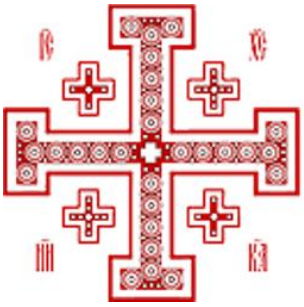
«Заметки о патристике»



Постулируя принцип Sola Scriptura («только Писание»), свидетели Иеговы, как известно, редко обращают свой взор на патристическую литературу и на богословские воззрения Отцов Церкви. В связи с чем, интерес для нас представляет одна статья Антона Чивчалова «Заметки о патристике»: http://chivchalov.blogspot.ru/2010/05/blog-post_22.html. В этой статье Антон Чивчалов посредством некоторых цитат из трудов Иустина, Климента Римского, Иринея, Афинагора, Тертуллиана пытается доказать, что ранние христиане II-III века 1) отрицали Божество Христа 2) «не верили в отдельное существование души вне тела» 3) придерживались хилиастических взглядов (веры в тысячелетнее Царство на земле).

Статья главным образом состоит из подборки довольно таки пространных цитат из сочинений ранних Отцов Церкви. Ключевые мысли, по мнению Чивчалова сходные с сегодняшней позицией свидетелей Иеговы, были выделены им с помощью подчеркивания, правда при этом не всегда понятно, что этим хочет доказать Чивчалов.

Начинает Антон Чивчалов с темы Троицы. И в подтверждение того, что ранние христиане были далеки от тринитаризма, он приводит ряд цитат из сочинений Иустина и Климента Римского. Из сочинения Иустина «Диалог с Трифоном иудеем» он выделяет следующие тексты (подчеркивания Чивчалова):

«Есть и упоминается, кроме Творца всего, другой Бог и Господь, Который называется и ангелом» (Dial., 56); «Тот, Который являлся патриархам и назван Богом, называется также ангелом и Господом, чтобы из этого вы поняли, что Он служит Отцу всего» (Dial., 58); «Ибо кто любит Бога всем сердцем и всею силою, тот, будучи исполнен благочестивым расположением, не будет почитать никакого другого бога, и согласно с волею Божией будет почитать того Ангела, которого любит Сам Господь Бог» (Dial., 93).

Чивчалов обращает внимание на выражение «другой Бог». Из его слов можно сделать вывод, что относящееся ко Христу выражение «другой Бог» противоречит тринитарной теологии: «Бог же один, какой еще другой [Бог]?» – спрашивает тринитариев Чивчалов. Очевидно, говоря о Христе как о «другом Боге» Иустин подразумевал ипостасное (т.е. личностное) отличие Сына от Отца. Схожим образом Иустин в другом месте о Христе говорит как о Том, Кто от Отца «по числу есть нечто иное» (Dial., 128). Известный историк Церкви XIX века Василий Болотов видит, что в этих словах Иустина «самостоятельное бытие Сына и Его различие от Отца выражено со всею ясностью, и термин "другое по числу" можно признать вполне соответствующим выражению "другой по ипостаси" у позднейших писателей»[1]. Поэтому в этой фразе нет абсолютно ничего противоречащего тринитарной теологии[2].

---

[1] Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Учение Оригена о Троице. Том 1, М., 1999, стр. 42-43.

[2] У тринитарного богослова Кирилла Александрийского (IV-V вв.) вступавшего в своих произведениях в полемику с арианами имеются сходные выражения: «Если Сын есть отражение Отца (Евр. 1, 3), как свет из света: то каким образом Он (Сын) может не быть *другим* по отношению к Нему (Отцу), как существующий особо? Ведь отраженное может стать таковым не иначе, как от другого, то есть отражающего, а не само из себя» (Святитель Кирилл Александрийский Толкование на Евангелие от Иоанна. Том 1, М., 2011, стр. 27).

Антон Чивчалов также считает, что у Иустина Иисус назван «ангелом» по своей сущности, т. е. в том смысле, что он является ангельским существом. Но Чивчалов видимо забыл, что греч. слово αγγελος означает: «1) вестник, посланник; 2) небесный вестник, ангел»[3] и часто в Писании применяется не только по отношению к ангельским существам, но и в отношении всех вестников в общем смысле (Агг. 1:13; Мал. 3:1; Мат. 11:10; Лук. 7:24, 27; Иак. 2:25; Откр. 1:20; 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7). К примеру, австралийский патролог Эрик Осборн считает, что Иустин посредством термина «ангел» показывает «службу Сына как посланника Отца, а не его природу»[4]. Доказывает это один отрывок из 1-й Апологии Иустина: «Слово же Божие [Иисус] есть Сын Божий, как я выше сказал. *Называется Он и ангелом и апостолом, ибо Он возвещает все, что должно знать, и посылается для открытия того, что возвещается*, так как и сам Господь нам сказал: "Слушающий меня слушает Пославшего меня"» (Apol. I, 63). Также как Иисус – апостол в функциональном плане (ср. Евр. 3:1), так и ангелом он назван у Иустина в функциональном плане, а не в онтологическом, ибо как поясняет Иустин Иисус назван «ангелом и апостолом» в связи с Его ролью, – ролью Того, Кто «посылается для открытия того, что возвещается».

