

митрополит Иларион (Алфеев)

# Конец времен: Православное учение

## Оглавление

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| Аннотация .....                     | 2  |
| Православная эсхатология .....      | 4  |
| Смерть как переход в вечность ..... | 6  |
| Второе Пришествие Христа .....      | 11 |
| Всеобщее воскресение .....          | 19 |
| Страшный суд .....                  | 29 |
| Посмертное воздаяние .....          | 34 |
| «Новое небо» и «новая земля» .....  | 47 |

## Аннотация

Эта небольшая книга содержит краткое изложение православной эсхатологии, включающей в себя учение о жизни после смерти, о конце человеческой истории, о всеобщем воскресении, Страшном суде и посмертном воздаянии.

Этой надеждой на конечное преобразование мира, окончательную победу добра над злом живет христианская Церковь.

Термин «эсхатология» происходит от греческого eschaton, означающего «последний». Учение о последних временах всегда было важной составляющей христианского благовестия, а тема конца света всегда интересовала верующих.

К сожалению, в церковной среде распространено неправильное отношение к этой теме. В обществе периодически возникают апокалиптические ожидания, нагнетаются страхи, сеются панические настроения. А ведь это в корне противоречит изначальному христианскому Преданию.

Если мы обратимся к книге Апокалипсис, которая говорит очень таинственным, символическим языком о конце света, то увидим, что она заканчивается описанием победы добра над злом, победы Христа над антихристом. Если мы изучим раннехристианские сочинения, перечитаем послания апостолов, то поймем, что первые христиане жили не страхом перед концом света, а ожиданием Второго Пришествия Христа как окончательной победы добра над злом. Поэтому в древней Церкви был даже такой литургический возглас: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» То есть «Господи Иисусе, приди скорее!» А сегодня многие люди, в том числе и христиане, живут скорее в страхе перед пришествием антихриста, чем в ожидании Пришествия Христа.

Конечно, нельзя не признать, что книга Апокалипсис довольно сложная для понимания, таинственная, наполнена малопонятными современному читателю символами, написана языком пророческих книг. Будучи заключительной книгой Библии, она как бы связывает между собой Ветхий и Новый Заветы. Языком ветхозаветных символов она говорит о новозаветных реальностях. Кроме того, эта книга, как показывают последние исследования<sup>1</sup>, вся обращена к богослужению, к Литургии Церкви. Значение и смысл таинственных слов и символов становятся понятнее, если учесть, что они носят литургический характер. Современный текстологический анализ подтверждает, что многие формулировки, которые используются в Апокалипсисе, имеют литургическое происхождение.

Попытки усмотреть в книге Апокалипсис пророчества о человеческой истории нельзя назвать полностью несостоятельными, только надо подходить к истолкованию пророчеств очень осторожно, учитывая, что всякая библейская притча может иметь много смысловых уровней. Вполне допустимо, что какие-то пророчества Апокалипсиса относятся к конкретным историческим событиям, причем одно пророчество может относиться сразу к нескольким событиям. Но очень опасно пытаться толковать пророчества Апокалипсиса буквально и однозначно, потому что в этой книге за вполне конкретными вещами скрывается сложная символика.

Например, в книге говорится о том, что после того, как ангел свяжет дракона, то есть после того, как в некоей исторической перспективе нашей земной реальности добро победит зло, настанет тысячелетнее царство праведников. И вот на основе буквальной трактовки этого эпизода еще в ранние века христианства появилось еретическое учение хилиазма<sup>2</sup>, суть которого в том, что скоро наступит земное тысячелетнее царство праведников, а потом придет конец света. Ересь эта в некоторых сектах и сейчас существует. Церковное толкование другое. Тысячелетнее царство - это по сути реальное

<sup>1</sup> См., например: Thompson Leonard L. The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990.

<sup>2</sup> От греческого слова hilia - тысяча. Подробный экзегетический анализ эпизода о Тысячелетнем царстве см. в книге: Ким Николай, священник. Тысячелетнее царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., 2003

присутствие Церкви в человеческой истории. «Церковь принадлежит новому эону, Царству Мессии, которое по отношению к миру сему есть Царство будущего века. Поэтому она не от мира сего. Но Церковь пребывает в мире сем, в этом эоне. Во Христе Царство вошло в мир сей и пребывает в нем в Церкви<sup>3</sup>. То есть Церковь - это Царство Божие, которое явлено в силе и которое уже сегодня присутствует среди нас, прежде всего в таинстве Евхаристии.

Много страхов и суеверий существует относительно числа 666 и связанного с ним начертания зверя (Откр. 13:16). Таинственное число усматривают в удостоверениях со штрих-кодом или кредитных карточках. Между тем, «начертание» обязательно предполагает отречение от Христа и поклонение «зверю», то есть принятие антихристианской идеологии. Тем самым «начертание» или печать не предшествует отступничеству, но запечатлевает уже совершившееся отступничество от Бога и Христа Его. Тайнозритель предсказывает, что будут люди, которые сознательно изберут сторону зла, и таких людей мы знаем из истории. Разве Гитлер не был человеком, который сделал антихристианство сутью своей античеловеческой идеологии? А разве не были предтечами Антихриста те правители нашей страны, которые восстали против Бога, планомерно уничтожали народ, проводили массовые репрессии, миллионы людей отправляли в лагеря, невинных предавали смерти? Они-то и есть те, кто принял на свое чело и на руку печать зверя, то есть словом и делом служил злу.

Символика чисел в Апокалипсисе - это особая тема, которую нужно изучать. Каждое число имеет свой сокрытый смысл. Например, число 1000 - это символ полноты, вечности. А число 6 является символом неполноты. Но суть дела не в цифрах или символах, а в том, что в книге Апокалипсис под видом животных, блудницы, зверя с рогами, различных чисел как бы зашифровано христианское послание. В расшифрованном же виде христианское послание дано нам в Евангелиях.

Мы не знаем, каким будет Второе пришествие. Но мы знаем много пророчеств и предсказаний в Новом Завете, в том числе и слова Христа, что будут войны и военные слухи, что восстанет народ на народ и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам (Мф. 24:7; ср.: Мк. 13:8; Лк. 21:10). Мы не можем сказать, что эти слова относятся только к временам перед Вторым Пришествием. Ведь они не раз уже сбывались - например, когда в 70-м году был разрушен Иерусалим.

Кроме пророчеств Апокалипсиса, есть еще слова апостола Павла о всеобщем воскресении, о том, что вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся (1Кор. 15:52). Здесь вообще не говорится о каких-то ужасах, наоборот, говорится о великом и славном конце человеческой истории. Ранние христиане были уверены в том, что Второе пришествие Христа будет событием не столько страшным, сколько славным и величественным, потому что если Христос в первый раз явился в образе раба, то во второй раз Он явится во всей Своей небесной славе.

Каждый человек должен прежде всего задумываться о смысле собственной жизни. Ведь мы можем дождаться конца света, а можем и не дождаться его. Но каждый из нас непременно дождется собственного конца. И для каждого из нас собственная смерть и будет тем концом света, который означает переход в иную жизнь. Поэтому мы должны думать не о том, когда это произойдет, как это произойдет, а о том, как мы живем, какова ценность нашей жизни, что мы делаем для того, чтобы оправдать свое существование, что мы делаем в этой земной жизни для того, чтобы наша жизнь после смерти была вечным блаженством, а не вечными муками? Что мы делаем для того, чтобы Страшный суд для нас был не страшным, а спасительным, был бы переходом в вечность?

Наверно, многие читатели этой книги смотрели фильм «Титаник». Вспомним тот момент, когда «Титаник» погружается в бездну, а в это время пастор держит людей за руки и произносит слова из Апокалипсиса: ими он напутствует людей, вместе с ним покидающих мир. Эти слова свидетельствуют

---

<sup>3</sup> Шмеман Александр, протопресвитер . Евхаристия. Париж, 1988. С. 85.

о надежде, которой жили и живут все христиане: И увидел я новое небо и новую землю. Ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И услышал я громкий голос с неба говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними, они будут его народом и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Откр. 21:1-4).

## Православная эсхатология

Всякая религия содержит в себе эсхатологическое измерение, ибо обращена не только к реальности материального мира, но и к миру духовному, не только к веку настоящему, но и к будущему. Однако именно в христианстве эсхатология играет столь существенную роль, что вне эсхатологического измерения христианство теряет смысл, перестает быть самим собой. Эсхатология пронизывает все бытие Церкви, ее богослужение, таинства и обряды, ее богословское и нравственное учение, ее аскетику и мистику. Эсхатологическими ожиданиями наполнена вся история Церкви, начиная от воскресения и вознесения Христа на небо вплоть до настоящего времени.

Как отмечает протоиерей Георгий Флоровский, западная либеральная богословская традиция, начиная с эпохи Просвещения, пренебрегала эсхатологией: многим она стала казаться пережитком давно забытого прошлого. Однако современная богословская мысль - как католическая, так и протестантская - заново открывает для себя эсхатологию, возвращаясь к осознанию того, что все догматы веры имеют к ней прямое<sup>4</sup> отношение.

Что касается православного богословия, то оно никогда не утрачивало эсхатологического измерения. В то же время та «псевдоморфоза» православного богословия, которая произошла под влиянием католичества и протестантизма в XVIII-XIX веках, не могла не сказаться и на эсхатологии. Изложение эсхатологической темы в греческих и русских учебниках по догматическому богословию этого периода следует преимущественно католическим схемам. В этом смысле XX век стал и для Православной Церкви временем переосмысления эсхатологии, возвращения к той патристической основе, на которой она строилась в эпоху ранней Церкви и в византийский период.

По словам протопресвитера Александра Шмемана, эсхатология является отличительной особенностью христианской веры как системы убеждений, то есть как «веры в Бога, в спасительную силу определенных исторических событий и, наконец, в окончательную победу Бога во Христе и Царства Божия». Эсхатология устремлена в будущее, в таинственный эсхатон грядущего Царства. В то же время «как христиане мы уже обладаем тем, во что мы верим. Царство должно прийти, но вместе с тем грядущее Царство уже посреди нас. Царство - не только нечто обещаемое, мы можем познать его уже здесь и сейчас. И следовательно, в каждой проповеди мы несем свидетельство, martyria, не только о нашей вере, но и об обладании тем, во что мы верим». Подлинная сущность христианской веры, по мысли богослова, заключается в том, что мы «живем во времени, но тем, что выше времени; живем тем, что еще не пришло, но мы это уже знаем и имеем<sup>5</sup>».

Эти два аспекта христианской эсхатологии раскрываются уже в новозаветном учении о Царствии Божиим. Выражение «войти в Царство Небесное» (см.: Мф. 5:20, 7:21, 19:23-24), многократно употребляемое Спасителем, указывает на перспективу спасения души человека в его будущем, посмертном существовании. Слова Иисуса, обращенные к иудеям, о том, что отнимется от них Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его (Мф. 21:43), опять же указывают на

<sup>4</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. О последних вещах и последних событиях// Его же . Догмат и история. М., 1995. С. 444-465.

<sup>5</sup> Шмеман Александр, протопресвитер. Литургия и эсхатология// Его же. Литургия и Предание. Киев, 2005. С. 117.

некую будущую перспективу, в которой Царство Божие перейдет к Новому Израилю - верующим во Христа. Своим ученикам Христос завещает Царство, которое наступит в эсхатологической перспективе, при Его Втором Пришествии: Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых (Лк. 22:29-30).

С другой стороны, проповедь Христа, как и проповедь Иоанна Крестителя, началась со слов о том, что Царство Небесное «приблизилось» (см.: Мф. 4:17, 3:2), то есть вплотную подошло к людям. Весть о близости Царства становится лейтмотивом проповеди Христа: Царство Божие - не некая отдаленная эсхатологическая перспектива, не реальность «загробного существования», а тот опыт, который доступен человеку уже в земной жизни, если он верует во Христа и исполняет Его заповеди. Эсхатологическое «последнее время» началось с первым пришествием Христа и Его проповедью на земле: завершится оно Его Вторым Пришествием, когда Христос предаст Царство Богу и Отцу (1Кор. 15:24).

Нравственное учение Христа построено на фундаментальном утверждении о Царстве Божием как о реальности не только будущего, посмертного существования, но и земной жизни человека. По словам Спасителя, Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11:12), то есть восхищают здесь, на земле. В притчах Иисуса Царство Божие уподобляется семени, брошенному в землю (см.: Мф. 13:24); зерну горчичному (см.: Мф. 13:31); закваске в тесте (см.: Мф. 13:33); сокровищу, скрытому на поле (см.: Мф. 13:44); драгоценной жемчужине (см.: Мф. 13:45); неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода (см.: Мф. 13:47); царю, который захотел сосчитать с рабами своими (см.: Мф. 18:23); хозяину дома, нанявшему работников в виноградник свой (см.: Мф. 20:1); царю, сделавшему брачный пир для сына своего (см.: Мф. 22:2). Все эти образы заимствованы из повседневной человеческой жизни и обращены к опыту человека, живущего в мире сем, а не уже перешедшего в мир иной.

Христос говорит о том, что Царство Небесное принадлежит нищим духом (см.: Мф. 5:3), изгнанным за правду (см.: Мф. 5:10), детям (см.: Мф. 19:14), о том, что Царство Его не от мира сего (Ин. 18:36). Обращаясь к ученикам, Спаситель увещевает их: Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство (Лк. 12:32). Таким образом, Царство Божие уже даровано, уже осуществляется в жизни христиан. Через веру во Христа и следование Его заповедям люди приобщаются к тому Царству Божию, полнота которого будет реализована после Второго Пришествия Спасителя, но которое тем не менее уже незримо присутствует в Церкви, составляя сердцевину ее бытия.

Этот опыт раскрывается и в православном богослужении, в особенности в Божественной литургии, которая является не только анамнезисом, воспоминанием о событиях прошлого (Тайной Вечери, страданиях, смерти и воскресении Спасителя), но и причастием будущей реальности<sup>6</sup>. Литургия - это «исполнение Церкви за трапезой Господней в Его Царстве»<sup>7</sup>. При совершении литургии уже реализуется обетование Спасителя: «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем». Слова евхаристической молитвы ставят события прошлого, настоящего и будущего в один неразрывный ряд: «Ты от небытия в бытие нас привел еси и отпадшия восставил еси паки, и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на небо возвел еси и Царство Твое даровал еси будущее». Царство Божие - «будущее», но в то же время оно уже даровано, и литургия уже возводит людей на небо, она уже есть «небо на земле».

Прежде чем перейти к обсуждению наиболее важных аспектов православной эсхатологии, необходимо сделать два разъяснения. Во-первых, необходимо сказать о том, что эсхатология является

<sup>6</sup> Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 260.

<sup>7</sup> Шмеман. Литургия и эсхатология. С. 119.

областью вопросов, а не ответов, тайн, а не очевидности, упований и надежд, а не безапелляционных утверждений. Многие из того, что касается будущей судьбы мира и человечества, открыто нам в Священном Писании и Предании Церкви, но многое остается в сокровенной глубине божественных тайн. По ряду эсхатологических вопросов имеются серьезные расхождения между восточной и западной (православной и католической) богословскими традициями, а по некоторым вопросам нет однозначного мнения и внутри православной традиции. Поэтому В. Лосский предупреждает о двойной опасности, которая подстерегает богослова, вступающего на путь исследования эсхатологических тем: «Слишком многое уточнить и конкретизировать или же, наоборот, слишком многое отнести к области невыразимой тайны». Затрагивая эсхатологические проблемы, мы «вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые мы должны одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, не исказив»<sup>8</sup>.

Второе разъяснение относится к сосуществованию в рамках христианской богословской традиции двух эсхатологий: «личной» и «универсально-исторической»<sup>9</sup>. К области личной эсхатологии относятся вопросы, связанные со смертью и посмертной судьбой отдельной человеческой личности. Универсальная эсхатология, напротив, обращена к будущим событиям, имеющим отношение к истории всего человечества - Второму Пришествию Христа, всеобщему воскресению, Страшному Суду, вечному блаженству праведников и мучению грешников.

В соответствии с этим делением, имеющим, впрочем, лишь методологическое значение, поскольку судьба отдельного человека неотделима от судьбы всего человечества, первый раздел настоящей книги будет посвящен одному из основных аспектов личной эсхатологии - теме смерти как перехода в вечность. В последующих разделах наше внимание будет сосредоточено на тех эсхатологических темах, которые имеют отношение к судьбе всего человечества.

## **Смерть как переход в вечность**

Тема смерти разделяет человечество на два лагеря - тех, кто верит в «загробную жизнь», и тех, кто в нее не верит. Религиозный человек, к какому бы вероисповеданию ни принадлежал, признает существование жизни после смерти, даже если представления о том, какой именно будет эта жизнь, значительно отличаются одно от другого в разных религиях. Безрелигиозный человек, напротив, отрицает загробное существование, полагая, что жизнь человека вмещается исключительно во временной промежуток между рождением и смертью. Расхождение между религиозным и безрелигиозным мировоззрением ни в одной другой области не является столь же радикальным и очевидным.

Это расхождение влияет прежде всего на представление о жизни, ее смысле и цели. Нерелигиозный человек стремится прожить на земле как можно дольше, «взять от жизни все», так как полагает, что за порогом смерти - небытие, пустота. В христианской традиции, напротив, земная жизнь не считается абсолютной ценностью, так как христиане исходят из перспективы вечного бытия. Христиане озабочены не столько количеством лет, которые они могут прожить, сколько качеством собственной жизни, причем качество это определяется не земными приобретениями, а тем духовным богатством, которое ни моль, ни ржа не истребляют, и воры не подкапывают и не крадут (Мф. 6:20).

---

<sup>8</sup> Лосский В. Н. Господство и царство. Эсхатологический этюд// Его же. Богословие и боговидение: Сборник статей. М., 2000. С. 581-582.

<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики// Его же. Дух и реальность. М., 2003. С. 550.

Указанное расхождение, безусловно, влияет и на то, как верующий и неверующий человек относится к смерти и всему, что ей сопутствует. Нерелигиозный человек боится смерти, боится мысли о смерти, подготовки к смерти, предсмертной болезни: отсюда распространенный взгляд на внезапную смерть как наиболее благополучный исход. Верующие, напротив, готовятся к смерти и в то же время молятся об избавлении от внезапной смерти, считая для себя благом иметь возможность подготовиться к смертному исходу. В христианской традиции предсмертная болезнь рассматривается как испытание, могущее принести духовную пользу, а смерть - как переход в мир иной.

Для неверующего человека смерть - это катастрофа и трагедия, разрыв и разлом. Для христианина же смерть - не катастрофа и не зло. Смерть - это «успление», временное состояние разлучения с телом до окончательного воссоединения с ним. Как подчеркивает Исаак Сирий, сон смерти кратковременен по сравнению с ожидающей человека вечностью. Поэтому человек не должен скорбеть относительно смерти, но должен думать о ней с надеждой на будущую вечную жизнь:

«Не скорби по поводу схождения твоего в безмолвие могилы, о смертный... Как прекрасен твой состав и как прискорбно разложение! Но не будь поражен скорбью, ибо ты будешь снова облечен (в тело), пламенея огнем и Духом и нося в нем точный образ его Создателя. Не огорчайся, что много лет пребудем мы в этом тлении смерти под землей, пока не наступит конец мира. Смерть не тяжела для нас, ибо продолжительность нашего сна во гробе подобна сну в течение одной ночи. Ибо вот, премудрый Создатель сделал даже смерть легкой, чтобы мы вовсе не ощущали ее тяжесть. Пока мы не прошли через нее, она тяжела для нас, но после смерти мы не ощутим никакого тления или разложения нашего состава, но, словно после сна в течение одной ночи, мы пробудимся в тот день, как будто мы с вечера легли спать, а теперь проснулись. Столь легким будет для нас долгий сон в могиле и продолжительность лет, проведенных в ней».<sup>10</sup>

Страх смерти, свойственный неверующим, в христианине изгоняется надеждой на воскресение: «И вера укрепит его в надежде, дабы с радостью претерпевал он все опасности, приключаящиеся с ним, ради этих божественных благ, дабы даже смертью не был он напуган и не страдал как существо телесное, но уподоблялся тому, кто обладает сверхтелесной надеждой, у кого мужественное сердце и кто уверен в Боге. Каждый день ожидает он исхода из тела, дабы безопасно достичь воскресения из мертвых»<sup>11</sup>.

В трактате «О смертности» Киприан Карфагенский утверждает, что «бояться смерти может только тот, кто не хочет идти ко Христу; а не хотеть идти ко Христу свойственно только тому, кто не верит, что он начнет царствовать со Христом»<sup>12</sup>. По словам Киприана, «смерти должен бояться только тот, кто, не будучи возрожден водою и духом, готовит себя в жертву пламени геенскому, кто не огражден крестом и страданием Христовым»<sup>13</sup>.

В христианстве смерть рассматривается, с одной стороны, как последствие грехопадения: Бог создал людей бессмертными, но в результате уклонения от исполнения заповеди Божией люди стали смертными и тленными. С другой же стороны, у некоторых отцов Церкви присутствует мысль о том, что смерть является благословением Божиим, ибо через смерть лежит путь к воскресению и вечной жизни. Как пишет Григорий Нисский, «по домостроительству Промыслом Божиим на естество человеческое наслана смерть, чтобы, по очищении от порока во время разрешения тела и души,

---

<sup>10</sup> Исаак Сирий. Главы о знании. III, 74-75: Текст не издан, содержится в рукописях Bodleian syri. c. 7; Tehran, Issayi Collection, ms. 4

<sup>11</sup> Исаак Сирий. О божественных тайнах и о духовной жизни (том II). Беседа 1, 20: Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', chapters IV-XLI. Edited by Sebastian Brock. - Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 554, Scriptorum syri 224. Louvain, 1995.

