

Профессор А. И. ГЕОРГИЕВСКИЙ (Москва)

ДОГМАТ О ВОСКРЕСЕНИИ В ЭПОХУ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ

В эпоху Вселенских Соборов (IV—VIII вв.), которая характеризуется устранением ересей и расколов, угрожавших целостности и чистоте христианского вероучения, был составлен ряд Соборных правил, мнений и постановлений, что дало твердое основание православной догматике. Если просмотреть Соборные постановления и анафематизмы, то среди них, пожалуй, не найдется ни одного, непосредственно посвященного догмату Воскресения. Принятый на I-м Вселенском Соборе (325 г.) XI-й член Символа веры не подвергался в этот период пересмотру даже со стороны крайних еретиков. Очевидно, догмат о Воскресении к этому времени успел установиться достаточно твердо.

В общей постановке вопроса о воскресении мертвых в эпоху Вселенских Соборов намечаются два направления; одно из них связано с христологическими спорами о природе Господа Иисуса Христа и об отношении ее к делу совершённого Им искупления, а другое — с нарастающей и развивавшейся христианской мистикой.

С мистической точки зрения воскресение мертвых ставится в связь с благодатным преобразованием человеческой природы таинственным воздействием Духа Святого, тогда как христология ставит догмат о Воскресении в прямое соотношение с личностью Господа Иисуса Христа как Первенца из воскресших.

На самом рубеже между периодом раннего, гонимого христианства и его расцветом при Константине Великом стоит выдающийся христианский апологет Фирмилиан Лактанций (†340), первый латинский писатель «христианства торжествующего».

Наряду с обычными попытками найти подтверждение веры в воскресение мертвых в языческих источниках, Лактанций создает самостоятельную, довольно стройную систему анастасических (*αναστασια*, греч. — воскресение) воззрений. Он отталкивается от известного мнения различных языческих философов о том, что «тело есть темница души», мнения, которое, в сущности, и сам разделяет, но вносит важную поправку: такой темницей является лишь «наше теперешнее тело, смертное, тленное и несовершенно».

Воскресшее же тело будет иным, несравненно лучшим, ибо «при конце мира создан будет совершенный человек» («*De divinis institutibus libri*») [«Семь книг божественных установлений»], 7, 14).

Целью такого нового творения, по мнению Лактанция, склонного к

хилиазму, будет тысячелетнее царство праведников на земле (*ibid.*, 14, 22—23). Сообразно этому предполагаются и два воскресения: первое — праведников для соцарствования со Христом и затем второе — общее, когда «нечестивые извлекутся из гробов, чтобы подвергнуться вечной казни», которая представляется Лактанциу второй и уже окончательной смертью (*ibid.*, 26).

Необходимость воскресения мертвых Лактанций аргументирует довольно своеобразно, исходя из того, что если жизнь имеет конец, то не может не иметь его и смерть, но, конечно, лишь обычная, «первая». Она упразднится, когда наступит время, от Бога предписанное; так как смерть будет иметь предел, подобно жизни, ей предшествовавшей, то души воскреснут и воспримут жизнь нескончаемую или же, при нечестии — вторую, нескончаемую смерть».

Нельзя не заметить, что здесь ни слова не говорится собственно о воскресении тела. Эту доктрину Лактанция комментирует его учитель Арнобий († ок. 327): «Праведники в общении с Богом получают как бы «закваску жизни», через которую избегают мучительной смерти и получают истинную вечную жизнь» (см. 22).

Как произойдет воскресение, Лактанций не только не разъясняет, но даже прямо предполагает, что это никакому разъяснению недоступно. «Никто да не спрашивает нас, — говорит он, — каким образом произойдет воскресение. Нельзя постигнуть причин творений Божиих. Надо лишь верить, что так как Он умел сотворить человека, то сумеет и восстановить его» (*De divinis institutionibus libri*, 23).

Отвечая на простейшее скептическое возражение, что «никто еще никогда не воскресал», Лактанций указывает, что этого и не могло быть в настоящем, несовершенном порядке бытия (*ibid.*, 22).

У Лактанция находим предположения относительно того состояния, в котором воскреснут мертвые: «Богу было угодно начертать Образ Свой на нас, как на воске», так, что «состав земного человека есть также фигура и образ человека небесного» (*ibid.*, 3, 14). По воскресении этот образ получит еще и новые, дополнительные свойства: «Бог даст людям ангельский вид, убелит их подобно снегу, и вместе с тем сообщит телам воскресших праведников свойство совершенно не поддаваться действию вечного огня, или грешников — гореть в нем и не сгорать. При этом довольно неожиданно обнаруживается сходство с древним иудейским верованием в не только карающее, но и испытующее действие адского огня. «Спаситель, — по словам Лактанция, — будет судить также и праведников, проводя их сквозь огонь. Чьи грехи превозмогут над добродетелями, те слегка опалются огнем. Но те, добродетель которых будет совершенна, нисколько не потерпят от него» (*ibid.*, 26).

Упомянем, наконец, об известной поэме Лактанция «*De ave Phoenice*», живописующей миф о воскресающей из своего пепла чудесной птице. Однако в этом мифе нет прямой связи с христианским учением о воскресении.

С появлением учения Ария († 336) рационалистическое направление богословской мысли выдвинуло еретический взгляд на Христа Спасителя как на существо сотворенное. Крайний вывод из этого состоял в том, что Христос будто бы был, в сущности, Человеком, получившим божественные свойства лишь в меру своей великой праведности.

Хотя Воскресение Христово с арианской точки зрения и не подвергалось прямому сомнению, но зато оно считалось лишь особым актом Божественного Промысла, не относящимся к делу нашего спасения. И далее: поскольку Христос рассматривался как существо сотворенное и высочайшее из всех, то, очевидно, и произведенное над Ним Богом великое чудо не выходило за пределы Его личной жизни. Если Христос не «единосущен» Отцу, то еще менее «единосущны» Христу мы, чающие воскресения через благодатное и таинственное общение с Ним.

И, наконец, если Христос воскрес лишь лично, а не совоскресил с Собою всю человеческую природу, то не может быть и воскресения нашего.

Так арианство совершенно последовательно подошло к разрушению основ христианства.

