

Протоиерей Георгий Флоровский

Бессмертие души

I

Следует ли христианам, как христианам, непременно верить в бессмертие человеческой души? И что на самом деле означает бессмертие в пространстве христианской мысли? Подобные вопросы только кажутся риторическими. Этьенн Жильсон в своих Гиффордских лекциях счел необходимым сделать следующее поразительное заявление: “В общем, - сказал он, - христианство без бессмертия вполне осмысленно, и доказательство этому то, что поначалу оно осмыслялось именно так. По-настоящему бессмысленно христианство без воскресения человека.” [1] Удивительной чертой раннего периода истории христианского представления о человеке было, по всей видимости, подчеркнутое отрицание ярчайшими авторами второго века природного бессмертия души. И похоже, что это не странное или абсурдное мнение отдельных писателей, но, скорее, всеобщая тенденция того времени. Не была она полностью утрачена и позднее. Епископ Андерс Нигрен (Anders Nygren) в своей знаменитой книге *Den kristna karlekstanken genom tiderna* восхваляет апологетов второго века именно за эту смелую мысль и видит в ней выражение подлинно евангельского духа. Основной акцент ставился в те годы, а, по мнению Нигрена, должен был ставиться всегда, на “воскресении *тела*”, а не на “бессмертии *души*” [2]. Ученый-англиканин XVII-го века Генри Додуэлл (Henry Dodwell, 1641-1711, бывший Camden “Praelector” истории Оксфордского университета) издал в Лондоне любопытную книгу под весьма озадачивающим названием:

Эпистолярные рассуждения, доказывающие из Писаний и ранних Отцов, что душа - исходно смертное начало, делаемое, однако, бессмертным или на вечную муку - по божественному изволению, - или на жизнь вечную - сочетанием с Божественным Крещующим Духом. Которыми доказывается, что со времен Апостолов никто кроме епископов не имеет власти давать Божественный Дух Бессмертия (1706).

Доводы Додуэлла нередко запутанны и сбивчивы. Впрочем, основное достоинство книги - невероятная эрудиция ее автора. Додуэлл был, очевидно, первым, кто собрал огромное количество информации по раннехристианскому учению о человеке, хотя сам он и не смог надлежащим образом воспользоваться ей. И он абсолютно прав, когда утверждает, что христианство признает, скорее, не *естественное* “бессмертие”, а *сверхъестественное* соединение с Богом, который “единственный имеющий бессмертие” (1 Тим 6,16). Не удивительно, что книга Додуэлла вызвала яростную полемику. Против автора было выдвинуто официальное обвинение в ереси. Несмотря на это, он обрел немало страстных сторонников, а анонимный писатель, “пресвитер англиканской церкви”, опубликовал две книги на данную тему, приводя тщательное исследование патристических свидетельств тому, что “Святой Дух был творцом бессмертия, то есть бессмертие было особой новозаветной милостью, а не природным свойством души” и что “бессмертие было *сверхъестественным* для человеческих душ, даром Иисуса Христа, сообщаемым Святым Духом в Крещении” [3]. Интересная черта этой полемики: позиция Додуэлла критиковалась, в основном, “либералами” того времени, и его главным литературным оппонентом был знаменитый Самуил Кларк (Samuel Clarke) из St. James, Westminster, последователь Ньютона и корреспондент Лейбница, известный своими неортодоксальными взглядами и идеями, типичный представитель века Свободомыслия и Просвещения. Удивительная ситуация: “бессмертие” атакуется “ортодоксом”, а защищается просвещенцем. На самом деле, этого и следовало ожидать. Ведь теория

природного бессмертия была одним из немногих догматов просвещенного деизма тех лет. Человек эпохи Просвещения мог с легкостью отделаться от учения об Откровении, но не имел права усомниться в “истинности” доводов Разума. Жильсон предположил, что “так называемая 'Моралистическая' доктрина XVII-го века первоначально была возвратом к позициям ранних Отцов, а не выражением, как обычно считается, настроений вольнодумства” [4]. Вообще говоря, подобное утверждение несерьезно. Положение вещей в XVII-м веке было куда сложнее и запутаннее описанного Жильсоном. Но в случае Додуэлла (и некоторых других богословов) догадка Жильсона полностью обоснованна. Налицо “возврат к позиции первых Отцов”.

II

Душа как 'тварь'

Св. Иустин в *Разговоре с Трифоном* повествует о своем обращении. В поисках истины он сперва пришел к философам и некоторое время был полностью доволен взглядами платоников. “Сильно восхищало меня платонов учение о бестелесном, и теория идей окрыляла мой ум.” Затем он встретил учителя-христианина, пожилого и почтенного человека. Среди прочих вопросов, затронутых в их беседе, был вопрос о природе души. “Не следует называть душу бессмертной, - утверждал христианин. - Ибо, если она бессмертна, то и безначальна”, *εἰ ἀθανατοῦ ἐστὶ καὶ ἀγεννητοῦ δηλαδὴ*. Это, само собой, тезис платоников. Однако Бог один “безначален” и неразрушим и потому-то Он есть Бог. Мир же, напротив, “имеет начало”, а души - часть мира. “Вероятно, было время, когда их не существовало”. И значит они не бессмертны, “потому что и самый мир, как мы видели, получил начало”. Душа не является жизнью сама по себе, но только “причастна” жизни. Один Бог есть жизнь; душа же может лишь *иметь* жизнь. “Ибо способность жить не входит в свойства души, но в свойства Бога.” Более того, Бог дает жизнь душе “потому что хочет, чтоб она жила”. Все тварное “имеет разрушимую природу и может быть уничтожено и перестать некогда жить”. Оно “тленно” (*Разг.*, 5 и 6). Важнейшие классические доказательства бессмертия, ведущие начало от *Федона* и *Федра*, обойдены и проигнорированы, а их основные предпосылки открыто отвергаются. Как указал профессор А.Е.Тейлор (A.E.Taylor), “для греческого сознания *ἀθανασία* или *ἀφθαρσία* неизменно означали почти то же самое, что и 'божественность', подразумевая нерожденность и неуничтожимость” [5]. Сказать “душа бессмертна” для грека то же, что сказать “она нетварна”, т.е. вечна и “божественна”. Все, что имеет начало, обязательно имеет конец. Другими словами, греки под бессмертием души всегда понимали ее “вечность”, т.е. вечное “предсуществование”. Только то, у чего не было начала, способно бесконечно существовать. Христиане не могли согласиться с этим “философским” положением, ведь они верили в Творение, а следовательно, должны были отказаться от “бессмертия” (в греческом понимании этого слова). Душа не независимое или самоуправляемое существо, но именно *тварь*, и даже своим бытием она обязана Богу, Творцу. Соответственно, она может быть “бессмертной” не *по природе*, т.е. сама по себе, но лишь по “Божией воле”, т.е. *по благодати*. “Философская” аргументация в пользу природного “бессмертия” базировалась на “необходимости” бытия. Напротив, утверждать *тварность* мира, значит подчеркивать, прежде всего, то, что он *не* является необходимостью, и, точнее, не необходимо его *бытие*. Другими словами, *сотворенный* мир есть мир, который *вовсе мог бы не существовать*. Это означает, что мир целиком и полностью *ab alio* и ни в коем случае не *a se*. [6] Как излагает это Жильсон, “некоторые существа радикально отличны от Бога хотя бы тем, что, в отличие от Него, они могли бы вовсе не существовать и все еще могут в некоторый момент прекратить существование”

