

В. А. НИКИТИН (Москва)

ПАСХАЛЬНЫЙ ДОГМАТ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

«Плотию уснув, яко мертв, Царю и Господи, тридневен воскресл еси, Адама воздвиг от тли и упразднив смерть: Пасха нетления, мира спасение».

(Светилен Пасхи)

Греческое слово «догмат» (*δογματος*) имеет несколько значений: мнение, учение, определение, постановление, повеление. В ряд европейских языков, включая русский, оно вошло, по существу, с сугубо богословским оттенком — в значении непререкаемой бесспорной истины, имеющей абсолютный авторитет и не подлежащей критике (отсюда — догматизм). Догматами в строгом смысле этого слова можно считать лишь Богооткровенные вероучительные истины, содержащиеся в Священном Писании, сформулированные и утвержденные по благодатному изволению Святого Духа на Вселенских Соборах Церкви Христовой. Некоторые отцы и учителя Церкви (Игнатий Богоносец, Климент Александрийский, Ориген, Иустин Философ и др.) называли все вероучительные истины христианства догматами.

Слово «догмат» в значении «повеление» и «определение» содержится в Священном Писании как Ветхого (Дан. 2, 13; 3, 10; 6, 8; Есф. 3, 19), так и Нового (Лк. 2, 1; Деян. 16, 4; Кол. 2, 14; Еф. 2, 15) Завета. Святой апостол и евангелист Лука называет догматами постановления Апостольского Собора в Иерусалиме (49—50 гг.).

Вероятно, потому, что в среде первых христиан были еще очень памятны и живы свидетельства о Воскресении Христовом — этом первообразе нашего воскресения¹ — в сочинениях ранних христианских богословов — *мужей апостольских* [святитель Климент, епископ Римский (92—101); святитель Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский (II в.); святитель Поликарп, епископ Смирнский († 156), Ерм (II в.) и др.] нет интересующего нас изъяснения Пасхального догмата.

Кроме того, большинство членов ранней христианской Церкви составляли иудеи, принявшие Святое Крещение, а вера в воскресение мертвых как нечто само собой разумеющееся встречается в ветхозаветных книгах.

Ветхозаветная идея воскресения существом образом отличалась от греческой идеи бессмертия. Согласно последней, душа человека, нетленная и бессмертная по своей природе, посредством смерти освобождается от уз тела («темница» Платона) и приобщается высшему, божественному бессмертию².

По ветхозаветному же пониманию человеческая личность вся целиком обречена подпасть власти смерти: душа становится пленницей преисподней («шеола»), а тело истлевает в могиле. Но это только переходное, временное состояние, из которого по особой милости Божией человек воспрянет живым, подобно тому как пробуждаются спящие. В Псалтири имеются драгоценные свидетельства о том, что Бог избавляет людей от могилы (Пс. 102, 4), возвращает им жизнь (Пс. 40, 3; 79, 19), не оставляет в преисподней души Своих друзей и не дает им увидеть тление (Пс. 15, 10).

Святой пророк Илия первым в Ветхом Завете совершил чудо воскресения мертвого — возвратил жизнь сыну вдовы из Сарепты, у которой жил, о чем повествуется в 3-й книге Царств (17, 17—24). И сам был взят живым на небо, вознесшись в вихре на огненной колеснице (4 Цар. 2, 9—12), как бы прообразуя этим грядущее Воскресение Христово и всеобщую победу над смертью.

Ученик и преемник пророка Илии пророк Елисей по милости Божией воскресил сына благочестивой сонмитянки (4 Цар. 4, 18—37).

«Во всех этих случаях речь идет об отдельных чудесах. Постепенно, однако, развилась вера и в общее физическое воскресение мертвых» (Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., т. 5, с. 790).

Благочестивый Иов исповедует незыблемую веру в Живого Бога-Воскресителя: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу

мою сию; и я во плоти моей узрю Бога» (Иов. 19, 25—26).

О воскресении умерших свидетельствует и пророк Исаия: «Оживут мертвецы Твои, встанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26, 19). Совершенно ясно повествуется о воскресении в книге пророка Даниила, где содержится также откровение о Страшном суде в день воскресения: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12, 2).

Новая жизнь, в которую войдут воскресшие праведники, будет жизнь иная, преобразенная в славе: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда» (Дан. 12, 3).

Предуказание о Воскресении Христовом содержится в пророчестве Осии: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его» (Ос. 6, 2).

Поскольку более ясного указания на Воскресение Иисуса Христа «в третий день по Писанию» (1 Кор. 15, 4; Символ веры) в Ветхом Завете нет, святой апостол Павел в Первом послании к коринфянам подразумевал именно это место; следуя за апостолом, таким же образом истолковывали пророчество Осии и некоторые отцы и учителя Церкви: Блаженный Феодорит, святитель Григорий Нисский, Блаженный Августин (Толковая Библия / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1910; 2-е изд. Стокгольм, 1987, кн. 2, т. 7, с. 109).

Идея воскресения мертвых и загробного воздаяния обстоятельно изложена во 2-й книге Маккавейской, которая с христианской точки зрения особенно важна также тем, что в ней придается значение подвигам мучеников (6, 18—7, 4), молитве за усопших (12, 41—46) и ходатайству святых (15, 12—16). Здесь содержится известный рассказ о матери и мученичестве ее семи сыновей, которые были зверски умерщвлены за верность Богооткровенной религии избранного народа. Мученики-братья, уже при последнем издыхании, мужественно исповедуют силу своей великой веры: «Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной» (2 Мак. 7, 9); «Умиравшему от людей возжеленно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит» (2 Мак. 7, 14).

2-я книга Маккавейская написана около 188 года селевкидской эры, т. е. около 124 года до Рождества Христова. С этого времени, полагают современные исследователи, учение о воскресении становится общим достоянием иудейства³, несмотря на то что секта саддукеев не принимает его (см.: Деян. 23, 8) и даже пытается высмеивать, задавая иронические вопросы Самому Христу (Мф. 22, 23—28).

Впоследствии становится очевидной преемственная связь Пасхи иудейской и Пасхи христианской⁴. Само слово «Пасха» (греч. *пασχα*), производное от арамейского *пасха* и еврейского *песах*) связано с глаголом *пасах*, означающим совершение ритуального танца вокруг приносимой Богу жертвы (3 Цар. 18, 21—26) или, в переносном смысле, — «перепрыгнуть», «пройти», пощадить. Существует несколько истолкований этого весеннего праздника иудеев, первоначально семейно-бытового (когда помазывали косяки домов и перекладину дверей в каждом жилище кровью жертвенного пасхального агнца), а затем историко-мессиянского, связанного с воспоминанием об исходе из египетского плена.

Наиболее убедительное толкование сокровенного смысла еврейской Пасхи, на наш взгляд, — это *прохождение* Ангела Смерти мимо домов евреев, на которых как знак высшей охраны была запечатлена кровь пасхального агнца (114 с. 77). Другое истолкование приводит «Словарь Библейского Богословия» (Брюссель, 1974, с. 769): «Пасха — это Прохождение Ягве, Который *прошел* над домами израильтян, тогда как Он поражал египтян (Исх. 12, 13, 23, 27; ср.: Ис. 31, 5)».

Иудеи, не принявшие христианства, и поныне каждую пасхальную ночь ожидают пришествия Мессии, с которым связывают надежду на вновь обретаемый рай.

Для христиан Мессия пришел около двух тысяч лет назад: мы веруем в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, «нас ради, человек, и нашего ради спасения сшедшего с Небес и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате...».

* * *

После евангельской проповеди и крестной смерти Иисуса Христа последовало центральное событие мировой истории и метаистории — Воскресение Христово. Господь принял добровольную смерть, чтобы искупить первородный грех ветхого Адама (Рим. 5, 14) и спасти от ветхого состояния все человечество, погрязшее в грехах (Рим. 5, 10). Как через Адама мир стал греховным и смертным, так через Христа мир получил искупление и вновь обрел утраченную праведность и благодать (Рим. 5, 18; Евр. 9, 15). Воскресение Христово знаменовало собой новую эру в мировой истории и в истории человечества — «второе творение».

Сам Господь свидетельствует о Себе: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11, 25).

В Священном Писании Нового Завета мы имеем около десяти свидетельств о Воскресе-

нии Христовом: повествования четырех евангелистов, несколько указаний в Деяниях святых апостолов (1, 3—9; 10, 40 и др.) и рассказ святого апостола Павла в Первом послании к коринфянам (15, 3—58).

Мысль о Воскресении Христовом и нашем общем воскресении, первоначально доказанную «от противного» («если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» — 1 Кор. 15, 14), святой апостол Павел выражает и положительным образом: «Ныне же Христос воста от мертвых, начаток (αρχή) умершим бость» (1 Кор. 15, 20). На тесную причинно-следственную связь воскресения мертвых с Воскресением Христовым святой апостол Павел указывает неоднократно (Флп. 3, 20—21; 2 Кор. 4, 14, 1 Фес. 4, 14).

Сам Спаситель открывает нам истину всеобщего воскресения как волю Отца, которая совершится по действию Сына: «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрес его в последний день» (Ин. 6, 39—40).

Об отношении всех Трех Лиц Святой Троицы к общему воскресению мертвых святой апостол Павел учит, что Бог Отец воскресит праведных чрез Сына Своего Иисуса Христа во Святом Духе: «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).

Участие Трех Лиц Святой Троицы в акте воскресения объясняется Их равночестностью и единосущием, Их нераздельностью и неслиянностью; в силу этого ни Одно из Них не может творить того, что было бы несогласно с природою Двух других Лиц. Еще в средние века богословы различали отношение Бога Отца к акту воскресения как отношение причины *основополагающей*, отношение Сына Божия — как причины *действующей* и отношение Духа Святого — как причины *совершительной*.

Непререкаемым доказательством веры в Пасхальный догмат в период раннего христианства служат так называемые апостольские Символы веры, употреблявшиеся тогда в разных Церквах и полученные ими, по преданию, от самих святых апостолов. С предельной сжатостью сформулирован, здесь Пасхальный догмат:

«Верую... в воскресение плоти и в жизнь вечную» (Символ Иерусалимской Церкви);

«Верую... во Святого Духа, Святую Церковь, оставление грехов, воскресение плоти, жизнь вечную» (Символ Римской Церкви);

«Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века» (Символ Кипрской Церкви и малоазийских Церквей);

«Сверх того признаем воскресение из мертвых, которого начатком был Господь наш Иисус Христос, истинно, а не призрачно приемший тело от Богородицы Марии» (Символ Александрийской Церкви) (16 с. 31).

* * *

В III веке христианство уже распространилось почти по всей территории тогдашнего цивилизованного и языческого мира — от Палестины и Египта до Британии и от Рима и Галлии до Скифии.

В этот период вера христиан в Воскресение Иисуса и телесное воскресение мертвых столкнулась с ироническими нападками Лукиана и Цельса и серьезными возражениями философов-гностиков. Именно в этот период в гониме борьбы с различными еретическими учениями происходит «кристаллизация» христианских догматов на Вселенских Соборах (IV—VIII вв.)⁵. Исповедание Пасхального догмата — Воскресения Христова и грядущего всеобщего воскресения — утверждено 5-м и 11-м членами Никео-Цареградского *Символа веры*, составленного отцами I (325 г.) и II (381 г.) Вселенских Соборов: «Верую... во единого Господа Иисуса Христа... Воскресшего в третий день по Писанию; чаю (ожидаю) воскресения мертвых».

1-е правило II Вселенского Собора гласит: «Да не отменяется Символ Веры... но да пребывает оный непреложен: и да предается анафеме всякая ересь».

В «Правилах святых апостол, Вселенских и Поместных Соборов» мы не найдем, однако, вероучительных формул, прямо излагающих Пасхальный догмат, если не считать указанного Символа веры.

Догмат о Воскресении Христовом Святая Церковь исповедует в самом своем *Символе веры*, подчеркивает митрополит Макарий (Булгаков), его неизменно проповедовали и утверждали святые апостолы. «Особенную силу этому свидетельству Апостолов сообщают: а) та чудная нравственная перемена, которая внезапно совершилась в них, по воскресении Спасителя, — то изумительное мужество, с каким выступили они на всемирную проповедь о своем Учителе и явились пред сонмами иудеев и язычников; то необычайное самоотвержение, с каким понесли они, ради Имени Христова, всякие труды, потерпели всякие гонения, вкусили самую смерть; б) чудные успехи их проповеди как между иудеями, так и между языч-

никами, которые обращались ко Христу целыми тысячами, и также решались терпеть за Имя Его все виды мучений и смерти; в) наконец, те бесчисленные чудеса, которые всюду совершали Апостолы во Имя Христова и которыми всего яснее подтверждали пред всеми истину своей проповеди (Деян., главы 3, 4, 5 и др.)» (31 с. 228).

Именно догмат воскресения мертвых был одной из наиболее трудно усвояемых идей христианства, главным камнем преткновения для неверующих во Христа. Достаточно вспомнить знаменитую проповедь апостола Павла в Афинском ареопаге. Сходство этого догмата с некоторыми из восточных культов и мистерий (культ Изиды и Озириса в Египте, культ Митры в Иране), на первый взгляд столь разительное, при более вдумчивом анализе оказывается поверхностным и обманчивым. И все же оно дает основания предположить, что в недрах дохристианского человечества брезжили какие-то чаяния, ставшие после Воскресения Христова Богооткровенными истинами веры. Возможность предугадывания этих истин по Промыслу Божию аргументируется первыми христианскими апологетами.

Тем не менее, как справедливо считает профессор П. С. Страхов (крупнейший из русских богословов, исследовавших идею воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании), «истина воскресения мертвых, в ее христианской форме, не только была совершенно новой для языческого мира, но даже более того — она внесла первую весть о великой новой тайне мироздания, таинственная глубина которой и до сих пор остается почти недоступной разуму. Лишь современная наука, опираясь на могучий прогресс своих достижений, как будто начинает бросать и сюда какие-то еще очень слабые, но все-таки нечто уясняющие лучи» (91 с. 3).

Догматические споры на Соборах, как известно, носили главным образом *триадологический* и *христологический* характер. Судя по всему, Пасхальный догмат установился достаточно твердо и не оспаривался, следовательно, не нуждался в защите. Сравнительно немногие из выдающихся богословов, отцов и учителей Церкви посвящали ему специальные работы: Ориген (182—251), Лактанций († после 317), преподобный Ефрем Сирий († ок. 373), святитель Григорий Нисский († ок. 395), Блаженный Августин († 430), преподобный Иоанн Дамаскин († ок. 749) и некоторые другие.

