

**Николо-Угрешская Духовная семинария**  
**Кафедра Богословия**

**Учение о воскресении мертвых в творениях**  
**святых отцов и учителей церкви**  
**I-III веков**

ДИССЕРТАЦИЯ  
на соискание степени  
магистра богословия

Автор

/свящ. С. Калашников/

Научный руководитель

/свящ. Е. Шилов/

Дзержинский

2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В ТВОРЕНИЯХ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ.....	13
1.1. Дидахи.....	13
1.2. Священномученик Климент Римский. Первое послание к Коринфянам.....	18
1.3. Священномученик Климент Римский. Второе послание к Коринфянам.....	27
1.4. Священномученик Игнатий Богоносец.....	34
1.5. Священномученик Поликарп Смирнский.....	40
1.6. Папий Иерапольский.....	45
1.7. Послание Варнавы.....	48
1.8. «Пастырь» Ерма.....	54
ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В ТВОРЕНИЯХ ГРЕЧЕСКИХ И ЛАТИНСКИХ АПОЛОГЕТОВ II-III ВВ. ....	56
2.1. Святой Иустин Мученик.....	56
2.2. Фрагменты «О воскресении».....	61
2.3. Татиан.....	65
2.4. Афинагор Афинянин.....	69
2.5. Святитель Феофил Антиохийский.....	82
2.6. Святитель Мелитон Сардийский.....	89
2.7. Анонимное сочинение «К Диогнету».....	93
2.8. Тертуллиан.....	96
ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В АНТИГНОСТИЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЕ (III В.).....	103
3.1. Св. Иринея Лионский.....	103

3.2. Св. Ипполит Римский .....	108
3.3. Климент Александрийский .....	111
3.4. Ориген .....	114
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	119
БИБЛИОГРАФИЯ.....	129
Источники .....	129
Литература .....	132

## ВВЕДЕНИЕ

«Мы проповедуем Христа распятого», – пишет апостол Павел (1 Кор. 1, 23). Но не только распятого, а и воскресшего, иначе «тщетна вера» наша (1 Кор. 15, 14, 17). Вся проповедь апостолов и их сподвижников – это проповедь о воскресении Христа. Как говорит святитель. Иоанн Златоуст, «всем [апостолы] проповедовали веру, удостоверяя, что Он воскрес»<sup>1</sup>. Книга «Деяний святых Апостолов», которая повествует об этом времени и событиях, «содержит в себе по преимуществу именно доказательства воскресения, так как уверовавшему в последнее уже легко было принять и все остальное»<sup>2</sup>. И эта проповедь о воскресшем Христе была для античного мира столь же «безумна», как и проповедь о Кресте. Воскресение – это своего рода врата, через которые сомневающийся и ищущий человеческий ум должен был прийти ко Христу.

На воскресении Христовом утверждена наша вера, наше упование, именно в нем обретается смысл человеческой жизни, обреченной в реальной действительности своего земного бытия на катастрофу, именуемую смертью, известную каждому из опыта. Смерть трудно не воспринимать как зло. Однако христианство говорит о том, что зло не есть нечто сущее; являясь только лишением, ущербностью истинного бытия<sup>3</sup>, оно имеет скорее феноменологический, чем онтологический характер. Но «не следует думать, что состояние – это некая несущественная, эфемерная и ничтожно малозначимая «надстройка» в сравнении с бытием, к которому оно относится. Напротив, состояние является самой основной и существенной характеристикой бытия»<sup>4</sup>. Зло реально и действенно в этом мире, оно есть сила, «эмпирически оно не менее реально, чем добро... И вместе с тем зло есть существенное «небытие»<sup>5</sup>. Смерть, как средоточие

---

<sup>1</sup> Иоанн Златоуст, святитель. Творения. Т. 9. Кн.1. М., 2003. С. 339.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Мефодий Патарский, святитель. Полн. собр. соч. М., 1996. С. 189.

<sup>4</sup> Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 1994. С. 121.

<sup>5</sup> Флоровский Г., прот. В мире исканий и блужданий. М., 1998. С. 201.

зла в этом мире, есть явление абсолютно реальное, а не просто какая-то видимость. Эта реальность и трагичность смерти сохраняется и ничуть не умаляется в христианстве. Скорее, наоборот, – здесь она воспринимается еще острее, ибо христианство говорит, что человек – не просто бессмертная душа, но он есть союз души с телом. Обе «природы» человеческой ипостаси сотворены Богом и призваны к вечности, и их разлучение есть смерть самого человека, прекращение его целостного существования. «В страхе смерти, пусть часто малодушном и темном, сказывается некий глубокий метафизический трепет – не только греховная привязанность к плоти мира... В страхе смерти сказывается пафос человеческой цельности»<sup>6</sup>. «Оброк греха» лежит на каждом живущем на земле, и из этой безысходности есть по-настоящему только один выход – это благая весть о воскресении Христа как «начатке» нашего воскресения. Христос вновь «влил» в человека жизнь. Этой победой над смертью и ожиданием собственного воскресения живет каждый верующий в Него, несмотря на то, что живущие продолжают умирать. Смерть еще действует, но «уже не вечнует над родом человеческим»<sup>7</sup>. «Правда мы и теперь умираем прежней смертью, но не остаемся в ней, и это не значит умирать... Сила смерти и подлинность смерти в том, что умерший уже не имеет возможность вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет, и притом лучшей жизнью, то это уже не смерть, но успение»<sup>8</sup>.

Нельзя не согласиться с о. Георгием Флоровским, который пишет, что «все первохристианство живет в этой преисполненной радости о Воскресении, в этом светлом предчувствии последнего исцеления и восстановления всей твари»<sup>9</sup>. Но что стоит за этой радостью и ожиданием? Как раннее христианство их воспринимало, как соотносило? Каким конкретно видело оно исполнение этого ожидания? Другими словами, что первые памятники христианской письменности говорят о грядущем

---

<sup>6</sup> Флоровский Г., прот. О смерти крестной. М., 1998. С. 195.

<sup>7</sup> Канон Великой Субботы (утреня), 6 песнь, 3 тропарь // Триодь постная. М., 1992. С. 483.

<sup>8</sup> Иоанн Златоуст, святитель. Цит. по: Флоровский Г., прот. О воскресении мертвых. М., 1998. С. 416.

<sup>9</sup> Флоровский Г., прот. О воскресении мертвых. С. 416.

воскресении мертвых, как они его понимают, с какими другими событиями соотносят? По возможности внимательнее рассмотреть эти и связанные с ними вопросы и составляет цель нашей работы.

Как известно, в раннехристианской литературе различают несколько направлений, «блоков». Это творения «мужей апостольских», охватывающие конец I – начало II вв., и имеющие для нас первостепенное значение как произведения, непосредственно примыкающие к апостольскому веку и книгам Нового Завета. Сочинения Греческих и латинских апологетов II-III вв., а также Антигностическая письменность и Александрийская богословская школа (III в.). Содержащееся в них учение о воскресении мертвых и будет рассмотрено в настоящей диссертации.

**Актуальность работы.** Изучение отношения святоотеческой письменности к вопросам эсхатологии имеет кроме исторического и богословского интереса, также и практический. Здесь необходимо учитывать возросший интерес наших соотечественников к данной проблеме, которая решается часто путями, далекими от учения Церкви. Все это также обуславливает актуальность темы работы, тем более, что она не получила должного раскрытия в отечественной богословской литературе.

**Целью** данной дипломной работы является рассмотрение учения о воскресении мертвых по трудам отцов церкви доникейского периода.

В связи с поставленной целью определим ряд **задач**:

- рассмотреть и проанализировать тексты отцов и учителей Церкви доникейского периода;
- выявить в этих сочинениях тексты, содержащие учение о воскресении мертвых;
- сопоставить данные тексты и проанализировать общие тенденции и уникальные черты.

**Объектом исследования** являются тексты церковных деятелей доникейского периода.

**Предметом исследования** является информация, содержащаяся в текстах святых отцов о воскресении мертвых.

**Хронологические рамки** исследования включают в себя период с появления христианской письменности до III в.

**Методом исследования** является сравнительно-аналитический анализ произведений отцов церкви.

**Структура диссертации.** Настоящее сочинение имеет традиционную для данного рода работ структуру: введение, три главы и заключение. В конце помещен список использованных источников и литературы.

Во введении обосновывается актуальность работы, поставлена цель написания работы.

В основной части последовательно рассматривается каждый памятник. В очередности их изучения мы следуем учебному пособию по патрологии А.И. Сидорова<sup>10</sup>, а также «Введению в святоотеческое богословие» прот. Иоанна Мейендорфа<sup>11</sup> и др., исключая те, в которых ничего не говорится о воскресении. В начале каждой главы даются очень краткие сведения о памятнике, авторе, что, с одной стороны, стало уже традиционным в патрологических работах, а с другой, – позволяет лучше понять миросозерцание того или иного автора.

В первой главе рассматриваются тексты греческих и латинских апологетов, а именно: Дидахи, Первое послание св. Климента Римского к Коринфянам, Второе послание св. Климента Римского к Коринфянам. Сочинения Священномученика Игнатия Богоносца, священномученика Поликарпа Смирнского, Папия Иерапольского, послание Варнавы, «Пастырь» Ерма.

Во второй главе рассматриваются тексты св. Иустина Мученика, фрагменты текста «О воскресении», Татиана, Афинагора Афинянина, свт.

---

<sup>10</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. М., 1996.

<sup>11</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001.

Феофила Антиохийского, свт. Мелитона Сардийского, анонимное сочинение «К Диогнету», Тертуллиана.

В третьей главе рассматриваются тексты св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, Климента Александрийского и Оригена.

В заключении приводятся выводы дипломной работы.

### **Обзор литературы**

Относительно научных сочинений по нашей теме, прежде всего, необходимо отметить, что исследований, в которых последовательно рассматривался бы каждый памятник раннехристианской письменности в контексте данной проблемы, нами не были найдены. Если учение о воскресении мертвых мужей апостольских, апологетов II в. и святоотеческой письменности в III в. и рассматривается, то в «тематической» последовательности. Увидеть в данном случае особенности взглядов того или иного автора нет никакой возможности. При этом суждения относительно учения отдельно взятого святого отца или церковного писателя носят, зачастую, поверхностный характер.

Среди исследований, близких к нашей теме, в первую очередь следует назвать сочинение митр. Макария (Оксиюка) «Эсхатология св. Григория Нисского»<sup>12</sup>. Почти половину этого труда составляет «Вступительная часть», где содержится обзор эсхатологических воззрений эпохи, предшествовавшей литературной деятельности свт. Григория, т.е. сочинения и рассматриваемых нами церковных писателей. К сожалению, автор ограничился только сопоставлением текстов, фактически не сделав богословского и историко-философского анализа. Далее можно указать на труд проф. А.И. Георгиевского, (существующий, по всей видимости, только в машинописном варианте). Он носит название «Догмат о воскресении мертвых в освящении апологетов и полемистов доникейского периода»<sup>13</sup>. Однако, во-первых, на протяжении всего очерка автор

---

<sup>12</sup> Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

<sup>13</sup> Георгиевский А.И., проф. Догмат о воскресении мертвых в освещении апологетов и полемистов доникейского периода. Б. м., б. г. – (Машинопись).



рассматривает практически лишь трех авторов: Афинагора Афинянина, св. Иустина Мученика и св. Иринея Лионского, что, впрочем, вполне объяснимо – их сочинения дают наибольший материал для раскрытия учения о воскресении мертвых в первые два века. Совершенно не принимается во внимание ни Дидахи, ни сочинения св. Климента, св. Поликарпа Смирнского, св. Игнатия, Папия Иерапольского и др. При этом памятники не исследуются каждый в отдельности, но воспринимаются скорее, как единое «сочинение» доникейской эпохи.

Некоторым исключением является св. Иринея, изучение взглядов которого относительно воскресения мертвых занимает почти половину этого небольшого сочинения. Таким образом, наличие данного труда, при схожести в названии, не делает излишней нашу работу. Также необходимо указать на небольшое сочинение Серафима Булгакова «Догмат о воскресении человеческого тела», в котором автор, прибегая к доказательствам истинности воскресения мертвых на основании Священного Предания, ссылается, естественно, и на сочинения церковных писателей первых двух веков (главным образом апологетов), не ставя при этом цели изложить полностью учение того или иного автора.

Можно отметить и сочинение проф. Л.И. Писарева «Очерки из истории христианского вероучения патристического периода»<sup>14</sup>, где эсхатологии мужей апостольских посвящена хотя и краткая, но отдельная глава.

Имеется также ряд исследований, посвященных проблемам эсхатологии вообще. Это, например, сочинения Н. Виноградова «О конечных судьбах мира и человека»<sup>15</sup>, А. Туберовского «Воскресение Христово»<sup>16</sup>, Темномерова «Учение Св. Писания о смерти, загробной

---

<sup>14</sup> Писарев Л.И., проф. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915.

<sup>15</sup> Виноградов Н.И. О конечных судьбах мира и человека. М., 1889.

<sup>16</sup> Туберовский А. Воскресение Христово: Опыт мистической идеологии пасхального догмата. Сергиев Посад, 1916.

жизни и воскресении мертвых»<sup>17</sup>. Все они носят богословский или философский характер, лишь отчасти касаясь темы настоящего исследования.

Из патрологических монографий, посвященных отдельным отцам Церкви интересующего нас периода, можно выделить сочинение П. Мироносицкого об Афинагоре Афиняnine<sup>18</sup>. Но, к сожалению, автор только более стройно и последовательно излагает аргументы самого Афинагора в защиту реальности воскресения из мертвых. Хотелось бы также отметить сочинение проф. П. Страхова<sup>19</sup> об учении о воскресении до христианства, которое помогает лучше представить общий контекст, в котором находились христианские писатели. Относительно воззрений на эту проблему иудаизма можно, в частности, указать на сочинение П. Юнгера «Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни»<sup>20</sup>.

Большое значение имеют для нас статьи прот. Георгия Флоровского, относящиеся к теме воскресения, которые были опубликованы в известном сборнике его работ «Догмат и История»<sup>21</sup>. Имея богословский характер, они помогают значительно лучше осознать саму проблематику воскресения мертвых, его смысл и значение для каждого христианина.

Стоит отметить сборник докладов богословской конференции «Эсхатологическое учение Церкви»<sup>22</sup>, где есть ряд статей, посвященных обзору учения святых отцов о воскресении мертвых.

Интересны статьи и ряда других авторов, например: Виноградова Н. «О конечных судьбах мира и человека»<sup>23</sup>, священника Фаворского Д. «Христианские догматы о бессмертии души и воскресении мертвых в

---

<sup>17</sup> Темномеров А.М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. М., 1899.

<sup>18</sup> Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. Казань, 1894.

<sup>19</sup> Страхов П., проф. Воскресение: Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев. 2002.

<sup>20</sup> Юнгера П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882.

<sup>21</sup> Флоровский Г., прот. Догмат и История. М., 1998.

<sup>22</sup> Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. Москва 14-17 ноября 2005г. М., 2007.

<sup>23</sup> Виноградов Н.И. О конечных судьбах мира и человека. М., 1889.

связи с философским учением о загробной участи человека»<sup>24</sup>, Богдашевского Д.И. «Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла»<sup>25</sup>, протоиерея Сергия Булгакова «Невеста Агнца»<sup>26</sup>, Тихомирова Е. А. «Загробная жизнь, или Последняя участь человека»<sup>27</sup>».

Что касается исследований западных ученых, то здесь также имеется ряд работ, посвященных вопросу учению о воскресении мертвых в эпоху раннего христианства. Вместе с этим, нельзя сказать, что данная тема была в поле пристального внимания западных исследователей. Как писал прот. Г. Флоровский, «современное богословие долго пренебрегало эсхатологией... Это пренебрежение к эсхатологическим вопросам не до конца преодолено и в современной мысли. Многим эсхатология кажется окаменелостью, пережитком давно забытого прошлого. Самой этой темы избегают – или пробегают ее наскоро, как что-то ненужное и неуместное». Хотя следует отметить и тот факт, что после Второй мировой войны в богословии произошли некоторые изменения, и эсхатология вновь начинает возвращаться «в фокус богословской мысли»<sup>28</sup>. Но сразу следует отметить, что доступ к этим исследованиям у нас был очень ограничен. Тем не менее, некоторые из них оказались доступны. Во-первых, это небольшое по объему сочинение G. Scheurer'a «Догмат о воскресении в доникейский период»<sup>29</sup>, которое носит характер скорее беглого обзора. Из интересующих нас авторов здесь рассматриваются: св. Климент Римский, свщмч. Игнатий, свщмч. Поликарп, св. Иустин Мученик, Афинагор Афинянин, св. Феофил Антиохийский. Это также обширная монография L. Atzberger'a «История христианской эсхатологии в доникейский период»<sup>30</sup>», о которой в 1935 году прот. Г.Флоровский писал, что она к тому времени

---

<sup>24</sup> Фаворский Д., свящ. Христианские догматы о бессмертии души и воскресении мертвых в связи с философскими учениями о загробной жизни. СПб., 1900.

<sup>25</sup> Богдашевский Д. И. Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла // ТКДА. 1902. № 1.

<sup>26</sup> Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж, 1942.

<sup>27</sup> Тихомиров Е. А. Загробная жизнь или последняя участь человека. М., 2011.

<sup>28</sup> Флоровский Г., прот. О последних вещах и событиях. М., 1998. С. 444 - 445.

<sup>29</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit: Jnaugural-Dissertation. Würzburg, 1896.

<sup>30</sup> Atzberger L. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg im Breisgau, 1896.

не потеряла своего значения и не заменена на лучшую<sup>31</sup>. Из более современных следует отметить работу Ton H.C. van Eijk'a «Воскресение мертвых у мужей апостольских<sup>32</sup>», вышедшую в серии «Théologie historique» в 1974 году. В ней последовательно рассматриваются сочинения мужей апостольских, выясняются источники их терминологии, делаются в конце обобщающие выводы.

---

<sup>31</sup> Флоровский Г., прот. О воскресении мертвых. М., 1998. С. 427, прим. 12.

<sup>32</sup> Eijk Ton H.C., van La résurrection des morts chez les Pères apostoliques. Paris, 1974.

# ГЛАВА 1. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В ТВОРЕНИЯХ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

## 1.1. Дидахи

Ряд сочинений эпохи мужей апостольских уже традиционно рассматривается, начиная с «Дидахи» – этого прекрасного памятника, который «поражает первозданной архаичностью, величественной простотой апостольского века»<sup>33</sup>, занимая особое место в христианской письменности. Что касается содержания вероучения, отраженного в Дидахи, то, по мнению А.И. Сидорова, «оно, в силу катехизического характера этого памятника, чрезвычайно прозрачное и простое»<sup>34</sup>. Но это ни коим образом не означает, что все здесь ясно, и при его чтении не возникает никаких вопросов. Проблем, связанных с Дидахи – большое количество, и одна из них относится к теме нашего сочинения.

О воскресении, хотя и кратко, речь идет в 16 главе. Здесь говорится о «последних днях», о пришествии «мирового обманщика», связанных с этим испытаниях и гибели соблаздившихся, после чего «явятся знамения истины: сперва знамение, распростертое на небе, затем знамение гласа трубного, и, в-третьих, воскресение мертвых, но не всех однако, но как сказано: придет Господь и все святые с Ним. Тогда увидит мир Господа, грядущего на облаках небесных...»<sup>35</sup> Здесь, к сожалению, рукопись обрывается, и, несмотря на все попытки ее реконструировать<sup>36</sup>, «вопрос о финале Дидахи лучше оставить открытым»<sup>37</sup>. Остается только сожалеть об утрате окончания рукописи, ибо, возможно, его наличие пролило бы свет и на вопросы относительно понимания седьмого стиха: «...воскресение мертвых, не всех, однако...». Это место является одним из

---

<sup>33</sup> Дунаев А.Г. Предисловие к учению двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 25.

<sup>34</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 56.

<sup>35</sup> Дидахи 16, 6-8 // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 61-62.

<sup>36</sup> Писания Мужей Апостольских. Рига, 1994. С. 38, прим. 20.

<sup>37</sup> Дидахи // Писания мужей апостольских. С. 62.

«темных» и вызывает ряд вопросов: признает ли автор всеобщность воскресения или нет, подразумевается ли здесь только «первое воскресение» (Откр. 20, 4-6), и если так, то как он его понимал, и не наблюдаем ли мы здесь отзвук хилиастических представлений?.. Исследователями были предприняты различные попытки решения этих и других проблем.

Первое, что необходимо отметить (хотя это имеет скорее только исторический интерес) – это попытку устранить проблему посредством не совсем точного перевода. Так К. А. Попов первоначально перевел слова «οὐ πάντων δέ» следующим образом: «однакож это не все»<sup>38</sup>. Данная «вольность» встретила критику В.С. Соловьева, и после неловких объяснений переводчика появился второй, исправленный вариант русского текста Дидахи<sup>39</sup>.

Для решения названных выше проблем можно попытаться найти источники эсхатологии Дидахи. Тут следует отметить, что 16 глава вкратце содержит все элементы, которые мы находим в «апокалипсисе» синоптических Евангелий. Имеется призыв к бодрствованию (Дидахи 16, 1; Мф. 24, 42; 25, 13), знамения приближения конца: явление лжепророков (Дидахи 16, 3; Мф. 24, 23–28), гонения (Дидахи 16, 4; Мф. 24, 9–14), умножение грехов (Дидахи 16, 3–4; Мф. 24, 10–12), явление антихриста, обольстителя мира (Дидахи 16, 4; Мф. 24, 5). После чего явятся «знамения истины», и последует пришествие Господа (Дидахи 16, 6–8). Эти знамения противоплагаются знамениям обольстителя мира (Дидахи 16, 4), которые в 2 Фес. 2, 9 названы «знамениями и чудесами ложными» (вполне вероятно, что автор Дидахи имеет ввиду и этот текст). Т. е., он опирается практически на весь корпус Нового Завета, во всяком случае на те книги, которые уже существовали ко времени написания «Учения» поскольку Датировка Дидахи до сих пор остается сложным вопросом. И, тем не

---

<sup>38</sup> Учение двенадцати апостолов / Пер. К. Попова // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1884, №11. С. 384.

<sup>39</sup> Дидахи // Писания мужей апостольских. С. 62.

менее, проблема установки «источников» «апокалипсиса» Дидахи остается трудно разрешимой<sup>40</sup>. Поэтому попытка найти ответы на вопросы, связанные с пониманием Дидахи 16, 6–8 через сопоставление с другими источниками является опасной. Мы можем исходить лишь из того, что написано в самом памятнике.

Можно также посмотреть, какова связь между содержанием памятника в целом (и главное – с учением о «двух путях») и его эсхатологической частью. Некоторые исследователи полагали, что 16 глава составляет заключение учения о «двух путях»<sup>41</sup>. Тогда воскресение, в понимании автора Дидахи, оказывается связанным с грядущим судом, на который явятся и грешники, т. е. воскреснут все, а не только святые. Подобную связь можно наблюдать, например, в «Послании Варнавы»<sup>42</sup>. Но серьезных оснований для подтверждения этой идеи нет. Так В. Рордорф, издатель текста Дидахи в серии «Sources chrétiennes» пишет: «Что касается 16 главы, образующей завершение произведения, то она, вероятно, была добавлена тогда же, когда и главы 14 и 15. Речь не идет о тексте, как это пытались доказать некоторые ученые, служившем первоначальным завершением «двух путей». Однако, очевидно, что эсхатологические темы этой главы принадлежат архаической традиции, остающейся параллельной этому учению, но ни в коей мере от него не зависят»<sup>43</sup>.

Некоторые исследователи понимают слова «не всех однако, но как сказано: Придет Господь и все святые с Ним» в том смысле, что автор говорит лишь о воскресении святых<sup>44</sup>. Но если это так, то возникает вопрос о связи учения Дидахи с хилиазмом. Некоторые считают, что автор Дидахи был хилиастом, например, Б.Г. Деревенский. В иудео-христианской традиции хилиазм всегда был связан с земным

---

<sup>40</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. Paris, 1974. P. 22.

<sup>41</sup> Ibid. P. 20.

<sup>42</sup> Послание Варнавы // Писания мужей апостольских. С. 114.

<sup>43</sup> Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 15.

<sup>44</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. Pp. 21, 28.

царствованием Христа со святыми. Но вопрос в том, есть ли следы такого царства в Дидахи? Мы видим воскресение святых и их пришествие с Господом. Но было бы крайне опасно связывать всякое воскресение святых с хилиазмом, нельзя также отождествлять с ним все встречающиеся формы ожидания Христова Царства на земле. И если внимательно рассмотреть наш памятник, то нельзя не согласиться, что «ничто не позволяет говорить, что автор Дидахи является хилиастом»<sup>45</sup>. «Нужно остерегаться, чтобы не заключить о воззрениях автора больше, чем дано в самом памятнике»<sup>46</sup>.

Итак, невозможно установить связь Дидахи с хилиазмом, но, вероятно, можно понимать ключевую фразу, относящуюся к нашему вопросу так, что она говорит о воскресении только святых. Однако, на наш взгляд, нельзя утверждать, что согласно Дидахи воскреснут только святые. Возможно они «предварят» всеобщее восстание, но не более. Здесь хотелось бы обратить внимание на 8-й стих, где космос (мир) противопоставляется святым: «Тогда увидит мир Господа»<sup>47</sup>. Т. е., так или иначе, но воскреснут все умершие. Все наши предположения о временном промежутке между воскресением святых и всех остальных будут носить гипотетический характер. Также чрезвычайно трудно говорить о связи этих стихов с «первым воскресением» Апокалипсиса (Отк. 20), ввиду всех тех трудностей, которые связаны с пониманием текста самого Откровения.

Можно также предположить, что Дидахи 16, 6–8 перекликается с мыслью ап. Павла, что «святые будут судить мир» (1 Кор. 6, 2). Т. е. первоначально воскресают святые, чтобы принять участие в суде над остальным человечеством, которое тоже воскреснет. Но вопрос – правильно ли наше предположение – также трудно разрешим.

---

<sup>45</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 25.

<sup>46</sup> Карашев А. О новооткрытом памятнике "Учение двенадцати апостолов". М., 1896. С. 136.

<sup>47</sup> Писания мужей апостольских. С. 38, прим. 18.



Рассмотрев некоторые проблемы, связанные с пониманием эсхатологических воззрений автора Дидахи, можно сделать некоторые выводы:

1. Среди памятников, относящихся к числу сочинений мужей апостольских, Дидахи является единственным, где воскресение мертвых занимает свое место в «апокалипсисе» того же типа, что и в синоптических Евангелиях. Имеется также большое сходство с посланием ап. Павла к Фессалоникийцам (1 Фес. 4, 16). Однако автор Дидахи не связывает воскресение из мертвых с воскресением Христовым. О последнем в Дидахи даже не упоминается.

2. Хотя и можно полагать, что автор Дидахи говорит о воскресении святых, но нет никаких оснований связывать это с хилиазмом.

3. Автор употребляет выражение «воскресение мертвых», и никогда – «воскресение плоти»<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> См.: T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 27-28.

## 1.2. Священномученик Климент Римский. Первое послание к Коринфянам

Автором следующего рассматриваемого сочинения является свщмч. Климент, епископ Рима, который принял мученическую кончину, вероятнее всего, в 101 или 102 году. Как известно, до нас дошел ряд памятников, авторство которых приписывается св. Клименту Римскому, но, согласно мнению практически всех исследователей, бесспорно ему принадлежит лишь одно сочинение – «Послание к коринфянам», или «Первое послание к коринфянам»<sup>49</sup>. Обычно оно датируется 95–96 гг., хотя имеются попытки более ранней датировки<sup>50</sup>. Поводом для написания послания послужил мятеж некоторых коринфских христиан против «пресвитеров». И св. Климент, обращаясь к коринфянам от лица всей Римской Церкви, стремится вразумить возмутившихся и направить их на путь мира и смирения...

Естественно, сразу бросается в глаза тот факт, что лишь несколькими десятилетиями ранее ап. Павел обращался к коринфянам по тому же поводу (1 Кор. 1–4), о чем напоминает и сам св. Климент: «Возьмите послание блаженного апостола Павла. О чем он прежде всего писал вам в начале евангельской проповеди?.. Потому что и тогда произошло у вас разделение на различные стороны»<sup>51</sup>. Но заметно и ухудшение ситуации: если в первый раз коринфяне, разделившись, «приклонились на стороны прославленных апостолов и на сторону мужа, ими одобренного»<sup>52</sup>, то на сей раз, это был, по-видимому, простой мятеж против иерархии или её отдельных представителей. Св. Климент, подражая ап. Павлу, вновь призывает «Церковь Божию, находящуюся в Коринфе», пребывать в мире и любви, и смиренном отношении к «пресвитерам». Также, подобно Апостолу (1 Кор. 15), автор данного

<sup>49</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 67

<sup>50</sup> Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение. М., 1998. С. 40.

<sup>51</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к коринфянам. М., 2003. С. 103–104.

<sup>52</sup> Там же. С. 103–104.

послания призывает верить в будущее воскресение мертвых (гл. 24–27). При этом проблема воскресения поднимается автором не мимоходом и не вскользь – ей посвящено несколько глав, – несмотря на то, что «послание в большей части своего содержания отличается общим характером»<sup>53</sup>, и внимание автора обращено, главным образом, на проблемы нравственности и иерархического устройства Церкви. Поэтому вполне естественно предположить, что неверие в воскресение мертвых вновь охватило сердца коринфских христиан, что, впрочем, неудивительно, если учитывать нравственный облик города и отношение к этому вопросу господствовавшей тогда античной мысли. Таким образом, св. Клименту было необходимо обосновать истинность воскресения, показать его реальность.

Решая означенную проблему, св. Климент приводит ряд аргументов, которые можно разделить следующим образом:

1. В первую очередь автор отсылает читателей к воскресению Христа как к «начатку» (ἀρχή) будущего воскресения. Примечательно, что эта ссылка находится в подчиненном предложении, посредством чего устанавливается еще более тесная связь между двумя этими событиями (гл. 24).

2. Доказательства, заимствованные из природы, которым автор отводит значительное место:

- а) последовательная смена дня и ночи (гл. 24);
- б) образ семени, которое, умирая, приносит плод (гл. 24);
- в) миф о птице фениксе, которая периодически восстает из своего праха в определенное время (гл. 25–26).

3. Свидетельства из Священного Писания, которые следуют непосредственно за аргументами из природы. С последними они связаны

---

<sup>53</sup> Приселков А. Обзорение посланий св. Климента, еп. Римского к коринфянам. С.120.