[7]. [*] Из “могут прекратить”, однако, не следует, что их бытие *на самом деле* прекращается. Св. Иустин не был “кондиционалистом”, и его имя призывалось поборниками “условного бессмертия” совершенно напрасно. “Я не утверждаю, чтобы души уничтожились...” Основная цель этого спора - акцентировать веру в Творение. Мы находим аналогичные рассуждения и в других произведениях второго века. Св. Феофил Антиохийский настаивал на “промежуточном” качестве человека. “По природе” человек ни “бессмертен”, ни “смертен”, но, скорее, “способен к тому и другому”, δεκτικὸν ἀμφοτέρων. “Ибо, если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом.” Если бы человек, слушаясь божественных заповедей, изначально избрал бессмертную часть, он был бы увенчан бессмертием и сделался бы Богом - “Богом воспринятым”, *deus assumptus*, Θεοῦ ἀναδειχθεὶς (К Автолику II, 24 и 27). Татиан идет даже дальше. “Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать” (*Речь против эллинов*, 13). Взгляды ранних апологетов не были свободны от противоречий, да и не каждый раз удавалось точно эти взгляды выразить. Но основной пункт всегда был ясен: проблему человеческого бессмертия необходимо рассматривать в свете учения о Творении. Можно сказать иначе: не как исключительно метафизическую проблему, а, в первую очередь, как религиозную. “Бессмертие” - не свойство души, но нечто всецело зависящее от взаимоотношений человека с Богом, его Господом и Творцом. Не только окончательный удел человека определяется степенью причастия Богу, но даже самое человеческое существование, его пребывание и “выживание”, - в руке Божией. Св. Ириной продолжает ту же традицию. В своей борьбе с гностиками у него была особая причина подчеркнуть тварность души. Душа не приходит из “другого мира”, не знающего тления; она принадлежит именно этому сотворенному миру. Св. Ириною утверждают, что для бесконечного существования души должны быть “безначальными” (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), иначе они умрут вместе с телами (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). Он отвергает подобный аргумент. Являясь тварями, души “продолжают свое существование, доколе Богу угодно” (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). Здесь *perseverantia*, очевидно, соответствует греческому διαμονή. Св. Ириной использует практически те же слова, что и св. Иустин. Душа не является жизнью сама по себе; она участвует в жизни, дарованной ей Богом (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*). Один Бог *есть* Жизнь и единый Жизни Податель (*Против ересей*, II, 34). Климент Александрийский, несмотря на свою приверженность платонизму, упоминает вскользь, что душа не бессмертна “по природе” (*Краткие объяснения на 1 Пет 1,9: hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei ... perficitur incorruptibilis*) [7a]. Св. Афанасий доказывает бессмертие души при помощи доводов, восходящих к Платону (*На язычников*, 33), но, тем не менее, настойчиво повторяет, что все тварное в природе своей неустойчиво и подвержено разрушению (*там же*, 41: φύσιν ρευστήν οὐσαν καὶ διαλυομένην). Даже св. Августин осознавал необходимость ограничения бессмертия души: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus* (*Послание VFF, Иерониму*). “Глядя на непостоянство этой жизни, можно назвать ее смертной.” (*На Иоанна*, tr. 23, 9; ср. *О Троице*, I.9.15 и *О Граде Божием*, 19.3: *mortalis in quantum mutabilis*). Св. Иоанн Дамаскин говорит, что ангелы тоже бессмертны не по природе, но по благодати (*Точ. изл. православной веры*, II,3: οὐ φύσει ἀλλὰ χάριτι) и доказывает это примерно так же, как и апологеты (*Диалог против манихеев*, 21). Акцент на аналогичном утверждении можно найти в “соборном” послании св. Софрония, Патриарха Иерусалимского (634), зачитанном и благосклонно принятом Шестым Вселенским собором (681). В последней части этого послания Софроний осуждает ошибки оригенистов - предсуществование души и апокатастасис - и четко говорит, что “разумные существа” (τὰ νοήτα), хотя и не умирают (θνήσκει δὲ οὐδαμῶς), все равно “бессмертны не *по природе*”, но только *по Божией благодати* (*Mansi*, XI, 490-492; *Migne*, LXXXVII.3, 3181). Следует добавить, что даже к

XVII веку на востоке не забыли разобранный нами ход мысли ранней Церкви, и известен интересный диспут тех лет между двумя православными епископами Крита именно на эту тему: бессмертна ли душа “по природе” или “по благодати” [8]. Можно подвести итог: при обсуждении проблемы бессмертия с христианской точки зрения надо всегда помнить о тварной природе души. Само бытие души не необходимо, т.е., можно сказать, “условно”. Оно обусловлено творящим *fiat*, исходящим от Бога. Однако *данное* бытие, т.е. бытие, не содержащееся в природе, не обязательно преходяще. Творческий акт - свободное, но не подлежащее отмене Божие деяние. Бог создал наш мир именно *для бытия*: *ἐκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα* (Прем. 1,14). И не может быть отречения от этого творящего повеления. Здесь - ядро парадокса: имея *не необходимое начало*, мир *не имеет конца*. Он держится непреложной Божией волей [9].