<sup>12</sup> Киприан Карфагенский. О смертности 3: De mortalitate. Ed. W. Hartel. CSEL 3/1. 1868. P. 295-314. Русский перевод: Священномученик Киприан Карфагенский. Творения. М., 1997.

<sup>13</sup> Киприан Карфагенский. О смертности 14.

человек снова воскресением воссоздан был здоровым, бесстрастным, чистым и чуждым всякой примеси порока»<sup>14</sup>.

Толкуя библейский рассказ о проклятии Богом Адама и Евы за совершенный ими грех и об изгнании их из рая, Исаак Сирин говорит о том, что установление смерти и изгнание были совершены под видом проклятия, однако в самом этом проклятии было скрыто благословение: «Как Он установил для Адама смерть под видом приговора за грех и как посредством наказания Он выявил наличие греха, хотя само наказание не было Его целью, точно так же Он показал, будто смерть была установлена для Адама как возмездие за его ошибку. Но Он скрыл Свою истинную тайну, и под образом чего-то устрашающего Он спрятал Свое предвечное намерение относительно смерти и Свой мудрый план относительно нее: хотя смерть может быть поначалу устрашающей, позорной и трудной, тем не менее в действительности это - средство перенесения нас в тот восхитительный и преславный мир... Когда Он изгнал Адама и Еву из рая, Он изгнал их под личиной гнева. Но во всем этом уже присутствовало домостроительство, совершенствующее и ведущее все к тому, что изначально являлось намерением Создателя. Не непослушание ввело смерть в дом Адама, и не нарушение заповеди извергло Адама и Еву из рая, ибо ясно, что Бог не сотворил их для пребывания в раю - лишь малой части земли; но всю землю должны были они покорить. Даже если бы они не нарушили заповедь, они все равно не были бы оставлены в раю навсегда»<sup>15</sup>.

Таким образом, смерть была благословением, поскольку изначально содержала в себе потенциал будущего воскресения, и изгнание из рая было во благо человеку, поскольку вместо «куска земли» человек получал во владение всю землю. Согласно Исааку Сирину, смерть явилась следствием божественной «хитрости»: «под маской наказания за грех Бог скрыл Свое истинное намерение, заключавшееся в спасении человечества. Необходимо видеть, утверждает Исаак, что действия Божии в истории человека лишь внешне могут выглядеть как наказание и кара, в действительности же цель Бога - достичь нашего блага любыми средствами. Зная заранее нашу склонность ко всем видам лукавства, Бог хитро уготовляет то, что кажется нам пагубным, на самом же деле является средством нашего исправления. Лишь пройдя через то, что представляется нам наказанием от Бога, мы осознаем, что оно служило нашему благу. У Бога нет возмездия, но Он всегда заботится о пользе, происходящей от всех Его действий по отношению к людям»<sup>16</sup>.

В христианской традиции смерть рассматривается из перспективы «смерти Бога» - крестной смерти Господа Спасителя. Именно эта смерть придала смысл и оправдание смерти человека. Своей смертью Христос «попрал» смерть, победил и упразднил ее, открыв человечеству дорогу к воскресению. Это не означает, что смерть перестала существовать: она существует, но для верующего во Христа она потеряла свою силу: «Да, мы все еще умираем прежней смертью, но не остаемся в ней, а это не значит умирать, - говорит Иоанн Златоуст. - Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни; если же после смерти он оживет, и притом лучшей жизнью, то это не смерть, а успение»<sup>17</sup>.

Что происходит с душой человека после смерти? По словам Григория Богослова, «добрая и боголюбивая душа, после того как разрешится от сопряженного с ней тела и освобождается отсюда, тотчас приходит в ощущение и созерцание ожидающего ее блага, ибо то, что ее помрачало, очищается или отлагается». Освободившись от тела, душа «чудным каким-то наслаждением наслаждается и веселится и радостно идет к своему Владыке, ибо убежала от здешней жизни, как от каких-то тяжелых

<sup>14</sup> Григорий Нисский. Большое огласительное слово 35: Otario catechetica magna. PG 44, 9-105; The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa. Ed. J. H. Strawley. Cambridge, 1903.

<sup>15</sup> Исаак Сирин. О божественных тайнах. Беседа 39, 4

<sup>16</sup> Исаак Сирин. О божественных тайнах. Беседа 39, 5.

<sup>17</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Евреям 17:2 (Творения. Т. 12. Кн. 1. С. 151.): Enarratio in Epistolam ad Hebraeos. PG 63, 9-236. Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Изд. 2?е. Т. 1-12. СПб., 1899-1906.

уз, и сбросила с себя лежавшие на ней оковы, которыми удерживалось крыло разума; тогда уже в видении как бы пожинает она уготованное ей блаженство»<sup>18</sup>.

Речь у Григория Богослова идет лишь о посмертной судьбе благочестивой души; вопроса о том, что происходит с душой грешника, Григорий здесь не касается. Согласно распространенному в восточной патристике мнению, душу праведника после исхода из тела встречают Ангелы (отчасти это мнение основано на Лк. 16:22), душу же грешника истязают демоны. Об этом говорится в одной из бесед Макария Египетского: «Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при этом великое некое таинство. Ибо если повинна она в грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы хватают душу ту и берут в собственную свою область. И никто не должен удивляться сему; потому что если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась и повиновалась и была их рабою, то тем более удерживается ими и в их остается власти, когда отходит из мира. А что касается части благой, то должен ты представлять себе, что дело бывает так. При святых рабах Божиих еще ныне пребывают Ангелы, и святые духи их окружают и охраняют. И когда отходят от тела, тогда лики Ангелов приемлют души их в свою область, в чистый век, и таким образом приводят их к Господу»<sup>19</sup>.

Похожее представление о посмертной судьбе человека мы находим у блаженного Диадоба, епископа Фотикийского, который говорит о том, что люди, не исповедавшие при жизни свои грехи, в час смерти будут объаты страхом. А «кто тогда будет находиться в страхе, тот не пройдет свободно мимо князей адских, потому что эту боязливость души они считают за признак соучастия ее в их зле». Душа же благочестивого человека, принесшего покаяние в своих грехах, в час разрешения от тела «с Ангелами мира несется выше всех темных полчищ, потому что такая душа некоторым образом окрылена бывает духовной любовью»<sup>20</sup>.

И у Макария, и у Диадоба говорится о том, что демоны встречают души грешников, тогда как души праведников попадают в руки Ангелов. Существует, однако, и другое представление, согласно которому душа всякого человека, в том числе праведника, после смерти подвергается испытаниям. Василий Великий, говоря о «мужественных Божиих подвижниках, которые всю свою жизнь довольно боролись с невидимыми врагами», утверждает, что когда они находятся при конце жизни, «князь века сего изведывает, чтобы удержать их у себя, если найдутся на них раны, полученные во время борьбы, или какие-нибудь пятна и отпечатки греха»<sup>21</sup>.

Иоанн Лествичник описывает предсмертные часы некоего Стефана, который провел сорок лет в монашестве и «просиял различными добродетелями, в особенности же украшен был постом и слезами». За день до кончины он, находясь в предсмертной болезни, пришел в иступление «и с открытыми глазами озирался то на правую, то на левую сторону постели своей, и, как бы истязуемый кем-нибудь, он вслух всех предстоявших говорил иногда так: «Да, действительно, это правда; но я постился за это столько-то лет»; а иногда: «Нет, я не делал этого, вы лжете»; потом опять говорил: «Так, истинно так, но я плакал и служил братиям»; иногда же возражал: «Нет, вы клеветаете на меня». На иное же отвечал: «Так, действительно так, и не знаю, что сказать на сие; но у Бога есть милость».

<sup>18</sup> Григорий Богослов. Слово 7, 21, 2-12. SC 405, 232-234 (Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1-2. Изд. Сойкина, б. г. (СвятоТроицкая Сергиева лавра, 1994 р). Т. 1. С. 173).

<sup>19</sup> Макарий Египетский. Духовные беседы. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Ed. H. Dorries, E. Klostermann, M. Kroeger. PTS 4. Berlin, 1964. Русский перевод: Преподобный Макарий Египетский. Творения. М., 2001.

<sup>20</sup> Диадоб Фотикийский. Слово подвижническое 100: Diadoque de Photice. ŷuvres spirituelles. Ed. E. des Places. SC 57bis. 1955. Русский перевод: Добротолубие. Т. 3.

<sup>21</sup> Василий Великий. Беседа на 79й Псалом: Homilia in Psalmum VII. PG 29, 227-249. Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 1-7. М., 1993 р.

Как отмечает Лествичник, «в продолжение сего истязания душа его разлучилась с телом; и неизвестно осталось, какое было решение и окончание сего суда и какой приговор последовал»<sup>22</sup>.

На свидетельствах подобного рода из святоотеческой литературы основано учение о «мытарствах» - посмертных испытаниях, которые проходит душа всякого человека. Это учение нашло отражение в различных памятниках византийской аскетической и агиографической литературы, в частности в «Мытарствах блаженной Феодоры». В этом произведении описывается опыт прохождения через двадцать мытарств («таможенных постов»), каждое из которых соответствует одному из грехов: за каждый совершенный грех человек должен дать ответ демонам-истязателям, и пока он не докажет свою невиновность, он не допускается к следующему мытарству. Современному человеку такие описания могут показаться плодом фантазии или «эсхатологического садизма», однако опыт людей, переживших клиническую смерть, исследованный врачами, психологами и богословами, в некоторой степени подтверждает свидетельства, содержащиеся в этих описаниях»<sup>23</sup>.

Вне зависимости от того, насколько буквально воспринимаются свидетельства о мытарствах, будь то древние или современные, учение о том, что после смерти человека ждет испытание, следует признать общепринятым для православной традиции. Это испытание в учебниках по догматическому богословию называют «частным судом», в отличие от того всеобщего Страшного Суда, на котором определяется окончательная посмертная участь каждого человека.

После того как посмертное испытание души человека завершается, она попадает либо в преддверие рая, где пребывает в ожидании вечного блаженства, либо в преддверие ада, где предвкушает вечную муку. Об этом говорится, в частности, у святого Марка Ефесского: «Мы утверждаем, что ни праведные еще не восприняли полностью свой удел и то блаженное состояние, к которому они себя здесь уготовали чрез дела; ни грешные после смерти не были отведены в вечное наказание, в котором будут вечно мучиться; но и то и другое необходимо должно быть после того последнего дня Суда и воскресения всех. Ныне же и те и другие находятся в свойственных им местах: первые - в совершенном покое и свободными находятся на небе с Ангелами и пред Самим Богом, и уже как бы в раю... вторые же, в свою очередь, заключенные в аду, пребывают во мраке и тени смертной, в рове преисподнем (Пс. 87:7). И первые пребывают во всякой радости и веселии, ожидая уже и только лишь не имея еще в руках обетованное им Царство и неизреченные блага; а вторые, напротив, пребывают во всякой тесноте и безутешном страдании, как некие осужденные, ожидающие приговора Судьи и предвидящие эти мучения. И ни первые не восприняли еще наследие Царства и тех благ, которых не видел глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку (1Кор. 2:9), ни вторые еще не преданы вечным мукам и горению в негаснущем огне»<sup>24</sup>.

Об этом же промежуточном состоянии, в котором пребывают души умерших до Страшного суда, говорится в Синаксарии Субботы мясопустной: «Да будет известно, что души святых ныне пребывают в неких особых местах, а души грешных - отдельно: те в радости упования, а эти в печали от ожидания наказания. Ибо святые еще не получили обетованные блага<sup>25</sup>». Именно исходя из того, что до Страшного суда окончательная посмертная участь людей не определена и в их судьбе возможны изменения, Православная Церковь молится обо всех усопших, в том числе о находящихся в аду.

Как Православная Церковь видит посмертную участь людей, которые не несут нравственную ответственность за свои поступки и которых в силу этого нельзя отнести ни к праведникам, ни к

<sup>22</sup> Иоанн Лествичник. Лествица 7, 50: Scala paradisi (et Liber ad pastorem). PG 88, 631-1210. Русский перевод: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908.

<sup>23</sup> Подробное исследование опыта людей, переживших клиническую смерть, в свете православной эсхатологии, содержится в книге: Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти. М., 1991.

<sup>24</sup> Марк Ефесский. Второе слово об очистительном огне. Цит. по: Амвросий (Погодин), архимандрит. Св. Марк Ефесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 119.

<sup>25</sup> Триодь постная. Суббота мясопустная. Утренняя. Синаксарий по 6-й песни канона.

грешникам? Речь идет, в частности, о младенцах, умерших преждевременной смертью, а также о лицах, лишенных разума.

По мнению Григория Нисского, идея посмертного воздаяния не может быть применена к младенцам, ибо слово «воздаяние» предполагает наличие совершенных поступков, злых или добрых: «если же таких поступков вообще не было, то невозможно говорить и о возмездии за них»<sup>26</sup>. Грех является болезнью человеческого естества, и для наслаждения небесными благами необходимо исцеление от этой болезни. Что же касается младенца, не искусившегося во зле, то «поскольку его душевным очам никакая болезнь не препятствует созерцанию света», то он «пребывает в естественном состоянии, не имея нужды в очищении для восстановления здоровья»<sup>27</sup>. В то же время жизнь младенческую нельзя сравнивать с жизнью добродетельной, с нравственным подвигом, венцом которого становится Царство Небесное. Такой подвиг ведет к несравненно большему блаженству, чем то, которым обладают младенцы, преждевременно похищенные смертью<sup>28</sup>. В противном случае получалось бы, что «быть непричастным жизни блаженнее, чем жизнь», то есть что лучше вообще не родиться, или родиться и сразу умереть, чем прожить жизнь в благочестии и святости<sup>29</sup>.

В приведенных словах Григория Нисского речь идет как об умерших в младенчестве, так и об умерщвленных в утробе матери. Григорий не видит принципиального различия в судьбе тех и других, кроме лишь того, что первые изводятся из жизни по неизреченному Промыслу Божию, тогда как вина за смерть последних целиком лежит на родителях<sup>30</sup>. Относительно умерших в раннем возрасте в результате болезни или несчастного случая Григорий говорит следующее: «Промыслу Божию свойственно не только исправлять последствия совершенных злых деяний, но и в некоторых случаях предотвращать еще не совершенные. Возможно, что, предвидя будущий греховный образ жизни человека, Господь преждевременно похищает его из жизни, чтобы заранее известное зло не было совершено, если младенец останется жив»<sup>31</sup>.

Григорий не ставит специально вопрос о судьбе некрещеных младенцев. На этот вопрос однозначного ответа в православной традиции нет. Цитированный выше Синаксарий Субботы мясопустной говорит о том, что «крещеные младенцы наслаются сладостью (рая), непросвещенные же и языческие ни сладости (не наслаются), ни в геенну огненную не пойдут»<sup>32</sup>. Вопрос, таким образом, остается открытым, и судьба некрещеных младенцев вверяется всеблагому Промыслу Божию. Во всяком случае, православной традиции чуждо мнение Фомы Аквинского о том, что некрещеные младенцы обречены на пребывание в специально отведенной для них секции ада (infernium puerorum)<sup>33</sup>.

## Второе Пришествие Христа

Основным фокусом христианской эсхатологии является Второе Пришествие Христа. Вся история христианства разворачивается в период времени между первым и Вторым Пришествием Спасителя. В эту историю вплетены судьбы всех людей - и живых, и умерших. Ожидание Второго

---

<sup>26</sup> Григорий Нисский. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью: De infantibus qui praemature abripiuntur. PG 46, 161-192. Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского. Т. 1-8. М., 1861-1871. Т. 4. С. 334.

<sup>27</sup> Григорий Нисский. О младенцах (Творения. Т. 4. С. 345).

<sup>28</sup> Там же. С. 350.

<sup>29</sup> Там же. С. 335.

<sup>30</sup> Там же. С. 350.

<sup>31</sup> Там же. С. 351.

<sup>32</sup> Триодь постная. Суббота мясопустная. Утренняя. Синаксарий по 6-й песни канона.

<sup>33</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии IIIа, 52, 2. St. Thomas Aquinas . Summa theologiae. Latin text with English translation. London - New York, 1965.

Пришествия объединяет церковь странствующую и церковь торжествующую. В ожидании Второго Пришествия пребывают и те, кто жил до Христа, в частности ветхозаветные праведники.

Второе Пришествие Христа будет радикальным образом отличаться от Его первого явления. В первый раз Христос пришел на землю в кенотическом образе раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек (Флп. 2:7), во второй же раз Он придет во славе и величии Своего Божества. По словам Ипполита Римского, «в Писании показаны два явления Господа и Спасителя нашего: одно - первое, которое было по плоти бесславным по причине уничтожения Его... а другое Его явление будет во славе, когда Он придет с небес с силою Ангелов и славою Отчею»<sup>34</sup>. Кирилл Иерусалимский говорит: «Мы проповедуем Пришествие Христово не одно только, но и другое, которое будет гораздо славнее первого. Ибо в Первом доказал Он Свое терпение, а во Второе явится в венце Бога Царя. В Первое претерпел крест, пренебрегши посрамление (Евр 12,2), во Второе придет в сопровождении воинства Ангельского, во славе. Придет Спаситель не для того, чтобы опять быть судимым, но придет судить судивших Его»<sup>35</sup>.

Теме Второго Пришествия уделено большое внимание на страницах Нового Завета - и в Евангелиях, и в Деяниях, и в посланиях апостольских, и в Апокалипсисе. Каждое из синоптических Евангелий содержит эсхатологическую главу, в которой Сам Христос говорит о Своем Втором Пришествии и о признаках кончины мира (см.: Мф. 24; Мк. 13; Лк. 21). По словам Спасителя, Его приходу будут предшествовать многочисленные явления лжехристов и лжепророков, которые будут выдавать себя за Христа и многих прельстят чудесами и знамениями (Мф. 24:5,24:11, 24:23-25; Мк. 13:5-7,21-22; Лк. 21:8). Время перед кончиной мира описывается как период социальных и стихийных бедствий, когда будут идти войны, восстанет народ на народ и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам (Мф. 24:6-7; Мк. 13:7-8; Лк. 21:9-11). Христиан будут ненавидеть за имя Христово, предавать на мучения и убивать (Мф. 24:9; Мк. 13:9,11-13; Лк. 21:12-20). В то же время Евангелие будет проповедано по всей вселенной, во свидетельство всем народам, и тогда придет конец (Мф. 24:14; см.: Мк. 1:10).

Само Второе Пришествие описывается как событие универсального, космического значения: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою; и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф. 24:29-31; Мк. 13:24-27; Лк. 21:26-27).

Под «знамением Сына Человеческого» христианская экзегетическая традиция понимает крест. Как говорит Иоанн Златоуст, крест Христов, который «светлее солнца», будет явлен на радость христианам и на посрамление иудеям. «Услышав о кресте, ты не представляй чего-либо печального: Христос придет с силою и славою многою», - пишет Златоуст. В момент Второго Пришествия Христова, по словам Златоуста, «Ангелы соберут воскресших, а облака восхитят собранных, и все это произойдет в кратчайшее время»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ипполит Римский. О Христе и антихристе 44. Demonstratio de Christo et Antichristo. PG 10, 725-793. Русский перевод: Отцы и учителя Церкви III века: Антология/Сост., биограф. и библиограф. ст. иером. Илариона (Алфеева). М., 1996. Т. 2. С. 219-242.

<sup>35</sup> Кирилл Иерусалимский. Поучение огласительное 15, 1. Catecheses ad illuminandos 1-18. PG 33, 369-1060. Русский перевод: Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.

<sup>36</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на Мф. 56:3-4. Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, Homiliae in Matthaеum. Ed. F. Field. T.I-III. Canterbury, 1839. (Творения. Т. 7. Ч. 2. С. 767-768). Русский перевод: Творения Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Изд. 2?е. Т. 1-12. СПб., 1899-1906.

Второе Пришествие Спасителя будет внезапным и неожиданным, оно застанет врасплох тех, кто не готовится к нему. Отсюда призыв к постоянному бодрствованию: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один... Итак, бодрствуйте, ибо не знаете, в какой час Господь ваш придет» (Мф. 24:36-42; Мк. 13:32, 35-36).

«Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими и чтобы день тот не постиг вас внезапно, ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному; итак, бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого» (Лк. 21:34-36).

Книга Деяний апостольских начинается с рассказа о том, как ученики, наполненные эсхатологическими предчувствиями, спрашивали Христа: Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты Царство Израилю? В ответ Христос повторил то, что говорил ученикам незадолго до Своей крестной смерти: Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти. После этого Господь поднялся в воздух на глазах учеников, которым тотчас предстали два Ангела со словами: Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо (Деян. 1:6-11).

С описанного в Деяниях события началось ожидание Второго Пришествия Христа, длящееся уже почти две тысячи лет. В раннехристианской Церкви бытовало мнение о том, что пришествие Христа наступит очень скоро - возможно, еще при жизни апостолов. Отчасти такое понимание было основано на буквальном толковании слов Христа: Не пройдет род сей, как все сие будет (Мф. 24:34). В Соборных посланиях апостольских говорится: пришествие Господне приближается (Иак. 5:8); близок всему конец (1Пет. 4:7). Апостол Павел, вероятно, предполагал, что пришествие Христа произойдет при его жизни: не все мы умрем, но все изменимся (1Кор. 15:51); еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не уедлит (Евр. 10:37). В 1-м Послании к Фессалоникийцам Павел пишет: ...Мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших. Мертвые во Христе воскреснут прежде; потом и мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу (1Фес. 4:15-17).

