

Профессор А. И. ГЕОРГИЕВСКИЙ (Москва)

О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В СВЯЗИ С ЕВХАРИСТИЕЙ, В СВЕТЕ УЧЕНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

I

Апостольское благовестие содержит учение Господа Иисуса Христа о воскресении мертвых, в котором можно различить **два существенно различных направления мысли**, синтезирующихся, тем не менее, в одну стройную систему чрез связь с другим Его учением — о новом великом таинстве, не известном до того ни в одной из дохристианских религий, о таинстве Евхаристии.

Первое направление характеризуется проповедью о воскресении мертвых как о совершенно самостоятельном космическом акте, введенном в обиход мироздания промыслительным действием Бога, чрез воплощение Его Единородного Сына.

Другое направление указывает на воскресение мертвых как воскрешение их Божественной волей в последний день.

Первое направление антастасической мысли имеет, несомненно, более широкое распространение в Евангелии, и лишь впоследствии, в апостольских Посланиях, и главным образом у апостола Павла, оно переходит в формы второго направления, т. е. о воскрешении мертвых непосредственным Божественным произволением.

Однако **сущность христианского догмата о воскресении осталась неизменной**, изменяясь и эволюционируя лишь логически, по мере усвоения христианским сознанием глубокой связи воскресения с евхаристической тайной. И, наконец, всё завершилось мистическим реализмом богодухновенных прозрений 15-й главы первого Послания к Коринфянам. Очень важно отметить, что здесь уже христианское антастасическое учение поставляется на высоту такой оригинальности, которую совершенно невозможно сблизить с чем-либо из скудного антастасического учения дохристианского мира¹.

В евхаристической 6-й главе Евангелия от Иоанна космическая всеобщность воскресения получает черты воскрешения мертвых Богом чрез восприятие ими при жизни Плоти и Крови воплотившегося Господа: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 54).

Всеобщность же космического воскресения, распространяющегося на всех: праведных и неправедных, верующих и неверующих, указывается ссылкой на «царицу Южную» и «ниневитян», которые «восстанут на суд с родом сим и осудят его» (Мф. 12, 41—42).

Тогда, в результате всеобщего суда, обнаружится разница между личной внехристианской праведностью и праведностью, достигнутой посредством таинственного общения с самим Существом Воскресшего чрез благодатное восприятие Его Плоти и Крови.

¹ П. С. Страхов. *Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании*. М., 1916, с. 55.

«Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет», — говорит Господь (Ин. 5, 21). И если это не вполне может быть отнесено именно к воскресению мертвых, так как, пожалуй, под «мертвыми» можно разуметь непросветленных светом Христова учения, то в следующей главе того же Евангелия от Иоанна дано уже вполне ясное откровение воли Божией: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 40). А затем то же обетование повторяется: вначале в связи с указанием на промыслительное содействие Отца (Ин. 6, 44) и потом как результат евхаристического приобщения (Ин. 6, 54). Как же согласовать между собой выясняющиеся таким образом анастасические процессы — космическое воскресение и Божественное воскресение? Какая внутренняя связь существует между ними, если, конечно, говорить о верующих во Христа?

Оставив в стороне несложную ссылку на то, что всё может быть сделано волею Бога, попытаемся установить указанную выше связь путем раскрытия, насколько возможно, евхаристической тайны.

Произнося установительные слова Евхаристии: «Примите, ядите: сие есть Тело (τὸ σῶμα) Мое» (Мф. 26, 26), Христос ясно указывает, что под видом хлеба предлагается сперва апостолам, а затем и всем верующим истинное и действительное Тело Господа, именно то самое тело, которое было рождено «от Духа Свята и Марии Девы».

Более того, по позднейшему святоотеческому толкованию, в евхаристическом хлебе предполагается присутствие самой Плоти Христовой как материальной субстанции Его Тела. Так, святой Иоанн Дамаскин прямо утверждает, что пресуществление вещества происходит здесь «с помощью Святого Духа, подобно тому, как при содействии Его же Господь для Себя и в Себе осуществил и плоть от Пресвятой Богородицы»². Этим авторитетным мнением сразу же намечается связь между установительными словами таинства и тем евхаристическим учением, которое развивается в 6-й главе Евангелия от Иоанна, где ни разу не упоминается о Тэле (σῶμα), а лишь о Плоти (σάρξ). К этому же примыкает и присущее восточному богословию реалистическое понимание таинства святого Причащения как совершенно реального и действительного приобщения Плоти и Крови Христовой, в которые благодатно прелается, через призывание Святого Духа, материальный субстрат хлеба и вина.

По словам святого Иринея Лионского (II в.), «чаша растворения и приготовленный хлеб принимаю Слово Божие и делаю Евхаристию Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти (ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις)». И это происходит потому, что «чашу от растворенного вина Христос назвал Своею Кровию, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения исповедал Своим Телом, которым укрепляет наши тела, вследствие чего и наша плоть оказывается причастной жизни вечной, и именно потому, что она и питается Телом и Кровию Господа, и есть член Его»³.