III

Человек смертен

Современные мыслители настолько озабочены “бессмертием души”, что исходный факт человеческой смертности практически забыт. Лишь недавние “экзистенциальные” философии снова властно напомнили нам о неизбежности течения человеческой жизни *sub specie mortis*. Смерть - катастрофа для человека. Она - его “*последний* (или, вернее, *окончательный*) враг”, *ἐσχατοζ εχθροζ* (1 Кор 15,26). “Бессмертие”, безусловно, термин, содержащий *отрицание*; он связан с термином “смерть”. И здесь нам вновь предстает острый конфликт между христианством с одной стороны и “эллинизмом”, а прежде всего, платонизмом - с другой. В.Г.В.Рэд (W.H.V. Reade) в недавно вышедшей книге *Вызов христианства философии* [10] очень удачно противопоставляет две цитаты: “И Слово стало плотью и обитало с нами” (Ин 1,14) и “Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике” (Порфирий, *Жизнь Плотина*, I). Далее Рэд продолжает: “Если провести подобным образом непосредственное сравнение евангельского чтения на Рождество с уловленной Порфирием сутью учения его наставника, станет совершенно ясно, что они абсолютно несовместимы, что невозможно себе представить христианина-платоника или платоника-христианина; и платоники, надо отдать им должное, прекрасно осознавали этот тривиальный факт.” [10а] Я лишь добавлю, что, к сожалению, “этот тривиальный факт”, похоже, не знаком христианам. Из века в век, вплоть до наших дней, платонизм является излюбленной философией христианских мудрецов. Мы не задаемся целью объяснить сейчас, как такое могло произойти. Однако это, мягко говоря, печальное недоразумение произвело невиданную путаницу в современных взглядах на смерть и бессмертие. Мы можем пользоваться известным определением: смерть есть отделение души от тела, *ψυχῆζ χωρισμοζ αλο σωματοζ* (Немезий, *О природе человека*, 2, он цитирует Хрисиппа). Для грека это *освобождение*, “возврат” в родную область духов. Для христианина - *катастрофа*, перечеркнутое человеческое существование. Греческой теории бессмертия никогда не разрешить христианскую проблему. Единственно достойное решение дает весть о Воскресении Христовом и обетование грядущего Всеобщего Воскресения мертвых. Вновь обратившись к истокам христианства, мы обнаружим, что эта мысль была ясно высказана уже в первые века. Св. Иустин весьма настойчив по данному поводу: “Если вы встретитесь с такими людьми, которые . . . не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами” (*Разг.*, 80). Неизвестный автор трактата *О Воскресении* (приписываемого обычно св. Иустину) очень точно излагает суть вопроса: “Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? *Нет* - она душа человека. А тело

разве может быть названо человеком? *Нет* - оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог *человека* призвал к жизни и воскресению: то Он призвал *не часть*, но *целое*, то есть душу и тело” (*О воскр.*, 8). Афинагор Афинский проводит аналогичное рассуждение в своем превосходном сочинении *О воскресении мертвых*. Бог создал человека для вполне определенной цели - вечного бытия. Раз так, “Бог наделил самостоятельным бытием и жизнью не природу души саму по себе и не природу тела, взятую отдельно, но, скорее, людей, состоящих из души и тела, чтобы обеими частями, с которыми люди рождаются и живут, достигать им по окончании земной жизни общей цели; душа и тело составляют в человеке *единое живое существо*”. Человек исчезнет, утверждает Афинагор, если будет разрушена целостность этой связки, ведь в таком случае личность тоже разрушится. Бессмертие души должно сопровождаться неизменностью тела, нетлением его собственной природы. “Существом, наделяемым рассудком и разумом, является *человек*, а не *душа сама по себе*. Следовательно, человек должен всегда оставаться состоящим из души и тела.” Иначе получится не человек, а лишь части человека. “А вечное соединение невозможно, если нет воскресения. *Ибо, если нет воскресения, природа всего человека не сохранится*” (15). Основной предпосылкой подобных рассуждений было включение тела как части в полноту человеческого бытия. А из нее следует, что человек перестанет быть человеком, если душе придется навеки “развоплотиться”. Этот факт строго противоположен заявлениям платоников. Эллины, скорее, мечтали об окончательной и совершенной дезинкарнации. Тело - узы души. Напротив, для христиан смерть не есть нормальный конец человеческого существования. Она - крах и безумие. Она - “возмездие за грех” (Рим 6,23). Она - лишение и извращение. И с момента грехопадения таинство жизни вытеснено таинством смерти. “Союз” души и тела, безусловно, таинственен, о чем говорит непосредственное ощущение человеком органичного психофизического единства. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam*, писал св. Ириней (*Adv. haereses V, 6,1*). Тело без души - лишь труп, а душа без тела - лишь призрак. Человек не бестелесный призрак, а труп не часть человека. Человек не “бесплотный демон”, упрятанный в плотскую темницу. Вот почему “отделение” души от тела и есть смерть *именно человека*, прекращение его существования, его существования *как человека*. Следовательно, смерть и тление тела, можно сказать, стирают из человека “образ Божий”. В умершем уже не все человеческо. Св. Иоанн Дамаскин в одном из знаменитых песнопений погребальной службы передает это так: “Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида.” Св. Иоанн говорит не о человеческом теле, но о самом человеке. “Наша красота по образу Божию” - не тело, а человек. Он воистину “образ неизреченной славы Божией”, даже после “поражения грехом”. А смерть открывает нам, что человек, это “разумное изваяние”, вылепленное Богом - используя выражение св. Мефодия (*О воскресении I, 34.4: το αγαλμα το λογικον*) - всего лишь труп. “Наги кости человек, червей снесь и смрад.” [11] Можно назвать человека “единой ипостасью в двух природах”, причем не *из* двух природ, а именно *в* двух природах. Смертью эта единая ипостась раскалывается. И человека больше нет. Поэтому мы, люди, ожидаем “*искупления тела нашего*” (Рим 8,23: *την απολυτρωσιν του σωματος ημων*). Как пишет св. Павел в другом послании, “потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью” (2 Кор 5,4). Вся мучительность смерти как раз в том, что она - “возмездие за грех”, т.е. результат нарушенных взаимоотношений с Богом. Она не просто естественная ущербность или метафизический тупик. Смертность человека есть смертность отпавшего от Бога, Который единый Жизни Податель. А находясь в подобном отчуждении, человек не может оставаться, “пребывать”, полноценным человеком. Смертный, строго говоря, “*недочеловек*”. Акцентировать человеческую смертность не значит предлагать “натуралистическое” толкование человеческой трагедии;

напротив, это значит обнажить ее глубокие религиозные корни. Интерес к смертности человека был важнейшей точкой опоры святоотеческого богословия, ибо это был интерес к обетованному Воскресению. Бедственность существования во грехе ни в коей мере не умалялась, однако ее рассматривали не с позиций исключительно этики и морали, но и с богословской точки зрения. Греховное бремя состоит не только в нечистой совести и сознании вины, но и в необратимом расколе всей человеческой природы. Падший человек более не человек: он онтологически деградировал. И свидетельством такой “деградации” стала человеческая смертность, человеческая смерть. Вне Бога природа человека становится рассогласованной, в некотором смысле, начинает фальшивить. Здание человеческого естества теряет устойчивость. “Союз” души с телом оказывается непрочным. Душа, лишенная жизненной энергии, больше не может оживотворять тело. Тело превращается в застенок и могилу души. Теперь физическая смерть неизбежна. Тело и душа уже, можно сказать, не состроены, не подходят друг другу. Нарушение Божией заповеди, по выражению св. Афанасия, “возвратило людей в их естественное состояние” (εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπεστρεψεν). “Чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление.” Ибо тварь, приведенная в мир из небытия, так и существует над бездной ничто, будучи всегда близка к падению (*О воплощении*, 4 и 5). “Мы умрем и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать” (2 Цар 14,14). “Естественное состояние”, о котором говорит св. Афанасий, есть течение космических циклов, цепко засасывающих падшего человека, и этот плен - знак человеческой деградации. Человек лишился своего привилегированного положения в тварном мире. Однако его метафизическая катастрофа - лишь проявление искажившихся взаимоотношений с Богом.