Однако с течением времени христианская община приходила к пониманию того, что Второе Пришествие Господне может наступить и в некоем более далеком будущем. Во 2-м Послании к Фессалоникийцам апостол Павел даже в некоторой степени отмежевывается от своего 1-го Послания: «Молим вас, братия, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак, ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это?.. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными (2Фес. 2:1-9).

Апостол Петр во 2-м Соборном послании прямо отвечает на вопрос: Где обетование пришествия Его? (2Пет. 3:4). По словам апостола, «...не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию...» Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться перед Ним неоскверненными и непорочными в мире; и долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и

во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, извращают, как и прочие Писания» (2Пет. 3:9,14-16).

Упоминание Петра о посланиях апостола Павла в связи с темой Второго Пришествия не оставляет сомнений в том, что речь идет прежде всего о двух посланиях Павла к Фессалоникийцам, а именно о тех местах посланий, где говорилось о близости пришествия Господня. Очевидно, что вопрос о сроке пришествия Христова стоял достаточно остро и вызывал различные толкования и споры в среде первых христиан. Поэтому апостолы вновь и вновь напоминали адресатам своих посланий о том, что, вне зависимости от срока пришествия Господня, христиане призываются к непрестанному бодрствованию, терпению и трезвению: «Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго. Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается» (Иак. 5:7-8).

Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят. Если же все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия? (2Пет. 3:11-12).

О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень придет, как тать ночью. Ибо когда будут говорить «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба. Итак, не будем спать, как прочие, но будем бодрствовать и трезвиться (1Фес. 5:1-3, 6).

Книга Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова, является символическим описанием Второго Пришествия Христа и событий, непосредственно предвещающих его и следующих за ним. Лейтмотивом Апокалипсиса является борьба между добром и злом, завершающаяся окончательной победой добра. Эта победа, согласно Откровению, совершается в два этапа. Сначала является на белом коне Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Имя Ему: Слово Божие (Откр. 19:11-13). Он побеждает в сражении с змием и лжепророком (см.: Откр. 19:19-21), после чего Ангел сковывает на тысячу лет дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, низвергая его в бездну (Откр. 20:2-3). Все праведники, не поклонившиеся зверю, воскресают и царствуют со Христом тысячу лет. Это - первое воскресение (Откр. 20:4-5). По окончании тысячи лет сатана освобождается из темницы и выходит обольщать народы, но огонь с неба пожирает обольщенных им, сам же диавол ввергается в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков (Откр. 20:7-10). Далее описывается суд над мертвыми, которых отдало море ... смерть и ад, и каждый судится по делам своим, а смерть и ад повергаются в озеро огненное. Это смерть вторая (Откр. 20:11-14). Книга заканчивается описанием нового Иерусалима, небесного града, в котором царствует Агнец и где праведники наслаждаются вечным блаженством.

В христианской традиции никогда не было единого понимания Апокалипсиса и единого общепризнанного его толкования. Может быть, именно ввиду сложности истолкования пророчеств Апокалипсиса эта книга, в отличие от всех прочих новозаветных книг, никогда не читалась за православным богослужением. Буквальное истолкование некоторых пророчеств Апокалипсиса нередко приводило к превратному пониманию смысла этой книги. Во II веке некоторые церковные авторы на основании Откр. 20:4 утверждали, что после Второго Пришествия Христа и всеобщего воскресения наступит тысячелетнее царство праведников на земле<sup>37</sup>. Подобное мнение, впоследствии названное хилиазмом, разделяли Иринеи Лионский, Иустин Философ, Ипполит Римский, из латинских писателей - Тертуллиан. К IV веку хилиазм был опровергнут и на Востоке, и на Западе, однако в

<sup>37</sup> См., в частности: Иустин Философ. Диалог с Трифоном 81. PG 6, 669 A. Justin . Dialogue avec Tryphon. Voll.I-II. Ed. G. Archambault. Paris, 1909. Русский перевод: Сочинения святого Иустина философа и мученика/ Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892 (М., 1995 р).

Средневековье он возродился в проповеди Иоахима Флорского (1202), а затем в эпоху Реформации у анабаптистов.

В восточно-христианской святоотеческой литературе тема Второго Пришествия Спасителя раскрывалась, как правило, в двух различных перспективах. С одной стороны, никогда не был полностью утрачен тот дух радостного ожидания Пришествия Христова, который выражен в словах апостола Петра о христианах, ожидающих и желающих пришествия дня Божия (см.: 2Пет. 3:12), в возгласах Маранафа (1Кор. 16:22), Ей, гряди, Господи Иисусе (Откр. 22:20), отражающих раннехристианскую литургическую практику.

С другой стороны, церковные писатели обращали пристальное внимание на те устрашающие и тревожные события, которые, согласно Новому Завету, должны предвдварять Второе Пришествие Христа. В частности, в восточной патристике получила развитие тема антихриста. В 1-м Послании Иоанна термин «антихрист» употребляется как в единственном, так и во множественном числе, указывая как на того «беззаконника», о котором говорит апостол Павел (2Фес. 2:8), так и вообще на противников христианства и лжеучителей (см.: 1Ин. 2:18, 2:22, 4:3). В святоотеческой традиции термин «антихрист» связывается именно с тем главным врагом Христа и Церкви, «который должен прийти при конце мира»<sup>38</sup>, чтобы обольстить всю вселенную и отвратить людей от истинной веры.

Главной отличительной чертой антихриста, согласно церковному Преданию, будет богоотступничество, противление Богу, желание выдать себя за Бога. По словам апостола Павла, антихрист - это человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога (2Фес. 2:3-4). Толкуя эти слова апостола, Иринея Лионский пишет об антихристе: «...Он, будучи отступник и разбойник, хочет, чтобы поклонялись ему, как Богу, и, будучи раб, хочет, чтобы его провозглашали царем. Он, получив всю силу диавола, придет не как царь праведный и законный, состоящий в покорности Богу, но как нечестивый, неправедный и беззаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе дьявольское богоотступничество; он устранил идолов, чтобы внушить, что он сам Бог, но себя превознесет как одного идола и в себе самом сосредоточит разнообразное заблуждение, относящееся к прочим идолам, чтобы те, которые посредством разных мерзостей поклоняются диаволу, служили ему посредством этого идола»<sup>39</sup>.

Классическим изложением темы антихриста стал трактат «О Христе и антихристе», дошедший под именем Ипполита Римского и оказавший огромное влияние на развитие христианской эсхатологии на Востоке и Западе. В этом трактате антихрист представлен как политический лидер, который соберет воедино рассеянный иудейский народ и восстановит разрушенный Иерусалимский храм. При этом вся его жизнь и деятельность будут как бы воспроизводить жизнь и деятельность Христа, только в обратной перспективе: «Господь и Спаситель наш Христос Иисус, Сын Божий, за Его царское и славное достоинство предвозвещен был, как лев; подобным же образом и антихриста предуказало Писание, как льва, за его качества тирана и насильника. Да и вообще во всем обольститель желает уподобляться Сыну Божию. Лев - Христос, лев и антихрист; царь - Христос, царь - хотя земной - и антихрист. Явился Спаситель, как агнец; подобным же образом и тот покажется, как агнец, хотя внутри будет оставаться волком. Обрезанным пришел Спаситель в мир, подобным же образом явится и тот. Послал Господь апостолов ко всем народам, подобным же образом пошлет и он своих лжеапостолов. Собрал Спаситель Своих рассеянных овец, подобным же образом соберет и тот

<sup>38</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры 4, 26. Die Schriften des Johannes von Damaskos II Expositio fidei. Ed. V. Kotter. PTS 12. Berlin, 1973. Русский перевод: Точное изложение православной веры/Пер. А. Бронзова. СПб., 1894.

<sup>39</sup> Иринея Лионский. Против ересей 5, 25, 1. Irenée de Lyon. Contre les heresies I-V. Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, V. Hemmerdinger et Ch. Mercier. SC 263-264 (I); 293-294 (II); 210-211 (III); 100 (IV), 152-153 (V). Paris, 1965-1979. Русский перевод: Священномученик Иринея Лионский. Творения. М., 1996.

рассеянный народ иудейский. Дал Господь печать верующим в Него. подобным же образом даст и тот. В образе человека явился Господь, в образе человека придет и он. Воскресил и показал Спаситель Свою святую плоть, как храм, восстановит так же и он каменный храм в Иерусалиме»<sup>40</sup>.

Значительная часть «Слова о Христе и антихристе» посвящена толкованию описанного в Книге пророка Даниила истукана с головой из золота, грудью и руками из серебра, чревом и бедрами из меди, голеньями из железа, ногами частью из железа, частью из глины (см.: Дан. 2:32). Согласно Ипполиту Римскому, различные части тела истукана символизируют великие империи древности: золото - вавилонскую империю, серебро - персов и мидян, медь - греков, железо - римлян, а глина с железом - те царства, которые возникнут в будущем. Среди этих царств и появится антихрист»<sup>41</sup>.

Представление об антихристе как политическом вожде широко распространено в патристике. Некоторые авторы увязывают пришествие антихриста с падением того «удерживающего», о котором говорит апостол Павел (2Фес. 2:7): при этом под «удерживающим» понимают Римскую империю. По словам Иоанна Златоуста, «когда прекратится существование Римского государства, тогда он (антихрист) придет... потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (антихристу); но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю - и человеческую и Божественную - власть»<sup>42</sup>.

Согласно восточным отцам Церкви, с политической властью антихрист будет соединять духовную. По словам Иоанна Дамаскина, в начале своего царствования антихрист наденет на себя личину святости, однако впоследствии, одержав победу, начнет преследовать Церковь и явит всю свою злобу. «Придет же он в знамениях и чудесах ложных, вымышленных и неистинных, и обольстит тех, которые имеют слабое и неокрепшее основание ума, и отклонит от Бога живого, так чтобы соблазнились, если возможно, и избранные»<sup>43</sup>.

Слова апостола Павла о том, что антихрист сядет в храме Божиим, выдавая себя за Бога (2Фес. 2:4), отцы Церкви понимали в том смысле, что речь идет не о христианском, а об иудейском храме, то есть о разрушенном храме Иерусалимском. По словам Кирилла Иерусалимского, «если антихрист придет к иудеям, как Христос, и от иудеев захочет поклонения, то, чтобы более обольстить их, покажет великое усердие ко храму, внушая о себе ту мысль, что он от рода Давидова и что ему должно воссоздать храм, созданный Соломоном»<sup>44</sup>.

Отождествление антихриста с иудейским религиозным и национальным вождем восходит к раннехристианской антииудейской полемике, отраженной уже у Ипполита Римского. Последний утверждает, что антихрист «восстановит царство иудейское»<sup>45</sup>. Впрочем, по мнению Кирилла Иерусалимского, антихрист будет римским императором: он «восхитит власть над римским царством»<sup>46</sup>. Кириллу вторит Андрей Кесарийский, утверждая, что антихрист придет «как римский царь»: под его единой властью римское царство, как бы погибавшее от разделения, вновь станет сильным»<sup>47</sup>.

Итак, если Иоанн Златоуст видел в римской власти «удерживающего» и считал, что падение Римской империи станет началом царствования антихриста, то Кирилл Иерусалимский и Андрей Кесарийский, напротив, представляли антихриста римским императором. Данное разногласие

<sup>40</sup> Ипполит Римский. О Христе и антихристе 6.

<sup>41</sup> Ипполит Римский. О Христе и антихристе 28.

<sup>42</sup> Иоанн Златоуст. Беседа на 2Фес. 4 (Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 598).

<sup>43</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение 4, 26.

<sup>44</sup> Кирилл Иерусалимский. Поучение огласительное 15, 15.

<sup>45</sup> Ипполит Римский. О Христе и антихристе 25.

<sup>46</sup> Кирилл Иерусалимский. Поучение огласительное 15, 11.

<sup>47</sup> Андрей Кесарийский. Толкование на Откр. 36. Commentarius in Apocalypsin. PG 106, 216-785. Русский перевод: Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. М., 1999.

обусловлено субъективным подходом отцов Церкви к теме антихриста, а также различным политическим и культурным контекстом, внутри которого жили те или иные авторы. Абсолютизировать приведенные гипотезы отцов Церкви или возводить их на степень церковного догмата вряд ли возможно. Вероучительное Предание Церкви включает в себя представление об антихристе как о политическом и религиозном лидере, который в эпоху перед Вторым Пришествием Христовым будет оболыщать всю вселенную. Однако попытки определить, где и когда появится антихрист, на какие государственные или этнические структуры он будет опираться, всегда были и будут обусловлены своеобразием той конкретной исторической эпохи, которой датируются эти попытки. Такие попытки возобновляются в каждую эпоху.

В православной традиции не имеется также какого-либо общепринятого толкования «числа зверя», или «числа имени» антихриста, которое, согласно Апокалипсису, составляет шестьсот шестьдесят шесть (см.: Откр. 13:17-18,15:2). Ириной Лионский считает, что это число слагается из возраста Ноя на момент начала потопа (600 лет) и размеров истукана, построенного Навуходоносором (60 локтей в высоту, 6 в ширину)<sup>48</sup>, однако произвольный характер этого толкования очевиден. По словам Ипполита Римского, относительно имени антихриста «невозможно высказать что-нибудь определенное». Ипполит предлагает несколько возможных толкований этого имени, однако оговаривается, что «нельзя еще наперед предсказывать, что (имя антихриста) действительно и будет таковым, равно как нельзя отрицать, что он не может называться как-нибудь иначе»<sup>49</sup>. Андрей Кесарийский относительно толкования имени антихриста и числа имени его замечает: «Если бы была необходимость знать его имя, то, как говорят некоторые учителя, тайновидец открыл бы его, но благодать Божия не соизволила, чтобы это пагубное имя было написано в Божественной книге. Если исследовать слова, то, по мнению Ипполита и других, можно найти множество имен, и собственных, и нарицательных, соответствующих этому числу»<sup>50</sup>.

Во всяком случае, православной традиции было всегда глубоко чуждо магическое отношение к числам как таковым, в том числе к числу шестьсот шестьдесят шесть, которое само по себе ничем не отличается от других чисел. Нигде в святоотеческой традиции не встречается мысль о том, что в самом этом числе содержится некая угроза или духовная опасность. Очевидно, что число шестьсот шестьдесят шесть в Апокалипсисе является неким таинственным символом, смысл которого не раскрыт автором книги; не был этот символ сколько-нибудь убедительно истолкован и в святоотеческую эпоху.

Относительно же «начертания» антихриста, многократно упоминаемого в Апокалипсисе (см.: Откр. 13:16-17,14:9-11,15:2,16:2, 19:20), можно лишь сказать, что, согласно самой этой книге, а также большинству святоотеческих толкований, оно будет символом добровольного подчинения антихристу. Иными словами, начертание, или печать, не будет ставиться автоматически, и никто не окажется у антихриста в невольном подчинении или порабощении. У каждого будет возможность сделать сознательный выбор в пользу Христа или в пользу антихриста, и истинные христиане отвергнут искушение, даже если это будет стоить им жизни: «...Предтеча и оруженосец антихриста при помощи демонов, сделав изображение зверя, ложно покажет его говорящим, прикажет избивать всех не поклоняющихся ему и попытается всем наложить начертание губительного имени отступника и оболыстителя на правых руках, чтобы отнять силу для совершения добрых дел, а также и на челе, чтобы сделать прельщенных дерзновенными в оболыщении и тьме. Но те, у которых лица запечатлены Божественным светом, не примут его. И будет он распространять звериную печать везде, и в купле, и

<sup>48</sup> Ириной Лионский. Против ересей 5, 29, 2.

<sup>49</sup> Ипполит Римский. О Христе и антихристе 50.

<sup>50</sup> Андрей Кесарийский. Толкование на Откр. 38.

в продаже, чтобы не принимающие ее умерли насильственной смертью от недостатка, необходимого для поддержания жизни»<sup>51</sup>.

Пророчества Апокалипсиса, которые, согласно учению Церкви, в полной мере сбудутся лишь при конце времен, начали сбываться уже в раннехристианскую эпоху и продолжали сбываться в течение последующих веков. Та борьба между Христом и антихристом, между Богом и зверем, которая описана в Апокалипсисе, имеет вневременной характер. Эсхатологическая битва уже началась, продолжается и будет продолжаться до конца человеческой истории. В этой битве одни христиане становятся на сторону Христа, другие на сторону антихриста, принимая «начертание» его, то есть становясь на путь компромисса и вероотступничества. Речь идет о нравственном выборе, который должен быть сделан каждым человеком: от этого выбора в конечном итоге зависит его судьба в вечности. Такой выбор делали христиане в эпоху гонений, будь то в I или XX веке: одни умирали за Христа и получали мученический венец, другие принимали начертание зверя и становились отступниками.

Тайна беззакония уже в действии, пишет апостол Павел (2Фес. 2:7), имея в виду то же самое, что и апостол Иоанн Богослов, когда говорит о появлении многих антихристов (см.: 1Ин. 2:18). Война антихриста против Христа началась уже в момент Первого Пришествия Христа, завершающая же битва, красочно описанная в Апокалипсисе, состоится при Его Втором Пришествии. В период же между двумя Пришествиями происходит то разделение человечества по духовному и нравственному принципу, о котором автор Апокалипсиса говорит: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» (Откр. 22:11—12).

Слово «апокалипсис» (буквально означающее «откровение») в восприятии современного человека устойчиво ассоциируется с ужасами и катастрофами, которые должны предшествовать концу мировой истории. Такое восприятие не чуждо и некоторым православным христианам, в сознании которых мысль о «конце света» вызывает ужас, а образ антихриста едва ли не вытесняет образ Христа как Победителя ада и смерти, Спасителя и Искупителя рода человеческого. Отсюда попытки угадать дату пришествия антихриста, многочисленные предсказания о близости конца света, паника вокруг числа шестьсот шестьдесят шесть, нагнетание атмосферы страха и подозрительности.

При этом, однако, упускается из виду, что «главным героем» Второго Пришествия будет именно Христос, а не антихрист, и само Второе Пришествие будет не моментом поражения, а величайшим моментом славы Божией, победы добра над злом, жизни над смертью и Христа над антихристом. Не случайно тема победы - один из лейтмотивов Апокалипсиса. В этой победе будут участвовать все те, кто во всемирной битве между добром и злом занял сторону добра. Они, по словам Апокалипсиса, воссядут на престоле вместе с Сыном Божиим и сами станут сынами Божиими, они будут облечены в белые одежды, и имена их будут вписаны в книгу жизни:

Побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия (Откр. 2:7).

Побеждающий не потерпит вреда от второй смерти (Откр. 2:11).

Побеждающему дам вкушать сокровенную манну и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает (Откр. 2:17).

Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его (Откр. 3:5).

---

<sup>51</sup> Андрей Кесарийский. Толкование на Откр. 37.

Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое (Откр. 3:12).

Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцом Моим на престоле Его (Откр. 3:21).

Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном (Откр. 21:7).

Второе Пришествие Христа будет знаменовать собой завершение мировой истории, но это завершение - не трагический и болезненный разлом в судьбе человечества, а та славная цель, к которой история, Промыслом Божиим, неуклонно движется. Христианская историософия предполагает именно такой взгляд на «конец света» - взгляд, с которым несовместимы «апокалиптические» страхи и опасения, взгляд, пронизанный радостной и светлой надеждой.

## **Всеобщее воскресение**

Догмат о всеобщем воскресении - один из тех христианских догматов, которые наиболее трудны для рационального восприятия. Всевластие смерти, ее неумолимость и непоправимость представляются настолько очевидным фактом, что учение о воскресении может показаться противоречащим самой реальности. Разложение и исчезновение тела после физической смерти, как кажется, не оставляют никаких надежд на его последующее восстановление. К тому же учение о воскресении тела противоречит большинству философских теорий, существовавших в дохристианскую эпоху, в частности греческой философии, которая в качестве величайшего блага рассматривала освобождение от тела, переход в чисто духовное, ноуменальное состояние.

Уже апостольская проповедь выявила радикальное расхождение между античной мыслью и зарождавшимся христианством именно в этом пункте. Книга Деяний содержит рассказ о проповеди апостола Павла в Ареопаге - проповеди, которая началась весьма удачно, сопровождалась цитатами из античных поэтов и могла бы оказаться вполне убедительной для афинских сенаторов, если бы Павел не начал говорить о воскресении. Как отмечается в Деяниях, услышав о воскресении мертвых, одни начали насмехаться, а другие сказали: Об этом послушаем тебя в другое время. Павлу пришлось покинуть собрание (Деян. 17:32-33). За проповедь «Иисуса и воскресения» афиняне прозвали Павла «суесловом» (см.: Деян. 17:18).

Между тем, учение о всеобщем воскресении является сердцевинной христианской эсхатологии. Без этого учения христианство теряет смысл, так же как без веры в воскресение Христа, по словам апостола Павла, тщетной оказывается христианская проповедь (см.: 1Кор. 15:12-14).

Христианское учение о воскресении мертвых основано прежде всего на факте воскресения Христа, на словах Христа о воскресении и на апостольской проповеди. Однако уже в Ветхом Завете присутствуют многочисленные пророчества о воскресении мертвых. В Книге пророка Исаии говорится: Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя - роса растений, и земля извергнет мертвецов (Ис. 26:19). Характерно, что речь, как и в христианской традиции, идет именно о телесном воскресении, причем это воскресение рассматривается в нравственном аспекте - как воздаяние за дела, совершенные при жизни: ибо вот, Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззакония, и земля откроет поглощенную ею кровь и уже не скроет убитых своих (Ис. 26:21).