Значительно позже, в эпоху расцвета богословской мысли, святой Григорий Нисский (IV в.) развивает целую теорию реального вступления нашего тела «в приобщение и единение со Спасителем», Который в таинстве Причащения «посредством плоти сообщает Себя всем уверовавшим, срастворяясь с телом их, чтобы единением с бессмертным и человек сделался причастником нетления»⁴.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Перевод А. А. Бронзова. СПб., 1894, с. 222. Все подробности относительно таинства Евхаристии входят в курсы догматического богословия. Поэтому в дальнейшем будут приведены лишь те данные, которые с особенной реальностью подтверждают взаимную связь, через таинство Евхаристии, двух направлений анастасической мысли.

³ Св. Иринея Лионский. Сочинения. Перевод П. А. Преображенского. СПб., 1900, с. 449.

⁴ Св. Григорий Нисский. Творения, ч. IV. М., 1861, с. 96—101.

Святой Иоанн Златоуст идет в этом направлении реалистического понимания таинства Причащения еще далее: «Чтобы не любовью только, но и самым делом быть нам членами Плоти Христовой, будем причащаться этой Плотью. А это бывает через пищу, которую Христос даровал, чтобы выразить Свою великую любовь к нам. Для этого Он смешал Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головой»⁵. И затем: «Христос дал желающим не только видеть Его и соединиться с Ним, а насыщать Им всякое желание»⁶. Таким образом, духовная связь со Христом, устанавливающаяся при крещении, дополняется физической в Евхаристии⁷.

Столь крайний реализм понимания и яркость образов, отвергаемые рационалистической критикой, оставили, однако, глубокий след в православном вероисповедании, что, например, можно видеть в обычае причащения младенцев, имеющем, с этой точки зрения, глубокий смысл. Причащая младенцев, Православная Церковь как бы запасает в их нежных, чистых и восприимчивых организмах спасительное и совершенно реальное, физическое начало нетления. И это особенно важно в том случае, когда некоторым из них впоследствии, в течение жизни, быть может, не придется по различным причинам приступить к святому таинству Причащения. Позволительно думать, что Господь, по великому Своему милосердию, и в этом случае не изгадит в человеке полученной им в младенчестве печати нетления. «Достоин причащающиеся ныне, — говорит святой Иоанн Златоуст, — сретят тогда Господа, грядущего с небес»⁸. А кто же, как не чистые и безгрешные младенцы, по самому существу своему, наиболее достойны этого?

Знаменательно, что, по учению святого Григория Нисского, тело Христово, входя евхаристически в нас, является как бы противоядием отравы греха. И совершенно так же, как пища и питье поддерживают наше тело в состоянии бытия, и евхаристически пресуществленные хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы сообщают человеку свойства нетления. А если Христос, будучи истинным человеком, «поддерживал Ипостась Своего Тела с едью и питием», то тем самым Он претворял главные элементы пищи — хлеб и вино в «Тело Бога Слова». Поэтому и теперь те же вещества претворяются в него, но уже непосредственно. Восприимая же это претворенное Тело, человек соделяется причастником нетления⁹.

Уже давно властно царящий на Западе богословский рационализм заставляет многих смотреть на столь реалистические идеи как на что-то, в лучшем случае, наивное, а то и как на недостойное серьезного внимания. А между тем, именно в этом мистическом реализме и содержится источник не только захватывающих прозрений в тайны плоти, но и спасения от сухой морализации религии, от мертвящей унылости формальных схем, словом, от всего, что наиболее прямым путем ведет к полной безразличности.

Лишь реалистический взгляд на тайну пресуществления может привести к стройному синтезу обоих направлений антагонистической мысли, а затем даст возможность логически понять то развитие, которое дал одному из них апостол Павел. Однако из уст некоторых авторитетных богословов можно услышать суровый приговор тем, кто пытается проникнуть в величайшую тайну Евхаристии. Так, митрополит Макарий

⁵ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 8. СПб., 1902, с. 304.

⁶ Там же.

⁷ Срав.: С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. Кн. 2. СПб., 1907, с. 50—51.

⁸ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 10. СПб., 1910, с. 240.

⁹ Св. Григорий Нисский. Творения, ч. IV, с. 96 и далее.

полагает, что «усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия»¹⁰.

Нельзя, впрочем, не признать, что достаточным поводом для столь резкого приговора являются действительно бесплодные и доходящие до курьеза попытки к рационалистическому уразумению евхаристической тайны. Следовательно, приговор митрополита Макария справедлив лишь по отношению рационалистического скепсиса, оперирующего различными аллегориями и символами, прикрывающими неверие. Если же стать на освященную авторитетом святых отцов и учителей Церкви — великих богословов Востока — почву мистического реализма, то едва ли будет нечестивым православно-благословенное исследование. При этом, твердо укрепившись на почве безусловной веры в неисповедимость путей Божиих, можно достигнуть хотя бы приблизительного понимания, конечно, отнюдь не претендуя на полное познание, невозможное здесь по существу.

Прежде всего, попытаемся выяснить, что за связь существует (в порядке евхаристических идей) между «телом» (σῶμα) и «плотью» (σάρξ)¹¹. Многочисленными примерами как из Ветхого, так и из Нового Завета можно подтвердить тот вывод, что хотя оба слова и употребляются иногда синонимически, но слово «плоть» чаще применяется для обозначения смертной и тленной части человеческого существа¹². Тогда как слово «тело» по преимуществу соединяет с собой представление о цельной и неделимой индивидуальности человека.