Но не следует забывать, что тринитарные споры имели прежде всего христологический смысл, а в христологических диспутах обсуждалась и решалась антропологическая проблематика. «Ибо спор шел о человечестве Спасителя, о смысле восприятия Единородным Сыном и Словом человеческого естества. И тем самым — о смысле и пределе человеческого подвига и жизни», — справедливо подчеркивает протоиерей Георгий Флоровский (27, с. 5).

Великим христианским мыслителем, впервые систематизировавшим христианское учение в категориях эллинской философии, которого можно по достоинству назвать «основателем христианского богословия» (26, с. 88), явился Ориген.

В основном труде Оригена «О началах» имеется раздел, посвященный Пасхальному догмату (кн. 2, гл. 10: «О воскресении и суде, об адском огне и наказаниях»). Два специальных сочинения на эту тему («О воскресении» и «Диалог о воскресении»), к сожалению, утрачены.

Ориген учил о том, что воскресшее тело, измененное «благодатно воскресением» (4, с. 163), явится тонким и эфирным, преобразованным и гораздо славнее земного; совершенство его будет соответствовать нравственному состоянию души. В то же время воскресшее тело будет, в сущности, тождественно с земным, субстанционально с ним единым и иметь тот же самый индивидуальный вид, определяемый «семенем Логоса».

Важное значение в учении Оригена отводится спасению, которое он понимает как возвращение к изначальному состоянию Богосозерцания. В достижении утраченного прародителями единства с Богом и состоит цель христианского подвижничества и аскетической жизни. Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо отмечает, что к Оригену восходит традиция понимания монашеской жизни как ангельской (26, с. 102).

Многие мысли Оригена были впоследствии неверно истолкованы, «оригенизм» дал начало ряду неортодоксальных течений; мысль о том, что при всеобщем восстановлении (апокатастасисе) воскресшие воспримут свое изначальное состояние, «равное Христу», проповедовалась в VI веке еретиками *исохристами*.

Несмотря на то что некоторые богословские мнения Оригена были отвергнуты на поместном Константинопольском Соборе 543 года, его авторитет и его влияние на развитие христианского богословия не изгладились и поныне. Он оказал сильное влияние на святителя Григория, епископа Нисского (ок. 335—394), всеми признанного «отца отцов» и учителя Церкви. «В своем учении о воскресении св. Григорий Нисский, — справедливо указывает выдающийся русский богослов проф. А. И. Георгиевский († 1985), — в сущности развивает две темы (намеченные еще Оригеном): о неразрушимости тела [schema], восстановленного воскресением, и о столь же неразрушимом начале (ratio), присущем каждому человеку и служащем как бы семенем для нового, антастасического восстановления человеческого существа» (123, с. 325). Под ratio св. Григорий Нисский подразумевал разумную силу, душевно-духовное начало в человеке.

Как и Ориген, святитель Григорий Нисский берет за основу своих размышлений учение о воскресении, изложенное святым апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам:

«Земля, приняв нас, разложенных смертию, в весну воскресения, это голое зерно тела снова покажет колосом добросолом, ветвистым, прямым и простирающимся в небесную высоту, вместо соломы, или стебля, украшенным нетлением и прочими боголепными признаками: подобает бо, сказано, тленному сему облещися в нетление (1 Кор. 15, 63). А нетление, слава, честь и сила, как исповедуем, принадлежат собственно Божию естеству, и они были прежде у созданного по образу [Божию человека], и снова ожидаютя...» (11, с. 323); «Поэтому, — заключает святитель, — по очищении и истреблении [душевредных] страстей огненными врачевствами место каждого свойства заменит собою представляемое лучшим: нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила, и если еще что иное сему подобное представляем умосозерцаемым и в самом Боге и в Его образе, то есть в естестве человеческом» (11, с. 326).

Комментируя другое изречение святого апостола Павла: «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28), святитель Григорий Нисский развивает концепцию, также идущую от Оригена, о всеобщем восстановлении (апокатастазисе) и о совершенном уничтожении зла в грешниках, так как если во всех существах будет Бог, то в них не останется зла. Таким образом будет восстановлена божественная цель творения, которое было изначально «добро зело» (Быт. 1, 31). Рассматривая слова апостола Павла о том, что через крестную смерть Иисуса Христа пред Его Именем преклонится «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2, 10), святитель Григорий Нисский под «небесными» подразумевает ангельские иерархии, под «земными» — человеческий род, ныне живущих людей, а под «преисподними» — всех умерших, а также падших ангелов (демонов) и злых духов. Бесконечная сила искупительной жертвы Христовой, по мнению святителя (не разделенному Церковью), распространится на и инфернальный мир; даже сам диавол осознает бессилие зла и в конечном итоге будет спасен.

Следует добавить, что вслед за Оригеном Григорий Нисский смотрел на наказание грешников как на средство их уврачевания от грехов, и ад ему представлялся своего рода чистилищем; учение о вечности адских мучений, по его мнению, допущено Церковью с воспитательно-профилактической целью, ибо слово «вечность» (эон) в Библии часто обозначает лишь чрезвычайно большую по сравнению с земной жизнью продолжительность времени, но не его божественную, вневременную бесконечность.

Учение святителя Григория Нисского об апокатастазисе было в основных чертах воспринято и развито выдающимся богословом современности протонереем Сергием Булгаковым.

В лице Лактанция († после 317), автора известной поэмы о чудесной птице Феникс, мы встречаем апологета «христианства торжествующего». Его главный труд «Семь книг божественных установлений» (*De divinis institutionibus libri VII*) посвящен императору Константину Великому, провозгласившему христианство государственной религией и впоследствии канонизованному Церковью. Наряду с попытками найти подтверждение веры в воскресение мертвых в языческих источниках Лактанций создает вполне самостоятельную и довольно последовательную систему пасхальных (анастасических; греч. *αναστασις* — воскресение) воззрений. Приводя формулу Платона «тело есть темница души», он вносит существенную поправку; такой «темницей» является лишь наше теперешнее тело, смертное, тленное и несовершенное. Воскресшее же тело будет иным, несравненно лучшим, ибо при конце мира создан будет «совершенный человек».

Целью же такого нового творения, по мнению Лактанция, явится тысячелетнее царство праведников на земле в соответствии с чаяниями хилиастов. Сообразно Апокалипсису предполагаются и два воскресения: вначале — праведников, для соарствования со Христом (Откр. 20, 4—6), и затем второе — когда «смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим» (Откр. 20, 13).

Каким образом произойдет воскресение, Лактанций не разъясняет, ибо нельзя постигнуть тайн Божних; надо лишь верить, что если Бог сумел создать человека, то Он сумеет и воссоздать его. Относительно состояния, в котором воскреснут умершие, Лактанций высказывает ряд интересных соображений: Бог даст людям ангельский вид, убелит их, подобно снегу; тела воскресших приобретут свойство не поддаваться действию вечного огня, то есть претерпят качественную метаморфозу.

С возникновением и распространением еретического учения Ария о природе Христа, которая якобы не единосушна Богу Отцу, Пасхальный догмат (хотя Арий не подвергал прямого сомнению Воскресение Христова) подвергся опасности разрушения в самой своей основе. Ибо если Христос не единосушен Отцу, то Он не может как Истинный Богочеловек совоскресить с Собой всю человеческую природу; следовательно, не может быть и нашего воскресения.

Верные Христовой истине святые отцы и учителя Церкви сразу это поняли; доказывая прежде всего, что Христос был подлинно Сын Божий, е д и н о с у щ ы й О т ц у, они в то же время доказывали, что все верующие во Христа, приобщаясь через Него божественной сущности, получают и ее свойства, или, по выражению святителя Афанасия Великого, «обоживаются». Пасхальный догмат осмыслился святителем Афанасием Великим в контексте его теории

обожения; воскресение мертвых — завершительный акт обожения аналогично Воскресению Христову: «во Христе соблюдается наше воскресение» (Творения. Сергиев Посад, 1903, ч. 2, с. 232).

Другой великий светильник Церкви — святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский (319—386), в своих огласительных и тайноводственных словах изложил Пасхальный догмат в виде краткой систематической сводки соответствующих богословских аргументов, включая цитаты из Ветхого Завета. Оригинальные его натурфилософские аргументы и естественнонаучные параллели-аналоги (зимняя спячка животных, анабиоз насекомых, пробуждение растительного царства весной, фазы Луны и т. п.).

Как и святитель Афанасий, святитель Кирилл ставит наше спасение в прямую зависимость от общения с Богом через Иисуса Христа. *Реально это общение приобретает человеком через Святую Евхаристию*, содействующую причастников, согласно термину святителя Афанасия, «сотелесниками» Христу. Конечным же результатом такого уподобления явится воскресение из мертвых в теле нетленном, световидном, преобразованном, делающемся таким по подобию того, как «железо, быв долго в огне, само делается огнем» (10, с. 269).

Три великих каппадокийца — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст оставили несколько сочинений, в которых рассматривают пасхальные вопросы. Проф. А. И. Георгиевский в своей обзорной работе «Догмат о воскресении в эпоху Вселенских Соборов» довольно обстоятельно останавливается на том новом и своеобразном, что внесли в разработку учения о воскресении эти выдающиеся богословы (см.: 123). Мы коснемся их богословского вклада лишь в самых общих чертах.

Святитель Василий Великий разработал учение о сверхчувственном духовном свете, в который как неотъемлемый атрибут облекутся тела воскресших праведников. Грешники по воскресении будут объемлемы мучительным стыдом о содеянных грехах, подобном «невыводимой краске»...

Воскресение мертвых явится особым рода творческим произволением Духа Святого, эсхатологическим свершением, обновляющим лице земли.

Святитель Григорий Богослов развил учение о мистическом просветлении человеческой природы Духом Святым в момент воскресения и наступающем при этом «обожении», признаком которого явится озарение фаворским светом. Святое Крещение, облекая человека нетлением, становится как бы вторым рождением; воскресение явится «третьим» рождением, мгновенным по времени.

К этой мысли очень близки высказывания святителя Иоанна Златоуста. Крещение по его определению — воскресение души — первое воскресение; воскресение тела, обетованное всем умершим, — воскресение второе. (Интересно сопоставить эти соображения со словами тайнозрителя св. апостола Иоанна Богослова о двух воскресениях. См.: Откр., 20, 4—15.)

Все наиболее существенное, что было создано умозрениями различных христианских авторов относительно Пасхального догмата в течение первых трех веков по Рождестве Христовом, нашло отражение в трудах Блаженного Августина. По его собственному признанию в «Исповеди», в то время как бессмертие души находило немало сторонников даже в языческой среде, воскресение мертвых вызвало откровенный скепсис и неверие даже у просвещенных философов.

Сомнения относительно самой возможности воскресения мертвых чисто естественного характера сводились к двум видам: к недоумениям о поле, возрасте, органах, потребностях воскресенных и к мысли о самой невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела (антропофагия). Недоумевали, например, в каком же виде воскреснут уроды и инвалиды, все те, кто по различным причинам имел физические недостатки? В каком возрасте воскреснут дети, не достигшие совершенства, и старики, его потерявшие? Кому будут принадлежать частицы, прошедшие через круговорот веществ в природе? И т. д. и т. п. Отвечая на эти недоумения и вопросы, Блаженный Августин прежде всего излагает не новое по существу учение о воскресении индивидуального человеческого начала или *типа*, целокупного человека в неразрывном союзе тела и души.

Тип этот не сразу закладывается в организм в готовом виде, но развивается, достигая своей зрелости в возрасте около 30 лет, в соответствии со словами святого апостола Павла о том, что нам надлежит прийти «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Таким образом, умершие или еще неродившиеся (недоноски), а также старики воскреснут в расцвете совершенного возраста и никакие физические немощи и недостатки не будут нарушать их блаженства⁶.

Различие полов воскресших, по Блаженному Августину, будет сохранено, ибо «женский пол есть не недостаток, а природа» (цит. по: 123, с. 334).

Само воскресение усвоется им исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» чрез Господа Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» («О граде Божьем», 1, 12; 9, 15).

Воскресшие будут свободны от греха, а следовательно, и от связанных с ним последствий — болезни, старости и смерти, естество их будет сходно с ангельским. Их тела будут обладать

способностью левитации — вплоть до перемещения в пространстве по единому мановению.

На Востоке Пасхальный догмат получил систематическое изложение в «Точном изложении Православной веры» у преподобного Иоанна Дамаскина (книга 4, гл. 27: О воскресении).

Единственно верной и незабываемой основой учения о воскресении мертвых является его органическая связь с догматами единосущия Христа Богу и человеку, подчеркивает преподобный Иоанн. Бог сотворил человека из видимого (тела) и невидимого (души). Сообразно с этим и Христос воссоединился с человеческою плотию и природой ипостасно, но неслиянно, чем и отличается от обычного человеческого индивида, состоящего из души и тела, слившихся в единую сущность.

Излагая Пасхальный догмат в изъяснении преподобного Иоанна Дамаскина, проф. А. И. Георгиевский подчеркивает, что 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» (14, кн. 4, гл. 13; цит. по: 123, с. 335)*. Именно поэтому мы не называем мертвыми умерших во Христе, благоговейно почитаем мощи святых⁷.

В качестве конкретного и характерного примера воскрешения рассматривается воскрешение праведного Лазаря. Оживление тела, подвергнувшегося тлению (четыре дня), доказывает, что и нашему воскрешению не может помешать никакой природный распад. Воскрешение Лазаря, однако, указывает преподобный Иоанн, было несовершенным: он и после воскресения остался смертным и тленным человеком. Истинным первенцем воскресения является воскресший Богочеловек — лишь у Него душа воссоединилась с телом, получившим *нетление*.

Еще епископ Анкирский Маркелл (IV в.), ревностный поборник Православия, развивая следующую мысль, подчеркивал, что Христос называется «Первенцем из мертвых» («первороденным из мертвых») не в том смысле, что Он первый воскрес из мертвых (ибо были воскресения и прежде Него и в Ветхом и в Новом Заветах), но в том смысле, что Христос явился *главою* нашего будущего воскресения (см.: 19, с. 124).

Наши тела после всеобщего воскресения преобразуются и будут сходны с телом воскресшего Христа Спасителя. Воскрешшие воссияют с ангелами и Христом в жизни вечной, в озарении вечного и неувечерного дня.

Перейдем теперь к краткому обзору русской богословской мысли — в том аспекте, в каком в ней нашел отражение и изъяснение Пасхальный догмат.

* * *

«Доктрина Православной Церкви имеет непрерывную традицию и свято сохраняет эту преемственность от века святых апостолов и отцов. Священное Писание и Священное Предание в совокупности служат богооткровенным источником Верховного богословия. Поэтому так называемые проблемы православного богословия составляют не сами догматы веры или морали, как и не основы благодатной литургической жизни Церкви, хранимые в Церкви от первых дней ее бытия, а способ усвоения их и воплощения в жизни христиан в определенных исторических условиях», — отмечает митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев) (22, с. 215).