Тема воздаяния доминирует и в описании воскресения мертвых у пророка Даниила: И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление (Дан. 12:2). Воскресение мертвых, согласно Даниилу, произойдет к концу времени и

времен и полувремен (Дан. 12:7). Этому событию будет предшествовать время тяжкое, которого не бывало с тех пор, как существуют люди (Дан. 12:1). При всеобщем воскресении разумные будут сиять, как светила на тверди (Дан. 12:3), многие очистятся, убелятся и переплавлены будут в искушении; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют (Дан. 12:10).

Наиболее яркое пророчество о воскресении мертвых в Ветхом Завете содержится в Книге Иезекииля - это пророчество читается в Православной Церкви за богослужением в Великую Субботу: «Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне». Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне: и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху... и вошел в них дух, и они ожили и стали на ноги свои - весьма, весьма великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии - весь дом Израилев» (Иез. 37:1-8,10-11).

В этом пророчестве, как и в Книге Даниила, воскресение мертвых представлено как воскресение народа израильского. Это дало повод некоторым толкователям воспринимать пророчество как аллегорическое описание восстановления политического могущества израильского народа. Однако в христианской традиции пророчество Иезекииля было однозначно воспринято как относящееся к всеобщему воскресению, которое наступит после Второго Пришествия Христа. Если Иезекииль говорит о воскресении только дома Израилева, то это объясняется лишь тем, что вся Библия обращена к израильскому народу и повествует об истории и судьбе этого народа, как бы оставляя за кадром судьбы других народов. Однако в христианской традиции Библия воспринимается как имеющая отношение к судьбе всего человечества, и пророчествам о народе израильском придается универсальный смысл.

О том, что вера в воскресение мертвых и вечную жизнь была широко распространена в израильском народе в дохристианскую эпоху, свидетельствует содержащееся во 2й Книге Маккавейской описание мученичества семи братьев и их матери, отказавшихся повиноваться повелению языческого царя и нарушать законы отеческие. Один из братьев, умирая, говорит царю: Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной. Другой на требование отдать руки на отсечение протянул их, говоря: От Неба я получил их и за законы Его не жалею их, надеясь получить их опять. Еще один из братьев говорит: Умирающему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит. Укрепляя своих детей, мать говорила им: Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не шадите себя за Его законы. Все семеро, подвергшись жестокому мучению, были казнены. После сыновей скончалась и мать (2Мак. 7:1-41).

В Евангелиях о воскресении мертвых упоминается несколько раз. В одной из бесед с иудеями, приведенных в Евангелии от Иоанна, Христос говорит о Своем Втором Пришествии, всеобщем воскресении и Страшном суде: «Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат

глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло - в воскресение осуждения» (Ин. 5:25-29).

Во времена Иисуса Христа вера в воскресение мертвых была широко распространена в еврейском народе. Об этом свидетельствуют, в частности, слова Марфы, сестры умершего Лазаря: Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день (Ин. 11:24). Что же касается учителей народа израильского, то в их среде существовало два противоположных взгляда на воскресение мертвых: его признавали фарисеи, но не признавали саддукеи - немногочисленная секта, появившаяся в эпоху Хасмонеев (II в. до Р. Х.) и включавшая некоторых представителей аристократии и левитского священства. Евангелие от Матфея содержит рассказ о том, как саддукеи, приступив к Иисусу, спрашивали, чьей женой окажется в воскресении женщина, которая была замужем за семью братьями. На это Христос ответил: Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах. А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама и Бог Исаака и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых (Мф. 22:29-32).

Книга Деяний упоминает о том, что саддукеи противились и проповеди апостолов, досадуя на то, что они учат народ и проповедуют... воскресение из мертвых (Деян. 4:2). Когда апостол Павел был вызван в синедрион, он, узнав, что там присутствуют как фарисеи, так и саддукеи, сказал: мужи братия! я фарисей, сын фарисея: за чаяние воскресения мертвых меня судят. Эти слова апостола вызвали распрю между фарисеями и саддукеями; в конце концов, поскольку раздор усиливался, тысяченачальнику пришлось увести Павла из синедриона (см.: Деян. 23:6-9).

Апостол Павел был первым христианским богословом, который придал учению о воскресении мертвых вид системы: все последующее развитие христианского учения о воскресении покоится на тех основаниях, которые были заложены Павлом. Воскресение мертвых, по учению апостола, наступит при Втором Пришествии Христа:

...Если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. Потому что Сам Господь при возвещении, при голосе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем (1Фес. 4:14-17).

С наибольшей полнотой учение о воскресении мертвых раскрыто апостолом в 1м Послании к Коринфянам. Здесь он прежде всего увязывает воскресение мертвых с воскресением Христовым, ставя одно событие в прямую зависимость от другого:

Если о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес, а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают, ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков (1Кор. 15:12-19).

Воскресение всего человечества с той же очевидностью следует из воскресения Христова, как смерть всех людей - из смерти Адама. При Втором Пришествии будет исправлено то, что было нарушено грехопадением Адама:

...Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. Первый человек - из земли, перстный;

второй человек - Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1Кор. 15:20-23, 47-49).

В доказательство правильности веры в воскресение мертвых апостол Павел ссылается на христианскую крещальную практику, а также и на собственный опыт исповедничества, который, с его точки зрения, был бы бессмысленным, если бы не было воскресения мертвых:

...Что делают крестящиеся для мертвых? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям? Я каждый день умираю: свидетельствую в том похвалою вашей, братия, которую я имею во Христе Иисусе, Господе нашем. По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем! (1Кор. 15:29-32).

Выражение «крестящиеся для мертвых» заставляет некоторых комментаторов полагать, что в древней Церкви существовала практика крещения умерших, которых при совершении Таинства замещал кто-либо из живых. Тертуллиан в связи с этим упоминает о «замещающем крещении», которое «принесет пользу другой плоти в надежде на воскресение»<sup>52</sup>, но не уточняет, в чем состояло это замещающее крещение. Иоанн Златоуст упоминает о существовании обряда «крещения для мертвых» в гностической секте Маркиона: когда в этой секте умирает оглашенный, под его кровать якобы ложится крещеный, который при совершении крещения над умершим из-под кровати отвечает за него<sup>53</sup>. Такой обряд Златоуст считает «весьма смешным». По мнению Златоуста, слова апостола Павла о крещении для мертвых следует понимать в контексте слов крещального символа: «Верую в воскресение мертвых». Крещение для мертвых есть не что иное, как исповедание веры в телесное воскресение мертвых, ибо «если нет воскресения, то для чего ты и крестишься для мертвых, то есть тел? Ведь при крещении ты веруешь воскресению мертвого тела - тому, что оно уже не останется мертвым»<sup>54</sup>.

Возможно и иное толкование: крещение для мертвых - это крещение, совершенное с мыслью о воссоединении с родственниками, умершими в лоне Церкви, либо крещение в память о том или ином почившем христианине.

Апостол Павел подробно разбирает вопрос о природе тела, в котором воскреснут мертвые. Это тело, по учению апостола, будет духовным, нетленным и бессмертным. Отвечая на вопрос о том, как воскреснут мертвые и в каком теле придут, апостол обращается к образу зерна, которое не оживет, если не умрет. Этому зерну Бог дает такое тело, какое хочет, каждому семени свое тело. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Как подчеркивает апостол, тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие (1Кор. 15:35-53).

В Послании к Филиппийцам апостол Павел говорит, что при Втором Пришествии Христос уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его (Флп. 3:21). Иными словами, тела воскресших людей будут подобны прославленному телу Христа, то есть Его телу после воскресения из мертвых. Это тело, согласно евангельским свидетельствам, имело лишь некоторое сходство с земным телом Христа, в силу чего воскресшего Христа узнавали не столько по внешности, сколько по голосу или жесту. Мария Магдалина, увидев воскресшего Христа, приняла Его за садовника и узнала Его только после того, как Он обратился к ней по имени (см.: Ин. 20:11-16).

<sup>52</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 48. De resurrectione carnis. Ed. A. Kroymann. CSEL 47. 1906. P. 25-125.

Русский перевод: Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994.

<sup>53</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на 1Кор. 40:1 (Творения. Т. 10. Ч. 1. С. 414). Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, In divi Pauli Epistolam ad Corinthios priorem Homiliae XLIV. Ed. F. Field. Oxford, 1847. В новое время еретическая практика крещения умерших была возрождена в мормонских общинах.

<sup>54</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на 1Кор. 40:1 (Творения. Т. 10. Ч. 1. С. 414-415).

Ученики, встретившие Иисуса на пути в Эммаус, не узнали Его ни по внешнему виду, ни по голосу, а узнали только, когда Он на их глазах преломил хлеб (см.: Лк. 24:13-35). Воскресший Иисус проходил через запертые двери; в то же время на Его теле сохранялись следы ран от гвоздей и копья (см.: Ин. 20:25-27). Как подчеркивает Иоанн Златоуст, явления Христа ученикам в течение сорока дней «имели целью известить нас и показать нам, какими удивительными будут наши тела после воскресения. Тело, которое воскреснет, не будет нуждаться ни в крове, ни в одежде. Как пречистое тело Господа вознеслось во время Божественного вознесения, так и наше, которое будет единосущно ему, будет вознесено на облаках»<sup>55</sup>.

В послеапостольский век тема воскресения мертвых продолжает играть ведущую роль в проповеди христианских авторов и апологетов. В основе этой проповеди лежит учение, сформулированное апостолом Павлом, однако это учение в трудах церковных писателей II-IV веков подверглось существенной разработке и детализации.

Климент Римский уделяет большое внимание теме воскресения в 1-м Послании к Коринфянам. Доказательство всеобщего воскресения Климент усматривает в жизни природы: «Рассмотрим, возлюбленные, как Господь постоянно показывает нам будущее воскресение, начатком которого Он сделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его из мертвых. Посмотрим, возлюбленные, на воскресение, совершающееся во всякое время. День и ночь представляют нам воскресение: ночь отходит ко сну - встает день; проходит день - настает ночь. Посмотрим на плоды земные, каким образом происходит сеяние зерен. Вышел сеятель, бросил их в землю, и брошенные семена, которые падали на землю сухие и голые, гнивают: но после из этого разрушения великая сила Промысла Господня воскрешает их, и из одного зерна возвращает многие и производит плод»<sup>56</sup> (ср.: 1Кор. 15:35-38)<sup>56</sup>.

В свидетельство всеобщего воскресения Климент приводит заимствованное у Геродота сказание о птице феникс<sup>57</sup>. Это же сказание впоследствии использует Тертуллиан<sup>58</sup> и многие позднейшие христианские писатели, для которых феникс становится символом воскресения к новой жизни.

Христианский апологет II века Иустин Философ, говоря о воскресении мертвых, настаивает на том, что души будут соединены с теми же телами, какими они обладали при жизни<sup>59</sup>. Именно в учении о воскресении тела Иустин видит подлинную новизну христианства и отличие эсхатологического учения Христа от учения античных философов: «...Рассматривая основания, заключающиеся в мире, мы не находим невозможным восстановление плоти. С другой стороны, Спаситель во всем Евангелии показывает сохранение новой плоти. После этого зачем нам принимать противное вере и гибельное учение и безрассудно обращаться вспять, когда услышим, что душа бессмертна, а тело тленно и неспособно к тому, чтобы снова ожить? Это и прежде познания истины слышали мы от Пифагора и Платона. Если бы то же говорил Спаситель и возвещал спасение одной только души, то что нового Он принес бы нам сверх Пифагора и Платона, со всем хором их? А теперь Он пришел благовествовать новую и неслыханную надежду. Подлинно новое и неслыханное дело то, что Бог обещает не соблюсти нетленному нетление, но даровать нетление тленному»<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Иоанн Златоуст. О наслаждении будущими благами. De futurae vitae deliciis. PG 51, 352-353.

<sup>56</sup> Климент Римский. 1-е Послание к Коринфянам 24. Clement de Rome. Epitre aux Corinthiens. Ed. A. Jaubert. SC 167. 1971. Русский перевод: Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 42-92.

<sup>57</sup> Климент Римский. 1-е Послание к Коринфянам 25.

<sup>58</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 13.

<sup>59</sup> Иустин Философ. 1-я Апология 9. Saint Justin. Apologies. Ed. A. Wartelle. Paris, 1987.

<sup>60</sup> Иустин Философ. О воскресении плоти 10. Сочинения святого Иустина философа и мученика/Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892 (М., 1995).

Другой христианский апологет того же периода, Афинагор Афинский, рассуждая на ту же тему, делает акцент на неразрывной связи между душой и телом в человеке. По его мнению, блаженство души, отделенной от тела, не может быть подлинным назначением человека, ибо человек состоит из обеих частей. Существование души без тела является неполным и временным, а из этого следует, что «непрерывно должно быть воскресение тел, умерших и совершенно разрушившихся, и вторичное существование тех же людей; ибо естественный закон определяет цель ни для человека вообще и ни для кое-кого из людей, но для тех самых, которые провели эту жизнь, а они не могут опять существовать, как те же люди, если те же самые тела не будут возвращены тем же самым душам»<sup>61</sup>.

Разложение тела после смерти человека, с точки зрения Афинагора, не является препятствием для восстановления этого тела. Ибо Бог «не может не знать, куда поступает каждая частица по разрушении тел и какая из стихий приняла каждую частицу, разрушившуюся и соединившуюся со сродным себе»<sup>62</sup>. Даже если тело человека было растерзано зверями, уточняет апологет, Творцу не затруднительно извлечь тела из зверей и «присоединить опять к собственным членам и их составам», вне зависимости от того, поступило ли тело в одно животное, или во многих, или из одного в другое, или же разрушилось и разложилось вместе с теми животными, которые его поглотили»<sup>63</sup>.

Столь же подчеркнутый натурализм в описании всеобщего воскресения мы находим в трактате Тертуллиана «О воскресении плоти», где автор подробно разбирает христианское учение о воскресении, полемизируя с античными представлениями о посмертной судьбе человека. Трактат начинается словами: «Воскресение мертвых - упование христиан. Благодаря ему мы - верующие»<sup>64</sup>.

В свойственной ему яркой риторической манере Тертуллиан доказывает телесный характер воскресения мертвых. По словам Тертуллиана, «плоть и кровь воскреснут в своем свойстве», хотя это и будут преобразенные и измененные плоть и кровь<sup>65</sup>. Воскреснет «именно то тело, которое было посеяно»<sup>66</sup>, то есть то, которое по смерти человека оказалось в земле. Как и Климент Римский, Тертуллиан видит доказательство воскресения плоти в круговороте природы:

Все сотворенное восстанавливается. Все, что ты встретил, уже было, все, что ты потерял, вернется. Все повторяется, все возвращается к своему состоянию, ибо прежде исчезло; все начинается, ибо прежде прекратилось. Все кончается именно для того, чтобы вновь быть, все погибает ради своего сохранения. Итак, весь этот порядок круговращения свидетельствует о воскресении мертвых... И если действительно все воскресает для человека и для его пользы и, воскресая для человека, воскресает, конечно, и для плоти, - то может ли быть, что плоть, ради которой и для пользы которой не погибает ничто, сама целиком погибает?»<sup>67</sup>

Отвечая на вопрос о том, восстанут ли люди в том виде, в каком умерли, то есть, например, слепыми, хромыми или расслабленными, Тертуллиан доказывает, что «если плоть будет восстановлена из разложения, то тем более избавится и от увечья»<sup>68</sup>. Телесные повреждения, разъясняет Тертуллиан, суть нечто привходящее, случайное (accidens), а здоровье - природное свойство человека. Даже если повреждение происходит в материнской утробе, изначальное здоровое состояние предшествует всякому повреждению. Отсюда Тертуллиан делает следующий вывод: «Как Бог дает жизнь, так и возвращает ее. Какими мы получаем жизнь, такими же принимаем ее вновь. Мы

---

<sup>61</sup> Афинагор Афинский. О воскресении мертвых 25. Athenagore . Supplique au sujet de chretiens et Sur la Resurrection. Ed. V. Pouderon. SC 379. 1992. Русский перевод: Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 410-449.

<sup>62</sup> Афинагор Афинский. О воскресении мертвых 2.

<sup>63</sup> Афинагор Афинский. О воскресении мертвых 3.

<sup>64</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 1.

<sup>65</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 50.

<sup>66</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 53.

<sup>67</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 12.

<sup>68</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 57.

платим долг природе, а не насилию, возрождаясь в том виде, как появляемся на свет, а не в том, в каком страдаем. Если Бог не воскрешает людей невредимыми, значит, Он не воскрешает мертвых»<sup>69</sup>.

Вслед за Евангелием (Мф. 22:30), Тертуллиан говорит о том, что воскресшие люди будут подобны Ангелам. Однако, по его мнению, это вовсе не означает, что они лишатся тел. Приняв ангельский облик, люди не будут зависеть от «обычаев плоти», их плоть станет одухотворенной, но при этом останется плотью<sup>70</sup>. Плоть человека - это невеста Христова, которая будет в воскресении возвращена Христу:

Значит, плоть воскреснет, и воскреснет всякая, и та же самая, и нисколько не поврежденная. Она повсюду сохраняется Богом с помощью вернейшего Посредника между Богом и людьми - Иисуса Христа (1 Тим. 2:5), Который возвратит человеку Бога, Богу - человека, плоти - дух, а духу - плоть. Ибо Он уже заключил меж ними союз в Своем Лице, уже приготовил невесту жениху и жениха - невесте. Но даже если кто-то станет утверждать, что невеста - это душа, то плоть все равно последует за ней, хотя бы как приданое. Душа - не блудница, чтобы жених принимал ее нагой. У нее есть наряды и свои собственные украшения - плоть, которая сопутствует ей, как молочная сестра. Но истинная невеста - плоть, которая и во Христе Иисусе обрела через Его Кровь своего Жениха в Духе<sup>71</sup>.

В III-IV веках заочная полемика по вопросу о природе воскресших тел развернулась между Оригеном и святителем Мефодием Патарским. В писаниях Оригена встречается мнение о том, что тела воскресших людей будут нематериальными, духовными и эфирными, подобными телам Ангелов<sup>72</sup>. По учению Оригена, материальные тела людей в сравнении с новыми, духовными телами, в которых они воскреснут, подобны зерну в сравнении с проросшим из него колосом<sup>73</sup>.

Однако святитель Мефодий, полемизируя с Оригеном, отвергает мнение о том, что материальные тела будут уничтожены и что природа воскресших людей будет подобна природе Ангелов, даже если Христос и говорит, что в воскресении святые будут как Ангелы на небесах (Мк. 12:25; Мф. 22:30). Слова Христа, по мнению Мефодия (совпадающему с мнением Тертуллиана), надо понимать не в том смысле, что в воскресении святые лишатся тел, а в том смысле, что состояние блаженства святых будет подобно состоянию Ангелов<sup>74</sup>.

По словам Мефодия, Бог сотворил человека как единое существо из души и тела, и конечной целью существования человека является не совлечение тела, а спасение вместе с телом:

...Нельзя допустить, будто Бог, создав человека плохим или сделав ошибку при его устройении, вздумал сделать его впоследствии Ангелом, раскаявшись, подобно самым плохим художникам; или будто сначала Он хотел сотворить Ангела, но, не имея сил для этого, создал человека. Это нелепо. Почему же Он сотворил человека, а не Ангела, если хотел, чтобы человек был Ангелом, а не человеком? Потому ли, что не мог? Это богохульно. Или отложил лучшее до будущего и сделал худшее? Это нелепо. Он не ошибается в творении прекрасного, не откладывает, не чувствует бессилия, но, как хочет и когда хочет, имеет возможность сделать, так как Он есть сила. Поэтому желая, чтобы был человек, Он в начале и сотворил человека. Если же Он, когда чего желает, то желает прекрасного, прекрасное же есть человек, а человеком называется существо, составленное из души и тела, то, следовательно, человек будет существовать не без тела, а с телом. Ибо Бог создал человека, говорит

<sup>69</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 57.

<sup>70</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 62.

<sup>71</sup> Тертуллиан. О воскресении плоти 63.

<sup>72</sup> Ориген. О началах 3, 6.

<sup>73</sup> Ориген. О началах 2, 10. Подробное рассмотрение учения Оригена о природе воскресших тел содержится в кн.: Макарий (Оксиюк). Эсхатология Григория Нисского. С. 162-174.

<sup>74</sup> Мефодий Патарский. О воскресении 31.

Премудрость, для нетления, и соделал его образом вечного бытия Своего (Прем. 2:23). Следовательно, тело не уничтожится, потому что человек состоит из души и тела<sup>75</sup>.

В IV веке большое внимание теме воскресения мертвых уделяет святитель Григорий Нисский. В трактате «Об устройении человека» он разбирает те же аргументы против воскресения тел, которые рассматривал Тертуллиан. По его словам, противники воскресения мертвых «указывают на уничтожение древних мертвецов, на остатки обращенных в пепел огнем, а сверх этого представляют еще в слове плотоядных животных: рыбу, которая, приняв в собственное свое тело плоть потерпевшего кораблекрушение, сама также сделалась пищей людей и посредством пищеварения перешла в состав евшего». На это Григорий отвечает, что, даже если тело человека пожрано хищными птицами или зверями и смешалось с их плотью, даже если оно прошло через зубы рыб или сгорело в огне и было превращено в пар и пепел, все равно материальная субстанция тела сохраняется. Все в материальном мире, разлагаясь на составные части, переходит в сродное им, «и не только земля по Божию слову разлагается в землю, но и воздух, и влажность переходят в сродное им, и совершается переходение в сродное всего, что в нас». Для Бога же не составляет труда с точностью отыскать те частицы, которые необходимы для восстановления человеческого тела<sup>76</sup>.