В Ветхом Завете термину «плоть» соответствует еврейское слово «басар», применяемое при противопоставлении смертного, преходящего человека бессмертному и вечному Богу, а также и для обозначения того общего плотского состава, который одинаково присущ как человеку, так и всякому животному (Быт. 6, 3, 13, 17; Иов. 10, 4; Пс. 55, 5; 135, 25 и др.). И если в переводе LXX сравнительно часто не делается особого различия между обоими терминами, а слово «басар» переводится иногда и через σῶμα (например, Лев. 6, 10), то уже в Новом Завете принципиальная разница между ними устанавливается Самим Христом Спасителем, а затем очень отчетливо проводится в апостольской и святоотеческой литературе. Так, уча о Причащении как о вкушении Своей Плоти и Крови, Иисус Христос ни разу не употребляет слова «тело», говорит лишь о Своей Плоти, отдаваемой Им за жизнь мира (Ин. 6, 51). Но вместе с тем тут же намечается и тесная связь между «плотью» и самим Существом Спасителя, т. е. той Его Божественной индивидуальностью, которая объемлется понятием «тело». «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53), потому что, продолжает Господь, «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 56). А затем тотчас же следует и окончательное установление теснейшей связи между вкушаемой Плотью и Личностью Господа: «ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 57). И не только «жить», но «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь

¹⁰ Митроп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие, т. II. СПб., 1895, с. 399.

¹¹ Вопрос об идейной связи понятий σῶμα и σάρξ обстоятельно разобран в статье профессора А. Смирнова «Значение слова «плоть» в вероучительной системе апостола Павла» (Богословский вестник, 1912, июнь, с. 307—352), а также и в труде профессора Н. Н. Глубоковского «Благовестие апостола Павла по его существу» (т. II. СПб., 1910, с. 583). В книге профессора-священника Павла Флоренского «Столп и утверждение истины» (М., 1914, с. 264 и далее) есть филологический анализ слова σῶμα и высказывается взгляд на индивидуальность тела.

¹² Такой вывод можно сделать из указанной статьи проф. А. Смирнова. Подтверждается же это следующими местами Священного Писания: Иов. 41, 15; Притч. 5, 11; Ис. 40, 6; Рим. 7, 5, 14; 1 Кор. 3, 4; 15, 50; 2 Кор. 4, 11; Гал. 5, 17, 19—21; Еф. 2, 3; Кол. 2, 11 и др.

вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 54). Таким образом, евхаристическая мысль готовится к тому, что вскоре будет возведено на Тайной вечери, а затем, по сошествии Святого Духа, войдет в самое существо верующих в таинстве Причащения.

Предлагая апостолам хлеб на Вечери, Спаситель говорит о Телѣ Своем (σῶμα), причем уже самый акт преломления и разделения единого хлеба между присутствовавшими знаменует таинственный переход от единого, неделимого Тѣла к безграничной делимости Плоти, предъобразенной чудесным умножением хлебов, с которого и начинается 6-я (евхаристическая) глава Евангелия от Иоанна. Без сомнения, именно такой смысл придает чуду с насыщением хлебами святой Иоанн Златоуст, говоря: «Для того-то Христос наперед и совершил чудо, чтобы они, наученные им, веровали уже и тому, что Он говорил после»¹³.

Таким образом, ясно, что, по учению Христа Спасителя, в таинстве Евхаристии под видом хлеба и вина верующие воспринимают как Божественную Плоть и Кровь, так вместе с тем и самое Тѣло Господа. Вследствие этого возникает дилемма: или синонимически отождествить оба понятия (σάρξ и σῶμα), или же благоговейно остановиться перед недоступным человеческому уму — совпадением части и целого в их неразрывном метафизическом слиянии. По учению Святой Церкви, мы именно должны верить в последнее, признав раз навсегда абсолютную нераздельность существа Божия, вследствие чего в каждой части этого существа (если только позволительно такое выражение) нераздельно присутствует и все Его индивидуальное Целое.

В «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария мы читаем: «В каждой части — до малейшей частицы — предложенного хлеба и вина находится не какая-либо отдельная часть Тѣла и Крови Господней, но Тѣло Христово всегда целое и во всех частях единое, и в каждой части — до малейшей частицы — присутствует весь Христос по существу Своему, т. е. с душою и Божеством, или совершенный Бог и совершенный человек»¹⁴.

Святой Иоанн Дамаскин, справедливо считающийся авторитетом вполне законченной к его времени (VIII в.) восточной догматики, говорит прямо и определенно: «Хлеб и вино не есть образ (τύπος) Тѣла и Крови Христа, но это само Тѣло (αὐτὸ τὸ σῶμα) обожествленное»¹⁵.

Затем у святого Иоанна Дамаскина содержится еще и следующее утверждение относительно проявления Божественной деятельности в мире: «Одному только Богу свойственно повсюду одинаково действовать (ἐνεργεῖν)»¹⁶. И далее он говорит: «Божественная деятельность (ἐνεργεῖα), которая есть одна и проста и неделима (ἀμερῆς) и которая благовидно разнообразится в том, что делимо, и всюду раздает то, что составляет собственную каждой вещи природу, — остается простою, увеличиваясь в делимых вещах неделимо и делимое сводя к простоте ее самой»¹⁷. А что же во Христе есть Его безгрешное и преображенное Воскресением Тѣло, как не первое и высшее проявление Божественной энергии? И не оно ли сводит к «простоте» своей неделимой индивидуальности безгра-

¹³ Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. 8, с. 304.