через слово γαρ (ибо), но, тем не менее, вводятся довольно неожиданно. Автор приводит три цитаты из Ветхого Завета (гл. 26)<sup>54</sup>.

**Воскресение Христа и наше воскресение.** Итак, св. Климент сразу же говорит о связи нашего грядущего воскресения с уже происшедшим воскресением Христа, без которого была бы тщетна и бесполезна вера наша. «Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20). Во Христе уже всецело реализована способность человеческой природы к бессмертию. Теперь она исцелена, ей возвращена жизнь, и эта жизнь дарована всей человеческой природе, она вся исцелена от смертности и несовершенства. «Обретенное совершенство обязательно сыграет свою роль, обязательно проявится в полной мере в надлежащие сроки – во всеобщем Воскресении, воскресении всех: и праведных и грешных. И что касается природы, никто не сможет уклониться от царского указа Христа, никто не сможет воспротивиться всепроникающей мощи воскресения»<sup>55</sup>. Но нельзя насильно исцелить волю человека. Господь оставляет её свободной, и она сама должна сделать свой выбор. Только в «таинстве свободы» происходит встреча со Христом... Все главы, предшествующие учению св. Климента о воскресении, есть призыв к оставлению жизни греховной и добровольному шествию ко Христу. И затем, после обращения к воскресению, мысль автора вновь возвращается в свое основное русло – к нравственным проблемам, к проблемам духовной жизни. И именно в надежде на воскресение Христа и наше в будущем «да прилепятся души наши к Тому, Кто верен в обещаниях и праведен в судах Своих»<sup>56</sup>.

Св. Климент говорит, что Бог сделал Христа «начатком» (ἀπαρχή) будущего воскресения. Автор использует при этом выражение, часто встречающееся в «Деяниях» и у ап. Павла: «Господь воскресил Христа»<sup>57</sup>. Вполне вероятно, что слово ἀπαρχή св. Климент также заимствует у ап.

---

<sup>54</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 47-48.

<sup>55</sup> Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 245-247.

<sup>56</sup> Климент Римский, свщч. Первое послание к Коринфянам, Гл. 27. С.153.

<sup>57</sup> См.: Деян. 2, 24-32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 13, 34; 1 Кор. 6. 14; 15, 15.

Павла. Но Христос может быть назван «начатком» только в том случае, если Ему последуют в этом другие. Из этого следует реальность нашего будущего воскресения<sup>58</sup>.

*Доказательства, заимствуемые из тварного мира.*

**Смена дня и ночи.** Для доказательства возможности нашего воскресения св. Климент ищет аналогии в естественных явлениях, заимствуя их из видимого мира. В первую очередь, он ссылается на смену дня и ночи: «День и ночь представляют нам воскресение: ночь отходит ко сну – встает день, проходит день – наступает ночь»<sup>59</sup>. Св. Климент использует здесь стоический образ, который находится, в частности, у Сенеки («младшего стоика»). В контексте стоической философии он означал, что жизнь не разрушена совершенно смертью, мир – неуничтожим. Вполне вероятно, что св. Климент взял этот образ без изменения, так как вторая часть приводимого им выражения не имеет никакого смысла для аргументации воскресения. Более того, если понимать образ в космологическом смысле (как он употреблялся у стоиков), то он вообще непригоден для выражения основной мысли нашего автора<sup>60</sup>. Но с учетом других аргументов св. Климента в защиту воскресения и общего контекста послания нельзя говорить, что он использует этот образ в стоическом смысле. С другой стороны, совершенно справедливо и то, что «эта аналогия указывает на воскресение лишь в общих чертах. Как аналогию, её нельзя рассматривать в деталях». Но в своей основе, она безусловно верна<sup>61</sup>.

**Образ прорастающего семени.** Следующее доказательство воскресения, которое использует автор рассматриваемого послания, – это образ семени, которое, будучи брошено в землю, первоначально сгнивает, но из которого является новая жизнь, ибо «сила Промысла Божьего

---

<sup>58</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit: Inaugural-Dissertation. Würzburg, 1896. S. 5.

<sup>59</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам, 24. С. 89.

<sup>60</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 50.

<sup>61</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit: Inaugural-Dissertation. S. 5.

воскрешает их [семена]... и производит плод»<sup>62</sup>. Образ семени был очень популярен в раннехристианской литературе, его «издревле использовали почти все божественные отцы»<sup>63</sup>. Он часто использовался и в иудаизме, где раввины приводили его для иллюстрации воскресения. В Новом Завете он встречается в следующих текстах: Мф. 13, 3–9, 19–23; Ин. 12, 24; 1 Кор. 15, 36; при этом в самом близком смысле употребляется, безусловно, у апостола Павла<sup>64</sup>. Образ действительно очень удачный, и через него «можно наглядно изобразить истину, что тление человеческого тела не делает невозможным его воскресение»<sup>65</sup>.

Примечателен и следующий момент. Св. Климент пишет, что именно «сила Промысла Господня воскрешает» сгнившие зерна. Как свидетельствует О. Кнох, понятие «Промысла», которое встречается неоднократно в послании, является характерным для рассматриваемого автора. И в данном случае оно выражает ту мысль, что конечное спасение каждого человека зависит и от Промысла Божия, что осуществление спасения в воскресении входит в Божественных замысел и оно произойдет непременно по воле Божией<sup>66</sup>.

*Миф о воскресающем фениксе.* Св. Климент обращается так же к мифу о птице фениксе, в котором видит образ грядущего воскресения. Около Аравии «есть птица, которая называется феникс. Она рождается только одна и живет по 500 лет. Приближаясь к своему разрушению смертному, она из ливана, смирны и др. ароматов делает себе гнездо, в которое по исполнении своего времени входит и умирает. Из сгнивающего же тела рождается червь, который, питаясь влагой умершего животного, оперяется; потом, пришедши в крепость, берет то гнездо, в котором лежат

---

<sup>62</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам, Гл.24. С. 152.

<sup>63</sup> Среди христианских авторов, которые использовали образ после св. Климента Римского можно назвать, например, св. Иустина Мученика (Апология I, 19. С. 50); свт. Феофила Антиохийского (К Автолику I, 13, II, 14. С. 136, 150); Минуция Феликса ("Октавий", 34. С. 266); свт. Кирилла Иерусалимского (Поучения огласительные 18, 6-7. С. 296-297); свт. Григория Нисского (Слово о душе и воскресении. Творения Ч. 4. С. 321-322).

<sup>64</sup> См.: Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 51–52. Данный исследователь при этом считает, что св. Климент использует этот образ совсем иначе, чем ап. Павел.

<sup>65</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit. S. 5.

<sup>66</sup> Knoch O. Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes. - Bonn, 1964. Цит. по: Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 53.

кости его предка, и с этой ношей совершает путь из Аравии в Египет, в город, называемый Илиополь и, прилетая днем, в виду у всех кладет это на жертвенник солнца и таким образом назад удаляется»<sup>67</sup>. Этот миф, «в основе которого лежит предание языческого происхождения»<sup>68</sup>, был широко распространен в греческом мире<sup>69</sup>. Он использовался также и в раввинистическом иудаизме, и еврейской апокалиптике. Сам же св. Климент заимствует его, вероятнее всего, из устной традиции, существовавшей в Риме<sup>70</sup>. Но при этом он был первый, кто ввел его в христианскую литературу. Именно со св. Климента началось «воцерковление» этого образа, который часто встречается в катакомбах<sup>71</sup>, и используется рядом последующих христианских авторов<sup>72</sup>. Во всех этих случаях он служит образом или доказательством воскресения, быв в язычестве символом вечности.

Безусловно, не может быть проведено полное соответствие между этим символом и самим грядущим воскресением. В противном случае есть опасность понимать воскресение, например, как последовательное переселение души в другое тело. Но сама идея восстания живого организма из разложившегося трупа очень яркая и выразительная, и не случайно миф «прижился» в христианстве.

В послании говорится также о Божием Всемогуществе, как основании нашей веры в воскресение мертвых<sup>73</sup>. Данный аргумент присутствует у всех исследуемых нами авторов.

*Аргументы из Священного Писания.* В заключение своей аргументации св. Климент приводит три цитаты из Ветхого Завета. Вообще, он часто ссылается на Священное Писание Ветхого Завета,

---

<sup>67</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам, Гл. 25. С. 152.

<sup>68</sup> Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995. С. 148.

<sup>69</sup> Там же. С. 148-149

<sup>70</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 53.

<sup>71</sup> См.: Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000. С. 35–36.

<sup>72</sup> Напр.: Тертуллиан (О воскресении, Гл.13. С. 75); Ориген, "Постановления Апостольские" (Гл.V, 7. С. 104); свт. Кирилл Иерусалимский (Огласительные поучения, Гл.18, 8. С. 297–298).

<sup>73</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам. С. 153.

приводя при этом большинство цитат по греческому тексту Септуагинты<sup>74</sup>, которая «в первые века нашей эры... служила официальным текстом Библии для христианской Церкви»<sup>75</sup>.

Первая цитата – сложная, состоящая из Пс. 22, 7 и 87, 11. Вторая цитата в таком виде не встречается в Библии, но, вероятнее всего, она состоит из стихов Пс. 3, 6 и 22, 4<sup>76</sup>. Наконец, имеется цитата из книги Иова (19,26), причем автор сам указывает свой источник: «Так же Иов говорит: «И Ты воскресишь эту плоть мою, которая терпит все это»<sup>77</sup>.

Заслуживает внимания еще один момент. Св. Климент дважды использует понятие «бессмертие». Первый раз в гл. 35: «бессмертие жизни», которое перечисляется в числе даров Божиих, и второй раз – в гл. 36: «знание бессмертия», которое мы можем вкусить через Христа. «Бессмертие жизни», – но, когда человек его получает, если это – дар Божий. Св. Климент, согласно предшествующей библейской традиции, различает в человеке душу и тело. При этом у него, естественно, нет их противопоставления в духе античного дуализма. Так вот понятие «бессмертие» не применяется автором послания по отношению к душе, но всякий раз, когда речь идет о бессмертии, то говорится только о «нас». «Мы вкушаем» его, и оно доступно нам как дар. И здесь присутствует невольный акцент на бессмертии плоти, так как бессмертие души признавалось и иудейской, и античной традициями. Бессмертие как дар связано уже с воскресением, так как оно не достижимо в полноте в этой жизни, ввиду все еще смерти. Но сам автор говорит о бессмертии вне непосредственной связи с воскресением, а, как уже говорилось, в несколько ином контексте – при перечислении даров Божиих, среди которых: «сияние в правде», «истина в свободе», «вера в уповании», «воздержание в святости». Нет никаких оснований сомневаться (особенно с учетом двух последних из перечисленных даров), что речь идет о

---

<sup>74</sup> Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. М., 1998. С. 41.

<sup>75</sup> Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 133.

<sup>76</sup> См.: Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 55-56.

<sup>77</sup> Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам. С. 153.



даровании и получении их человеком уже здесь, на земле. В связи с этим можно сказать, что св. Климент мыслит начало бессмертия уже в этой жизни. Данное положение, как нам представляется, получило свое дальнейшее развитие в святоотеческой традиции, найдя свое наиболее полное выражение в «паламитском синтезе». «Если тело, – говорит св. Григорий Палама, – призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены»<sup>78</sup>. Последняя часть этой мысли также имеет, на наш взгляд, связь с рассматриваемым выражением св. Климента. Такая позиция «приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему...»<sup>79</sup>, когда «цель аскезы – не подавить страсти, а переориентировать их»<sup>80</sup>.

Подводя краткий итог изучению воззрений св. Климента на воскресение из мертвых, можно отметить, что автор послания, говоря о будущем воскресении, прежде всего отсылает нас к воскресению Христову, которое есть начало и залог нашего восстания из мертвых. Далее следует отметить, что св. Климент пишет о воскресении с апологетической позиции, что, по всей вероятности, обусловлено потребностями коринфской паствы. В изложении учения о воскресении у него не отмечается следов антигностической полемики, но это не мешает быть эсхатологии святителя антиподом гностической концепции<sup>81</sup>. Достоин внимания и тот факт, что в послании, не столь уж большом по объему, вопросу о воскресении специально посвящено несколько глав.

---

<sup>78</sup> Григорий Палама, Святитель. Агиоритический Томос. PG. 150, Цит. по: Лосский В.Н. Боговидение. М., 1995. С. 117.

<sup>79</sup> Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995. С. 117.

<sup>80</sup> Каллист, еп. Диоклийский. Путь аскетов: отрицание или утверждение? // Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Св. Писания в России. М., 1999. С. 160. Необходимо только отметить, что под страстями здесь следует понимать естественные силы души, неправильное употребление которых и производит в человеке греховные страсти.

<sup>81</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 61.

Автор был также первым христианским писателем, который обратился к мифу о птице фениксе для доказательства возможности воскресения. Также он первым из христианских авторов нашел в словах праведного Иова ярко выраженную надежду на воскресение.

### 1.3. Священномученик Климент Римский. Второе послание к Коринфянам

Под именем св. Климента Римского известно еще одно сочинение под названием «Второе послание к Коринфянам». Но сразу же следует отметить два момента. Во-первых, «по общепринятому мнению ученых» уже в 19 веке, сразу после открытия памятника, оно не рассматривалось как «послание», но скорее как проповедь<sup>82</sup>. Это мнение сохраняется и до настоящего момента<sup>83</sup>. Во-вторых, авторство не принадлежит свщмч. Клименту Римскому, о чем говорят уже древние авторы (Евсевий, блж. Иероним), и что также подтверждают современные ученые<sup>84</sup>. Трудно и определить место возникновения этой первой известной нам проповеди. Датируется памятник вторым веком.

Подобно другим произведениям эпохи «мужей апостольских», «Второму посланию» присущ четко выраженный эсхатологизм, и «одной из главных богословских интуиций произведения является антитеза «века сего» и «века будущего»<sup>85</sup>. Автор весь устремлен в грядущее «Царство Его», призывает, «оставивши жительство мира этого «, «выйти» из него, ибо «этот век и будущий – два врага»<sup>86</sup>. Все этическое учение выдержано в следующей эсхатологической перспективе – вечная жизнь будущего века приобретает «жизнью благочестивой и праведной»; и такая жизнь предполагает признание мирских благ «чуждыми для себя», и если мы «желаем приобрести их, то отступаем от пути правого»<sup>87</sup>. Напротив, «век будущий» есть век наших надежд, век нетления, есть наше спасение, и необходимо «прилепиться» к нему<sup>88</sup>. Но это противопоставление не является противопоставлением вообще видимого мира и невидимого, оно

---

<sup>82</sup> Преображенский П., прот. О Втором послании святого Климента Римского к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 175.

<sup>83</sup> См.: Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 75.

<sup>84</sup> Там же. С. 75.

<sup>85</sup> Там же. С. 79.

<sup>86</sup> Второе Послание св. Климента. М., 2003. С. 183, 184.

<sup>87</sup> Там же. С. 184.

<sup>88</sup> Там же.

лежит только в нравственной области. Призыв к борьбе против мира не означает, например, презрения к самому телу человека, оно нигде в памятнике не рассматривается как зло, так же, как и весь остальной мир. Аскетика автора, как и все его мирозерцание, далеки от дуализма, а также и от излишней ригористичности. Все это придает «Второму посланию св. Климента» антигностическую направленность, если учесть, что основная задача нравственной жизни человека, согласно мнению гностиков, – освобождение духа от уз материи. «И так как последняя цель одинаково достигается двумя путями: и жестоким ограничением и излишеством в удовлетворении естественных влечений, то гностицизм приводил и к строжайшему аскетизму и к разнузданному либертинизму»<sup>89</sup>. Согласно же автору рассматриваемого послания, «брань против века сего совсем не означает презрения к нему, и аскетика «Второго послания» явно полемически направлена как против псевдогностических сект, так и против энкратизма, сродного с этими сектами»<sup>90</sup>. В аскетике «Послания» очень существенную роль играет понятие «плоти». Но оно же – одно из основных понятий, к которыми апеллирует автор, говоря о грядущем воскресении. «Согласно «Второму посланию» плоть играет наиважнейшую роль в Домостроительстве спасения... По мысли автора, плоть (или тело) есть именно та область, где и происходит самое существенное в жизни человека – его спасение, ибо во плоти мы получаем крещение и во плоти воскреснем»<sup>91</sup>. Наиболее важный отрывок, относящийся к воскресению находится в 9 главе: «Никто из вас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Знайте: в чем вы спасены, в чем узрели, если не во плоти? Поэтому нам должно хранить плоть, как храм Божий. Ибо как призваны во плоти, так и на суд придете во плоти же»<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. II. М., 1994. С. 184.

<sup>90</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 80.

<sup>91</sup> Там же. С. 81.

<sup>92</sup> Второе послание св. Климента Римского к Коринфянам. С. 124.

В связи с этим отрывком ученые ставят несколько вопросов, один из которых заключается в следующем: имел ли ввиду автор «Второго послания» определенную группу людей, или это некое абстрактно-предупреждающее обращение? W. Lütgert считает, что здесь речь идет о совершенно определенных еретиках и попытался сформулировать особенности их мировоззрения (используя, естественно, весь текст «Послания»): они сомневались во Втором пришествии Иисуса Христа, отрицали, что будет воскресение плоти, в области христологии были докетами, в нравственном отношении являлись либертинцами<sup>93</sup>. Тут не следует забывать и тот момент, что христианское богословие практически всегда стимулировалось к развитию той или иной ересью. И Церковь отвечала на ересь ровно в том объеме, в котором она вредила её догматическому сознанию.

В 11 главе автор, в частности, пишет: «Итак, братья мои не будем сомневаться, но останемся тверды в надежде, чтобы получить воздаяние. Ибо верен Тот, Кто обещал воздать награды каждому по делам его»<sup>94</sup>. Речь здесь идет о грядущем Суде, и, возможно, обращена к тем же самым еретикам, о которых только что шла речь<sup>95</sup>. Тема грядущего Суда звучит в «Послании» неоднократно, в частности, имеется и следующее выражение: «Знайте же, что грядет уже День Суда, как печь огненная, и растают некоторые из небес и вся земля, как свинец, тающий в огне; и откроются тогда тайные и явные дела человеческие»<sup>96</sup>. Суд здесь связан с изменением небес (но почему-то только некоторых) и земли под действием огня. Сам же Суд состоит в некоем «выявлении» дел, как добрых, так и злых. И в этом суде даруется «жизнь вечная», даруется всему человеку, но не всякому, а лишь праведным<sup>97</sup>. В этом отношении одной из наиболее характерных является следующая цитата: «Церковь же, будучи духовной,

---

<sup>93</sup> Lütgert W. *Amt und Geist im Kampf*, 1911. Цит. по: T. van Eijk. *La résurrection des morts*. P. 70.

<sup>94</sup> Второе послание св. Климента к Коринфянам. С. 187.

<sup>95</sup> См.: T. van Eijk. *La résurrection des morts*. P. 72-75.

<sup>96</sup> Второе послание св. Климента к коринфянам. С. 507.

<sup>97</sup> См.: Писарев Л.И. *Очерки из истории христианского вероучения*. Казань, 1915. С. 662.

явилась во плоти Христовой, ясно показывая нам, что, если кто-нибудь из нас сохранит Её во плоти и не погубит, воспримет Её в Духе Святом. Ведь плоть эта есть снимок Духа, и никто, повредив снимок, не будет иметь части в подлиннике. Ведь сказано, братия: «Сохраните плоть, дабы иметь часть в Духе» ... Посрамивший плоть посрамил и Церковь. Такой не будет иметь части в Духе, который есть Христос. Плоть эта может получить столь великую часть в животе и нетлении, когда прилепится к ней Дух Святой, что никто не может ни изречь, ни вымолвить, что уготовал Господь избранным Своим»<sup>98</sup>.

На основании последних слов проф. Л.И. Писарев делает следующий вывод: «Таким образом, здесь решительно отвергается воскресение плоти для грешников, ибо они – не участники духа святого»<sup>99</sup>. На наш взгляд, в процитированном выше пространным отрывке речь не идет о воскресении, но лишь о спасении. О спасении, в частности, плоти, которую автор призывает постоянно беречь «в чистоте». Но воскресение и спасение понимаются автором различно, хотя он и ставит их в некоторую зависимость<sup>100</sup>. И воскреснуть вполне могут все, хотя и не все примут участие в блаженном покое святых»<sup>101</sup>. Сама фраза, что плоть «воскреснет и будет судима» предполагает воскресение всех.

Нельзя понимать в смысле воскресения только «святых» и следующее выражение: «Блаженны покорные наставлениям этим: если мало времени и потерпят в мире сем, соберут бессмертный плод воскресения. Итак, пусть не скорбит благочестивый, если страдает в настоящее время; ожидает его оное блаженное время: ожив, возрадуется он со отцами горé в беспечальном веке»<sup>102</sup>. Прежде всего нужно отметить, что это второе важное место в «Послании» относительно воскресения. Что

---

<sup>98</sup> Второе послание св. Климента к коринфянам. С. 506-507. Ср.: "Мы тогда только получим жизнь вечную, когда исполним волю Отца, сохраним в чистоте плоть и соблюдаем заповеди Господни" (Там же. Гл. 8. С. 186).

<sup>99</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 663

<sup>100</sup> Второе послание св. Климента к коринфянам. С. 186.

<sup>101</sup> Там же. С. 183-184.

<sup>102</sup> Там же. С. 509.

же касается рассматриваемой нами проблемы, то мы видим, что «святые», пострадав в веке сем и затем «ожив», возрадуются «в беспечальном веке». Безусловно, что покой будущего века, исходя из этой фразы, нужно считать принадлежащим только «святым». Эти блага даруются после воскресения, но не воскресение их причина, а прежде благочестиво и в чистоте прожитая жизнь. Кстати, автор «Послания» считает невозможным покаяние после смерти и настойчиво призывает покаяться «пока живем на земле», «пока еще живем в мире этом, должны каяться от всего сердца в том зле, которое мы сделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния. Ибо по отшествии нашем из мира мы уже не можем там исповедоваться или покаяться»<sup>103</sup>. Можно и воскреснуть, но не получить благ. Под «бессмертным плодом воскресения» подразумеваются блага будущего века, которые становятся доступны после воскресения, потому что в этом веке, веке зла и скорбей, они не могут быть получены, как и само бессмертие, это средоточие всех благ. Но это ни коим образом не отрицает воскресения всех. Последнее есть «пограничная веха перехода от «века настоящего» к «веку будущему», который наступит одновременно с явлением Христа как Судии мира»<sup>104</sup>.

Т. van Eijk также выдвигает гипотезу, согласно которой автор «Послания» подразумевает воскресение только «святых». Ход его рассуждений следующий. На первый взгляд, если исходить из того, что в 9 главе суд и воскресение стоят вместе, можно говорить, что, согласно «Посланию», они взаимосвязаны, и, стало быть, последнее касается всех. Но, с другой стороны, данная проповедь была обращена к христианам, и поэтому речь идет не вообще о какой-нибудь плоти, но о той, которая уже крещена и которую надо хранить чистой. Кроме того, в той же главе говорится: «Ибо как призваны во плоти, так и придете во плоти же»<sup>105</sup>. О

---

<sup>103</sup> Второе послание св. Климента к коринфянам. С. 185-186

<sup>104</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 658.

<sup>105</sup> Второе послание св. Климента к коринфянам. С. 186. В переводе прот. П. Преображенского: «... так и на суд придете во плоти же».

каком приходе идет речь? Можно предположить, что ответ содержится в следующих словах этой же главы: «Итак, будем любить друг друга, чтобы всем войти в Царство Божие». Но, как считает исследователь, это вхождение может быть «слишком долгим», т. е., здесь речь идет вообще о возможности в него войти, но не о конкретном моменте «вхождения». При этом предлагается увидеть здесь связь с известным пророчеством Захарии, которое уже встречалось в Дидахи: «И вы побежите в долину гор Моих, ибо долина гор будет простираться до Асила; и вы побежите, как бежали от землетрясения во дни Озии, царя Иудейского; и придет Господь Бог мой и все святые с ним» (Зах. 14, 5). Эсхатологическое мировоззрение автора «Послания» сформировано именно этими словами пророка Захарии. «Если эта гипотеза верна, то воскресение во «Втором послании Климента» есть воскресение только святых»<sup>106</sup>. Но отсылка к пророчеству Захарии ничем не подтверждается и не может быть доказана. Относительно «прихода» вероятнее всего предположить связь с предшествующими стихами, и перевод прот. П. Преображенского – «так и на суд придете во плоти же» – скорее всего верно передает мысль автора. И нет никаких оснований устранять связь между воскресением и судом в первом стихе. Что же касается обращенности проповеди ко крещеным (среди которых, вероятно, появились отрицающие суд и воскресение), то это не имеет никакого отношения к нашему вопросу. Не может же автор «Послания» предполагать воскресение только крещенных. Выражение «эта плоть» подчеркивает, что именно вот «эта», всеми видимая сейчас плоть (обладатели которой не только христиане) воскреснет. Таким образом, вряд ли можно говорить, что во «Втором послании св. Климента к коринфянам» речь идет только о воскресении святых.

Итак, автор «Послания» противопоставляет два века – видимый, настоящий и будущий, говоря о их принципиальном различии. Но это противопоставление чуждо дуалистических оттенков. В послании большое

---

<sup>106</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 82.



внимание уделяется плоти, которую призывается хранить в чистоте, чтобы она смогла стать наследницей Царства Божия. Последнее наступит после воскресения всех и суда над всеми. Говоря о воскресении, автор специально подчеркивает, что воскресению подвергнется именно «эта» плоть, после чего тление уже не будет иметь над ней власти.

#### 1.4. Священномученик Игнатий Богоносец

Главным источником сведений о св. Игнатии является Евсевий Кесарийский. Он, в частности, сообщает, что св. Игнатий был вторым после апостола Петра епископом Антиохии, что за исповедание Христа он был отправлен из Сирии в Рим, где принял мученическую кончину, будучи растерзан зверями. Именно по пути столицу тогдашнего мира, проходя по Ассийским церквам, «он в городах на остановках укреплял верующих беседой и увещаниями, уговаривал прежде всего беречься ересей... и убеждал крепко держаться апостольского предания, которое он, идя на мученичество, счел необходимым закрепить письменно»<sup>107</sup>. Послания священномученика были хорошо известны в древности, при этом предполагается, что уже св. Поликарп Смирнский собрал их вместе<sup>108</sup>. Как известно, существуют различные редакции этих посланий: пространная, средняя, краткая, но «подлинную рукописную традицию посланий св. Игнатия отражает лишь средняя редакция, сохранившаяся в двух греческих манускриптах X-XI вв.»<sup>109</sup>. Написаны они, судя по всему, перед самой его кончиной, определить точное время которой довольно сложно, но «несомненно, что погиб он в царствование Траяна (98-117) и, вероятно, во вторую половину его. Традиционно эта дата обозначается 107 г., но исследователи склоняются к более поздней датировке (110-117)»<sup>110</sup>.

Дошедшие до нас сочинения св. Игнатия заметно отличаются от других произведений этой эпохи глубиной богословского созерцания, «дыша» при этом все той же апостольской верой и простотой. Что касается учения о воскресении мертвых, то св. Игнатий не посвящает ему отдельные главы, как это наблюдается у св. Климента, но, тем не менее, обращается к этой теме в каждом своем послании. При этом, мысли о воскресении всегда стоят в зависимости от общего характера и основной

---

<sup>107</sup> Евсевий Памфил. Церковная История. / Коммент., прим. С.Л. Кравца. М., 1993. С. 112-113.

<sup>108</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 91.

<sup>109</sup> Там же. С. 92.

<sup>110</sup> Там же.

цели того или иного послания<sup>111</sup>. Т. van Eijk разделяет выражения о воскресении на три группы: тексты, где речь идет о воскресении «верных» вне связи с мученичеством, отрывок, где говорится о ветхозаветных пророках, и те места, где св. Игнатий говорит о своем воскресении<sup>112</sup>.

Прежде их более подробного рассмотрения необходимо отметить, что св. Игнатий постоянно говорит о воскресении Христа<sup>113</sup>. Бог «явился по-человечески», и с этого времени «все было в колебании, так как дело шло о разрушении смерти»<sup>114</sup>, что и произошло окончательно через Крест и Воскресение. Именно в страданиях Христа и Его воскресении заключено основание нашего спасения. Именно в Воскресении «воссияла наша жизнь»<sup>115</sup>; оно есть «триумф» Богочеловека, знамя победы христиан всех времен и народов<sup>116</sup>. «С этим знаменем связана, однако, также победа над самым большим и могущественным врагом человечества – смертью»<sup>117</sup>. И это есть основание нашего воскресения: «...Который [Иисус Христос – С.К.] истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас... ибо без Него [Иисуса Христа – С.К.] мы не имеем истинной жизни»<sup>118</sup>. Св. Игнатий постоянно говорит о реальности страданий и воскресения Христа, что «они истинно и несомненно совершены» Им, что Он «пострадал истинно и воскресил Себя... ради нас, чтобы мы спаслись»<sup>119</sup>. Следует также отметить, что св. Игнатий – первый автор, который использует понятие (παρουσία) в смысле пришествия Господа во плоти, имея в виду Его первое пришествие – Воплощение<sup>120</sup>.

---

<sup>111</sup> См.: Scheurer. Das Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit. Würzburg, 1896. S. 8.

<sup>112</sup> Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 112-113.

<sup>113</sup> См., Напр.: Игнатий Богоносец. Послания // Писания Мужей Апостольских М., 2003. С. 340, 344, 345, 350, 358, 361, 364, 366, 367.

<sup>114</sup> Там же. С. 339.

<sup>115</sup> Там же. С. 344.

<sup>116</sup> Там же. С. 364.

<sup>117</sup> Scheurer. Das Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit. S. 8.

<sup>118</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Тралл., 9. М., 2003. С. 350. См. также Смирн., 5: "Да не дай бог вспоминать их [еретиков С.К.], пока не раскаются они и не признают страданий Христа, которые есть наше воскресение".

<sup>119</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Магnez., 11, Смирн., 2. М., 2003. С. 345, 364.

<sup>120</sup> См.: Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 112-113.