Вообще приступая к рассмотрению сомнительных текстов Иустина, следует учитывать, что в силу исторических реалий богословская мысль ранних учителей Церкви (доникейской эпохи) была недостаточно выработана. Подмечает это англиканский богослов Фредерик Фаррар, который пишет: «Что касается собственно богословия Иустина, то конечно было бы вообще ошибочно возводить выражения ранних писателей в выработанные системы посредством насильственных выводов. *В первом и втором столетиях богословие христианской церкви еще не кристаллизировалось в строгие формулы, как это было впоследствии под давлением необходимости ограждать себя против тщательных еретических нападений*. Язык этих писателей был еще, так сказать, текучим и чуждым всякой техники. Воззрений Иустина на св. Троицу были столь же определены, как и воззрения других ранних писателей. Было бы наивно ожидать от него полной христологии»[5].

Антон Чивчалов указывает также на имеющийся у Иустина субординационизм, а именно, что, по словам Иустина Иисус «служит Богу». Приводит он при этом следующий текст: «Когда Писание говорит, что ангел Господа явился Моисею и потом объявляет Его Господом и Богом, оно разумеет одного и Того же, Который, как видно из многих уже приведенных свидетельств, служит Богу, сущему выше мира и не имеющему над Собою другого Бога» (Dial., 60).

Но Чивчалов упускает из виду или он этого просто не знает, что субординационизм в определенной своей форме (не затрагивающий сущностного единства в Лицах Троицы) не отвергается «никейским вероучением». Для большей ясности приведем слова Василия Болотова, который рассматривает три формы субординационизма и соотносит их с субординационизмом Иустина. «Подчинение Сына Отцу – пишет Болотов – может иметь три различные формы. Сын может рассматриваться как Бог воплотившийся или, по крайней мере, как Бог являющийся. В первом случае Сын имеет двойственную природу: Он есть и бесконечный Бог и конечный человек и по этой последней стороне, естественно, ниже Отца и подчинен Ему. *Во втором случае Сын есть бесконечный Бог, скрывающий Свою божественную природу под какою-либо конечною формою: являясь под образом ангела или человека*, Сын говорит и действует иногда так, как говорило бы и действовало то конечное существо, образ которого Он носит; таким образом. Сын *является* подчиненным Отцу. В том и другом случае субординационизм имеет только *случайное* отношение

[3] Ньюман Б. М. Греческо-русский словарь Нового Завета. М., РБО, 2002, стр. 12.
[4] Osborn E. F. Justin Martyr. Tubingen: Mohr Siebeck, 1973, p. 41.
[5] Фаррар Ф. Жизнь и труды Отцов и Учителей церкви. Том 1. Петроград, 1915, стр. 103.

к Сыну как второму Лицу Св. Троицы... В обеих последних формах субординационизм стоит в *действительном* отношении к Богу-Сыну, но основания Его подчинения Отцу различны. В одном [т.е. другом] случае предполагается, что Сын ниже Отца по *существу* Своему Сын неравен Отцу в каком-либо существенном определении Своей природы… Ясно, что этот вид субординационизма прямо противоположен православному учению. Но есть третья, весьма утонченная форма подчинения Сына: предполагается, что Отец больше Сына, но лишь в том смысле, что Отец есть причина Сына. Так как этим характеризуется только Их ипостасное отношение, то последнюю форму подчинения и называют, в отличие от субординационизма по существу, субординационизмом *по ипостаси*… Есть мнение, что этот субординационизм составляет неотъемлемую принадлежность православного никейского вероучения […] В сочинениях св. Иустина отмечают довольно много мест с оттенком субординационизма. Так, божественные Лица различаются между Собою по месту и чину; Сын представляется второю по Отцу силою, называется "служителем" воли Отца и этом смысле "подчиненным" Ему… Выражение "Сын есть служитель воли Отца" может принимать различные" оттенки, определяемые только субъективным взглядом писателя, но само по себе оно "указывает лишь на то, что Сын есть орган откровения Отца", – мысль, в которой нет никакого подчинения Отцу Сына; а если Он является подчиненным Отцу как служитель, то ничто не препятствует видеть в этом выражение только случайного субординационизма»[6].

Если же приведенный Чивчаловым отрывок (Dial., 60) рассматривать контекстуально, то станет ясно, в каком смысле Иисус «служит Богу», и какой род субординационизма здесь подразумевается. Из контекста мы видим, что Иустин с иудеем Трифоном обсуждали вопрос теофании: был ли явившийся Моисею в пламени куста ангел Богом? Трифон утверждал, что «говоривший с Моисеем из куста, был не Бог». Иустин же на основе Исх. 3:2-4, где об этом ангеле говорится как о Господе, а также посредством некоторых других текстов (Быт. 19:24; 35:1), где ангел, явившийся Иакову и Аврааму, называется Господом и Богом доказывает, что ангел, явившийся Моисею, был соответственно Богом. Завершает Иустин свою мысль об ангеле процитированными Чивчаловым словами: «так и здесь, когда Писание говорит, что ангел Господа явился Моисею и потом объявляет Его Господом и Богом, оно разумеет одного и Того же. Который, как видно из многих уже приведенных свидетельств, служит Богу, сущему выше мира и не имеющему над Собою другого Бога». Поэтому если мы не будем вырывать из контекста слова Иустина, то поймем, что Иустин об Иисусе говорит как о служителе Бога по причине Его посланничества и явлений в виде ангела. Как говорил Болотов, Сын подчинен Отцу в том случае, если скрывает «Свою божественную природу под какою-либо конечною формою: являясь под образом ангела или человека».