IV

“Аз есмь воскресение и живот”

Воплощение Слова было истинным явлением Бога. Более того, оно было откровением Жизни. Христос - Слово Жизни, ο λόγος τῆς ζωῆς (1 Ин 1,1). Воплощение уже само по себе отчасти оживило человека и воскресило его природу. Не просто обильная благодать излилась на человека в Воплощении, но природа его была воспринята в сокровенное единение, единение “по ипостаси” с Самим Богом. Отцы ранней Церкви единодушно видели в подобном достижении человеческой природой вечного причастия Божественной Жизни всю суть спасения. “То спасено, что с Богом соединено,” - говорит св. Григорий Богослов. А что не соединено, вовсе не может спастись (*Послание 101, к Клидонию*). Эта мысль была лейтмотивом всего богословия первых веков: у св. Иринейя, св. Афанасия, Каппадокийцев, св. Кирилла Александрийского, св. Максима Исповедника. Однако кульминацией Воплотившейся Жизни стал Крест, смерть Воплотившегося Господа. Жизнь полностью открыла себя в смерти. Вот парадокс, тайна христианской веры: жизнь в смерти и через смерть, жизнь из могилы, Тайна могилы, чреватой жизнью. И христиане рождаются заново в подлинную, вечную жизнь только пройдя в крещении смерть и погребение во Христе; они возрождаются со Христом в крестильной купели (ср. Рим 6,3-5). Таков непреложный закон истинной жизни. “То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет” (1 Кор 15,36). Спасение было совершено на Голгофе, а не на Фаворе, и даже на Фаворе говорили о Кресте Христовом (ср. Лк 9,31). Христос *должен* был умереть, чтобы дать жизнь с избытком всему человечеству. Необходимость эта не от мира сего. Вероятно, таков императив Божественной Любви, императив установленного Богом порядка. И нам не удастся понять сию тайну. Почему истинная жизнь должна была открыться в смерти Того, Кто Сам был “воскресение и живот”? Единственно возможное разъяснение в том,

что Спасение должно было стать победой над смертью и человеческой смертностью. Окончательным врагом человека являлась именно смерть. Искупление не просто прощение грехов или примирение с Богом. Оно - освобождение от греха и смерти. "Покаяние не выводит из естественного состояния (в которое вернулся человек, согрешив), а прекращает только грехи," - говорит св. Афанасий. Ибо человек не только согрешил, но и "впал в тление". Итак, Божие милосердие не могло допустить, "чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли, и через тление опять обратились в небытие". Следовательно, Слово Бога сошло и стало человеком, приняв наше тело, чтобы "людей обратившихся в тление снова возратить в нетление, и оживотворить их от смерти, присвоением Себе тела и благодатию воскресения уничтожая в них смерть, как соломой огнем" (*О воплощении*, 6-8). Таким образом, согласно св. Афанасию, Слово стало плотью, дабы изгнать "тление" из человеческой природы. Однако смерть побеждается не явлением Жизни в смертном теле, а вольной смертью Воплотившейся Жизни. Слово воплотилось ради смерти во плоти, подчеркивает св. Афанасий. "Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее" (44). Или, цитируя Тертуллиана, *forma moriendi causa nascendi est (De carne Christi, 6)*. Основной мотив смерти Христа - человеческая смертность. Христос умер, но преодолел смерть и поборол смертность и тление. Он оживил саму смерть. "Смертию смерть разруши." Поэтому смерть Христова явилась, можно сказать, развитием Воплощения. Крестная смерть важна не как смерть Непорочного, но как смерть Воплотившегося Господа. Используя удивительно смелую формулировку св. Григория Богослова, "мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умервщленном, чтобы нам ожить" (*Слово 45, на святую Пасху*, 28: εδεγηθημεν θεου σαρκωμενου και νεκρωμενου). На Кресте умер не человек. У Христа нет человеческой ипостаси. Его личность - божественная, хотя и воплотившаяся. "Ибо страдал и подвизался подвигом терпения не человек малозначащий, но вочеловечившийся Бог," - говорит св. Кирилл Иерусалимский (13-е *огласительное слово*, 6). Справедливо утверждать, что на Кресте умер Бог, но умер лишь в Своей человеческой природе (которая, впрочем, "единосущна" нашей). Это была вольная смерть Того, Который Сам есть Жизнь Вечная. Разумеется, это человеческая смерть, смерть "по человеческой природе", однако происходит она внутри ипостаси Слова, Воплотившегося Слова. А следовательно, ведет к воскресению. "Крещением должен Я креститься" (Лк 12,50). Это крещение - крестная смерть и пролитие крови: "Крещение мученичества и крови, которым Сам Христос тоже был крещен," - полагает св. Григорий Богослов (*Слово 37,17*). Смерть на Кресте как крещение кровью - вот в чем самая суть искупительной тайны Креста. Крещение - это очищение. А Крещение Креста было, можно сказать, очищением человеческой природы, следовавшей к возрождению в Ипостаси Воплотившегося Слова. Это было омовение человеческой природы потоком жертвенной крови Божественного Агнца и, прежде всего, - омовение тела, то есть смыты были не только грехи, но и немощи человеческие, и даже сама смертность. Такое очищение явилось приготовлением к грядущему воскресению - очищение всей человеческой природы в лице ее нового, мистического, первенца, "Последнего Адама". Это было крещение кровью всей Церкви и, более того, всего мира. Еще раз процитируем св. Григория Богослова: "Очищение не малой части вселенной, и не на малое время, но целого мира и вечное" (*Слово 45,13*). Господь умер на Кресте. Это была настоящая смерть, но, все-таки, не совсем как наша хотя бы потому, что она являлась смертью Воплотившегося Слова, смертью внутри неделимой Ипостаси Слова, ставшего человеком, смертью "воипостасной" человеческой природы. Это не меняет онтологических свойств смерти, однако теперь она приобретает иное значение. "Ипостасное единство" не нарушилось, не разорвалось смертью, а поэтому, хотя тело и душа разделились между собой, они все равно остались связанными через Божество Слова, от которого отстранены не были. В этой "нетленной смерти" преодолеваются и "тление", и "смертность", а значит, - начинается воскресение. Сама смерть Воплотившегося знаменует воскресение