Это важная методологическая установка, придерживаясь которой мы постараемся рассматривать развитие русской богословской мысли в историческом контексте.

История русской христианской культуры, следовательно и богословской мысли, начинается с эпохи Крещения Руси. Основные богословские формы и формулы были заимствованы Русью из Византии и долгое время оставались на первый взгляд достоянием сословного меньшинства. Имея общие с византийским богословием святоотеческие корни, русское богословие, однако, было весьма тесно связано с народным благочестием и «обрядоверием»; поэтому косвенным образом оно пронизало всю народную толщу до самых ее сокровенных глубин. «Нет иного способа стать истинным богословом, — утверждает Святейший Патриарх Пимен, — как только через общение с Самой Истиной, открывающейся человеку в меру чистоты его сердца и ума. А эта чистота достигается молитвой, постом, покаянием, причащением, милосердием, смирением, любовью и всякой христианской добродетелью»... (Пимен, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. М., 1977, с. 355).

Огромное значение для становления и развития русской богословской мысли имел перевод Священного Писания с греческого на славянский, осуществленный святыми равноапостольными братьями Кириллом и Мефодием и их учениками (IX—X вв.). С развитием грамотности и распространением переводной святоотеческой литературы богословские понятия, в том числе догматические определения, стали входить в речевой обиход народа. Уже в X веке на Руси был в употреблении перевод богословского труда преподобного Иоанна Дамаскина, известный под названием «Небеса».

* Подробное изложение и развитие этой исключительно важной мысли содержит исследование проф. А. И. Георгиевского «О воскресении мертвых в связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания» (см.: 118).

В «Изборнике» 1073 года, выдающемся памятнике древнерусской, византийской и болгарской письменности, наряду с различными энциклопедическими статьями богословского и естественнонаучного характера имеется ряд историсофских и эсхатологических текстов, в которых, в частности, рассматривается христианское учение о воскресении мертвых.

У истоков русского богосмыслия и религиозной философии стоит Митрополит Киевский Иларион [XI в.], всесторонне образованный богослов и выдающийся проповедник, автор знаменитого «Слова о Законе и Благодати», «Поучения о пользе душевной» и «Исповедания веры». В этих произведениях запечатлено верное и глубокое понимание христианских догматов, воспринятых Киевской Русью, в частности Пасхального догмата. Говоря о наступлении эпохи Благодати для просвещенного Творением Отечества, Митрополит Иларион с воодушевлением повторяет слова пасхального тропаря, умело использует светлые пасхальные образы и мотивы:

«Итак, чужими были, а людьми Божиими назвались, врагами были, а сынами прозвались. И уже не хулим Его, как иудеи, а как христиане прославляем; не сговариваемся, как распять, а как Распятому поклониться; не распинаем Спасителя, а руки к Нему воздеваем; не прокальваем ребра Ему, но от ран, источника нетленья, пьем; не тридцать сребренников получаем за Него, но друг друга и все достояние свое вручаем Ему; не утаиваем воскресения, но во всех домах своих восклицаем: «Христос воскрес из мертвых!»; не говорим, что украден был, но говорим, что вознесся на Небеса, где и пребывает; не отвергаем веры в Него, но, как Петр, обращаемся к Нему: «Ты, Христос, Сын Бога Живаго»; с Фомою восклицаем: „Господь наш и Бог Ты еси!“; с разбойником говорим: „Помяни, нас, Господи, в царствии Своем!“ И так, веруя в него и соблюдая заповеди святых отцов Семи Соборов, молим Бога еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный Им» (28, с. 58; новый перевод Т. А. Сумниковой).

Татаро-монгольское иго явилось общенародным бедствием и пагубно сказалось на развитии русской духовной культуры, прервав ее естественный рост. «Приде на ны язык немилостив... и землю нашу пугу створиша», — горько сетует летописец.

Но уже в XIV веке в связи с возобновлением русских церковных связей с Константинополем и Афоном наблюдается заметное оживление духовно-просветительской деятельности в русских монастырях. Благодаря интенсивным переводческим трудам в славянской письменности появляются творения аскетических отцов: святителя Василия Великого, блаженного Дюдоха, святого Исаака Сирина, преподобного Максима Исповедника, святого Симеона Нового Богослова, святого Дионисия Ареопагита и других. XIV век был временем возрождения русского иночества и пробуждения национального самосознания.

В это время с греческого на славянский была переведена поэма Филиппа Пустыльника (Отшельника) «Диоптра» [«Зерцало»] (XI в.), вскоре получившая распространение на Руси и пользовавшаяся в течение веков, вплоть до XIX века, огромной популярностью у русского читателя. «Диоптра» представляет собой композицию из небольшого Плача (370 стихов) и весьма пространный Диалог, разговора Души и Плоти (более 4000 стихов в 4-х частях). Это поэтическое воплощение умозрительного богословия, в котором нашел свое яркое отражение Пасхальный догмат⁸. Интерес к антропологическим вопросам, обсуждаемым в поэме, стимулировался в это время исихастскими спорами, проникшими на Русь из афонских монастырей. «Смело мож» по сказать, — пишет видный современный исследователь и переводчик «Диоптры» на русский язык Г. М. Прохоров, — что ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как „Диоптра“ (127, с. 63). И такого обилия сведений о воскресении мертвых — добавим мы. В «Диоптре» приводится множество цитат из Священного Писания, трудов преподобных Ефрема Сирина и Иоанна Дамаскина, святителей Григория Богослова и Афанасия Великого, а также большой и весьма существенный фрагмент из разговора святителя Григория Нисского с сестрой Макриной о душе и воскресении.

Речь о Пасхальном догмате в поэме возникает неоднократно, нередко в эсхатологическом контексте. Мысль о том, что конец света наступит тогда, когда число праведников восполнит число падших с Небес ангелов, вызывает у автора повышенное внимание. При этом он ссылается на святителя Григория Богослова. Далее повествуется о пришествии антихриста, катаклизмах в природе и гонениях на Церковь, которая прекратит свое существование: «...псалмы и пения престанут и всяка бо служба» (цит. по: 127, с. 83). И вот внезапно, как молния с Небес, явится во Славе Господь Иисус Христос. Второе Пришествие будет сопровождаться всеобщим воскресением: «Тогда вострубят ангелы и отверзутся гроби и яко во мгновении ока воскреснут вси иже от века человеци, малы же и велици. Живни же изменятся подобне якоже и они...» (цит. по: 127, с. 83).

Конец света не будет означать уничтожения мира, но явится его преображением, началом нового зана.

«...С воскресением всяческая тварь обновится, сделавшись нетленной и став лучше и красивей, также и человеческие тела, а с ними и души, но не трехчастны, как теперь, они тогда будут, ибо отнимутся две части у них — способности ярости и влечения (вожделения!)» (цит. по: 127, с. 213); «Не думай, что, каким умер, таким и воскреснет человек, но — каким первозданный

Богом был создан и каким был изначально, прежде послушания. Там не будет ни мужчин, ни женщин, ни детородных органов мужских и женских для соития блудного и скверного, никаких! Но — иное все, совсем иное, что знает один Бог, бессмертное, вечно живое и нетленное, непричастное печали и скорби, всяких хлопот и забот. (...) Будут же все в одном возрасте... совершенно нагими и открытыми. Наготу же их, госпожа моя, и открытость — говорит Плоть Душе, — по подобию жертвенных ягнят разумеи, приводимых на заклание Богу. Ведь как с тех кожа сдирается для испытания сокрытых внутри них костей и мозга, так же и деяния каждого объявляются» (127, с. 243—245).

Эсхатологические настроения на Руси оживились около 1492 года, то есть около семитысячного года от «сотворения мира», когда средневековые хронисты ожидали конца мира. Ересь «стригольников» и ересь иудовствующих, распространившиеся на Руси в XV в., требовали изобличения и также стимулировали богословскую мысль.

Выдающимся богословским трудом XVI века явился «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого, направленный к обличению ересей. «Изложение догматов [в «Просветителе»] сжато, ясно и художественно; основные принципы благочестия точны и определены: молитва, смиренномудрие и созерцание» (Иеромонах *Тарасий*. Основные начала древнерусской культуры. — Вера и Церковь, 1902, № 3, с. 459).

Глубокое и последовательное раскрытие основных догматов Православия содержали также сочинения преподобного Нила Сорского и преподобного Максима Грека. Преподобный Нил Сорский принес с Афона учение о созерцательной жизни и «умной молитве», с его именем связано распространение на Руси исихазма. «С этого времени в русском богословии входят неотъемлемой частью космологические, антропологические и эсхатологические воззрения святителя Григория Паламы и других богословов-исихастов», — отмечает архиепископ (ныне митрополит) Питирим (Нечаев) (117, с. 66).

Максим Грек, принесший на Русь «византийские канонизирующие формы богословия», оказал большое влияние на круг московских книжников, ревнителей духовно-созерцательной жизни (см.: 128).

Выдающимся русским богословом и публицистом XVI века был инок Зиновий († 1568), прозванный Отенским по месту своего заточения в новгородском Отенском монастыре. Издатель его главного труда «Истины показание к вопросившим о новом учении» (1566 г.), вышедшего в Казани в 1863 году, следующим образом характеризуют это сочинение:

«После „Просветителя“ преподобного Иосифа Волоцкого, который обличал рационалистическую ересь иудовствующих, и после сочинений преподобного Максима Грека, который ревностно подвизался против наплыва в Россию западного вольномыслия и против русского неразумия в вере и жизни, — после этих сочинений самое видное место, бесспорно, занимает сочинение Зиновия „Истины показание“» (29, предисл., с. 3). В этом сочинении, написанном (в ответ на еретические писания Феодосия Косого) в форме «собеседований» Зиновия Отенского с неким вопрошающим Захарией и «крылошанами» (клирошанами), наше внимание привлекло 12-е собеседование, в котором помещено «Рассмотрение о словеси, еже „жду воскресения мертвых“». Воспроизводим наиболее интересный фрагмент в переводе архиепископа (впоследствии митрополита Московского) *Макария* (Булгакова):

«*Захария*: Отчего некоторые в конце Символа веры не хотят говорить „чаю воскресения мертвых“, а говорят: „жду воскресения мертвых“?»

Зиновий: Думаю, или оттого, что не разумейт силы слова *чаю*, или от самомнения. Люди, уже умершие, *ждут* воскресения; а нам, еще живущим, приличнее выражаться: *чаю* воскресения мертвых.

Крылошане [клирошане]: Максим (преподобный Максим Грек) повелел говорить: „жду воскресения мертвых“, потому что слово *чаю* — речь не твердая, и будет ли или не будет то, чего мы чаем, неизвестно, а слово *жду* — твердая речь и выражает то, что будет.

Зиновий: Максим мало знал русский язык, когда пришел к нам; а как в то время многие наши вельможи, держась в сердце иудовской ереси, старались по наружности казаться православными, *чая* чрез это избегнуть казней, и стали употреблять слово *чаяние* в смысле неизвестности, сбудется ли или не сбудется чаемое нами, то от них-то Максим и позаимствовал это слово в таком смысле. Но прежде той ереси все русские люди, как простой народ, так и вельможи, употребляли слово *чаю* в смысле твердой речи и непреложной; да и в Писании говорится о Христе: Той чаение языков (Быт. 49, 10)» (цит. по: История Русской Церкви *Макария*, архиепископа Литовского и Виленского. СПб., 1874, т. 7, кн. 2, с. 510—511).

Инок Зиновий Отенский далее довольно убедительно разъясняет своим совопросникам тонкую богословскую разницу в данном словоупотреблении. Семантическая разница между «жду» и «чаю», полагает он, зависит от того, в уста живущих или умерших вложено исповедание Пасхального догмата. Живущим не подобает говорить «жду воскресения», ибо они живут в ожидании *смерти*, в *надежде* воскресения, которую праведно *чать*. «Усопшии же *ждут* воскресения, яко уже в преполовлении смерти души; тем же и предлежит им воскресение, егоже и *ждати* праведно им есть» (29, с. 961). Но поскольку Символ веры произносится от лица живущих, а не

умерших, заключает инок Зиновий (и с этим нельзя не согласиться), то в исповедании Пасхального догмата следует говорить *чаю*, а не *жду*.

Установление Московского Патриаршества в конце XVI века усилило Русскую Церковь и тем самым содействовало развитию самостоятельной богословской науки. Крупными очагами русской богословской образованности на рубеже XVI—XVII вв. были Вильна (ныне Вильнюс) и Острог, затем Львов и Киев. В типографии при Киево-Печерской Лавре начиная с 1617 г. издавался ряд святоотеческих творений.

Под влиянием католического Запада в Русском богословии возникла так называемая малороссийская традиция, связанная с деятельностью Киевской Духовной Академии. К этой традиции принадлежит такой значительный памятник русской богословской мысли XVII в., как «Православное исповедание» митрополита Киевского Петра Могилы. Другой видный русский богослов XVII—XVIII вв., Феофан Прокопович (1681—1736), подчеркивая в своих трудах, что спасение совершается одной только верою, а дела человеческие не имеют совершенно и тельной силы, находился в прямой зависимости от протестантской схоластики.

Среди русских богословов XVIII — начала XIX в. наше внимание особенно привлекает митрополит Московский Платон (Левшин) (1737—1811), выдающийся ревнитель духовного образования. «Им задано то сотериологическое направление, которое стало стержневым для последующей русской богословской мысли, — указывает митрополит Питирим (Нечаев), — здесь, в мире, „сеяние“, там, в Славе Небесной, „жатва“. „Новое небо“ и „новая земля“ создаются христианским подвигом: освящается и обожается не только дух, но и плоть. Плоть же — это то общее, что объединяет человека с космосом и совокупной тварью. Спасая себя во Христе и Церкви, христианин спасает и всю тварь» (117, с. 75). Катехизис митрополита Платона (Православное учение, или Сокращенная христианская Богословия. СПб., 1765; 2-е изд., М., 1780) оказался первым систематическим изложением православного богословия на современном русском языке; в этом катехизисе нашел свое краткое изъяснение и Пасхальный догмат.