Весьма неожиданным является заявление Антона Чивчалова, что Иустин говорит «о сотворенности Иисуса». Да в сочинении Иустина действительно говорится о том, что Иисуса создал Бог, но слова эти принадлежали Трифону, а не Иустину: «Пусть Он будет, – возразил Трифон, – как показывают писания, Господь, Христос и Бог для вас язычников, которые от Его имени и называетесь все христианами; но вам, служителям Бога, Который создал и Его Самого, нет нужды исповедывать Его и поклоняться Ему. (Dial., 64). И хотя это слова Трифона, а не самого Иустина Чивчалова этот факт совершенно не смущает, поскольку он считает, что Иустин вкладывая здесь эту фразу в уста Трифона, «сам при этом не возражает». Но как можно утверждать, что Иустин не стал возражать Трифону, ведь слова эти Трифона вызвали негативную реакцию у Иустина: «Если бы я был также пристрастен к спорам и суетен, как вы, Трифон – отвечал [Иустин] – то не продолжал бы доселе беседовать с вами, так как вы не стараетесь

[6] Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Учение Оригена о Троице. Том 1, М., 1999, стр. 43-44, 46.

понимать того, что говорю, а напрягаете свои силы только, чтобы сделать какое-нибудь возражение». Далее Иустин вновь доказывает, что Иисус – это Бог достойный поклонения: «Вспомните – говорит Иустин – и другие слова, сказанные как я уже упомянул, также Давидом, в которых показано, что Он имеет придти с вышних небес и опять возвратится в тоже место, дабы вы *призвали Его и Богом* свыше пришедшим и человеком» (Dial., 64). Да, даже если бы Иустин вообще ничего не ответил своему оппоненту, это еще не значило бы, что он согласен с ним и думает идентичным образом.

Иустин, безусловно, не мог иметь согласие с иудеем Трифоном в вопросе тварной сущности Иисуса, поскольку тот, кто называет Иисуса «Богом Всемогущим», «Сущим», «Богом по естеству», «бесконечным Божеством» не может одновременно верить и в то, что Иисус – это творение. А именно эти эпитеты Иустин применял к Иисусу Христу: «я убеждаю вас, обратитесь к этому великому делу для вашего собственного спасения, и позаботьтесь предпочесть *Христа Всемогущего Бога* вашим учителям» (Dial., 142)[7]. «И сказанное в законе "проклят всякий висящий на дереве" (Вт. 21:23); укрепляет надежду нашу, зависящую от распятого Христа, не потому, что Бог проклинает этого распятого, но потому, что Бог предсказал, что вы и подобные вам имели сделать, не зная того, что *Он есть Сущий прежде всего*, вечный Священник Бога, Царь и Христос» (Dial., 96)[8]. «Выше подробно мною доказано, что Христос, Который есть Господь и *[по естеству] Бог*, Сын Божий, силою Своею являвшийся прежде как человек и Ангел, и даже в виде огня, как то было в купине, явился также и при суде над Содомом» (Dial., 128)[9]. «Префект Рустик сказал: "В чем состоит эта вера?" Иустин сказал: "В том, что мы чтим Бога христианского, Которого одного почитаем изначальным Творцом этого мира и Создателем всей твари, видимой же и невидимой, и Господа Иисуса Христа Отрока Божия, о Котором предсказано было пророками, что Он придет к роду человеческому глашатаем спасения и наставником добрых учений. Но я, как человек, понимаю, что мало могу говорить о *бесконечном божестве Его*, признавая, что для этого нужна некая пророческая сила, потому что пророками предвозвещено о Том, Которого я только что назвал Сыном Божиим» (Act. s. Just. 2, 5-7)[10].

Далее Антон Чивчалов ссылается на отрывки из «Апостольских постановлений», чтобы показать, что учение о троичности Божества было чуждо ранним христианам. Цитируя эти отрывки из «Апостольских постановлений», Чивчалов ссылается на них как на слова Климента Римского, но ученые сходятся во мнении, что «Апостольские постановления» – псевдоэпиграфический памятник, составитель которого доподлинно неизвестен.

Рассмотрим тексты, которые приводит Антон Чивчалов из этого произведения: «Когда же мы пошли проповедывать слово жизни между язычниками, тогда диавол произвел в народе, чтобы после нас послали, на осквернение слова, лжеапостолов. Прежде всех послан был некто Клеовий, который и соединился с Симоном; оба же они учились у некоего Досифея, которого и лишили начальства, превзошедши его в славе. Потом явились и другие виновники других нелепых учений: Керинф, Марк, Менандр, Василид, Саторнил. Из них учат – одни, что много богов, другие, что три бога, совершенно различные, безначальные, всегда существующие вместе» (Constit. Apost., VI, 8).

Упоминаемые здесь Симон, Досифей, Керинф, Менандр, Василид, Саторнил – гностики или протогностики, богословская система которых была далека от ортодоксальной. Тритеизм,

[7] Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., «Паломник» – «Благовест», 1995, стр. 358.
[8] Там же, стр. 290.
[9] Там же, стр. 339.
[10] Сочинения древних христианских апологетов. (Серия «Античное христианство. Источники») Алетейя, СПб., 1999, стр. 365.