Верные Христовой Церкви противоарианские полемисты сразу это поняли и потому в своих работах они стремились доказать прежде всего, что Христос был истинный Сын Божий, «единосущный Отцу», утверждая, что и все верующие во Христа, приобщаясь через Него божественной Сущности, получают Ее свойства, или, по выражению св. Афанасия Великого († 373), «обожаются». Свойства эти — нетление и общение с Духом Святым — одинаковы с таковыми же Воскресшего, как «Первенца из мертвых». То, что у Христа есть результат Его единосущия с Отцом, то у нас приобретается через уподобление наше истинному Богу и истинному Человеку.

«У Господа, — говорит св. Афанасий, — главной целью было воскресение тела, которое имел Он совершить; ибо знаменем победы над смертью служило то, чтобы показать его всем, всех уверить, что совершено Им уничтожение тления, — и в знак будущего для всех воскресения соблюл Он Свое тело нетленным» (2, ч. 1, с. 191). Мы же достигаем нетления и воскресения через Иисуса Христа, воссоединяясь с самим Его существом, с божественным естеством Его.

Каким же образом мы становимся «стелесниками» Христу? — Через таинство Святой Евхаристии, приобщаясь Телу и Крови Христа*. Это положение поясняется известным самоотожествлением Христа с виноградной лозой (Ин. 15, 5).

В результате благодатных Даров, получаемых человеком от единосущного общения с Господом, появляются, по мнению св. Афанасия, даже чисто физические изменения человеческой природы. «Мы, верные о Христе, не умираем уже теперь смертию, но разрешаемся на время, которое каждому определил Бог, да возможем улучшить лучшее воскресение» (2, ч. I, с. 225). Развивая эту мысль, св. Афанасий приходит к идее «обожения» человеческой природы через тесное и таинственное общение со Христом. Исходным пунктом рассуждений св. Афанасия служит учение о том, что первый человек до грехопадения обладал нетлением вследствие своего тесного единения с обитавшим в нем Словом (2, ч. I, с. 197).

Анастасический вопрос решается св. Афанасием в прямой зависимости от «обожения»: воскресение мертвых является его завершитель-

* См. об этом подробнее: Проф. А. И. Георгиевский. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания. — «Богословские труды», сб. 16, М., 1976, с. 33—45. — *Примеч. ред.*

ным актом, подобно тому как «обожение» самого Христа завершилось Его Воскресением (2, ч. II, с. 232).

Современник св. Афанасия, св. Кирилл, архиепископ Иерусалимский (319—386), в своих огласительных и тайноводственных словах дал как бы сжатый компендиум всего того, что Церковь предлагала в то время в качестве догматического учения для обращенных язычников. Догмат о воскресении мертвых нашел здесь место в виде краткой сводки богословских аргументов.

Св. Кирилл исходит из утверждения самостоятельной онтологической ценности тела: «Не позволяю никому говорить, что тело сие чуждо Богу», — убеждает он готовящихся к просвещению (4, с. 55). «Умоляю тебя, — продолжает святитель, — береги тело сие и знай, что будешь воздвигнут из мертвых, чтобы с телом сим предстать на Суд» (ibid., с. 58—59). В подтверждение этого св. Кирилл приводит целый ряд ссылок на Священное Писание.

Кроме прямого указания на ветхозаветных пророков (Ис. 26, 19; Иез. 37, 12; Дан. 12, 2) и на воскрешение мертвых пророками Илиєю и Елисеєм (III Цар. 17, 17—24; IV Цар. 4, 18—37; 13, 21), особое внимание обращается им на рассказ о пророке Ионе, откуда приводится довод «Что труднее? Восстать ли из земли человеку погребенному или не сгнуть человеку во чреве кита?» (4, с. 192).

Анализируя библейские изречения, которые как бы противоречат догмату воскресения мертвых, например, слова Иова: «Нисшедший в преисподнюю не выйдет, не возвратится в дом свой» (7, 9—10), св. Кирилл объясняет их эсхатологически, т. е. изменением самой Земли и всего мира: «Не возвратится в дом свой потому, что целый мир прешел, и всякий дом разрушен. Как возвратиться ему в дом свой, когда Земля уже стала новая, иная» (4, с. 266).

Иначе звучат его доводы, навеянные жизнью природы. Кроме общеизвестных анастасических образов весеннего оживания растительности, прорастания семян, рождения человека из семени и мифа о фениксе, св. Кирилл делает ссылку на анабиоз мух и пчел, а также животных, подверженных зимней спячке (4, с. 262).

На вопрос скептиков о том, как разложившиеся и рассеянные в стихиях мира тела умерших воскреснут, св. Кирилл ограничивается указанием на всемогущество Божие. Бог все содержит в длани Своей, а потому может отделить каждую индивидуальную частицу от общей массы стихий, подобно тому, как человек легко может разобрать смешанные в его горсти семена (4, с. 325).

Как и св. Афанасий, святитель Иерусалимский Кирилл ставит наше спасение в прямую зависимость от общения с Богом через Иисуса Христа в таинстве Святой Евхаристии (4, с. 293). Конечным результатом нашего спасения явится воскресение из мертвых в теле нетленном, световидном, преображенном, делаемом таковым подобно тому, как «железо, быв долго в огне, само делается огнем» (4, с. 269). Тела праведников и грешников ожидает противоположная участь (ibid.).

В самый разгар арианских споров один из отцов Церкви, св. Амвросий Медиоланский († 397), развил своеобразное учение о двух воскресениях. До нас дошла его надгробная речь (*De fide resurrectionis*), специально посвященная догмату Воскресения и содержащая сообра-

жения об особой «прерогативе» воскресения праведников, которая обосновывается, прежде всего, словами Псалмопевца: «Сего ради не воскреснут нечестивии на Суд, ниже грешницы на совет праведных» (Пс. 1, 5). Понимая эти слова анастасически, св. Амвросий толкует их в том смысле, что нечестивым придется «воскреснуть» (собственно — восстать, встать) не для суда, а для уготованного за их нечестие наказания (32, с. 563—577).