В начале XIX века в России было начато преобразование духовных школ, преподавание на латинском языке уступило место преподаванию на русском. В 1820 году был закончен и издан перевод русского Нового Завета, а в 1876 году — всей Библии. В середине XIX века появились новые труды по догматическому богословию — митрополита Новгородского и Петербургского Григория (Постникова; † 1860), архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова; † 1857), митрополита Московского Макария (Булгакова; † 1882) и других. Не будет преувеличением сказать, что XIX век ознаменовался расцветом русского богословия. Профессор Н. Н. Глубоковский († 1937) справедливо считает: «Русское научное богословие принадлежит новейшему времени и сосредоточивается по преимуществу около учено-академических центров, едва сто лет тому назад получивших научную организацию» (21, с. 3).

В «Православно-догматическом богословии» митрополита Московского Макария (Булгакова) (1849—1853 гг., в пяти томах) была впервые в России предпринята грандиозная попытка научной классификации и систематизации догматического материала главным образом в области библиологии и святоотеческой литературы. Для митрополита Макария «догмат есть законченная теоретическая формула, безусловно обязательная по своей отвлеченной и непрекращаемой законченности...; по отношению к ней дозволительна лишь единственная научная операция — в обоснование ее истинности логически связною взаимностию всех частей...» (21, с. 4).

Пасхальный догмат не привлек особого внимания митрополита Макария. И здесь, как и в других моментах, «он сознательно не идет дальше простого сопоставления текстов» (27, с. 222); «Мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему... Здесь научная схоластика теряет истинную научность, которая всегда зиждется на рациональном признании, приводящем разум к добровольному „послушанию вере“» (21, с. 4).

Последнему требованию отвечает «Православное догматическое богословие» архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) (1805—1866), который хорошо сочетал философский и историкофилософский анализ, умел показать догмат как истину разума, запечатленную в истории (27, с. 226—227).

Архиепископ Черниговский Филарет уделяет Пасхальному догмату отдельную главу в своем «Догматическом богословии», рассматривая учение о воскресении мертвых: 1) по учению Нового Завета; 2) по учению Ветхого Завета; 3) по учению Церкви (Священное Предание); 4) по соображениям разума (33, с. 480—489). Первым делом, какое совершит Господь в Свое славное Второе Пришествие, подчеркивает Высокопреосвященный Филарет, будет воскресение умерших (1 Фес. 4, 16). Вопросы о воскресении мертвых касаются: а) действительности воскресения; б) действия и предмета воскресения; в) качеств воскресшего тела. Пасхальный догмат «один из самых существенных для веры Христовой» (33, с. 482); такое значение усвоил этому догмату прежде всего святой апостол Павел (Евр. 6, 1; 1 Фес. 4, 12—13).

После искупительной крестной смерти Спасителя Его царственная слава открывалась постепенно, все более возрастая.

Архиепископ Филарет (Гумилевский) рассматривает три ступени этого возрастания:

1) изведение еще не воскресшим телесно Христом ветхозаветных праведников из ада; 2) прозвонение Спасителя Его Воскресением из мертвых; 3) более полное откровение царственной силы и славы во Христе Иисусе, последовавшее с Его Вознесением на Небо.

Основываясь на свидетельстве святых апостолов Петра и Павла (1 Петр. 3, 18—19; 4, 6; Еф. 4, 8—10), толкованиях святителей Григория Двоеслова и Иринея Лионского, а также пасхального песнопения преподобного Иоанна Дамаскина («во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог»), архиепископ Филарет излагает воззрение Вселенской Церкви относительно того, что Христос сходил душою в преисподнюю, где пребывают души умерших (Втор. 32, 22; Пс. 85, 12), когда был еще мертвым по плоти, и вывел из ада души ветхозаветных праведников, пророков и патриархов, которые предвозвещали Его пришествие (33, с. 159—160).

«Гарантией» догмата как Богооткровенного учения, подчеркивал архиепископ Филарет, является воззрение его Господом, сохранение святыми апостолами и следование ему в жизни Церкви Христовой. «По этим причинам высшим обоснованием [догмата] должно быть раскрытие внутреннего единства и преемственной непрерывности догматического учения» (21, с. 5).

Эта особенность получила преимущественное развитие в «Опыте православного догматического богословия с историческим изложением догматов» (1878—1891, пять томов) ректора Киевской Духовной Академии епископа Каневского Сильвестра (Малеванского). В догматической системе епископа Сильвестра ощущается усвоение Богооткровенной истины живым религиозным чувством и ясным сознанием; выражаясь словами самого епископа Сильвестра, догмат становится тем, чем он должен быть для верующего человека, — «истинным светом, просвещающим темные его глубины, и новым жизненным началом» (цит. по: 27, с. 381), уподобляясь доброму семени, дающему благодатный росток.

Русские богословы XIX — начала XX в., и это следует подчеркнуть, вслед за архиепископом Филаретом (Гумилевским) и епископом Сильвестром (Малеванским) ограничиваются главным образом историческим изъяснением догматов, показывая историческую законность догматических формул и определений. Их внимание сосредоточивается прежде всего на догматах в сфере триадологии и христологии.

В развитии русской богословской мысли большое значение имели работы, посвященные различию Домостроительного действия Лиц Пресвятой Троицы в жизни Церкви. «Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства» — эта тема, указывает митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим, получила раскрытие в экзегетических трудах профессора протоиерея Феодора Голубинского (1797—1854), профессора протоиерея Александра Горского (1812—1875), профессоров А. Л. Катанского († 1919), В. В. Болотова (1854—1900), В. Н. Несмелова (1863—1937), протоиерея Николая Петрова (1874—1956) и других (см.: 117).

По мнению профессора Казанской Духовной Академии П. П. Пономарева, «идея спасения есть основной принцип христианского вероучения и она, как основная, в той или другой степени отражается в догматах и сообщает цельность христианской догматике» (О спасении. Казань, 1917, вып. 1; цит. по: 21, с. 7). В области сотериологии (учение о спасении) из трудов русских богословов заслуживают внимания прежде всего сочинения архимандрита (впоследствии митрополита и Патриарха) Сергия (Страгородского), а также работы профессоров П. П. Пономарева, А. Д. Беляева, священника Павла Флоренского, М. М. Тареева и других.

В области эсхатологии, на наш взгляд, следует отметить книгу Н. Виноградова «О конечных судьбах мира и человека» (М., 1889), часть которой посвящена воскресению мертвых. «Внутренний зидательный акт воли Сына Божия, — пишет автор, — направится при Втором Пришествии Христа ко всем находящимся во гробах, которые внешним образом услышат воскрешающий голос Сына Божия, передаваемый трубою Архангела... Действие воскресения или восстановления разрушенного телесного состава нашего произойдет силою всемогущества Божия, того самого всемогущества, которое некогда вызвало человека к бытию из праха земного. Живо верить в это будущее воссоздание человека даже легче и удобоприемлее, — подчеркивает Н. Виноградов, — чем в бывшее, в шестой день творения, первоначальное создание человека. Там, при первоначальном происхождении человека, не было еще личного человеческого духа, который должен был воодушевить телесный состав; здесь, при воссоздании нашего тела, самосознающий дух уже есть, который и устремится в воссозданное Богом тело наше» (42).

Теме Второго Пришествия и его мистико-онтологической связи с общим воскресением мертвых посвящены также работы Н. М. Глубоковского (43) и А. Темномерова (45).

Здесь, пожалуй, будет уместно сказать о том, что многие русские богословы, исследуя Новый Завет, сумели ответить на вопрошания пытливого человеческого ума, разъяснить неясные места, примирить кажущиеся противоречия, касающиеся Воскресения Христа.

Одно из таких мест — о явлении Воскресшего Спасителя жнам-мироносцам: кого подразумевает евангелист Матфей под «другой Марией» (Мф. 28, 1)?

Вслед за святителем Амвросием Медиоланским профессор В. О. Певницкий в своей статье «Кому прежде явился Господь Иисус Христос» приводит веские богословские аргументы, а также прямые указания Пасхального Богородичного канона на то, что «другой Марией» являлась Сама Пресвятая Богородица (Воскресное чтение, 1883, с. 178—180).

Епископ Михаил (Грибановский) в своей книге «Над Евангелием» дает интересный анализ евангельских зачал, читаемых за воскресным всенощным бдением в течение всего года. Все они посвящены явлениям Воскресшего Христа женам-мироносицам и апостолам за время от Воскресения до Вознесения Господня. Явления эти излагаются неодинаково, полагает епископ Михаил, так как повествование ведется от лица разных свидетельниц: евангелист Иоанн передает сообщение Марии Магдалины, евангелист Лука — мироносицы Иоанны, евангелист Марк (точнее, апостол Петр, передавший евангелисту Марку) — Марии Иаковлевы, евангелист Матфей — другой Марии (64, с. 242—246).

Митрополит Антоний (Храповицкий) в своей работе «Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом» (1910) дает исчерпывающие разъяснения относительно мнимых противоречий в описании разными евангелистами явлений Воскресшего Господа. Соединяя четыре повествования в одну последовательность событий, он предлагает полную и ясную картину явлений Спасителя Своим ученикам и женам-мироносицам (62). Для этого достаточно исходить из того факта, что две Марии первого Евангелия пошли видеть гроб, уже зная о Воскресении Христовом. Таким образом, «евангелисты не только не противоречат друг другу, описывая события первого дня по Воскресении Христовом, — подчеркивает митрополит Антоний, — но, говоря о различных моментах этого дня, каждый из четырех, как бы нарочно, оставляет место для включения тех моментов, о которых повествуют три прочие» (63, с. 16).

Замечательно, что автор ссылается при этом на Четьи-Миней святителя Димитрия (Туптало), митрополита Ростовского (на 22 июля), где имеется свидетельство преподобного Никифора Каллиста, вполне согласное с его точкой зрения на последовательность пасхальных событий (63, с. 18).

Архиепископ Никон (Рклицкий) в своем предисловии к книге митрополита Антония справедливо отмечает важное значение этой работы для ниспровержения атеистических утверждений, будто бы в евангельском рассказе о Воскресении Христовом — противоречия и путаница.

Архимандрит Августин, ректор Литовской Духовной Семинарии, в своем руководстве по основному богословью рассматривает и опровергает как несостоятельные рационалистические гипотезы противников христианства, отрицающих Воскресение Христово (61, с. 224—226). Интересно, что так называемую гипотезу летаргии (Павлюс, Бардт, Шлейермахер), согласно которой Иисус Христос не умер на кресте, а погрузился в состояние летаргического забытья, а затем очнулся во гробе, отвергают другие «рационалисты» — Вейссе, Эвальд, Штраус, Бауер (тюбингенская школа в немецком богословии). По их воззрениям, смерть Христа на кресте была подлинной, но Его воскресение объясняется состоянием возбужденного воображения, то есть визионерством (иными словами, галлюцинациями) Его учеников.

Гипотеза визионерства также не выдерживает критики, убедительно доказывает архимандрит Августин. Ибо каким образом фантом, созданный болезненным воображением апостолов, мог вкушать пищу, давать осязать Свои раны, беседовать в течение сорока дней? Неужели все пятсот свидетелей Воскресения Христова, которым, помимо апостолов, являлся Воскресший Господь (1 Кор. 15, 6), подверглись галлюцинации? И как объяснить чудесное обращение Савла, бывшего гонителем христиан? Наконец, почему всем этим «визионерам» не могли указать на гроб Христов и лежащий там труп, долженствующий рассеять иллюзию?

«Внезапная и решительная перемена в характере учеников Христовых, очевидные чудеса в истории их жизни и проповеди, чрезвычайно быстрое распространение христианства, несмотря на все, по-видимому, непреодолимые препятствия к тому, все эти события не могут быть поняты и объяснены без воскресения Иисуса Христа, и притом воскресения действительного, а не мнимого или только воображаемого» (61, с. 226).

Выдающимся апологетом Пасхального догмата был протоиерей Павел Яковлевич Светлов († 1942), профессор Киевского университета святого Владимира, впоследствии доктор богословия Московской Духовной Академии. В своем курсе апологетического богословия протоиерей Павел Светлов подробно останавливается на исторической достоверности Воскресения Христова, рассматривает положительные его основания и раскрывает беспочвенность секулярно-рационалистических гипотез, отрицающих Пасхальный догмат (44; 57, с. 52—100).

Автор подвергает взыскательному анализу и убедительной критике не только летаргическую и визионерскую гипотезы, популярные в середине XIX века в европейской протестантской теологии и уже развенчанные русским богосмыслием, но и так называемую *гипотезу объективных видений*, распространенную в конце XIX — начале XX в.

Согласно этой гипотезе, явления Воскресшего Христа не были вполне реальными (так как самое телесное воскресение *argiōi* не допускается), но они не были и субъективными явлениями или галлюцинациями. Эта гипотеза, имеющая, на наш взгляд, много общего с ересью докетизма, отождествляет явления Воскресшего Христа с явлениями душ умерших людей живым, то есть с видениями загробных призраков. С точки зрения гипотезы объективных видений в основании явлений Воскресшего Христа лежит нечто объективное, а именно благодатное соприкосновение духа Христова с душами учеников, «необходимая человечеству телеграмма с неба» о том, что Христос, хотя умер телом, но жив духом. «Субъективное в этих видениях относится к

их образ, то есть самой проекции наружу этого внутреннего сверхчувственного небесного воздействия Христа на души учеников» (57, с. 71). Свою (для того времени) научно-психологическую опору эта гипотеза находила в изданной «Лондонским обществом психических исследований» книге Э. Гернея, Ф. Майера и Подмора «Прижизненные призраки» (СПб., 1893), в которой собрано более 800 случаев прижизненной телепатии. По аналогии с ними явления Воскресшего объяснялись как возможные проявления посмертной телепатии.

Протоиерей Павел Светлов приводит ряд убедительных аргументов, которые опровергают гипотезу объективных видений. Отождествление явлений Воскресшего Христа с телепатическими явлениями оказывается несостоятельным ввиду глубокого различия между ними: явления Воскресшего воспринимаются тремя чувствами учеников (зрением, слухом и осязанием); следовательно, они принадлежат к коллективным сложным телепатическим галлюцинациям, практическая вероятность которых (в течение 40 дней!) равна нулю. Кроме того, гипотеза объективных видений не объясняет нам тайны пустого гроба и явления Воскресшего Христа Савлу с последовавшим за ним обращением ожесточенного врага христианства. В последнем случае, справедливо считает протоиерей Павел Светлов, устраняется как психологическая возможность субъективной галлюцинации (Савл не желал и не ожидал воскресения Распятого), так и возможность объективной «телепатической» галлюцинации (отсутствием близости перципиента к агенту или близким агенту лицам, в данном случае — к ученикам Христовым) (57, с. 71—74).