наряду с дуализмом, осуждается и в другом месте «Апостольских постановлений»: «одни говорят, что богов много, другие, что есть три безначальных, иные, что есть два нерожденных, а ещё иные, что есть безчисленные эоны» (Constit. Apost., VI, 10). Тритеизм осуждаемый здесь автором «Апостольских постановлений» был присущ маркионитам. Николай Благоразумов, в одной из статей анализируя эти отрывки, находит исторические подтверждения этих учений, главным образом подтверждения тритеистеческой концепции: «По свидетельствам других писателей можно находить здесь [Constit. Apost., VI, 8, 10] учение Маркиона, довольно разнообразное у последователей различных маркионитских обществ. Евсевий говорит, что большая часть лжеучителей, и сам Маркион, принимают двух верховных существ, другие даже трех, и главою последних назван у него Синерос. "Другие же, как и сам корабельщик Маркион, вводит два начала, и к этой стороне принадлежит Потит и Василик. А иные уклонившись и от них, перешли еще к худшему – допускают не только две, но даже три природы. Таково мнение вождя и начальника их Синероса, как говорят последователи его учения" (hist. Eccl., lib. V, cap. 13, сл. Епифания haer. XLII nn. 2 и 6). Что маркиониты не согласны были между собою в числе верховных существ, это видно еще из разговора de recta in Deum fide (in opp. Orig), где в первом диспуте некто Мегефий, называющий Маркиона своим епископом, защищает положение: что не три, а только два таких существа, доброе и злое, оба равно вечные и независящие друг от друга… Кирилл Иерусалимский пишет: "первый Маркион нечестивейший начал говорить о трех богах" (огласит. поуч. XVI). В исчислении ересей у св. Епифания, блаж. Августина и Феодорита встречаются многие другие из маркионитских сект, которым приписывается учение о трех началах, каковы напр., лукианисты, птолемаиты, мессалиане, а Геннадий (de dogm. eccl., c. 52) усвояет маркиониту Феодоту… дуализм, двубожие. Таким образом, что говорится в 8 и 10 глав. VI книги о трех и двух божественных существах, или началах, то, по приведенным свидетельствам, можно относить к различным маркионитским системам»[11].

Интересно, что Иоанн Дамаскин – один из Отцов Церкви VIII века о Маркионе писал[12], что он со временем «превознесся против веры и стал учить *о трех началах: добром, справедливом и злом*, и о том, что Новый Завет чужд Ветхого и Говорившего в нем»[13]. Думаю, нет надобности объяснять, что тритеизм гностиков, против которого выступает автор «Апостольских постановлений» не имеет ничего общего с православной Троицей. Православные христиане исповедуют единого Бога в трех ипостасях, а не трех богов в лице доброго, справедливого и злого начала.

В следующем тексте, приводимом Антоном Чивчаловым, осуждается совершенно иное, по сравнению с тритеизмом гностиков, учение о Боге: «Итак, удерживайтесь, епископы и народ, от всех еретиков, осуждающих Закон и пророков. Ибо они, враждуя против Бога Вседержителя, не веруют, и не исповедуют, что Христос есть Сын Божий; ибо рождение Его по плоти отвергают, креста Его стыдятся, страдание и смерть Его безславят, воскресения Его не признают, Его рождение предвечное отметают. Некоторые же из них иначе нечествуют, воображая, что Господь есть простой человек, думая, что он состоит только из души и тела. А иные из них догадываются, что Самый Иисус есть Сущий над всем Бог, полагая, что Он есть Отец Самого Себя, и думая, что Он есть Сын и Утешитель: что может быть гнуснее этого?» (Constit. Apost., VI, 8).

---

[11] Благоразумов Н. В. О Постановлениях Апостольских // Православное Обозрение. Том 8, М., 1862, стр. 23-25.

[12] Правда Иоанн Дамаскин видимо здесь путает воззрения Маркиона с воззрениями некоторых из его последователей – маркионитов.

[13] Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002, стр. 130.

Очевидно, в этом отрывке осуждается и называется гнусным модалистское учение, развитое Савеллием, поскольку из процитированных слов следует, что эти «иные», как модалисты-монархиане, придерживались взгляда, что Отец, Сын и Св. Дух (Утешитель) – одно Лицо[14]. Исследуя книгу «Апостольских Постановлений» Павел Прокошев по поводу выделенных Чивчаловым слов отмечает, что в этих «словах автор А[постольских] П[остановлений] имел в виду монархиан–модалистов и в особенности Савеллия (нач. III в.); в котором модалистический монархианизм нашел свое завершение и который учил, что открывающий Себя миру Бог – Λόγος [Слово] (Бог же Сам в Себе, вне отношения к миру есть Μονάς [Монада]), смотря по требованию мироправления, в Своем божественном действовании проявляется в τρία πρόσωπα [трех Лицах]: как Πατήρ [Отец], как Υἱος [Сын] и как Πνεῦμα [Дух] – модус Отца Λόγος или Слово явился миру в Ветхом Завете; Новый Завет открывается явлением Логоса в модусе Сына, и в модусе Св. Духа»[15]. Учение савеллиан о трех Лицах Божества В. Болотов раскрывает следующим образом: «единый по ипостаси Бог, единое божественное Существо-Личность, повременно, смотря по требованию мироправления в данный момент, преображается, переоблачается, принимает на Себя то одно, то другое лицо (маску) и ведет соответственный данному лицу разговор»[16]. Таким образом, в богословской системе савеллиан есть место только для одного Лица или Ипостаси Бога, Который в зависимости от необходимости может принять другое лицо или точнее маску. В отличие от савеллиан-модалистов православные христиане всегда исповедовали Единого Бога в трех Ипостасях. Полагаю, и поверхностного взгляда на эти две концепции достаточно, чтобы понять, что они существенно разнятся. При этом еще следует заметить, что савеллианство было осуждено в 261 г. на Александрийском соборе, в 262 г. на Римском соборе, а также на II Вселенском (I Константинопольском) соборе в 381 г. Поэтому нужно констатировать, что в «Апостольских постановлениях» осуждаются те ереси, которые и сегодня Церковь осуждает и признает еретическими.