Каков «механизм» воссоединения души с телом при всеобщем воскресении и каким образом души узнают свойственные им тела? Отвечая на этот вопрос, Григорий выдвигает мнение о взаимном естественном влечении души и тела - влечении, которое не прекращается даже после смерти: «Поскольку душа естественной какой-то дружбой и любовью была расположена к сожителю - телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения со свойственным, как бы от каких-то наложенных природой знаков, по которым остается в ней неслитная общность, отличающая свою собственность. Поэтому, когда душа снова повлечет к себе сродное и собственно ей принадлежащее, тогда какое, скажи мне, затруднение воспретит Божественной силе произвести соединение сродного, спешащего к своей собственности по некоему неизъяснимому влечению природы? А что в душе и по отрешении от тела остаются некоторые знаки нашего соединения, это показывает разговор в аду, из которого видно, что, хотя тела преданы были гробу, однако же в душах оставался некоторый телесный признак, и поэтому как Лазарь был узан, так и богатый не оказался неизвестным»<sup>77</sup>.

Каждое тело имеет свой «эйдос», облик, который остается, подобно оттиску печати, в душе даже после разлучения с телом. В момент всеобщего воскресения душа опознает этот эйдос и воссоединится со своим телом. При этом разрозненные частицы, из которых состояла материальная субстанция тела, воссоединятся одна с другой, подобно тому как воссоединяются шарики разлившейся ртути. Как подчеркивает святитель Нисский, «если только последует Божие повеление соответственным частям самим собою присоединиться к тем, которые им свои, то Обновляющему естество не будет в этом никакого затруднения»<sup>78</sup>.

В диалоге «О душе и воскресении» Григорий Нисский говорит о том, что «тело у нас и теперь составлено, и вновь составит из мировых стихий», причем «для той же души составит снова то же тело, сочетаемое из тех же стихий». Это учение Григорий противопоставляет античному учению о перевоплощении, переходе из одного тела в другое<sup>79</sup>. В то же время он подчеркивает, что материя воскресшего тела будет отличаться от грубой материи земного тела: «Ибо увидишь телесное это покрывало, разрушенное теперь смертью, снова сотканным из того же, но не в этом грубом и тяжелом

<sup>75</sup> Мефодий Патарский. О воскресении 30.

<sup>76</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека 26. De hominis orificio. PG 44, 123-256. Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского. Ч. 1-8. М., 1861-1871.

<sup>77</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека 27.

<sup>78</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека 27.

<sup>79</sup> Григорий Нисский. О душе и воскресении (Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 282-283).

составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное. Поэтому любимое останется при тебе, но восстановится снова к лучшей и более вожденной красоте»<sup>80</sup>.

По словам Григория, «воскресение есть восстановление нашего естества в первоначальное состояние». Перводанное естество человека не было подвержено ни старению, ни болезням: все сие «вторглось к нам вместе с появлением порока». Сделавшись страстным, человеческое естество встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни, но возвратившись к бесстрастной жизни, не будет подвержено последствиям порока. Плотское совокупление, зачатие, рождение, питание, смена возрастов, старость, болезнь и смерть - все это является последствием грехопадения. В будущей же жизни «последует некое другое состояние», лишенное всех перечисленных признаков страстного естества<sup>81</sup>. Это состояние Нисский святитель называет «духовным и бесстрастным»<sup>82</sup>.

Сходное понимание природы воскресшего тела содержится у Иоанна Златоуста. По его словам, тела людей сначала сгниют, но потом восстанут и будут гораздо лучше нынешних, «перейдут в лучшее состояние», причем «каждый получит собственное, а не чужое тело». У воскресшего человека «тело остается, исчезает же смертность и тленность, когда оно облачается в бессмертие и нетление»<sup>83</sup>. Златоуст настойчиво доказывает, что, как Христос воскрес не в другом теле, но в том же самом, только измененном, так и люди воскреснут в своих же телах, но обновленных и преображенных<sup>84</sup>.

Существует, по учению Златоуста, различие между телом и тлением: первое останется, второе упразднится. Именно освобожденное от тления тело будет бессмертным: «Иное - тело и иное - смерть; иное - тело и иное тление; ни тело - не тление; ни тление - не тело; тело, правда, тленно, однако тело не есть тление; тело смертно, тем не менее тело не есть смерть; но тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом... Тело есть среднее между тлением и нетлением. Оно снимает с себя тление и облачается в нетление; свергает с себя то, что получило от греха, и приобретает то, что даровала благодать Божия. Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, а приставшие к нему тление и смерть. Тело и на самом деле тягостно, обременительно и грубо, но не по собственному естеству, а от приставшей к нему позднее смертности; само же тело не есть тленно, но нетленно»<sup>85</sup>.

Для всемогущества Божия нет никаких преград, и потому для Бога не невозможно воссоздать тела, подвергшиеся разложению: «И не говори мне: как тело может опять восстать и сделаться нетленным? Когда действует сила Божия, то «как» не должно иметь места. Что труднее - сотворить ли из земли плоть, жилы, кожу, кости, нервы, вены, артерии, органические и простые тела, глаза, уши, ноздри, ноги, руки и каждому из этих членов сообщить и особенную и общую деятельность или подвергшееся тлению сделать бессмертным?...»<sup>86</sup>.

По словам Златоуста, отрицание воскресения тела есть отрицание воскресения вообще: «Если не воскреснет тело, то не воскреснет человек, потому что человек есть не только душа, но душа и тело». Если воскреснет только душа, то человек воскреснет не всецело, а лишь наполовину. К тому же «в отношении к душе собственно нельзя и говорить о воскресении, так как воскресение свойственно умершему и разложившемуся, а разлагается не душа, но тело». Златоуст подчеркивает, что воскресение будет всеобщим: воскреснет «и эллин, и иудей, и еретик, и всякий человек, пришедший в этот мир»<sup>87</sup>.

<sup>80</sup> Григорий Нисский. О душе и воскресении (Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 281).

<sup>81</sup> Григорий Нисский. О душе и воскресении (Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 314-316).

<sup>82</sup> Там же. С. 322.

<sup>83</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на 1Кор. 42:2 (Творения. Т. 10. Ч. 1. С. 434).

<sup>84</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на 1Кор. 41:2 (Творения. Т. 10. Ч. 1. С. 425-426).

<sup>85</sup> Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых 6 (Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 476).

<sup>86</sup> Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых 7.

<sup>87</sup> Там же.

Если воскресение будет для всех вообще - для благочестивых и нечестивых, злых и добрых, - то не получится ли, что язычники, нечестивцы и идолопоклонники наслаются той же честью, что и христиане? На этот вопрос Златоуст отвечает так: «Тела грешников действительно восстанут нетленными и бессмертными; но эта честь будет для них средством к наказанию и мучению: они восстанут нетленными для того, чтобы постоянно гореть, потому что, если тот огонь неугасим, то для него нужны и тела, никогда не уничтожаемые»<sup>88</sup>. Это и будет то «воскресение осуждения», о котором Христос говорит в Евангелии (см.: Ин. 5:29).

Преподобный Ефрем Сирин, рассуждая о всеобщем воскресении, подчеркивает, что при воскресении мертвых все умершие в младенчестве и даже в утробе матери воскреснут «взрослыми»: «Кто поглощен морем, кого пожрали дикие звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, в самое короткое время все пробудятся, восстанут и явятся. Кто умер во чреве матери, того сделает совершеннолетним то же мгновение, которое возвратит жизнь мертвецам. Младенец, мать которого умерла вместе с ним во время чревоношения, при воскресении предстанет совершенным мужем и узнает мать свою, а она узнает свое дитя... Равными воскресит Творец сынов Адамовых, как сотворил их равными, так равными же пробудит и от смерти. В воскресении нет ни больших, ни малых. И преждевременно родившийся восстанет таким же, как и совершеннолетний. Только по делам и образу жизни там будут высокие и славные, и одни уподобятся свету, другие – тьме».

В «Духовных беседах» Макария Египетского мы находим интересные рассуждения о природе воскресших тел. Отвечая на вопрос о том, все ли члены будут воскрешены, Макарий говорит о том, что при всеобщем воскресении все преложится в свет и огонь, однако тело сохранит свою природу и каждый человек сохранит свои личные черты: «Богу ничто не трудно. Таково и обетование Его. Но человеческой немощи и человеческому рассудку кажется это как бы невозможным. Как Бог, взяв прах и землю, устроил как бы иное какое-то естество, именно естество телесное, неподобное земле, и сотворил многие роды естеств, как то: волосы, кожу, кости и жилы; и каким образом игла, брошенная в огонь, меняет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же, - так и в воскресение все члены будут воскрешены и, по написанному, волос не погибнет (см.: Лк. 21:18), и все сделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел - Павлом, и Филипп - Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе»<sup>89</sup>.

Приведенные свидетельства из Священного Писания и сочинений христианских авторов II-IV веков показывают, что восточно-христианская традиция вполне единодушна в понимании всеобщего воскресения. Она утверждает, что воскресение охватит всех людей, вне зависимости от вероисповедания, национальности, нравственного состояния, но только для одних это будет «воскресение жизни», а для других - «воскресение осуждения». Воскрешены будут тела людей, однако эти тела приобретут новые свойства - нетление и бессмертие. Тело воскресшего человека освободится от всех последствий тления, от всех увечий и несовершенств. Оно будет светлым, легким и духовным, подобным телу Христа после Его воскресения.

В воскресении мертвых, по учению Православной Церкви, будет участвовать не только все человечество, но и вся природа, весь сотворенный космос. Это учение основано на словах апостола Павла об участии всей твари в славе воскресшего человека: «...Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы

<sup>88</sup> Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых 8.

<sup>89</sup> Макарий Египетский. Духовные беседы 15, 10.

детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8:18-23).

Согласно этому учению, природа страдает вместе с человеком, но и воскреснет и преобразится она в тот момент, когда воскреснут и преобразятся тела людей. Судьба природы и мироздания неотделима от судьбы человека: таков смысл новозаветного эсхатологического учения. После Второго Пришествия Христа мир и природа не исчезнут, но преложатся в новое небо и новую землю (Откр. 21:1). По словам Кирилла Иерусалимского, мы ожидаем воскресения не только для самих себя, но и для неба<sup>90</sup>. А блаженный Августин учит, что «мир этот прейдет», но «не в смысле полного уничтожения, а вследствие изменения вещей»<sup>91</sup>. Как и воскресшие тела людей, природа и космос станут духовными и нетленными.

Догмат о воскресении мертвых имеет глубокое духовно-нравственное значение. С точки зрения многих отцов Церкви, этот догмат открывает ту эсхатологическую перспективу, в свете которой обретает смысл христианский нравственный закон. Григорий Нисский считает, что вне догмата о воскресении мертвых теряет силу не только христианская нравственность, но и вообще всякая нравственность и всякий аскетизм: «Ради чего стараются и мудрствуют люди, пренебрегающие удовольствиями чрева, любящие воздержание, позволяющие себе только кратковременный сон, вступающие в борьбу с холодом и зноем? Скажем им словами Павла: станем есть и пить, ибо завтра умрем! (1Кор. 15:32). Если нет воскресения, а смерть есть предел жизни, тогда оставь обвинения и порицания, предоставь беспрепятственную власть человекоубийце: пусть прелюбодей разрушает брак; пусть любостяжатель роскошествует за счет своих противников; никто пусть не останавливает ругающегося; пусть клятвопреступник постоянно клянется, ибо смерть ожидает и того, кто соблюдает клятвы; пусть иной лжет сколько желает, потому что нет никакого плода от истины; пусть никто не помогает бедным, ибо милосердие останется без награды. Такие рассуждения производят в душе беспорядок хуже потопа, они изгоняют всякую целомудренную мысль и поощряют всякий безумный и разбойничий замысел. Ибо если нет воскресения, нет и Суда; если же отвергается Суд, вместе с ним отвергается страх Божий. А где не уцеломудривает страх, там ликует диавол»<sup>92</sup>.

## Страшный суд

Представление о том, что человек будет судим за свои поступки, присутствовало уже в Ветхом Завете: «Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд» (Еккл. 11:9).

Однако именно в Новом Завете учение о посмертном воздаянии и о Страшном суде раскрывается с наибольшей полнотой. Сам Христос неоднократно говорит ученикам о том, что Он придет во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его (Мф. 16:27; ср.: Мф. 25:31). Беседуя с учениками на горе Елеонской незадолго до Своей крестной смерти, Христос рисует картину Страшного суда, когда Он сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов - по левую (Мф. 25:31—33). Критерием, по которому праведники будут отделены от грешников, являются дела милосердия по отношению к ближним. На Страшном суде люди, совершившие такие дела, услышат от Господа: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы

<sup>90</sup>Кирилл Иерусалимский. Поучение огласительное 15, 3.

<sup>91</sup>Августин. О граде Божиим 20, 14.

<sup>92</sup>Григорий Нисский. На Святую Пасху. (Творения в 8 томах. Т. 8. С. 80).

посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне (Мф. 25:35-36). В соответствии с тем же критерием грешники, не совершившие дел милосердия, будут отосланы в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его (Мф. 25:41).

Иисус многократно подчеркивает, что Он, а не Бог Отец, будет судить человечество на Страшном суде: Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5:22). Отец отдал Сыну власть производить суд, потому что Он есть Сын Человеческий (Ин. 5:27). Именно Христос, Сын Божий и Сын Человеческий, есть определенный от Бога Судия живых и мертвых (Деян. 10:42). В то же время Христос говорит о Себе: Если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день (Ин. 12:47-48).

Из приведенных слов Спасителя следует, во-первых, что судить человечество будет Христос - не только как Бог, но и как Человек, Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха (Евр. 4:15). Во-вторых, Суд Божий не будет чем-то навязанным человечеству извне, но будет лишь следствием «справедливого мздовоздаяния» со стороны Бога. Необходимость суда вытекает из принципа нравственной ответственности человека перед Богом и перед другими людьми. Страшный суд начинается в земной жизни человека и осуществляется в каждый конкретный момент, когда человек решает, накормить ли ему алчущего, напоить ли жаждущего, посетить ли находящегося в темнице, поделиться ли с неимущим. Слова Христа о Страшном суде - не угроза возмездия, а призыв к деланию добра. Именно так воспринимает эту притчу Православная Церковь, которая в Неделю о Страшном суде обращает к верующим следующие слова: «Господни разумевше заповеди, тако поживем: алчущия напитаем, жаждущия напоим, нагия облечем, странная введем, болящия и в темнице сущия посетим, да речет и к нам хотяй судити всей земли: приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царствие»<sup>93</sup>.

Страшный суд, согласно учению Христа, относится не только к эсхатологической реальности: он начинается в земной жизни людей. Это подчеркивается в беседе Христа с Никодимом: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3:17-19). А в беседе с иудеями Христос говорит: Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь (Ин. 5:24).

Таким образом, вера во Христа и исполнение Его слова уже здесь, в земной жизни, становятся залогом спасения человека, тогда как неверующий во Христа и отвергающий Евангелие уже здесь осуждается на погибель. Разделение на овец и козлов происходит именно на земле, когда одни люди выбирают свет, а другие тьму, одни следуют за Христом, другие отвергают Его, одни делают добрые дела, другие становятся на сторону зла. Разделение на овец и козлов не является следствием Божьего произвола: оно является следствием того нравственного выбора, который каждый человек делает сам за себя. Страшный суд лишь подтвердит этот выбор, сделанный самим человеком. По словам Иоанна Златоуста, «в день Суда предстанут наши собственные мысли, то осуждающие, то оправдывающие, и человеку на том судилище не надо будет другого обвинителя»<sup>94</sup>.

Как подчеркивает Златоуст, Христос пришел к людям «не судить и не истязать, а простить и отпустить согрешения их». Если бы Он, придя, воссел на судилище, у людей было бы некоторое основание избегать Его, но так как Он пришел с любовью и прощением, то они должны были бы поспешить к Нему с покаянием. Многие так и сделали. Но так как некоторые до такой степени

<sup>93</sup> Триодь постная. Неделя мясопустная. Великая вечерня. Стихира на литии.

<sup>94</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на Рим. 5:5 (Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 533).

закоснели во зле, что хотят оставаться в нем до последнего издыхания и никогда не желают отстать от него, то Христос и обличает таких людей. «Христианство требует и православного учения, и жизни доброй, но они, говорит Христос, боятся обратиться к нам - именно потому, что не хотят явить добрую жизнь»<sup>95</sup>.

Согласно учению Православной Церкви, на Страшный суд предстанут все без исключения люди - христиане и язычники, верующие и неверующие: «Пришествие Сына относится равно ко всем, и Он есть Судия и Разделитель верующих и неверующих, потому что верующие по своему желанию творят волю Его, и неверующие по своей же воле не приступают к Его учению»<sup>96</sup>.

Уже в апостольских посланиях присутствует мысль о том, что верующие во Христа будут судимы с особенной строгостью. По словам апостола Петра, время начаться суду с дома Божия (1Пет. 4:17), то есть с христианской Церкви. Именно к членам Церкви обращены грозные слова апостола Павла: «...Если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников. Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, то сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет? Мы знаем Того, Кто сказал: у Меня отмщение, Я воздам, говорит Господь. И еще: Господь будет судить народ Свой. Страшно упасть в руки Бога живаго!» (Евр. 10:26-31).

Что же касается лиц, находящихся вне Церкви, то они, по учению апостола Павла, будут судимы в соответствии с законом совести, написанном в их сердцах (см.: Рим. 2:14-15). Речь идет о том естественном нравственном законе, который вложен в человека Богом и который называется совестью. По учению Иоанна Златоуста, «Бог сотворил человека с достаточными силами избирать добродетель и избегать зла»: разум и совесть помогают человеку делать правильный выбор. У ветхозаветных иудеев сверх разума и совести был еще закон Моисеев, у язычников же этого закона не было. Потому и удивительны добродетельные язычники, «что не имели нужды в законе, но обнаруживали все, свойственное закону, начертав в умах своих не буквы, а дела»<sup>97</sup>.

Златоуст приходит к радикальному выводу: «Для спасения язычника, если он бывает исполнителем закона, ничего более не нужно»<sup>98</sup>. Эти слова не следует воспринимать как отрицание принципа, сформулированного еще Киприаном Карфагенским: «Вне Церкви нет спасения». Златоуст, как думается, не подвергает сомнению этот тезис. Термин «спасение», если его воспринимать как синоним обожения, вхождения в Царство Небесное и соединения со Христом, вряд ли применим по отношению к людям, находившимся вне христианства и Церкви. В то же время посмертная судьба добродетельного нехристианина будет отличаться от судьбы нехристианина, жившего в грехах и пороках. Нравственный критерий при оценке совершенных в жизни деяний будет применяться по отношению ко всем без исключения людям, с той только разницей, что иудеи будут судимы по закону Моисееву, христиане - по Евангелию, а язычники - по закону совести, написанному в их сердцах. (Отметим, что в словах Христа о Страшном суде вероисповедный критерий вообще отсутствует: разделение на овец и козлищ происходит исключительно по нравственному критерию)

Согласно Священному Писанию, вместе с Христом судить человечество будут Его апостолы (см.: Мф. 19:28; Лк. 22:30) и святые (1Кор. 6:2). Судимы будут не только люди, но и Ангелы (см.: 1Кор. 6:3), а именно те из них, которые отступили от Бога и превратились в демонов<sup>99</sup>. Этих ангелов, не

<sup>95</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на Ин. 28:2. (Творения. Т. 8. Кн. 1. С. 181).

<sup>96</sup> Иринеи Лионский. Против ересей 5, 27, 1.

<sup>97</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на Рим. 5:5 (Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 532).

<sup>98</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на Рим. 6:1. (Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 537).

<sup>99</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на 1Кор. 16:3 (Творения. Т. 10. Кн. 1. С. 155).

сохранивших свое достоинство, Бог соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня (Иуд. 1:6).

По учению Василия Великого, «мы будем судимы каждый в своем чине - и народ, и старейшины, и князья»<sup>100</sup>. Это учение развивает Симеон Новый Богослов, говоря о том, что на Страшном суде каждому грешнику будет противопоставлен праведник из того же чина: грешным женщинам будут противопоставлены святые жены, нечестивым царям и властителям - благочестивые правители, грешным патриархам - патриархи святые, «которые были образами и подобиями истинного Бога не только на словах, но и на деле». Осуждены будут отцы отцами, рабы и свободные рабами и свободными, богатые и бедные богатыми и бедными, женатые и неженатые женатыми и неженатыми. «Короче, каждый человек грешный в страшный день суда напротив себя в жизни вечной и в неизреченном том свете увидит подобного себе и будет осужден им»<sup>101</sup>.

Согласно Священному Писанию, люди будут судимы по книгам, в которых записаны их дела, и каждый будет судим по делам своим (см.: Откр. 20:12-13; Дан. 7:10). Этот образ свидетельствует о том, что в памяти Божией остаются все дела человека: по словам Кирилла Иерусалимского, у Бога записаны все добродетели человека, включая милостыню, пост, брачную верность, воздержание, но записаны также и злые дела, в том числе любостяжание, любодеяние, клятвопреступление, богохульство, чародейство, хищение и убийство<sup>102</sup>.