Вот в связи с этим и предполагается согласно Апокалипсису (20, 5—6), что воскресения будет два, хотя ничего не говорится о тысячелетнем между ними промежутке. Св. Амвросий, зная отношение Церкви к учению о хилиазме, лишь утверждает, что при первом воскресении воскреснут все без исключения, но праведники для того, чтобы понести наказание. Но наказание будет вечным только для тяжких грешников, тогда как грешники менее виновные подвергнутся ему лишь на время, до второго воскресения и окончательного над ними Суда. Здесь как бы выдвигается учение Западной Церкви о чистилище. Размышляя в духе учения об апокатастасисе, св. Амвросий утверждал, что в конце концов все верующие спасутся, при этом он совершенно отчетливо говорит о Суде, который совершится не только над душами, но и над воскресшими телами, т. е. над цельным воскресшим человеком.

В IV веке учение о воскресении получило яркое выражение у св. Григория Нисского (335—394), чьи мысли отличаются интересной для того времени аргументацией и своеобразием. В его сочинениях группируется все, что можно найти о воскресении мертвых у других авторов той эпохи.

В своем учении о воскресении св. Григорий Нисский в сущности развивает две темы (намеченные еще Оригеном): о неразрушимости тела, восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом начале (*gáio*), присущем каждому человеку и служащем как бы семенем для нового, анастасического восстановления человеческого существа.

Обе темы получают у св. Григория оригинальную трактовку, благодаря идее о запечатлении отличительных элементов плоти особого рода индивидуальными знаками души, которая в свою очередь запечатлевается телом. Эти взаимные знаки и дадут возможность при воскресении вновь соединиться душе именно с тем самым телом, в котором она пребывала при жизни.

Цепь своих размышлений св. Григорий Нисский начинает со всестороннего обоснования личностного бессмертия души. Им прослеживается связь между душой и телом, обуславливающая полноту и индивидуальность целокупного человека. Смерть души понимается как разобщение ее с Богом, как прекращение воздействия на нее Духа Божия. Как при смерти тела из него удаляется душа, так при смерти души — ее покидает оживотворяющий Дух Божий, в результате чего наступает подлинная смерть. «Так как состав человека двойственен, то смерть производит соответственно лишение двойной жизни, действующей в умирающем» (5, ч. 5, с. 351).

Исходя из этого, св. Григорий Нисский делает вывод относительно смерти Адама: «Посему-то многие сотни лет по преслушании жил

первозданный, но Бог сказал: *в день, в который ты вкусишь, смертью умрешь*; так по причине отчуждения Адама от истинной жизни в тот же самый день утверждён над ним смертный приговор, а после этого со временем последовала и телесная смерть его» (5, ч. 5, с. 352).

Предполагается, что Адам после грехопадения умер смертью души, а обычная, телесная смерть последовала через много лет. Таким образом, непосредственным результатом грехопадения было отнятие у человека оживотворявшего его Духа Божия. Человек утратил подобие Божие, сохранив лишь образ Божий, но и то настолько искажённый грехом, что по промыслительному произволению Божию понадобилась плотская смерть для изглаживания следов греха через очищение плотского состава человеческого тела. Всё человечество от Адама до пришествия Христа Спасителя было подвластно смерти: люди жили телом с мертвой, лишённой Духа Божия душой и умирали в результате воцарившегося в них тления. Они были мертвы душой и умирали телом.

Сохранившийся, но искажённый образ Божий в человеке св. Григорий отождествляет с теми свойствами человеческой природы, без которых человек не является таковым по существу. Эти свойства суть *разум и свобода воли* (5, ч. 1, с. 141).

Но после грехопадения образ Божий, т. е. разум и свободная воля, не остался в первобытном состоянии — он исказился подобно отражению в дурном и испорченном зеркале: разум сделался слабым, а свободная воля стала употребляться чаще на зло, чем на добро.

Подобие Божие, некогда утраченное человеком, после пришествия Господа Иисуса Христа и Его Искупительного подвига может быть вновь приобретено каждым верующим в меру его стараний и личного подвига (5, ч. 2, с. 426—431). Лишь бессмертие и нетление дается человеку по воскресении, дается окончательно и абсолютно Божественной благодатью общения со Христом.

Следует подчеркнуть, что св. Григорий устанавливает обязательность воссоздания человека, в полном и индивидуальном единении души и тела, благодаря взаимному запечатлению души и тела. Знаки этого запечатления, наложенные на каждую частицу вещества тела, дадут возможность им вновь сойтись и сложиться в абсолютно идентичный прежнему организм. Таким образом, умерший и воскресший будет идентичны по душе и плоти (хотя и преображенной по подобию Господа Иисуса Христа на Фаворе). Если взять аналогии из мира природы, то можно сказать, что (как отметил ещё Ориген) воскресение подобно восстановлению кристалла из раствора методом обратной кристаллизации. Растворенный кристалл (аналогично разложению тела) при известных условиях может быть вновь выкристаллизован из раствора в форму, совершенно подобную изначальной (напр., октаэдрической для квасцов). Вновь возникающий кристалл не только состоит из тех же самых частиц вещества, но и каждая из них должна занять свое прежнее место. Другими словами, вершины, например, только и могут возникать из специальных «вершинных» частиц, а грани — из «гранных».

Душа, как бестелесная, умопостигаемая сущность, по мысли св. Григория, непротяженна; сй в пространственном смысле безразлично, пребывать ли в связи с частицами тела при жизни, когда они

сконцентрированы, или же с ними, рассеянными на каких угодно пространствах, — после смерти: «Естество духовное и непротяженное не терпит последствий расстояния» (5, ч. 4, с. 229—230).

При условии запечатления и связи души с первоэлементами тела, стоит лишь возникнуть анastasическим центрам, чтобы тотчас же началось стягивание этих первоэлементов и воссоединение их с душой для образования тела воскресения. Но что же заставит эти центры возникнуть? Прежде всего, это воля Божественного Провидения, определяющая анastasический момент, а затем — достижение и самую матерней необходимой для этого степени очищения и просветления. Теперь в существующем порядке бытия душа творит себе тело с момента зачатия, дающего первый импульс к рождению, после чего следует индивидуальная эволюция человеческого существа (завершающаяся смертью). Тогда же под влиянием импульса Божественной воли душа создаст или, вернее, воссоздаст тело воскресения, но воссоздаст его не путем длящегося эволюционного процесса, свойственного теперешней грубой материи, но «в мгновение ока», как и подобает материи преображенной, просветленной и тонкой.