¹⁴ Митроп. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие, т. II, с. 400—401.

¹⁵ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 223. Многочисленные аналогичные мнения других учителей Церкви см. в цитированном труде митрополита Макария (т. II, с. 390—396) и там же догматические определения I, III, VII Вселенских Соборов. О понятии ἀντίτυπος — у святого Василия Великого (см.: Проф. А. П. Голубцов. Из чтений по церковной археологии и литургике, т. II. Сергиев Посад, 1918, с. 41—42).

¹⁶ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 38; срав. Н. Терентьев. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910, с. 44.

¹⁷ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 38.

ничную делимость пресуществляющейся в евхаристическом веществе Плоти? Несомненно, что именно к этой великой тайне приложимы следующие слова святого Иоанна Дамаскина: «Божество — просто и имеет единую простую деятельность, благую во всем (т. е. через Евхаристию — в телах наших), всё совершающую (ἐνεργούσα), подобно солнечному лучу, который всё согревает и в каждой в отдельности вещи действует сообразно с естественным ее свойством и ее способностью к восприятию»¹⁸. Если же мы захотели бы для хотя бы приблизительного уяснения сущности евхаристического совпадения части и целого воспользоваться образами конкретной действительности, то здесь наиболее приложимо сравнение или с единым солнцем, отражающимся одновременно в миллионах капель росы, или же, еще лучше, с осколками разбитого стекла, самостоятельно отражающими в себе всё то, что сразу отражалось в целом стекле¹⁹.

Таким образом, в таинстве Евхаристии Тело Христово, как бы расплываясь на бесконечное множество частиц пресуществленной Плоти, воспринимаемых миллионами причащающихся, остается, однако, единым и неделимым, сообщая воспринимающим его ту вечную и нетленную жизнь, которая присуща ему самому. И только в этом своеобразно реальном смысле можно понять как неоднократные обетования Господа о Его присутствии в верующих (Ин. 6, 56—57; 14, 19—20; 15, 4), так и столь излюбленное апостолом Павлом, а затем принятое и Церковью учение об Евхаристии как объединяющем верующих начале (Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 12—14, 20, 27; Гал. 3, 27—28; Еф. 1, 23; 2, 16; 3, 6; 4, 4, 12; 5, 30; Кол. 1, 18, 22, 24).

Подготавливая учеников к усвоению евхаристического учения, Иисус Христос начинает с общего утверждения: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6, 56). Но после установления святого таинства на Вечери в Сионской горнице Господь уже прямее и определеннее предуказывает то, что должно было открыться верующим лишь после Его окончательного прославления: «Еще немного, и мир уже не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моём, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14, 19—20).

Апостол Павел вполне ясно утверждает, что «хлеб, который преложим» есть «приобщение Тела Христова» и что «один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10, 16—17).

Итак, кроме символического понимания Церкви как собрания верующих, возможно и вполне реальное представление о том, что самое Тело Христово на самом деле пребывает в мире, непрестанно существуя в субматериальных глубинах человеческих организмов, воспринявших его в таинстве святого Причащения. Оно как бы распределено по бесчисленным телам воспринявших, в общей совокупности своей составляющих реальное Тело Христово — Святую Церковь. Тело Христово внедряется именно в ту неистребимую (субматериальную) основу тела человеческого, которая именно вследствие этого и получает свойство, так сказать, «семени воскресения», долженствующего породить воскресающее тело.

А так как Тело это, по самому существу своему, обладает вечной и нетленной жизнью, то это же свойство сообщается и субматериальной

¹⁸ Св. Иоанн Дамаскин. Цит. соч., с. 39.

¹⁹ Профессор Московской духовной академии И. В. Попов в своей книге «Личность и учение блаженного Августина» (ч. 2. Сергиев Посад, 1916, с. 66) дает подобный яркий пример: «Одна и та же точка центра, давая начало всем радиусам, без разделения и целостно присутствует в каждом из них». Весьма ценный для нас пример приводит и проф. А. П. Лебедев в «Очерке истории Восточно-Византийской Церкви с XI по XV вв.» (М., 1892, с. 270), а именно — аналогично печати и оттисков слова и его восприятия читателями.

основе освященных им тел. Факт этот ощущается при жизни как особое чувство, знакомое верующим и состоящее в осознании пребывания в нас Христа, на что Он Сам указывает словами: «Узнаёте, что... Я в вас» (Ин. 14, 20). Богоощущение это весьма ясно понимает апостол Павел: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Оно известно в той или иной степени всем истинно верующим, испытывающим спокойствие и радость особенно по причащении Святых Таин и на всем пути следования Христу.

После же смерти то же ощутится в загробном существовании. Так только и возможно представить себе, что Церковь есть единая и неразрывная совокупность живых и мертвых, из которых первые ощущают пребывающего в них Господа, а вторые предвкушают еще и воскресение как переход от неполного посмертного существования к полноте жизни будущего века, мерцающего там уже более яркими лучами неземных предвкушений.