С другой стороны, упоминание о книгах, по мнению Василия Великого, указывает на то, что в момент Страшного суда Бог восстановит в памяти каждого человека образы всего, содеянного им, чтобы каждый вспомнил свои дела и понял, за что подвергается наказанию<sup>103</sup>. Василий предостерегает от буквального понимания образов, используемых при описании Страшного суда. По его словам, Писание представляет Страшный суд «олицетворенно», то есть антропоморфно. Но если, например, говорится о том, что Судия будет спрашивать отчета у подсудимых, то это «не потому, что Судия каждому из нас будет задавать вопросы или давать ответы судимому, но чтобы внушить нам заботливость и чтобы мы не забыли о своем оправдании»<sup>104</sup>.

По мнению Василия, Страшный суд будет событием не столько внешнего, сколько внутреннего порядка: он будет происходить прежде всего в совести человека, в его уме и памяти. Кроме того, Страшный суд совершится с молниеносной быстротой: «Вероятно, что какой-то несказанной силой, в мгновение времени, все дела нашей жизни, как на картине, отпечатлеются в памяти нашей души»<sup>105</sup>; «Не должно думать, что много потратится времени, пока каждый увидит себя и дела свои; и Судию, и следствия Божия суда неизреченной силой во мгновение времени представит себе ум, все это живо начертает пред собой и во владычественном души (т.е. разуме), словно в зеркале, увидит образы содеянного им»<sup>106</sup>.

Разъяснения Василия Великого вносят важные коррективы в то понимание Страшного Суда, которое отражено во многих литературных памятниках и в западной средневековой живописи, в частности на знаменитой фреске Микеланджело из Сикстинской капеллы. На этой фреске изображен Христос в окружении ветхозаветных праведников: карающим жестом поднятой руки Христос отсылает в адские бездны всех грешников. Основная мысль композиции: правосудие свершается, каждый получает по заслугам, возмездие со стороны Бога неотвратимо.

<sup>100</sup> Василий Великий. Толкование на Ис. 3:14 (Творения. Ч. 2. С. 128).

<sup>101</sup> Симеон Новый Богослов. Слово огласительное 5, 559-672.

<sup>102</sup> Кирилл Иерусалимский. Поучение огласительное 15, 23.

<sup>103</sup> Василий Великий. Толкование на Ис. 1:18 (Творения. Изд. 3. Ч. 2. С. 58).

<sup>104</sup> Василий Великий. Толкование на книгу Ис. 1:18 (Творения. Изд. 3. Ч. 2. С. 58).

<sup>105</sup> Василий Великий. Толкование на книгу Ис. 1:18 (Творения. Изд. 3. Ч. 2. С. 58).

<sup>106</sup> Василий Великий. Толкование на Ис. 3:13 (Творения. Изд. 3. Ч. 2. С. 127).

Между тем в православном понимании Страшный суд - не столько момент возмездия, сколько момент торжества правды, не столько явление гнева Божия, сколько явление милосердия и любви Божией. Бог есть любовь (1Ин 4:8; см.:1Ин. 4:16), и Он никогда не перестанет быть любовью, даже в момент Страшного суда. Бог есть свет (1Ин. 1:5), и Он никогда не перестанет быть светом, в том числе и тогда, когда придет судить живых и мертвых. Но субъективно Божественная любовь и Божественный свет воспринимаются по-разному праведниками и грешниками: для одних это - источник наслаждения и блаженства, для других - источник мучения и страдания.

Симеон Новый Богослов говорит о том, что страшный день Господень называется днем суда не потому, что это в буквальном смысле слова день, в который произойдет суд. День Господень - это Сам Господь: «Не будет тогда так, чтобы иным чем-то был день тот, и иным Тот, Кто имеет прийти в него. Но Владыка и Бог всего, Господь наш Иисус Христос воссияет тогда сиянием Божества, и блистанием Владыки закроется это чувственное солнце, так что его совсем не будет видно, померкнут звезды, и все видимое совется, как свиток, то есть отстранится, давая место Творцу своему. И будет один Он - и день и в то же время Бог. Тот, Кто теперь для всех невидим и живет во свете неприступном, тогда для всех явится таким, каков Он есть во славе Своей, и все наполнит светом Своим, и станет для святых Своих днем не вечерним и нескончаемым, преисполненным непрестанной радости, а для грешников и нерадивых, подобно мне, пребудет совершенно неприступным и незримым. Так как они, когда жили в настоящей жизни, не постарались очиститься, чтоб узреть свет славы Господа и Его Самого принять внутрь себя, то и в будущем веке по справедливости Он будет для них недоступен и незрим»<sup>107</sup>.

В контексте слов Христа о том, что Бог благ и по отношению к неблагодарным и злым (Лк 6,35), Страшный суд воспринимается как явление благодати Божией, славы Божией, любви и милосердия Божия, а не гнева или возмездия со стороны Бога. День Господень - это день света, а не день тьмы и мрака, как он представлялся ветхозаветным пророкам (Иоил. 2:2; ср.: Ам. 5:18-20) и не «день гнева» (dies irae), как он назван в латинской средневековой поэзии. Причиной мучения грешников является не гнев Божий и не отсутствие любви со стороны Бога, а их собственная неспособность воспринимать Божественную любовь и Божественный свет как источник радости и наслаждения. Неспособность же эта проистекает из того духовно-нравственного выбора, который был сделан человеком в земной жизни.

Симеон Новый Богослов подчеркивает, что Страшный суд Господень наступает для каждого человека уже в земной жизни. Именно земная жизнь - то время, когда человек приобщается к Божественному свету через исполнение заповедей Божиих и покаяние. Для таких людей, считает Симеон, день Господень никогда не наступит, потому что он для них уже наступил и они уже пребывают в Божественном свете. День Господень как день Страшного суда наступит лишь для тех, кто сознательно отказывался от покаяния и соблюдения божественных заповедей: «...Для тех, кем обладают неверие и страсти, благодать Святого Духа неприступна и незрима. Но для тех, которые являют должное покаяние и начинают исполнять заповеди Христовы с верой и в то же время со страхом и трепетом, она открывается и бывает видимой и сама собой производит в них суд. или, лучше сказать, она бывает для них днем Божественного суда. Кто всегда сияет и освещается этой благодатью, тот истинно видит себя самого, видит подробно все дела свои. При этом он судится и осуждается и божественным огнем, вследствие чего, питаемый водой слез, орошается по всему телу, и мало-помалу крестится весь, душой и телом, тем божественным огнем и Духом, становится весь чистым, весь непорочным, сыном света и дня, и более уже не сыном человека смертного. Поэтому такой человек не будет судим на будущем суде, так как уже был судим прежде, ни обличаем тем светом, потому что осветился им здесь прежде, и не войдет в тот огонь, чтобы быть вечно палимым, потому что вошел в него здесь прежде и был судим. И не будет он думать, что тогда только явился день Господень, потому

<sup>107</sup> Симеон Новый Богослов. Слово нравственное 10, 1.

что давно уже стал весь днем светлым и блистающим от общения и беседы с Богом и перестал находиться в мире или с миром, но весь всецело стал вне его. День Господень явится не для тех, которые уже озаряются божественным светом, но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире помирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно, и покажется им страшным, как огонь нестерпимый и невыносимый»<sup>108</sup>.

## Посмертное воздаяние

То понимание Страшного суда, которое выражено в приведенных словах Симеона Нового Богослова, полностью соответствует учению восточных отцов Церкви об адских муках. Мучение ада заключается прежде всего в невозможности приобщиться к любви Божией, в невозможности ощутить любовь Божию как источник радости и блаженства. Исаак Сирийский говорит о том, что грешники в геенне отнюдь не лишены любви Божией. Напротив, любовь даруется всем одинаково - и праведникам в Царстве Небесном, и грешникам в геенне огненной. Но для первых она становится источником радости и блаженства, для вторых - источником мучения: «...Мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение большее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь, дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников, и веселит собою исполнивших долг свой»<sup>109</sup>.

По согласному мнению восточных отцов Церкви, Бог не является создателем ада, так же как Он не является создателем зла. Существование ада противно воле всеблагого Бога, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим. 2:4). Ад существует не потому, что этого хочет Бог, а потому, что воля тех тварных существ, которые воспротивились воле Божией, делает существование ада для них неизбежным. Не Бог создал ад для дьявола и демонов, но они создали его сами для себя. Иринеи Лионский пишет: «Всем, соблюдающим любовь к Нему, Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое они сами избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослепленные другими навсегда лишены сладости его не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастье»<sup>110</sup>.

Итак, не Бог посылает в ад грешников, но сами люди, противящиеся воле Божией и восстающие против Бога, делают выбор в пользу ада. И выбор этот делается не в какой-то отдаленной эсхатологической перспективе, а в земной жизни человека. Именно здесь, на земле, начинается для одних адское мучение, а для других - Царствие Божие, пришедшее в силу (Мк. 9:1).

Возможность ада, по мысли протоиерея Георгия Флоровского, заключена в изначальном парадоксе творения: «В акте творения Бог создает нечто иное, чем Он Сам, нечто «противное» Себе. Следовательно, тварный мир имеет свой собственный модус существования». Бог даровал тварному миру свободу, а значит, и автономию. В этом выразилось «кенотическое самоограничение» Бога, Который, «так сказать, потеснился и дал место для иного бытия». Как пишет Флоровский, «острие кенотического парадокса не в существовании мира, а в возможности ада. Мир может быть послушен

<sup>108</sup> Симеон Новый Богослов. Слово нравственное 10, 2.

<sup>109</sup> Исаак Сирийский. Слово 18 (Слова подвижнические. С. 76).

<sup>110</sup> Иринеи Лионский. Против ересей 27, 2.

Богу и в своем послушании служить Богу и являть Его славу... Ад, напротив, означает непокорность и отчуждение»<sup>111</sup>.

Существование ада «не зависит от решения Бога. Бог никого туда не посылает. Ад люди создают себе сами»<sup>112</sup>. Ад существует потому, что существует грех. Но «грех не изначален: это разрыв, уклон, искажение истины. Сущность его - отступничество и мятеж»<sup>113</sup>. Реальность ада обусловлена реальностью греха как нравственного выбора, делаемого человеком осознанно и свободно: «Ад не миф и не речевой оборот, применяемый для устрашения. Это реальность, к которой уже сейчас по своей воле причастны многие человеческие существа. В самом грехе таится ад, хотя пребывающему в нем эгоистичному воображению он мнится раем. Власть греха именно в отрицании созданной Богом реальности, в попытке установить иной строй бытия, которому упоенный и ослепленный гордостью грешник может отдать предпочтение - навечно. Бог не ставит преград «всеобщему обращению» - напротив, Он «всем человекам хочет спастись». Непреодолимые препятствия возникают лишь со стороны твари»<sup>114</sup>.

Реальность ада, его существование для грешников и даже возможность его вечного существования не противоречат вести об упразднении и разрушении ада воскресшим Христом. Рассматривая тему сошествия Христа во ад, мы видели, что, согласно многим богословским и литургическим текстам Восточной Церкви, Христос освободил из ада всех людей - в том смысле, что для всех без исключения людей Он открыл возможность спасения и исхода из ада. Однако мы также видели, что Предание Церкви не дает прямого ответа на вопрос, все ли откликнулись на проповедь Христа и все ли последовали за Ним. Если кто-либо остался в аду после сошествия туда Христа, то не потому, что Христос одних вывел, а других оставил, а потому, что эти люди сами не пожелали последовать за Христом, сами захотели остаться в адских мучениях.

Ад действительно «упразднен» воскресением Христовым, то есть он более не неизбежен для людей, он не властвует над людьми. Но те, кто сознательно встает на путь противления воле Божией, кто сознательно совершает зло и грех, воссоздают разрушенный и упраздненный ад, ибо не хотят примириться с любовью Божией. Парадокс тайны ада и вечных мучений заключается в том, что Бог не создавал ада, но люди создали его для себя. Бог разрушил и упразднил ад, но люди вновь и вновь воссоздают его. Ад воссоздается всякий раз, когда сознательно совершается грех и когда за грехом не следует покаяние.

Реальность ада является одной из аксиом религиозного опыта. О существовании ада знали уже в Ветхом Завете, где ад воспринимается как царство смерти, куда сходят все без исключения люди - не только грешники, но и праведники. Ветхозаветный шеол - это страна тьмы и сени смертной, страна мрака, где нет устройства, где темно, как самая тьма (Иов. 10:21-22). Шеол, по представлениям древних, находится в преисподней, то есть под землей (см.: Быт. 37:35; Втор. 32:22). Сошедшие туда не могут выйти оттуда (см.: Иов. 7:10). Шеол - это место богооставленности: о сошедших в него не вспоминает Бог, ибо они отринуты от руки Его (см.: Пс. 87:6). Ветхозаветный шеол не предполагает возможности богообщения: его обитатели не могут встать и восславить Бога (см.: Пс. 87:11).

Наряду с представлением о шеоле как о доме собрания всех живущих (Иов. 30:23) в Ветхом Завете встречается идея ада как места посмертного воздаяния за грехи. Там те, кто не покорялся словам Божиим и пренебрегал волей Всевышнего, сидят во тьме и сени смертной, окованные скорбью и железом (Пс. 106:10-11). О людях, отступивших от Бога, говорится, что червь их не умрет, и огонь их не угаснет (Ис. 66:24). Встречается в Ветхом Завете и мысль о присутствии Бога в преисподней.

<sup>111</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. О последних вещах и последних событиях// Его же . Догмат и история. М., 1995. С. 446-447.

<sup>112</sup> Флоровский. О последних вещах. С. 465.

<sup>113</sup> Там же. С. 448.

<sup>114</sup> Там же. С. 461-462.

Взойду ли на небо. Ты там; сойду ли в преисподнюю - и там Ты (Пс. 138:8). Наконец, мы находим в Ветхом Завете идею избавления сынов Израилевых от ада и смерти: От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? (Ос. 13:14).

Многие ветхозаветные образы и идеи присутствуют и в новозаветном учении об аде и вечных мучениях. Иисус Христос говорит о геенне как «огне неугасимом»: там червь не умирает и огонь не угасает (Мк. 9:43–46), там тьма внешняя, плач и скрежет зубов (Мф. 8:12, 22:13; Лк. 13:28). Термин «геенна<sup>115</sup>» (gsenna) используется в Новом Завете в качестве синонима термина «ад» (dhj ). Синонимично используются также термины «темница», «преисподняя» и «преисподние места»<sup>116</sup>.

В притче о богаче и Лазаре Христос говорит о посмертной судьбе двух людей, один из которых был взят на лоно Авраамово, другой же находился в адском пламени, в муках. Между лоном Авраамовым и адом утверждена великая пропасть, так что из одного места в другое перейти невозможно (см.: Лк. 16:19-26). Согласно притче, нет никакого промежуточного места или промежуточного состояния между адом и лоном Авраамовым; состояние находящихся в аду остается неизменным, и их мольба об облегчении страданий остается без ответа.

Насколько буквально понимаются библейские образы преисподней, огня, червя, тьмы и скрежета зубов в святоотеческой традиции? Многим отцам Церкви свойственно видеть в этих образах символическое указание на адские муки как духовную реальность, как состояние души после смерти, а не как место мучения, где грешники сжигаются огнем или поглощаются червем. Отвечая на вопрос о том, где и в каком месте находится геенна огненная, Иоанн Златоуст выдвигает предположение, что она будет находиться «где-нибудь вне всего этого мира»: «как царские темницы и рудокопни бывают вдали, так и геенна будет где-нибудь вне этой вселенной»<sup>117</sup>. Иными словами, геенна - за пределами материального космоса; она - реальность духовного мира. И мучения геенны носят не материальный, а духовный характер: они суть состояние души и ума человека, разлученного с Богом из-за своей греховной жизни.

В чем сущность геенского мучения? По мысли отцов Церкви, геенское мучение есть раскаяние в совершенных преступлениях<sup>118</sup>. Это бесплодное и запоздалое раскаяние следует отличать от покаяния, которое человек может принести при жизни. Покаяние есть сожаление о грехах, сопровождаемое изменением ума (таково буквальное значение греческого слова metanoia, переводимого как «покаяние»), изменением образа жизни. Раскаяние, напротив, есть сожаление о содеянном зле без возможности что-либо сделать для его исправления. Возможность исправить ошибки есть у человека только в земной жизни. После смерти, говорит Симеон Новый Богослов, наступает состояние бездеятельности, когда никто не может сделать ничего доброго или злого; поэтому каким человек окажется, таким и останется<sup>119</sup>.

Чувство раскаяния в аду сопровождается чувством стыда за совершенные преступления: «Те, которые делали зло, воскреснут на поругание и стыд, чтобы увидеть в самих себе мерзость и впечатление соделанных ими грехов. И может быть, страшнее тьмы и вечного огня тот стыд, с которым увековечены будут грешники, непрестанно имея перед глазами следы греха, соделанного во плоти, подобно какой-то невыводимой краске, навсегда остающейся в памяти душ их... Жесточайшее из всех мучений - вечный позор и вечный стыд<sup>120</sup>».

---

<sup>115</sup> Термин «геенна» обозначал ров в окрестностях Иерусалима, куда сбрасывали нечистоты и трупы животных. Во времена Христа употреблялся в качестве нарицательного имени, означающего место проклятия.

<sup>116</sup> Геенна (gsenna): Мф. 5:22, 5:29, 5:30, 10:28, 18:9, 23:15, 23:33; Мк. 9:43, 9:45, 9:47; Лк. 12:5; Иак. 3:6. Ад (dhj): Мф. 11:23, 16:18; Лк. 10:15, 16:23; Деян. 2:27, 2:30; 1Кор. 15:55; Откр. 1:18, 6:8, 20:13, 20:14. Темница (fulakh): Лк. 12:58; 1Пет. 3:19. Преисподняя (katahthonia): Флп. 2:10. Преисподние места (katetera): Еф. 4:9.

<sup>117</sup> Иоанн Златоуст. Беседы на Рим. 31:3. (Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 850).

<sup>118</sup> Исаак Сирий. Слово 18 (Слова подвижнические. С. 76).

<sup>119</sup> Симеон Новый Богослов. Гимн 1, 75-77.

<sup>120</sup> Василий Великий. Беседа на 33 Пс. (Творения. Т. 1. С. 293, 302).

Но самая сильная мука, которая ожидает грешников в аду, это отлучение от Христа, неспособность к богообщению: «Нестерпима геенна и мучение в ней; но если представить и тысячи геенн, то все это ничего не будет значить в сравнении с лишением той блаженной славы, с отвержением от Христа и с тем, чтобы слышать от Него: не знаю вас (Мф. 25:12). Поистине лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии, нежели видеть, как кроткое лицо Господа отвращается от нас и ясное око Его не хочет взирать на нас»<sup>121</sup>.

По словам Симеона Нового Богослова, единственным источником мучений грешников в аду является отлучение от Христа: «Никто из людей, Владыко, никто из верующих в Тебя, никто из крестившихся во имя Твое не стерпит этой великой и ужасной тяготы отлучения от Тебя, Милосердный, потому что это страшная скорбь, ужасная, нестерпимая и вечная печаль. Ибо что может быть хуже отлучения от Тебя, Спаситель? Что мучительнее того, чтобы отлучиться от Жизни и жить там наподобие мертвого, лишившись жизни?»<sup>122</sup>.

О том же говорит и Марк Ефесский, утверждая, что «лишение созерцания Бога является большим и более тяжким мучением, чем все иные, как являющееся причиной и основой и прочих страданий». На Страшном суде грешники в последний раз увидят Бога «и уже более не увидят Его и не будут иметь и надежды увидеть Его, и то самое, что они прогневали такого Владыку, будет терзать их мучительнее всего»<sup>123</sup>.

Симеон Новый Богослов опровергает мнение о том, что существует некое промежуточное место между геенной и Царством Небесным, «непричастное ни света, ни тьмы, находящееся вне Царствия, но и вне геенны, вдали и от чертога и от огненного мучения». Такого места нет и быть не может, считает Симеон:

*Нигде об этом не написано, ибо не будет этого.*

*Но в свете благ будут пребывать делавшие божественные (дела),  
а делатели зла - во тьме наказаний.*

*Посередине же будет страшная пропасть, отделяющая одних от других...*

*Она будет ужаснее всякой пытки и муки*

*для человека, низвергающегося в бездну мучений и хаоса погибели,*

*откуда трудно выйти находящимся в муках,*

*чтобы перейти в землю праведных.*

*(Потому) они предпочитают ужасным образом в огне обратиться в пепел,  
чем ввергнуть себя в эту страшную пропасть*<sup>124</sup>.

Об отсутствии промежуточного состояния между геенной и Царством Небесным говорит и Исаак Сирийский. По его учению, хотя в Царстве Небесном много обитателей, все они находятся внутри него; за пределами Царства - геенна огненная: «Предмет созерцания для всех один, и место одно, и, кроме этих двух состояний, нет иной промежуточной степени. Я имею в виду одну степень высшую, а другую низшую, между ними же различие в мере воздаяний. Если же это справедливо - а оно поистине справедливо! - то что может быть бессмысленнее и неразумнее таких слов: «Достаточно для меня избежать геенны, о том же, чтобы войти в Царствие, не забочусь»? Ибо избежать геенны и значит это самое - войти в Царство, равно как лишиться Царства - значит войти в геенну. Писание не указало нам трех стран, но что говорит? Когда придет Сын Человеческий в славе Своей. Он поставит овец по

<sup>121</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на Мф. 23:8. (Творения. Т. 7. Кн. 1. С. 272).

<sup>122</sup> Симеон Новый Богослов. Гимн 1, 88-95.