человеческой природы (св. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, 3.27; ср. *Беседа на Великую Субботу*, 29). “Сегодня Господь наш Иисус Христос - на кресте, и мы празднуем,” - по резкому выражению св. Иоанна Златоуста (*Беседа первая о кресте и разбойнике*). Крестная смерть стала победой над смертью не потому, что за ней последовало Воскресение. Она - победа сама по себе. Воскресение является лишь результатом и проявлением Крестной победы, совершившейся, едва уснул Богочеловек. “Ты умираешь, оживляя меня...” Как описывает это св. Григорий Богослов: “Он отдает Свою жизнь, но Он властен взять ее назад, и завеса раздралась, ибо тайные двери Небес отверзлись; камни расселись, мертвые восстали . . . Он умирает, давая жизнь, разрушая Своей смертью смерть. Он погребен, но восстает вновь. Он нисходит во ад, но выводит оттуда души” (*Слово* 41). Тайна Воскрешающего Креста особенно читится в Великую Субботу, день сошествия во ад. Ведь сошествие во ад - уже Воскрешение мертвых. В результате Своей смерти Христос соединяется с умершими, и это - дальнейшее развитие Воплощения. Ад - обиталище тьмы и смертной тени; он, скорее, место безумной муки, чем заслуженного наказания, мрачный “*шеол*”, место безысходного развоплощения, едва тронутое тусклым скользким лучом не взошедшего пока Солнца, лучом надежд и упований, пока не исполненных. Там проявлялась онтологическая немощь души, терявшей при разлучении в смерти способность быть подлинной *энтелехией* своего тела - бессилие падшей, уязвленной природы. Да и не “место” вовсе, а духовное состояние - “темница духов” (см. 1 Пет 3,19). Именно в *эту* темницу, в *этот* “ад” нисходит Господь и Спаситель. Во тьме бледной смерти загорелся неугасимый свет Жизни - Божественной Жизни. “Сошествие во ад” - явление Жизни среди отчаяния растворенных смертью; это *триумф* над смертью. “Тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силою Спасителя,” - говорит св. Афанасий (*О воплощении*, 26). Великая Суббота есть нечто большее, чем просто канун Пасхи. Она - “благословенная суббота”, “*Sanctum Sabbatum*”, - *requies Sabbati magni*, по слову св. Амвросия. “Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, воньже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий” (стихиры на Господи возвах, вечерня Великой Субботы согласно православному обряду). “Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти” (Откр 1,17-18). “Надежда бессмертия” христиан основана и держится этой победой Христа, а не какой-нибудь “природной” способностью человека. Кроме того, отсюда следует, что такая надежда обусловлена *историческим событием*, т.е. *историческим явлением себя* Богом, а не изначальным устройством или свойством человеческой природы.

V

Последний Адам

Смерть еще не упразднена, но ее беспомощность уже продемонстрирована. “Да, мы все еще умираем, как прежде, - говорит св. Иоанн Златоуст, - но смерти нас не удержать навсегда, а значит, это не смерть . . . власть и сущность смерти в том, что умерший не может вернуться к жизни; но если после смерти он оживет и, больше того, получит лучшую жизнь, тогда это уже не смерть, а просто сон” (*На послание к Евреям*, бес. 17,2: οὐ θάνατος τοῦτο ἐστίν, ἀλλὰ κοίμησις). Или, по выражению св. Афанасия, “наподобие семян, ввергаемых в землю, мы разрешаясь не погибаем, но как посеянные воскреснем” (*О воплощении*, 21). Произошло исцеление и обновление человеческой “природы”, а поэтому восстанут все, *все* будут воскрешены и *всем* возвратится полнота их природы, хотя и в преображенном виде. Отныне всякое развоплощение временно. Мрачная юдоль ада уничтожена силой животворящего Креста. *Первый* Адам своим непослушанием

раскрыл и реализовал врожденную способность к смерти. *Второй* Адам послушанием и непорочностью реализовал способность к бессмертию, причем настолько полно, что смерть стала невозможной. Подобную аналогию проводит уже св. Ириней. Вера во Христа была бы тщетной и бесполезной без надежды на Всеобщее Воскресение. “Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших” (1 Кор 15,20). Христово Воскресение есть *новое начало*. Оно - “*новое творение*”, $\eta\ \kappa\alpha\iota\nu\eta\ \kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$. Можно даже сказать, *эсхатологическое* начало, последний шаг на историческом пути Спасения [12]. Но нам, все-таки, следует ясно различать исцеление природы и исцеление воли. “Природа” исцелена и возрождена принудительно, могучей властью всеильного и всепобеждающего Божиего милосердия. Здравие, так сказать, “навязано” человеческой природе. Ибо во Христе *вся* человеческая природа (“семя Адама”) окончательно очищена от несовершенства и смертности. 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. Однако *волю* человека нельзя исцелить приказом. Человеческая воля должна *сама* устремиться к Богу. Должно возникнуть добровольное и искреннее чувство ответной любви и преклонения, должно произойти “свободное обращение”. Только в “таинстве свободы” возможно исцеление воли человека. Только таким, свободным, усилием входит человек в новую вечную жизнь, явленную Христом Иисусом. Духовное возрождение происходит только в условиях абсолютной свободы, через самоотвержение и посвящение себя Богу во Христе. На это различие настойчиво указывал Николай Кавасила в своем превосходном сочинении *О жизни во Христе*. Воскресение есть “восстановление естества” ($\eta\ \alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\pi\alpha\nu\omicron\rho\theta\omega\sigma\iota\varsigma$), и Бог дает его даром. Царство же Небесное, и созерцание Бога, и соединение со Христом есть наслаждение желанья ($\tau\rho\phi\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\lambda\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$), а потому доступно только восхотевшим, и возлюбившим, и возжелавшим. Бессмертие получит каждый, точно как каждый наслаждается Божиим промыслом. От нас не зависит, воскреснем мы после смерти или нет, равно как не зависело от нас наше рождение. Христовы смерть и воскресение приносят бессмертие и нетление всем в равной степени, ибо всякий человек имеет то же естество, какое и Человек - Христос. Но никого нельзя принудить к желанью. Таким образом, воскресение - всеобщий дар, а блаженство примут лишь некоторые (*О Жизни во Христе* II,86-96). И вновь дорога жизни предстает стезей самоотречения и смирения, самопожертвования и самозаклания. Следует умереть для себя, чтобы жить во Христе. Каждый должен сам совершить личный и свободный акт соединения со Христом, Господом, Спасителем и Искупителем, через исповедание веры, через принятие любви, через мистическую клятву верности. Кто не умрет со Христом, не сможет жить с Ним. “Если мы чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас” (св. Игнатий, *Послание к Магнезийцам*, 5; здесь явно Павлов слог). Это не только аскетическое или нравственное указание или просто угроза. Это - онтологический закон духовного бытия и, более того, всей жизни. Ведь возвращение здравия человеку обретает смысл исключительно в причастии Богу и жизни во Христе. Для находящихся в беспросветной тьме, для нарочно отрезавших себя от Бога, даже само Воскресение должно казаться безосновательным и излишним. Но оно придет - придет как “воскресение осуждения” (Ин 5,29 $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$). И им завершится трагедия человеческой свободы. Мы воистину на пороге непонятого и непостижимого. *Апокатастасис* природы не исключает свободу воли - воля изнутри должна быть подвижна любовью. Это ясно осознавал св. Григорий Нисский. Он вполне допускает что-то вроде всеобщего обращения душ в загробном мире, когда Правда Божия откроется и предстанет с абсолютной и *неотразимой* очевидностью. Именно здесь проявляется ограниченность эллинистического мироощущения. Для него очевидность решающим образом влияет на волю, т.е. “грех” - просто “неведение”. Сознание эллина должно было пройти долгий и тяжкий путь