Большое внимание уделяет протоиерей Павел Светлов другому аспекту Пасхального догмата — учению Церкви о сошествии Иисуса Христа во ад и победе над силами ада. Это учение, подчеркивает он, «есть твердый догмат Церкви, основанный не только на Предании, но и на ясном свидетельстве Священного Писания в 1 Пет. 3, 18—20 и 4, 6; Ефес. 4, 8—10» (57, с. 392). Схождение Христа Своєю душою в ад в промежуток времени от смерти до воскресения удовлетворяет требованию не только одной человеческой природы во Христе, но и самого Его искупительного дела — его полноты и универсальности; ибо в противном случае дело искупления человечества ограничилось бы малейшей его частью, только живыми.

Учение о сошествии Христа во ад установилось в Церкви во всем его объеме не сразу. Блаженный Августин, например, ограничивал миссию Христа в аду устраниением злых духов и освобождением лишь ветхозаветных праведников, отрицая благовестие Спасителя в аду языческому миру и всем грешникам. Основанием такого отрицания Блаженный Августин, а также святитель Григорий Великий считали «не вполне верное предположение» о полной невозможности исправления грешника в его загробном бытии. По мнению других отцов и учителей Церкви, преимущественно восточных, добровольное нисхождение Христа во ад явилось продолжением Его учительского служения на земле (Иустин Философ, святитель Ириней Лионский, Григорий Антиохийский, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Климент Александрийский и др.). В своем богослужении Церковь главное значение сошествия Спасителя в ад полагает в разрушении ада и силы дьявола (Евр. 2, 14—15; 1 Кор. 15, 55). Ад при этом понимается как особая потусторонняя сфера, геенна огненная, место мучения для злых душ, не утративших своей некоторой тонкой телесности. Современная наука, справедливо отмечает протоиерей Павел Светлов, с ее младенческим, по существу, лепетом о природе материи вообще и высокоорганизованной материи, или тела, в частности, о природе души и сущности пространства, не имеет никакого преимущества перед верующей мыслью в ее воззрениях на эти предметы, допускающих некоторую телесность души и существование особой потусторонней сферы (сфер).

«Не видим ли теперь, — спрашивает протоиерей Павел Светлов, — как современная наука возвращается здесь к седой мудрости Греции и Востока в лице, например, Армана Сабатье с его замечательною научною теориею бессмертия или Дюрана де-Гро и профессора А. Я. Данилевского с теориею биогенного эфира?» (57, с. 396—397)⁹.

Наиболее подробно и всесторонне в трудах русских дореволюционных богословов Пасхальный догмат рассмотрен, пожалуй, в фундаментальной работе профессора Московской Духовной Академии Александра Михайловича Туберовского «Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)» (Сергиев Посад, 1916). Эта монография, единственная в своем роде, заслуживает специального анализа. Она как бы подводит итог всей догматической литературе на эту тему в русском богословии до 1917 года.

* * *

Всю литературу, посвященную Воскресению Христову, по мнению А. М. Туберовского, можно классифицировать как апологию и идеологию Пасхального догмата. Апологеты стремятся доказать самый факт Воскресения Христова, утвердить «тело догмата». Идеологи преследуют задачу дать правильную оценку, определить значение, уяснить идею этого факта, «проникнуть в душу» догмата.

Апологетическая литература в количественном отношении заметно преобладает над идеологической, что естественно, так как полемический пафос вдохновляет и увлекает многих авторов. В этом отношении чрезвычайно стимулирующий импульс представляют неприятие, отрицание и критика Пасхального догмата, начиная с Цельса, если

не раньше, — с подкупа еврейским синедрином стражи и ложном слухе о «похищении», и кончая Арнольдом Мейером и наукообразными гипотезами — «летаргин», «визионерной», «спиритуальной» и т. п.

Идеологическая литература, как справедливо считает А. М. Туберовский, «оазис в пустыне». Типичным ее представителем является великий русский философ В. С. Соловьев. Достаточно вспомнить его знаменитое «пасхальное письмо» 13 апреля 1897 года, в котором решительно утверждается всемирно-историческое значение Воскресения Христова — первой победы над смертью.

Письмо, на наш взгляд, предвосхищает многие идеи Тейяра де Шардена, например о «стреле ноогенеза», духовной силе, направляющей творческую эволюцию мира. Исходя из космологических предположений, говоря о «компромиссе» между смертью и бессмертием в жизни природы, В. С. Соловьев называет Воскресение Христово «первой решительной победой жизни над смертью» (67, т. 3, с. 104) в мировом масштабе: «Все живое в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно... Воскресение Христово есть тем самым торжество разума в мире» (67, т. 3, с. 107).

За ним, утверждает В. С. Соловьев, должна последовать другая победа — всеобщее *воскресение мертвых* и апокатастасис твари. Эта мысль нашла более полное выражение в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877—1881) и в «Духовных основах жизни» (1882—1884).

Смерть в человеческом мире, по выражению В. С. Соловьева, есть торжество материально-родового начала над духовно-индивидуальным. Воскресение являет собою торжество *обратного* характера. Во Христе космический процесс вступает в *богочеловеческую* фазу, ибо в Нем мы имеем не только индивидуальное воплощение Божественного Логоса, но и народившее сверхприродного духовного человечества. Как в Адаме — появление не только определенной личности, но и вселенского человечества в зародыше; как смертность первого человека стала наследственной собственностью человечества вообще, так присущее Богочеловеку — Христу торжество духовно-индивидуального начала (или принцип воскресения) должно перейти во все духовное человечество.

Это новое, духовное человечество есть Церковь, Тело Христово, Богочеловечество в процессе становления.

Дохристианское человечество долгим историческим процессом, со всевозможными отклонениями с прямого Богооткровенного пути подготавливалось к Боговочеловечению в лице Христа. Современное, христианское Богочеловечество, несмотря на различные отступления от евангельской истины, незаметно, но тем не менее безостановочно вызревает в «Новый Иерусалим», прославленное Богочеловечество, готовится к «воскресению мертвых». Совершающийся в Церкви богочеловеческий процесс должен быть вместе с тем и «теургическим», богодейственным, совмещающим в себе божественную благодать с человеческим творчеством. Как первая являет себя в Таинствах, особенно в Святой Евхаристии, так второе должно выражаться в разумно-свободной деятельности каждого человека, к высшей славе Господней (94, с. 21—22). И здесь безусловно очевидны точки соприкосновения соловьевской концепции с идеями Н. Ф. Федорова (см.: 132)*.

«Одновременно с богочеловеческим в глубоких недрах бытия незримо, но не менее действительно совершается, по Соловьеву, процесс *богоматериальный*, состоящий в аналогичном обожении всей твари, одухотворении природы вообще», — продолжает А. Туберовский (94, с. 23). Ибо в Боговочеловечении мы имеем и акт воплощения, являющийся реальным началом обожения твари. ...Святые таинства освящают не только нравственную и духовную жизнь человека, но и его физическую жизнь; более того: ими освящаются и воссоединяются с Божеством начатки материальной природы всего видимого мира. «В сих таинствах таким образом восстанавливается союз Божества с начатками целого творения, и Царство Божие обнаруживает свой истинно-кафолический, т. е. всеобъемлющий, характер, полное осуществление которого в грядущей прославленной Церкви будет обнимать не только новое небо — блаженных и спасенных духов, но и новую землю — возрожденную духовную телесность целого мира», — подчеркивает В. С. Соловьев в «Духовных основах жизни» (67, т. 3, с. 366).

Человек своей разумно-творческой деятельностью призван совершенствовать природу, весь мир, ибо, по словам апостола Павла, «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих: ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доньше» (Рим. 8, 20—22).

Как вочеловечившийся во Христе Логос приобрел Божеству человека, так и уподобляющийся Богу христианин должен вести тот же процесс *о б о ж е н и я* дальше — и в свое тело, и во всю окружающую его неорганически-растительно-животную природу, дабы «Бог был все во всем» (I Кор. 15, 28). «Если первое, т. е. обожение тела, совершается посредством *а с к е т и з*-

* Об этом см. продолжение данной работы в 31-м сб. «Богословских трудов».

м а, то второе, т. е. богоматериализация в природе, — путем культуры. Так различным образом подготавливается полное и окончательное торжество жизни над смертью — имеющий последовать за воскресением человечества апокатастасис твари» (94, с. 25).

Космологическая концепция В. С. Соловьева является, на наш взгляд, типичным теологуменом. Рассматривая ее в контексте книги А. Туберовского, видный современный богослов профессор протоиерей Ленинградской Духовной Академии Ливерий Воронов считает, что В. С. Соловьев, не претендуя на точное освещение Пасхального догмата, преподавал «блестящий опыт наглядного философско-апологетического рассуждения о Воскресении, целью которого было — как это видно из слов самого В. С. Соловьева — показать, что истина Воскресения есть «истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума» (116, с. 78).

Нам остается добавить, что третий тезис соловьевской концепции Пасхального догмата, состоящий в том, что Воскресение Христово естественно и рационально — одним словом, прибегая к термину А. Туберовского, *иммиракулезно*, отнюдь не означает отрицания его сверхприродности и чудесности как метафизического факта. В «Чтениях о Богочеловечестве» (67, т. 3, с. 152—153) сам В. С. Соловьев поясняет, что Воскресение Христово «естественно» по логической его связи с другими стадиями бытия, но сверхъестественно или *богоестественно* по причине. «Рациональность Воскресения Христового есть наивысшая его достоверность», — справедливо подчеркивает А. Туберовский (94, с. 30).

Заслуживает особого внимания, что А. Туберовский указывает на противоположный (антипозиционный) по сравнению с В. С. Соловьевым подход к Пасхальному догмату Л. Н. Толстого, хотя последний исходил, казалось бы, от одних и тех же посылок — утверждения всемирного прогресса и априорных начал человеческого разума (94, с. 44—45; см. также: 120). Именно во имя *разума* Толстой отрицает догматы личного бессмертия, воскресения плоти и Воскресения Христова (см.: «В чем мое вера?»).

Ведь разум, как справедливо считает священник Павел Флоренский, по своей природе глубоко антиномичен и, как нам кажется, рассмотрение Пасхального догмата не следует ограничивать вопросом, разумно, рационально или не рационально Воскресение Христово; ответ на этот вопрос онтологически лежит в другой плоскости: действительно оно или не действительно? Антиномизм и произвол разума могут быть преодолены лишь интуицией религиозного опыта, мистическим постижением, подвигом веры. Поэтому следует согласиться с А. Туберовским, который делает следующее глубокомысленное заключение: даже если бы космологическая концепция Соловьева (формально правильная, но недоказуемая, так как исходный тезис о движении мира в сторону решительной победы над смертью не что иное как аксиома) в действительности соответствовала бы внешней космической реальности, то и тогда бы тем не менее «для Воскресения Христова, как именно догмата веры, как религиозной ценности, мы должны искать иного, внутреннего обоснования более глубокой идеологии» (94, с. 47—48).

В. С. Соловьев дедуцирует Воскресение Христово, как астроном Лаверрье нахождение Нептуна за орбиту Урана, то есть делает открытие «на кончике пера». Его концепция Пасхального догмата может быть с полным основанием названа *космологическим доказательством* Воскресения Христова, и в этом ее, быть может, непреходящее теоретическое значение. Но действительно убедиться в истине Воскресения Христова, то есть «увидеть Нептун» с этой точки зрения, можно не ранее воскресения мертвых и Второго пришествия, «когда воочию завершится исторический процесс» (94, с. 49—50).

В поисках другой, более приемлемой идеологии обратимся вслед за А. Туберовским к антропологической концепции Воскресения Христова, которую разработал Виктор Иванович Несмелов, профессор философии в Казанской Духовной Академии (с 1890 по 1918 г.).

«Наука о человеке», то есть, в переводе на греческий, антропология, — так именно называется основной труд В. И. Несмелова, принесший ему заслуженную известность в академических кругах. Свою гносеологическую позицию В. И. Несмелов удачно определил классической формулой Сократа: «Познай самого себя». 1-й том его труда имеет подзаголовок «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни»; написан он в сухой, педантичной манере. 2-й том с подзаголовком «Метафизика жизни и христианское откровение» гораздо интереснее, именно в нем излагается антропологическое понимание Пасхального догмата.

Предпочитая сократовский метод познания арестованному, В. И. Несмелов исходит из факта трагической беспомощности человека в мире. Это придает его учению, на наш взгляд, некоторый оттенок экзистенциальности. Не случайно А. Н. Бердяев дал весьма высокую (или завышенную) оценку Несмелову как «очень дерзновенному, глубокому и оригинальному мыслителю» (131, т. 3, с. 304).

Причиной пагубного состояния мира и человека является грехопадение, суть которого, по оригинальной догадке В. И. Несмелова, заключается в том, что человек добровольно подчинил себя вместо воли Божией материальной природе.

Спасение, в котором нуждается человек, состоит в том, чтобы обрести утраченный модус бытия, способность господствовать над поработившей его природой, к чему он был изначально подготовлен Богом. Для этого же надо начать жить истинной духовной жизнью, состоящей в совершенствовании, богоуподоблении и богообщении.

Эмпирическая жизнь своим противоречием разумному сознанию приводит человека к идее спасения — вот первый тезис в пасхальной концепции В. И. Несмелова; он имеет немаловажное значение, служа основанием к разрешению «загадки о человеке». «Эта загадка, — пишет В. И. Несмелов, — заключается не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не можем достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании духа и Бога не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию мы в действительности все-таки не живем и не можем по нему жить. Каждый человек несомненно есть образ Бога, и, однако, ни один человек не может сознать себя образом Бога, потому что это сознание совершенно противоречит действительному существованию человека в качестве простой вещи мира» (59, т. 2, с. 189).

Лишь христианство своим благовещием о воплощении, искупительной смерти и воскресении Христа свидетельствует и утверждает не только возможность, но и действительность спасения — «и в этом удивительном совпадении отвлеченной идеи спасения и живой христианской религии первая получает свое конкретное воплощение, а вторая — разумное обоснование» (94, с. 65—66).

Объективная идея спасения может быть реализована только воскресением под условием искупительной смерти Богочеловека — таков второй тезис рассматриваемой концепции.

«Мы, — утверждает В. И. Несмелов, — без особого риска ошибиться, можем отнести время появления идеи воскресения к самой начальной эпохе первобытного человечества, к той именно доисторической эпохе, когда, вопреки роковому закону смерти, все человечество согласно было уверено в том, что „смерть есть лишь сон“» (59, т. 2, с. 279).

У многих народов осталась одна только эта приточная поговорка, которая потому и сохранилась, что получена в наследство от первых людей. Неумолимое господство смерти и неисполняемость надежды на ее уничтожение постепенно затемнили и устранили собою это древнее воспоминание; вместо него в языческом мире возникла идея посмертного спасения в загробном царстве. Лишь ветхозаветные пророки оставались проповедниками идеи воскресения.