Переходя далее к рассмотрению других выражений, относящихся к нашей теме, в первую очередь необходимо остановиться на тех, в которых св. Игнатий говорит о своем воскресении. Согласно Т. van Eijk'у, сюда относятся следующие фрагменты: «Ради Него я и несу на себе узы, этот духовный жемчуг, в котором желал бы я и воскреснуть по молитве вашей»<sup>121</sup>, «если пострадаю, буду отпущенником Иисуса и воскресну в Нем свободным»<sup>122</sup>. Третий отрывок может быть сюда отнесен лишь с большими натяжками, и вместо этого лучше обратить внимание на фрагмент из письма к св. Поликарпу: «только бы прийти мне к Богу через страдание, дабы в воскресении явится мне вашим учеником»<sup>123</sup>. Из всех приведенных цитат наиболее яркой является вторая. В этих словах Игнатий как бы поставляет свое воскресение в зависимость от мученической кончины – «если я пострадаю, то и воскресну». Свое спасение он также ставит в непосредственную связь с мученичеством. Именно через него он надеется получить подлинную и вечную жизнь. Он весь устремлен к предстоящему подвигу и умоляет римских христиан оказать лишь одну услугу – молиться, чтобы звери не уstraшили его («а не так, как они некоторых побоялись») и растерзали<sup>124</sup>. Путь к Богу для св. Игнатия – это путь мученика, и «кто подле меча – подле Бога, кто посреди зверей – посреди Бога, только бы это было во имя Иисуса Христа»<sup>125</sup>. Он даже настаивает на том, что его путь к Богу – путь «через» зверей: «О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей! Молюсь, чтобы они с жадностью бросились на меня. Я заманю их, чтобы они тотчас же пожрали меня... Простите мне; я знаю, что мне полезно»<sup>126</sup>. Именно в этом контексте, думается, и нужно понимать связь воскресения и мученичества, о которой пишет св. Игнатий. Однако было бы неверно говорить, что св. Игнатий мыслит спасение только через мученичество. Он

---

<sup>121</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Ефес., 11. С. 336.

<sup>122</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Рим., 4. С. 354.

<sup>123</sup> Там же. Поликарп., 7. С. 373.

<sup>124</sup> Там же. Рим., 5, 4. С. 355, 354.

<sup>125</sup> Там же. Смирн., 4. С. 365.

<sup>126</sup> Там же. Рим., 5. С. 355.

не призывает всех пострадать до смерти ради спасения, но всех призывает быть в единении и любви друг с другом и с епископом<sup>127</sup>. То же самое можно сказать и о воскресении всех людей.

Далее св. Игнатий упоминает о воскресении ветхозаветных пророков: «Посему-то Он, Которого праведно они [пророки – С.К.] ожидали, когда пришел Он на землю, воскресил их из мертвых»<sup>128</sup>. Приведенное место не единственное, где священномученик пишет о пророках Ветхого Завета. Например, в послании к Филадельфийцам: «Будем любить также и пророков, ибо они извещали то, что относится к Евангелию, на Христа уповали и Его ожидали, и спаслись верой в Него»<sup>129</sup>. Но все же как понимать «воскресение» пророков? Например, Ж. Даниелю предполагает, что здесь речь идет о сошествии Христа во ад<sup>130</sup>. Возможно, что здесь есть связь с Евангелием от Матфея: «И гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли» (27, 52)... Но вероятнее всего речь идет о спасении пророков, хотя и выражена она несколько необычно<sup>131</sup>.

Необходимо также остановиться и на первой группе изречений св. Игнатия о воскресении (см. выше). Во-первых, сюда можно отнести следующую фразу из послания к Смирнянам: «Им [еретикам – С.К.] надлежало бы держаться любви, чтобы воскреснуть». Она представляет некоторую трудность для понимания, где главная проблема в слове «любви». Слово «ἀγαπᾶν», не все понимают и переводят так, как прот. П. Преображенский в только что процитированном отрывке. По его же свидетельству «иные относят слово «ἀγαπᾶν» к соблюдению Евхаристии»<sup>132</sup>. Но вряд ли можно считать именно так, и выше

<sup>127</sup> См., напр.: Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Ефес., 4, 8, 13, Магнез, 6. С. 333, 335, 337, 343 и др.

<sup>128</sup> Там же. Магнез., 9. С. 344.

<sup>129</sup> Там же. Послание к Филад., 5. С. 360.

<sup>130</sup> См.: T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 115.

<sup>131</sup> См.: Ibid. P. 115-117.

<sup>132</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Смирн., 7, прим. 1. М., 2003. С. 360. T. van Eijk, говоря, что "изрядное число" исследователей понимают это место в смысле "совершения Евхаристии", называет, в частности, следующих: Zahn, Funk, Wetter, Stahl, Schlier, Maurer, Bartsch, W. Bauer (T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 114).

приведенный перевод, скорее всего, верен. С таким же смыслом понимает эти слова и Л.И. Писарев<sup>133</sup>. Нужно отметить, что для обозначения совершения евхаристии св. Игнатий использует другое выражение «ἀγ'αλην ποιᾶτω»<sup>134</sup>. Не исключено, что речь в данном случае идет о покаянии еретиков, их возвращение через это к подлинному общению с Богом и, следовательно, – к «жизни». Таким образом, речь, возможно, и не идет об эсхатологическом воскресении<sup>135</sup>.

Тем не менее, у св. Игнатия имеется связь между Евхаристией и воскресением – в послании к Ефесянам. «Повинуйтесь епископу и пресвитерству в совершенном единомыслии, преломляя один хлеб, это врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь»<sup>136</sup>. Вполне вероятно, что здесь имеется в виду не только жизнь души, ее смерть, но и смерть плоти. Во всяком случае, так понимают это место многие исследователи. Например, Л.И. Писарев, придерживаясь этого мнения, пишет, что св. Игнатий «духовно-нравственное совершенство, которое составляет духовные плоды Таинства Евхаристии, ставит в связь с нетлением человека по плоти»<sup>137</sup>.

Некоторую трудность для толкования представляет и другой фрагмент, отнесенный Т. van Eijk'ом в первую группу: «Который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной жизни»<sup>138</sup>. Выражение «Бог воскресил Христа» уже рассматривалось, здесь можно лишь отметить, что св. Игнатий в данном случае находится в традиции<sup>139</sup>. Главный вопрос, естественно, – это как понимать фразу «воскресит и нас, верующих в Него». Можно ли говорить, что св. Игнатий признавал воскресение только за христианами или

---

<sup>133</sup> См. Писарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения. Казань, 1915. С. 655.

<sup>134</sup> См.: Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 114

<sup>135</sup> Ibid. P. 114-115.

<sup>136</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Ефес., 20. С. 340.

<sup>137</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 655.

<sup>138</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Тралл., 9. С. 350.

<sup>139</sup> Т. van Eijk. La résurrection des morts. P. 115.

верными Христу? При всех сложностях, мы склонны считать, что ответ должен быть отрицательный. При чтении памятников эпохи мужей апостольских складывается впечатление, что их мало интересовало воскресение само по себе. Им куда более важно было быть участниками и причастниками его, однако не просто воскресения, а «воскресения» в жизнь вечную, т. е. жизнь с Богом. Именно этот момент был им важен. Перспектива воскреснуть плотью, чтобы «умереть» затем и душой, и телом вечно их не интересовала. Последнее даже не есть подлинное воскресение, если рассматривать его применительно к конкретному человеку. Писали же мужи апостольские не отвлеченные богословско-философские трактаты, а то, что служило «на потребу», «только бы найтись во Христе Иисусе для истинной жизни»<sup>140</sup>. Этот момент необходимо обязательно учитывать при рассмотрении всех текстов, где воскресение стоит в связи с духовной жизнью.

Подводя краткие итоги, можно отметить следующее. Св. Игнатий постоянно, в каждом своем послании говорит об истинности смерти и воскресения Христа, через которые дарована нам жизнь, реализуемая в полноте в каждом человеке по воскресении. Воскресение Христа – залог нашего воскресения, которое для самого Игнатия достижимо через мученическую кончину. Он первым использовал понятие «парусия», применив его к наименованию пришествия Господа для Домостроительства нашего спасения.

---

<sup>140</sup> Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Ефес., 11. С. 336.

## 1.5. Священномученик Поликарп Смирнский

От свщмч. Поликарпа, епископа Асийского города Смирны, до нас дошло лишь его послание к Филиппийцам. Являясь по преимуществу «пастырским» посланием и уступая по глубине богословской мысли посланиям св. Игнатия, оно, тем не менее, содержит материал, относящийся к нашей теме.

Первый фрагмент, который необходимо рассмотреть, находится на стыке 6 и 7 глав: «Будем ревностны в добре, будем удаляться от соблазнов, от лжебратий и от тех, которые лицемерно носят на себе имя Господне и вводят в заблуждение людей легкомысленных. «Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришел во плоти, есть антихрист» (1 Ин. 4, 3). Кто не признает свидетельства крестного, тот от диавола; и кто слова Господни будет толковать по собственным своим похотям и говорить, что нет ни Воскресения, ни суда, тот первенец сатаны»<sup>141</sup>. Св. Поликарп говорит здесь о еретических тенденциях христологического и эсхатологического направления, характеризуя их суть тремя определениями: отрицание пришествия Христа во плоти, отрицание «свидетельства крестного» и отрицание воскресения и суда. Некоторые эпитеты, которые автор употребляет по отношению к еретикам, по всей вероятности, заимствованы у ап. Иоанна Богослова<sup>142</sup>. Вопрос о том, против каких еретиков выступает ап. Иоанн, достаточно сложный, скорее всего, это были гностики<sup>143</sup>. Пишет ли св. Поликарп против них же, или он предостерегает филиппийскую паству от других лжеучений, используя выражения ап. Иоанна, сказать трудно<sup>144</sup>. Но связь между ересями, упоминаемыми в послании ап. Иоанна, св. Игнатия и св. Поликарпа,

<sup>141</sup> Поликарп Смирнский, свщмч. Послание к Филиппийцам. М., 2003. С. 386.

<sup>142</sup> 1 Ин. 4, 2, 3. См.: T. van Eijk. La resurrection des morts. P. 128.

<sup>143</sup> См.: Богдашевский Д. Лжеучители, обличаемые в Первом послании ап. Иоанна Богослова. Киев, 1890. С. 141, 143; Сагарда Н. Первое соборное послание св. ап. Иоанна Богослова. Полтава, 1903. С. 127-149.

<sup>144</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 671-672.



безусловно, имеется и можно найти общие черты, присущие им всем, основанием которых является дуализм. И ключевое слово, на котором настаивает ап. Иоанн Богослов и ученики апостолов в полемике с еретиками – это «σάρξ», «плоть».

В приведенных словах св. Поликарпа упоминаются также отрицающие воскресение и суд. Возможно, речь идет о представителях одной и той же ереси, но не исключено, что здесь имеются в виду представители иного заблуждения, хотя отправная точка их рассуждений – дуализм – присущ и тем и другим. Т. van Eijk считает, что речь идет о двух различных тенденциях и что «отрицание воскресения и суда у филиппийцев было вызвано общим кризисом христианского эсхатологизма<sup>145</sup>. Но с последним утверждением согласиться весьма трудно.

Вполне возможно, это были представители развивающегося гностицизма<sup>146</sup>.

Как бы то ни было, важно само свидетельство о вере св. Поликарпа в воскресение и исповедание его в немногих, но ярких словах. Кроме рассматриваемого отрывка в послании содержатся еще два фрагмента, где говорится о воскресении: «Которому [Иисусу Христу – С.К.] все дышащее служит, Который придет судить живых и мертвых, и Которого кровь взыщет Бог от неверующих Ему. Воскресивший же Его из мертвых воскресит и нас, если будем исполнять волю Его и поступать по заповедям Его и любить то, что Он любит»; «...от Которого, если угодим Ему в нынешнем веке, получим и будущий, т. к. Он обещал нам, что воскресит нас из мертвых, если будем жить достойно Его и в Него веровать, будем и царствовать с Ним»<sup>147</sup>. В первом случае св. Поликарп использует выражение, характерное для раннехристианской проповеди, и о котором уже было сказано ранее. Данное выражение он употребляет и в 12 главе.

---

<sup>145</sup> См.: Т. van Eijk. La resurrection des morts. P. 129-131.

<sup>146</sup> Так, напр., считает G. Scheurer. (Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen. S. 12).

<sup>147</sup> Поликарп Смирнский, свщмч. Послание к Филиппийцам, 2, 5. С. 384, 385.

Можно только отметить, что в этих словах тоже видна связь нашего воскресения с воскресением Христа.

Обращает на себя внимание и тот факт, что в обоих приведенных отрывках воскресение из мертвых ставится в зависимость от нравственного состояния жизни человека на земле: Христос «воскресит нас, если будем исполнять волю Его», «если угодим Ему в нынешнем веке, получим и будущий, т. к. Он обещал нам, что воскресит нас из мертвых». Опять возникают все те же вопросы: признавал ли св. Поликарп воскресение только святых, можно ли видеть здесь отголоски хилиазма, последует ли воскресение остального человечества, кроме святых? Нужно сказать, что дать неоспоримые ответы на эти вопросы практически невозможно. Представляется, что более или менее определенно можно говорить о наличии у св. Поликарпа «воскресения святых», во всяком случае, два приведенных выше отрывка наводят на такую мысль. Такого мнения придерживается и большинство исследователей<sup>148</sup>. Но, как об этом уже говорилось в случае с посланием св. Климента, даже если данный вывод справедлив, он не дает никаких оснований говорить о хилиазме св. Поликарпа. «Не дает право говорить о хилиазме св. Поликарпа и выражение «будем и царствовать с Ним», т.к. выражения «Царство Христово», «царствование со Христом» имеют самое различное значение и чаще всего служат для выражения той реальности, которая наступит после Страшного Суда»<sup>149</sup>.

Воскресение из мертвых стоит в послании в связи с грядущим Судом. Их отрицание еретиками стоит тоже вместе: «...и говорить, что нет ни воскресения, ни суда...» Здесь, видимо, имеется ввиду всеобщий суд, т. к. в другом месте св. Поликарп, цитируя ап. Павла, пишет: «Ибо все мы находимся перед очами Господа и Бога: «каждый из нас должен предстать

---

<sup>148</sup> Напр.: Карашев А. О новооткрытом памятнике "Учение двенадцати апостолов". М., 1896. С. 136; Писарев Л.И., проф. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. С. 657-658.

<sup>149</sup> Дионисий (Шленов), иером. Тайна Рая: Отрывки о рае из богословских сочинений преп. Никиты Стифата по славянской "Диоптре" Филиппа Пустынника. Сергиев Посад., 2003. С. 100-103.

пред судилищем Христа и каждый за себя дать отчет» (Рим. 14, 10, 12)»<sup>150</sup>. Но в другом месте он пишет, вновь цитируя Апостола: «Или не знаем, что святые будут судить мир» (1 Кор. 6, 2), как учит Павел»<sup>151</sup>. Вполне возможно, что эти два фрагмента находятся в зависимости, и святые воскреснут прежде для совершения суда над ними, а затем последует их участие в дальнейшем суде... Как отмечает один из исследователей, «откровенное учение о будущем суде, – неизвестное язычникам, в том числе и проконсулу, допрашивавшему св. Поликарпа на суде над ним, – считалось во время апостольских мужей весьма важным христианский учением»<sup>152</sup>.

Суд над священномучеником зафиксирован в «Мученичестве Поликарпа»<sup>153</sup>, где содержится еще одно его свидетельство о вере в воскресение мертвых. В своей молитве перед мученической кончиной он говорит: «Благословляю Тебя, что ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего, для воскресения жизни вечной души и тела в ношении Святого Духа»<sup>154</sup>. Уверенность св. Поликарпа в воскресении является основанием его мужества перед принятием мученической кончины...

Казалось бы, что в смерти умирает только тело, ведь душа, будучи бессмертной, продолжает существовать, но при смерти кого-то мы говорим, что «умер некто», а не «умерла плоть того-то», потому что ни душа в отдельности, ни тело не образуют человека, но он есть единение души и тела, и их разлучение «есть смерть самого человека, прекращение его целостного, собственно человеческого существования»<sup>155</sup>. И лишь воскресение является восстановлением всего человека, каким он был изначально создан, обретение им вновь своей целостности и жизни.

---

<sup>150</sup> Поликарп Смирнский, свщмч. Послание к Филиппийцам, 6. С. 386.

<sup>151</sup> Поликарп Смирнский, свщмч. Послание к Филиппийцам, 6. С. 388.

<sup>152</sup> Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 18. Мученичество св. Поликарпа, еп. Смирнского. М., 2003. С. 419.

<sup>153</sup> Писание мужей апостольских. С. 393-412, 413-426.

<sup>154</sup> Мученичество Поликарпа, еп. Смирнского. М., 2003. С. 420-421.

<sup>155</sup> Флоровский Г., прот. О смерти Крестной. С. 193.

Данная мысль о неразрывности души и тела, о единстве психосоматического состава человека еще не присутствует в послании св. Поликарпа, впервые она прозвучит у св. Иустина и Афинагора Афинянина, о чем мы еще будем говорить. Но здесь представляется важным отметить, что св. Поликарп умирает не просто в надежде соединения с Господом, оставив эту земную юдоль, но именно в надежде новой жизни, обретаемой через воскресение – акт воссоздания умерщвленного человека, когда истребится последний враг – смерть (1 Кор. 15, 26).

## 1.6. Папий Иерапольский

Сведений о жизни Папия сохранилось совсем немного. Известно, что он был епископом фригийского города Иераполя. Ввиду того, что имя Папия было распространенным во Фригии, он мог быть уроженцем этой страны. Из древних писателей о нем упоминает свщмч. Иринеи Лионский<sup>156</sup>, Евсевий Кесарийский<sup>157</sup>, блж Иероним<sup>158</sup>. Свт. Фотий Константинопольский называет его мучеником<sup>159</sup>, но это не подтверждается никакими другими свидетельствами<sup>160</sup>. Что же касается его литературной деятельности, то, вероятнее всего, он написал лишь одно сочинение – «Толкование Господних изречений» в пяти книгах, лишь отдельные фрагменты которого дошли до нас<sup>161</sup>. Относительно времени написания сочинения мнения ученых расходятся, но наблюдается тенденция ко все более ранней датировке: от середины II века к его началу.

Как известно, Папий касался темы воскресения, но она у него неразрывно связана с «хилиазмом». «Хилиазм» (от греч. χίλοι, тысяча) предполагает буквальное толкование Откр. 20, 4-6 – очень сложного для понимания места<sup>162</sup>. Согласно мнению сторонников этого толкования, сначала наступит первое, «частное» воскресение праведников, которые будут царствовать со Христом на земле телесным образом тысячу лет. После этого придет Господь для всеобщего Суда, и тогда уже воскреснут все люди и наступит конец света. «Подобного рода материалистически-буквальное толкование пророчества в духе иудейского мессианизма было довольно распространено в период «иудео-христианского» богословия, когда новозаветные откровения были перемешаны с разного рода ветхо - и

<sup>156</sup> Иринеи Лионский, свщмч. Против ересей. СПб., 1900. С. 518-519.

<sup>157</sup> Евсевий Памфил. Церковная История. М., 1993. С. 117-119.

<sup>158</sup> Иероним, блж. О жизни знаменитых людей. Киев, 1910. С. 36.

<sup>159</sup> Фотий Константинопольский, святитель. Библиотека, 232. Цит. по: Писания мужей апостольских. С. 457.

<sup>160</sup> Дунаев А.Г. Предисловие // Папий Иерапольский. М., 2003. С. 429.

<sup>161</sup> Писания Мужей Апостольских. С. 429-445.

<sup>162</sup> См. Ким Н., свящ. Тысячелетнее Царство. СПб., 2003.

новозаветными апокрифами и еврейскими легендами, не подвергавшимися богословской рефлексии»<sup>163</sup>. Эти чаяния относительно тысячелетнего царствования праведников со Христом обретали почву и в том эсхатологическом настрое, который был присущ раннему христианству.

О хилиазме самого Папия сообщает, в первую очередь, свщмч. Иринеи Лионский: «Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по десять тысяч веток, на каждой ветке по десять тысяч прутьев, на каждом пруте по десять тысяч кистей и на каждой кисти по десять тысяч ягодинок и каждая выжитая ягодина даст по двадцать пять метрет вина. И когда кто-либо из святых возмется за кисть, то другая возопиет: «Я – лучшая кисть, возьми меня; через меня благослови Господа». Подобным образом и зерно пшеничное родит десять тысяч колосьев... и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной сей мере, и все животные, пользуясь пищей, получаемой от земли, будут мирны и согласны между собой и в совершенной покорности людям<sup>164</sup>. Об этом и Папий, ученик Иоанна и товарищ Поликарпа, муж древний, письменно свидетельствует в своей четвертой книге, ибо им составлено пять книг. Он прибавил следующее: «Это для верующих достойно веры. Когда же Иуда предатель не поверил сему и спросил, каким образом сотворится Господом такое изобилие произрастений, то Господь сказал: «Это увидят те, которые достигнут тех времен»<sup>165</sup>.

Евсевий Кесарийский, бывший противником хилиазма, передает следующее: «Так, например, он [Папий – С.К.] говорит, что после воскресения мертвых будет некое тысячелетие, когда Царство Христово установится телесно на этой земле. Я думаю, что он превратно истолковал апостольские повествования и не понял примеров, таинственно сказанных

---

<sup>163</sup> Дунаев А.Г. Предисловие // Папий Иерапольский. М., 2003. С. 435. См. также: Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 360.

<sup>164</sup> Дионисий (Шленов), иером. Тайна Рая. С. 108-109.

<sup>165</sup> Иринеи Лионский. Против ересей. СПб., 1900. С. 518-519.

ими»<sup>166</sup>. Еще одно свидетельство о хилиазме Папия содержится в схолиях на «Церковную иерархию» Дионисия Ареопагита: «Он [Дионисий Ареопагит – С.К.] говорит это, намекая, как я думаю, на Папия, ставшего тогда епископом Иераполя в Азии... Это ведь Папий в своей четвертой книге толкований «Господних словес» сказал о доставляемых пищей наслаждениях по воскресении...»<sup>167</sup>.

Вполне вероятно, что представления Папия стоят в тесной зависимости с Откр. 20 – ему приходилось его толковать, при этом, главным образом, на основании своих или чужих догадок<sup>168</sup>. Но собственно источником этих воззрений является иудейская апокалиптика, как указывали на это святые отцы в древности и как это установили современные ученые<sup>169</sup>. Церковь отнеслась к хилиазму не слишком строго, «осознавая как его принципиальную инородность своему учению, так и свою благосклонность к некоторым его сторонникам»<sup>170</sup>. Мудрую и дифференцированную оценку этого мировоззрения дал свт. Фотий: «И что сказанное иже во святых Григорием, епископом Нисским, об апокатастасисе не приемлется, как, впрочем, [не принимаем] ни Папия, Иерапольского епископа и мученика, ни Иринея, преподобного епископа Лионского, [в тех местах], в которых они говорят, что Царство небесное – это вкушение чувственных яств»<sup>171</sup>. «[Папий и Иринея] были мужами Апостольскими и образом жизни дивно просиявшими. Однако, если они и пренебрегли в чем-либо истиной и уклонились [в сторону], изрекли противное общецерковному учению, то в этом мы не следуем [им], отеческой же чести и славы их ничуть не лишаем»<sup>172</sup>.

---

<sup>166</sup> Евсевий Памфил. Церковная История. III, 39. Цит. по: Папий Иерапольский. М., 2003. С. 448.

<sup>167</sup> Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии. СПб., 2002. С. 713.

<sup>168</sup> Дунаев А.Г. Предисловие // Папий Иерапольский. М., 2003. С. 437.

<sup>169</sup> Там же. С. 437; Дионисий (Шленов), иером. Тайна рая. С. 107.

<sup>170</sup> Дионисий (Шленов), иером. Тайна Рая. С. 109.

<sup>171</sup> Фотий Константинопольский, святитель. Цит. по: Папий Иерапольский. М., 2003. С. 452.

<sup>172</sup> Там же С. 461.

## 1.7. Послание Варнавы

Следующим памятником эпохи мужей апостольских является «Послание Варнавы». Как известно, его авторство вызвало в свое время большую дискуссию. Ряд ученых (как отечественных, так и зарубежных) отстаивали принадлежность памятника перу ап. Варнавы, спутника ап. Павла, другие же отрицали это<sup>173</sup>. Нам представляется, что наиболее верным является суждение, что это псевдо-эпиграф, а не подлинное творение ап. Варнавы. Датировка памятника является тоже сложным вопросом, хотя в памятнике и содержится, как известно, некоторые указания на хронологические пределы его создания. Исследователями они устанавливаются довольно широко: от 70 г. I века до 130 г. II века<sup>174</sup>. Что касается места написания, то наиболее вероятным представляется Александрия<sup>175</sup>.

В Послании Варнавы имеется два текста, которые имеют непосредственное значение для нашей темы. Это фрагменты из 5 и 21 глав: «И поелику, чтобы упразднить смерть и показать воскресение из мертвых, Ему надлежало явиться во плоти, то Он подвергся этому для того, чтобы исполнить обещание, данное отцам и, приготовляя для Себя новый народ, в продолжении земной Своей жизни показать, что Он, воскресив мертвых, будет судить их»<sup>176</sup>. И второе место: «Ибо исполняющий их [заповеди] прославится в Царствии Божиим, а избирающий другое погибнет вместе со своими делами. Для этого есть воскресение, для этого – воздаяние»<sup>177</sup>. Естественно, это не единственные места, которые отражают эсхатологические воззрения автора, тем более что «Послание» вообще имеет достаточно ярко выраженный

---

<sup>173</sup> Обзор мнений см.: Сидоров А.И. Курс патрологии. М., 1996. С. 110-111; Киприан (Керн), архим. Патрология. Париж-М., 1996. Париж-М., 1996. М., 1996. С. 54-55; Преображенский П., прот. Об апостоле Варнаве и его послании // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 83-84.

<sup>174</sup> См.: Попов И.В. Патрология: Краткий курс. М., 1996. С. 25, Киприан (Керн), архим. Патрология. Париж-М., 1996. С. 56, Сидоров А.И. Курс патрологии. М., 1996. С. 112.

<sup>175</sup> См.: напр. Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 112.

<sup>176</sup> Послание апостола Варнавы // Писания Мужей Апостольских. М., 2003. С. 93.

<sup>177</sup> Там же. С.114.



«эсхатологизм». Здесь, в частности, неоднократно подчеркивается, что мы живем «в последние дни»<sup>178</sup>.

Само воскресение, как видно из процитированных текстов, связано с судом и воздаянием. При этом в «Послании» неоднократно говорится, что именно Господь будет Судьей. Например, в приведенном выше отрывке из пятой главы, так же в седьмой главе: «Сын Божий – Господь, имеющий судить живых и мертвых...»<sup>179</sup> Этот Суд воспринимается как скоро грядущий, как и само пришествие Господа: «...близок день, в который все погибнет с нечестивыми. Близок Господь и награда Его»<sup>180</sup>. Подчеркивая неизбежность Суда для каждого, автор «Послания», вполне вероятно, имел в виду определенную группу людей (христиан во всяком случае), которая под влиянием гностицизма проповедовала некоторое безразличие в нравственной жизни<sup>181</sup>. Подразумевая их, автор и акцентирует внимание на том, что Господь будет судить «нелицеприятно мир», и «каждый получит по своим делам: если он был добр, то благодать его предходит ему, если нечестив, то возмездие за нечестие последует за ним»<sup>182</sup>. Следует отметить также, что высказывание о воскресении, которое находится в 21 главе является своего рода «эсхатологическим» завершением учения о «двух путях»: света и тьмы<sup>183</sup>. Воскресение и Суд как бы «выявляют» качество прожитой жизни человека – какой путь он прошел на земле. Воскресению и Суду подвергнется всякий человек, речь идет не о воскресении и суде только для правоверных, но для всякого человека. Само же данное воскресение стало возможным только благодаря Домостроительству Христа, Его смерти и воскресению<sup>184</sup>.

«Послание Варнавы» очень часто рассматривается в связи с хилиазмом: был ли автор хилиастом? Раннему христианству, как известно,

---

<sup>178</sup> См., напр.: Послание апостола Варнавы // Писания Мужей Апостольских. С. 29, 49.

<sup>179</sup> Там же. С. 96

<sup>180</sup> Там же. С. 115

<sup>181</sup> T. van Eijk. La résurrection des morts. P. 31-32.

<sup>182</sup> Послание апостола Варнавы // Писания Мужей Апостольских. С. 92.

<sup>183</sup> Дунаев А.Г. Предисловие к Учению двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. С. 30.

<sup>184</sup> Послание апостола Варнавы // Писания Мужей Апостольских. С. 93.

зачастую приписываются хилиастические воззрения<sup>185</sup>. Данное мнение не лишено, конечно, оснований, ибо мы видим черты хилиазма в некоторых сочинениях раннехристианской письменности. Однако нужно быть крайне осторожным в суждениях относительно масштабов его распространения. Это касается и это касается и суждений относительно отдельных памятников этой эпохи. Даже если в некоторых из них, как мы уже видели, вероятнее всего, признается некое «воскресение святых», то из этого не следует делать вывод, что они придерживаются хилиастических воззрений, как уже об этом говорилось. Очень непростым является вопрос и о хилиазме «Послания Варнавы». Зачастую его безоговорочно записывают в число первых христианских приверженцев этого учения: «В качестве одного из первых представителей христианского хилиазма можно, вероятно, назвать уже автора Писем Варнавы»<sup>186</sup>.

«Хилиазм» Варнавы видят, во-первых, в 6 главе, где, в частности, говорится, что мы, «будучи оживотворяемы верой в обетование и словом Божиим, будем жить и господствовать над землей». Данное господство, согласно автору, означает «власть» человека над землей и живущими на ней тварями, и которая наступит тогда, «когда сами столько будем совершенны, что сделаемся наследниками завета Божия»<sup>187</sup>. Митр. Макарий (Оксиюк) видит здесь черты хилиазма<sup>188</sup>. Очевидно, если исходить из контекста, данному «господству», или «власти» будут не причастны грешники. Но этого совершенно недостаточно, чтобы отождествлять его с хилиастическим царством.

Более «классическим» местом, которое рассматривается при обсуждении вопроса о хилиазме Варнавы, является, безусловно, 15 глава. Здесь автор дает «эсхатологическое» толкование «субботе покоя» в связи с шестью днями творения и седьмым днем Божия «покоя» (Быт. 2, 2; Исх.

---

<sup>185</sup> См., напр.: Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 665.

<sup>186</sup> Wileke H.A. Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. 1967. S. 13. Цит. по.: Ким. Н., свящ. Тысячелетнее Царство. С. 289.

<sup>187</sup> Послание апостола Варнавы // Писания Мужей Апостольских. С. 96.