<sup>123</sup> Марк Ефесский. Ответы на трудности и вопросы, поставленные ему со стороны кардиналов и прочих латинских учителей, в связи с высказанными речами. Цит. по: Амвросий (Погодин). Св. Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 160.

<sup>124</sup> Симеон Новый Богослов. Гимн 1, 115-127.

правую Свою сторону, а козлов - по левую (Мф. 25:31-33). Не понял ли ты из этого, что состояние, противоположное высшей степени, и есть та мучительная геенна?<sup>125</sup>».

Учение об адских муках на протяжении многих столетий было предметом богословских дискуссий на христианском Востоке и Западе. В ходе этих споров ставились, в частности, следующие вопросы: возможно ли изменение посмертной судьбы грешника и его освобождение из ада; являются ли мучения грешников в аду вечными, или они носят временный характер; как вечные мучения грешников в аду сочетаются с представлением о беспредельной и неизреченной любви Божией к человеку?

Западная и восточная богословские традиции не всегда одинаково отвечали на эти вопросы. В частности, на Западе под влиянием блаженного Августина и ряда других латинских отцов сформировалось учение о чистилище - некоем промежуточном месте между раем и адом, или, скорее, особом отделении ада, где грешники подвергаются очистительному огню. Это учение базируется на представлении о том, что все грехи подразделяются на две категории: смертные и простительные; человек, совершивший смертный грех и умерший без покаяния, оказывается в аду и претерпевает мучения, избавление от которых невозможно; тот же, кто повинен лишь в простительных грехах, попадает после смерти в чистилище (purgatorium), где претерпевает очистительные страдания в течение определенного периода, по окончании которого он может быть переведен в рай. О природе очистительного огня блаженный Августин говорит следующее: «Тот, кто в прошлом веке (т. е. в земной жизни) не принес плода обращения, прежде должен быть очищен очистительным огнем; и хотя тот огонь не будет вечным, однако я поражаюсь, до какой степени он будет тяжек, ибо превзойдет всякое мучение, которое когда-либо кому случалось переносить в этой жизни»<sup>126</sup>.

В качестве библейского обоснования учения о чистилище приводят прежде всего слова Христа о долговой тюрьме: Истинно говорю тебе, ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта (Мф. 5:26; ср.: Лк. 12:59). Эти слова, по мнению латинских богословов, свидетельствуют о временном и очистительном характере посмертных испытаний. Указывают также на слова Спасителя о грехе, который не простится ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12:32): из этого делают вывод, что есть грехи, которые прощаются в будущем веке, и, следовательно, возможно избавление от наказания за эти грехи. Наконец, приводят слова апостола Павла: У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон, впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня (1Кор. 3:14-15).

Юрицизм учения о чистилище вызывал неприятие и отторжение на православном Востоке, где всегда считали, что милосердие Божие не может быть ограничено лишь какой-то одной категорией умерших. Православная эсхатология исходит из того, что до Страшного суда благие изменения возможны в судьбе любого грешника, находящегося в аду. В этом смысле можно говорить о том, что Православие с большим оптимизмом, чем католичество, смотрит на посмертную судьбу человека и никогда не закрывает дверь спасительного Царства Божия для кого бы то ни было. До тех пор, пока окончательный приговор Судии не произнесен, сохраняется надежда для всех усопших - надежда на избавление от вечных мук и вхождение в Царство Небесное.

В то же время Православная Церковь далека от чрезмерного оптимизма тех, кто утверждал, что милосердие Божие в конечном счете покроет все неправды человеческие и что все люди, в том числе и великие грешники, а вместе с ними диавол и демоны, будут сверхъестественным образом спасены по воле всеблагого Бога. Выразителем этой идеи в III веке был Ориген, чье учение об апокатастасисе («всеобщем восстановлении») было осуждено как отдельными отцами Церкви, так и всей ее полнотой на Вселенском Соборе. В трактате «О началах» Ориген пишет: «...Наша нынешняя телесность примет

<sup>125</sup> Исаак Сирий. Слово 58 (Слова подвижнические. С. 311-312).

<sup>126</sup> Августин. О покаянии. PL 40, 596.

такой вид только тогда, когда всё придет в единство и когда Бог будет всё во всем (1Кор. 15:28). Но совершится это не сразу и не мгновенно, а медленно и постепенно в течение многих и бесчисленных веков. Все отдельные творения свободно усовершенствуются и обратятся. Одни существа быстрее поднимутся к вершинам совершенства, другие будут идти за ними, а третьи придут туда намного позднее. И только когда многие сонмы бесчисленных творений достигнут совершенства и из врагов Бога станут его рабами, тогда и уничтожится последний враг, который называется смертью и который перестанет быть врагом<sup>127</sup>.

В другом месте того же трактата, отвечая на вопрос о возможности обращения к добру для тех ангельских чинов, которые «действуют под начальством диавола и повинуются злобе», Ориген пишет:

Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией, ни в этих видимых временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг, причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие только потом, а некоторые даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней, словом, путем постепенного восхождения к небу, - путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих Небесным Силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные<sup>128</sup>.

Все живые существа, таким образом, согласно Оригену, вписываются в некую общую иерархию, в которой каждое из них находится на той или иной степени преуспевания. В конечном итоге все они будут приведены к единству с Богом: разница между ними заключается лишь в длительности процесса перехода от одной ступени к другой и, так сказать, в большей или меньшей болезненности этого процесса. Предположение о конечном спасении диавола и демонов Ориген делает неоднократно<sup>129</sup>, хотя в некоторых местах он прямо говорит о невозможности спасения диавола и демонов<sup>130</sup>: очевидно, этот вопрос оставался для него открытым.

Термин «апокатастасис» Ориген заимствовал из книги Деяний апостольских (Деян. 3:21), где говорится об обетованных временах «восстановления всего»<sup>131</sup>. Этот термин Ориген истолковывал в смысле восстановления в первоначальное состояние<sup>132</sup>, следуя принципу: «конец подобен началу»<sup>133</sup>. Вслед за античными философами Ориген рассматривал историю мироздания как циклический процесс - как смену «эонов», в каждом из которых может повторяться то, что уже происходило в предыдущих эонах. В этой своеобразной системе апокатастасис мыслится как завершение полного исторического круга и возвращение к исходному состоянию - к состоянию до грехопадения<sup>134</sup>.

Однако такая теория, во-первых, противоречит христианскому видению исторического процесса как пути к конечному преображению и изменению в лучшее состояние, а вовсе не к возвращению в исходную точку. «Весь пафос Оригеновой системы заключается в том, чтобы снять,

<sup>127</sup> Ориген. О началах 3, 6, 6.

<sup>128</sup> Ориген. О началах 1, 6, 3.

<sup>129</sup> См., в частности: Ориген. Толкование на Рим. 5:10.

<sup>130</sup> См.: Ориген. Беседы на Нав. 8:5.

<sup>131</sup> В синодальном тексте перевода Библии на русский язык: «совершения всего».

<sup>132</sup> См.: Ориген. Беседы на Иер. 14:18.

<sup>133</sup> Ориген. О началах 1, 6, 2.

<sup>134</sup> Ориген. О началах 2, 9, 2-3.

отменить загадку времени и бывания, - пишет протоиерей Георгий Флоровский, - Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о «всеобщем восстановлении», об апокатастасисе... Апокатастасис есть отрицание истории. Все содержание исторического времени рассеется без памяти и следа. И «после» истории останется только то, что уже было «прежде» истории»<sup>135</sup>.

Во-вторых, учение Оригена об апокатастасисе практически исключает понятие свободы воли - понятие о том, что последовать за Христом в вечную жизнь можно лишь в силу свободного выбора. По словам Исидора Пелусиота, «не насилием и самовластием, но убеждением и добрым расположением уготовляется спасение человеков. Потому всякий полновластен в собственном своем спасении, чтобы и увенчиваемые, и наказываемые справедливо получали то, что избрали»<sup>136</sup>. У Оригена же получается, что спасение людей находится исключительно в компетенции Бога милующего; он недооценивает возможность вечного противления благой воле Божией со стороны диавола, демонов или злых людей. Как пишет современный богослов, «принять вместе с Оригеном, что зло в конце концов исчерпает себя и бесконечным пребудет лишь Бог, значит забыть об абсолютном характере личной свободы: абсолютном именно потому, что эта свобода - по образу Божию»<sup>137</sup>.

В-третьих, в системе Оригена апокатастасис тесным образом связан с отвергнутой Церковью теорией предсуществования душ, согласно которой души людей существовали в некоем первоначальном идеальном мире, но затем вследствие «охлаждения» были посланы в тела. Жизнь души в теле, а также ее посмертное существование мыслится как своего рода наказание или испытание, необходимое для духовно-нравственного очищения и восстановления в первоначальное достоинство. В соответствии с этим видением Ориген воспринимал и адский огонь как очистительный, а не карающий, и полагал, что адские мучения являются одним из средств к всеобщему восстановлению. Однако не таково учение Церкви, и противоречие между Оригеном и Церковью в данном пункте очевидно.

В-четвертых, оригенистический апокатастасис радикальным образом противоречит основополагающим установкам христианской нравственности. В самом деле, в чем нравственный смысл всей драмы человеческой истории, если добро и зло в конце концов оказываются уравниваем перед лицом Божественного милосердия и правосудия? В чем смысл отделения овец от козлов на Страшном суде, если добро не является единственным и абсолютным критерием, по которому это разделение происходит, или если это разделение носит временный характер? В чем смысл страданий, молитвы, аскетических подвигов, исполнения евангельских заповедей, если праведники будут рано или поздно уравниваемы с грешниками? Как спрашивал император Юстиниан, справедливо ли «тех, которые до конца вели жизнь, исполненную совершенства, соединить с беззаконниками и педерастами и признать, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами»?<sup>138</sup> Оригенистическое понимание апокатастасиса не дает ответ ни на один из этих вопросов.

В-пятых, в радикальном противоречии с церковной традицией находится предположение Оригена о возможности спасения диавола и демонов. Отпадение диавола и демонов от Бога в христианской традиции воспринимается как окончательное и бесповоротное. Покаяние, по словам Иоанна Дамаскина, невозможно ни для Ангелов<sup>139</sup>, ни для диавола и демонов<sup>140</sup>. Для первых оно невозможно потому, что они бестелесны и не грешат, для вторых - потому, что они не могут измениться и спастись, но их ждет огонь неугасимый и мука вечная.

<sup>135</sup> Флоровский. Противоречия оригенизма. С. 294-295.

<sup>136</sup> Исидор Пелусиот. Письмо 629, Павлу (Письма. С. 292).

<sup>137</sup> Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 296.

<sup>138</sup> Юстиниан. Грамота к Святому Собору об Оригене и его единомышленниках. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. В 4 т. СПб., 1996. Т. 3. С. 538.

<sup>139</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение 2, 3.

<sup>140</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение 2, 4.

Наконец, в-шестых, мнение Оригена о не вечности адских мучений прямо противоречит Евангелию, где эти мучения и гибель грешников неоднократно названы вечными: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный» (Мф. 25:41). «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46).

...В явление Господа Иисуса с неба, с ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его (2Фес. 1:7-9).

Правда, Ориген обращал внимание на то, что прилагательное «вечный» (aionios) происходит от слова «век» (aion) и потому может указывать на некий длительный, но не бесконечный отрезок времени: именно таким - вечным, но не бесконечным - является, по мнению Оригена, адский огонь<sup>141</sup>. Речь идет о двух смыслах слова «вечность» - о вечности Божией, по сравнению с которой ничто тварное не вечно, и о вечности как бесконечно длящемся времени. Однако в самих текстах Священного Писания, говорящих о вечной муке и вечной гибели, такое разделение отсутствует, так же как отсутствуют какие-либо намеки на возможность духовного прогресса и последующего спасения дьявола и демонов.

Учение Оригена об апокатастасисе, в числе других ошибочных мнений этого богослова, было осуждено на Константинопольском Соборе 543 года и на V Вселенском Соборе. В своем послании к Собору 543 года император Юстиниан так пересказывал учение оригенистов: «Они утверждают, что будет совершенное уничтожение тел и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам дьявол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами, что они будут иметь такое же единение с Богом, какое имеет Христос и какое они имели в предсуществовании»<sup>142</sup>. В письме к патриарху Константинопольскому Мине император предлагал следующую формулировку анафемы против этого учения: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей, да будет анафема»<sup>143</sup>. Эта анафема была подтверждена V Вселенским Собором.

Исследователи неоднократно отмечали тот факт, что, осудив оригенистическое учение об апокатастасисе, V Вселенский Собор ни одним словом не обмолвился о сходном учении, содержащемся в трудах святителя Григория Нисского (что, впрочем, некоторые объясняют уважением к нему отцов Собора). Григорий Нисский, в частности, писал: «Наконец, после длинных периодов, зло исчезнет, и ничего не останется вне добра, напротив, и в преисподней единогласно исповедано будет господство Христа... Кто бывает всем, Тот бывает и во всех. Этим, мне кажется, Писание научает совершенному уничтожению порока. Ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, Он не будет в существах порока. Цель у Бога одна - всем уделить приобщение благ, которые в Нем. После очищения и истребления страстей огненными врачевствами место каждого (дурного) свойства займет (противоположное) доброе: нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила, и если еще что иное представляем умосозерцаемым и в Самом Боге, и в Его образе, то есть в природе человеческой<sup>144</sup>.

В некоторых местах Григорий Нисский говорит также о возможности конечного спасения дьявола и демонов<sup>145</sup>. Как объяснить наличие этого учения у Григория Нисского? Обычно это объясняют влиянием Оригена. В VI веке, отвечая на вопрос о том, как следует относиться к изложенному учению Григория Нисского, преподобный Варсануфий Великий писал: «Не думайте,

<sup>141</sup> См.: Ориген. Толкование на Рим. 5:7.

<sup>142</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 537-538.

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> Григорий Нисский. О душе и воскресении (Творения. Т. 4. С. 250, 278, 318, 326).

<sup>145</sup> См.: Григорий Нисский. О жизни Моисея 2, 82.

чтобы люди, хотя бы даже святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии. Святые, сделавшись учителями, или сами собою, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигали собственным умом; впоследствии же и те и другие слова приписаны были им<sup>146</sup>.

В VIII веке святитель Герман Константинопольский выдвинул предположение о еретических вставках в сочинения Григория Нисского. На Ферраро-Флорентийском Соборе Марк Ефесский повторил это предположение, отметив, что те места, где Григорий Нисский говорит о всеобщем спасении, «являются искажениями и вставками, сделанными некоторыми еретичествующими и оригенствующими произведенными с той целью, чтобы казалось, что они имеют покровителем и этого святого и великого светильника». Впрочем, по словам святого Марка, если Григорий Нисский действительно придерживался учения о всеобщем спасении, то «это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, вынесенным на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности»<sup>147</sup>.

С наибольшей полнотой вопрос о соотношении между желанием Бога спасти все человечество и свободной волей человека как возможном препятствии этому желанию рассмотрен в трудах преподобного Максима Исповедника. Его эсхатологическое учение неоднократно становилось предметом научного анализа в XX веке. Богословская мысль Максима настолько сложна и диалектична, что одни ученые видели в Максиме скрытого сторонника учения об апокатастасисе<sup>148</sup>; другие, наоборот, полагали, что он отвергал это учение и стоял на традиционных позициях<sup>149</sup>.

Прежде всего святой Максим многократно говорит о желании Бога спасти все создание и всякого человека. По его словам, Бог «равно любит всех людей и хочет, чтобы все спаслись и достигли познания истины»<sup>150</sup>. Христос есть «Тот, Кто в Себе исполнил божественно спасение всех»<sup>151</sup>. Он «воспринял человеческое естество, с тем чтобы спасти весь человеческий род от древнего греха»<sup>152</sup>, и «исполнил все спасение человеческого рода»<sup>153</sup>. В одном из текстов Максим говорит о том конечном изменении, которое произойдет «по добровольному изволению и выбору» людей, когда «при свершении веков, благодаря Тому же Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаемого нами Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление»<sup>154</sup>. В другом тексте Максим так описывает ожидаемое «совершение веков»: «Подобно душе в теле, мир умопостигаемый пребывает невидимо, однако действительно, в мире чувственном. И это до тех пор, пока не благоугодно будет Тому,

<sup>146</sup> Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. СПб., 1905. С. 387–388.

<sup>147</sup> Марк Ефесский. Опровержение латинских глав, которые были представлены относительно очистительного огня 11. Цит. по: Амвросий (Погодин). Св. Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 68-69. Мнение о еретических вставках в сочинения Григория Нисского, однако, не подтверждается современной научной критикой.

<sup>148</sup> См. в особенности Balthasar, H. U. von. Kosmische Liturgie das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961. S. 355-359; Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Freiburg, 1978. S. 523.

<sup>149</sup> См.: Sherwood P. The Earlier Ambigua of St. Maximus and his Refutation of Origenism/ Roma, 1955. P. 205-222.

<sup>150</sup> Максим Исповедник. Главы о любви 1, 61.

<sup>151</sup> Максим Исповедник. Амбигва. С. 91.

<sup>152</sup> Максим Исповедник. Богословские и полемические сочинения 8.

<sup>153</sup> Максим Исповедник. Амбигва. С. 91.

<sup>154</sup> Максим Исповедник. Толкование на 59 Пс.

Кто связал их воедино, расторгнуть сию связь, ради высшего и более таинственного домостроительства (oikonomia), в годину всеобщего и чаемого нами свершения веков (synteleia). Тогда и мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова во мгновение ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом нами воскресении. Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления»<sup>155</sup>.

В трудах Максима нет прямой критики оригенистического понимания апокатастасиса, однако он обращается к учению Григория Нисского об апокатастасисе и дает свою интерпретацию этого учения. По словам Максима, Церковь знает три смысла слова «апокатастасис»: во-первых, это нравственное возрождение, при котором личность «восстанавливается, осуществляя план добродетельной жизни, ей подобающий»; во-вторых - это физическое восстановление и преображение «всей природы при воскрешении, восстановление в нетление и бессмертие»; в-третьих, это «восстановление сил души, павшей под влиянием греха, до их состояния при сотворении». При всеобщем воскресении, когда будет восстановлено тело человека, «тогда же поврежденные силы души... сбросят память о зле, укорененном в душе, и, приближаясь к пределу всех веков и не находя места покоя, душа придет к Богу, у Которого нет предела; и таким образом, благодаря знанию, а не соделанному добру, душа воспримет свои силы обратно и будет восстановлена в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель никогда не был причастен ко греху»<sup>156</sup>. Именно третий смысл слова «апокатастасис», по мнению Максима Исповедника, наиболее часто встречается у Григория Нисского.

Будучи знаком с оригеновской теорией предсуществования душ, Максим решительно отвергает эту теорию. В то же время он дает свое толкование предсуществования душ, опирающееся на традиционное учение о Промысле Божиим. По его учению, все души разумных существ предсуществовали в Божественном Промысле, и именно в исполнении замысла Божия о каждой душе заключается ее восстановление-апокатастасис: «Каждое из разумных и мыслящих существ - Ангелов и людей - посредством замысла, в соответствии с которым оно было создано, в Боге пребывающего и к Богу направленного, и называется, и является «частью Бога», благодаря замыслу о нем, который, как уже было сказано, предсуществует в Боге. Итак, очевидно, если оно будет движимо в соответствии с этим замыслом, то окажется в Боге, в Котором замысел о его бытии предсуществует как начало и причина, и если оно по своей воле не стремится получить ничего другого предпочтительно своему собственному началу, оно не удаляется от Бога, а, более того, благодаря порыву к нему становится богом и называется частью Бога, через должным образом совершающееся приобщение Богу. Так как оно по природе мудро и разумно, то через благоподобное движение оно воспринимает свое собственное начало и причину, не имея возможности в дальнейшем быть движимым к какому-либо иному месту за пределами своего собственного начала, и восхождения, и восстановления (apokatastasin) в замысле, в соответствии с которым оно было создано...»<sup>157</sup>.

Здесь «восстановление» увязано с традиционным восточно-христианским учением об обожении, причем обожение воспринимается как достижение цели, ради которой был создан человек. Это обожение, по учению Максима, должно охватить все человечество и всю вселенную. В эсхатологической перспективе, когда Христос соединит в Себе все чувственное и мысленное, люди «окончательно обретут Его образ, нося его на себе абсолютно целым и неповрежденным; ни тень истления не коснется его, и с нами и через нас Он исполнит все творение в его центре, как если бы оно было членами Его тела, и нерасторжимо соединя Собой рай и мир, небо и землю, чувственное и умопостигаемое». Поскольку Сам Христос, подобно нам, имеет тело, чувства, душу и ум, то,

<sup>155</sup> Максим Исповедник. Мистагогия 7. PG 91, 685D - С. (Творения 1, 168).

<sup>156</sup> Максим Исповедник. Вопросы и недоумения 13. PG 90, 796A - С.

<sup>157</sup> Максим Исповедник. Амбигва. PG 91, 1080B - С.

«воспринимая каждую часть, как член тела. Он божественно объединяет все в Себе, показывая тем, что все творение существует как единое, подобно одной личности»<sup>158</sup>.