«Закон воскресения» открылся миру лишь с явлением в мир Единородного Сына Божия, Который и был послан для того, чтобы послужить для него Воскресением.

Благодаря Воскресению Богочеловека Иисуса Христа воскресение получило характер всеобщего и необходимого антропологического закона — вот третий тезис пасхальной концепции В. И. Несмелова. Спасение осуществляется воскресением под условием искупительной смерти Богочеловека Христа; но сам человек своими силами не может воскреснуть, так как он не в состоянии и сотворить себя.

Иисус Христос, как Бог, не имел нужды в воскресении; Он воскрес только «нас ради человек и нашего ради спасения». Если бы Христос был лишь идеально святым человеком, сыном Божиим по благодати, а не по существу, то Его воскресение носило бы индивидуальный характер «чуда», свидетельствовало бы о милости Божией, но не влияло бы на судьбу всего человечества. Между тем Сам Иисус Христос и Его апостолы рассматривают будущее воскресение людей как следствие Его воскресения: «Я живу, и вы будете жить» (Ин. 14, 19); «Как смерть чрез человека, так чрез Человека и воскресение мертвых; как в Адаме все умирают, так и во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 21—22). Исходя из этой замечательной параллели двух Адамов, можно считать, что фактом Христа Воскресения в мире так же точно введен закон воскресения умерших, как фактом преступления первого человека в него был введен закон неминуемой смерти (59, т. 2, с. 352).

«Всю энергию своей мысли проф. В. И. Несмелов направил, как нетрудно видеть, на философское оправдание христианской идеи спасения и на преодоление «юридического» подхода к событиям Креста и Воскресения, считает протонерей Ливерий Воронов. Неумеренно одобрительная, почти восторженная оценка его труда молодым Н. А. Бердяевым (см. доклад «Опыт философского оправдания христианства» в 9-й книге «Русской Мысли» за 1909 год) объясняется главным образом новизной мыслей В. И. Несмелова в области литрозоологии и анатезеологии по сравнению с изложением учения о Кресте и Воскресении в традиционном школьном «препарированном» (по выражению А. Туберовского) схоластическом богословии того времени. Однако недостатки труда проф. Несмелова слишком очевидны. Его рискованная догадка о том, что ответственность за грех человека, взятая на Себя Сыном Божиим как Творцом (!), мира, а не как его Спасителем, стала основанием заместительной жертвы, заслужила вполне оправданный упрек профессора протоиерея Г. Флоровского в книге «Пути русского богословия» (см.: 27, с. 445—449). Не менее рискованное утверждение о «единосутии» Христу и принадлежности к Его вечному телу по природе каждого человека, в

том числе и любого грешника, также справедливо признается необузданным в работе профессора протоиерея П. Гнедича «Догмат искупления в русской богословской науке последних пятидесятилетия» (Ленинград, 1953).

Кроме того, В. И. Несмелов ограничился односторонней характеристикой Воскресения Христова как основания «непреклонного антропологического закона» воскресения всех, без исключения, людей. Еще проф. М. М. Тареев (*Тареев М. М.* Воскресение Христово и его нравственное значение. — Богословский вестник, 1903, № 5) заметил по этому поводу, что автор (В. И. Несмелов) «сводит дело нашего воскресения к механическому действию всемогущества» (49, с. 47).

Сам Тареев, к сожалению, не свободен от существенных aberrаций в интерпретации Пасхального догмата.

В 11-й главе своего сочинения «Жизнь и учение Христа» (Сергиев Посад, 1903) профессор М. М. Тареев называет «прямо ложным» воззрение, согласно которому Господь восстал из гроба телесно, в преобразенной плоти. По мнению Тареева, представителем такого воззрения был архимандрит Феодор Бухарев, взгляды которого он кратко и схематично излагает. Этот вопрос, справедливо считает Тареев, в последнее время был поставлен в религиозно-философской литературе в связи с более общими вопросами: об отношении современности к христианству, духа к плоти, святости к культуре. «Стремясь к примирению современности с христианством и защищая святость плоти, надеются найти оправдание этого воззрения в евангельских фактах рождения Христова, Его преобразования и (особенно) воскресения» (50, с. 239).

Проводя связующую нить от архимандрита Феодора Бухарева к Д. С. Мережковскому, популярному в то время апологету «святой плоти», утрировавшему эту важную богословскую проблему, Тареев излагает свою собственную концепцию. Она же, по существу, сводится к крайнему выводу, что «Христос Иисус воскрес духовно» (50, с. 246). «Духовность воскресшего Христа, — продолжает Тареев, — есть именно божественная духовность. Божественный дух есть начало, совершенно противоположное началу человеческого, душевно-личному, что в Священном Писании называется плотью... В качестве такого противоположного душевно-личному, человеческому, плотскому начала открылся дух и в воскресении Христа, откроется и в нашем грядущем воскресении по образу воскресения Христова. Наше будущее духовное тело не будет иметь в себе ничего материального, если только этому слову придать реальное значение, — наша жизнь за гробом не будет иметь материального содержания» (50, с. 247).

Знаменательно, что вскоре после выхода книги Тареева возникла полемика по поводу этой интерпретации Пасхального догмата. С. Зарин в монографии «Аскетизм по православно-христианскому учению» (СПб., 1907) уделил данному вопросу большое внимание. Автор показал, и весьма убедительно, что Тареев изложил православное учение, мягко выражаясь, не точно. Дойдя, в сущности, «до полнейшего и решительного исключения из человеческой идеальной природы телесного элемента» (60, с. 199), Тареев невольно склоняется к ереси докетизма. Безусловно, тело Спасителя по воскресении было одухотворенное, но свойств материальности оно не утратило, ибо Господь вкушал пищу, его тело было доступно осязанию, сохранило и некоторые другие физические свойства (Лк. 24, 40—43; Ин. 20, 20—29; 21, 5).

Если Д. С. Мережковский, впадая в одну крайность, готов был обоготворить человеческую плоть в ее эмпирической данности со всеми ее непросветленными чувствами и страстями, то Тареев впал в другую крайность — вовсе отказывая плоти в возможности и способности достигнуть «обожения» и общения с Богом. С. Зарин в заключение, связывая эту проблему с сущностью и смыслом христианского аскетизма, делает вывод, с которым нельзя не согласиться: «Все вообще материальное, относящееся к телу, — земное в широком смысле само по себе не противно духовному, небесному, божественному, — нет; напротив, человеческое должно проникнуться божественным, земное — небесным, материальное — духовным, причем это телесное, земное, материальное, не утрачивая своих основных свойств, будет возведено к высшему роду бытия, подобно тому как железо, проникаясь огнем, не теряет своих свойств, но их только видоизменяет, правда — почти до полной неузнаваемости» (60, с. 200).

Резюмируя пространные соображения А. Туберовского о сходстве пасхальных концепций у В. С. Соловьева и В. И. Несмелова (94, с. 85—96), неромонах (ныне архимандрит) Матфей (Мормыль) сводит их воедино и излагает более ёмко в следующей фразе: «Оба они утверждают разумность воскресения Христова, его универсальность и необходимость; они оба исходят из идеальных оснований: идеи прогресса и идеи спасения. Ни Соловьев, ни Несмелов не дают опытных мистических оснований Пасхального догмата; у первого идеология носит теоретический характер, поскольку он выводит воскресение Христово из посылок, у второго она имеет практический уклон, ибо получает обоснование Пасхального догмата как постулата самосознания. А между тем воскресение Христово является не выводом и не постулатом, а прежде всего таинством веры. Как таинство, воскресение Христово нуждается в мистической идеологии, в переживании самой реальности этого догмата. Чтобы „опознать“ тайну воскресения Христова,

надо оставить *χορηός* или *αυτορολός*, а за отправную точку взять *θεός*, т. е. непосредственное чувство Божества Иисуса Христа» (107).

Перейдем к рассмотрению мистической, или *теоцентрической* концепции (более удачное, на наш взгляд, определение идеологии Пасхального догмата), изложенной А. Туберовским.

В отличие от В. С. Соловьева и В. И. Несмелова А. Туберовский исходным моментом суждений берет не «космос» и не «человека», а «Божество», Которое «опытно-динамически» опознается истинной религией в качестве высшей, благой силы — любви. «Прогрессу [у В. С. Соловьева] и «спасению» [у В. И. Несмелова] противопоставляется, — пишет сам А. Туберовский, — столь же всеобъемлющий акт последовательного самоограничения Божества, или жертвы во все большее и большее благо твари» (94, с. 174).

Воскресение Христово как принципиально новое откровение Божественной силы (94, с. 267) — первый тезис концепции А. Туберовского. Оно должно быть поставлено в один ряд с творением мира вообще, творением мира духовного, созданием человека и боговоплощением. Эта божественная сила, объединяющая названные космические акты, в аспекте мистического Боговедения, есть бесконечная любовь, расширяющая внутри божественную жизнь до Три-ипостасия и полагающая вовне, в мире новый ряд объектов и существ со все большим и большим обогащением их своим благом. «Разница между „внутренними“ — в Самом Божестве, и „внешними“ откровениями бесконечной любви та, что первые не требуют жертвы, а вторые без нее неосуществимы. Различие это обуславливается тем, что в Боге „субъект“ и „объект“ любви или „содержание“ и „форма“ ее равноценны, взаимно-покрываемы. Наоборот, „мир“, или „тварь“, как откровение Божественной силы в абсолютном ничтожестве, не может иметь подобное тождество: иначе он был бы четвертой ипостасью Бога» (65, с. 267—268). Рождение Сына Божия, исхождение Святого Духа — естественные самооткровения Божественной жизни в вечности, тогда как творение мира, воплощение — благодеяния акты во времени.

Воскресение Христово являет собою *новое* сравнительно с творением мира и другими благодеяниями откровение Божественной силы, именно: дарование обоженной во Христе «твари» спасительного блага, жертвенного проявления Любви.

К такому пониманию Воскресения Христова косвенным путем приводит анализ существующих в физическом и психическом мире аналогий воскресения, а прямым путем — сопоставление прославленного состояния Иисуса Христа с Его «уничжением». В прославлении Христа и в духовном обновлении верующих в таинстве Святого Крещения действует одна и та же сила Божия; но подобно тому как солнце является самосветящимся телом, планеты же сияют отраженным солнечным светом, так и Воскресение Христово есть непосредственное откровение силы Божией, а возрожденные крещением христиане воскресают, так сказать, *рефлекторно*. Там божественная энергия открылась во всем блеске, как «слава Отца» (Рим. 6, 4), а здесь — в предломленном нравственным состоянием крещаемого луче-благодати. Более того: Воскресение Христа, подобно солнцу, становится возбудителем энергии — веры в Бога и совершеннейшее откровение «славы» Его — Сына Божия (Рим. 1, 4; 4, 24; 10, 9; Евр. 1, 1—4) (65, с. 283—285).

Чтобы лучше уяснить природу Воскресения Христова, А. Туберовский приводит другие примеры, прежде всего воскресение Лазаря.

Динамической силой воскрешения здесь явилась Божественная любовь к Лазарю и его сестрам, человечески оплодотворенная в форме дружбы. Поскольку проявление Божественной любви к твари не может обойтись без самоограничения или жертвы, то каждое чудо Иисуса Христа было жертвой, новой ступенью, приближавшей Его к Голгофе. Какой огромной жертвы стоило чудо воскрешения Лазаря, ясно показывает постановление еврейского синедриона, последовавшее после этого.

Другой аспект проблемы уясняется нами через чудесное Преображение Господне. Преображение Господне, как великое знамение, предвосхитило Воскресение Христово и грядущее обожение твари.

«При наложении картины Преображения, — говорит А. Туберовский, — на мысленный образ распятия, нельзя не видеть, что эта антиципация [лат. *anticipatio* — предвосхищение] Богосыновней славы Христа относится к Его уничтожению, как позитив фотографической пластинки к „негативу“, т. е. при совпадении в контурах оба изображения контрастны по освещению» (94, с. 288).

Сколь контрастными между собою оказываются Распятие и Преображение, столь противоположна жизнь Иисуса Христа до Воскресения и после Воскресения. Сравнивая прославленное состояние Господа с Его уничтожением, ясно увидим динамическую разницу этих состояний, как двух особенных откровений благой Божественной силы. В прославленном состоянии нет прежнего несоответствия формы с содержанием Божественной жизни. «Фактом воскресения Христос пришел к полной невозможности всякого «физического» насилия над Ним. Нетление, «удобопреложность внешнего облика» (Мф. 12, 12; Лк. 24, 16; Ин. 20, 15), невидимость (Лк. 24, 31), пронцаемость, вознесение знаменуют прекращение физических и химических законов, указывают на преодоление воскресшим телом дебелости, тяжести, свидетельствуют об устрани-

нии определяющих естественную жизнь земнородных ограничений. Теперь, после Воскресения, Христос не только по Богосыновнему отношению к миру (Мф. 11, 27; Ин. 3, 35), но и по человечески-прославленному состоянию обладает полнотой власти «на Небе и на земле» (Мф. 28, 18). «Седя одесную Бога», Он осуществляет Свое г л а в е н с т в о над миром (Еф. 1, 10) и над Церковью (Еф. 1, 22—23), содействует апостолам в их благовестии, облакая их «силою свыше» (Лк. 24, 49); совершая «знамения» (Мк. 16, 17—18); повелевает всеми тварными небесными силами (Еф. 1, 20—22), обладает «живыми и мертвыми» (Рим. 14, 9), имеет ключи ада (Откр. 1, 18) и рая (Откр. 2, 7). Сын Божий, униживший Себя в акте воплощения до человекоподобия и смирившийся на кресте до смерти, Своим воскресением все человечество прославил до Богоподобия (94, с. 288—290).

Если творение мира являет Божественную силу в абсолютном ничтожестве, если Боговоплощение открывает Божественное благо в несоответствующем ему тварном уничтожении, то Воскресение Христово обнаруживает Божественную любовь к обоженной твари в соответствующей обоженной славе — таков второй и центральный тезис пасхальной концепции А. Туберовского.

Сам Господь смотрел на Свою смерть как на искупительный подвиг и действительную жертву временной жизни во имя жизни вечной, дающей человеку жизнь в «царстве славы» (Мф. 20, 28) (Мф. 21, 21—28). Беседуя в капернаумской синагоге о «хлебе жизни», Господь указал на Свою смерть как на жертву «за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Следовательно, евхаристическое приобщение Телу и Крови Христа, подобно крещальному (баптизматическому) общению в Его смерти и воскресении, является необходимым условием жизни вечной (Ин. 6, 53—58) с ее славой и воскресением. Положение жизни «за други своя» также служит неперенным условием Воскресения. Если ветхозаветная пасха (приобщение жертвенному агнцу) была прообразом новозаветных благ, то новозаветная евхаристия находится в таком же отношении к славе Царства Божия, знаменуя участие со Христом в благах вечной жизни.