<sup>188</sup> Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 14.

20, 8; Втор. 5, 12). «Замечайте, дети, что значит «покончил в шесть дней». Это значит, что Господь покончит все в шесть тысяч лет, ибо у Него день равняется тысяче лет. Он Сам свидетельствует об этом, говоря: «Вот настоящий день будет как тысяча лет» (Пс. 89, 5; 2 Петр. 3, 8). Итак, дети, в шесть дней, т.е. в шесть тысяч лет, покончится все. «И успокоился в день седьмой». Это значит, что, когда Сын Его придет и уничтожит время беззаконного, совершит суд над нечестивыми, изменит солнце, луну и звезды, тогда Он прекрасно успокоится в седьмой день. При том сказано: «Освящай его руками чистыми и сердцем чистым» ... Тогда только кто-нибудь прекрасно успокоится и освятит его, когда мы будем в состоянии делать праведное, получивши обетование, когда не будет уже беззакония и все через Господа станет новым. Тогда мы будем в состоянии освятить тот день, освятившись наперед сами. Наконец, Бог говорит иудеям: «Новомесячий ваших и суббот ваших не терплю» (Ис. 1, 13). Смотрите, как Он говорит: неприятны Мне нынешние субботы, но те, которые я определил и которые наступят тогда, когда, положив конец всему, сделаю начало дню осьмому, или начало другому миру. Поэтому мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых и... вознесся на небо»<sup>189</sup>.

Писарев Л.И. однозначно считает, что здесь речь идет о хилиазме. Правда, он проводит различие между хилиазмом как таковым, который был присущ иудаизму и различным сектам, и тем, который наблюдается у Варнавы, как и у других раннехристианских авторов<sup>190</sup>. В «шесть дней», т.е. в шесть тысяч лет Господь «покончит все» и затем в день седьмой, «имеющего продолжиться, – как считает Л.И. Писарев, – точно так же тысячу лет» придет Господь и уничтожит «время беззаконного», совершит суд над беззаконными, и тогда «все через Господа станет новым». «По смыслу речи Варнавы, этот седьмой день недели, – обновления мировой жизни, будет днем святости, «когда не будет уже беззакония», «когда все

---

<sup>189</sup> Послание апостола Варнавы // Писания Мужей Апостольских. С. 109-110.

<sup>190</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 665-668.

мы будем в состоянии освятить тот день, сами освятившись наперед (т.е. до наступления этого седьмого дня). Этот седьмой день в то же время послужит «началом дню восьмому» – «началом другого мира». Таким образом у Варнавы история религиозной школы человечества разделяется на три периода: первый период составляют шесть дней творения, подготовительных к святости через Домостроительство нашего спасения в Сыне Божиим; второй период – седьмой день, т. е. день завершения творения и наступление покоя... и, наконец, третий период – завершение всего и начало «другого мира»<sup>191</sup>.

Однако не все понимают это место столь однозначно. Например, прот. П. Преображенский относительно 15 главы пишет: «Здесь думают находить следы учения о тысячелетнем Царстве Христа; но оно у Варнавы чуждо земных чувственных радостей, с какими является хилиазм впоследствии»<sup>192</sup>, и предлагает следующую трактовку: «Смысл слов Варнавы такой: шесть тысяч лет старого мира окончатся в седьмой день последней недели, а новое, седьмое тысячелетие покоя Божия наступит в следующий, т.е. восьмой день (в отношении к последней неделе старого мира)»<sup>193</sup>. Т. е. сам «седьмой день» не мыслится как продолжающийся тысячу лет, и это ничуть не противоречит самому тексту Варнавы, так как он не говорит, что этот день будет иметь продолжительность в тысячу лет.

С подобной позиции рассматривает хилиазм «Послания» и Atzberger L в своей довольно объемной монографии. Он так же ставит вопрос: содержит ли рассматриваемая глава учение о хилиазме. И сразу же дает категоричный ответ: «В качестве положения христианской веры совершенно точно, что нет, т. к. вероучение никогда не излагалось в форме столь сложных и темных аллегорий»<sup>194</sup>. Но даже о хилиазме как о частном мнении Варнавы мы не можем говорить уверенно. Варнава пишет о пришествии Господа, об изменении условий настоящего мира, о

---

<sup>191</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 658-659.

<sup>192</sup> Преображенский П., прот. Об апостоле Варнаве и его послании // Писания мужей апостольских. С. 79.

<sup>193</sup> Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. С. 110, прим. 3.

<sup>194</sup> Atzberger L. Geschichte der christlichen Eschatologie. Freiburg im Breisgau, 1896. S. 89.

нравственных изменениях. Но, во-первых, он нигде не говорит о двух воскресениях: одном перед началом этого огромного «дня покоя» и другом – в конце его. Во-вторых, он не учит, что седьмой день будет продолжаться тысячу лет, и что он наступит сразу же по истечении настоящих шести «дней». Он также не говорит о том, что начало восьмого наступит по истечении седьмого, но только о том, что в течение седьмого дня Бог положит начало восьмому, т.е. начало восьмого может совпадать с началом седьмого дня.

«Был бы седьмой день или, лучше сказать его начало, началом уже восьмого, то всякий хилиазм Варнавы был бы исключен», т. к. в таком случае еврейская суббота не могла бы соответствовать никакому промежутку бытия мира. Для тысячелетнего царства вообще не имелось бы места. Но он не говорит этого прямо и, более того, все же различает седьмой и восьмой день. Т. е. исключить хилиазм Варнавы мы не можем совершенно, но нельзя и утверждать, что Варнава учил хилиазму<sup>195</sup>. Данное мнение, на наш взгляд, заслуживает самого пристального внимания, и с выводами относительно хилиазма Варнавы нужно быть очень осторожным. Свящ. Н. Ким также не считает возможным однозначно утверждать о хилиазме Варнавы, хотя он не делает самостоятельного анализа «хилиастических» мест в «Послании» и лишь ссылается на мнение прот. П. Преображенского, которое мы привели выше<sup>196</sup>.

Итак, автор данного «Послания» дважды говорит о грядущем воскресении мертвых, которое осуществит Господь, и Который придет как Судия. Имеются также высказывания, которые при первом ознакомлении с ними создают впечатление, что автор был хилиастом, хотя и понимал тысячелетнее царство «духовно». Но с данным выводом нельзя однозначно согласиться, и вопрос о хилиазме Варнавы не может считаться окончательно решенным.

---

<sup>195</sup> Atzberger L. Geschichte der christlichen Eschatologie. S. 89.

<sup>196</sup> Ким Н., свящ. Тысячелетнее Царство. С. 200.

## 1.8. «Пастырь» Ерма

«Пастырь» Ерма является, как известно, одним из самых загадочных памятников эпохи мужей апостольских. Отличаясь по своему литературному жанру апокалиптическим характером<sup>197</sup>, он, тем не менее, ничего не говорит о воскресении мертвых. Однако можно попытаться сделать некоторые предположения касательно отношения автора к этой проблеме.

«В основе эсхатологических взглядов мужей апостольских лежит мысль о кончине настоящего мира и изменении самих условий бытия»<sup>198</sup>. Согласно Ерму, уничтожение мира от «крови и огня» – есть граница между «веком настоящим» и «веком будущим»<sup>199</sup>. Это различие «веков», наблюдаемое практически у всех мужей апостольских, наиболее ярко выражено именно в данном памятнике. Первый из них с его злом и бедствиями противопоставляется беспечальному (для праведников) будущему<sup>200</sup>. «В основе этой характеристики несомненно лежит сотериологическая идея»<sup>201</sup>. Для Ерма характерно и то, что различные беды настоящего мира являются средством испытания для праведников: «ибо как золото испытывается посредством огня и делается годным, так испытываетесь и вы, которые живете среди них [бедствий этого мира, людей его – С.К.]. Те, которые пребудут тверды и будут искушены ими, очистятся. И как золото оставляет нечистоту свою, так и вы оставьте всякую скорбь и печаль, и очиститесь, и будьте годны для здания башни»<sup>202</sup>. С другой стороны, эти «искушения» мира составляют «счастье» грешников, но которое, с одной стороны, является призрачным, так как не приносит совершенного удовлетворения и, в конце концов исчезает, а с другой – ведет к смерти. От таких людей «отступила жизнь»<sup>203</sup>, и их

<sup>197</sup> См.: Попов И.В. Патрология. С. 18; Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 121.

<sup>198</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 652.

<sup>199</sup> Ерм. Пастырь. Видения. М., 2003. С. 241.

<sup>200</sup> Напр.: Ерм. Пастырь. Подобия. С. 273-274.

<sup>201</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 652.

<sup>202</sup> Ерм. Пастырь. Видения. С. 241, 240.

<sup>203</sup> Ерм. Пастырь. Подобия. С. 282-283.

постигнет смерть физическая. Смерть есть удел и праведников, но с той разницей, что они все же могут одержать победу над тлением. «Покаяние грешников имеет в себе жизнь, а нераскаянность – смерть»<sup>204</sup>. Как уже отмечалось, Ерм, ничего при этом не пишет о воскресении. Возможно, причина этого в том, что у автора вообще отсутствует «строгая культура мышления и четкая логика», при большой насыщенности его произведения символизмом<sup>205</sup>. Во всяком случае исследователи не отрицают присущность этой идеи автору «Пастыря». Л.И. Писарев приводит в пользу этого следующие аргументы. Первое – это широкая постановка у него христологической проблемы. Второе – спасение он не мыслит принадлежащим только душе или «духу», его наследует и плоть. Например, «Эту плоть твою храни нескверной и чистой, чтобы... спаслась твоя плоть. Смотри также никогда не приходи к мысли, что эта плоть погибнет и не злоупотребляй ей в какой-либо похоти»<sup>206</sup>. Далее – это целый ряд предписаний касательно чистоты не только душевной, но и телесной, цель которых – достижение «жизни с Богом»<sup>207</sup>. А также понимание тайны спасения в том смысле, что «эта плоть, в которую вселился Дух Святой, хорошо послужила Духу. Посему... Бог принял ее в общение»<sup>208</sup>. «Все это такие элементы учения, которые совершенно не мирятся с отрицанием истины воскресения тел, напротив – предполагают эту истину как необходимый постулат»<sup>209</sup>. Но сверх этого нельзя что-то предположить за неимением материала в самом «Пастыре».

---

<sup>204</sup> Ерм. Пастырь. Подобия. С. 283

<sup>205</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 121-122

<sup>206</sup> Ерм. Пастырь. Подобия. С. 272.

<sup>207</sup> Там же. Заповеди. С. 243,249-250, 251-252.

<sup>208</sup> Там же. Подобия. С. 271-272.

<sup>209</sup> Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения. С. 656.

## ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В ТВОРЕНИЯХ ГРЕЧЕСКИХ И ЛАТИНСКИХ АПОЛОГЕТОВ II-III ВВ.

### 2.1. Святой Иустин Мученик

Согласно древним авторам, св. Иустин, названный впервые Тертуллианом «мучеником и философом»<sup>210</sup>, был, кроме прочего, выдающимся писателем. Евсевий характеризует его активную деятельность на этом поприще следующим образом: «Иустин оставил нам много полезнейших произведений; они свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном», и перечисляет затем известные ему сочинения<sup>211</sup>. С другой стороны, до нас дошел ряд произведений под его именем, из которых лишь три считаются большинством современных ученых подлинными: «Первая апология», «Вторая апология» и «Разговор с Трифоном иудеем»<sup>212</sup>. Поэтому в данной главе будут рассмотрены только эти сочинения. Первое написано вероятно около 150 г.<sup>213</sup>, второе – около 161 г.<sup>214</sup>, «Разговор» – после написания «Первой апологии», т. к. он цитируется в данном произведении<sup>215</sup>.

Эсхатология не рассматривается св. Иустином отдельно, но, тем не менее, он постоянно обращается к этой проблеме, говоря о Втором пришествии Христа<sup>216</sup>, об уничтожении мира в огне<sup>217</sup>, о грядущем Суде<sup>218</sup>, о воздаянии, (в частности, и о вечном огне для грешников)<sup>219</sup> и т. д. Касается он и непосредственно воскресения мертвых. Во-первых, он

---

<sup>210</sup> Тертуллиан. Против Валентиниан. Цит. по: Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Freiburg-Basel-Wien, 1978. S. 65.

<sup>211</sup> Евсевий Памфил. Церковная История. М., 1993. С. 146-147.

<sup>212</sup> См.: Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 161-166.

<sup>213</sup> См.: Иустин Мученик, св. Первая апология. М., 1995. С. 76.

<sup>214</sup> См.: Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 162.

<sup>215</sup> Иустин Мученик, св. Разговор с Трифоном иудеем. М., 1995. С. 324-326. См.: Altaner B., Stuiber A. Patrologie. S. 67.

<sup>216</sup> См., напр.: Иустин Мученик, св. Апология. С. 62, 81, 82. Разговор с Трифоном иудеем. С. 215, 179, 181, 189, 209.

<sup>217</sup> См., напр.: Он же. Апология I. С. 51, 91.

<sup>218</sup> См., напр.: Он же. Апология I. С. 37, 70. Разговор с Трифоном иудеем. С. 227.

<sup>219</sup> Там же. С. 320, 236, 341.



проводит апологию догмата о воскресении. «Во время богословской деятельности христианских апологетов противники воскресения мертвых отвергали последнее в силу того соображения, что всякая вещь обращается в то, из чего она произошла, так что сверх этого даже Сам Бог ничего больше не может сделать»<sup>220</sup>. С данным аргументом встречался и св. Иустин, возражая на это, что «нет ничего невозможного для Бога»<sup>221</sup>. Появление человека из «малой капли семени» не менее удивительно, и вряд ли кто из людей поверил бы в это, если бы не убеждал его опыт. Он также обращается к известному образу зерна. «Как прежде не поверили бы вы, что из малой капли можно сделаться вам такими, как вы, и однако, видите, что это делается; таким же образом судите, что и человеческие тела, разрушившиеся и обратившиеся в землю наподобие семян, могут по Божию повелению в свое время воскреснуть и облечься в нетление»<sup>222</sup>. Он так же обращается для доказательства к Священному Писанию, цитируя пророка Иезекииля: «Совокупится состав к составу, и кость к кости, и снова вырастут плоти» и Исаии: «Всякое колено поклонится Господу, и всякий язык прославит Его»<sup>223</sup>. Св. Иустин даже говорит, что неверующий в грядущее воскресение не является истинным христианином<sup>224</sup>.

Далее следует отметить, что апологет довольно часто на страницах своих сочинений пишет о страданиях и воскресении Христа<sup>225</sup>. В двух из этих упоминаний можно видеть некоторую связь смерти и воскресения Христа с нашим будущим воскресением, т. к. через них Господь победил смерть в роде человеческом: Он «сделался человеком от Девы, по воле Отца, для спасения верующих Ему, и претерпел унижение и страдание, чтобы смертию и воскресением Своим победить смерть»<sup>226</sup>. Смерть уже не

---

<sup>220</sup> Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 36.

<sup>221</sup> Иустин Мученик, св. Первая апология. С. 49.

<sup>222</sup> Там же. С. 50.

<sup>223</sup> См.: Иезек. 37, 7; Ис. 45, 23. Иустин Мученик, св. Первая апология, 52. С. 82.

<sup>224</sup> Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем. С. 265.

<sup>225</sup> См., напр.: Он же. Первая апология, 21, 31, 42, 45, 46, 51, 63. С. 51, 61, 72, 75, 77, 80, 96; Диалог с Трифоном иудеем, 53, 82, 106, 107. С. 217, 268, 303, 305.

<sup>226</sup> Он же. Первая апология, 63. С. 96. См. также: Там же. 42. С. 72.

властвует над родом человеческим. Христиане уже не боятся ее<sup>227</sup>. И если человек есть душа и тело, их «союз»<sup>228</sup>, то рано или поздно он, хотя ныне еще разрушается, будет восстановлен. Окончательная же победа над смертью произойдет после воскресения<sup>229</sup>.

Св. Иустин приводит свои рассуждения о человеке не в связи с воскресением, он не использует их в качестве аргумента в защиту воскресения, как это можно наблюдать, например, у Афинагора Афинянина<sup>230</sup>. Данные мысли приводятся апологетом в контексте его разговора о тварности, о не-бессмертности не только тела, что было очевидно и для предшествующей античной мысли, но и души. Последняя также не бессмертна, как и тело. Речь не идет о разрушении ее после смерти человека («я не утверждаю, чтобы души уничтожились»<sup>231</sup>), но о том, что она не безначальна сама по себе, не имеет в себе самой источника жизни. «Ибо все, что после Бога существует или будет существовать, имеет тленную природу и может разрушиться и уничтожиться, Бог один безначален и неразрушим... Поэтому души и смертны и подвергаются наказанию»<sup>232</sup>. Душа сама по себе не есть жизнь, но только «получает» ее. «Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила, и поэтому может некогда перестать жить, если Бог захочет, чтобы она не жила более»<sup>233</sup>. В данных своих рассуждениях св. Иустин выступает против античных представлений о душе как бессмертном создании. Но «сказать «душа бессмертна» для грека то же, что сказать «она нетварна», т. е. вечна и «божественна». Все, что имеет начало, обязательно имеет и конец. Другими словами, греки под бессмертием души всегда понимали ее «вечность», вечное «предсуществование». Только то, у чего не было начала, способно вечно существовать»<sup>234</sup>. С данным положением,

---

<sup>227</sup> См., напр.: Иустин Мученик, св. 2, 11, 57. С. 32, 40, 88.

<sup>228</sup> Он же. Диалог с Трифоном иудеем, 6. С. 144-145.

<sup>229</sup> Там же. 45. С. 203.

<sup>230</sup> См. соответствующий раздел настоящей работы.

<sup>231</sup> Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем, 5. С. 142.

<sup>232</sup> Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем, 5. С. 143.

<sup>233</sup> Там же. 6. С. 144.

<sup>234</sup> Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 232.

естественно, не может согласиться христианская мысль, и св. Иустин одним из первых выступает против этого утверждения античной «догматики».

Душа призвана к жизни из небытия, но может вновь обратиться в «ничто», если пожелает того Бог. Но Он не только дарует вечную жизнь душе, но и телу. Последнее возможно благодаря грядущему воскресению. Оно наступит для всех, и апологет это неоднократно подчеркивает<sup>235</sup>. Однако дальнейшая судьба людей различна. Грешники, «получив свои тела» пойдут в вечный огонь, а праведники наследуют «вечную жизнь» и нетление<sup>236</sup>. Автор четко различает само воскресение и будущее нетление, «бессмертие» праведников<sup>237</sup>. Он даже говорит, что христиане молят Бога о даровании им нетления<sup>238</sup>. Это не означает, что нечестивые будут «вечно тлеть», однако и подлинной жизнью их существование назвать нельзя.

В связи с этим можно отметить еще один момент. По смерти, согласно мысли св. Иустина, души сохраняют чувства<sup>239</sup>. Кроме того, при воскресении каждая душа получит именно то тело, с которым она жила до его разрушения<sup>240</sup>.

Необходимо указать еще один аспект мировоззрения апологета, который имеет прямое отношение к теме настоящей работы. Речь идет о хилиастических идеях, встречающихся у св. Иустина. В одной из глав «Диалога с Трифоном иудеем» поднимается вопрос о восстановлении Иерусалима. В связи с этим св. Иустин говорит, что действительно, сей святой город будет восстановлен и в нем в продолжении тысячелетия будут «царствовать» угодившие Богу. Только после этого наступит окончательное воскресение всех остальных людей<sup>241</sup>. Вполне возможно, что св. Иустин считал это одним из положений христианского вероучения.

---

<sup>235</sup> Иустин Мученик, св. Первая апология, 52. С. 82.

<sup>236</sup> Там же. 12. С. 40; Диалог с Трифоном иудеем, 45, 117. С. 203, 320.

<sup>237</sup> Он же. Первая апология, 21, 39, 42. С. 52, 69, 72; Вторая апология, 1. С. 105.

<sup>238</sup> Там же. Первая апология, 21. С. 52.

<sup>239</sup> Там же. 17. С. 49.

<sup>240</sup> Там же.

<sup>241</sup> Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем, 81. С. 267.

Хотя он и говорит, что «есть многие из христиан, которые не признают этого», но тут же добавляет следующую фразу: «Если вы встретитесь с такими людьми, которые называются христианами, а этого [тысячелетнего царства] не признают, не признают воскресения мертвых... то не считайте их христианами»<sup>242</sup>. В «Первой апологии» св. Иустин несколько раз говорит об ожидании христианами «наступления царства»<sup>243</sup>. С учетом выше изложенного можно предположить, что здесь подразумевается также тысячелетнее царство, хотя это и нельзя утверждать однозначно. Описывая грядущее царство, св. Иустин ссылается на пророчество Исаии (65, 17-25), Откровение ап. Иоанна Богослова – апологет в данном случае буквально понимает двадцатую главу Апокалипсиса<sup>244</sup>.

Подводя краткий итог сказанному, нужно отметить, что св. Иустин защищает истину воскресения мертвых, опираясь при этом на Божие Всемогущество и выдвигая два аргумента: образ семени и чудо существования человека, созданного «из ничего». Прибегает он и к Священному Писанию. Воскресение наступит для всех людей, но прежде воскреснут святые, которые будут «царствовать» в «Иерусалиме» в продолжении тысячи лет. При воскресении каждый получит «свою» плоть. Св. Иустин различает также понятие «нетления» и «бессмертия», в котором будут пребывать праведные, от состояния грешников по воскресении, которые тоже не умрут более, но будут вечно в мучениях.

---

<sup>242</sup> Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем, 80. С. 265.

<sup>243</sup> Иустин Мученик, св. Первая апология, 10. С. 39.

<sup>244</sup> Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем, 81. С. 266-267.

## 2.2. Фрагменты «О воскресении»

«Высокий авторитет св. Иустина в древней церкви имел следствием тот факт, что под его именем среди христианских читателей циркулировали многие сочинения или явно ему не принадлежащие, или те, принадлежность которых перу святого очень и очень сомнительна»<sup>245</sup>. Сложным является и вопрос с сочинением, три отрывка которого (всего 10 глав) сохранились в «Параллельных местах» (*Sacra Parallela*), авторство которых приписывается преп. Иоанну Дамаскину. Написано оно, по всей видимости, достаточно рано (II-III вв.), но его принадлежность перу св. Иустина очень сомнительна<sup>246</sup>.

Вероятнее всего данное сочинение было направлено против отрицания различными гностическими системами догмата о воскресении мертвых<sup>247</sup>. Судя по указаниям самого автора, сочинение было написано в виде двух частей<sup>248</sup>. В первой опровергались возражения против воскресения плоти, а во второй приводились положительные доказательства. Дошедший до нас отрывок из первой части (гл. 1-8) открывается своеобразной теорией познания – мы должны верить Божественному Откровению без всяких доказательств, подобно тому, как верим своим ощущениям. Поэтому свои мысли о человеке и мире мы должны проверять этой истиной. Христос явил Себя воскресшим из мертвых, и эта истина не нуждается в доказательствах и должна быть просто предметом веры. Но ввиду некоторых заблуждений относительно этого вопроса среди «немогущих», автор выступает с защитой истинности воскресения мертвых и имеет намерение разобрать все возражения против нее<sup>249</sup>.

---

<sup>245</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 166.

<sup>246</sup> См.: Там же. С. 168.

<sup>247</sup> См., напр.: О воскресении, 2. / Пер. с древнегреч. Прот. П. Преображенского // Иустин Мученик и Философ, св. Творения / Пер., вступ. ст., прим. прот. П. Преображенского. М., 1995. С. 471.

<sup>248</sup> Там же. С.471

<sup>249</sup> О воскресении, 1. С. 469-470.

С первых же строк полемики чувствуется, что автору приходится выступать против дуалистической позиции с ее отрицательным отношением к плоти. Для подобного рода воззрений само воскресение не имело никакой ценности и необходимости. Естественно указывалось и на невозможность восстать тому, что «подверглось тлению и разрушению»<sup>250</sup> Отвергающие воскресение указывали, в частности, и на то, что совершенное воскресение, если его допустить, предполагает восстановление человека во всей его целостности. Т. е., воскресший человек, кроме прочего, будет иметь органы размножения и половые отношения, что противоречит словам Христа: в будущем веке «ни женятся, ни посягают» (Мф. 22, 30). Они также утверждали, что воскресшая плоть будет иметь те физические недостатки, которая она имела при жизни на земле.

Возражая на все эти замечания, автор отчасти излагает свое видение человеческого тела в воскресшем состоянии. Во-первых, он говорит, что по воскресении люди будут иметь те же члены, что и сейчас. Но они не будут иметь половых отношений, так как последние не являются необходимыми для человека. В качестве иллюстрации он указывает на живущих уже сейчас на земле девственно. Тем более подобный образ жизни будет возможен в веке будущем<sup>251</sup>. Затем автор излагает свои воззрения на качество, или лучше сказать на «внешний вид» воскресшей плоти. Ссылаясь на то, что Христос уже на земле исцелял увечных и больных, автор говорит, что Господь воскресит плоть целой и совершенной: «О поистине ослепшие очами сердца! Разве не видели они, что на земле слепые прозирали, хромы ходили по Его слову? Все это делал Спаситель, во-первых, для того, чтобы исполнилось сказанное о Нем через пророков... во-вторых, – для удостоверения, что в воскресении плоть восстанет всецелой»<sup>252</sup>.

---

<sup>250</sup> О воскресении. I. С. 470.

<sup>251</sup> Там же. С. 471-472.

<sup>252</sup> Там же. С. 473.

Что касается других возражений, на которые приходится отвечать автору «О воскресении», то они схожи с теми, с которыми имел дело Афинагор Афинянин – вероятно аргументация противников воскресения не отличалась особым разнообразием, – и которые мы рассмотрим более подробно ниже. Первое из них – Бог не может, и второе – не хочет воскресить людей<sup>253</sup>. Относительно «не может» автор ссылается на Божие Всемогущество, а также опирается на различные философские системы и, исходя из них, показывает возможность воскресения даже с точки зрения самой философии<sup>254</sup>. Против же утверждений, что воскресение плоти недостойно Бога, так как она по сути своей есть «земля» и «полна всякого греха»<sup>255</sup>, автор возражает, что плоть сама по себе не является злом и создана Богом. Она создана по образу Бога: «...не нелепо ли говорить о плоти, созданной Богом по Его образу, что она бесславна и ничего не стоит?»<sup>256</sup> Ради нее Бог создал мир и она не может грешить сама по себе без участия души, подобно тому, как пара волов не сможет пахать, если выйдет из одной упряжки и разойдется в разные стороны. Если же и греховна одна плоть, то это не умаляет ее значения, ибо ради нее пришел Христос, как Он Сам говорит: «Я не пришел призвать праведных, но грешников (Мк. 2, 17)». И «благовествуя спасение человека, Он обещает и плоть спасти»<sup>257</sup>. Здесь мы вновь встречаем мысль, что человек – это не плоть или душа отдельно взятые, но он есть «существо, состоящее из соединения той и другого»<sup>258</sup>. Человек же призван к жизни и стало быть – к воскресению. В противном случае нет никакого смысла в сохранении души после разрушения плотского состава<sup>259</sup>.

Во второй части сохранившегося отрывка (гл.9 и 10) приводятся еще некоторые аргументы истинности воскресения. Как известно из Евангелия,

---

<sup>253</sup> О воскресении. 5. С. 473-474.

<sup>254</sup> Там же. 5-6. С. 474-477.

<sup>255</sup> Там же. 7. С. 477.

<sup>256</sup> Там же. 7. С. 478.

<sup>257</sup> Там же. 8. С. 479.

<sup>258</sup> Там же. 8. С. 479.

<sup>259</sup> Там же. 8. С. 479-480.

Христос воскрешал других во плоти – для чего Он это делал, спрашивает автор. «Не для того ли, чтобы показать каково будет воскресение?»<sup>260</sup> Христос воскрешал всецелого человека, а не только душу или отдельно тело. Да и воскресение Христа не было «духовным воскресением», в противном случае, по мысли автора, воскресши, Он должен был «отдельно показать тело лежащее, отдельно душу существующую»<sup>261</sup>. Само воскресение Христа в первую очередь служит доказательством будущего воскресения. И далее автор развивает свою мысль в том же направлении, ссылаясь на явления во плоти воскресшего Христа.

В заключении автор говорит, что своим учением о воскресении, о ценности плоти христианство возвышается над учением прежде бывших философов, иначе «что нового Он [Христос – С.К.] принес бы сверх Пифагора и Платона со всем хором их?»<sup>262</sup>

Таким образом, перед нами отрывок из вполне зрелого богословского сочинения-апологии, в котором автор полемизирует с отрицавшими воскресение, исходным пунктом рассуждений которых был дуализм. Он, подобно другим авторам, указывает на Божие Всемогущество, на наличие воли Его к воскресению человека. Говорит о том, что отрицая воскресение, мы лишаем всякого смысла творческую деятельность Бога и бытие его самого. Мы находим здесь также учение о том, что воскресшая плоть человека будет лишена недостатков, но сохранит свой прежний вид. Учение о воскресении является очень характерной чертой христианства, «новшеством» сравнительно с предшествующей философской мыслью.

---

<sup>260</sup> О воскресении. 9. С. 481.

<sup>261</sup> Там же. С. 481-482.

<sup>262</sup> Там же. 10. С. 483.



### 2.3. Татиан

Из довольно обширного литературного наследия этого сирийского, по своему происхождению, автора сохранились лишь «скудные остатки», среди которых основным сочинением является «Речь против эллинов» – достаточно большое (42 главы) апологетическое сочинение, дошедшее до нас в трех греческих рукописях 11-12 вв.<sup>263</sup>.

О воскресении Татиан говорит в отдельной главе, а также на протяжении труда еще несколько раз обращается к данной теме. При этом, общая апологетическая направленность «Речи» повлияла и на изложение догмата о воскресении – Татиан главным образом защищает его против неверующих языческих философов, не рассматривая, однако, подробно сами «возможности» и «причины» воскресения. Он совсем кратко разбирает «почему» и «как» произойдет воскресение»<sup>264</sup>.