Образ Божий, по учению св. Григория, остается в падшем человеке не уничтоженным, а лишь искаженным, и он же, будучи навсегда внедренным в душу, имеет воскрешающее начало. Конечною целью воскресения является полное восстановление именно этого образа в связи с благодатным возвращением подобия. Лишь при этом условии человек возвратится в перводанное, благодатное состояние, вновь обретет нетленную и бессмертную жизнь, рай, из которого некогда был изгнан («О душе и воскресении»).

С таким воззрением оказывается тесно связан целый ряд проблем: о времени воскресения, о способе осуществления этого акта, о конечной участи не только праведников, но и осужденных.

Время воскресения связывается св. Григорием с тем очищением, которое должна претерпеть через благодетельную смерть плотская природа человека. Но наряду с этим этот эсхатологический срок находится в зависимости еще и от пределов размножения человеческого рода.

Мысль о благодетельном значении смерти св. Григорий освещает своеобразно и с присущей ему глубиной: он полагает, что смерть является этапом на пути усовершенствования человека и восстановления в нем образа Божия. Смерть полагает предел развитию в нас зла, с которым мы не в состоянии справиться собственными силами до тех пор, пока связаны узами плоти (5, ч. VIII, с. 401—402). Что касается тела, то вместе с его разложением, т. е. временным скрыванием в недрах стихий, — разрушается и все то, что стало присуще ему в результате грехопадения: плотские страсти, потребности и нужды (5, ч. VII, с. 523). Такова подготовка, необходимая для воскресения, о времени наступления которого не следует любопытствовать, дабы не ослабить в душе надежду воскресения (5, ч. I, с. 170). Однако, по мысли св. Григория, великий эсхатологический акт имеет все же некоторый предопределенный ему срок: воскресение мертвых наступит тогда, когда «полнота человеческого естества в предудеваемой мере достигнет конца, и уже не будет больше никакого приращения человеческих душ» (5, ч. I, с. 167).

В своем сочинении, специально посвященном воскресению, — «De anima et resurrectione» («О душе и воскресении») св. Григорий Нисский развивает эту мысль более подробно. Он ставит эсхатологическим пределом наступление равновесия между рождением и смертью, равновесия, ведущего к остановке размножения (5, ч. IV, с. 300).

То, что произойдет с живыми (1 Кор. 15, 51—52), св. Григорий представляет себе, как «внезапную остановку времени» (5, ч. I, с. 167) и как физическое исчезновение тяжести (массы) (1 Фес. 4, 16—17). Тогда и произойдет анастасическое воссоединение душ с рассеянными во вселенной первоэлементами тел — произойдет воскресение мертвых. Как бы к неким полюсам повлекутся невесомые частицы тел, слабаясь в новых людей, и оденутся новой, преображенной, но по существу той же самой плотью вечные индивидуальные типы. Явится новое, преображенное человечество, несущее в себе восстановленный, совершенный образ Божий и возвращенное подобие.

Из рассуждений св. Григория видно, что образ Божий будет восстановлен не в каждом отдельном индивидууме, а во всем человечестве, как совокупности людей: «В едином теле Адама объята Богом полнота человечества; а так как Писание говорит о создании первого человека по образу Божию, то поэтому, — заключает св. Григорий, — и всё естество, простирающееся от первых людей до последних, есть некий единый образ Божий» (5, ч. I, с. 144—145).

Следовательно, и по воскресении из мертвых весь род человеческий должен восстановить в себе образ и подобие Божие. А значит, все без исключения призваны спастись и соделаться праведниками, с той лишь разницей, что одни получают блаженство тотчас же после Суда, а другие — лишь впоследствии, после более или менее продолжительных искупительных мук, если только будут направлять силы своих душ к своему исправлению.

Будучи сторонником апокатастасиса, св. Григорий ожидает, что «по совершенном устраниении зла из всех существ, во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой мы были созданы вначале. Красота же сия есть свет и чистота, добро, нетление и жизнь» (5, ч. VII, с. 530—531), т. е. все атрибуты утерянного подобия Божия.

Знаменательно, что лишь добро признается св. Григорием реально существующим, беспредельно простирающимся в вечность.

Теперь, когда мы заключены в пределы нашего тленного мира, путь блага есть путь христианской жизни, путь подвига и страданий. После воскресения мертвых это будет путь блаженства, достижения добра и познания божественных тайн. Отблеск этого блаженства мы видим и теперь в евхаристическом общении, в радости молитвы и творчества, в делании добра.

Таковы в кратком изложении анастасические взгляды св. Григория, епископа Нисского.

Довольно близко примыкает к св. Григорию Нисскому и другой христианский писатель, живший приблизительно в то же время, — Немезий Емесский (нач. V века).

В своих рассуждениях он подходит к проблеме воскресения мертвых в той степени, в какой это требовалось развиваемой им общей антропологической системой.

Сходство его идей с таковыми же св. Григория Нисского, очевид-

но,— следствие размышлений над одним и тем же философским материалом, и, главным образом, над неоплатоническим учением о «качествах», присущих индивидуально каждому человеку.

В своем трактате «О природе человека» (2-я глава) Немезий излагает следующее: «Качества, сами по себе бестелесные, страдают телам, когда страдают последние; при разрушении тела и рождении его, они изменяются сообразно с ним» (33, с. 46). Поскольку «качества» не исчезают при разрушении тела, а лишь соизменяются, то, по мысли Немезия, очевидно, остается неразрушимым некое субстанциональное начало человеческого существа. Поэтому и посмертное разложение тела можно представить себе, как известное характерное изменение составляющих его или, вернее, включенных в него «качеств». Воскресение же из мертвых будет при этом как бы обратным процессом: возвращением сохранившихся, но измененных «качеств» к их изначальному виду.

Немезий понимает и самую жизнь как особого рода процесс, возникающий в теле под непосредственным воздействием души, так как, по его словам, «душе прирождена жизнь, а телу она сообщается при посредстве того, что причастно жизни» (33, с. 55). Если же душа бессмертна, то она может присущую ей жизнь вновь сообщить телу, но, конечно, в условиях уже иной, эсхатологической действительности.