О том, каким образом христианин, достойно причащающийся Тела и Крови Христовых, становится участником Его Воскресения, свидетельствует преподобный Симеон Новый Богослов: «Одни те, которые чрез причащение божественной плоти Господней удастанаются зреть умным оком, осозать умным осозанием, вкусить умными устами невидимое, неосязаемое и невкусимое Божество, — одни эти ведают, яко благ Господь... и бывают сотелесники с Ним и сообщники славы Его и Божества»... (15, с. 341).

Воскресший Христос во всякое время пребывает во славе Воскресения, являя Собой новую, вечную, прославленную жизнь; для нас же реализация спасительного блага, данного в пасхальном откровении, принадлежит грядущему царству славы. Воскресение Христово (подобно сотворению мира и воплощению) является эрой новой вечной эпохи, «иного вечного жития началом», — основанием и корнем всечеловеческого в о с к р е с е н и я и в с е о б щ е г о в о с к р е с е н и я (анастасиса) т в а р и (94, с. 314). Таков третий тезис теоцентрической концепции А. Туберовского.

В этом контексте, очевидно, следует уяснить вопрос об отношении к Воскресению Христову нашего воскресения и тесно связанную с ним проблему апокатастасиса. «Вся трудность этого вопроса для православного богослова, — отмечает иеромонах Матфей (Мормыль), — заключается в устранении того противоречия, которое существует между утверждением универсальности воскресения Христова, как откровения славы, и отрицанием общего блаженства твари... Космологическая концепция Пасхального догмата приводит к абсолютному апокатастасису как завершению всего мирового прогресса; антропологическая же концепция, исходя из идеи спасения, постулирует его; как же выйти из этого затруднения, чтобы сохранить оба положения: универсальность воскресения Христова и различие «эсхатологической участи?»» (107).

Все «принципиальные» откровения любви Божией имеют универсальное значение. Воскресение Христово по сравнению с «творением» и «оплототворением» (воплощением; термин А. Туберовского, заимствованный у преподобного Макария Великого) имеет «абсолютную экстенсивность» откровения в нем божественной силы. Поскольку смысл этого нового откровения любви Божией состоит в прославлении обоженной оплототворением твари, то Воскресение Христово является принципиальным фактом, параллельным «обожению мира». Священное Писание ясно свидетельствует о всеобщем воскресении мертвых — как христиан, так и нехристиан. По словам Господа, мертвецы, услышав глас Сына Божия, оживут (Ин. 5, 25). Святой апостол Павел учит не только о всеобщем воскресении, но и о существенной метаморфозе вселенной. Святой апостол Петр катастрофически изображает тот процесс, в результате которого откроются ожидаемые «новое небо и новая земля, на которых обитает правда» (2 Пет. 3, 10—13). После того как совершится воскресение и будет упразднен последний враг — смерть, «Бог будет всем во всем» (1 Кор. 15, 28). Тогда наступит «царство славы», вечная, духовная, Божественная жизнь, полная любви и всякого совершенства. «Вся тварь после того, как обновится и делается духовною, — назидает преподобный Симеон Новый Богослов, — станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравненно более блестящим и светлым, чем оно теперь видится, станет совсем иным; земля воспримет новую неизреченную красоту...

весь мир делается совершеннейшим паче всякого слова. Сделавшись духовным и божественным, соединится он с умным миром, явится неким мысленным раем, Иерусалимом небесным, некрадомым наследием сынов Божиих» (15, с. 382).

Исходя из этого, казалось бы, можно утверждать идеал абсолютного апокатастасиса, включая спасение злых ангелов и блаженство грешников. Но Слово Божие прямо говорит об осуждении грешников и злых духов на муку вечную; учение об абсолютном апокатастасисе отвергнуто Церковью. «Относительный» же апокатастасис, справедливо считает А. Туберовский, противоречит универсальности откровения Божественной славы в Воскресении Христовом. И вот, последовательно проводя свой теоцентрический принцип, А. Туберовский должен заменить понятие апокатастасиса (явно приобретшее космологически-сотериологический смысл) формулой так называемого «анастасиса», обозначающего не восстановление утраченного состояния, а приобретение тварью в силу Воскресения Христова «существенно нового *modus'a* бытия» (94, с. 335). Утверждая «анастасис», т. е. возвышение твари на новую динамическую ступень, считает А. Туберовский, он не противоречит ни Священному Писанию, ни Священному Преданию. Анастасис, как принципиально новое откровение в Воскресении силы Божией, столь же всеобщ, как и обожение, как творение. Благодаря этому откровению вся тварь получила вечную жизнь, вошла в прославленное состояние. Что касается ада и рая, вечного блаженства и вечных мук, то эти актуальные контрасты лежат в одной динамической плоскости; и злые и добрые духи (точно так же злые и добрые люди) осуществляют потенции одного и того же свободного бытия, хотя и в диаметрально противоположном благу этого откровения смысле. «Равным образом и в статус славы войдет в с я т в а р ь, но как до „бесконечности различны“ могут быть состояния блаженства и муки, так до контраста противоположны могут быть и актуальности „вечности“. Поэтому, если одни, полные божественного милосердия, войдут благословенными сынами в Царство славы, — другие, злоупотреблявшие свободой и отвергшие благодать Бого-сыновства, не найдут себе места в царстве света и радости и окажутся отвергнутыми и антиподами вечной „геенны“. Но если бытие вообще, духовное в частности, несмотря на „зло и страдание“, является откровением благой силы Божией, если Божественная жизнь оказывается даром высшей ценности, невзирая на „неверие“ и возбуждаемую ею в некоторых „злобу“: так и превысшее откровение любви Божией в *status'e* славы не уничтожается „вечными муками ада“» (94, с. 336). Конечно же, не уничтожается, но оно, на наш взгляд, умалется, так же как неизбежно умалется блаженство праведников при созерцании мук грешников в параллельной вселенной... Здесь содержится известное противоречие, которое едва ли преодолимо лишь в той системе координат, которые и определяют концепцию собственно А. Туберовского. В системе координат других пасхальных концепций данное противоречие не должно возникнуть (например, у Н. Ф. Федорова) или его можно обойти, ибо оно не является камнем преткновения (например, у В. С. Соловьева).

Излагая свою теоцентрическую пасхальную концепцию, А. Туберовский претендует лишь на то, чтобы «перебросить мост» от концепций Соловьева и Несмелова к своей собственной. И это, по-видимому, ему хорошо удается. «Его метод оригинален тем, — справедливо считает иеромонах Матфей, — что теоретическим „умозаключениям“ и практическим „постулатам“ он предпочитает религиозные интуиции, мистические определения, динамические формулы. Только благодаря применению такого метода к „опознанию“ Воскресения Христова теоцентрическая концепция по сравнению с космологической и антропологической идеологиями ближе стоит к церковному взгляду (религиозно-опытному ведению) на внутренний смысл события Воскресения Христова» (107).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Слово «воскресать» заимствовано из старославянского языка. Образовано с помощью приставки *воз* — от *кресати* («воскрешать», «оживление», «здоровье»). Академик Ф. И. Буславев в статье «Русский быт и пословицы» обращает внимание на близость и связь этого слова со словами «кресиво» (огниво), «кресить» — высекать огонь, а также со словами «точить», «обтачивать камень» (жернов). См.: Буславев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. 1, с. 84.

² Священник Павел Флоренский писал, излагая воззрения на смерть и «воскресение» древних мистерий: «Человек умирает только раз в жизни и потому, не имея опыта, умирает неудачно... Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо приобрести навык умирания, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то *опыт смерти* и дается подвижничеством. В древности училишем смерти были мистерии.

У древних переход в иной мир мыслился либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как *восхищение*. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, он не *проваливается* в преисподнюю, а *переходит* в иной мир» (Не восхищение непшева. Сергиев Посад, 1915, с. 32).

³ И поныне благочестивые иудеи твердо веруют в воскресение мертвых. Исповедуя каждое утро Бога (по формуле ежедневных молитв), могущего отнять и возвратить жизнь, они произносят: «Да благословен Господь, Который возвратит мертвым телам души» (цит. по: 42, с. 10).

⁴ Церковный праздник Воскресения Христова в своей догматической сущности был определен еще во II веке. По древней традиции, ему предшествовал *пасхальный пост* (впоследствии Великий пост, или Святая Четыредесятница).

Праздник начинался полунощицею, с которой соединялся последний акт покаяния и крещения оглашенных. От первого причащения в пасхальную ночь празднование (не прерываемое работой, как и в Страстную седмицу) продолжалось 8 дней. В период, когда христианство стало уже государственной религией, к Пасхе обыкновенно была приурочена амнистия заключенным.

⁵ К этому времени относятся первые иконографические изображения на тему Воскресения Христова. Пасхальный догмат запечатлен в иконографии в трех наиболее популярных сюжетах: «Явление Ангела женам-мироносицам у гроба», «Воскресение Христова с сошествием во ад», «Выход Христа из открытого гроба». Первый тип, наиболее древний, известен уже в IV веке. Самые ранние изображения второго типа сохранились в римских катакомбах VII века). Это наиболее распространенный сюжет в праздничных рядах русских иконостасов.

⁶ Признавая идею о воскресении в расцвете совершенного возраста, вероятно, следует считать, что у каждой личности своя собственная, индивидуальная мера этого возраста. Во всяком случае, мнение Блаженного Августина о воскресении в возрасте 30 лет представляется весьма спорным, ибо апостол Павел, говоря о «мере полного возраста Христова» (Еф. 4,14), имеет в виду не воскресение, а духовное возрастание христианина, подражающего высшему нравственному идеалу, осуществленному Христом.

⁷ В Святой Евхаристии, учил преподобный Симеон Новый Богослов, христиане могут «мистически» познавать Воскресение Христова. Изъявляя одно из церковных песнопений («Воскресение Христово видевше, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрешному), преподобный Симеон развивает свою пасхальную концепцию: «Как же это Святой Дух подвигает нас петь: воскресение Христово в д е в ш е т, е что мы видели воскресение Христово, — когда мы не видали его, так как Христос воскрес больше тысячи лет прежде, да и тогда никто не видел, как Он воскрес? Уже не хочет ли песнь церковная научить нас говорить ложь? Да не будет! Перестань злословить! Напротив, она завещала нам возглашать сими словами совершенную истину, напоминая о том Воскресении Христовом, которое бывает в каждом из нас верных, и бывает непосто, но светоносно, блистая сияниями божества Его и нетления. Светоносное присутствие Духа показывает на совершившееся в нас Воскресение Господне и еще паче — дает нам благодать видеть Самого воскресшего Христа Господа. Почему и поем: Бог Господь и я вися нам; и желая показать второе Его пришествие, прибавляем вслед за тем: б л а г о с л о в е н г р я д я т в о н я Г о с п о д н е. Итак, в тех, в которых явился Христос воскресший, всеконечно Он и виден бывает духовно, и видится духовными очами. Ибо, когда приходит в нас Христос благодатию Святого Духа, воскрешает нас из мертвых, какими бываем дотоле, и животворит, и делает, что мы видим в себе живым Его Самого, бессмертного и нетленного. И не только это, но Он дает нам благодать и такую, что мы ясно познаем, как Он воскрешает нас и прославляет вместе с Собою, как удостоверяет все Божественное Писание» (15, с. 346—347).

⁸ Полный текст «Диоптры» в переводе на русский язык, до сих пор, к сожалению, не изданный, в настоящее время готовится к печати. Богословский анализ этого памятника — дело ближайшего будущего.

⁹ Арман Сабатье (род. в 1834 г.) французский натуралист, профессор зоологии и сравнительной анатомии в Монпелье, впоследствии декан Женевского университета, автор ряда работ по философии естествознания: «Бессмертие с точки зрения эволюционного натурализма», «Жизнь и смерть», «Трансформизм и библейский рассказ о творении» и др.

Подражается статья проф. А. Я. Данилевского «Живое вещество» в журнале «Вестник Европы» (1896, май).

ЛИТЕРАТУРА

1. Раннехристианские отцы Церкви. Мужы апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1978.
2. *Афинагор* († ок. 177). О воскресении (Пер. М. Протопопова). СПб., 1791.
3. *Тертуллиан К.-С.-Ф.* († ок. 222). О воскресении плоти. Творения (Пер. Е. Карнеева). СПб., 1850, ч. 3, с. 54—170.
4. *Ориген* († ок. 254). О воскресении и суде, об адском огне и наказаниях. — В кн.: О Началах. Казань, 1889, кн. II, гл. 10, с. 161—170.
5. Священномученик *Мефодий*, епископ Патарский († ок. 311). О Воскресении. — Полное собрание творений (Пер. с греч. проф. Е. Ловягина). 2-е изд. СПб., 1905.
6. *Лактанций Фирмилиан* († после 317). Творения. СПб., 1848, ч. 1—2.