Защиту воскресения он начинает со слов: «Мы веруем, что по окончании всего будет воскресение тел – не так как учат стоики... но однажды, по исполнении наших веков и единственно ради восстановления одних человеков для суда»<sup>265</sup>. Последнюю часть данного выражения можно понимать и как указание на причину грядущего воскресения согласно мысли нашего автора. Вероятнее всего для Татиана это не является единственным «почему» относительно причин воскресения, но сам он практически ничего не говорит об этом прямо. Не исключено, что идея воскресения в его мирозерцании связана также с конечным восстановлением человека, разрушаемого ныне смертью. Говорить об этом определенно так же трудно, но следует отметить два момента. Первое – это то, что человека он мыслит состоящим и из тела, он говорит о

---

<sup>263</sup> См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 189-193.

<sup>264</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. S. 24.

<sup>265</sup> Татиан. Речь против эллинов, 6. // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 15.

трехсоставности человека: о духе, душе, теле<sup>266</sup>. И второе – конечное восстановление есть воскресение и души и тела<sup>267</sup>.

Подобно прочим авторам, Татиан пишет о смертности плоти, ее разрушимости. Но именно надежда на воскресение дает христианину (наш автор имеет ввиду в первую очередь мучеников) силы не бояться этой смерти<sup>268</sup>, которая есть лишь временная, в отличие от вечной, заключающейся в неведении своего Творца<sup>269</sup>. Согласно мысли Татиана, душа также может подвергаться как временному разрушению – вместе с телом после его умирания, так и вечной смерти<sup>270</sup>. Здесь Татиан высказывает мысли, отличные как от античной, так и от христианской традиции. Душа разрушается, а затем вновь воссоздается вместе с телом при всеобщем воскресении. Но при этом не всякая душа воскресает для вечной жизни – многие для вечной смерти, если не познали при жизни истинного Бога, не веровали в Него. Данная мысль о смертности души, при всей ее оригинальности, находится в связи с мыслями о небессмертности, не вечности души, с которыми мы уже встречались, рассматривая сочинения св. Иустина Мученика. «Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна»<sup>271</sup>, говорит Татиан. Бессмертие не является свойством души, «сама по себе она есть не что иное как тьма»<sup>272</sup>. Ее жизнь и «жизненность» всецело зависит от взаимоотношений с Творцом. «Не только окончательный удел человека определяется степенью причастности Богу, даже самое человеческое существование, его пребывание и «выживание», – в руке Божией»<sup>273</sup>.

Смерть изначально не была присуща ни душе, ни телу. «Мы сотворены не для того, чтобы умирать, но умираем по своей вине»<sup>274</sup>.

---

<sup>266</sup> См.: Татиан. Речь против эллинов, 12. С. 21

<sup>267</sup> Там же. 13, 15, 25. С. 22, 24, 33.

<sup>268</sup> Там же. 11, 19. С. 20, 28.

<sup>269</sup> Там же. 16. С. 25.

<sup>270</sup> Там же. 13. С. 22.

<sup>271</sup> Там же.

<sup>272</sup> Там же.

<sup>273</sup> Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 233.

<sup>274</sup> Татиан. Речь против эллинов, 11. С. 20.

Именно «свободная воля» явилась причиной того, что мы умираем, будучи сотворены бессмертными<sup>275</sup>. В этом бессмертии Татиан усматривает некоторое наше подобие Богу – «Небесное Слово... сотворило человека – во образ бессмертия, дабы как Бог бессмертен, так и человек, получивший причастие божества, имел также и бессмертие»<sup>276</sup>. Причастность Божеству осуществляется через дух, который был дан человеку сверх души и тела<sup>277</sup>, и в котором заключается образ и подобие Божие. Через грех дух удалился<sup>278</sup>, после чего мы и стали причастны тлению. Но «через пророков» мы так же знаем, что «небесный дух получит вместе с душой одеяние смертности», т. е. наступит момент, когда отдельные составные части человека соберутся вновь вместе. Произойдет это, по всей вероятности, именно при воскресении. Таким образом, наше подобие Богу, заключающееся в бессмертии (хотя и не абсолютном), есть тоже своего рода «основание» и «залог» для воскресения.

Что касается собственно «апологии» нашего догмата, то Татиан приводит следующие рассуждения. Само наше рождение, казалось бы, нам тоже невероятным, если бы сама действительность не удостоверяла нас в этом. Ведь прежде, чем мы себя осознали и «увидели», мы пребывали лишь «в сущности плотского вещества»<sup>279</sup>. Но живя теперь, мы уже не сомневаемся в этом. Не следует сомневаться и в том, что мы, рожденные, но умирающие, вновь воскреснем. На все возможные при этом недоумения, связанные с вопросом «как» это произойдет, Татиан отвечает кратко, апеллируя к Божию Всеведению и Всомогуществу<sup>280</sup>. Можно также отметить, что он говорит о грядущем Суде, называя, при этом, судьей Бога<sup>281</sup>. Излагает он и свое мнение относительно конечной судьбы этого мира: «говорят, что мир разрушим, а я утверждаю, что разрушится;

---

<sup>275</sup> Татиан. Речь против эллинов, 7, 11. С. 16, 20-21.

<sup>276</sup> Там же. 7. С. 16.

<sup>277</sup> Там же. 7, 12. С. 16, 21.

<sup>278</sup> Там же. 7, 20. С. 16, 29.

<sup>279</sup> Там же. 6. С. 15.

<sup>280</sup> Там же. 6. С. 16.

<sup>281</sup> Там же. 6, 18, 26. С. 15, 27, 33.

говорят, что сожжение мира бывает в разные времена, а я говорю, что это будет один раз»<sup>282</sup>.

Таковы основные взгляды Татиана на воскресение, которые мы можем почерпнуть из его сохранившегося произведения. Он, как это отмечает Scheurer , «не говорит о нашем догмате ничего, что не рассмотрел бы уже более подробно его учитель Иустин»<sup>283</sup>. Так же следует отметить, что некоторый дуализм, присущий данному автору, и развитый им впоследствии, не отразился на его взглядах на воскресение.

---

<sup>282</sup> Татиан. Речь против эллинов. 26. С. 33.

<sup>283</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. S. 25.

## 2.4. Афинагор Афинянин

Афинагор Афинянин, являясь, «одним из самых способнейших греческих апологетов, тем не менее, «был практически неизвестен в древности»<sup>284</sup>. С данным утверждением трудно не согласится, ибо об Афинагоре не сообщает ни Евсевий, ни блж. Иероним, которые обычно служат источником сведений относительно ранних христианских авторов. Из древности о нем сохранилось лишь два упоминания: у св. Мефодия Патарского и у историка Филиппа Сидета<sup>285</sup>. Отчасти биографическим источником могут служить сочинения самого апологета. Для нас же важно отметить, что время его литературной деятельности приходится на вторую половину II века<sup>286</sup>. От Афинагора, который «уступает в оригинальности мысли Иустину и Татиану<sup>287</sup>, но значительно превосходит их, в особенности последнего, по способности литературного изложения, по чистоте и красоте языка, простоте, ясности и выдержанности плана»<sup>288</sup>, до нас дошли два сочинения: «Прошение о христианах» и «О воскресении мертвых»<sup>289</sup>. Хотя и в первом сочинении у автора имеются мысли относительно интересующего нас вопроса, бесспорную важность имеет второе, тем более, что это первое в истории христианского богословия сочинение, специально посвященное проблеме воскресения мертвых.

Сочинение «О воскресении мертвых», в некотором смысле является продолжением «Прошения» («Апологии»), во всяком случае, Афинагор преследует здесь, кроме прочего, апологетические задачи – показать возможность и необходимость всеобщего воскресения<sup>290</sup>. Рассматриваемое произведение состоит из 25 глав и делится на две части: в первой (1-10 гл.) автор рассматривает возражения, направленные против возможности

<sup>284</sup> Barnard L.W. Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic. P. 13. Цит. по: Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 206.

<sup>285</sup> См.: Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 206-209.

<sup>286</sup> См.: Киприан (Керн), архим. Патрология. С. 131; Сидоров А.И. Курс патрологии. 209-211.

<sup>287</sup> Данная оценка не является единственной. Иное суждение высказывает, например, С.Булгаков (Булгаков С. Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904. С. 32).

<sup>288</sup> Сагарда Н.И. Полный корпус лекций по Патрологии. СПб., 2004. С. 423.

<sup>289</sup> Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 53-92, 92-121.

<sup>290</sup> См.: Киприан (Керн), архим. Патрология. С. 131.

воскресения, во второй (11-25 гл.) излагает свои положительные взгляды по данной теме, при этом замечает, что такое деление сделано им сознательно<sup>291</sup>.

Приступая к доказательству, Афинагор делает сначала «различие между тем, что по природе есть первое и важнейшее в познании, и тем, что по отношению к нам прежде всего требуется для познания»<sup>292</sup>. По мысли автора, более важна речь «об истине», ибо она ведет ко благу всех ее принявших. Но для Афинагора в данном случае необходимо в первую очередь слово «за истину», которое опровергает заблуждения и подготавливает почву для ее принятия. Так и земледелец напрасно бы трудился, сея в землю доброе семя, если бы прежде не очистил ее от вредных растений. Подобно этому говорящий об истине не достигнет ожидаемого результата, если прежде не удалит из сознания своих слушателей неверие. На этом основании Афинагор и разделяет трактат на две означенные части<sup>293</sup>.

Афинагор также говорит, что многие уже рассуждали о воскресении, но недостаточно полно его обосновывали<sup>294</sup>. Будучи «высокообразованным и начитанным греком», апологет предпринял попытку «доказать христианское учение о воскресении мертвых чисто философским путем. Он берет учение о воскресении в его полном объеме из общецерковного верования и стремится обосновать его совершенно спекулятивно, поэтому он опускает все доказательства из Священного Писания и церковного Предания»<sup>295</sup>.

Многие противники воскресения утверждали, что Бог или не может воскресить умерших, или он не хочет этого сделать. Опровергая это, Афинагор доказывает, что для Бога возможно воскресить человеческие тела, и что это ничуть не противно его воле.

---

<sup>291</sup> Афинагор Афинянин. О воскресении. СПб., 1895. С. 93-94.

<sup>292</sup> Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2003. С. 110.

<sup>293</sup> Афинагор Афинянин. О воскресении, 1. С. 93-94; гл. 11. С. 103-104.

<sup>294</sup> Там же. 14. С. 108.

<sup>295</sup> Сагарда Н.И. Полный корпус лекций по Патрологии. С. 415.

Бог не мог бы воскресить умерших, говорит апологет, в двух случаях: или если бы он не знал из чего их воскресить, или если бы Он не имел для этого достаточной силы и могущества. Но не следует забывать, что Бог всеведущ и еще прежде сотворения мира знал природу будущего творения, и, в частности, природу тех «стихий», «из которых должны произойти тела человеческие и те части их [стихий – С.К.], из которых Он намеревался взять пригодное для устройства тела человеческого»<sup>296</sup>. И Бог также «не может не знать, куда поступает каждая частица по разрушении тел, и какая из стихий приняла каждую частицу...»<sup>297</sup> Нельзя ограничивать ведение Бога какими-либо условиями. Неограниченный в Своем ведении, Он неограничен также и в своем могуществе, которое проявилось уже при творении человека. Афинагор резонно замечает, что сотворение мира, в том числе и тел человеческих, «из ничего» куда более сложно. Как же мы можем говорить, что Бог не может воссоздать им же созданные, хотя и умершие, и разложившиеся на составные элементы, тела. «Если Бог в первоначальном творении создал не существовавшие тела человеческие и самые начала их, то Он и разрушившиеся каким-либо образом воскресит с такой же легкостью, так как для него это равно возможно»<sup>298</sup>.

Тут Афинагор встречается с возражением, которое, пожалуй, было наиболее распространено в языческой среде, и с которым христианство сталкивалось и в более позднее время. Евсевий Кесарийский формулирует его следующим образом: «...неверующие говорили: если одну часть мертвого тела пожрет орел, другую – собака или еще какое животное, то каким образом Бог доищется плоти человека, чтобы воскресить ее?»<sup>299</sup> Вполне вероятно, что у некоторых христиан тоже возникали подобные сомнения. Так, напр., можно привести мысль Лактанция: Христос избрал крестную смерть для того, чтобы тело Его сохранилось в целостности и

---

<sup>296</sup> Афинагор. О воскресении, 2. С. 95.

<sup>297</sup> Там же.

<sup>298</sup> Там же.

<sup>299</sup> De resurrectione. PG 24, 1074. Цит. по: Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. Казань, 1894. С. 260.

чтобы с этой стороны не было препятствия для Его воскресения<sup>300</sup>, и «Афинагор, приступая к опровержению указанного возражения язычников, разрешал в то же время и сомнение некоторых христиан относительно воскресения непогребенных тел»<sup>301</sup>.

Итак, трупы потонувших при кораблекрушении съедаются рыбами, тела убитых на войне и непогребенных «пожираются встречными животными», и затем соединяются с плотью самих животных. Каким же образом при воскресении могут они отделиться от животных? Ситуация еще более усложняется, если принять во внимание тот факт, что животное, которое съело человека, было в свою очередь съедено впоследствии другим человеком. Известны также случаи, когда люди поедали тела человеческие. Таким образом, если тела одних людей вошли в состав других, то как они разделятся при воскресении и как части съеденной плоти найдут своего «хозяина»? Очень подробно разбирая эти возражения, Афинагор основывается на данных современной ему науки относительно процессов пищеварения.

Если попытаться кратко выразить весь пафос данных рассуждений апологета, то их можно свести к следующему утверждению: для каждого назначена Богом сродная и соестественная ему пища, и если что-то чужеродное попадает внутрь человека или животного, то это остается ему чуждо и не входит в состав плоти ядущего<sup>302</sup>. Оно или извергается сразу же наружу, а если и остается в организме, то оказывает скорее вред, и не соединяется с ним. Афинагор также допускает, что введенная в организм человеческая плоть может не оставаться абсолютно чуждой и становится питательным веществом. Но и тогда это не препятствует воскресению, так как питательные вещества нужны только при жизни, воскресшее же тело больше в них не нуждается<sup>303</sup>. Можно допустить и последнее предположение – плоть человека стала для другого организма не только

---

<sup>300</sup> Divinae institutiones. IV, 26. См.: Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. С. 261.

<sup>301</sup> Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. С. 261.

<sup>302</sup> Афинагор. О воскресении, 5-6. С. 97-99.

<sup>303</sup> Афинагор. О воскресении, 7. С. 99.



питательным веществом, но и самой его плотью. Но это тоже не является препятствием для воскресения и собирания, разрозненных частей тела воедино. Дело в том, что, согласно мысли апологета, тело человека не пребывает неизменным, но постоянно меняется под действием внутренних или внешних причин, он то худеет, то толстеет, извергая из себя излишние элементы. Это происходит и при нормальных обстоятельствах, и тем более, если внутрь человека попали части другого человека. Рано или поздно все несродное, изначально не предназначенное в пищу, будет извержено вовне. Таким образом, в любом случае «плоть человека, будучи по какому-нибудь исключительному случаю принята в пищу другим человеком, не может соединиться с телом этого последнего навсегда; она приходит в него лишь на время и потом опять от него отделяется и, соответственно природе, соединяется со своим телом»<sup>304</sup>. То же самое нужно сказать, если тела были «сожжены огнем, или сгнили в воде... хотя бы иной член, отторгнутый от целого тела, разложился прежде прочих членов», - при воскресении они опять соединятся и «займут прежнее место, чтобы составить то же тело, и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось»<sup>305</sup>.

Как видно, Афинагор пытается доказать возможность воскресения людей, умерших порою при самых необычайных обстоятельствах, идя путем рациональным, т. к. весь труд носит характер, скорее, апологетический. Но, так или иначе, в своих рассуждения Афинагор апеллирует к всемогуществу Божию (без чего, говоря о воскресении мертвых, все равно не обойтись), а, как известно, подобное доказательство не могло удовлетворить скептически настроенные умы многих язычников. Это прекрасно видно из следующих слов Цельса, которые передает нам Ориген: «Будучи совершенно безответными, христиане обыкновенно прибегают к нелепейшему приему, ссылаются на то, что «все возможно для Бога». Но не ужели Бог может совершить что-либо постыдное, или

---

<sup>304</sup> Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. С. 263-264.

<sup>305</sup> Афинагор. О воскресении, 8. С. 101.

желать чего-либо, что противно природе Его?»<sup>306</sup> Таким образом, перед Афинагором стоит еще одна задача – показать, что воскресение мертвых нисколько не противно Богу.

Исходя из десятой главы, можно сказать, что, по мнению Афинагора, воскресение мертвых было бы недостойно Бога, если бы при этом, во-первых, Бог допускал несправедливость по отношению к кому-либо и, во-вторых, само воскресение людей было бы недостойно Его. «Но очевидно, что воскресение не делает несправедливости никому из посторонних существ»<sup>307</sup>. Например, Ангелы не будут «обижены» воскресением людей, потому что они ничего не потеряют от этого в своем бытии или славе. Далее речь идет о животных – будет ли воскресение несправедливо по отношению к ним. Тут мы встречаем интересное мнение Афинагора относительно их бытия после всеобщего воскресения – они не будут более существовать<sup>308</sup>. Правда, затем автор как бы предполагает возможность их воскресения – «если же кто допустит», хотя опять в контексте «справедливости»... Вопрос относительно справедливости воскресения людей по отношению к животным вообще не должен подниматься – «у кого нет никакого понятия справедливости, у тех не бывает и жалобы на несправедливость»<sup>309</sup>.

Тем более нет никакой несправедливости для самого человека, – ни по отношению к душе, потому что даже теперешнее ее обитание в тленном теле не является несправедливостью, ни по отношению к телу, которое станет лишь лучшим. Что же касается Бога, то тут тоже нельзя мыслить какую-то несправедливость: «ибо если не было недостойно Его создать тело худшее, то есть тленное и подверженное страданию, тем более не недостойно Его создать лучшее, то есть тело нетленное и чуждое страдания»<sup>310</sup>. Здесь мы, очевидно, встречаем мнение Афинагора

---

<sup>306</sup> Ориген. Против Цельса, 5,14. Цит. по: Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. С.264.

<sup>307</sup> Афинагор. О воскресении, 10.С. 102.

<sup>308</sup> Там же. 12. С. 106.

<sup>309</sup> Там же. 10. С. 102.

<sup>310</sup> Там же. 10. С. 103.

относительно природы человека во время его жизни в раю и по воскресении. По мнению проф. А.И. Георгиевского, процитированная мысль апологета «грешит несоответствием учению Церкви, по которому тело первого человека было создано нетленным, но потеряло нетление лишь вследствие первородного греха, да и воскресение мертвых не считается вторым творением»<sup>311</sup>. Если выражение «создать лучшее» понимать действительно в смысле нового творческого акта со стороны Бога, то нельзя не согласиться со второй частью реплики, так как воскресение действительно не будет новым творением, но лишь «восстанием», «воссозданием» умерших и разрушившихся.

Относительно же первого вопроса, который поднимает А.И. Георгиевский, то тут следует, на наш взгляд, сделать несколько уточняющих замечаний. Человек действительно не был создан смертным, он не имел в себе тления и смерти, и «изменение [человеческого] естества к страсти, тлению и смерти есть осуждение за добровольно избранный грех Адама»<sup>312</sup>. Но это бессмертие не принадлежало ему по природе, но лишь по причастности к благодати. Это еще не было окончательное стояние в бессмертии, это был дар, который требовалось укрепить, сделать своим через непреложность своей воли по отношению к добру. И перед человеком вполне объективно лежали две возможности: идти в смерть или в совершенное бессмертие<sup>313</sup>. В связи с этим мы можем говорить, что все тварное смертно по своей природе. Очень ярко об этом пишет свт. Афанасий Великий: «Бог сотворил человека и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении... Но люди,... остановившись же мыслью на злом... как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими, потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние... Ибо человек, как сотворенный из ничего по природе смертен»<sup>314</sup>. Что же касается приведенных слов самого Афинагора, то

---

<sup>311</sup> Георгиевский А.И., проф. Догмат о воскресении мертвых. Б. м., б. г. С. 11-12.

<sup>312</sup> Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию. М., 1993. С. 111.

<sup>313</sup> См., напр.: Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику. СПб., 1895. С. 158, 159.

<sup>314</sup> Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова. М., 1994. С. 196.

трудно однозначно утверждать что он имеет ввиду, как понимает создание Богом «тленного» человека. Правда, из его последующих рассуждений вполне можно сделать вывод, что смертность изначально присуща человеку, что действительно не соответствует церковному учению: «Ибо такова природа людей; из начала и по мысли Творца она получила в удел – подвергаться изменениям и иметь жизнь и пребывание неодинаковое, но прерываемое то сном, то смертью, то переменами в каждом возрасте...»<sup>315</sup>

Итак, воскресение мертвых для Бога возможно и Ему угодно, и апологет начинает рассматривать другую группу доказательств неизбежности воскресения. «Последовательно он строит четыре силлогизма, в конечном выводе которых получается истина воскресения, а посылками служат положения или несомненные сами по себе, или обоснованные... на других очевидных положениях»<sup>316</sup>. Первое из них – все имеет свою цель даже в деятельности людей, тем более Бога. Можно поставить вопрос – для кого создан человек? Афинагор дает ответ, что «если смотреть на первую и общую причину всех вещей», то Бог сотворил человека для Себя, но не как нуждающийся в нем, а «ради благодати и премудрости, созерцаемой во всех созданиях». Если же принять во внимание причину «ближайшую к сотворенным людям», то они созданы сами для себя, в смысле их неподчиненности другим тварям<sup>317</sup>. Человек создан для своей жизни и бытия, «Творец определил вечное существование» для человека; причина его бытия «усматривается только в самом его бытии»<sup>318</sup>. Следовательно, человек, как не обладающий сейчас бессмертной жизнью, должен воскреснуть, чтобы больше не умирать. Человек должен иметь непрерывное существование. Но следует ли из этого вывод, что должно быть воскресение – ведь оно относится главным образом к телу, и может быть его отсутствие не будет препятствием к вечному существованию человека в виде бессмертной души? Возникший

---

<sup>315</sup> Афинагор. О воскресении, 17. С.111.

<sup>316</sup> Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. С. 267.

<sup>317</sup> Афинагор. О воскресении, 12. С. 106.

<sup>318</sup> Там же.

вопрос можно разрешить, выяснив, кто есть человек по своей природе, что и делает Афинагор, предвидя возможное возражение<sup>319</sup>.

Итак, Бог создал человека для вечного бытия. Но человек – это не душа или тело отдельно взятые, «природа человеческая состоит из бессмертной души и тела, которое соединено с ней при сотворении;... ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела...»<sup>320</sup> Афинагор неоднократно говорит о том, что человек состоит из души и тела<sup>321</sup>, и разрыв этой связи приводит к разрушению человека как такового. «Существо, получившее ум и рассудок, есть человек, а не душа сама по себе, следовательно, человеку должно оставаться всегда и состоять из души и тела», иначе будут существовать только части человека. Но это возможно лишь при одном условии – если есть воскресение, «ибо если нет воскресения, то не останется природа человеков как человеков»<sup>322</sup>. При «развоплощении» человек перестает быть человеком – при этом «основной предпосылкой подобных рассуждений было включение тела как части в полноту человеческого бытия»<sup>323</sup>.

Смерть человека, или тела его, есть всегда трагедия, которая болезненно переживается. В своей душе и теле призван, созданный «по образу и подобию» к полноте бытия. И здесь христианская мысль сталкивается с античностью. Для грека отделение души от тела есть скорее «освобождение», «возвращение» в «родную область духов»<sup>324</sup>, он скорее стремился к полному развоплощению, ибо тело – это «узлы», «темница» души. Для христианства смерть остается все же трагедией и единственный выход из этого – весть о Воскресении. В противном случае, говорит Афинагор, напрасно вообще творение Богом человека, напрасны

---

<sup>319</sup> Афинагор. О воскресении, 13-14. С. 107-108.

<sup>320</sup> Там же. С. 109.

<sup>321</sup> См., напр.: Там же. 10, 13. С. 102, 107.

<sup>322</sup> Там же. С. 110.

<sup>323</sup> Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 238.

<sup>324</sup> Там же. С. 236.

страдания последнего в этом мире, бессмысленно любое обуздание всякого желания плоти<sup>325</sup>.

Здесь мы подошли еще к одному аргументу в защиту воскресения, который приводит Афинагор – «доказательство, заимствуемое из правосудия, по которому Бог судит благочестиво и нечестиво живших людей»<sup>326</sup>. Бог правосуден и это должны признать все верующие в Его бытие. Человек должен подвергнуться суду, что будет справедливо по отношению к нему, иначе в этой жизни добродетель была бы ненужной и бессмысленной, а порок был бы совершенно безразличен. Жизнь людей ничем не отличалась бы от жизни животных, «жизнь скотская была бы самой лучшей», и общим принципом жизни должны были бы быть слова: «Будем есть и пить, ибо утром умрем» (ср. Ис. 22,13; 1 Кор. 15, 32)<sup>327</sup>. Но это противоречит замыслу Божию о человеке, и Афинагор пытается далее выяснить, когда же произойдет подобный Суд. Он последовательно рассматривает три возможных альтернативы и приходит к выводу, что он возможен только лишь после всеобщего воскресения мертвых в их теле<sup>328</sup>. Афинагор также подчеркивает, что именно тело нуждается в первую очередь в наказании или награде. В наказании – как источник практически всех злодеяний человека, в награде – как подвизающееся и терпящее всяческие лишения. Отсюда Афинагор и делает вывод, что должно последовать воскресение плоти. Но при этом суд не является главной причиной воскресения, в противном случае не сотворившие что-то злое или доброе не воскресли бы. Правда Афинагор сам указывал на недостаточность этого аргумента и он может быть использован лишь как подтверждение уже изложенных доказательств<sup>329</sup>. Апологет сознательно подчеркивает, что воскреснут абсолютно все: и добрые, и злые, и младенцы<sup>330</sup>. У него не встречаются даже отголоски учения о

---

<sup>325</sup> Афинагор. О воскресении, 15. С. 110.

<sup>326</sup> Там же. 18. С. 112.

<sup>327</sup> См.: там же., 18. С. 114-115.

<sup>328</sup> Подробнее см.: Афинагор. О воскресении, 18-23. С. 112-119.

<sup>329</sup> Там же. 14. С. 108.

<sup>330</sup> Там же.

предварительном воскресении праведников, которое можно наблюдать у некоторых авторов доникейского периода.

И последний аргумент, который Афинагор выдвигает в защиту воскресения, является дополнением первого – он вновь говорит о цели и назначении человека. Но если в первом случае имелась ввиду цель сотворения человека, причина его бытия, то в данном случае он говорит о последней цели человеческого бытия, которая заключается «в созерцании Сущего и непрестанном услаждении Его заповедями»<sup>331</sup>. Для достижения этой цели необходимо существование цельного человека, состоящего из души и тела, что осуществимо лишь в воскресении.

На этом Афинагор оканчивает свое превосходное сочинение «О воскресении» – одно из первых в истории христианской мысли посвященное проблемам воскресения, и «пожалуй лучшее, что древние написали о воскресении»<sup>332</sup>. Один из исследователей замечает, что Афинагор «изложил в своем трактате «О воскресении мертвых» безусловно все, что только может сказать естественный разум для объяснения догмата о воскресении мертвых»<sup>333</sup>. В нем автор, как мы видели, главным образом, защищает этот догмат от языческой критики и лишь отчасти раскрывает некоторые положительные моменты.

Несколько слов можно также сказать относительно понимания Афинагором вопроса о сущности и качествах, которыми будет обладать воскресшее тело. Воскресение он мыслит как изменение тела «к лучшему», изменение его «в нетление» – по душе человек имеет «от сотворения непрерывное существование, но по телу получают нетление после изменения. Таков смысл учения о воскресении»<sup>334</sup>. Таким образом, апологет, вслед за Апостолом Павлом говорит об изменении тела. А.И. Сидоров пишет, что «согласно апологету, тело, в отличие от бессмертной души, обретет не бессмертие, а нетление; причем Афинагором особо

---

<sup>331</sup> Афинагор. О воскресении, 25. С. 121.

<sup>332</sup> В. Altaner, A. Stuiber. Patrologie. Freiburg-Basel-Wien, 1978. S. 74.

<sup>333</sup> Булгаков С. Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904. С. 38.

<sup>334</sup> Афинагор. О воскресении, 16. С. 111.

подчеркивается различие этих двух понятий»<sup>335</sup>. Афинагор действительно, говоря о состоянии воскресшего тела, чаще всего употребляет слово «нетление». Однако, по крайней мере единожды, он пишет и о «бессмертии» людей по воскресении<sup>336</sup>. Поэтому, на наш взгляд, нужно быть очень осторожным с приведенным выше утверждением. Но в любом случае «воскресение есть некоторый вид изменения и притом самый последний... это – изменение того, что еще останется в то время, на лучшее»<sup>337</sup>. Относительно жизни людей после восстания плоти Афинагор замечает также, что люди уже не будут нуждаться ни в пище и влаге, ни в воздухе, все это нужно лишь для поддержания жизни тленного тела человека<sup>338</sup>. Т. е. тело обретет иное качество, оно обретет качество «духовного тела», но сохранит свою «материальность». Мы «будем пребывать у Бога и с Богом, неизменными и бесстрастными душой, не как плоть, хотя и будем иметь плоть...»<sup>339</sup> Эти мысли сходны с рядом положений Апостола Павла о «духовном теле» (1 Кор. 15, 44). Но, как замечает уже цитировавшийся А.И. Сидоров, у Афинагора отсутствует одна очень принципиальная мысль – воскресение людей есть следствие воскресения Христа, что можно рассматривать и как «отступление от столбовой дороги Православия»<sup>340</sup>. Но тут нужно вспомнить еще раз тот факт, что апологет пишет главным образом для язычников и не прибегает к Писанию, да и сам трактат – скорее апология догмата о воскресении, чем попытка положительного его раскрытия, что может вполне объяснить причину отсутствия у него упоминания о Воскресении Христа. Указанная полемическая направленность сочинения является, вероятно, и причиной отсутствия более подробного учения о сути воскресения, об имеющих быть при этом событиях, и ряде других моментов, которое можно было бы ожидать при немалом объеме рассматриваемого сочинения.

---

<sup>335</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 229.

<sup>336</sup> Афинагор. О воскресении, 10. С. 102, 103.

<sup>337</sup> Там же. 12. С. 107.

<sup>338</sup> Там же. 7. С. 99.

<sup>339</sup> Афинагор. Прощение о христианах, 31. СПб., 1895. С. 88.

<sup>340</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 230.



Итак, главным основанием нашей веры в воскресение мертвых, согласно Афинагору, служит всемогущество и всеведение Божие. «Бог мог из ничего сотворить человека, следовательно, может и воскресить умершего». По его мнению, это самое важное доказательство воскресения мертвых.