Безусловно, следует обратить внимание, что автор «Апостольских постановлений», держался веры в Божество Иисуса Христа. Это видно из той же 6-й главы книги «Апостольских постановлений»: «Христа исповедуем *не простым человеком, но Богом* Словом и человеком, посредником между Богом и людьми, Первосвященником Отца» (Constit. Apost., VI, 11). На это Чивчалов почему-то не обратил внимания, как и на немалое количество других текстов, свидетельствующих о том, что ранние христиане, веря в Божество Христа, были далеки от арианской ереси. См. статью «Доникейские Отцы Церкви о Божестве Христа и Духа Святого»: http://stavroskrest.ru/content/antinicene-fathers

Почему бы также Антону Чивчалову не принять во внимание, что автор «Апостольских постановлений» в отличие от свидетелей Иеговы считает уместным крестить детей: «А крестите вы и младенцев своих, и воспитывайте их в учении и наставлении Божием; ибо *пустите,* говорит, *детей приходить ко Мне, и не препятствуйте им* [Мф. 19:14]» (Constit. Apost., VI, 15). Также видит правомочность христианского почитания мощей: «Ибо поверившие Богу, хотя бы и почили,

---

[14] Во фразе «Сущий над всем Бог» прослеживается аллюзия на Рим. 9:5. Так предшественник Савеллия модалист Ноэт именно с помощью Рим. 9:5 обосновывал свою позицию. Он считал, что благословение относимое в Рим. 9:5 ко Христу доказывает, что Христос и Отец – это одно Лицо. Об этом мы читаем у Ипполита Римского, который писал, что последователи Ноэта утверждают, что Христос «чтобы иметь возможность спасти нас, пострадал ради нас, будучи Отцем. Иначе, – говорят, – учить мы не можем, так как и Апостол исповедует единого Бога, когда говорит: “их отцы, (и) от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный во веки” [Рим. 9:5]» (Святой Ипполит епископ Римский «О Христе и Антихристе», Библиополис, СПб., 2008, стр. 308).

[15] Прокошев П. А. Didascalia Apostolorum и первые шесть книг Апостольских постановлений: Историко-критическое исследование из области источников церковного права. Томск, 1913, стр. 235.

[16] Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Учение Оригена о Троице. Том 1, М., 1999, стр. 115-116.

не мертвы, как Спаситель говорит саддукеям: *а о воскресении мертвых не читали ли вы написанного: Я Бог Авраама и Бог Исаака и Бог Иакова. Бог не есть Бог мертвых, но живых; ибо у Него все живы* [Мф. 22:31.32, Лк. 20:38]. *Поэтому и останки тех, которые живы у Бога, не лишены чести*. Так, пророк Елиссей по смерти своей возбудил мертвого, убитого сирийскими разбойниками; ибо когда тело его прикоснулось к костям Елиссея, он, встав, ожил [4 Цар. 13:21], а этого не случилось бы, если бы тело Елиссея не было свято» (Constit. Apost., VI, 30). Помимо этого он осуждает тех, кто верит, как сегодня свидетели Иеговы, что душа человека смертна: «мавсофеи, отвергающие Промысл, говорящие, что существующее составилось из случайного движения, и уничтожающие безсмертие души» (Constit. Apost., VI, 6); «[лжеапостолы утверждают, что] Промысла нет, что воскресению не должно верить, что суда и мздовоздаяния не будет, что душа не безсмертна» (Constit. Apost., VI, 10) Соответствующим образом автор «Апостольских постановлений» сам верит в бессмертие души: «Душу нашу исповедуем мы безтелесною и безсмертною, как разумную и самовластную» (Constit. Apost., VI, 11).

Как раз таки теме бессмертия души посвящены следующие ряд цитат, которые приводит Антон Чивчалов. Читая приведенные Чивчаловым тексты Тертуллиана и Афинагора и выделенные им места, невольно ловишь себя на мысли, что автор этой статьи банально не знает православной веры. К примеру, приводя несколько пассажей из сочинения Тертуллиана «О воскресении плоти» он выделяет такие места: «разве эта плоть не воскреснет, будучи так близка Богу?» (De resurr. carnis, 9); «И если действительно все воскресает для человека и для его пользы и, воскресая для человека, воскресает, конечно, и для плоти, – то может ли быть, что плоть, ради которой и для пользы которой не погибает ничто, сама целиком погибает?» (De resurr. carnis, 12); «Будете вкушать блага земли ([Ис.] 1,19), – речь идет о благах, ожидающих плоть в Царстве Божьем… И если кто осмелится доказывать, что Святая земля – это, скорее, рай, ибо ей подходит название «земля отцов», то есть земля Адама и Евы, – то окажется, что и этим плоти обещано было восстановление в раю и назначено обитать в нем и хранить его, чтобы туда возвратился такой же человек, какой оттуда был изгнан» (De resurr. carnis, 26). И вывод, который на основании этих отрывков делает Чивчалов: «Если во 2 веке христиане верили в воскресение тела, то где будут жить эти тела? Все очень просто: в раю».