«Тело только одного человека из всех живых существ,— говорит Немезий,— после смерти восстанет и перейдет в бессмертие», причем это бессмертие он прямо обуславливает бессмертием души (ibid., с. 32). Таким образом, тесная связь между душой и телом ясна и лишь подкрепляется общеизвестным аргументом цельности человека как неразрывного комплекса тела и души.

Три великих современника св. Григория Нисского: брат его, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов и св. Иоанн Златоуст оставили немало трудов, в которых рассматривали анастасические вопросы.

Св. Василием Великим было разработано развитое впоследствии христианскими подвижниками учение о сверхчувственном, духовном «свете», являющемся одним из существеннейших атрибутов будущего тела воскресших праведников.

Интересно отметить встречающееся у св. Василия Великого утверждение, что евангельские слова о «многих обителях» (Ин. 14, 2) означают не что иное, как разницу в «светлостях святых» (7, ч. II, с. 154). Предуказанием же этого служит светлость Божьего явления, т. е. именно то, что впоследствии поставляется в центре всех мистических созерцаний христианских аскетов-подвижников. Озарение и просвещение непреступным светом Божества, по мысли св. Василия, отождествляется с «разумением Сущего и созерцанием Его», так как «Сам Бог будет для праведников вечным светом, озаряя их сиянием Своей славы» (7, ч. I, с. 216, 249).

В противоположность этому грешникам предостоят вечная тьма и мучения при участии особого рода «темного огня», имеющего попадающую силу, но лишенного светозарности (7, ч. I, с. 199).

Загробную жизнь св. Василий Великий считает существованием, сходным со сном: «Смерть праведников — сон» (7, ч. IV, с. 254). Тем не менее, это есть несомненная, духовно реальная жизнь: «Кто потрудился в этом веке, тот жив будет до конца» (7, ч. I, с. 297). Это имен-

но так, ибо «душа праведника, отрешившись от тела, имеет жизнь, сокрытую со Христом в Боге» (Кол. 3, 3) (7, ч. I, с. 166). Грешники такой жизнью не обладают, но сразу воскреснут от сна смерти на позор и стыд непрестанного воспоминания своего нечестия, остающегося неизгладимо в памяти их душ «подобно невыводимой краске» (7, ч. I, с. 241). За гробом у грешников не будет жизни во Христе, но будет тяжелое, кошмарное существование, полное мучительного созерцания того блаженства, которое ими не достигнуто: «Грешник не будет жив, но издали будет взирать на жизнь...» (7, ч. I, с. 297).

По мысли св. Василия Великого, воскресение мертвых не только предугадывается Священным Писанием и символикой христианских обрядов (7, ч. II, с. 261), но также и явлениями природы, среди которых им впервые обращается внимание на метаморфозу шелкопряточного червя (7, ч. I, с. 128).

Говоря о таинстве крещения, св. Василий Великий полагает, что и в нем можно видеть как бы изображение Воскресения Христова: «Поэтому-то оно и необходимо каждому христианину, делающемуся таким образом причастником воскресения в прямом смысле слов апостола Павла» (Рим. 6, 4—5). Но, кроме того, крещение есть «воскрешающая сила, проявляемая присутствующим в воде крещения Духом Святым» (7, ч. IV, с. 208 и 210).

Св. Василий учит о действии Духа Святого не только в виде благодатного влияния на просвещаемую Им душу, но и в смысле сугубого воскрешающего воздействия. Воскресение будет особого рода творчеством Духа Святого: «В Писании находим три рода творений: одно, первое — приведение из небытия в бытие; второе — изменение из худшего в лучшее, и третье — воскресение из мертвых», или, другими словами, творение, крещение и воскресение. Указание на то, что последнее произойдет под действием Духа Святого, св. Василий видит в словах 103-го псалма: «Пошлешь Духа Своего — созидаются, и Ты обновляешь лице земли», где псалмопевец называет «обновленным» именно то, что апостол Павел именуется воскресением (7, ч. VI, с. 38—39). Св. Василий Великий, несомненно, пользовался с целью нравов учений установленным в его время пасхальным догматом. Например, в его 67-м правиле говорится: «имеющим несомненную веру в воскресение из мертвых, не свойственно скорбеть об усопших» (7, ч. III, с. 362). Утешая скорбящих, св. Василий исходит из догмата воскресения, как твердо установленного, эсхатологического факта (7, ч. IV, с. 58; 7, ч. VII, с. 290).

В анастасическом учении св. Григория Богослова содержится ярко выраженная мысль о мистическом просветлении человеческой природы Духом Святым и одновременно с этим — идея «обожения», которой уделяется много внимания и которая рассматривается как таинственное воссоединение человеческой природы с Самим существом Божиим. В соответствии с этой идеей уже самая смерть благодетельна, потому что дает возможность праведнику соединиться с Богом (6, ч. IV, с. 105). Через смерть душа праведника, этот «свет», заключенный как бы в пещеру тела, преисполняется «чистейшим и совершеннейшим осиянием Творца» (6, ч. I, с. 288; ср.: ч. IV, с. 298); обожение человеческой природы предполагается даже исключительной целью воплощения Христа, целью Его пришествия в мир: «Сын Бо-

жий столько же соделался для нас человеком, сколько мы ради Него делаемся богами». При этом относительно воскресения мертвых лаконично добавляется: «Сверх сего (т. е. «обожения») признавай воскресение, Суд и воздаяние» (6, ч. III, с. 320).

«Обожение» есть залог будущего блаженства не только после смерти, но и в жизни будущего века, когда «Бог станет посреди спасенных, чтобы рассудить и определить, кто какой славы достоин и обители» (6, ч. III, с. 81—82). Признаком достигнутого «обожения» считается преисполнение божественным светом, преображающим человеческую природу по образу Христа Спасителя на Фаворе (6, ч. III, с. 81—82). «Обоженный» получает «озарение», малое — в этом веке, но яснейшее — в будущем (6, ч. III, с. 154—155). Блажен тот, кто расторгнув «плотское облако или покрывало», успел приблизиться к Богу и «соединиться с чистейшим светом», он блажен вдвойне — «по восхождению от этой жизни и по ждущему его «обожению» в иной» (6, ч. II, с. 177). Но горе грешникам, «ибо Бог есть огонь для злых и свет для добрых» (Твор. 4, с. 222). Человек, благодатно соединившийся с Господом Иисусом Христом (в таинстве Евхаристии), получает непрерываемую смертью жизнь. «Перед Богом живы все, жившие по Богу» (7, ч. II, с. 176). «Дух созидает с Сыном в творении и воскресении» (7, ч. IV, с. 19). Крещение (как второе рождение) облакает человека нетлением, а воскресение есть «третье рождение», более быстрое по времени, чем рождение во плоти (6, ч. III, с. 273).