## 2.5. Святитель Феофил Антиохийский

От свт. Феофила, шестого, согласно Евсевию<sup>341</sup>, епископу Антиохии, сохранилось лишь «Три книги к Автолику». Написаны они были, вероятно, вскоре после 180 г.<sup>342</sup> Свт. Феофил не пишет, в отличие, например, от Афинагора подробно о воскресении мертвых, но, тем не менее, нередко обращается к этой теме. Книга адресована Автолику, другу святого Феофила, бывшего язычником и который не мог, в частности, принять христианского учения о воскресении мертвых. Неверие Автолика в воскресение связано с его неверием вообще и неверием в Бога в том числе. «Покажи мне твоего Бога», – спрашивает он, видимо, своего друга святителя. В ответ на это св. Феофил указывает, во-первых, что видеть Бога телесными очами невозможно, подобно тому, как сам Автолик не может видеть ими свою душу, своего «внутреннего» человека<sup>343</sup>. Бог видим только душевными очами, которые присущи каждому человеку, но которые у многих ослеплены, в силу чего они не видят вещей духовных. «Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало» – только тогда он может видеть Бога. Когда же в нем грех, он «не может созерцать Бога»<sup>344</sup>. Но «ты скажешь мне: «Ты, видящий, опиши мне вид Бога»<sup>345</sup>. На это св. Феофил дает ответ, что «вид Бога неописуем и неизъясним». Он не изобразим в категориях видимого мира. Тем не менее, святитель дает некоторый ответ, но вся «его «теология»... выдержана преимущественно в апофатических тонах»<sup>346</sup>.

Бытие Бога можно также познать из премудрого устройства мира, который есть Его создание<sup>347</sup>. Есть еще одна возможность для человека увидеть Бога и увидеть «как следует». Это произойдет тогда, когда

<sup>341</sup> Евсевий Памфил. Церковная история. М, 1993. С.147.

<sup>342</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 233.

<sup>343</sup> Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, I, 2. СПб., 1895. С. 128.

<sup>344</sup> Там же. С. 129.

<sup>345</sup> Там же. I, 3. С. 129.

<sup>346</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 234.

<sup>347</sup> См.: Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, I, 4-7. С. 130-132.

«воздвигнет Бог плоть твою бессмертную вместе с душой; и тогда, сделавшись бессмертным, узришь Бессмертного...»<sup>348</sup> Здесь, как мы видим, святитель Феофил вплотную подошел к проблеме воскресения из мертвых, в которое, как уже отмечалось, Автолик не верил. В связи с этим, св. Феофил настаивает, что воскресение мертвых – это, прежде всего, предмет веры. И в воскресение надо верить уже сейчас, ибо только вера приносит пользу. В самом воскресении, в конце концов, убедятся все: «когда оно совершится – уверуешь волей-неволей», но тогда «вера твоя вменится в неверие, если ныне не уверуешь»<sup>349</sup>. Автолик готов поверить, если увидит воскресшего мертвеца: «Ты отрицаешь еще воскресение мертвых и говоришь: покажи мне хоть одного воскресшего из мертвых, чтобы увидеть и поверить»<sup>350</sup>. Свт. Феофил дает следующий ответ: «Что великого в том, что поверишь, увидев событие?» Таким образом, святитель делает акцент на различии веры и «видения», он вновь хочет сказать, что воскресение есть истина, которая не может быть увидена глазами плоти, но только лишь очами веры. Но поскольку именно она отсутствует у Автолика, то его друг ищет, прежде всего, доказательств ее самой, ее необходимости даже в земной жизни. Он пишет: «Или не знаешь, что во всех делах предшествует вера? Какой земледелец может получить жатву, если прежде не вверит земле семена? Кто может переплыть море, если прежде не доверится кораблю и кормчему? Какой больной может излечиться, если прежде не доверится врачу? Итак, земледелец верит земле, мореплаватель кораблю, и больной – врачу, а ты не хочешь довериться Богу, имея от Него столько залогов?»<sup>351</sup> Тем самым св. Феофил показывает, что и в обычной земной жизни вера имеет большое значение. Кроме того, язычники и сами в своей религии имеют многое из того, во что они только веруют и не могут это доказать<sup>352</sup>.

---

<sup>348</sup> Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, I, 7. С. 133.

<sup>349</sup> Там же. I, 8. С. 133.

<sup>350</sup> Там же. I, 13. С. 136.

<sup>351</sup> Там же. I, 8. С. 133.

<sup>352</sup> Там же. I, 9. С. 133-134.

Однако огромное различие между языческой и христианской верой заключается в том, что первая «противоречит здравому смыслу, а вторая – разумна»<sup>353</sup>. Последнее очевидно из содержания языческих мифов и преданий. «И это не мои слова, но об этом рассказывают ваши же историки и поэты»<sup>354</sup>, – «веришь же ты, что Геракл сам себя сжег и еще жив, что Асклепий был поражен молнией и воскрес. А не веришь тому, что сказано Богом? Я, может быть, показал бы тебе мертвеца, который воскрес и еще жив, но ты и этому не поверишь. Бог доставляет тебе много доказательств верить Ему»<sup>355</sup>.

Далее свт. Феофил останавливается на доказательствах воскресения. Прежде всего он подводит некоторое «основание» для всех этих доказательств – обращает внимание Автолика на Божие Всемогущество. Именно в нем, как и все его предшественники, видит св. Феофил главное основание возможности воскресения, и в которое верили сами язычники, приписывая его своим богам. Сила Божия привела человека из небытия в бытие, благодаря ей «из небольшой влажной сущности и малейшей капли, которая и сама некогда не существовала» и сейчас является в мир прекрасный человек. Эта сила Божия Могущества воскресит и нас: ведь «веришь же ты, что созданные людьми статуи суть боги и делают дивные вещи. А не веруешь, что Бог, сотворивший тебя, может некогда воссоздать тебя?»<sup>356</sup>

Само создание человека, его возникновение «из ничего» уже является аналогией воскресения. Если тело человека было образовано когда-то впервые, не существуя прежде, то тем более возможно его воссоздание.

Наряду с творением плоти, этой «самой важной аналогией воскресения»<sup>357</sup>, свт. Феофил ищет доказательства в естественных

---

<sup>353</sup> Scheurer G. Die Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit. S. 45.

<sup>354</sup> Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, I, 9. С. 134.

<sup>355</sup> Там же. I, 13. СПб., 1895. С. 136.

<sup>356</sup> Там же. I, 8. С. 133.

<sup>357</sup> Scheurer G. Die Auferstehungs-Dogma in der vorchristlichen Zeit. S. 46.

процессах. Во-первых, он ссылается на распространенный образ сгнивающего и прорастающего семени: «Не бывает ли также воскресения семян и плодов, и это – на пользу людей? Ибо, когда брошено в землю зерно пшеницы или других семян, то прежде оно умирает и разлагается, потом же поднимается и встает колосом». Подобно и деревья производят в свое время, по Божию повелению, плоды, прежде «скрытые и невидимые». Еще удивительнее оживание семени, которое было съедено птицей, но впоследствии произросло, «хотя прежде было в желудке и перешло через такую сильную теплоту»<sup>358</sup>. Во второй книге свт. Феофил употребляет этот образ еще раз<sup>359</sup>. Это самая лучшая из всех приводимых свт. Феофилом аналогия воскресения. Данный образ, как уже говорилось, был распространен в раввинистической литературе, из христианских авторов его использует уже св. Климент Римский для доказательства воскресения, к нему прибегает затем ряд отцов. Следующая аналогия, к которой обращается свт. Феофил, нам также уже известна из послания св. Климента – это смена дня и ночи. Но, во-первых, святитель говорит об этом более кратко и, во-вторых, он указывает также на смену времен года: «Если угодно тебе, обрати внимание на окончание времен года, дней и ночей, как они кончаются и опять возникают»<sup>360</sup>. Свт. Феофил употребляет еще одну аналогию, не встречающуюся у его предшественников – это наблюдение человеком изменений луны: «Если же хочешь видеть более дивное зрелище в доказательство воскресения... то представь совершающееся ежемесячное воскресение луны, как она убывает, исчезает и опять восстает»<sup>361</sup>. «Пожалуй, едва ли нужно говорить, что этот образ... лишь очень отдаленно указывает на воскресение»<sup>362</sup>.

Таким образом, кроме последнего доказательства, свт. Феофил повторяет аргументы своих предшественников. Но, как отмечает только

---

<sup>358</sup> Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, I, 13. С. 136.

<sup>359</sup> Там же. II, 26. С. 159.

<sup>360</sup> Там же. I, 13. С. 136.

<sup>361</sup> Там же. I, 13. С. 136.

<sup>362</sup> Scheurer G. Die Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. S. 46-47.

что процитированный нами исследователь, они приобретают у него новую силу через сопоставление их с языческими верованиями<sup>363</sup>.

Автор сочинения «К Автолику» ничего не говорит о Втором пришествии Христа, но неоднократно упоминает о Суде Божиим<sup>364</sup>, именуя его «будущим». Этот Суд будет возмездием за непочитание истинного Бога и нечестивую жизнь. Он также цитирует некоторых языческих авторов, у которых видит указание на будущий суд и воздаяние<sup>365</sup>. При этом он считает, что греческие авторы, как жившие после пророков, заимствовали все это у последних<sup>366</sup>. Рядом с Судом св. Феофил поставляет и конечную судьбу мира, которую видел в «сторании», ссылаясь при этом на пророков (Мал.4,1; Ис.30,28,30). «Таким же образом Сивиллы и прочие пророки, даже ваши поэты и философы возвестили о правде, суде и наказании, кроме того, невольно говорили они и о Промысле, что Бог заботится не только о нас живых, но и об умерших, ибо побеждаемы были истиною. Из пророков же Соломон сказал об умерших: «Будет исцеление плоти и восстановление костей» (Притч.3,8). Также и Давид сказал об этом: «Возрадуются кости смиренные» (Пс.50,8)»<sup>367</sup>. Вполне возможно, что в двух последних цитатах автор видит указание Св. Писания на воскресение мертвых. Однако довольно сложно говорить определенно, что автор имел в виду.

В связи с нашей темой следует еще рассмотреть несколько положений мировоззрения свт. Феофила. Во второй книге к Автолику, самой пространной и представляющей наибольший богословский интерес, он повествует о днях творения и говорит, в частности, о создании рая. «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке» (Быт.2,8) – данное место свт. Феофил понимает буквально, т. е. рай был на земле, «под этим небом»<sup>368</sup>. В этот рай Бог и «поставил человека».

---

<sup>363</sup> См.: Scheurer G. Die Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. S. 47.

<sup>364</sup> См., напр.: К Автолику, II, 8; I, 3. С. 145, 130.

<sup>365</sup> См.: Там же. II, 35-38. С. 167-171.

<sup>366</sup> Там же. II, 38. С. 170.

<sup>367</sup> Там же. II, 38. С. 170.

<sup>368</sup> Там же. II, 24. С. 157.

Ему дана была заповедь не вкушать от древа познания добра и зла, чтобы он «возрастал и совершенствуясь... восходил на небо бессмертным»<sup>369</sup>. Т. е. человек призван к бессмертию. Но означает ли это, что изначально он сотворен смертным? Нет. «Бог сотворил человека средним, ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому»<sup>370</sup>. И далее свт. Феофил объясняет, почему такой была природа сотворенных людей: если бы человек был сотворен бессмертным, то он был бы Богом, если же смертным, то Бог был бы виновником смерти. Но человек был способен к тому и другому, и, если бы исполнял заповеди, достиг бы бессмертия, но он избрал обратное, и это привело его к смерти<sup>371</sup>. В этой смерти человека разрушается его тело, душа же продолжает существовать. Для доказательства бессмертности души, ее неуничтожимости по смерти, свт. Феофил ссылается на книгу Бытия: «и создал Бог человека из персти от земли и вдунул в лицо его дыхание жизни и человек стал живой душой» (Быт. 2, 7), и делает заключение: «поэтому весьма многими душа названа бессмертной»<sup>372</sup>. В самой же смерти он усматривает некое благо: «Бог оказал великое благодеяние человеку, что не оставил его вечно связанным грехом, но, как бы осудив в ссылку, изгнал из рая»<sup>373</sup>. Посредством смерти грех не вечно живет в человеке, необходимо было и изгнание из рая от древа жизни, чтобы не стал как бы вечным такой падший греховный человек. И через смерть и воскресение человек вновь восстанавливается в первозданной своей красоте, но не просто первозданной, а уже и нетленной, бессмертной. Для наглядности святитель приводит образ сосуда – если после его изготовления он оказывается с изъяном, его переплавляют, т. е. как бы «умертвляют» и затем вновь восстанавливают, но уже лучшего качества. «Так бывает и с человеком через смерть: ибо он некоторым образом

---

<sup>369</sup> Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, II, 24. С. 158.

<sup>370</sup> Там же.

<sup>371</sup> Там же.

<sup>372</sup> Там же. С. 154.

<sup>373</sup> Там же. С. 159.

разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, т. е. чистым, праведным и бессмертным»<sup>374</sup>.

Через воскресение человеку даруется бессмертие и нетление, и он вновь вводится в рай. Именно на это, по мысли свт. Феофила, указывает повторение повествования о рае и создании человека в книге Бытия. Человек «как бы дважды... был поставлен в раю: в первый раз исполнилось это, когда он был там поставлен, другой раз имеет совершиться после воскресения и суда»<sup>375</sup>.

Таковы основные моменты учения свт. Феофила о воскресении из мертвых. Во-первых, он доказывает истинность его, указывая на Божие Всемогущество, приводя аналогии тварного мира, повторяя их, при этом, за предшествующими авторами, исключая одну, встречающуюся только у него. Далее, он говорит о грехопадении человека, воцарении в его естестве смерти, которая тем не менее является благом, ибо через нее не «вечнует» грех. Но всему этому есть преодоление в воскресении, которое неминуемо наступит для каждого человека.

---

<sup>374</sup> Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику, II, С. 159.

<sup>375</sup> Там же.



## 2.6. Святитель Мелитон Сардийский

Свт. Мелитон, епископ г. Сарды, столицы Лидии<sup>376</sup> был «едва ли не самым плодовитым церковным писателем II века и написал множество трактатов»<sup>377</sup>. Однако от этого большого литературного наследия (известны названия примерно 20 его трудов) сохранилось лишь 16 фрагментов. Единственным исключением является сочинение «О Пасхе», текст которого реконструируется по папирусам, найденным в середине XX века<sup>378</sup>. Можно также отметить, что, исходя из его сочинения «О Пасхе» он был не просто «плодовитым писателем», но и одним из глубоких христианских писателей II века.

Богословие данной проповеди или гимна<sup>379</sup>, являясь христоцентричным, излагается преимущественно в двух плоскостях: «проблемы соотношения Ветхого и Нового Заветов и проблемы Домостроительства спасения»<sup>380</sup>. Все, совершаемое Христом, было необходимо для нашего спасения. В человека из-за вкушения запретного плода вошел грех. Последний понимается св. Мелитоном не просто как поступок, но как состояние души, некую направленность её ко злу. Грех царил в человеке, он «проникал в душу людей», он же являлся «сотрудником смерти». Входя в душу человека, он умерщвлял её, но он также и тело «подготавливал в пищу смерти»<sup>381</sup>. Грех, поселившийся в душе человека стал причиной его смерти: и душевной и телесной, так что «всякая душа лишалась своего телесного дома»<sup>382</sup>, т. е. человек рано или поздно должен был умирать. Он «был рабом и пленником тирании греха»<sup>383</sup>. Это значит, что даже если он не хотел, вынужден был его делать.

<sup>376</sup> См.: Евсевий Памфил. Церковная История. С. 132, 152, 192.

<sup>377</sup> Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. Киев, 1998. С. 5.

<sup>378</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 246-254.

<sup>379</sup> Там же.

<sup>380</sup> Там же. С. 254.

<sup>381</sup> Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. С. 54.

<sup>382</sup> Там же. С. 54

<sup>383</sup> Там же. С. 50.

Он не мог стать выше своей природы и своих страстей»<sup>384</sup>. Но не только «закон греха» не мог преодолеть человек, но и, естественно, саму смерть, явившуюся в мир через грех.

«Всякая плоть оказалась подвластной греху, всякое тело – смерти... происходило расторжение прекрасного союза, и прекрасное тело разделялось»<sup>385</sup>. Ибо смертью человек был разделен на части»<sup>386</sup>. Здесь мы вновь видим «столкновение» античной мысли и христианства, а человек вновь предстает как «прекрасный союз» души и тела. Смерть же есть разрушение этого союза, разрушение человека, а не некое «освобождение» души от тела. Данный текст «представляет собой замечательный пример того, как святому отцу удалось избежать двух распространенных соблазнов платонизма»<sup>387</sup>. Первый из них состоял в признании души и тела самодостаточными монадами, которые скорее «сосуществуют», чем являются чем-то цельным и единым. «Для Платона тело есть гроб души, из которого она старается вырваться. Для св. Мелитона разделение души и тела есть трагедия. Оно для него существует именно как разделение, а не отделение. Поэтому и необходимо воскресение мертвых, чтобы души опять воссоединились с телами»<sup>388</sup>.

О воскресении мертвых св. Мелитон говорит неоднократно. Во-первых, он пишет: «Не удивило тебя [Израиль – С.К.] и невиданное доселе знамение: четверодневный мертвый, воскресший из гроба»<sup>389</sup>. Хотя здесь не называется св. Лазарь Четверодневный прямо по имени, но вряд ли можно сомневаться, что именно его имеет в виду автор. Так же: «Назови мне цену мертвых, которых Он воскресил четыре дня лежащими во гробе»<sup>390</sup>. Хотя здесь употребляется множественное число, вероятнее

---

<sup>384</sup> Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. С. 28-29.

<sup>385</sup> "Такое словоупотребление станет ясным, если принять, что для св. Мелитона тело есть не то, что мы обычно подразумеваем под этим словом, но душа и тело в единстве, единое целое души и тела – "прекрасный союз", как одной строкой выше говорит сам св. Мелитон". (Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. С. 83-84).

<sup>386</sup> Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. С. 54.

<sup>387</sup> Там же. С. 84.

<sup>388</sup> Там же.

<sup>389</sup> Там же. С. 62.

<sup>390</sup> Там же. С. 67.

всего, здесь вновь указывается на воскресение св. Лазаря. Множественное число могло быть употреблено автором для большей выразительности, тем более, что эти слова обращены к «неблагодарному Израилю». В другом месте говорится и о множестве мертвецов, которых воскресил Христос еще в Своей земной жизни: «Сей [Христос – С.К.] пришел к тебе [Израиль – С.К.], исцеляя страждущих у тебя и воскрешая твоих мертвецов»<sup>391</sup>. Т.е. уже само Воплощение Слова начинает исцелять человека, и Христос воскрешает мертвых не только как знамение своего воскресения, но и уже указывая, что рано или поздно надлежит воскреснуть всем человекам.

Св. Мелитон придает большое значение Воплощению в деле нашего спасения. Приняв человеческое естество, Христос Собою исцеляет его: «Сей, сошедший с небес на землю ради страждущего [человека], облекшийся в него через Деву Мать и ставший человеком, принял [на Себя] страсти того, кто имел страсти, через тело, которое было способно страдать, и упразднил телесные страсти»<sup>392</sup>. Но все же главное событие Домостроительства – это Крест и Воскресение Христа. Господь страдает, чтобы освободить нас от страстей и страданий. «Чтобы вывести его из гроба душевной и телесной смерти, Он Сам лег во гроб»<sup>393</sup>. Воскреснув из мертвых, Господь и человека воскресил из «глубины гроба...»<sup>394</sup> «Из мертвых воскресший и воскресивший из глубины гроба человека», – восклицает св. Мелитон. Человеческая природа во Христе оказывается исцеленной и воскресшей. Но это воскресение означает и наше личное воскресение. Иисус Христос воскресит и нас, ибо Он – «Пасха спасения», «Освободитель», «Жизнь», «Воскресение». «Я воскрешу вас Своей десницей»<sup>395</sup>. Он же будет и судить нас, так Сей есть «восшедший на высоту небес, сидящий одесную Отца, имеющий власть всех судить и спасать»<sup>396</sup>.

---

<sup>391</sup> Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. С. 65-66.

<sup>392</sup> Там же.

<sup>393</sup> Там же. С. 71-72.

<sup>394</sup> Там же. С. 29.

<sup>395</sup> Там же. С. 73.

<sup>396</sup> Там же. С. 74.

Таким образом, св. Мелитон, раскрывая суть Домостроительства нашего спасения, постоянно говорит о воскресении Христа, как его центральном моменте. Совершенное Христом спасение, искоренение из природы человека греха, бывшего причиной смерти, приводит неизбежно к воскресению природы людей вообще. Грех больше не властвует над родом человеческим, смерть уже не господствует, жизнь возвращена человеку и она рано или поздно себя проявит – во всеобщем воскресении. «Я ваше воскресение.. воскресивший из глубины гроба человека... Я воскрешу вас Своей десницей», – если сказать кратко словами самого св. Мелитона.

## 2.7. Анонимное сочинение «К Диогнету»

В связи с темой нашей работы представляет интерес и анонимное сочинение «К Диогнету». Несмотря на свой небольшой объем, оно достаточно богато по содержанию. Как пишет К. Скворцов, «оно есть плод самого утонченного классического образования; есть произведение ума, способного возвысится над всеми абстракциями, и созерцать свой предмет при свете, и теплых лучах евангельской истины. Язык, которым оно написано, имеет нечто привлекательное, истинно изящное, чуждое всяких риторических украшений»<sup>397</sup>. Вопрос о датировке сочинения остается спорным до сих пор, однако большинство исследователей считает, что оно было написано в период между 120 и 210 гг. Место написания столь же проблематично. Наиболее вероятный вариант – Александрия<sup>398</sup>.

Отвечая на поставленные Диогнетом вопросы, и, так или иначе, полемизируя с язычеством и иудаизмом, автор «намечает», в частности, основные моменты учения о Боге. Наиболее подробно он останавливается на Сыне Божиим, Его творческой, промыслительной деятельности, но также подчеркивает и «сотериологическое значение Второй Ипостаси Троицы»<sup>399</sup>. Автор говорит о пришествии Сына, Который «принял на Себя грехи наши» и совершенном Им нашем спасении. Для автора так же очевидно и Второе пришествие Христа. Но если в первый раз Бог, Которому «несвойственно принуждение», послал Сына, «как любящий, а не судящий», то «некогда» Он «пошлет Его как судию, кто стерпит Его пришествие»<sup>400</sup>? Автор также различает две смерти: одну временную, а другую вечную<sup>401</sup>. Первую смерть «здешнюю», он признает «мнимой», а вторую – подлинной смертью, «действительной». Последней будут подвержены небоящиеся Бога, живущие жизнью греховной, и которая еще

---

<sup>397</sup> Скворцов А.И. О послании к Диогнету // Труды Киевской Духовной Академии. 1873. С. 267.

<sup>398</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 267.

<sup>399</sup> Там же. С. 271.

<sup>400</sup> Послание к Диогнету. С. 378-379.

<sup>401</sup> Там же. С. 379, 382.

не действует, но лишь «уготовляема» для тех, кто будет осужден «на вечный огонь, который будет навсегда мучить вверженных в него»<sup>402</sup>. Под «первой смертью» подразумевается смерть тела, которое смертно. Вполне можно предположить, что под второй имеется ввиду «смерть» души, как её вечное пребывание в «огне», потому что по природе она бессмертна<sup>403</sup>. Нам представляется, что идея воскресения после «первой» смерти, которую, в частности, как говорит автор, часто претерпевают мученики<sup>404</sup>, вполне органично вписывается в мировоззрение автора, хотя он прямо и не говорит об этом. При этом «смерть вечная» готовится, естественно, не всем. Тем, «которые за правду терпят огонь временный», Бог «обещал Царство Небесное и даст возлюбившим Его»<sup>405</sup>.

Можно отметить еще один момент. Автор данного сочинение мыслит человека состоящим из души и тела. При этом у него «сплетаются воедино многие мотивы, известные в античной философии: пифагорейско-платонический дуализм души и тела, идея «макро- и микрокосмоса», представление о душе мира и т.д. Подобный факт «философского синкретизма» не вызывает особого удивления, поскольку автор обращается к языческой аудитории, где подобный «синкретизм» был достаточно популярен в эпоху поздней античности»<sup>406</sup>. Автор, в частности, пишет: «Бессмертная душа обитает в смертном жилище, так и христиане обитают как пришельцы в телесном мире, ожидая нетления на небесах»<sup>407</sup>. В последних словах автор вплотную подходит к нашей теме о воскресении, хотя и не пишет о нем непосредственно. Г. Шойрер, например, говорит, что здесь выражается надежда на воскресение<sup>408</sup>. В настоящей жизни тело тленно, «на небесах» же оно будет нетленно. Необходимо предположить какое событие в бытии тела, чтобы оно

---

<sup>402</sup> Послание к Диогнету. С. 382.

<sup>403</sup> Там же. С. 377.

<sup>404</sup> Там же. С. 379.

<sup>405</sup> Там же. С. 382, 381

<sup>406</sup> Сидоров А.И. Курс патрологии. С. 275.

<sup>407</sup> Послание к Диогнету. С. 377.

<sup>408</sup> Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. S. 13.

приобрело свойства нетления. Предполагать, что речь идет здесь о «нетлении» души, нам кажется, не логично, т. к. лишь несколькими строками выше он именуется «бессмертной», что можно считать в каком-то смысле одним и тем же. К тому же «нетление» души на небесах необходимо предполагает уничтожение тела, во всяком случае, его «невозвращение» к душе, если они разлучатся. Но подобный дуализм абсолютно чужд данному трактату<sup>409</sup>. Речь может идти только о нетлении плоти.

Итак, автор сочинения «К Диогнету» не говорит прямо о воскресении. Но он говорит о двух пришествиях Христа, при этом во второй раз Он придет как Судия. Видимо, после этого Пришествия и Суда праведники наследуют Царство Небесное, а грешники пойдут в «вечный огонь». Автор говорит также о «нетлении», которое даруется «на небесах». При этом вполне можно предполагать у автора и идею воскресения, которая, как мы только что отметили, прямо не излагается.

В заключение этой главы приведем слова архиепископа Константина (Тихвинского) о том, что «Главным вкладом апологетов II века в христианскую антропологию нужно признать раскрытие учения о всеобщем воскресении мертвых и, особенно, о тождестве воскресших тел с настоящими, что имеет большое этическое значение. Уча о кончине настоящего мира через огонь, апологеты II века, однако, не допускают его полного уничтожения. По мнению св. Иустина Философа, нынешний мир, прекратив свое существование, примет лишь новую, лучшую форму»<sup>410</sup>.

---

<sup>409</sup> См., напр.: Послание к Диогнету. С. 377.

<sup>410</sup> Константин (Тихвинский) архиеп. Эсхатологическое учение в творениях святых отцов и его значение в современном мире // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. Москва 14-17 ноября 2005г. М., Синодальная комиссия. 2007. С. 216.

## 2.8. Тертуллиан

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан – один из первых латинских апологетов, является крупным христианским апологетом и церковным писателем<sup>411</sup>.

Сведения о жизни Тертуллиана есть в автобиографических замечаниях в его сочинениях, а также из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Он обратился в христианство (между 185 и 197 гг.), однако со временем, стал проявлять склонность к монтанизму. Тертуллиан стал критиковать христиан за излишнюю мягкость нравов, и в итоге создал строго-аскетичную общину.

Корпус его сочинений насчитывает 31 трактат, и не менее 30 – в списке утраченных. Среди сохранившихся, выделяют, в том числе полемические трактаты «О плоти Христа», «О душе», «О воскресении плоти».

Трактат «О душе» написан в «монтанистский» период творчества Тертуллиана, несмотря на этот трактат представляет большой интерес.

Человек - это творение, созданное по образу и подобию Творца, где образ заключен в душе, а подобие – в ее благой интенции, в ее изначальной естественной устремленности к добру, причем о душе Тертуллиан иногда (местами в стоическом, местами – в материалистическом духе) говорит как о тонком разреженном теле, подобном воздуху.

«Перпетуя, мужественнейшая женщина, в день мученичества в откровении увидела там одних лишь мучеников...если ты погибнешь за Бога, как призывает Утешитель от нежных лихорадок на мягких постелях, но в мученичестве; если поднимешь свой крест и последуешь за Господом,

---

<sup>411</sup> См. об этом: Столяров А.А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избр. соч. / Пер. с лат. М., 1994. С. 7-34.



как велел он Сам. Единственный ключ от рая – твоя кровь...всякая душа в преисподней сохраняется на день Господа»<sup>412</sup>.

Христиане «пусть вспомнят, что души при воскресении воспримут те же самые тела, находясь в которых, они ушли. Стало быть, будут ожидать и те же самые размеры тел, и те же самые возрасты, которые обуславливают размеры тел»<sup>413</sup>.

В другом своем трактате «О воскресении мертвых» Тертулиан пишет: «Мы и здесь объявляем душу телесной, и в посвященном ей сочинении доказываем, что у нее особая сущность и плотность, благодаря которой она может и чувствовать, и страдать: ведь то, что и ныне души в преисподней страдают и радуются, хотя они наги и лишены плоти, подтверждает пример Лазаря»<sup>414</sup>.

Тертуллиан определяет для тела не только служебную роль: тело само по себе «счастливо и достославно», если «борется», «томится», «истребляется смертельными муками, горя желанием умереть за Христа, как и Он умер за него», если по воскресении «может явиться пред лицом Христа Господа». Интересным является представление Тертуллиана о человеческом теле как о «якоре спасения», достойном воскресения.

Как именно будет происходить воскресение мертвых с детальным подробным описанием содержится в полемическом сочинении Тертуллиана «О воскресении плоти». Он разбирает даже такие подробности как возраст воскресшего «всякая душа, в каком бы возрасте не оставила тело в этом возрасте вплоть до того дня, в который ей обещано доведенное до степени ангельской полноты совершенство»<sup>415</sup>.

Во время одной из полемических дискуссий Тертуллиан воспользовался распространенным в его время доказательством в пользу воскресения мертвых основанным на высоком достоинстве человека, сотворенного Самим Богом.

---

<sup>412</sup> Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. «О душе». СПб. 2004. С. 132.

<sup>413</sup> Там же. С. 133.

<sup>414</sup> Он же. О воскресении мертвых. С. 172

<sup>415</sup> Он же. О душе. С. 134.