7. Преподобный *Ефрем Сирий* († ок. 373). Творения. 4-е изд. Сергиев Посад, 1897, ч. 3, с. 120—128 — «Слово о воскресении мертвых»; с. 129—136 — «Об утверждающих, что нет воскресения»; с. 143—145 — «Слово о суде и воскресении».
8. Святитель *Афанасий Великий* († 373). О воскресении Господа нашего Иисуса Христа. — Христианское чтение. СПб., 1841.
9. Святитель *Василий Великий*, архиепископ Кесарийский († 379). Творения. Сергиев Посад, 1900—1902, ч. 1—7.
10. Святитель *Кирилл Иерусалимский* († 386). Творения. Сергиев Посад, 1893.
11. Святитель *Григорий Нисский* († ок. 395). О душе и воскресении. — В кн.: Творения. М., 1862, ч. IV, с. 201—326.
12. Святитель *Иоанн Златоуст* († 407). Толкование на Первое послание к коринфянам святого апостола Павла. СПб., 1858.
13. Блаженный *Августин*, епископ Иппонский (†430). Творения. Киев, 1879—1895, тт. 1—8.
14. Преподобный *Иоанн Дамаскин* († ок. 749). Точное изложение Православной веры. Кн. IV, гл. 27: О воскресении. — В кн.: Полное собрание творений. СПб., 1913, т. 1, с. 342—345.
15. Преподобный *Симеон Новый Богослов* († 1022) Слова. 1892, т. 1—2.
16. *Чельцов И. В.* Древние формы символа веры Православной Церкви, или так называемые апостольские символы. СПб., 1869.
17. *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V вв. 3-е изд. СПб., 1904.
18. *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков. 2-е изд. М., 1897.
19. *Бологов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. Пг., 1918, ч. 3: История богословской мысли / Посмертное издание под ред. проф. А. Бриллиантова.
20. *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. Париж, 1926.
21. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1929.
22. *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1931.
23. Священник *Георгий Флоровский*. Византийские Отцы V—VIII веков. Париж, 1933.
24. Архимандрит *Киприан (Керн)*. Золотой век Святоотеческой письменности. Париж, 1967.
25. Епископ (ныне митрополит) *Питирим (Нечаев)*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — Богословские труды. М., 1970, сб. 5, с. 215—226.
26. Протоиерей *Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. Нью-Йорк, 1985.
27. Протоиерей *Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988.
28. Митрополит Киевский *Иларион*. Слово о Законе и Благодати. — В сб.: Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986, ч. 1, с. 41—62.
29. *Зиновий (Отенский, † 1568)*, инок. Истины показание к впросившим о новом учении. Казань, 1863, с. 961—968: Рассмотрение о словеси, еже «жду воскресения мертвым».
30. Митрополит Московский *Филарет (Дроздов)*. Изъяснение Евангелия в день Святой Пасхи. — В кн.: Прибавления к изданию творений святых отцев... М., 1850, ч. 9, с. 188—232.
31. Епископ Винницкий (впоследствии митрополит Московский) *Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. СПб., 1851, т. 3.
32. *Голубев М. А.* Обзорение посланий святого апостола Павла к коринфянам. СПб., 1861, т. 1, с. 293—297: Споры о воскресении мертвых.
33. Архиепископ Черниговский *Филарет (Гумилевский)*. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1864.
34. *Надеждин Ф.* Воскресение Христово — основание и сила веры и Церкви. — Христианское чтение. СПб., 1863, т. 1.
35. *Соловьев В. С.* Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей. М., 1866. Цит. по: *Соловьев В. С.* О христианском единстве. Брюссель, 1967, с. 103—170.
36. *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.
37. Епископ *Феофан*, затворник Вышенский. О воскресении мертвых. — Толкование Первого послания св. апостола Павла к коринфянам. 2-е изд. М., 1893, с. 524—605.
38. Архиепископ Херсонский и Таврический *Иннокентий*. Слово в Великую Субботу. — Соч. 2-е изд. СПб.; М., 1901. т. 9, с. 262—298 (1-е изд. М., 1875).
39. *Р. Л.* Тело воскресшего Христа Спасителя. — Православное обозрение. М., 1880, т. 2, с. 628—639.
40. *Соловьев В. С.* Духовные основы жизни, 1882—1884. Брюссель, 1953, с. 85—99.
41. Монах *Митрофан*. Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти: По учению естественной религии, по предчувствию общечеловеческого духа и выводам науки: В 3 т. СПб., 1889, т. 2.

42. *Виноградов Н.* Воскресение мертвых. — В кн.: О конечных судьбах мира и человека: Критико-экзегетическое и догматическое исследование. 2-е изд. М., 1889, гл. IV.
43. *Глубоковский Н.* Учение святого апостола Павла о загробной жизни и воскресении мертвых. — Христианское чтение. СПб., 1899, сентябрь.
44. *Светлов П. Я.* Воскресение Христова: Апологетический очерк. СПб., 1899.
45. *Темномеров А.* Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых. М., 1899.
46. *Глубоковский Н.* Воскресение из мертвых. — В кн.: Православная энциклопедия. М., 1902, т. 3.
47. *Богдашевский Д.* Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла. — Труды Киевской Духовной Академии, 1902, № 1.
48. Воскресение Христова как величайшее и достовернейшее из чудес: (Апологетический акт). СПб., 1903 (автор не указан).
49. *Тареев М. М.* Воскресение Христова и его нравственное значение. — Богословский вестник, 1903, № 5.
50. *Тареев М. М.* Жизнь и учение Христа. Ч. 1: Философия евангельской истории (Жизнь Иисуса Христа — Слова Божия). Сергиев Посад, 1903.
51. *Тареев М. М.* Воскресение Христа. — В кн.: Христос: Основы христианства. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908, т. 1, с. 340—358.
52. *А. В. [А. И. Введенский].* О воскресении в теле. — Душеполезное чтение, 1904, № 5, с. 43—56.
53. *Булгаков Серафим.* Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904.
54. *Троицкий И. Г.* Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, 1904.
55. *Певницкий В. О.* О воскресении мертвых. — Труды Киевской Духовной Академии, 1905, с. 106—132.
56. *Воронцов Е.* К вопросу о «первом воскресении» в Откровении Иоанна Богослова. — Вера и разум, 1905, № 18, сентябрь, с. 312—330.
57. Протоиерей *Павел Светлов* († 1942). Курс апологетического богословия. 2-е изд. доп. Киев, 1905.
58. Протоиерей *Павел Светлов.* Крест Христов. Значение Креста в деле Христовом: Опыт изъяснения догмата искупления. 2-е изд. доп. Киев, 1907.
59. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. 3-е изд. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1905; т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1907.
60. *Зарин Сергей.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907, т. 1.
61. Архимандрит *Августин*, ректор Литовской Духовной Семинарии. Руководство по основному богословию. 6-е изд. М., 1908.
62. Архиепископ Волинский (впоследствии Митрополит Киевский и Галицкий) *Антоний (Храповицкий)*. Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом. — Вера и разум, 1910, сентябрь, № 18, с. 717—723.
63. Его же. Указ. соч. Жизнеописание и творения Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1969, т. 16, с. 11—18.
64. Епископ *Михаил (Грибановский)*. Над Евангелием. 3-е изд. Полтава, 1911.
65. *Федоров Н. В.* Философия Общего Дела. Верный, 1906, т. 1; М., 1913, т. 2.
66. *Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения... М., 1908, с. 268—300: Религиозные предубеждения против активного отношения к природе.
67. *Соловьев В. С.* Собр. соч. Под ред. и с предисл. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911—1914, т. 1—10; Брюссель, 1969, т. 11; Брюссель, 1970, т. 12.
68. *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1908—1923, т. 1—4.
69. Архиепископ *Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. СПб., 1910.
70. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие апостола Павла по его существу. СПб., 1910, т. 2, с. 71.
71. *Левитов П. В.* Тело и его судьба с христианской точки зрения. СПб., 1910.
72. *Булгаков С. Н.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911, т. 2, с. 166—176: Воскресение Христа и современное познание; с. 260—277: Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров).
73. *Смирнов А.*, проф. Значение слова «плоть» в вероучительной системе апостола Павла. — Богословский вестник, 1912, июнь, с. 307—352.
74. *Спасский А.* проф. Эллинизм и христианство. — Там же, июль — август (в 1913 — отд. книга).
75. *Воронец Е. Н.* Телесное воскресение людей в Пасху Воскресения Христова. Харьков, 1913.
76. *Страхов П. С.* Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычеством. — Богословский вестник, 1913, октябрь, с. 286—309; ноябрь, с. 590—609.

77. Митрополит Московский *Филарет (Дроздов)*. Тайна Воскресения Христова. — В кн.: Воскресение Христово. Служба на праздник Святой Пасхи с приложением евангельского повествования, избранных статей, объяснительных примечаний и нотных песнопений. М., 1914, с. 26—30.
78. Архиепископ Могилевский *Анатолий (Мартыновский)*. Радость праздника Пасхи. — Там же, с. 31—34.
79. Митрополит Московский *Платон (Левшин)*. Наше будущее воскресение. — Там же, с. 35—36.
80. Архиепископ Херсонский *Иннокентий (Борисов)*. Воскресение Христово есть торжество веры, добродетели и упования. — Там же, с. 37—42.
81. Архиепископ Херсонский *Иннокентий*. Пасхальные слова. М., 1914.
82. *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914.
83. Священник *Павел Флоренский*. Столп и Утверждение Истины. М., 1914.
84. *Недзвецкий В.* Святой Григорий Нисский о воскресении тела. — В сб. статей «Вселенское Дело». Одесса, 1914, вып. 1, прил., с. 27—42.
85. *Голованенко Сергей*. Философия смерти и воскресения: (Проективизм Н. Ф. Федорова). — Богословский вестник, 1914, март, с. 664—688.
86. *Голованенко Сергей*. Имманентизм и христианская философия. — Богословский вестник, 1914, июль-август, с. 569—592.
87. *Петерсон Н. П.* По поводу статьи С. Голованенко «Имманентизм и христианская философия». Ркп. 1914 г. — ГБЛ, Отдел рукописей, ф. 65. 7, к. 1, е. х. 51.
88. Священник *Павел Флоренский*. «Благословен Грядый во Имя Господне!» (Проповедь). Ркп., без даты (не позднее 1917 г.).
89. *Петерсон Н. П.* Исповедание веры признающего воскресение при участии самого человека. Ркп., без даты (не позднее 1919 г.). — ГБЛ, Отдел рукописей, ф. 657, к. 1, е. х. 5.
90. *Бердяев Н. А.* Религия воскрешения: «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова. — Русская мысль, 1915, № 7, с. 75—120.
91. *Страхов П. С.* Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916.
92. *Страхов П. С.* Атомы жизни. М., 1916.
93. Митрополит Киевский и Галицкий *Владимир (Богоявленский)*. О воскресении тел. Пг., 1916.
94. *Туберовский А. М.* Воскресение Христова. Опыт православно-мистической идеологии Пасхального догмата. Сергиев Посад, 1916.
95. *Мережковский Д. С.* Зачем воскрес? Пг., 1916.
96. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917, с. 360—368.
97. *Страхов П. С.* Наука и религия. М., 1918.
98. [*Горский А. К., Сетницкий Н. А.* и др.] Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращения истинного учения Церкви: Догматические очерки [М., 1925]. Харбин, 1926.
99. *Флоровский Г. В.* О смерти крестной. — Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1930, вып. 2, с. 148—187.
100. *Остромиров А. (Горский Александр Константинович)*. Н. Ф. Федоров и современность: Очерки. Вып. 2. Проективизм и борьба со смертью. Богословие Общего Дела. Харбин, 1928; Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932.
101. *Безобразов С.* Воскрешение Лазаря и Воскресение Христово. — Путь, 1929, май, № 16, с. 3—18.
102. Митрополит *Сергий (Страгородский)*. Воскресение Христово в отличие от воскресения Лазаря. — Журнал Московской Патриархии (далее: ЖМП), 1933, № 16/17, с. 4—7 (републикация в: ЖМП, 1973, № 10, с. 61—66).
103. *С-кий (Сетницкий) Н. А.* О смерти и погребении. — Вселенское ДЕЛО. Рига, 1934, сб. 2, с. 141—146.
104. Протоиерей *Сергий Булгаков*. Всеобщее воскресение. — В кн.: Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Париж, 1945, с. 455—481.
105. *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.
106. *Спасский Ф.* Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О Воскресении». — Православная мысль: Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1951, вып. 8.
107. Иеродиакон (ныне архимандрит) *Матфей (Мормыль)*. Воскресение Христово в изложении русских богословов-апологетов. Ркп. Загорск: МДА, 1963.
108. *Дионисий*, епископ Роттердамский. Богослужения Великого Поста как путь души христианской через Голгофу к Воскресению. — ЖМП, 1967, № 4, с. 51—62.
109. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. — Богословские труды. М., 1972, сб. 8, с. 182—183.

110. *Арсеньев Николай*. Проповедь Воскресения и христианский реализм в современном мире. — В кн.: Единый поток жизни: (К проблеме единства христиан). Брюссель, 1973, с. 220—237.
111. Архиепископ Вологодский и Великоустюжский *Михаил (Чуб)*. Святой священномученик Мефодий и его богословие. Богословские труды. М., 1973, сб. 10, с. 7—58.
112. Указ. соч. Окончание. — Богословские труды. М., 1973, сб. 11, с. 5—54.
113. *Алексий*, архиепископ Дюссельдорфский. Воскресение Христово, его действительность и действие. — ЖМП, 1974, № 5, с. 60—65.
114. *Шиманский Г.* Тайна спасения. — ЖМП, 1974, № 3, с. 62—71; 1974, № 4, с. 68—78.
115. Епископ Астраханский и Енотаевский (ныне архиепископ Вологодский и Великоустюжский) *Михаил (Мудьюгин)*. Истина Креста и Воскресения и ее отражение в творениях святого Афанасия Александрийского. — ЖМП, 1974, № 6, с. 53—58.
116. Протоиерей *Ливерий Воронов*. Истина Воскресения в Православии. — ЖМП, 1974, № 6, с. 72—79; № 7, с. 45—51.
117. Архиепископ Волоколамский (ныне митрополит Волоколамский и Юрьевский) *Питрим (Нечаев)*. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства. Церковь и свершенные творения. — ЖМП, 1975, № 1, с. 58—76.
118. *Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых в связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания. — Богословские труды. М., 1976, сб. 16, с. 33—45.
119. Архиепископ *Лука (Войно-Ясенецкий)*. Дух, душа и тело (1947 г.) Брюссель, 1978.
120. *Никитин В. А.* «Богоискательство» и богоборчество Л. Толстого. — Альманах Прометей. М., 1980, т. 12, с. 113—138.
121. *А. М. (Гаврюшин Н. К.)* Воскрешение чаемое или восхощаемое? — В кн.: Богословские труды. М., 1983, сб. 24, с. 242—259.
122. Протоиерей *Александр Шмежан*. За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.
123. *Георгиевский А. И.* Догмат о Воскресении в эпоху Вселенских Соборов. — Богословские труды. М., 1984, сб. 25, с. 321—336.
124. *Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия. 1904 г. — Там же. М., 1986, сб. 27, с. 298—322.
125. *Геннадий (Эйкалович)*. Федоровиана. — Новый журнал. Нью-Йорк, 1986, № 163, с. 259—274.
126. Протоиерей *Сергий Булгаков*. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987.
127. *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л., 1987.
128. *Никитин В. А.* Богословские воззрения преподобного Максима Грека. — Символ. Париж, 1988, № 20, с. 115—140.
129. *Никитин В. А.* Храмовое действо как синтез искусств. Священник Павел Флоренский и Николай Федоров. — Там же, с. 219—236.
130. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова: Вступ. ст., публ. и примеч. С. Г. Семенов. — В кн.: Контекст — 1988: Литературно-теоретические исследования. М., 1989, с. 278—351.
131. *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. Париж: ИМКА — ПРЕСС. 1989, т. 1. Самопознание (опыт философской автобиографии); т. 2. Смысл творчества (опыт оправдания человека); т. 3. Типы религиозной мысли в России.
132. *Никитин В. А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров. Творческая эволюция и взаимное влияние. Новые материалы: Доклад в Институте славяноведения. Париж, 12 июня 1989 г. Ркп.