аскетизма, аскетического хранения и испытания себя, чтобы избавиться от интеллектуалистических заблуждений и наивности и обнаружить бездны мрака в падших душах. Лишь через несколько веков аскетических трудов, у св. Максима, мы находим новую, переосмысленную и углубленную, трактовку апокатастасиса. Св. Максим не верил в неизбежное обращение упрямых душ. Он учил о природном апокатастасисе, т.е. о восстановлении каждого человека в полноте своей природы, о вселенском явлении Божественной Жизни, которая станет очевидна всем. Однако те, кто во время земной жизни коснел в угождении плотским страстям, жил “протиестественно”, не смогут вкушать это вечное блаженство. Слово есть Свет, просвещающий умы верных, но судным огнем (τῆ καυσει τῆς κρισεως) попадающий тех, которые по любви к своей плоти обитают в ночной тьме этой жизни. Разница здесь между ἐπιγνωσις и μεθεξις. “Признавать” не значит “соучаствовать”. Бог действительно будет во всех, но только в Святых Он будет пребывать “милостиво” (διὰ τὴν χάριν), в нечестивых же - “немилостиво” (παρὰ τὴν χάριν). И грешники будут отчуждены от Бога отсутствием решительной воли к добру [13]. Мы вновь имеем дело с разделением *природы* и *воли*. Воскресением вся тварь будет возрождена, т.е. приведена к совершенству и абсолютному нетлению. Однако грех и зло коренятся в воле. Эллинистическое мышление заключает отсюда, что зло неустойчиво и неизбежно должно исчезнуть само по себе, ибо ничто обойденное Божией волей не вечно. Вывод христианства прямо противоположен: бывает инертная и упрямая воля, и такое упрямство не может вылечить даже “всеобщее Исцеление”. Бог никогда не совершает насилия над человеком, а значит, причастие Богу нельзя навязать упрямцу. По выражению св. Максима, “не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения” (*Вопросоответы к Фалассию*, б). Мы живем в *другом* мире - он стал другим после искупительного Христова Воскресения. Жизнь явлена, Жизнь восторжествует. Воплотившийся Господь - Второй Адам в полном смысле этого слова, и в Его лице было положено начало *новому* человечеству. Теперь несомненно не только окончательное “выживание” человека, но и осуществление в нем Божией цели Творения. Человек “сделан бессмертным”. Он не может совершить “метафизическое самоубийство” и вычеркнуть себя из бытия. Однако даже победа Христа не навязывает “Вечную Жизнь” противящимся существам. Как говорит св. Августин, для твари “быть не то же, что жить” (*На Бытие буквально* I, 5).

VI

“И живот вечный”

В христианском мировоззрении неизбежно напряжение между “данным” и “ожидаемым”. Христиане чают “Жизни *будущего* века”, но им известна и Жизнь, чаяние уже *сбывшееся*: “ибо Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную Жизнь, которая была у Отца и явилась нам” (1 Ин 1,2). Это не только *временное* напряжение между прошлым, настоящим и будущим. Это напряжение между *предрешением* и *решением*. Можно сказать, что Жизнь Вечная *предложена* человеку, но его дело - *принять* ее. Увенчается ли успехом божественное “предрешение” по отношению к конкретной личности, зависит от ее “решимости верить”, состоящей не в том, чтобы “признавать”, а в том, чтобы искренне “соучаствовать”. Начало христианской жизни - новое рождение водой и Духом. И, прежде всего, нужно “покаяние”, η μετανοια, - внутреннее изменение, сокровенное, но полное. Символика Святого Крещения сложна и многопланова. Однако в первую очередь, это символика смерти и воскресения Христа (Рим 6,3-4). Это таинство воскресения со Христом через соучастие в Его смерти, восстание с Ним и в Нем к новой и вечной жизни (Кол 2,12. Флп 3,10). Только пройдя

погребение христиане совоскресают Христу: “если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем” (2 Тим 2,11). Христос *воистину* Второй Адам, но люди должны родиться заново и соединиться с Ним, чтобы наследовать Его новую жизнь. Св. Павел говорил о “подобии” смерти Христа (Рим 6,5 *συμφυτοί... τῷ ὁμοιωμάτι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*). Однако “подобие” здесь нечто много большее, чем внешнее сходство. Оно не просто символ или воспоминание. Для самого апостола подобие заключалось в том, что Христос может и должен “изобразиться” в каждом из нас (Гал 4,19). Христос - Глава, все верующие - Его члены, и в них обитает Его жизнь. Это тайна Всего Христа - *totus Christus, Caput et Corpus*. Все призваны и каждый способен верить и питаться верой и крещением с тем, чтобы жить в Нем. Поэтому крещение есть “возрождение”, *αναγεννησις*, новое и благодатное рождение в Духе. По слову Кавасилы, крещение есть начало именно блаженной жизни во Христе, а не просто жизни (*О жизни во Христе* II, 95). Св. Кирилл Иерусалимский исчерпывающе объясняет истинную сущность всей крещальной символики. Это правда, говорит он, что в крестильной купели мы *только* “уподобляемся” смерти и погребению и, переживая их “символически”, *διὰ συμβόλου*, не восстаем из настоящей могилы. Однако “уподобление бывает в образе, а спасение в самой вещи”. Ибо Христос был подлинно распят, подлинно погребен и подлинно воскрес. “В самой вещи” - перевод греческого *οὐτως* - слова, которое даже сильнее, чем просто *ἀληθώς*, “на самом деле”. Оно подчеркивает исключительное значение смерти и воскресения Христа, явившихся абсолютно новым достижением. Теперь Он дал нам возможность, “подражательно” соучаствуя в Его страстях (*τῆ μιμησει... κοινωνήσαντες*), “в действительности” получить спасение. Это не только “подражание”, но и “подобие”, то *ὁμοίωμα*. “Христа распяли и погребли в действительности, но тебе даровано испытать распятие, погребение и воскресение с Ним в подобии.” Иными словами, в крещении человек “таинственно” нисходит в смертный мрак, но все-таки восстает с Воскресшим Господом и переступает из смерти в жизнь. “И все над вами совершено в образе, потому что вы образ Христов,” - заключает св. Кирилл. То есть все соединены Христом и во Христе, отсюда - сама возможность “подобия” в таинстве (*Таиноводственные поучения* 2.4-5,7; 3.1). Св. Григорий Нисский также подробно останавливается на этой теме. В крещении есть два аспекта: рождения и смерти. Плотское рождение есть начало смертного существования, конец которого - тление. Надо найти второе, новое, рождение, ведущее в вечную жизнь. Во время крещения “присутствие силы Божией возводит рожденное в тленной природе в нетленное состояние” (*Большое огласительное слово*, 33). Это происходит через подражание и уподобление во исполнение завещанного Господом. Только идя вслед Христа можно пройти лабиринт жизни и найти выход. “Ибо я сравню путь страждущего человечества под вечно бдящей стражей смерти со странствиями в лабиринте.” Христос вырвался из него после трехдневной смерти. В крещальной купели “совершается полное подобие того, что сделал Он”. Смерть “изображена” водной стихией. И как Христос воскресением вернулся к жизни, так и крещающийся, связанный с Ним по телесной природе, “подражает воскресению на третий день”. Это только “подражание”, *μιμησις*, а не “тождественность”. В крещении человек не воскресает на самом деле, но лишь освобождается от природной поврежденности и неизбежности смерти. В крещающемся рвется “дурная бесконечность порока”. Он не может воскреснуть, потому что не умирает и все время таинства пребывает в этой жизни. Крещение - лишь тень грядущего воскресения, и, проходя обряд, человек лишь предвкушает благодать всеобщего восстания из мертвых. Крещение - начало, *ἀρχή*, а воскресение - конец и совершение, *πέρας*; и все, что происходит в Великом Воскресении, имеет свои зародыши в крещении. Можно сказать, что крещение - это “подобие воскресения”, “*Nomiotic resurrection*” (*Большое огласительное слово*, 35). Следует также вспомнить, что св. Григорий особенно подчеркивал необходимость сохранять и тщательно оберегать благодать, полученную в крещении. Ибо ею изменяется и преобразуется не только природа, но и воля, которая, тем не менее, остается абсолютно свободной. И если душу не