Третий из великих святителей — св. Иоанн Златоуст, касаясь догмата о воскресении в своих проповедях, неизменно заканчивает анастасические темы выводами морально-назидательного характера.

Говоря о смерти, св. Иоанн Златоуст особенно ярко развивает мысль о том, что со времени совершённого Господом Иисусом Христом искупительного подвига самое существо смерти изменилось, и она претворилась как бы в некий сон, за которым последует пробуждение. «Прежде пришествия Христова, — говорит он, — смерть называлась смертью; но когда пришел Христос и умер за жизнь мира, то смерть уже не называется смертью, но сном и успением» (8, т. VIII, с. 346). Спящий, конечно, проснется, а «смерть есть не что иное, как продолжительный сон». Отличие от обычного сна в том, что: «Если можно сказать нечто странное, то душа спящего как бы спит, а у умершего — бодрствует» (8, т. I, с. 1018—1019). Посмертное исчезновение тела — это лишь необходимый путь к его анастасической метаморфозе: «Бог разрушает наше тело, намереваясь его воссоздать, и сперва изводит живую в нем душу как бы из разрушенного дома для того, чтобы потом, воздвигнув его в лучшем виде, опять ввести в него душу с большею славой» (8, т. I, с. 1019).

Вследствие чего же происходит превращение смерти последователей Иисуса Христа в подобие сна? В чем разница между умершими до Христа и после Него? По мысли св. Иоанна Златоуста, разница заключается в восприятии христианами благодати Крещения, изменяющего самую сущность человека.

Первое воскресение — воскресение души — есть крещение; второе — воскресение тела. «Одно воскресение — отпущение грехов, а другое — воскресение мертвых». Таким путем, сначала крещение, снимая с человека первородный грех, воскрешает его душу, вследствие чего

телесная смерть и превращается в своеобразный вид сна, предвкушающего пробуждение. Затем уже последует и телесное воскресение. Лишь один Христос, не имевший в Себе наследственного, первородного греха, умер и воскрес плотски. Поэтому св. Иоанн Златоуст говорит: «Христос умер телом, и телом же воскрес, а они [крещенные] были мертвы грехом — и восстали, освободившись от него» (8, т. II, с. 438). Но есть еще причина, почему верующие во Христа после смерти суть уже не умершие, а «усопшие»: они умерли во Христе... (8, т. XI, с. 435). Благодаря восприятию Тела и Крови Христа Спасителя, «наше тело будет сообразно телу Христову потому, что одного с Ним вещества...» (8, т. III, с. 352).

В вопросе о том, когда наступит конец мира и всеобщее воскресение, св. Иоанн Златоуст следует указанию Господа о запрещении любознательности (Деян. 1, 7; 8, т. I, с. 586).

К тому времени, когда в истории христианства выступила новая духовная сила — мистическое и аскетическое мировоззрение монашества, учение о воскресении мертвых было не только твердо установлено, но всесторонне обсуждено и разъяснено.

Христианские подвижники, возносясь в своем аскетическом делании на недосыгаемые высоты молитвы и непосредственного благодатного богообщения, смотрели на бренное и немощное тело, несущее на себе все последствия первородного греха, как на временное местопребывание души. Вместе с тем они верили, что путем подвига и очищения тело призвано войти в жизнь будущего века, унаследовать вместе с душой обители блаженства, — в противном случае его ждет ужас вечной муки и нескончаемой «второй смерти».

Основатель восточного монашества св. Антоний Великий († 355) говорил о безусловной ценности тела следующее: «Дух Божий возбуждает подвижников к тому, чтобы утруждать тело свое и душу, дабы они, равно освятившись, равно соделались достойными наследия жизни вечной» (16, т. I, с. 24). Св. Макарий Египетский указывал на цель аскетического подвига: «Душа и тело христианина да соделаются домом Божиим». По его мнению, тело не есть что-либо презренное, но есть «как бы хитон души» (12, с. 23).

Тесная связь души и тела понималась св. Симеоном Новым Богословом с необычайной реальностью: «Душа, сподобившаяся стать причастницей Божественной благодати, будучи сама освящена, по естественному последствию освящает и все тело свое, потому что, связывая и содержа тело, она находится во всех членах его; поэтому и благодать Св. Духа усваивает себе как душу, так и тело» (9, т. I, с. 54). Отсюда следует логический вывод: «Во время же всеобщего воскресения и тело примет нетление, которое Бог даровал освященной душе» (ibid., с. 55).

По мысли подвижников, анастасический процесс для избранных начинается еще здесь, на земле; и непременно условием спасения и получения будущей жизни души и тела является еще прижизненное восприятие даров Духа Святаго. Без этого не живет душа, а следовательно, и тело, т. е. не живет истинною жизнью, так как Дух Святой — это «душа души» (ibid., с. 139).

Воскресшие позабудут о своей прежней жизни: «Воспоминание о первой сей жизни не войдет никому на сердце, и будет уже иной образ жизни, иные помышления, иные попечения» (Св. Исаак Сирий. 10,

с. 102). Праведники упокоятся от всякого делания, предаваясь вечному «созерцанию» (*ibid.*, с. 129, 217). Они будут даже дышать особым «воздухом воскресения», доступным и в этом веке некоторым избранным, воссоединившимся со Христом еще при жизни. Они будут видеть свет, но уже не чувственным образом, соделавшись и сами «светосиянными и препрославленными» (Св. *Симеон Новый Богослов*, 9, т. I, с. 380).

