жития вечнаго начало....”* И связует скорбь и радость: *“Вчера спогребохся Тебе Христе, совостаю днесь воскресшу Тебе; сраспинахся Тебе вчера, Сам мя спрослави Спасе во Царствии Твоем”... Вчера и днесь неразделимы: Крест и Воскресение... И только под лёгким ярмом Креста входим мы в радость Господа своего, Воскресшего во славе из гроба вольной смерти.*

“Крест претерпевый, и смерть упраздненный, и воскресый из мертвых, умири нашу жизнь, Господи, яко един всемогущий.”

Аминь.

## Смерть и жизнь.

(Иез. 37:1-14).

**В**спомним это таинственное видение, бывшее некогда ветхозаветному пророку. Рукой Господней он был перенесен в долину смерти, в долину отчаяния и разрушения. Там не было ничего живого. Только сухие кости, и были они “сухи зело.” Только кости одни и остались от тех, кто некогда был жив. Жизнь ушла. И открылось, “яко наги кости человек, червей снеть и смрад...” И вот, Господь вопрошает пророка: оживут ли кости сии? Может ли жизнь вернуться?.. По человеческому разумению один только ответ был возможен: нет, воистину нет... Жизнь не возвращается. Что умирает, умирает навсегда, и как бы отчуждается от руки Господней, выпадает и из памяти Божией (Пс.37:5). Жизнь не рождается из праха и пепла. “Мы умрем и будем, как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать” (2Цар.14:14). Смерть — конец, разоблачение человеческой немощи и суеты. Смерть — оброк греха, печать грехопадения. После смерти нет больше человека. Развоплощенная душа есть только призрак. Бездушное же тело есть только труп. Смерть не имеет надежды, ни возврата. “Ибо в смерти нет памятования о тебе, в гробе кто будет славить Тебя!” (Пс.6:5)... И потому, по-человечески, единственно, что мог ответить Господу пророк: нет, сухие кости не оживут снова... Но Господь судит иначе и отвечает иначе. Отвечает не на словах, а на самом деле. Он посылает Духа Святаго и обновляет лице земли (Пс.103:30). Ибо Дух Божий есть “жизни податель...” И пророк созерцал таинственное восстановление. Силою Божией сухие кости стали сближаться, кость с костью своею, и снова были одеты живою плотью, и дух жизни вернулся в них. И они ожили, эти сухие кости, и встали на ноги снова, в полной силе, — “собор велик.” Жизнь вернулась, смерть была побеждена...

Смысл этого видения был сразу же открыт пророку. То был дом Израилев, избранный народ Божий. Он был мертв, во грехах и неверности, был побежден, посрамлен и рассеян, лишился славы и свободы. Израиль, возлюбленный народ Божий, Богом усыновленный, — упрямый и непокорный, мятежный и жестоковыйный, — и все же Божий народ... И Господь изведет его из тьмы и сени смертной... Это таинственное пророчество сбылось. Освобождение совершилось. Обетованный Избавитель пришел... Но случилось нечто неожиданное и невероятное. Он не был узан своим народом, был им отвергнут и осужден, как лжепророк и даже лжеучитель. Ибо так непохож Он был на того, кого ждали Иудеи, как представляли себе они обещанного Спасителя. Вместо грозного земного Властителя, которого они ждали, Сам Царь Небесный, Господь Господствующих, снисшел на землю, — Царь Славы, но в образе рабском и униженном, как Страждущий Раб Господень, кроткий и смиренный сердцем. И, вместо внешней мирской независимости и освобождения, Он принес Своему народу и всему роду человеческому благовестие свободы от греха и смерти, оставление грехов и жизнь бесконечную... Он пришел к своим и был ими отвергнут, осужден на смерть, “и с незаконными вменен”... Жизнь, осужденная на смерть, Божественная Жизнь, приговоренная к смерти человеком, мертвым во грехе, ради оживления которого Он в мир явился, — вот непостижимая и страшная тайна Креста и Распя-