очищать и не охранять свободным усилием воли, то крещение не принесет плода. Преображение не осуществится до конца, а новая жизнь не воспримется вполне. Это не подчиняет крещальную благодать санкции человека - Благодать нисходит всегда. Она, однако, не может быть навязана никому, кто сотворен свободным по образу Бога, - ей требуется согласие и отклик синергийной любви и воли. Благодать не согревает и не животворит замкнувшиеся и упрямые, по-настоящему “мертвые”, души. Необходимы встречное движение и соработничество (40). Причина этого как раз в том, что крещение есть таинственная смерть со Христом, причастие Его вольным страданиям и Его жертвенной любви, которое может произойти только свободно. Таким образом крещение, будто живая священная икона, отражает и изображает Крестную смерть Христа. Крещение одновременно смерть и рождение, погребение и “баня пакибытия”, λουτρον της παλιγγενεσιας. “Время умирать, и время родиться” по выражению св. Кирилла Иерусалимского (*Тайноводственные поучения* 2.4). То же самое справедливо в отношении всех таинств. Все таинства установлены именно для того, чтобы дать возможность верным “соучаствовать” в искупительной Христовой смерти и этим получить благодать Его воскресения. Таинствами подчеркивается и демонстрируется необычайное, вселенское значение жертвы и победы Христа. Это явилось основной мыслью труда Николая Кавасилы *О жизни во Христе*, в котором было превосходно обобщено все учение о таинствах Восточной Церкви. “За тем и крестимся мы, чтобы умереть Его смертию, и воскреснуть Его воскресением; помазываемся же, дабы соделаться с Ним общниками в царском помазании обожения. Когда же питаемся священнейшим Хлебом и прием Божественную чашу, сообщаемся той самой плоти и той самой крови, которые восприняты Спасителем, и таким образом соединяемся с Воплотившимся за нас, и Обоженным, и Умершим, и Воскресшим . . . Крещение есть рождение, миро бывает в нас причиною действия и движения, а хлеб жизни и чаша благодарения есть пища и истинное питание” (*О жизни во Христе* II, 3,4,6). Все церковные таинства содержат разнообразные символы, которыми “уподобляются” и изображаются Крест и Воскресение. Символика эта реалистична. Символы не просто напоминают нам о чем-то, имевшем место “в прошлом” и давно ушедшем. То, что случилось “в прошлом”, дало начало “Вечному”. Все священные символы являют собой и в себе истинную Реальность, которую абсолютно адекватно раскрывают и передают. Эту священную символику венчает великая Тайна Святого Алтаря. Евхаристия - сердце Церкви. Она - Таинство Искупления в его высочайшем смысле. Она больше, чем “уподобление” или простое “вспоминание”. Она - сама Реальность, одновременно скрытая и явленная в Таинстве. Евхаристия есть “совершенное и последнее Таинство (το τελευτατον μυστηριον), - говорит Кавасила, - нельзя и простираться далее, нельзя приложить большего.” Это “предел жизни”, ζωης το περας. “После же евхаристии нет уже ничего такого, к чему бы нам стремиться, но остановившись здесь должны стараться узнать то, как до конца сохранить сие сокровище” (*О Жизни во Христе* IV, 1,4,15). Евхаристия есть сама Тайная Вечеря, происходящая, можно сказать, вновь и вновь, но, несмотря на это, не повторяющаяся. Ибо, творя ее всякий раз, мы не просто “изображаем”, но на самом деле присоединяемся к той же “Тайной Трапезе”, сотворенной единожды (и вовеки) Самим Божественным Первосвященником как преддверие и начало вольной Крестной Жертвы. И истинный Священник каждой Евхаристии - непременно Сам Христос. Св. Иоанн Златоуст неоднократно утверждал это: “Итак, веруйте, что и ныне совершается та же вечеря, на которой сам Он возлежал. Одна от другой ничем не отличается” (*На Матфея*, беседа L, 3). “Действия этого таинства совершаются не человеческою силою. Тот, Кто совершил их тогда, на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары сам Христос . . . Это та же самая трапеза, которую предлагал Христос, и ничем не менее той. Нельзя сказать, что ту совершает Христос, а эту человек; ту и другую совершает сам Христос. Это место есть та самая горница, где Он был с учениками” (*там же*, беседа LXXXII, 5). Это вопрос

первостепенной важности. Тайная Вечеря была принесением жертвы - Крестной жертвы. Жертвоприношение продолжает длиться до сих пор. Христос до сих пор является Первосвященником Своей Церкви. Таинство - то же, Священник - тот же, и Трапеза - та же. Еще раз обратимся к творениям Кавасилы: “Принеся и пожертвовав Себя единожды за всех, Он не прекращает Своего вечного служения, совершая его ради нас, и всегда будет в нем нашим ходатаем пред Богом” (*Толкование божественной литургии*, 23). Воскрешающая мощь Христовой смерти в полную силу проявляется в Евхаристии, которая есть “врачество бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе” по слову св. Игнатия (*К Ефесянам*, XX.2: *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντιδωτόζ του μη αλοθανειν, ἀλλα ζην εν Ἰησου Χριστω*). Это “небесный Хлеб и Чаша жизни”. Это страшное Таинство становится для верных “обручением Жизни Вечной”, и именно потому, что сама смерть Христа уже была Триумфом и Воскресением. В Евхаристии соединены начало и конец: воспоминания евангельских событий и пророчества Апокалипсиса. Она - *sacramentum futuri*, потому что она - *воспоминание (anamnesis) Креста*. Евхаристия суть таинство предчувствия и предвкушения Воскресения, “образ Воскресения” (*ο τυποζ τηζ αναστασεωζ* - выражение молитвы на потребление Св. Даров литургии св. Василия Великого). Только “образ” не потому, что она простой символ, а потому, что история Спасения продолжается, и надо ожидать, “*чаять жизни будущего века*”.