И как для живых непрестанной надеждой звучат слова Господа: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20), так и каждого умершего христианина Православная Церковь — в чинопоследовании погребения — сопровождает знаменательными словами: «Наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут, и даже более того: всякий верующий «на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24—25).

Мысль о Церкви как реальном Теле Христовом, столь присущая именно первохристианскому времени и лишь впоследствии сменившаяся более доступным для «примитивного» мышления символизмом, не только обуславливает собою реалистичность евхаристических идей Востока, но и дает возможность сразу же осветить некоторые вопросы, связанные с евхаристическим учением как Самого Господа, так и Его ближайших последователей. Так, например, признанием реального присутствия Тела Христова в глубинах материи человеческого тела только и можно объяснить, без всякой символики, слова апостола Павла: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6, 15). Говоря так, Апостол, очевидно, понимает не всего человека, в общей совокупности тела и души, а лишь одно его тело. Примененное здесь Апостолом слово *μέλη*, поставленное без члена, дает возможность истолковать его именно не в смысле отдельных частей тела, а отнести его к частицам, элементам тела вообще. Относительная величина таких элементов значения не имеет, лишь бы каждый из них был запечатлен единой Божественной индивидуальностью, нес бы на себе печать Божества. Так что вопрос апостола Павла можно перефразировать так: «Разве вы не знаете, что тела ваши состоят из частиц Тела Христова?» Знаменательно, что в дальнейших словах Апостол говорит: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас (верующих) Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» (1 Кор. 6, 19).

Через Евхаристию в глубинах плоти человеческой залегает нечто подобное тому, что существует неопределенно долго в глубинах всякого зерна, могущего во всякое время прорасти при наличности необходимых для этого условий.

Здесь анастасическая аналогия произрастающего зерна получает неожиданно глубокий смысл. С этой же точки зрения будут ясны слова Христовы и о переходе от смерти к жизни (Ин. 5, 24), а также и о том, что верующий не умирает (Ин. 11, 26). Ведь и зерно лишь тогда способно прорасти, если оно живо и сохраняет в себе таинственную потенцию жизни.

Обетованием Господа о пребывании в телах верующих и воскрешении их в последний день (Ин. 6, 54), конечно, нисколько не исключается проявление Божественной воли, без которой ничто не совершается, но лишь устанавливается связь между этой волей и космичностью анаста-

сического акта. Именно эту мысль проводит в одной из своих боговдохновенных проповедей епископ Иннокентий (Борисов), говоря: «В словах Спасителя: «Я воскрешу его», хотя они сказаны, по-видимому, просто и вообще, надобно предполагать особую силу и особенную мысль: «Я воскрешу его», т. е. «Я Сам, а не труба архангела, воскрешу его как живой член собственного Моего Тела, с коим Я неразрывно соединен и в коем жил доселе, который существенно никогда и не умирал, ибо пребывал во Мне, и Я в Нем. Я воскрешу его, или, иначе, возбужду его, как возбуждают от сна: только явлюсь миру, и он сам воспрянет и устремится ко Мне неудержимо; ибо в нем Тело и Кровь Моя, ибо Я и он — едино... Поэтому-то мы, верующие христиане, на причащение Тела и Крови Христовых должны взирать как на особое некое приуготовление нас к будущему нашему воскресению. Будучи сами нетленны и животносны, Тело и Кровь Христовы вносят и в наше бренное тело семя бессмертия»²⁰.

Несомненно, что для людей, не имевших евхаристического общения с Господом, воля Божия будет единственным фактором их воскресения, равно как и их дальнейшей участи.

Евхаристическое восприятие Тела Христова служит залогом воскресения мертвых не в прежней несовершенной плоти, а в иной, преображенной по образу того прославленного тела, в котором Христос являлся ученикам Своим по Воскресении. «Эта же наша плоть, которая «не пользуется ни мало» (Ин. 6, 63), постоянно меняя свой состав, должна претерпеть и посмертное разложение и, быть может, именно для того, чтобы внести в общий резервуар стихии заключенные в ней зачатки просветления и нетления. Быть может, в этом-то и состоит вообще провиденциальная роль органической жизни, способствующей постепенному утончению и просветлению материи, неорганизованные части которой, проходя через организмы, как бы запечатлеваются новыми свойствами»²¹. Это дело, общее всем организмам. Им можно сказать: «Вы трудитесь не для себя... пассивно создавая всё более и более утонченную материю для будущего воссоздания совершенного мира. Человеческое же тело, обсемененное евхаристическим началом нетления, залагает в природу потенцию своего личного, просветленного восстановления, для которого утонченная жизнью материя послужит основой (деятельным субстратом)»²².

В чем состоит таинственный процесс реального соединения (по святоотеческой терминологии — «срастворения») жизненной основы человеческого тела с Телом Христовым — ответить трудно «уже по одному тому, что, глубоко заглянувши в недра организма, современная наука не идет дальше различных гипотез о сущности никому недоступных первоэлементов жизни совершенно обособленной индивидуальности»²³.