Замечательно! Но кто же спорит или отрицает, что будет воскресение тела? что воскресшие будут жить в раю? Веру в воскресение тела Церковь исповедовала на протяжении всех веков, а не только на раннем этапе, – в доникейский период. Вера в воскресение тела является одним из важнейших догматов Православной Церкви. В подтверждение приведем несколько высказываний Отцов Церкви посленикейского периода:

Василий Великий: «Во время воскресения мы воспримем плоть, ни смерти подлежащую, ни греху подверженную» (Беседа на Псалом XXXIII; Ep. 261. 3)[17]. Иоанн Златоуст: «Подлинно, если не воскреснет тело, то не воскреснет человек, потому что человек есть не только душа, но душа и тело. Поэтому, если воскреснет только душа, то существо воскреснет на половину, а не всецело; притом же в отношении к душе собственно нельзя и говорить о воскресении, так как воскресение свойственно умершему и разложившемуся, а разлагается не душа, но тело» (Беседы о воскресении мертвых; De res. mort., 7)[18]. Иероним Стридонский: «"Если душе свойственно быть без тела, то следует, что быть в теле противно ее природе. Если быть в теле противоестественно, то следовательно, воскресение тела будет противоестественно […] Мы уповаем воскреснуть в тех самых телах, которыми мы теперь облечены и в которых теперь погребаемся, в том же разуме и в

[17] Василий Великий, свт. Толкование на Псалтирь. Братство св. Александра Невского. СПб., 2000, стр. 269.
[18] Творения св. Иоанна Златоуста. Том. 2. Кн. 1. СПб., 1896, стр. 472.

той же видимой форме» (Книга против Иоанна Иерусалимского к Паммахию)[19]. И даже Ориген (хотя он жил в доникейский период) кого можно обвинить в платонизме и излишней спиритуализации указывал на материальную составляющую тела при воскресении: «если нам необходимо – писал Ориген – (после воскресения) быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших» (О началах*;* De princip. II. 10, 1); «Мы же, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, субстанция же его, конечно, продолжает существовать и, по воле Творца, в свое время снова будет восстановлена» (De princip. III. 6, 5)[20]. Отметим еще, что на Константинопольском соборе 543 г. анафеме подверглись сторонники идеи эфирности воскресших тел Иисуса и христиан: «Если кто говорит, что Тело Господне по Воскресении было эфирным и сферовидным и что такими же будут по воскресении и тела всех [людей] и что по совлечении Господом Своего Тела подобным же образом естество и прочих тел обратится в не-сущее, да будет анафема»[21].

Антон Чивчалов несомненно хочет нам сказать, что если ранние христиане верили в телесное воскресение, то это означает, что они не верили в посмертное существование души вне тела. Но вера в воскресение тела не противоречит вере в посмертное бестелесное существование человека. И те Отцы Церкви, цитаты которых мы выше привели, вместе с верой в воскресение тела верили и в посмертное существование души вне тела; сущность же воскресения по их убеждению заключалась в соединении души с телом. Примечательно, что Тертуллиан в том же трактате «О воскресении плоти» выражает веру в посмертное существование души: «Однако мы считаем душу бессмертной и погибель ее видим не в уничтожении, а в мучении, то есть в геенне. И если это так, то спасение будет относиться не к душе "спасенной" в силу своего природного бессмертия, а скорее к плоти, чья смертность известна всем» (De resurr. carnis, 34)[22]. Также в трактате «О свидетельстве души» обращаясь к самой душе, Тертуллиан пишет: «ты пребываешь после конца жизни» (De test, an., 4)[23].

Правда следует отметить, что некоторые высказывания Афинагора Афинского могут показаться несовместимыми с православной антропологией и танаталогией. Что это за высказывания? Приведем те отрывки из трактат Афинагора «О воскресении мертвых», которые выделил Антон Чивчалов: «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… Существо же, получившее ум и рассудок, есть человек, а – не душа сама по себе; следовательно, человеку должно оставаться всегда и состоять из души и тела» (De resurr., 15). «Ибо с ослаблением чувств и физических сил, которое естественно бывает во время сна, повидимому, также прерывается жизнь, состоящая в сознательном ощущении, так как люди засыпают на известный промежуток времени, и как бы снова возвращают к жизни, – и однако ж мы не отказываемся называть такое состояние жизнью. По этой причине, я думаю, некоторые называют сон – братом смерти, не потому, чтобы производили их от одних и тех же предков или отцов, но – по одинаковости состояния умерших и спящих» (De resurr., 16).

В таких словах, как «ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни» или «существо же, получившее ум и рассудок, есть человек, а – не душа сама по себе» прослеживается мысль о природном нераздельном единстве психофизического состава человека. Бог создал человека из тела и души, вследствие чего душа без

[19] Творения Блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Часть 4, Киев, 1880, стр. 332, 336.
[20] Творения Оригена. Выпуск 1. О началах. Казань, 1899, стр. 162, 297.
[21] Деяния Вселенских Соборов, Том 5, Казань, 1913, стр. 289.
[22] Тертуллиан. Избранные Сочинения. М., 1994, стр. 217.
[23] Там же, стр. 86.

тела не может именоваться человеком, соответственно, как и тело без души: человек – это неразрывный союз души и тела и поэтому по Божьему замыслу душе не дано отдельного самостоятельного бытия. С помощью этих положений Афинагор выводит необходимость восстановления телесных свойств человека, что положительно решает вопрос необходимости воскресения.