В своих доказательствах Тертуллиан активно использует цитаты из апостола Павла, который свидетельствует, «что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8. 21). «с окончанием мира откроется Царствие Небесное»<sup>416</sup>. Интересно, что «в новом мире мы не будем обновляться всякий день, но обновимся однажды на всю вечность. Те, которым предоставлено войти в Царство Божие, облечутся в силу нетления и бессмертия».

Тертуллиан не оставляет без внимания ни одной детали связанной с учением о воскресении мертвых, делает при этом целый ряд выводов, совпадающих с выводами предшествующих отцов.

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! (1 Кор 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», но не уточняет, в чем состояло это замещающее крещение. Возможно и иное толкование: крещение для мертвых — это крещение, совершенное с мыслью о воссоединении с родственниками, умершими в

---

<sup>416</sup> Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. О душе.С. 131.

лоне Церкви, либо крещение в память о том или ином почившем христианине.

В доказательство воскресения приводит в пример природу: «Ежедневно гибнущий свет вновь сияет, и мрак, уходя в свой черед, возвращается; оживают умершие созвездия, и времена года»<sup>417</sup>. Более того представляет в доказательство истины воскресения мертвых обращается к образам природы, в частности привлекает мифологическую птицу Феникс. Тертуллиан в качестве доказательства приводит отрывок из псалма (Пс.91:13)<sup>418</sup> и ссылается на мифологическую птицу Феникс: «вот перед тобой полнейший и достовернейший образ этой надежды, существо одушевленное, подвластное и жизни и смерти. Я разумею птицу, обитающую на Востоке, замечательную своей редкостью и удивительную способностью к жизни: умирая по своей воле, она обновляется; умирая и возвращаясь в день своего рождения, феникс является там, где уже никого не было, вновь та, которой уже не было, иная и та же самая. Что может быть яснее и убедительнее для нашего предмета? И чему еще служит это доказательство? Даже в Своем Писании Бог говорит: «Ты процветешь, как феникс», то есть после смерти и погребения, чтобы ты поверил, что даже у огня можно отнять субстанцию тела. Господь сказал, что мы «лучше многих воробьев» (Мф.10:31). Если мы не лучше многих фениксов, то не беда. Но должны ли навсегда погибать люди, если аравийские птицы спокойны за свое воскресение?»<sup>419</sup>.

Отметим, что Тертуллиан активно развивал доказательства воскресения мертвых своих предшественников, иногда цитирует их близко к тексту. Например, подобно Афинагору, он приводит два главных доказательств воскресения мертвых:

1). Бог «может воскресить тело, до какой бы степени оно ни разрушилось. «Если Бог создал все вещи из ничего: то Он может и извлечь

---

<sup>417</sup> Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Апологетик к Скапуле. СПб. 2005. С. 187.

<sup>418</sup> Ошибка или намеренная замена смысла: в псалме (91:13) говорится не о фениксе, а о пальме; то и другое обозначается одним греческим словом φοῖνιξ.

<sup>419</sup> Он же. Апологетик к Скапуле. С. 21.

плоть из ничтожества; если же сотворил их из другой материи: то Он также силен возратить плоть из всякой пропасти, какая бы ни была».

2). Бог «захочет» воскресить тело, потому что человек должен быть судим не только по душе, но и по телу.

В своем труде «О воскресении плоти» Тертуллиан<sup>420</sup> писал, что «Воскресение мертвых — упование христиан»<sup>421</sup>, так как «сначала Отец сказал Сыну: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию» (Быт.1:26). «И создал Бог человека», — именно то, что было Им создано, — «и создал его по образу Бога» (Быт.1:27), то есть по образу Христа. Ибо Слово было и Богом, и, явившись в образе Бога, «не почло хищением быть равным Богу» (ср. Флп.2:6). Поэтому тогда уже этот прах, облекшись в образ Христа, имевшего явиться во плоти, был не только произведением Божьим, но и залогом»<sup>422</sup>. И еще «никакая душа не может обрести спасения, если она не уверует, пока обитает во плоти»<sup>423</sup>.

«Бог создал плоть Своими Собственными руками по Своему образу, если Он одушевил ее Своим дыханием по подобию Своей жизни, поставил ее выше всего творения для обитания в нем, для пользования им и господства над ним, облек ее Своими таинствами и наставлениями, ее чистоту любит, ее умерщвление одобряет, ее страдания ценит, — разве эта плоть не воскреснет, будучи так близка Богу?»<sup>424</sup>

В книге Тертуллиана «Апологетик» он повторяет свою мысль и причину восстановления человека - «установленный Богом суд, то по необходимости человек должен явиться таким же, каким он был, чтобы услышать от Бога оправдательный или обвинительный приговор. Будут восстановлены тела, потому что одна душа без твердого вещества, то есть без плоти, не может ничего претерпеть; и то, что вообще души должны

---

<sup>420</sup> Он же. О воскресении плоти // Тертуллиан. Апология. М. 2004. С. 4-101.

<sup>421</sup> Там же. С. 4.

<sup>422</sup> Там же. С. 11.

<sup>423</sup> Там же. С. 15.

<sup>424</sup> Там же. С. 18.

терпеть по Божьему суду, они заслужили не без плоти, внутри которой они все совершали»<sup>425</sup>.

Тертуллиан так рассуждает о воскресении плоти. Тело способно к восстановлению, и Бог может восстановить тело, но должна быть и причина для восстановления. Эта причина в совершенной в благодати Бога<sup>426</sup>.

Плоть подчиняется душе, и при этом обе субстанции участвуют в Царстве, Суде и Воскресении. Плоть нужна и для того чтобы предстать перед судом Божиим. Суд будет полным и совершенным, только если перед ним предстанет весь человек. Ссылаясь на ап. Павла пишет «славные дела плоти: «Прославляйте и носите Бога в теле вашем» (1 Кор.6:20)».

На примере Сары и Авраама Тертуллиан приводит пример: «воскресение «мертвых» означает восстановление того, что «упало». Так мы научились от Авраама, праотца веры, мужа, удостоенного Божественной дружбы. Прося у сынов Хета места для погребения Сарры, он сказал: «Дайте мне во владение у вас могилу, и я похороню своего мертвеца» (Быт.23:4), — имея в виду плоть. Ибо для погребения души он и не искал бы никакого места, — даже если бы она считалась смертной, и действительно заслуживала названия «мертвой». Итак, если «мертвое» — это тело, то, когда речь идет о «воскресении мертвых», имеется в виду воскресение тел»<sup>427</sup>.

Тертуллиан сторонник хилиазма писал: «мы исповедуем, что и на земле нам обещано царство...у него будет иной характер, поскольку оно в нерукотворном граде Иерусалиме... после нашего воскресения будет тысячу лет перенесено с неба». С. 251-252. кн. 3.24.3. Смысл небесного царства в том, что по воскресении святых и для подкрепления их изобилием всех благ в возмещение того, что в сем веке их притесняли. А

---

<sup>425</sup> Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. С. 186.

<sup>426</sup> Там же. С. 21-23.

<sup>427</sup> Там же. С. 26.

через тысячу лет завершится воскресение святых, воскрешающих в соответствии с заслугами раньше или же позднее, тогда и произойдет разрушение мира и всемирный суд и люди в мгновение ока изменятся в ангельскую сущность<sup>428</sup>.

Праведники идут на небо через Христа. Царство небесное должно быть выстрадано: «Венец же будет тем, которые претерпели»<sup>429</sup>.

В книге «Против Маркиона» в главе «О воскресении мертвых; интерпретация 71-го псалма», он доказывает, что воскресение будет и души и тела, так как воскреснуть может только мертвое, а мертвое то, что умирает, а умирает – тело.<sup>430</sup> А в другой главе продолжает свою мысль: «плоть воскресает, но наследует Царствие измененной. Ведь мертвые воскреснут нетленными, - а именно они, которые были тленными, когда тела распались в прах, - и мы изменимся в миг, в мгновение ока...плоть облеклась в нетление...смертное в бессмертие.. – для того, чтобы субстанция сделалась пригодной для Царствия Божьего; ведь мы будем как ангелы, это будет изменение плоти, но плоти воскресшей»<sup>431</sup>.

Тертуллиан глубоко убежден, что душа примет прежнее свое тело, которое воскреснет и будет прославлено силою всемогущего Бога.

В целом эсхатология Тертуллиана представляет из себя разновидность хилиазма, который характерен для большинства отцов и учителей церкви доникейского периода. В общей эсхатологии он касается темы воскресения праведников, всеобщем воскресении и вечном наказании грешников. Что касается частной эсхатологии, то все зависит от праведности человека. Все умершие кроме мучеников попадают в ад, состоящий из двух частей собственно ада и Лона Аврамова до конца света и Страшного суда. Потом все будут воскресать по очереди в зависимость от своих заслуг.

---

<sup>428</sup> Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона. С. 253.

<sup>429</sup> Там же. С. 444.

<sup>430</sup> Там же. С. 509.

<sup>431</sup> Там же. С. 518.

### ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ В АНТИГНОСТИЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЕ (III В.)

#### 3.1. Св. Иринеи Лионский

Основоположник христианского систематического богословия, священномученик Иринеи<sup>432</sup>, епископ Лионский, живший в эпоху оживленной полемики с многочисленными гностическими сектами также излагает эсхатологические воззрения Древней церкви. Он был учеником мужей апостольских, преимущественно Поликарпа.

Среди его сочинения выделяется «Обличение и опровержение лжеименного знания», более известное под более кратким названием «Против ересей», в котором он излагает в частности учение о воскресении мертвых.

Святитель писал против гностического учения о воскресении человеческого тела. Признавая полную возможность и даже необходимость действительного воскресения умерших, свт. Иринеи приводил цитаты из Ветхого и нового Завета, подчеркивая при этом значение таинства Евхаристии, которое делает христиан носителями даров нетления и бессмертия<sup>433</sup>.

«В противоположность гностикам, понимавшим спасение в смысле расторжения насильственно связанных враждебных элементов – духа и плоти, св. Иринеи настаивает на спасение целого человека, по душе и по телу, и подробно доказывает догмат воскресения мертвых.

Тело, само по себе безразличное по отношению к бытию, способно как к смерти, так и к бессмертию. Оно становится бессмертным, когда

---

<sup>432</sup> О его жизни см. подробнее: Федченков С.А. Святой Иринеи Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. СПб. 2008.

<sup>433</sup> См.: Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Киев. 2-е изд. Т. 5. 1897. С. 341.

соединяется с принципом жизни, с Духом Святым, подаваемым человечеству в силу воплощения Слова Божия. Так как далее чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией Тела и Крови Христовой, то и плоть человека, питающаяся бессмертным и обоженным Телом и Кровью Господа, становится причастна дара Божия – жизни вечной»<sup>434</sup>.

Свт. Иринеи Лионский вслед за древними апологетами считал, что мир видимый погибнет в огне, но не исчезнет окончательно, а изменит свой образ существования. Новое небо и земля будут местом обитания «нового человека, всегда о новом беседующего с Богом».

В пятой книге «Против ересей», предметом исследования являются эсхатологические вопросы. Первая половина книги отведена святым отцом защите церковного учения о воскресении плоти против гностиков, утверждающих, что спасаются и получают блаженство лишь души верующих; тела же всех уничтожаются в конце мировой жизни вместе со всем материальным миром.

Текст книги «Против ересей» свт. Иринея Лионского дошел до нас только на латинском языке. В 11 главе 5 книги он пишет: «Если смерть, одолев человека, удалила от него жизнь и сделала мертвым - тем более жизнь, овладевая человеком, изгоняет смерть и восставит человека живым Богу» или еще «В последние времена Господь через Свое воплощение возвратил нас в дружбу, сделавшись «посредником между Богом и человеками» (V, 17, 1). И еще «Ибо один виноградник, так как и одна праведность, и один Распорядитель, так как один Дух Божий, все устрояющий; также и одна награда, ибо все получили каждый по динарию (Мф 20:1-16), имеющему образ и надписание Царя – познание Сына Божия, которое есть бессмертие. И потому Он начал давать награду с

---

<sup>434</sup> Попов И.В. проф. Патрология. Краткий курс. М., 2003. С. 76.



последних, потому что Господь в последние времена явил Себя и обновил всех»<sup>435</sup>.

Заметим, что одинаковая плата для всех, что вовсе не означает всеобщей амнистии без усилий самих людей, ведь даже последние работники работали не меньше часа. У св. Иринея есть тексты об апокатастасисе и о вечных муках. Он говорит об «обновлении всего», и имеет надежду войти в сонм спасенных, ибо Бог готов даровать спасение всем людям.

Свт. Иринею Лионскому. «хотя [еретики] и не желают, они воскреснут во плоти, чтобы признать силу Того, Кто воздвигает их из мертвых. Но они не причтутся с праведными...»<sup>436</sup>. Христос пришел на землю и принял реальную, а не призрачную плоть, поэтому по мнению св. Иринея Лионского если бы спасение не было бы полным, то при всеобщем воскресении тела оставались в разложении.

Во 2-й книге «Против ересей» свт. Ириной показывает, что возможность телесного воскресения открывает второй Адам, возглавивший человеческий род и соделавший «в Себе Самом начатки воскресения человека»<sup>437</sup>, потому что человеческое тело не обладает способностью к самовоскрешению. «Тела наши восстают не по существу своему, но силою Божию»<sup>438</sup>. Эта сила проявляет себя как жизнь, которая, сильнее смерти: «Ибо если смерть умертвила, то почему жизнь своим пришествием не оживотворит человека?»<sup>439</sup>.

Сам факт телесного воскресения Иисуса Христа послужил поводом к телесному воскресению людей. Признавая всеобщее воскресение мертвых, свт. Ириной, писал о том, что оно не будет одновременным. Сначала воскреснут праведники, которые будут царствовать на земле со Христом; когда этот период закончится, воскреснут все остальные: «человек вначале

---

<sup>435</sup> Ириной Лионский, св. Против ересей // Творения. М., 1996. С. 467-468.

<sup>436</sup> Ириной Лионский св. Обличения и опровержения лжеименного знания Кн. 1.22.1 // Творения. СПб. 1900. С. 85.

<sup>437</sup> Ириной Лионский, св. Против ересей // Творения. Кн. 2.14. 4. С. 146.

<sup>438</sup> Там же. Кн. 5. 6. 2. С. 457.

<sup>439</sup> Там же. Кн. 5. 12. 1. С. 468.

был поражен за непослушание в Адаме, то есть смерть: ее исцелит Бог, воскрешающий нас из мертвых и возвращающий в отцовское наследие...».

Действительность воскресения тел св. Ириной доказывает кроме того еще и через призму Евхаристии. Всякий христианин причащается в таинстве Евхаристии и причащается истинным телом и истинной крови Спасителя. Отрицание воскресения тела ведет к отвержению действительности Евхаристии.

Кроме того, верующие во Христа получают благодать Св. Духа, который живет в теле человека. По словам ап. Павла «Разве не знаете, что вы – храм Божий и Дух Божий в вас?». Деятельность Св. Духа направлена к нашему усовершению и приготовлению к нетлению. Получая Его, мы «мало-помалу приучаемся принимать и носить Бога, благодать делает нас духовными и смертное поглощает бессмертием».

Воскресение праведных будет по словам св. Ириной после «пришествия антихриста и истребления всех народов, состоящих под его властью: в то время праведные будут царствовать на земле, возрастая от видения Господа и чрез Него навькнут вмещать славу Божию и будут наслаждаться в царстве обращением и общением со святыми ангелами и единением с духовными существами, и относительно тех, кого Господь найдет во плоти ожидающими Его с неба, которые претерпели гонение, но избегли руки нечестивого»<sup>440</sup>.

Все это говорит о возможности воскресения тел, при чем отрицание такой возможности приводит к отвержению какого-либо из свойств Бога: или всемогущества Его, или благодати. Кроме того, воскресение плоти показал и Сам Спаситель неоднократными случаями воскрешения людей во время Его земной жизни.

В то время, когда наступит земное царство Христово (св. Ириной придерживался хилиастических воззрений) Господь воскресит всех

---

<sup>440</sup> Ириной Лионский св. Обличения и опровержения лжеименного знания. Кн. 5. 34. 2; 35.1 // Творения. С. 520-521.

почивших святых; и к ним присоединятся оставшиеся в живых праведники.

В подтверждение своих слов св. Ириней Лионский обращается к Ветхому завету и ссылается на пророков Исаию, Иеремию, Иезекииля, Даниила, и к Новому Завету ссылаясь на Откровение и ап. Павла.

Апологет уклоняется от умственных доказательств воскресения мертвых. Основным доказательством воскресения плоти он почитает всеильную благодать Божию, дарованную нам воскресением Спасителя.

### 3.2. Св. Ипполит Римский

Епископ Ипполит умер мучеником в 235 г. в Сардинии, был учеником св. Иринея Лионского. Блаженный Иероним причислял его к образованнейшим и учёнейшим писателям церкви, в произведениях которых, как он выражается, не знаешь, чему больше надобно удивляться, философским, или богословским сведениям<sup>441</sup>.

Трактат священномученика Ипполита Римского «О Христе и антихристе» является важным трудом на эсхатологическую тему. Автор называет свое сочинение «повестью страшной и исполненной ужаса».

Второе пришествие Господне будет, согласно учению святителя, во славе, когда Спаситель «придет с силами и тьмой ангелов как сущий во плоти Бог и человек, как Сын Бога и человека, как небесный Судия мира... и воздаст каждому по делам его»<sup>442</sup>.

«Слово Божие, будучи безтелесным, приняло на Себя святую плоть от Святой Девы, как жених одежду, исткав ее Себе во время крестного страдания, чтобы, срастворив смертное наше тело Своею силою и смешав тленное с нетленным, немощное с сильным – Он мог спасти погибшего человека»<sup>443</sup>.

О будущем воскресении нашего чувственного тела, по словам свт. Ипполита, учил еще Гераклит, считавший Бога причиной этого воскресения, но наиболее ясное и определенное учение о воскресении мертвых содержится в Св. Писании (Дан. 12:2; Ис. 26:19; Ин. 5:25, Еф. 5:14; 1 Фес. 4:13-7; Апок. 20:6). Итак, христианское учение о воскресении мертвых св. Ипполит подробно излагает в своем трактате *Liber adversus Graecos* («Против греков»), где он говорит, что души умерших грешников остаются в аду до времени, когда Бог, воскресивши всех людей, снова

---

<sup>441</sup> Цит. по: Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев. 2007. С. 180.

<sup>442</sup> Ипполит св. епископ Римский. Толкование на пророка Даниила. Гл. 4, 10. Его же: О Христе и антихристе, гл. 6.

<sup>443</sup> Ипполит святой епископ Римский. О Христе и антихристе. 4. // О Христе и антихристе. СПб. 2008. С. 212.

соединит их с прежними телами. Души умерших праведников, воспримут тела не такими, какими они были раньше, но чистыми и нетленными, а грешные души – тела, которые окажутся не свободными от страданий и болезней и чуждыми прославления. Целью Второго пришествия на землю является мировой суд. Христос будет Судьей живых и мертвых.

В комментарии на книгу пророка Даниила свт. Ипполит пишет, что небесный Судья после воскресения достойным дарует царство, а нечестивых будет жечь вечный неугасимый огонь. Всеобщий суд будет служить той гранью между настоящим миром с нынешней историей человечества и будущим миром с ожидаемой судьбой всей твари. На вопрос о том, что же именно будет после воскресения, свт. Ипполит замечает, «что это увидят только достойные». Но в трактате «Против греков» он подробно изображает состояние грешников и праведников в другом мире. Переход из нынешнего мира в другой, по мнению свт. Ипполита, будет иметь не только религиозно-этическую, но и космически-физическую перемену. Эта последняя, по воззрению святителя совершится через сожжение.

В эсхатологии св. Ипполита «спящие «в земней персти», как не тела людей, которые, восприявши свои души, возстанут одни чистыми, прозрачными и светлыми, «аки светлость тверди, в воскрешение живота», другие же с присущею им плотностью – для вечного наказания «в воскрешение суда»<sup>444</sup>. Далее он активно цитирует ап. Павла и продолжает «одни возстанут в жизнь – это те, которые уверовали в истинную жизнь и которые написаны в книге жизни; другие же в укоризну и в стыдение вечное – это те, которые последовали за антихристом и которые повергнутся вместе с ним в вечное мучение»<sup>445</sup>. И далее после прихода антихриста «открылась мерзость запустения, и пришел Небесный Судия

---

<sup>444</sup> Ипполит святой епископ Римский. Толкования на книгу пророка Даниила 56. // О Христе и антихристе. СПб. 2008. С. 195.

<sup>445</sup> Там же. С. 195.

судей, и настало воскресение святых, и дано было достойным царство вечное, а для нечестивых возжегся вечный, неугасимый огонь»<sup>446</sup>.

Священномученик Ипполит Римский при описании того как будет происходить воскресение мертвых, подобно другим отцам церкви прибегает в основном к подбору текстов Священного Писания, повествующих об этом событии. Активно цитирует ап. Павла, и пророков Исаию, Даниила и др.<sup>447</sup>. «Начатком воскресения всех людей» для него является Христос, «Он, будучи жизнью, не был побежден смертью...Полагается во гроб и обвертывается полотном Тот, Кто Сам воскрешал мертвых...Кто всем дарует жизнь...Кто Сам есть воскрешение и жизнь»<sup>448</sup>. Период посмертного пребывания человеческих тел в могиле свт. Ипполит рассматривает как время приготовления к воскресению мертвых, именно в это время тела находятся как бы в плавильной печи, чтобы переплавиться в новые, которые будут чистыми, прозрачными и светлыми. Царство вместе со Христом наследуют святые<sup>449</sup>.

Итак, св. Ипполит предполагает несомненным бессмертие души и разделяет мнение св. Иринея о том, что души, отрешившиеся от тела, не тотчас отправляются в горнее отечество; но бывают содержимы до воскресения в некоем среднем месте между небом и землей, то есть в аде, где праведники предвкушают радость, а грешники мучения ожидания их после всеобщего суда. Тело состоит из различных элементов, из разных частей, и несмотря на это св. Ипполит верит в то, что всемогущая сила Божия воскресит его ради заслуг Иисуса Христа, и что учение о воскресении плоти не содержит ничего противоречащего разуму.

---

<sup>446</sup> Ипполит святой епископ Римский. Толкования на книгу пророка Даниила 56. // О Христе и антихристе. С. 197.

<sup>447</sup> Там же. С. 254-255.

<sup>448</sup> Он же. Против ереси некоего Нозта // О Христе и антихристе. С. 324.

<sup>449</sup> Он же. Толкования на книгу пророка Даниила 56. // О Христе и антихристе. С. 194.

### 3.3. Климент Александрийский

В 6 книге «Стромат» в главе «О спасении всех праведных» есть такие слова Климента Александрийского «Так говорит Господь... Я дам Тебе завет народу, чтобы восстановить землю, чтобы возвратить наследникам наследие опустошенное, сказать узникам «выходите», и тем, кто во тьме «покажитесь» (Ис 49:7-9). И если узники – это иудеи, которым Господь говорит: Выходите из узилища, если желаете», имея в виду и добровольные узилища, и «бремена тяжелые», (Мф 23:4) наложенные на них людской несправедливостью, - в таком случае ясно, что «те, кто во тьме» - это погрязшие высшею частью своей души в идолопоклонстве. Праведным же по закону досталась вера, и поэтому Господь, спасший их, сказал им: «Вера ваша спасла вас». Праведным философам необходима не только вера в Господа, но они должны отказаться и от идолопоклонства. После этого им сразу же открывается истина, и они отвращаются от прежде сотворенного. Господь проповедовал ведь и в Аиде. В Писании сказано: «Говорит Ад разрушению: вида мы его не видели, слышали только звук его голоса»... Здесь говорится о тех, кто попал в ад, добровольно избрав гибель подобно тем, которые сами прыгнули с корабля в море. Они ведь слышали голос божественной силы. Ибо кто же, будучи в здравом уме, решит, что души праведных и грешников подвергаются одной и той же участи... Ведь для божественного устройства естественно, чтобы те, кто обладал великой праведностью и чья жизнь была направлена на обращение, хотя они ныне и в ином месте, были в числе народов всемогущего Бога. Все они должны быть спасены, каждый соответственно мере достигнутого гносиса»<sup>450</sup>. Половые различия воскресших тел, по Клименту, исчезнут; награда за святую жизнь

---

<sup>450</sup> Климент Александрийский. Строматы. СПб. 2003. Т. 3. Кн. 6. 44.1-45.1.

«обещана не мужу или жене, а человеку вообще, награда там, где половые влечения, здесь разделяющие два людских пола, исчезнут».

Здесь Климент говорит о том, что Господь ведет к спасению всех верящих в Него, независимо от религиозной принадлежности и места их настоящего пребывания (даже если они в аду). Спасаются все верующие, но в меру достигнутого ими гносиса.

В ад Господь спустился с целью проповедовать Евангелие<sup>451</sup>. Далее Климент Александрийский цитирует Пастыря Ерму: «И они вошли с Ним в воду. Те же, кто вошел живым, вышел также живым, те же, кто усоп, вошли мертвыми, но восстали живыми», и далее комментирует: «универсальное передвижение и изменение через домостроительство Спасителя<sup>452</sup>. Спасение людей, находящихся в аду, зависит и от их свободной воли. Спасение невозможно по словам Климента Александрийского без «постепенного очищения», и таким образом в будущей жизни следует допустить присутствие некоторых исправительных средств, ибо раскаяние происходит одновременно с наказанием. Суть этих наказаний будет состоять в огненных мучениях. Климент Александрийский признает реальность адских мук, но отрицает их бесконечность. В одном месте он прямо говорит о том, что даже диавол, как обладающий свободной волей и потому способный к покаянию и исправлению, может вернуться в первоначальное состояние.

Интересны рассуждения Климента Александрийского о мировом катаклизме. В катаклизме выживет только «тонкий элемент», в то время как материя и отяжелевшая от грехов душевная природа гибнут. Материальная природа гибнет неизбежно, равно как и недостаточно чистые души. Их участь разделяет даже «телесный дух» (очевидно, духи зла). Он рассуждает так: «в катаклизме погибнет вся грешная плоть и наказание осуществляется с целью исправления, то Божья воля, будучи исправительной и действенной, спасает тех, кто обращается к ней. Но

---

<sup>451</sup> Климент Александрийский. Строматы. Т. 3. Кн. 6. 46.1. С. 32.

<sup>452</sup> Там же. Т. 3. Кн. 6. 47,1. С. 32.



тонкий элемент, душа, не подвергнется воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа ей не подвластна, не зря же она называется бестелесной. Если же она отяжелеет под тяжестью грехов, то будет неизбежно унесена потоками вместе с телесным духом, вожделеющим плоти»<sup>453</sup>.

Далее начинается у него весьма загадочное место, создается впечатление, что это повисшая в воздухе вырванная откуда-то цитата. В таких местах «Строматы» вполне оправдывают свое название.

«В эсхатологии Климент отрицает хилиазм, и чувственный огонь, и вечность мучений грешников. Все наказания, налагаемые Богом на грешников, имеют исправительное значение, поэтому и за гробом возможно покаяние и усовершенствование в добре. Все души, даже души праведных, по смерти должны пройти период исправительных наказаний посредством огня. Это огонь раскаяния, стыда, неудовлетворённых желаний. По мере очищения через страдания душа восходит к Богу, входя в сонм Ангелов и Архангелов»<sup>454</sup>.

Климент Александрийский в своих «Строматах» рассуждает об отношении христиан к нехристианскому миру вообще и особо подчеркивает, что надо отказаться от понятия о христианах как об особом роде людей, обретающих сакраментальное возрождение нравственные силы, утраченные человечеством. Процесс нравственного совершенствования, однако же, не заканчивается в земной жизни, но продолжается и после смерти.

Он также считал, что нравственное воспитание человека будет продолжаться и в загробной жизни.

Климент Александрийский и Ориген сближают учение стоиков о мире, периодически сгораемом в огне и снова возрождающемся, с христианским учением о воскресении мертвых<sup>455</sup>.

---

<sup>453</sup> Там же. Т. 3. Кн. 6. 52, 1-2. С. 34-35.

<sup>454</sup> Попов И.В. проф. Патрология. Краткий курс. С. 115-116.

<sup>455</sup> См. Климент Александрийский. Строматы Кн. 1.1, 9; Ориген. Против Цельса 5. 20-21.

### 3.4. Ориген

Самое важное место между писателями периода апологетов бесспорно занимает Ориген, первый систематический богослов, имевший влияние на все отрасли христианской литературы. Ориген был учеником Пантена, а потом Климента Александрийского.

Ориген в своих творениях много места уделил участи души по смерти человека, и теории апокатастасиса. Один из исследователей творчества Оригена проф. К. Скворцов обращает внимание на то, что при объяснении спорных пунктов в сочинениях Оригена надо всегда иметь в виду, что он разделяет жизнь человеческую на три периода: к 1-му периоду относит время земной жизни; ко 2-му загробную жизнь до страшного суда; к 3-му жизнь бесконечную со времени суда. При этом профессор отмечает, что враги Оригена на это обстоятельство не обращали внимание<sup>456</sup>.

«Воскресшее тело будет гораздо славнее земного. Кроме тонкости и эфирности, преимуществами этого тела будет служить отсутствие органов питания, пищеварения, выделения и воспроизведения их функций. Совершенство воскресшего тела будет соответствовать нравственному состоянию души. Так тела грешников, возлюбивших при жизни мрак неведения, будут мрачны. Но отличаясь настолько от земного тела, тело воскресшее будет в сущности тождественно с ним. Связью будет служить тот материальный субстрат, который входит в состав умершего тела. Состав тела вследствие обмена веществ постоянно изменяется. После смерти тела материя, входившая в его состав, разлагается, но не уничтожается. Воскресшее тело будет состоять из той же материи, из которой слагалось и умершее тело, хотя и не из тех же самых частиц, которые некогда входили в состав его».

---

<sup>456</sup> См. Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев. 2007. С. 389.

Также «воскресшее тело будет иметь тот же самый индивидуальный вид, которым отличалось умершее тело. В каждом теле есть семя Логоса. Это присущая телу сила развития, его деятельная схема, под влиянием которой материя формируется в определенную форму, отличающую одного человека от другого. Когда умершее тело разрушается, семя Логоса сохраняется в потенциальном состоянии. По закону трубы Архангела, повинувшись призыву своей души, семя Логоса из потенциального состояния перейдет в деятельное и из окружающей материи воссоздаст умершее тело со свойственными ему индивидуальными чертами»<sup>457</sup>.