Но и в словах апостола Павла, сказанных им относительно тех, кто отрицал воскресение мертвых: «Твердое основание Божие стоит, имея печать сию: «познал Господь Своих»» (2 Тим. 2, 19), слышится всё тот же намек на таинственное запечатление самого существа человека вечным, индивидуальным и физически неуничтожимым. Это-то и делает возможным чисто физическое восстановление человеческой природы в воскресении из мертвых, но уже не в «греховном теле», а во плоти, сотканной из невообразимо прекрасной и всесовершенной «материи», подготавливающейся к этому всей эволюцией мира, и потому слова Апостола: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою

²⁰ Цит. по книге: М. Поторжинский. Образцы русской церковной проповеди XIX века. Киев, 1882, с. 392.

²¹ П. С. Страхов. Наука и религия. М., 1918, с. 162—163.

²² Там же.

²³ П. С. Страхов. Атомы жизни. М., 1916, с. 16.

славою, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18) — звучат великой надеждой всякому достойному причастнику святой Евхаристии.

Из всего сказанного ясно, что оба анастасических направления, в сущности, отождествляются: восприявший в себя Тело Христово «воскреснет», но именно лишь потому, что живущий в нем Христос «воскресит его в последний день».

II

Апостол Павел в числе других Божественных истин дал и своеобразное развитие тесно соприкасающихся доктрин: об евхаристическом восприятии Тела Христова и о воскресении мертвых. При этом в обоих вопросах он занял вполне ясное, определенное положение. Своим мистическим реализмом он прочно скрепил в одно неразрывное целое обе истины, приложив к ним оригинальное и в то же время евангельское учение о Церкви как о Теле Христовом.

Излагая свои взгляды в Посланиях, апостол Павел прямо и решительно стал на провиденциальную точку зрения о воскресении мертвых Божественной волей. И даже Христово Воскресение он рассматривал как акт, непосредственно произведенный Богом Отцом. Это подтверждается многочисленными местами как Посланий, так и Деяний Апостольских, куда этот взгляд введен их автором — верным последователем и сотрудником Апостола (Рим. 4, 24; 8, 11; 10, 3; 1 Кор. 6, 14; 15, 15; 2 Кор. 4, 14; 13, 4; Гал. 1, 1; Еф. 1, 20; Кол. 2, 12; 1 Фес. 1, 10; Евр. 13, 20; Деян. 2, 24, 32; 3, 15, 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30, 32, 34, 37; 17, 31).

Тем более несомненно для Апостола, что носящее явно космический характер воскресение мертвых, как неизбежное следствие глубокого изменения самой природы человека (срав. 1 Кор., гл. 15), является результатом Божественного воздействия. Так, уже исходное положение всех дальнейших анастасических откровений этой замечательной 15-й главы теснейшим образом связывает самую возможность воскресения мертвых с воскрешением Христа Богом Отцом: «Мы оказались бы лжесвидетелями о Боге, (если бы) свидетельствовали о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 15—16, 20).

Таким образом, самая действительность акта воли Божией, воскрешающей Христа, поставляется в прямую связь вообще с космической возможностью воскресения мертвых, Первенцем из которых был Христос. Говоря иначе, если бы в самой природе людей вообще, а в частности, и Первого из воскресших, истинного Человека Христа, не была заложена космическая потенция воскресения, то и акт Божественной воскрешающей воли не был бы проявлен совершенно подобно тому, как потерявшее свою жизненную силу зерно не прорастает ни при каких условиях. Разница же между Воскресением Христа и воскресением нас, смертных, заключается лишь в том, что во Христе потенция воскресения обусловлена Его ипостасным Божеством, а в людях — единением с Ним (Богом) через Христа.

Разъяснение этого Апостол дает в Послании к Римлянам: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11; срав. 1 Кор. 15, 16). Обитать же в нас Дух Святой может только лишь через Христа, неизменно и непрерывно пребывающего в верующих Своим Телом через Евхаристию: «Ибо, хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божиею; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас» (2 Кор. 13, 4).

Эта идея о тесном слиянии нашего существа с Христовым настолько прочно слагается в мысли Апостола с личным воскрешающим воздействием Бога Отца, что возникает уже вполне категорическое утверждение: «Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас» (2 Кор. 4, 14), что может быть понято только в смысле Его евхаристического воздействия на самую сущность восприявших Евхаристию тел. Следовательно, что только так и «смертная плоть наша» (2 Кор. 4, 11) может получить иные, противоположные свойства. В евхаристическом же смысле следует понимать и «обновление» внутреннего человека, о котором говорит Апостол (2 Кор. 4, 16).

Реалистичность идеи апостола Павла дает особенную жизненность даже самым мистическим из тех образов, которые содержатся в его писаниях, и в то же время приводит к удивительным прозрениям в самые глубины анатасического процесса.