Но этим Афинагор не отрицает наличие промежуточного состояния души, а только утверждает необходимость воскресения тела – воссоединения тела с душой. В одном исследовании, посвященном богословию Афинагора, говорится: «как кажется, он [Афинагор] довольно далек был от той мысли, чтобы отрицать личное существование души по смерти тела. В своих сочинениях он неоднократно и решительно говорит, что наша душа по природе своей бессмертна, что она не состоит из отделяемых частей»[24]. В подтверждение этого тезиса можно привести следующие слова Афинагора: «*люди по душе имеют от сотворения непрерывное существование*, но по телу получают нетление после изменения» (De resurr., 16); «Если же цель [человеческой жизни] относится к обеим частям [душе и телу], а между тем она, по причинам неоднократно высказанным выше, не может быть указана для живущих людей ни в этой жизни, ни по отделении души от тела, потому что человек не есть уже человек, когда тело разрушилось или совершенно уничтожилось, *хотя бы душа и продолжала существовать сама по себе*, то совершенно необходимо, чтобы назначение людей находилось в каком-либо ином состоянии этого двучастного живого существа» (De resurr., 25). Поэтому утверждение Чивчалова, что «Афинагор считает душу бессмертной только до тех пор, пока пребывает в теле» не соответствует действительности.

Рассматривая сомнительные тексты Афинагора, следует учитывать еще и то, что сочинение его «О воскресении мертвых» носит полемический характер. Как известно, философски образованная часть римского общества учение о воскресении плоти совершенно не воспринимала, считав это учение абсолютно безумным. Афинагор диалектическим путем пытается обосновать учение о воскресении, при этом опровергая платонический взгляд на сущность человека. Например, Платон утверждал: «Ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек» (Alcib. I, 130c)[25]; «Мы – это душа, бессмертное существо, запертое в подверженном гибели узилище» (Axioch, 365e)[26]. Афинагор же, очевидно опровергает эти слова Платона, когда утверждает, что «душа сама по себе» не есть человек. Понимание полемической направленности сочинения Афинагора, объясняет тот низкий интерес Афинагора к вопросу посмертного развопложенного состояния человека. Афинагору (как и другим апологетам) нужно было доказать не то, что душа продолжает существовать после смерти, в это и так большинство верило, а то что конечная цель человеческого бытия заключается в воссоединении души с телом. Таким образом у Афинагора мы не находим ничего, что существенно противоречило бы фундаментальным положениям православной антропологии, ибо Афинагор не отрицает посмертное существование души.

Кстати, если Антон Чивчалов ссылается на Афинагора, намешало бы ему обратить внимание на то, что Афинагор верил в Божество Иисуса Христа и Святого Духа: «Мы ведь

---

[24] Скворцов К. Христианский философ Афинагор // Труды Киевской Духовной Академии, 1867, № 5, стр. 168.
[25] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 1, М., 1990, стр. 259.
[26] Платон, Собрание сочинений в четырех томах. Том 4, М., 1994, стр. 604.

говорим – писал Афинагор – о Слове[27] и Сыне Его, а также о Духе Святом как о Боге. Они соеденены Силой и различаются по чину» (Прошение за христиан; Leg. 24)[28].

Чивчалов с помощью Тертуллиана и Афинагора пытается нас убедить в том, что «во 2 веке христиане не верили в отдельное существование души вне тела». Мы уже увидели, что это не так, и Тертуллиан верил в посмертную жизнь души, и Афинагор не отрицает этого факта. В дополнение приведем несколько текстов христианских учителей конца I и II века. У апостольских мужей Климента Римского и Поликарпа мы находим тексты, свидетельствующие об их вере в то, что апостолы после смерти не прекратили своего существования. Климент Римский: «Так *он [Павел] переселился из мира, и перешел в место святое,* сделавшись величайшим образцом терпения» (1 Коринфянам; I Ad Cor. 5)[29]. Поликарп: «Будьте уверены, что все они [Павел и прочие апостолы] не вотще подвизались, но в вере и правде, и *пребывают в подобающем им месте у Господа*, с Которым и страдали» (Флипийцам; Ad Phil. 9)[30].

В трудах таких раннехристианских апологетов как Ириней и Иустин также имеются тексты, опровергающие заключение Чивчалова. Ириней Лионский: «Ибо, когда Господь "ходил среди тьмы смертной" (Пс. 22.4), где были души умерших, а потом телесно воскрес и после воскресения вознесся: то очевидно, что и *души учеников Его, ради которых Господь и делал это, пойдут в невидимое место, назначенное им от Бога, и там пробудут до воскресения* в ожидании Его, потом же восприняв тела и вполне воскресшие, т.е. телесно, как и Господь воскрес, так и пойдут в присутствие Божие». (Против ересей; Ad. Her. 5. 31, 2)[31]. «Что души не только продолжают существовать, не переходя из тела в тело, но и сохраняют тот же характер тела, какой они имели в соединении с ним, и помнят дела, которые делали здесь и которые теперь уже перестали делать, – это весьма полно Господь изъяснил в рассказе о богатом и Лазаре, покоившемся в недре Авраама» (Против ересей; Ad. Her. 2. 34, 1)[32]. Иустин: «*Если бы смерть вела в состояние бесчувствия, то это было бы выгодно для всех злодеев*. Но так как у всех живших остается чувство, и всем предлежит вечное мучение, то не колеблитесь убедиться и верить, что истинно то, что я говорю. В самом деле, пусть даже некромантия и предсказания посредством неосквернённых мальчиков, и вызывания душ человеческих, и так называемые у магов наводители снов и гении-хранители, со всеми действиями людей, занимающихся этим – пусть убедят вас, что *души и по смерти сохраняют чувство*» (1 Апология; Apol. I, 17)[33]. «когда учим, что души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказания, будут жить в блаженстве, то мы говорим тоже, что и философы» (1 Апология; Apol. I, 20)[34]. «Но в то же время я не утверждаю, чтобы души уничтожились, ибо это было бы весьма выгодно для злых. Что же бывает с ними? *Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные – в худшем ожидая здесь времени суда*. Таким образом, те, которые оказались достойными видеть Бога, уже не умирают, а другие подвергаются наказанию, доколе Богу угодно, чтоб они существовали и были наказываемы». (Диалог с Трифоном; Dial. 5)[35].