VII

Христианам, как христианам, не следует верить философским теориям бессмертия. Им следует верить во Всеобщее Воскресение. Человек - тварь. Самим своим существованием он обязан Богу. Человеческое бытие не необходимо. Оно - милость Божия. Но Бог сотворил человека для бытия, т.е. для вечности. Достичь же вечности и обрести ее можно только в единении с Богом. Нарушение этого единства подрывает, хотя и не обрывает, человеческое бытие. Человеческие смерть и смертность свидетельствуют о нарушенном единстве, об одиночестве человека, о его отчужденности от источника и цели своего бытия. Однако действие творящего *fiat* продолжается. Единство восстанавливается Воплощением. В смертной тени вновь явлена Жизнь. Воплотившийся - Жизнь и Воскресение. Воплотившийся - Покоритель смерти и ада. Он - Первенец Нового Творения, Первенец из умерших. Физическая смерть человека - не отдельное “природное явление”, а, скорее, зловещее клеймо изначальной трагедии. “Бессмертие” бестелесных “душ” не решает человеческую проблему. А “бессмертие” в мире, лишенном Бога, “бессмертие” без Бога или “вне Бога” тотчас превращается в вечную муку. Христиане, как христиане, стремятся получить нечто более великое, чем “природное” бессмертие. Они стремятся к бесконечному единению с Богом, то есть, по удивительному выражению ранних Отцов, к *обожению (theosis)*. Ничего “натуралистического” или пантеистического в этом нет. Обожением называют тесное, сокровенное причастие человеческих личностей Живому Богу. Быть с Богом - значит пребывать в Нем, становясь участником Его совершенства. “Так что Сын Божий стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим” (св. Ириней, *Против ересей* III,10.2). В Нем человек навеки соединен с Богом. В Нем - наша Жизнь Вечная. “Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа” (2 Кор 3,18). И в конце времен вся тварь войдет в Благословенную Субботу, в самый настоящий “День упокоения”, таинственный “Седьмой день творения”, когда наступят Всеобщее Воскресение и “Грядущий Век”.

[1] *L'Esprit de la Philosophie Medievale* (2 ed., Paris, 1944), стр. 179.

[2] *Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love* (London, 1938), II:I, стр. 64 и далее.

[3] Автором обычно называют Джозефа (или Джона) Питтса (Joseph, John Pitts), о котором, однако, ничего не известно. Имя его указано в старых каталогах (например, Британского музея и пр.) и библиографиях. Названия книг слишком длинны для того, чтоб привести их здесь целиком. Обе книги напечатаны в 1706 году. Додуэлл отстаивал свою точку зрения в работе *A Preliminary Defence of the Epistolary Discourse, Concerning the Distinction between Soul and Spirit* (London, 1707). Видимо, отправной пункт Додуэлла - св. Иринея; см. *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello, A.M., etc., Oxoniae, 1689*, стр. 469 и далее. Я касаюсь всей этой дискуссии в другой своей статье, *Проблема человека в английской теологии и философии XVII-го века*, готовящейся к публикации.

[4] Gilson, 179, n.i.

[5] А.Е.Тейлор, *Plato: The man and his work*, стр. 176; ср. J.Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinite*, t.II (Paris, 1928), стр. 635 и далее

[6] Ср. с моей статьей “Идея Творения в христианской философии”, *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, дополнительный выпуск: Nature and Grace, 1949; см. также Gilson *цит.соч.*, гл.IV: “Les etres et leur contingence”, стр. 63 и далее.

[7] Gilson, *God and Philosophy*, 1941, стр. 52.

[*] Похожие размышления можно найти и в святоотеческой традиции, например, у св. Ефрема Сирина. Сначала он просто констатирует свободу творческого повеления: “Причина стольких красот не вынуждена; иначе они окажутся делом кого-либо другого, а не Бога; потому что необходимость исключает произвол.” Далее св. Ефрем приходит к непосредственной связи этой свободы с проблемой совечности твари Творцу: “Имел же собственную волю, не подлежащую необходимости, и не сотворил совечных себе тварей... Ибо действие Его было не по необходимости; иначе твари были бы совечны Ему.” (*Обличение себе самому и исповедь*, св. Ефрем Сирин, “Творения”, том 1, М.1993, стр.163-164) - Прим. перев.

[7a] Можно, однако, усомниться в надежности перевода (выполненного Кассиодором).

[8] Запись разговора между Афанасием Каравеллой (Athanasius Caravella), епископом Йера, и Неофитом Пателларием (Neophytus Patellarius), митрополитом Крита, при участии Панажиота Никусия (Panagiotis Nicousius), знаменитого драгомана из Порты, помогавшего изданию “Православного исповедания” Петра Могилы в Голландии и Деяний Синода Иерусалима в 1672 г., была опубликована архимандритом Арсением (Иващенко). “Описание манускрипта, находившегося в библиотеке монастыря синайской горы” *Христианское чтение*, 1884, июль-август, стр. 181-229.

[9] Эта мысль прекрасно разработана Германом Шульцем (Hermann Schultz) в его поучительной книге *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Gottingen, 1861).

[10] London: S.P.C.K., 1951

[10a] *Цит.соч.*, стр. 70. В Восточном обряде отрывок из Ин 1,1-17 читается на Пасху, а не на Рождество (как на Западе).

[11] Последование погребения, стихиры на блаженны, стихиры самогласны.

[12] В Новом Завете слово *καινοζ* обозначает не столько нечто *новое*, сколько *заключительное*, “относящееся к последней цели”. По всему тексту слово, очевидно, несет эсхатологический смысл. Ср. статью Бема (Behm) *sub voce* в Kittel's *Worterbuch*, III, 451 и далее.

[13] Св. Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*, воп. 39, ст. 3; *Capit. quinquies cent.* II,39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i/Br., 1941), 367 и далее (или французское издание, Paris, 1947, стр. 265 и далее). К сожалению, толкование Бальтазара, по меньшей мере, неполно.