тия. “Жизнь во гробе положился Еси!...” Но снова действует Господь. И еще раз жизнь возникает из Гроба! Христос воскрес! Он вышел из гроба, как Жених из брачного чертога. Смерть не могла удержать Начальника Жизни. И Он совоскресил с Собою “всеродного Адама,” весь род человеческий. Он первенец из умерших, и все за ним последуют, “каждый в своем порядке” (1Кор.15:20-23)... Иезекииелево пророчество с особенной убедительностью звучит для нас в утро Великой Субботы, когда мы творим бдение у Живоносного Гроба Спасителя, у Гроба Жизни, и поем над ним “похвалы,” песнь радости и скорби. Великая тайна Жизни и Смерти, Жизни чрез смерть, Жизни, воссиявающей от гроба: в ней находим залог нашего упования... Пророчество стало свидетельством и все же остается пророчеством и для нас. Ибо наша жизнь все еще под знаком смерти, хотя “Жизнь из гроба воссияла, Христос.” Мы все, и даже те, кто со Христом, Победителем смерти, остаемся в сени смертной и в рове преисподнейшем, со всею скорбию и тщетою земных сует. И дом Нового Израиля, как бы то ни было странно, сам уподобляется сухим костям, и сухим зело. Очень мало в нас самих подлинной жизни. Земной путь человека, и даже христианина, в истории все еще полон горечи, и страха, и безнадежности, и неправды. В эти последние смутные годы почти все мы были как бы перенесены в долину смерти и разрушения, — ею же стал весь мир, — и должны были убедиться, что человек сеет вокруг себя разрушение и смерть. Впереди мы можем предвидеть еще худшее. Смерть видимо все еще царит на земле... Неудивительно это, ибо корень смерти — грех. Сила греха становится в наши дни все более очевидной, хотя до конца мы никогда не уразумеваем ее громадности. “Грех совершается на земле, но колеблет небо, и Сына Божия низводит на землю” (архиеп. Димитрий Муретов), и возводит на крест. Воистину! “никогда ты не взвесишь всей тяжести греха,” как говорил бл. Августин... Сила смерти сломлена воистину. Христос воскрес. “И мертвый ни один во гробе.” Дух Утешитель, податель Жизни, сошел на землю запечатлеть крестную победу, и пребывает в нас, со дня Пятидесятницы. Дар жизни, жизни вечной и подлинной, преподается нам в изобилии. Но опять как часто не приемлется... Жизнь в нас как будто и не жительствоует... Для того, чтобы подлинно жить, мы все еще должны бороться сами с собой, преодолевать самих себя, погашать в себе мудрования плоти, гордость и злобу, самость и своеволие, послушанием и подвигом искоренять в себе страсти, чтобы в покаянии ответить на Божий зов. Иначе мы угашаем Духа. Господь стучит неизменно у врат нашего сердца, но открыть их мы должны сами, — Господь не врывается в них насилием. Он, по слову св. Ириныя Лионского, “чтит древний закон человеческой свободы,” начертанный древле Им Самим. Правда, без Него, без Христа, мы ничего не можем. И все же есть нечто, что мы должны сами сделать: это — узнать Его голос, на него отозваться, воспринять Его дар в свое сердце, и — “идти за Ним.” И этого мы так часто не делаем. И точно напрасно звучит над миром благовестие Жизни... Уже давно звучат в нашем мире пророческие голоса, предвещающие великие крушения, почти что конец истории, гибель царств и народов. Эти мрачные предостережения не были ложным пророчеством, хотя бы и не всегда внушались от Духа Божия, иногда от разочарования или по человеческому благоразумию.

Но и самого здравого разума слушаются не все. Ныне, после второго испытания огнем и мечом, уже нет нужды в пророках, чтобы распознать, что мы на краю бездны, *Если и Пока...* Пока и если не покаемся. Пока мы не будем просить дар покаяния... Жизнь нам дана в изобилии, всем и каждому, и мы все еще мертвы... *“Вот я предложил тебе сегодня жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели покаянию пред вами сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, да-*

бы жил ты и потомство твое” (Втор.30:15-19)... Так изберем же жизнь. И, прежде всего, должны мы всю свою жизнь посвятить Богу, признать и принять Его, как единого Господа и Владыку нашей жизни, Ему единому служить, — и не только за страх, не из простого повиновения, но по любви к Нему. Ибо Он больше, чем наш Господь и Владыка, Он — наш Отец, и от Него именуется всякое отечество на земле. И любить Его значит Ему служить, творить Его заповеди. И служить Ему значит служить братии сей меньшей... И потому мы должны преодолевать наше взаимное отчуждение, весьма сильное даже внутри церковной ограды, и действительно искать в нашей жизни того единства, о котором молился Спаситель в навечерие Своих спасительных страданий: “да вси едино будут,” — в вере и любви... Мир безнадежно разделен и разорван. Разделены между собою и те, кто должен был бы быть вестниками мира, мира Христова. “О мире всего мира” мы всегда молимся на словах, но много ли мира в нас самих? И что означает этот мир? Мир всего мира, мир среди народов, благоволение среди людей... Судьба мира и народов решается не на полях сражений и не соглашениями мирских вождей. Она решается в сердцах человеческих. Откроются ли они на стук Небесного Отца или останутся наглухо закрыты? Удастся ли нам их открыть, наши собственные косные сердца, прежде всего? Как будто есть добрые знамения и в наши темные дни. Не только “мрак в полдень,” но и неожиданные светочи в ночной тьме. Многие пробуждаются от греховного сна и входят через узкие “двери Покаяния” обратно в чертог надежды. Из нашей собственной среды восстают новые мученики и исповедники. Слову Божию стали снова внимать “чистым сердцем.” И храм Божий для многих стал не только тихой пристанью, но школой подвига. Мрак сгущается, но тем ярче сияет не вечерний Свет... Все та же тайна: Жизнь и смерть!