Так, апостол Павел сразу же, резко и по существу различает человеческое тело (*σῶμα*) от плоти (*σάρξ*). Тогда как тело есть «храм Божий» (1 Кор. 3, 16), «храм Святого Духа» (1 Кор. 6, 19), «сосуд святости и чести» (1 Фес. 4, 4), «жертва живая, святая, благоугодная Богу» (Рим. 12, 1), на долю плоти выпадают и грех, и смертность, и тление (Рим. 7, 14, 18, 25; 8, 3; 1 Кор. 15, 50; 2 Кор. 4, 11; 12, 7; Гал. 6, 8)²⁴. Даже Сам Иисус Христос приходит в мир так, что «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), но лишь «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3). Следовательно, тело является как бы вместилищем греховной и тленной плоти, которой лишь благодатными дарами Святого Духа сообщаются новые, просветленные свойства, вследствие чего и самое тело имеет превратиться из «душевного» в «духовное» (1 Кор. 15, 42—44). Но и до этого, до наступления дня воскресения, еще при жизни каждый приобщившийся Христу может сказать с Апостолом: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), ощущая это всем своим существом, так как воистину «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17). А вне соединения с Христом «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50), ибо тление не наследует нетления. Если же мы соединены с Христом «подобием смерти Его», то лишь при этом условии можем ожидать для себя и «подобия Воскресения» Его (Рим. 6, 5).

Знаменательно, что здесь говорится не просто о смерти вообще, но о каком-то ее «подобии» смерти Христа. Значит, предполагается, что самая смерть Его была иной, отличной от обычной людской смерти, какой-то необычной смертью²⁵. И действительно, вспомним, что Христос умер преображенным (на Фаворе), после того, как Его тело еще при жизни на земле просияло неизреченным светом, который и теперь почиает на некоторых святых. Но и каждый, соединившийся с Христом, умирает как бы «преображенным» в самых глубинах своего существа. «Подобие смерти» Христа и состоит в «подобии» присущего Ему бессмертия по Воскресении; «подобие» же этому Воскресению наступит в последний день. Тогда, по слову Апостола, Христос «уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе всё» (Флп. 3, 21). Это означает, что при воскресении мы уподобимся воскресшему Христу даже телесно и воспримем наши тела, в случае нашей праведности, просиявшими той «славой», о которой не раз говорит апостол Павел. Тела пра-

²⁴ Сюда же относятся и все те места, где говорится хотя и о «теле» (*σῶμα*), но в очевидном значении греховной «плоти» (Рим. 6, 6; 7, 24; Флп. 3, 21).

²⁵ В этом смысле еще Маркелл Анкирский полагал, что Христос называется «первородленным из мертвых» не потому, что Он первый воскрес — были воскресения и до Него как в Ветхом, так и в Новом Завете. Но Он явился, воскреснув, главою нашего будущего воскресения (В. Болотов. История Церкви в период Вселенских Соборов, т. 4. Пгр., 1918, с. 124).

ведников, не соделавшись, конечно, вполне равными Телу Господа, будут, однако, подобными тому «телу славы», физические, или, вернее, сверхфизические свойства которого проявились во Христе тотчас же по Его Воскресении. Вместе с этим преобразится вся тварь, весь мир: «Будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 28).

На основе именно этих высоких идей апостол Павел дает нам и еще целый ряд глубоких вдохновенных мыслей, открывающих свет на многое другое, о чем мы теперь и скажем.

Старое иудейское верование в то, что смерть и погребение человека служат для очищения его от заразы греха, находит отклик и у апостола Павла, хотя в более утонченной форме. По его учению, на кресте Христовом было упразднено наше греховное тело, ибо умерший во Христе ветхий человек «освободится от греха» (Рим. 6, 6—7). Но так как распятый и умерший на кресте Господь Сам по Себе был чужд всякому греху, то, очевидно, что под «ветхим человеком» должна разумеяться наша поврежденная первородным грехом смертная и тленная плоть. Христос воспринял ее и тем самым привел, через смерть, к Воскресению. Но если Христос «упразднил» свою человеческую плоть на кресте, то каждый из нас «упраздняет» ее на смертном одре, передавая ее элементы стихиям мира для сохранения до времени воскресения. Сохранение же это именно тем и обуславливается (и может быть понято с христианской точки зрения), что элементы Тела и Крови Христовой, включенные в плоть верующего через Евхаристию, будучи по существу неуничтожимыми, сообщают и глубочайшим первоосновам тела человеческого ничем не уничтожимую индивидуальность. Как же происходит это в телах, лишенных евхаристического восприятия, мы говорить не можем, относя это к неведомым нам путям Божественного Провидения.

Таким образом, Христос действительно разрушил ядро смерти. Отныне уже человеческая личность не исчезает: субматериальная сущность ее сохраняется, а сознательная жизнь продолжается за гробом в более полном виде. Поэтому-то дело Христа Спасителя и есть залог не только нашего воскресения, но и непрерывающейся после смерти сознательной жизни. Всё, незапечатленное Христом в теле нашем, исчезнет без следа в недрах материи и извлечется оттуда лишь особым, воскрешающим актом Божественной воли, а все, лишенные веры в воскресение, заснут кошмарным сном неполной и песовершенной загробной жизни под гнетом невозвратных воспоминаний прошедшей жизни.

Итак, смерть нужна для сохранения в недрах стихий семени будущей жизни, которое «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе» (1 Кор. 15, 42—43). В связи с этим «восстанием» апостол Павел открывает нам искую неведомую тайну мгновенного анастасического изменения самого существа человека. Здесь поразительное и в то же время вполне реалистичное прозрение Апостола в глубины самой сущности анастасического преобразования плоти достигает своего апогея: «Говорю вам тайну: не все мы умрем; но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе, ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетлennыми, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 51—52).