Целый ряд других текстов, принадлежащих перу Максима, показывает, что он придает большое значение свободе воли человека в вопросе о спасении. По словам Максима, Христос «для всех стал путем спасения, ведущим к Отцу, посредством добродетели и знания, для тех, кто желает следовать Ему путем праведности, соблюдая Божественные заповеди»<sup>159</sup>. В эсхатологическом Царстве Божием «все разумные существа, ангельские и человеческие, возрадуются и возвеселятся в радости - те, кто нисколько не исказил посредством беспечности Божественные замыслы (logoi), по природе вложенные в них Создателем»<sup>160</sup>. Толкуя слова пророка Исаии «И узрит всякая плоть спасение Божие» (Ис 40, 5), Максим уточняет: «всякая плоть - разумеется, всякая верующая плоть», «ведь не всякая плоть узрит спасение Божие, поскольку (это не произойдет) с плотью нечестивцев»<sup>161</sup>. Говоря об обожении, Максим спрашивает: «Что может быть более восхитительным для достойных, в которых Бог соединен с теми, кто стали богами, и делает все Своим по благодати Своей?»<sup>162</sup>.

Таким образом, апокатастасис и конечное обожение твари являются объектом безусловной эсхатологической надежды святого Максима, однако в этом конечном обожении примут участие только те, кто желает следовать за Христом и соблюдать Его заповеди, только достойные, только верующие; нечестивцы же окажутся за его пределами. Кто же окажется «достойным» и по какому критерию достойные будут отделяться от недостойных? В «Сотницах о любви» Максим объясняет это следующим образом: Христос «пострадал за все человечество и всем равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо наказания»<sup>163</sup>.

Итак, каждый человек сам себя делает достойным либо спасения и обожения, либо наказания и вечной гибели. По словам исследователя, «для Максима всеобщая (первопричинная) спасительная воля Бога и даже Его вездеприсутствие в Своей любви и благодати еще не являются гарантией успеха Его плана спасения всех в истории человечества... Из-за того, что Максим так парадоксально настаивает на значении роли человека, он готов допустить даже неосуществление Божественного плана в судьбах отдельных индивидуальностей: из-за их отхода от «замысла», или логоса, бывшего у Бога при их сотворении, и предпочитающих этому замыслу разрушительную эгоцентричность или небытие»<sup>164</sup>. Люди, сделавшие выбор не в пользу Бога, будут подвергнуты мучениям, которые Максим называет вечными и бесконечными: «Они будут жить в глубоком мраке и гнетущем безмолвии, горько стелая и плача о пропитании и пребывая в глубочайшей скорби. Они примут вечный огонь и мрак и червя неусыпающего, скрежет зубов и непрестанные слезы, и безграничный позор, от которого всякий проклятый на вечные, бесконечные муки будет страдать больше, чем от остальных вместе взятых видов наказания»<sup>165</sup>.

Максим Исповедник убежден в том, что Бог всякому подает все необходимое ко спасению и что в конце веков Он будет «все во всем». Однако для одних, удостоенных спасения, соединение с Богом будет источником радости, а для других, «неудостоенных», источником мучения: «Природа не содержит свойства (логосы) сверхприродного, равно как она не содержит законы, которые действуют против природы. Под «сверхприродным» я подразумеваю ту божественную и непостижимую радость,

<sup>158</sup> Максим Исповедник. Амбигва. PG 91, 1309C-1312A.

<sup>159</sup> Максим Исповедник. Вопросы-ответы 63.

<sup>160</sup> Максим Исповедник. Амбигва. PG 91, 1088A - B.

<sup>161</sup> Максим Исповедник. Вопросы-ответы 47. PG 90, 428C - D (Творения. Т. 2. С. 122).

<sup>162</sup> Максим Исповедник. Амбигва 7. PG 91, 1088C13.

<sup>163</sup> Максим Исповедник. Главы о любви 1, 71.

<sup>164</sup> Daley, B. Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of St. Maximus the Confessor//Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980; edites par Felix Heinzer et Christoph Sconborn, Editions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982. P. 333.

<sup>165</sup> Максим Исповедник. Послание 4. PG 91, 416B-417A.

которую Бог естественно соделывает, когда Он благодатно соединен с теми, кто достоин. Под «противоприродным» я понимаю ту невыразимую муку из-за лишения этой (радости), которую Бог соделывает по природе, когда Он соединен с неудостоенными вопреки благодати. Бог соединен со всеми соответственно с данным от природы устройением каждой личности; и неким образом, известным только Ему, Он дает каждому чувственный опыт (о Себе), соответствующий тому образу, по которому каждый сотворен, чтобы обрести Того, Кто совершенно соединен со всеми, в конце всех веков»<sup>166</sup>.

Смысл этих слов следующий: человеку дана свобода осуществить или не осуществить тот изначальный замысел о нем, который существовал в Божественном Промысле. Те, кто действует «по природе», осуществляют его; те, кто живет противоестественно, в грехах и пороках, разрушают его. Бог равно любит тех и других и никого не лишает Своего присутствия и любви<sup>167</sup>. Но любовь, как говорил Исаак Сирий, «действует двояко»: источником радости и блаженства она становится только для тех, кто удостоился спасения и обожения, кто соединился с Богом и уподобился Ему.

Небесное Царство устроено таким образом, чтобы быть способным вместить в себя всех людей. Проблема заключается в том, что не всякий человек способен и желает принять Царство Божие как свой дом, стать его интегральной частью. Возможность всеобщего спасения, так же как и возможность вечных мучений, напрямую вытекает из свободной воли человека: пока будет оставаться хотя бы один человек, не способный или не желающий примириться с Богом, для этого человека будет сохраняться адское мучение богооставленности. Со стороны Бога все необходимое для спасения всех людей уже сделано, и искупительный подвиг Богочеловека распространяется на все человечество. Усвоение же плодов Искупительной Жертвы Христа зависит от самого человека - прежде всего от того нравственного выбора, который он делает при жизни. Всеобщее спасение возможно настолько, насколько возможно свободное принятие всеми без исключения людьми спасительного Евангелия Христова, насколько возможен свободный выбор в пользу Бога и добра, свободный, добровольный и бесповоротный отказ от зла со стороны всех людей и каждого человека.

Бог хочет, чтобы все люди спаслись, говорит апостол Павел (1Тим. 2:4). И Бог будет всегда, вечно хотеть спасения всех людей, и до тех пор, пока это всеобщее спасение не осуществится, воля Божия будет оставаться неисполненной. Но Бог будет всегда, вечно уважать свободную волю человека и вопреки воле человека не сможет спасти его. В этом - величайший парадокс тайны спасения. Если бы спасение зависело только и исключительно от Бога, все люди были бы спасены. Поскольку же спасение человека - плод совместного творчества, плод синергии (сотрудничества, сотрудничества) Бога и человека, то участие человека в деле собственного спасения необходимо.

Учение об апокатастасисе и всеобщем спасении в XX веке приобрело целый ряд защитников в лице богословов и философов русского рассеяния. Последовательными и решительными сторонниками этого учения были протоиерей Сергей Булгаков и Н. А. Бердяев. Более осторожно, но все же вполне однозначно высказывался в пользу этого учения В. Н. Лосский. Неоднократно защищал его в своих сочинениях и митрополит Сурожский Антоний, который, в частности, говорит: «Уверенность в спасении всех не может быть уверенностью веры в том смысле, что в Священном Писании нет ясного, доказательного утверждения об этом, но это может быть уверенностью надежды, потому что, зная Бога, каким мы Его знаем, мы имеем право на все надеяться». В Евангелии употребляется выражение «мука вечная», однако есть различие между вечностью Божественной и вечностью тварной: последняя «укладывается в пределы времени». Если бы диаволу удалось «создать независимое от Бога, самостоятельное вечное царство», то это была бы его победа над Богом:

<sup>166</sup> Максим Исповедник. Вопросы-ответы 59. PG 90, 609B - C.

<sup>167</sup> Daley. Apokatastasis and «honorable silence». P. 339.

«параллельно с Богом он осуществит то, чего хотел, он будет нераздельный царь вечного, совечного ада»<sup>168</sup>.

Однако высказывания отдельных богословов и философов, защищающих учение о всеобщем спасении, не придают ему легитимности в качестве учения Церкви. Концепция апокатастасиса была осуждена Церковью. Другое дело, что в духовной жизни христианина вопрос спасения людей может принимать иную перспективу - как предмет надежды, упования и молитвы.

В этом смысле характерен ответ преподобного Силуана Афонского иноку, утверждавшему, что «Бог накажет всех безбожников, будут они гореть в вечном огне». Силуан, услышав это, сказал с волнением: «Если посадят тебя в рай и ты будешь оттуда видеть, как кто-то горит в адском огне, будешь ли ты покоен?» Тот ответил: «А что поделаешь, сами виноваты». Старец же сказал со скорбью: «Любовь не может этого понести... Надо молиться за всех». «И он действительно молился за всех, - пишет его биограф. - Душа его томилась сознанием, что люди живут, не ведая Бога и Его любви, и он молился великою молитвою: за живых и усопших, за друзей и врагов, за всех»<sup>169</sup>.

Возможность адских мучений святой Силуан рассматривал только по отношению к себе: «Скоро я умру, и окаянная душа моя снидет во ад»<sup>170</sup>. В отношении же других людей Силуан говорил: «Мы должны иметь только эту мысль - чтобы все спаслись»<sup>171</sup>. Подлинно христианское отношение к теме вечных мук заключается в том, чтобы рассматривать их возможность применительно к самому себе, но не применительно к другим. По словам О. Клемана, «в духовном смысле невозможно говорить об аде для других. Тема ада может обсуждаться лишь в терминах Я и Ты. Евангельские предостережения обращены ко мне, открывают серьезность и трагичность моей духовной судьбы»<sup>172</sup>.

Древние сборники сказаний о жизни египетских отцов-пустынников сохранили рассказ об авве Антонии Великом, который однажды во время молитвы в келье услышал голос: «Антоний! Ты еще не пришел в меру кожевника, живущего в Александрии». На следующее утро старец отправился в Александрию к указанному кожевнику и сказал ему: «Расскажи мне о своих делах, потому что для этого я пришел сюда, оставив пустыню». Кожевник очень удивился вопросу святого и отвечал со смирением: «Не знаю за собой, чтобы я когда-либо сделал что-либо доброе. По этой причине, вставая рано с постели, прежде нежели выйду на работу, говорю сам в себе: все жители этого города, от большого до малого, войдут в Царство Божие за свои добродетели, а я один пойду в вечную муку за мои грехи. Эти же слова повторяю в своем сердце перед тем, как отойти ко сну». Услышав это, Антоний отвечал: «Поистине, сын мой, ты, как искусный ювелир, сидя спокойно в своем доме, стяжал Царство Божие; а я, хотя всю жизнь мою провожу в пустыне, но не стяжал духовного разума, не достиг в меру сознания, которое ты выражаешь своими словами»<sup>173</sup>.

Этот отеческий рассказ представляет ту единственную перспективу, в которой христианину позволительно думать о всеобщем спасении: «Все спасутся, один я погибну». Такое умонастроение не имеет ничего общего с оригенистическим апокатастасисом. Оно вытекает из внутреннего духовного опыта человека, глубоко сознающего свою греховность и приносящего покаяние за собственные грехи и несовершенства. Такое покаяние по необходимости включает мысль о вечных муках, но не для других, а для себя, и надежду на спасение, но не для одного себя, а и для всех остальных.

<sup>168</sup> Антоний, митрополит Сурожский. Человек перед Богом. М., 1993. С. 59-65.

<sup>169</sup> Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 23.

<sup>170</sup> Там же. С. 93.

<sup>171</sup> Там же. С. 99.

<sup>172</sup> Клеман. Истоки. С. 296. Выделено автором.

<sup>173</sup> Цит. по: Отечник: Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием (Брянчаниновым). Брюссель, 1963. С. 41.

## «Новое небо» и «новая земля»

Осуждение Церковью учения об апокатастасисе отнюдь не отменяет веру в то, что в конечном итоге Бог будет «всё во всем», что смерть будет окончательно побеждена и упразднена, что наступят «новое небо» и «новая земля». Эта вера основана на целом ряде свидетельств Священного Писания Нового Завета, говорящих о конечном изменении и преобразении всей твари. К числу таких свидетельств относятся прежде всего слова апостола Павла из Первого Послания к Коринфянам об окончательном упразднении смерти, которое последует за Вторым Пришествием Христа: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится - смерть, потому что всё покорил под ноги Его... Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всем» (1Кор. 15:22-28).

Далее, развивая учение о воскресении мертвых, апостол Павел возвращается к мысли об упразднении смерти и окончательной победе над ней Христа: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся. Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть победою». «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?». Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом! (1Кор. 15:51-57).

В приведенных текстах апостола Павла ничего не говорится о том, все ли люди будут участвовать в конечном преобразении и изменении твари или только некоторая их часть. С одной стороны, Павел представляет это событие как универсальное, охватывающее все человечество и всю вселенную. С другой стороны, говоря «мы», он имеет в виду прежде всего христиан, живущих надеждой на воскресение мертвых и на конечную победу Христа. Эсхатологическое Царство Божие - это царство спасенных, но все ли войдут в это Царство?

Ответ на этот вопрос дает Апокалипсис, рисующий картину нового неба и новой земли, которые наступят тогда, когда прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет (Откр. 21:1). Здесь эсхатологическое состояние преобразенной твари представлено в виде нового Иерусалима, сходящего с неба: этот небесный город есть скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Откр. 21:2-4). В этот небесный город войдут спасенные народы ... и не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни (Откр. 21:24-27). О тех, кто останется вне небесного града, Апокалипсис говорит: Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая (Откр. 21:8). Таким образом, новый Иерусалим - это царство спасенных, однако не все люди войдут в него: Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами. А вне - псы и чародеи, и любодееи, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду (Откр. 22:14-15).

Итак, с одной стороны, Священное Писание учит о том, что настанет некое восстановление всего (Деян. 3:21), когда Бог будет всё во всем (1Кор. 15:28). С другой же стороны, очевидно, что, наряду с царством спасенных, Писание упоминает тех, кто не войдет в это царство, останется вне его. Такое же понимание эсхатологической победы Христа над адом и смертью содержится у большинства святых отцов Восточной Церкви, в том числе, как мы видели выше, у Максима Исповедника.

Каким будет эсхатологическое Царство Божие для тех, кто удостоится войти в него? И что будет источником блаженства для обитателей рая? По учению отцов Церкви, главным и единственным источником блаженства в раю будет Сам Бог. Григорий Нисский пишет: «Так как естество Божие есть источник всякого добра, то следует, что в Нем будут все, освободившиеся от зла, чтобы Бог, как говорит апостол, был всем во всём (1Кор 15:28)... Поскольку в настоящем веке жизнь проводится нами различно и разнообразно, то много есть такого, в чем принимаем участие, например время, воздух, место, пища, питье, одежда, солнце, светильник и многое другое, служащее потребностям жизни, и ничто из всего этого не есть Бог. Ожидаемое же блаженство ни в чем этом не имеет нужды: всем этим взамен всего будет для нас естество Божье, уделяющее себя соразмерно всякой потребности той жизни. Бог для достойных бывает и местом, и жилищем, и одеждой, и пищей, и питьем, и светом, и богатством, и царством... Кто бывает всем, Тот бывает и во всех (ср.: Кол. 3:11)»<sup>174</sup>.

Райское блаженство, говорит Исаак Сирий, заключается в приобщении человека к любви Божией, которая есть «древо жизни» и «хлеб небесный», то есть Сам Бог: «Рай есть любовь Божия, в которой - наслаждение всеми блаженствами. Там блаженный Павел напитался сверхъестественной пищей и, когда вкусил там от древа жизни, воскликнул, сказав: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1Кор. 2:9). От древа сего был отстранен Адам диавольским советом. Древо жизни есть любовь Божия, от которой отпал Адам. Пока не обретем любовь, делание наше - на земле терний. А когда обретем любовь, тогда станем питаться хлебом небесным. Небесный же хлеб есть Христос, сшедший с небес и дающий жизнь миру (см.: Ин. 6:33). Итак, живущий по любви пожинает жизнь от Бога и в этом еще мире, обоняет воздух воскресения. Этим воздухом наслаются праведные в воскресении»<sup>175</sup>.

Жизнь будущего века является «постоянным и неизреченным покоем в Боге»<sup>176</sup>. Эта жизнь «не имеет конца или изменения»<sup>177</sup>. Телесная активность там заменяется умственной деятельностью, которая есть «усладительный взгляд и нерассеянное видение»<sup>178</sup>. Ум человека в Царстве Небесном будет занят созерцанием красоты Божией в состоянии непрестанного изумления: «Естество человеческое не перестанет там удивляться Богу, вовсе не имея никакого помышления о тварях. А так как всякая красота твари в будущем обновлении ниже красоты Божией, то как может ум созерцанием своим отойти от красоты Божией?»<sup>179</sup>.

В будущем веке исчезнет иерархический строй мироздания, согласно которому Божественные откровения передаются от Бога высшим чинам Ангелов и через их посредство - низшим чинам и человеку: «В будущем веке упразднится такой порядок, потому что не один от другого будет принимать тогда откровение славы Божией, к прославлению и веселию души своей, но каждому, по мере сил его, будет дано от Господа непосредственно то, что причитается ему по мере подвигов его и по достоинству; и не от другого, как здесь, принимает он дар. Ибо там нет ни учащего, ни учащегося, ни имеющего нужду в восполнении недостатка его другим. Там один Даятель, непосредственно дарующий способным принять, и от Него принимают обретающие небесное веселие. Там прекратятся чины учащих и учащихся, и быстрота желанья всякого будет стремиться к Единому»<sup>180</sup>.

В будущее блаженство никто не войдет по принуждению: каждый должен сделать свой собственный выбор в пользу Бога. Этот выбор делается людьми в земной жизни и выражается в отказе от страстей и в покаянии: «Не по какому-либо принуждению, и не против воли своей, и не без покаяния наследуют они ту будущую славу; но угодно было премудрости Его, чтобы по своей свободной воле

<sup>174</sup> Григорий Нисский. О душе и воскресении (Творения. Т. 4. С. 277-278).

<sup>175</sup> Исаак Сирий. Слово 83 (Слова подвижнические. С. 397).

<sup>176</sup> Исаак Сирий. О божественных тайнах 18, 3.

<sup>177</sup> Исаак Сирий. Главы о знании I, 19.

<sup>178</sup> Исаак Сирий. О божественных тайнах 8, 2.

<sup>179</sup> Исаак Сирий. Слово 80 (Слова подвижнические. С. 394).

<sup>180</sup> Исаак Сирий. Слово 18 (Слова подвижнические. С. 76).

избирали они благое и таким образом имели доступ к Нему»<sup>181</sup>. Будущее блаженство станет уделом тех, кто уже во время земной жизни достиг «земли обетованной» и соединился с Богом. Однако из Царства Небесного не исключены и те, кто, хотя и не увидел эту землю вблизи, умер в надежде на ее достижение. Не достигшие совершенства, но стремившиеся к нему, будут причтены к ветхозаветным праведникам, которые не узрели Христа при жизни, но надеялись на Него<sup>182</sup>. Вошедшие в Царство Небесное будут находиться на различных степенях близости к Богу, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако различные степени не будут означать иерархического неравенства между спасенными; для каждого его собственная мера приобщения к Богу будет наивысшей: «Спаситель многими обителями у Отца называет различные меры знания поселяемых в ту страну, то есть отличия и разницу духовных дарований, которыми наслаждаются по мере знания. Ибо не различие мест, но степени дарований назвал Он многими обителями. Как чувственным солнцем наслаждается каждый по мере чистоты и приемлемости силы зрения... так в будущем веке все праведные нераздельно поселяются в одной стране, но каждый в своей мере озаряется одним мысленным солнцем и по достоинству своему привлекает к себе радость и веселье. И никто не видит меры друга своего, как высшей, так и низшей, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет этого там, где нет ни печали, ни въздыхания! Напротив, каждый, по данной ему мере, веселится внутренне в своей мере»<sup>183</sup>.

В будущем веке, по словам Григория Богослова, люди достигнут состояния всецелого обожения и уподобления Богу: «Будет же Бог всё во всём (1Кор. 15:28) во время восстановления ... когда мы, которые сейчас, по причине движений и страстей, или вовсе не носим в себе Бога, или носим лишь в малой степени, сделаемся всецело богоподобными, вмещающими всецелого Бога, и только Его. Вот совершенство, к которому мы спешим. О нем и сам Павел говорит нам. В каких же словах? - Где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всём Христос (Кол. 3:11)»<sup>184</sup>.

Небесное Царство, которого удостоится праведники после всеобщего воскресения, представляется Григорию Богослову прежде всего царством света, где люди, избавившись от превратностей земной жизни, будут ликовать, «как малые светы вокруг великого Света»<sup>185</sup>. Это то царство, «где жилище всех веселящихся и поющих непрерывную песнь, где голос празднующих и голос радости, где совершеннейшее и чистейшее озарение Божества, которое ныне мы принимаем лишь в загадках и тенях»<sup>186</sup>. В этом Царстве происходит окончательное воссоединение человека с Богом, приобщение Божественному свету, восстановление и обожение всецелого человеческого естества.

---

<sup>181</sup> Исаак Сирийский. О божественных тайнах 10, 20.

<sup>182</sup> Исаак Сирийский. Слово 66 (Слова подвижнические. С. 346).

<sup>183</sup> Исаак Сирийский. Слово 58 (Слова подвижнические. С. 311).

<sup>184</sup> Григорий Богослов. Слово 30, 6, 31-44. SC 250, 238 (Творения. Т 1. С. 432-433).

<sup>185</sup> Григорий Богослов. Слово 18, 42. PG 37, 1041 (Творения. Т 1. С. 288).

<sup>186</sup> Григорий Богослов. Слово 24, 19, 9-13. SC 284, 82 (Творения. Т 1. С. 357).