Жизнь божественная присутствует в мире — Христос — и познается нами “в преломлении хлеба.” Но должно бодрствовать, чтобы не пропустить дня нашего посещения, как некогда просмотрел его древний Израиль. Чтобы не уподобиться юродивым девам, которые ведь тоже выходили “в сретение Жениху,” но не имели елей в светильниках своих... Елей означает, как всегда, благоволение, милосердие и любовь... Быть может, все еще не слишком поздно. Изберем жизнь. И тогда победа Креста, победа Воскресения откроется в нашей жизни. И еще раз сбудется древнее пророчество: Господь откроет гробы наши, оживит косные сердца и кости сухие, и благословит людей Своих миром, радостью и бесконечно жизнью.

---

\* G. Florovsky. The Gospel of Resurrection. Paulus-Hellas-Oikumene. Athens, 1951. Перевод с английского.

<sup>i</sup> S. Jo. Chrys. In Hebr. horn. XVII, 2//PG. LXIII. С. 129.

<sup>ii</sup> Тело — могильная плита (*греч.*); *орфики* — представители античного оккультного течения, восходящего к легендарному Орфею; орфики разрабатывали учение о переселении душ, которое повлияло на пифагорейцев и Платона (см.: *Платон*. Горгий, 400 с, а также примечания к указанному фрагменту в 1-м томе последнего русского Собр. соч. Платона).

<sup>iii</sup> Origen. Contra Celsum. V. 14, Koetschau. S. 15.

<sup>iv</sup> *Манихейство* — религиозное учение, основано в III в. Мани, который, по преданию, проповедовал в Персии, Средней Азии, Индии. В основе манихейства — дуалистическое учение о борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия. Распространилось в I тыс. н. э. от Китая до Испании, подвергаясь гонениям со стороны зороастризма, римского язычества, христианства, ислама и др., в VIII в. — господствующая религия в Уйгурском царстве. Манихейство оказало большое влияние на средневековые дуалистические ереси.

<sup>v</sup> *Плотин*. Эннеады, II, 9, “против гностиков” (начиная с 15 и до конца). О Плотине, как религиозном мыслителе, лучшая работа: *abbé Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921. Образ бегства

уже у Платона: “нужно стремиться и бежать отсюда туда возможно скорее!” (Теэтет, 176 А). И вся жизнь философа есть “подготовка к смерти” (Федон, 81 А). Воплощенное состояние души есть, для Плотина, только некий переходящий эпизод в ее судьбе, и об этой земной жизни она вполне забудет, когда вернется и взойдет до блаженного созерцания (см. всю IV Эннеаду). Ср.: *Блонский П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 146 сл.

<sup>vi</sup> *S. Jo. Chrys.* De resurrect mortuorum, 6//PG. L. С. 427-428.

<sup>vii</sup> *Minuc. Felic.* Octavius, 34 (ed. Halm, p. 49).

<sup>viii</sup> *Эри В. Ф.* Письма о христианском Риме. Письмо третье. — В катакомбах св. Каллиста//Богословский вестник. 1913. Январь. С. 106.

<sup>ix</sup> *S. Athanas.* De incarn. 21//PG. XXV. С. 132.

<sup>x</sup> *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 1914. С. 291-292.

<sup>xi</sup> *Психофизический параллелизм* — философская концепция, согласно которой телесная и духовная субстанции (тело и душа в человеке) являются абсолютно независимыми друг от друга, и видимость их влияния друг на друга объясняется тем, что все процессы в них “скоординированы” Богом. Подробно разрабатывалась Декартом, была подвергнута критике Спинозой.

<sup>xii</sup> *Аристотель.* О душе. Кн. II, с начала 412 а и дальше (пользуюсь комментированным изданием Тренделенбурга), ср.: I, 3, 407 b.