Примечательно, что, по мысли апостола Павла, таинственное изменение живых в последний эсхатологический момент произойдет в личном индивидуальном начале каждого, отличающем его от всех других во всем мире и в вечности. Следовательно, при последнем эсхатологическом изменении, по апостолу Павлу, земной человек «Петр» превратился в «Петра» жизни будущего века, постольку же лучшего и преобразенного, поскольку в этот момент окажется преобразенной и просветленной и вся мировая действительность. Прототипом же этого можно назвать Самого Христа, жившего на земле и учившего на «стогнах»

Иерусалима, Христа преображенного и воскресшего, являвшегося ученикам «дверем затворенным».

Итак, основным в антастасическом учении апостола Павла является воскрешение мертвых промыслительным действием воли Божией, но при условии, что и сама природа человека еще при жизни изменяется в самих своих недрах, воспринимая в себя Тело и Кровь Христовы в таинстве Причащения, что дает человеку непрерываемость сознательного существования, лишь переходящего по смерти в иные условия жизни во Христе.

Приобщившийся Христу есть, можно сказать, частица Его вечного и бессмертного Тела, объединяющего в себе живых видимо, а мертвых—невидимо и образующего единую Церковь Христову. В этом же состоит и залог грядущего нашего воскресения, когда живым и умершим предстоит измениться в глубочайших недрах своей физической индивидуальности при полном сохранении ее в мире и вечности²⁶.

III

Учение о воскресении из мертвых содержится также, хотя и в очень краткой форме, в Соборных Посланиях апостолов Петра и Иоанна.

Антастатическая мысль здесь всецело остается на почве космического воскресения, т. е. на первоначальной стадии своего развития, еще не дополненной более сложными построениями апостола Павла.

Апостол Петр учит, что через Воскресение Христово в мир вошло новое начало, обеспечивающее воскресение из мертвых каждому верующему. По мысли Апостола, именно через Воскресение Христово люди приобрели нетленное наследие, сохраняемое от того времени, когда силою Божиею откроется спасение верующих (1 Петр. 1, 3—5). Что же касается самого образа воскресения мертвых, то оно изображается в виде того состояния, которое воспринял Сам Христос, «ожив духом» по Воскресении (1 Петр. 3, 18). «Подвергшись суду по человеку плотию», мертвые будут жить «по Богу духом» (1 Петр. 4, 6). Другими словами, их состояние будет подобно состоянию Воскресшего Христа.

Каково же это состояние в более конкретных чертах — Апостол не указывает, но он считает Христа воспринявшим особое тело славы, как это видно из его слов: (Бог) воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога» (1 Петр. 1, 21), «дабы во всем прославлялся Бог чрез Иисуса Христа» (1 Петр. 4, 11), теснейшее и благодатное общение с Которым, как известно, верующие всегда имели и имеют в таинстве Евхаристии во оставление грехов и в жизнь вечную.

Затем у апостола Петра находится единственное в своем роде и только у него встречающееся предсказание о гибели мира через огонь. Говоря об огненной гибели мира, Апостол придает всепожирающему пламени последнего великого пожара еще и очистительное значение: оно (пламя) роковое для грешников, но не страшное для «испытанных в вере» (2 Петр. 3, 10—12; 1 Петр. 1, 7).

Наконец, возвещается общее преображение вселенной: «Мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3, 13).

Апостол Иоанн, хотя и не говорит прямо о воскресении мертвых, однако надо считать антастасическим его указание на то, что «когда от-

²⁶ Н. Н. Глубоковский также полагает, что одной из истин, проповеданных апостолом Павлом, была та мысль, что «мы таинственно объединены с Христом и сопроникаемся Его свойствами. С Ним мы избавляемся от фатальной смертности и приобретаем пенсияемую жизнность» (Христианское чтение, сентябрь, 1899, с. 753—754).

кроется, будем подобны Ему» (1 Ин. 3, 2) — вероятно, в смысле подобия наших тел по воскресении Его воскресшему телу. На это, несомненно, указывает и следующая фраза: «Потому что и увидим Его, как Он есть» (там же).

Знаменательно, что у апостола Иоанна указывается и неперенное условие достижения вечной жизни: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий Сына Божия имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин. 5, 11—12). Слова же Апостола о том, что Сын Божий «пришел водою и кровию и Духом» (ст. 6), а также о таинственном единении духа, воды и крови (ст. 8) убеждают, что и здесь вечная жизнь свяжется с евхаристическим восприятием Крови Христовой. И действительно: ведь «Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1, 7) и «всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем» (1 Ин. 3, 9). Наконец, здесь же мы имеем глубокую мысль о Церкви как Теле Христовом, выраженную утверждением, что «всякий, пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3, 6).

В завершение изложения нашей темы важно сказать, что учение о воскресении из мертвых всецело было воспринято и в послеапостольское время, прежде всего, первыми учителями Церкви, известными под именем «мужей апостольских». Это учение получило у них некоторое дальнейшее развитие, подготовившее христианскую мысль к приближавшемуся апологетическому периоду, когда Церкви пришлось выступать не только с простым исповеданием догмата о воскресении мертвых, но и защищать его во всеоружии христианской мудрости и тогдашнего научного знания.