По мнению Оригена если наши тела «воскреснут, то без сомнения для того чтобы послужить для нас одеждою, и если необходимо чтобы мы были в теле, а это конечно необходимо, то мы не должны быть в других телах, как только наших. Невежды и неверующие думают, что наша плоть погибнет по смерти, так что не останется решительно ничего от ее субстанции. Что касается нас, верующих в воскресение, то мы знаем, что смерть только преобразовывает, что субстанция не уничтожится, а только подвергнется изменению, когда воле Создателя угодно будет возвратить ее к жизни... Вера церкви не допускает, подобно «известным греческим философам, что это тело, составленное из четырех стихий, примет пятую стихию, совершенно отличную от этих»<sup>458</sup>.

Ориген имеет свой очень оригинальный взгляд на учение Церкви о воскресении мертвых. Он считал, что тело – бремя души, наложенное на нее за преступление. Он считал, что будущие тела небесные не могут состоять из грубых частиц. «Иное есть тело, которое мы пользуемся теперь, в безславии, тлении и немощи; в иное то, которым будем пользоваться в нетлении и примет лучший вид; ибо сказано: «сеется тело душевное, восстает тело духовное». И если все стремится к единению с Богом, то надобно думать, что духовное тело наконец не будет иметь никаких недостатков, и соделается сосудом славы. Но так как тленность и

---

<sup>457</sup> Попов И.В. проф. Патрология. Краткий курс. С. 130-131.

<sup>458</sup> Цит. по: Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. С. 395.

грубость тела делают невозможною вечность блаженства, или мучения; то надобно думать, что и грешники будут иметь тело самое тонкое и эфирное, - тем более, что такая утонченность заставит их живее и сильнее чувствовать жало скорби и раскаяния»<sup>459</sup>.

По свидетельству св. Епифания Кипрского, Ориген, преклоняясь пред Платоновым мнением о вечном течении и непрерывном изменении материальных, составных частей всякой вещи, находил самым важным в теле внешний вид. Тело должно остаться тем же только в целом; а в частности должно подчиниться отношениям и условиям того места, в котором будет находиться<sup>460</sup>.

Иероним доказывал, что Ориген в учении о воскресении мертвых хотел быть только посредником между православным учением и еретическим. Ориген не принимал учение Церкви согласно которому воскресшее тело будет иметь ту же субстанцию, те же члены и органы, поэтому согласно Оригену тела праведников получают субстанцию эфирную, которая не будет иметь ничего общего с настоящей организацией<sup>461</sup>.

В апологии «Против Цельсия» Ориген признает реальность наказаний: «учение о карах полезное и истинное, и его мы проповедуем между собой с великой пользой для людей».

По мнению Оригена в земной жизни душа имела тело из чувственной материи, «однако в будущей жизни она обретет материю, более утонченную и чистую, которая станет духовной»<sup>462</sup>.

Ориген считал, что святые, после смерти сперва живут на земле, в особом месте, которое Писание называет раем и которое есть как бы училище, где души получают объяснение того, что видели на земле, а также узнают некоторые решения касательно будущего. Считал, что души

---

<sup>459</sup> Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. С. 396.

<sup>460</sup> Там же. С. 397.

<sup>461</sup> Там же. С. 398-399.

<sup>462</sup> Ориген. О началах 1, 6, 4. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o\\_nachalah/3\\_6#0\\_8](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/3_6#0_8) (дата обращения 22.10.1015).

после смерти входят в славу, но неочищенные будут продолжать идти путем исправления. Наказание будет иметь исправительный характер. Каждый своими грехами возжег огонь адский, которым будут попаляемы грехи, и потому этот огонь должен послужить спасительным средством для исцеления болезней души. (У Климента Александрийского тоже есть похожие мысли об исправлении грешников). Ориген считал, «что и после воскресения мы будем иметь нужду в таинстве, омывающем нас и очищающем», «когда душа очистится от всякой греховной язвы, и не останется в ней ни одного пятна порока, тогда предметом всех ее чувствований, желаний и мыслей будет сам Бог, который таким образом сделается правилом и образцом всей ее деятельности».

Ориген отрицал вечность греха и мучений. Вслед за Климентом Александрийским, Ориген признавал апокатастасис, то есть возвращение мира к своему исходному пункту, его восстановление в первобытной чистоте и совершенстве.

Очищение от неведения и греха есть постепенный процесс. Для человека он начинается во время земной жизни и продолжается по смерти, как бы ни было греховно существо, оно никогда не теряет своей свободы. Отсюда возможность покаяния и нравственного развития не прекращается со смертью.

После смерти душа прекращает начатое на земле умственное развитие. Переход к высшей ступени познания возможен лишь при усвоении предыдущей. По смерти душа пребывает некоторое время здесь, на земле, в некотором месте, называемом раем, и здесь доканчивает познание природы, человека, животных, истории Израиля и таинственного значения его обрядов. Затем душа переходит в воздушные пространства, населенные духами, и постигает жизнь этих пространств в их явлении и сущности. После воздушных пространств душа проходит и изучает планетарные пространства, которое Писание называет небесами. Так постепенно душа достигает обетованной страны чистых духов, отечества

истинных и живых первообразов, по которым создан мир и выражением которых служила сень закона Моисея. Вступив сюда, она возвращается, как бы к началу и воспитывается здесь для абсолютного неба и вечного Евангелия.

Одновременно идет постепенное очищение души от чувственности и греха. Душа чистая по смерти возносится и приобщается сонму существ, облеченных в эфирные тела; наоборот, душа грешная и плотная долго скитается привидением вокруг своей могилы. Постепенное очищение души достигается страданиями. Упоминание в Св. Писании о вечном огне сделано ради неразумных. Их-то спасает Христос буйством проповеди о вечном огне. На самом деле, по мнению Оригена, - эти места Писания нужно понимать в духовном смысле. Огонь суда есть нематериальный огонь совести, пожирающий грехи. Страдания эти временны и суть лечебные пособия, которые употребляет Бог для очищения души»<sup>463</sup>.

Ориген считает, что «конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановит то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, Единый и Благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но – во всех существах»<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> Попов И.В. проф. Патрология. Краткий курс. С. 129-130.

<sup>464</sup> Ориген. О началах. кн. 3, гл. 6, 3. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o\\_nachalah/3\\_6#0\\_29](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/3_6#0_29) (дата обращения 22.10.1015).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем сочинении была предпринята попытка исследовать особенности учения о воскресении мертвых в творениях мужей апостольских, греческих и латинских апологетов II-III вв., а также антигностической письменности и александрийской богословской школы. В русской патрологической науке это, в некотором смысле, первое исследование такого плана, т. к. данная тема не была предметом пристального внимания богословов.

Как известно, произведения мужей апостольских не очень богаты догматическим содержанием сравнительно с трудами отцов более позднего периода. Но тем не менее, есть ряд вопросов, которые практически всегда в них присутствуют, в их числе и эсхатология. Причин этого видится, по крайней мере, две: во-первых, это живость воспоминаний о воскресшем Христе, во-вторых, – напряженное ожидание Его Второго пришествия. Второй момент присутствует в сочинениях мужей апостольских в разной степени. Но нас интересовала более не эсхатология вообще, а ее отдельный аспект – воскресение мертвых, имеющее быть в конце времен. И здесь следует отметить, что учение об этом также присутствует во всех памятниках этой эпохи. Однако объем его в разных сочинениях различен: от нескольких глав у св. Климента Римского до фактически одной фразы в Дидахи. Различны и причины, в силу которых эта общая вера древней Церкви нашла свое выражение в сочинениях мужей апостольских. Естественно, об этих причинах не всегда можно уверенно говорить, но все же можно выделить следующие. Первая, и, пожалуй, основная, – это апология воскресения мертвых. Идея воскресения была практически чужда античной мысли, и, в частности, платонизму, который был в то время господствующим философским направлением. Присущий античности дуализм не нуждался в плоти человека, воскресение ему было не нужно. К этому еще добавляется

начинающий довольно бурно развиваться гностицизм, тоже стоящий на почве дуализма. Все это служило тому, что идея воскресения с трудом воспринималась и нуждалась в защите и обосновании порой даже в христианской среде. Для защиты учения о воскресении авторы нередко прибегают к различным аналогиям из тварного мира, реже – к Священному Писанию. Порой автор просто утверждает эту истину, призывая в ней не сомневаться. Иногда воскресение ставится в зависимость с Судом и последующими воздаяниями. Еще одна причина наличия учения о воскресении видится в личной вере и убежденности мужей апостольских в этом. Для многих эта вера служила также причиной мужества и той твердости, с которой некоторые из них шли на мучения ради Воскресшего Христа.

Учение о воскресении оказывается напрямую связано с христианской антропологией. Человек – это не только плоть и не только душа, но их единение, целостность. Смерть есть разрушение человека, откуда вытекает необходимость воскресения. Это находит свое отражение и в аскетике, когда все подвиги не служат простому изнурению плоти, ее фактически уничтожению, но ее преобразению, избавлению от греховных страстей. Плоть является «сонаследницей» вечной жизни, существуя и действуя не только в земной жизни, но и в вечной. В связи с этим особую значимость имеют сочинения апологетов, в которых мысль о том, что человек – это душа и тело выражена очень ярко и подчеркнута. Их сочинения, как сравнительно большие по объему, представляют и больше материала о понимании воскресения в раннем христианстве. Но причины появления этих сочинений остаются практически теми же. Это вновь апология догмата о воскресении. Это вновь преодоление дуализма, восприятия плоти как зла и нечистоты. Данный факт свидетельствует, на наш взгляд, о том, с каким трудом воспринималась проповедь и во II веке не просто о некоем Христе, но о Христе воплотившемся, распятом и воскресшем. С каким трудом воспринималась проповедь о «творении», в



которое «верит» христианство, если использовать меткое выражение прот. Г. Флоровского<sup>465</sup>. Христианство приносит новое понимание творения, новое понимание человека, его предназначения, его взаимоотношения с остальным тварным миром и своим Творцом.

Есть еще один вопрос, который часто возникает в связи с ранним христианством и учением о воскресении. Это вопрос о хилиазме ранних авторов. Нам представляется, что здесь нужно быть крайне осторожным и избегать различных «штампов», вроде того, что раннему христианству безусловно присущи хилиастические воззрения. Мы не можем полностью исключить этот момент, но, с другой стороны, из всех рассмотренных нами памятников можно назвать лишь два – сочинения Папия и св. Иустина Мученика, - в которых идеи хилиазма неоспоримо присутствуют. Однако отдельный вопрос о причинах их появления у названных авторов... Хилиастические воззрения куда более характерны талмудическому иудаизму и различным еретическим сектам той эпохи.

Итак, согласно воззрениям христианских авторов, грядет воскресение всех умерших. Но это стало возможным лишь благодаря воскресению Христа, благодаря тому, что в Нем человеческая природа исцелена и избавлена от власти смерти. Теперь каждый может воскреснуть и воскреснет, но не каждый сможет унаследовать Царство Его. Для этого необходимо исцеление личной воли. Только тогда, воскреснув, человек будет жить со Христом. Даже само воскресение в трудах исследуемых авторов порой ставится в зависимость от нравственной жизни. И здесь чувствуется скорее не выражение богословского мнения о воскресении только праведников, но то ощущение, что само воскресение «имеет смысл» для конкретной личности только при условии, если после этого он не идет в вечную муку. Ведь есть смерть и другая – это лишенность радости богообщения, обусловленная прижизненным выбором самого человека; тогда радость того, что вновь ты «жив» теряет всякий смысл.

---

<sup>465</sup> Флоровский Г., прот. Воскресение жизни. С. 232.

Апологеты приводят много различных аргументов в подтверждение возможности и необходимости воскресения: всемогущество Божие, достоинство тела как соработника души, воскресение Христа, необходимость явиться на Суд Божий всему человеку, состоящему из тела и души и др. Сущность воскресшего тела останется прежней, но свойства изменятся. Тело станет бессмертным, нетленным, духовным и прославленным; исчезнут все телесные недостатки и уродства; все члены тела сохранятся для Суда, хотя и освободятся от своих обязанностей. Воскреснув, люди станут подобны ангелам, они не будут вступать в брак и не будут умирать. Это относится к праведникам, грешники будут подвергнуты вечным мучениям – «второй смерти».

Некоторая двойственность иных выражений рассмотренных нами авторов относительно воскресения, безусловно, имеется, и это всякий раз порождает множество вопросов, ответы на которые даются крайне сложно. Говоря о задачах дальнейшего исследования учения о воскресении мертвых в эпоху раннего христианства, в первую очередь нужно отметить необходимость внимательного изучения вопросов, связанных с «воскресением святых», хилиазмом. Нужно проследить связь этих идей в христианских памятниках и памятниках различных течений иудаизма. Также необходимо проследить развитие учения о воскресении мертвых рассмотренных в данной работе авторов в дальнейшей патристической традиции.

Итак, «первый смысл эсхатологии: бытие этого мира во времени, мира, который из ничего создан Богом имеет не только начало, но и конец. И этот конец истории будет также и завершением Домостроительства нашего спасения»<sup>466</sup>.

Подведем итоги развития учения о воскресении мертвых в христианской письменности и богословии в доникейский период.

---

<sup>466</sup> Выступление митрополита Минского и Слуцкого Филарета, патриаршего экзарха всея Беларуси, председателя Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. Москва 14-17 ноября 2005 г. М., Синодальная комиссия. 2007. С. 14.

Практически все богословы доникейского периода представляют собой ту или иную разновидность хилиазма.

Таким образом, если мы рассматриваем бытие этого Богозданного мира с точки зрения Священной истории, то эсхатология указывает на последнее событие в череде определяющих ее последовательных событий: творение – грехопадение – искупление – суд. Второе пришествие Христа Спасителя завершает историю этого мира и открывает новую реальность.

Заметим, что по словам Х. Яннараса: «Церковь ничего не знает об эсхатологии, она вверяет себя любви Божией и пребывает в надежде. Доверие есть иной вид знания – не психологического и не «мистического». Это знание, которое возникает из ощущения, и мы приобщаемся к нему всякий раз, когда по-настоящему влюблены. Это то самое знание, о котором говорит евангельское слово. Поэтому церковный язык подчиняется языку науки, нашему повседневному языку, ограниченному пределами этого мира (Л. Витгенштейн). Благовестие Церкви воплощается в наш язык, но не вмещается в понятия нашего языка, не исчерпывается значениями нашей мирской эмпирики. Церковь благовествует «то, что око не видело и ухо не слышало и что на сердце человеку не приходило» (1Кор 2:9); она отсылает к «неизреченным глаголам, которых человеку нельзя пересказать» (2Кор 12:4)<sup>467</sup>. «Мое участие в церковном событии есть эмпирическое познание конца, или конечной цели моего существования, предвкушение полноты отношения, и Церковь, говоря о конце времен, благовествует как раз об этой надежде и цели: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе...да будут совершенны во едино» (Ин 17:21, 23)»<sup>468</sup>.

Как пишет протоиерей Г. Флоровский, «в последние дни вся тварь будет полностью восстановлена, но мертвые души останутся слепы к Откровению Света. Божественный Свет будет светить всем, но те, кто

---

<sup>467</sup> Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или освобождение от времени? // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. Москва 14-17 ноября 2005г. М., Синодальная комиссия. 2007. С. 21.

<sup>468</sup> Там же. С. 23.

когда-то выбрал тьму, не смогут, да и не захотят наслаждаться вечным блаженством. Они останутся во мраке себялюбия. Они просто не смогут радоваться. Они пребудут «во тьме внешней», ибо союз с Богом, в котором и заключается спасение, предполагает и требует определенного устроения воли»<sup>469</sup>.

К золотому веку святоотеческой письменности в раскрытии эсхатологических истин ясно наметились три течения: хилиастическое, спиритуалистическое и церковное. Приверженцы хилиазма (например, авторы Послания, известного с именем апостола Варнавы, Папий Иерапольский, св. Иустин Мученик, свт. Иринеи Лионский и др.), оставляя почти без внимания состояния душ непосредственно по смерти и до воскресения (только относительно мучеников хилиасты вполне определенно утверждали, что они непосредственно после своей смерти удостоиваются блаженной участи), признавали два воскресения мертвых, причем полагали, что после первого из них, в котором примут участие лишь праведники, откроется на земле тысячелетнее царство, а после второго всеобщего воскресения, - страшный Суд, на котором навсегда определится участь людей.

Представители же спиритуалистической эсхатологии (например, Климент Александрийский и Ориген) учили, что умершие грешники через адские мучения постепенно очищаются от своих грехов и мало-помалу достигают первоначальной чистоты и блаженств. Согласно с этим взглядом на адские мучения, они допускали апокатастасис всего существующего в первобытное состояние и, таким образом, отвергали вечность адских мучений, причем смотрели на воскресшие тела как на какую-то светоносную эфирную массу, не имеющую ни веса, ни органов, ни особого внешнего вида, а лишь тождественный с прежними телами вид.

Церковное учение о воскресении мертвых, конечно не допускает ни двух воскресений и тысячелетнего земного царства хилиастов, ни

---

<sup>469</sup> Флоровский Г. прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. С. 463.

исправительного характера адских мучений и всеобщего апокатастасиса представителей спиритуалистической эсхатологии, но напротив, утверждала вечность адских мучений для грешников. Учение о воскресении мертвых в большей или меньшей степени нашло свое отражение в сочинениях практически всех церковных писателей христианской древности.

Проблемы эсхатологии и в частности воскресения мертвых в последнее десятилетие XX века и в начале XXI века приобрели особенно острую окраску в связи с нагнетанием в обществе страхов апокалиптического характера. Заметим, что духовная жизнь верующих подпавших под влияние апокалиптических страхов, начинает принимать нездоровые, искаженные формы. Говоря о последних временах и воскресении мертвых, мы никак не можем обойти молчанием эти болезненные явления современной церковной жизни.

Прот. Георгий Флоровский отмечал, что «христианство по природе своей эсхатологично. Церковь – «эсхатологическое сообщество», ибо она – Новый Завет, окончательный и, стало быть «последний». Сам Христос есть последний Адам, потому что Он - «Новый Человек»<sup>470</sup>. А христианству присущ эсхатологический взгляд на мир»<sup>471</sup>.

При этом «эсхатологию нельзя выделить в особый параграф, отдельную статью вероучения – ее можно понять лишь в целостной перспективе христианства...Все догматы веры имеют отношение к эсхатологии»<sup>472</sup>.

«Второе пришествие Христово принадлежит к цепи событий мировой истории и одновременно завершает их. Христианство без ожидания Второго пришествия – лестница, обрывающаяся в пустоту. Сквозь завесу образности Писания, Апокалипсиса, ясно видно одно: к нам

---

<sup>470</sup> Игнатий Антиохийский. К Ефесеям, 20, 1.

<sup>471</sup> Флоровский Г. прот. Век патристики и эсхатология. Введение // Флоровский Г. прот. Избранные богословские статьи. М. 2000. С. 228.

<sup>472</sup> Он же. О последних вещах и последних событиях // Флоровский Г. прот. Догмат и история. С. 446.

грядет Христос. И центром, ядром последних событий будет Сам Христос»<sup>473</sup>.

Позже уже в следующем веке свт. Иоанн Златоуст будет писать о том, что со Вторым пришествием Христа на землю произойдет всеобщее воскресение мертвых. Хотя догмат всеобщего воскресения прочно базируется на свидетельствах Св. Писания, тем не менее, свт. Иоанн Златоуст, ввиду возражений против него еретиков и язычников, старался уяснить данную истину как можно подробнее и обстоятельнее. Свт. Иоанн Златоуст утверждал в то же самое время, что наши воскресшие тела будут отличаться от настоящих. По его учению, они будут подобны воскресшему телу Христа Спасителя, так как окажутся нетленными, бессмертными, славными, духовными, не имеющими нужды в пище и питье.

Целью Второго пришествия Христа будет Страшный суд над людьми, как воскресшими из мертвых, так и оставшимися в это время живых. «И соберут ангелы людей от четырех пределов вселенной, в долине плача. Потрясется эта долина, и откроются средства суда: огненная река, исполненная неусыпаемого червя, жестокие и немилосердные ангелы и вокруг ставшие дела каждого». На этот Суд, по учению св. Златоуста, явятся все, когда-либо жившие люди, причем большой и малый тогда окажутся равными, и «каждый из нас даст ответ Богу за самого себя»<sup>474</sup>. В результате будет разлучение грешников и праведников. Первые за свои добрые дела удостоятся награды, и для них будет «другая жизнь, в которой уже нет ни смерти, ни болезни, ни старости, ни бедности, ни клевет, ни козней...ни браков, ни болезней рождения, но все это исчезнет, как разметанный прах, и настанет другое, лучшее, состояние жизни. Грешники же услышат страшный приговор Судии: «Идите от Мене проклятые – не от Отца, так как не Он проклял их, но собственные их дела

---

<sup>473</sup> О последних вещах и последних событиях // Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 455.

<sup>474</sup> Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. X, кн 1. СПб, 1900. С. 212.

– во огонь вечный, уготованный не вам, а диаволу и ангелам его (Мф 25:41)»<sup>475</sup>.

В заключении приведем слова выдающегося богослова В.Н. Лосского, который писал: «Когда мы говорим о «вещах последних» или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая»<sup>476</sup>.

Учение 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.

Богословие воскресения мертвых является одним из главных разделов христианской антропологии, в котором описывается человек, обретающий в воскресении новый образ существования.

Едины отцы и учителя Церкви были и в том, что воскресшее тело будет «духовным», но в понимании того, что представляют собой «тело духовное» (ср.: 1 Кор 15. 37, 44) и «тело славы» (Флп 3. 21), среди них не было полного единства. По-разному они определяли и возможности сохранения личности человека, его индивидуального существования с момента распада человеческой природы, вызванного смертью, до момента воскресения мертвых. Однако эти расхождения показывают наличие различных богословских мнений в вопросах, ответы на которые не меняют существа догмата о воскресении.

Итак, воскресение мертвых будет всеобщим, потому что смертность человеческой природы преодолена во Христе. «После победы Христа над

---

<sup>475</sup> Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. X, кн 1. С. 271.

<sup>476</sup> Лосский В.Н. Господство и царство (эсхатологический этюд) // Богословские труды. 1972. №8. С. 205.

смертью воскресение стало общим законом твари - не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что каждый из нас его возглавляет»<sup>477</sup> и «только благодаря воскресению Иисуса Христа «космический процесс, стрелка которого обращена к победе бытия над небытием, жизни над смертью, добра над злом... достигает... торжества своей идеи»<sup>478</sup>.

---

<sup>477</sup> Лосский В. Догматическое богословие. С. 288.

<sup>478</sup> Туберовский А. М. Воскресение Христово. Серг. П., 1916. С. 14.



## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

1. Святая Библия. М.: Изд. Московской Патриархии, 1968.
2. Афанасий Великий, святитель. Творения. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
3. Афинагор Афинянин. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: 1895.
4. Варнава. Послание // Писания Мужей Апостольских М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
5. Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха, Книга Юбилеев или Малое бытие, Заветы двенадцати патриархов, Псалмы Соломона. СПб.: Амфора, 2001.
6. Григорий Богослов, святитель. Творения. Свято-Троицкая Лавра, 1994.
7. Григорий Нисский, святитель. О душе и воскресении // Григорий Нисский, святитель. Творения. М.: 1862.
8. Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 1995.
9. Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии. СПб.: Алетейя, 2002.
10. Евсевий Памфил. Церковная История. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
11. Ерм. Пастырь // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
12. Игнатий Богоносец. Послания // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
13. Иероним, блж. О жизни знаменитых людей. / Пер. Киевской Духовной Академии. Киев, 1910.

14. Иоанн Дамаскин, преп. Творения. М.: Индрик, 2002.
15. Иоанн Златоуст, святитель. Творения. СПб., 1902. Т. 9. Кн. 1.
16. Иоанн Златоуст, святитель. Творения. СПб., 1900. Т. 10, Кн. 1.
17. Иринеи Лионский, св. Против ересей // Творения. М.: Паломник, 1996.
18. Иринеи Лионский св. Обличения и опровержения лжеименного знания // Творения. СПб. 1900.
19. Ипполит святой епископ Римский. О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008.
20. Иустин Мученик и Философ, св. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995.
21. Кирилл Иерусалимский, святитель. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библ., 1991.
22. Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003.
23. Климент Римский, свщмч. Второе послание к Коринфянам // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
24. Климент Римский, свщмч. Первое послание к Коринфянам // Писания Мужей Апостольских М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
25. Максим Исповедник, преп. Творения. М.: Мартис, 1993.
26. Марк Минуций Феликс. Октавий. СПб. 1895.
27. Мелитон Сардийский, святитель. О Пасхе. Киев. 1998.
28. Мефодий Патарский, свщмч. О воскресении // Григорий Чудотворец, святитель., Мефодий Патарский, свщмч. Творения. М.: Паломник, 1996.
29. Мефодий Олимпийский, святитель. Пир десяти дев. Речь IX, гл. III // Отцы и учителя Церкви III века. Антропология. Т. 2. М.: Либрис, 1996.

30. Мученичество св. Поликарпа Смирнского. // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
31. О воскресении. // Иустин Мученик и Философ, св. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995.
32. Ориген. О началах. М.: Амфора, 2007.
33. Ориген. О началах. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o\\_nachalah/](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/) (дата обращения 22.10.2015).
34. Папий Иерапольский // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
35. Писания Мужей Апостольских. Рига: Латвийское Библейское общество, 1994.
36. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
37. Поликарп Смирнский, свщмч. Послание к Филиппийцам. // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
38. Послание к Диогнету. // Иустин Философ и Мученик, св. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995.
39. Татиан. Речь против Эллинов. СПб. 1895.
40. Тертуллиан. О воскресении плоти // Тертуллиан. Творения. – СПб. 1850.
41. Тертуллиан. О плоти Христовой // Тертуллиан. Творения. – СПб.: 1850.
42. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
43. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик к Скапуле. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
44. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О воскресении плоти // Тертуллиан. Апология. М.: АСТ, 2004.

45. Увещание к эллинам. // Иустин Философ и Мученик, св. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995.
46. Учение двенадцати апостолов. // Труды Киевской Духовной Академии № 11, 1884.
47. Учение двенадцати апостолов. // Писания Мужей Апостольских М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
48. Феодорит Кирский, блж. Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения. М.: Паломник, 2003.
49. Феофил Антиохийский, святитель. К Автолику. СПб. 1895.

### **Литература**

50. Богдашевский Д. И. Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла // ТКДА. 1902. № 1.
51. Богдашевский Д. И. Лжеучители, обличаемые в Первом послании ап. Иоанна Богослова. Киев. 1890.
52. Болотов В.В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М.: Изд. Спасо-Преображенского. Валаамского монастыря, 1994.
53. Булгаков С., прот. Апокалипсис Иоанна: Опыт догматического истолкования. Париж: YMCA-PRESS, 1948.
54. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж: YMCA-PRESS, 1942.
55. Булгаков С. Догмат о воскресении человеческого тела. Курск, 1904.
56. Виноградов Н.И. О конечных судьбах мира и человека. М.: Университетская тип., 1889.
57. Георгиевский А.И., проф. Догмат о воскресении мертвых в освещении апологетов и полемистов доникейского периода. Б. м., б. г. – (Машинопись).
58. Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб.: Сатись, 1995.

59. Дионисий (Шленов), иером. Тайна рая: отрывки о рае из богословских сочинений прп. Никиты Стифата по славянской «Диоптре» Филиппа Пустынника // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2003. № 3.
60. Дунаев А.Г. Предисловие / Папий Иерапольский // Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
61. Карашев А. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов». М., 1896.
62. Ким Н., свящ. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетейя, 2003.
63. Киприан (Керн), архим. Патрология. Париж-М., 1996.
64. Лосский В.Н. Боговидение. М.: Изд. Св.-Владимирского Братства, 1995.
65. Лосский В.Н. Господство и царство (эсхатологический этюд) // Богословские труды. 1972. №8.
66. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999.
67. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск. Лучи Софии, 2001.
68. Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение. М.: ББИ, 1998.
69. Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II века. Казань, 1894.
70. Отцы и учителя Церкви III века. Антропология. М.: Паломник, 1996.
71. Писарев Л.И., проф. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915.
72. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 1994.

73. Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. СПб.: Лига Плюс, 2000.
74. Попов И. В. Патрология: Краткий курс. / Под общ. ред. проф. А.И. Сидорова. М.: Учебный комитет РПЦ, 2003.
75. Приселков А. Обзорение посланий святого Климента, епископа Римского к Коринфянам. СПб. 1888.
76. Сагарда Н. Первое соборное послание святого апостола и Евангелиста Иоанна Богослова: Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903.
77. Сагарда Н.И., проф., Сагарда А.И., проф. Полный корпус лекций по Патрологии: Учебное пособие. СПб.: Воскресение, 2004.
78. Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: Учебное пособие. М.: Русские огни, 1996.
79. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Киев. Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1897.
80. Скворцев К., проф. Философия отцов и учителей Церкви (периода апологетов). Киев: Изд. им. св. Льва, папы Римского, 2003.
81. Страхов П., проф. Воскресение: Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев: Метания, 2002.
82. Темномеров А.М. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. М., Изд.: Печатня С.П. Яковлева, 1899.
83. Тихомиров Е. А. Загробная жизнь или последняя участь человека. М.: Отчий дом, 2011.
84. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001.
85. Столяров А.А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избр. соч. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.

86. Триодъ постная. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 1992.
87. Туберовский А. Воскресение Христово: Опыт мистической идеологии пасхального догмата). Сергиев Посад. 1916.
88. Фаворский Д., свящ. Христианские догматы о бессмертии души и воскресении мертвых в связи с философскими учениями о загробной жизни. СПб. 1900.
89. Федченков С.А. Святой Иринеи Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. СПб.: Издательство Олега Абышко 2008.
90. Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998.
91. Протоиерей Георгий Флоровский. В мире исканий и блужданий // Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
92. Флоровский Г. прот. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
93. Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. Москва 14-17 ноября 2005 г. М.: Синодальная комиссия, 2007.
94. Юнгеров П. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань. 1882.
95. Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или освобождение от времени? //Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. Москва 14-17 ноября 2005 г. М.: Синодальная комиссия, 2007.
96. Altaner B., Stuiber A. Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien. 1978.
97. Atzberger L. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg im Breisgau. 1896.
98. Eijk Ton H.C., van La résurrection des morts chez les Pères apostoliques. (Théologie historique №25). Paris. 1974.
99. Scheurer G. Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit: Inaugural-Dissertation. Würzburg. 1896.