Вместе с людьми преобразится и вся тварь, не исключая и ангелов. Св. Исаак Сирий пишет: «Сего не только мы, человеки, надеемся, но и сами святые ангелы... ожидают нашего восстания из тления... и они ждут открытия входа в новый век» (10, с. 101). В будущем веке и земля обновится, соделавшись духовной и невещественной, а воскресшие на ней наследуют достойное их славы жилище, восприняв тела свои бессмертными, высшими всякого чувства (Св. *Симеон Новый Богослов*, 9, т. I, с. 382). «Вся тварь, после того как обновится и соделается духовной, станет обиталищем невещественным, нетленным и вечным. Небо будет несравненно более блестящим и светлым, совсем новым; земля воспримет новую неизреченную красоту, одевшись в многообразные, неувядаемые цвета, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир сделается совершеннейшим паче всякого слова» (16, т. I, с. 630).

Самый процесс воскресения представляется в следующем виде: это есть воскрешение мертвых Христом Спасителем через вспомогательное действие их евхаристического общения с Господом: «Без святого Крещения и приобщения Божественных Таин ни один христианин не может сподобиться жизни вечной»,— говорит св. Симеон (9, т. I, с. 112). Евхаристическое общение со Христом понимается вполне реально: Святые Таины соединяются с душой и телом причащающегося и «сочетавают» его с Богом по телу, «содружая» с Ним его душу (*ibid.*, с. 162). При таком единении Сам Христос обновляет и воссоздает причащающегося, пронизывая его Собою и «делая Богом по благодати» (*ibid.*, с. 312). Эта высота благодатного достижения делает затем уже неизбежным воскресение, логически вытекающее из «обожения» всех воссоединенных с Богом, так как вследствие этого преобразуется их человеческая природа. Господь Иисус Христос еще при жизни праведника вводит его вместе с Собою на Небеса, но пока еще «без тела» (Св. *Симеон Новый Богослов*, 9, т. I, с. 490), а в жизни будущего века воскресит и его, соделав его «вседуховным» (*ibid.*, с. 490—491). В этом и будет состоять истинное воскресение, или, вернее, воссоздание цельного человека, неразрывно состоящего из души и тела (Св. *Исаак Сирий*, 10, т. I, с. 395). Их субстанции, нераздельно соединясь между собой, образуют воссоздаваемую субстанцию человека (*ibid.*, с. 394). Блаженство праведников предвкушается уже здесь, на земле, и именно на вершинах мистического экстаза. Предвкушение это происходит при помощи того, что св. Исаак Сирий называет «вещественным созерцанием», разумея под этим ощущения, испытываемые душой через одевающее ее тело. После смерти, расставшись с телом, душа испытывает следующую ступень созерцания — «созерцание духовное», ей исключительно присущее, и, наконец, лишь в жизни будущего века оба эти созерцания сольются в одно гармоничное целое, сообразно соединению души с воскресшим телом (*ibid.*, с. 394).

Таков, в общих чертах, мистико-аскетический взгляд христианских подвижников на воскресение мертвых.

Взгляды различных христианских писателей относительно учения о воскресении мертвых, высказанные в течение первых трех веков жизни христианской Церкви, нашли свое отражение и систематизацию в трудах Блаженного Августина, епископа Иппонского (354—430).

Несмотря на то, что, казалось бы, к этому времени догмат о воскресении мертвых должен был установиться вполне определенно, Блаженному Августину пришлось уделить много времени на разъяснение самых разнообразных недоумений. По его собственному признанию, тогда как бессмертные души находило немало защитников даже в языческой среде, — воскресение мертвых возбуждало сомнения и неверие более, чем что-либо другое из христианского вероучения.

Возражения против самой возможности воскресения мертвых, касавшиеся чисто физической стороны догмата, уже издавна выдвигались и сводились к двум главнейшим группам: о самой сущности воскресших тел (вопрос о поле, возрасте, органах, потребностях и пр.) и о невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела.

Разъяснения св. Августина, соответственно, распадаются на две группы: на первый ряд недоумений он отвечает не новым по существу учением о воскресении индивидуального человеческого начала или типа, который закладывается в организм не в готовом виде, но развивается, достигая своего совершенства в возрасте, называемом им «юношеским», — около 30-ти лет. Это позволяет буквально понять слова Апостола о том, что нам надлежит прийти «в меру полноты возраста Христова» (Еф. 4, 13), хотя св. Августин справедливо полагает, что слова эти следует толковать в смысле достижения духовного и нравственного совершенства [*«De civitate Dei»* («О граде Божьем»), 22, 15—16]. С этой точки зрения понятно, что умершие воскреснут в расцвете совершенного возраста. Причиной получения старцами (а равно и всеми обладателями различных недостатков) повоскресного цветущего возраста и духовно-телесного совершенства послужит исчезновение тленности, а также связанных с нею болезни, старости и различного рода несовершенств и уродства. Ничто не будет нарушать блаженства святых, а красота и совершенство воскресших тел вознаградят тех, кто терпел горе и унижение от своих недостатков в земной жизни. Праведники воистину «воссияют яко солнце» (Мф. 13, 43). Что же касается внешних прижизненных повреждений тела, то св. Августин полагает, что даже Христос показывал ученикам по Воскресении Свои крепкие раны для удостоверения истинности сего, хотя «мог бы этого и не делать» (13, ч. VII, с. 19).

Различие полов воскресших Блаж. Августином предполагается необходимым, так как, по его мнению, «женский пол есть не недостаток, а природа» (*«De civitate Dei»*, 22, 17).

Процесс воскресения он приписывает исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» (*«De civitate Dei»*, I, 12) через Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» (*ibid.*, 9, 15).

Воскресшим уже более не будет свойственен грех, а, следовательно, и связанная с ним смерть, естество их будет сходно с ангельским (13, ч. IV, с. 335). Праведники не будут испытывать неудовлетворенности... вплоть до перемещения в пространстве единым мановением (*«De civitate Dei»*, 19, 17).

На Востоке догматическое учение о воскресении нашло систематическое изложение у преподобного Иоанна Дамаскина (VIII в.) в его весьма авторитетном труде «Точное изложение православной веры».

Главным мотивом учения св. Иоанна Дамаскина о воскресении мертвых является связь его с догматом единосушия Христа Богу и человеку, т. е. именно то, что так долго и так сильно волновало христианский Восток до VIII века.