<sup>xiii</sup> *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1930. Т. I. С. 67, 632, 633. Ср. и другую книгу того же автора: Античный космос и современная наука. Москва, 1927. Здесь собран и вдумчиво проработан громадный материал по истории всей греческой философии вообще, философии Платона и “платонизма” в частности. Автор все время имеет в виду и проблематику “христианского платонизма.” В этих книгах привлекает острота и большая смелость мысли.

<sup>xiv</sup> *Мефодий Патарский* (III в.) — раннехристианский церковный деятель и писатель. Оппонент Оригена, автор неоплатонического трактата “Пир, или О девстве.”

<sup>xv</sup> *Афинагор* (II в.) — христианский апологет, автор “Прошения” в защиту христианства, обращенного к императору Марку Аврелию, и книги “О воскресении мертвых.”

<sup>xvii</sup> Старая книга *L. Atzberger'a* “Geschichte der christlichen Eshatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit” (Fr. i-Br., 1895) еще не заменена лучшей. По-русски см.: *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. В очень обстоятельном введении (составляющем половину книги) дан общий обзор восточной эсхатологии в предшествующий период, многое сказано и о современниках младших. Но западный материал вовсе не затронут (даже и Тертуллиан). И автор ограничивается только сопоставлением текстов, без богословского и историко-философского анализа.

<sup>xviii</sup> семенные логосы (*лат., греч.*).

<sup>xix</sup> Соответственные тексты собраны и сопоставлены у *Оксиюка* (с. 162-174 и др.). Ср. также основные монографии об Оригене: *Redepenning.* Bd II. Bonn, 1846; *Denis J.* La philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 297 сл.; *Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. P. 225 ff., 265 f.; *Prat E.* Origène, Le théologien et l'exégète. P., 1907. P. 87 suiv.; *Ramers C.* Des Origens Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851; *Kraus J. B.* Die Lehre des Origens über die Auferstehung der Toten. Regensburg, 1859; *Meyer Hans.* Geschichte der Lehre von den Keimkraeften von Stoa bis zum Ausgang der Patristic. Bonn, 1914. Из новейших работ нужно назвать: *Cadmu R.* Introduction au système d'Origène. P., 1932; *Bardy G.* Origène // Diet, de la Théologie cath., fasc. 95-96. P., 1931. Col. 1545 suiv.; ср. и старую статью: *Westcott B.* sub voce // Smith a Wace Dictionary, IV, 1887.

<sup>xx</sup> Начало индивидуации, начала воскресения (*лат.*).

<sup>xxi</sup> См. у *П. Страхова* (Воскресение, I. Идея Воскресения в дохристианском религиозно-философском созерцании. М., 1916. С. 27 сл., 128 сл.). Можно предполагать посредство комментариев Александра Афродисийского. Ср. у *Лосева* (Античный космос. С. 438 сл.), — “душа, как смысловое изваяние жизни” у Аристотеля...

<sup>xxii</sup> Из поздних схоластиков нужно назвать Дурандия, “доктора решительнейшего” (ум. 1332 или 1334). Он ставит вопрос: “Что лежит в основании того, что душа Петра будет сотворенной в материи, что была и в теле Павла, либо была в том же Петре, который прежде был,” и отвечает — “Кого бы материю не сочетала бы душа Петра в воскресении из того, что есть её же форма по числу, в итоге будет тот же Петр”; привожу по: *Fr. Segarra S. J.* De Identitate corporis mortalis resurgente. Madrid, 1929. P. 147. Из современных римских богословов такого взгляда придерживается Кардинал Л. Билло, — ср.: *L. Billot S. J.* Quaestiones de

---

Novissimis, auctore. Romae, 1902. Thesis XIII. P. 148 ss. См. также: *Sparrow-Simpson W. J.* The Resurrection and Modern Thought. Longmans, 1911.

<sup>xxxiii</sup> *Апокатастазис* (всеобщее восстановление) — см. примеч. статья “Противоречия оригенизма.”

<sup>xxxiv</sup> Ср. у *Оксиока* (указ, соч., с. 206 след.); см. также: *Farges J.* Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. P., 1929.

<sup>xxxv</sup> Из сочинений св. Григория по данному вопросу особенно важны: диалог “О душе и воскресении,” беседы “Об устройении человека” и его “Большое Огласительное слово.” Исчерпывающий подбор текстов в названной книге *Оксиока*. Сжатый общий очерк см. в моей книге “Восточные отцы IV века” (Париж, 1931. С. 130 ел.). Ср. также очень интересную статью *П. Страхова* “Атомы жизни” (в “Богословском вестнике,” 1912, январь, с. 1-29, и в его сборнике “Наука и религия,” 1915).