Исходным моментом полагается идея о целокупности человека, состоящего из души и тела: так сотворил его Бог одновременно из видимого и невидимого (15, кн. II, гл. 2). Сообразно с этим Христос воссоединился с человеческою плотью и природой ипостасно, но неслиянно (15, кн. I, гл. 13), чем и отличается от обычного человеческого индивидуума, состоящего из души и тела, слившихся в единую сущность. Св. Иоанн Дамаскин считает твердое установление этого различия настолько важным, что посвящает ему специальную главу (15, кн. III, гл. 11).

Залогом нашего спасения, в частности воскресения из мертвых, служит общение со Христом, особенно общение евхаристическое: «Тело и Кровь Христа переходят в состав как нашей души, так и тела, претворяясь в нашу сущность» (15, кн. IV, гл. 13). Умерших со Христом «мы не называем мертвыми» (*ibid.*, гл. 15), вследствие чего почитаем тела и останки (мощи) святых. Плоть наша настолько освящена Христом, что Сам Он снизойдет в последний День телесным образом и телесно же воссядет на Престоле славы (15, кн. I, гл. 13).

В качестве характерного примера св. Иоанн Дамаскин приводит воскрешение Лазаря, причем указывается, что оживление тела, уже предавшегося тленню, служит доказательством того, что мы воскреснем в сущем теле, и этому не сможет помешать никакое его физико-химическое состояние, так как разница между Лазарем четверодневым и совершенно превратившимся в прах — лишь в видимой форме. Но воскресение Лазаря было далеко не совершенным: он и после воскрешения остался смертным и тленным, так как чудесно воскресшей была его тленная плоть. Истинным первенцем воскресения является Сам воскресший Иисус Христос: лишь у Него душа воссоединилась с телом, получившим нетление.

Тело после воскресения будет сходно с телом воскресшего Христа Спасителя; телу этому будет присуще то, что вообще свойственно человеку: душа и тело неразумное, способные жить и действовать. Воскрешение воссияют с ангелами и Христом в жизни вечной, их озарит невечерний день, незаходимым светом которого будет единое Солнце Правды (15, кн. II, гл. 7).

Таким образом, учение о воскресении мертвых, став весьма важным догматом христианской веры, выразилось в следующем ряде положений.

Воскресение мертвых будет актом всемогущества и воли Божией, осуществившись действием Святаго Духа. При этом совершится некая космическая метаморфоза, предваряемая очищением человеческой плоти от последствий греха в недрах восприимающих ее стихий. Телесное и духовное общение со Христом в таинстве Евхаристии сообщит плоти способность к восприятию воскрешающего действия Духа Святаго.

Живые в последний День изменятся мгновенно, получив тело воскресения ввиду субстанционального изменения их плоти.

Тело воскресения будет вполне тождественно умершему, но изменится в своих существенных свойствах вследствие того, что сложится из утонченной, просветленной и преображенной материи. Оно будет по воскресению навсегда бессмертным и нетленным, т. е. лишенным старости, болезней, физических недостатков. Оно будет одето сиянием славы и будет испытывать радость непрестанного созерцания Бога. Оно будет подобно телу воскресшего Христа Спасителя.

Грешники также получают нетленное и бессмертное тело, но оно будет лишено блаженства и славы Божией.

Вместе с воскресением мертвых обновится и вся тварь, вся природа, весь мир; стихии мира будут очищены, примут состав преображенный и просветленный. Все изменится на новой земле и под новыми небесами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лактанций*. Творения, ч. I—II. СПб., 1848.
2. Св. *Афанасий Великий*, архиепископ Александрийский. Творения, ч. I—IV. Сергиев Посад, 1903.
3. Св. *Кирилл*, архиепископ Александрийский. Творения, ч. I—XV. Сергиев Посад, 1901.
4. Св. *Кирилл*, архиепископ Иерусалимский. Творения. Сергиев Посад, 1893.
5. Св. *Григорий*, епископ Нисский. Творения, ч. I—VIII. М., 1861.
6. Св. *Григорий Богослов*, архиепископ Константинопольский. Творения, ч. I—VI. М., 1889.
7. Св. *Василий Великий*, архиепископ Кесарийский. Творения, ч. I—VII. Сергиев Посад, 1900—1902.
8. Св. *Иоанн Златоуст*, архиепископ Константинопольский. Полное собрание творений в 12 томах. СПб., 1895—1906.
9. Преподобный *Симеон Новый Богослов*. Слова, т. I—II. М., 1892.
10. Св. *Исаак Сириянин*. Творения. Сергиев Посад, 1911.
11. Св. *Антоний Великий*. Несколько слов о жизни и писаниях. М., 1905.
12. Св. *Макарий Египетский*. Духовные беседы, послания, слова. Сергиев Посад, 1904.
13. *Блаженный Августин*, епископ Иппонский. Творения. Киев, 1895—1908.
14. Св. *Иоанн Дамаскин*. Творения. СПб., 1913.
15. Св. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. СПб., 1894.
16. Добролюбные, т. I—V. М., 1905—1913.
17. *Зарин С. М.* Аскетизм по православному христианскому учению, кн. 1—2. СПб., 1907.
18. *М. Оксюк*. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.
19. *Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1914.
20. *Попов И. В.* Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909.
21. *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Киев, 1887.
22. *Дроздов И.* Древне-христианский писатель Арнобий. Киев, 1917.
23. *Темномеров А.* Учение св. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых. М., 1899.
24. *Глубоковский Н.* Воскресение из мертвых.—Правосл. энциклоп., т. III. М., 1902.
25. *Глубоковский Н.* Учение св. ап. Павла о загробной жизни и воскресении мертвых.—«Христианское чтение». СПб., 1899, т. I—II.
26. *Богдашевский Д.* Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла.—«Труды Киевской Духовной Академии», 1902, № 1.
27. *Влгачков Серафим*. Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904.
28. *А. В.* Воскресение в теле.—«Душеполезное чтение». М., 1904, № 5.
29. *Певницкий В.* О воскресении мертвых.—«Труды Киевской Дух. Акад.», 1905, № 1.
30. *Воронцов Е.* К вопросу о «первом воскресении» в Откровении св. Иоанна Богослова.—«Вера и разум», 1905, № 18.
31. *Бердяев Н.* Религия воскрешения.—«Русская мысль», 1915, № 7.
32. *Адамов И. Св.* Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915.
33. *Немезий*, епископ Емесский. О природе человека. Пер. с греч. Ф. Владимирского. Почаев, 1905.