<sup>xxxvi</sup> См. подробнее в моей статье “О смерти крестной” в “Православной мысли,” II, Париж, 1931.

<sup>xxxvii</sup> Ср. и замечания в: *Taylor A. E.* A Commentary in Plato's *Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 ff.; и отдельный экскурс: там же. IV. The concept of time in the *Timaeus*. P. 678-691; см. еще: *Rwaud A.* Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. P., 1906; и его же издание и перевод “Тимея,” со вступительной статьей, в “Collection Budè” (P., 1925). Можно назвать еще и книгу: *Baudry J.* Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la philosophie grecque. P., 1931.

<sup>xxxviii</sup> О неисторическом характере античной философии см. у *Лосева* и еще у *Шпенглера*, в 1-м томе его известной книги (есть и русский перевод) [См. современное издание: *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993.]. Ср. интересные сопоставления: *L. Laberthonnière.* Le réalisme chrétien et idéalisme grec. Paris, 1904. Нужно указать еще недавнюю и обстоятельную книгу: *Guillon J.* Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St.-Augustin. P., 1933. См. также и мою статью “Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte” в журнале “Der Russische Gedanke,” Hf. 3.

<sup>xxxix</sup> Есть *только одно* исключение: “в молитвах неусыпающую Богородицу... гроб и умерщвление не удержатся.” Воскресение уже осуществилось для Богоматери и Богоневесты, по силе Ее несравненного и несоизмеримого соединения с Родившимся от Нее.

<sup>xxx</sup> Ap. Simpl. Physic. 732, 26//Diels, I<sup>3</sup> (1912), 355.

<sup>xxxi</sup> *Посидоний* (ок. 135-151 до н. э.) — древнегреческий философ-стоик, крупнейший представитель Средней Стой, глава школы на о. Родос; учитель Цицерона; соединил стоицизм с платонизмом. Сочинения Посидония охватывали все области знания и дали завершающую форму античной натурфилософии, оказав всеобъемлющее воздействие на позднеантичную философию.

<sup>xxxii</sup> вечный двигатель (*лат.*).

<sup>xxxiii</sup> См. обстоятельную статью: *Meyer Hans.* Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Festgabe A. Ehrhard, 1922. S. 359 ff.; ср. у *Страхова*: Воскресение, с. 34 след.

<sup>xxxiv</sup> *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма. С. 643. Ср. *Guillon*, p. 359-360: “Настоящее греки представляли себе циклично возвращающейся во времени вечностью. Напротив, они охотно думали, что время длится вечно и настоящая жизнь — только эпизод драмы души: того хотели мифы... Здесь христианская мысль решительно [противоположна]... У душ, до их воплощения, нет истории. Появление душ — это их рождение; после же смерти вместе со временем уничтожается *свобода* и прекращается история. Мифическое время осуждено. Судьбами раз и навсегда пренебрегают, ибо Христос воплотился единожды. Цикличное время отвергнуто” (*фр.*).

<sup>xxxv</sup> Ср. мою статью “Тварь и тварность” (“Православная Мысль,” I, 1928); или по-французски: “L'idée de la création dans la philosophie chrétienne”//Logos. Revue internationale de la pensée orthodoxe. № 1. Bucarest, 1928.

<sup>xxxvi</sup> *S. Greg. Nyss.* De anima et ressur. Krab. 122, 124.

<sup>xxxvii</sup> См. подробнее у *А. М. Туберовского*, “Воскресение Христово, Опыт мистической идеологии пасхального догмата” (Сергиев Посад, 1916).

<sup>xxxviii</sup> *Слова преп. Симеона Нового Богослова*, в переводе еп. Феофана (изд. 2-ое. М., 1892. Т. I. С. 382). Греческое издание мне осталось недоступно.

<sup>xxxix</sup> О различии между врачеванием естества и “врачеванием воли” ср. в моей статье “О смерти крестной,” названной выше. См. также у *E. B. Pusey*, “What Is of Faith as to Everlasting Punishment” (1879); здесь дан свод и анализ отеческих мнений и текстов. Тексты из преп. Максима (главным образом, из *Ambigua*), указаны у *С. Л. Епифановича*, “Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие” (Киев, 1915. С. 82 и 83, в прим.). Ср. в *моей* книге “Византийские отцы” (1933. С. 225 след.).