---

[27] Скорее всего, под «Словом» здесь подразумевается Бог Отец. У Афинагора Отец однажды назван «Словом»: «Ведь Бог есть Все, Сам в Себе, “Свет недосягаемый”, совершенный порядок, Дух, Сила и *Слово*» (Leg. 16).
[28] Раннехристианские апологеты II—IV вв.: Переводы и исследования. М., 2000, стр. 63.
[29] Творения Святых Отцов и Учителей Церкви. Писания мужей апостольских. М., 2008, стр. 139.
[30] Там же, стр. 387.
[31] Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996, стр. 513-514.
[32] Там же, стр. 213.
[33] Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., «Паломник» – «Благовест», 1995, стр. 48-49.
[34] Там же, стр. 51.
[35] Там же, стр.142-143.

Далее посредством цитат из трудов Иринея и Иустина Антон Чивчалов доказывает, что ранние христиане были хилиастами. И в данном случае нам надо согласиться: Ириней и Иустин действительно придерживались хилиастических воззрений (веры в то, что после Парусии Христа наступит тысячелетнее царство на земле). Но прежде чем обвинять православных в том, что они отказались от учения ранних христиан нужно разобрать следующие вопросы: Во-первых, был ли хилиазм в христианстве II-III вв. мнением преобладающего большинства? Во-вторых, в чем была причина того, что Ириней и Иустин преподавали хилиазм?

Чтобы ответить на первый вопрос обратимся вновь к сочинению Иустина «Диалог с Трифоном»: «А я и другие здравомыслящие во всем христиане – говорит Иустин, – знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль. Исаия и другие пророки […] Кроме того у нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении бывшем ему предсказал, что верующие в вашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд» (Dial. 80, 81)[36]. Этими словами Иустин выражает свою веру в земное тысячелетнее Царство. Но чуть ранее Иустин указывает на то, что многие христиане не разделяют подобных хилиастических представлений: «Впрочем, как я тебе говорил, *есть многие (πολλούς) из христиан с чистым и благочестивым настроением, которые не признают этого*» (Dial. 80, 2)[37]. Как отмечает А. Люно в своем труде: «Противники (хилиазма) без сомнения были довольно многочисленны: слово “πολλούς” указывает на это, в противном случае, Иустин подчеркнул бы их малочисленность, чтобы придать большую силу своему утверждению»[38]. Поэтому ясно, что во времена Иустина *многие* «благочестивые» христиане, как называет их Иустин, не держались веры в земное тысячелетнее царство.

Известно, что во II-III вв., главным образом на востоке, известные учителя Церкви не принимали хилиастических воззрений. «Точке зрения, названной хилиазмом, противостояли восточные отцы церкви, прежде всего Климент Александрийский (215) и Ориген (254)»[39]. Выступали против этого учения Пресвитер Гай (2-я пол. II века) и Дионисий Александрийский (III в.). Не были хилиастами также, ни Киприан Карфагенский, ни Новациан (оба III в.). Не знали хилиазма большинство апостольских мужей: Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский, автор «Дидахе», «Пастырь» Ерма.

В свою очередь хилиазм был популярен в определенной среде малоазийских христиан, откуда он и получил распространение на запад. Из слов Иринея (Ad. Her. 5. 33) следует, что хилиастческие идеи он получил от «пресвитеров» и Папия Иерапольского. Описывая в Ad. Her. 5. 33 райскую жизнь земного тысячелетнего царства, Ириней приводит слова именно этих «пресвитеров» и Папия. Вот как они описывали жизнь в тысячелетнем Царстве Христа: «придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветки по 10 тысяч прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей и на каждой кисти по 10 тысяч ягод и каждая выжатая ягода даст по двадцати пяти метрет вина. И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая (кисть) возопит: "я лучшая кисть, возьми меня; чрез меня благослови Господа. Подобным образом и зерно пшеничное родить 10 тысяч колосьев и каждый колос будет иметь по 10 тысяч зерен и каждое зерно даст по 10 фунтов чистой

[36] Там же, стр. 266, 267.
[37] Там же, стр. 265.
[38] Luneau A. L'Histoire du salut chez les Peres de L'Eglise: La doctrine des ages du monde. Paris, 1964, p. 83.
[39] Ким Н. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., Алетейя, 2003, стр. 207-208.

муки; и прочие плодовые дерева, семена и травы будут производить в соответственной сему мер»[40].

Теперь является установленным факт того, что мнение Папия и др. пресвитеров Малой Азии аналогично текстам иудейской апокалиптической литературы: «Отрывок Папия, цитируемый у Иринея (Против Ересей 5, 33), предоставляет картину такого плодородия от самого Христа, хотя теперь известно, что он заимствован из какого-то документа (возможно, Мидраш на Быт 27:28), был использован в 2 Вар 29:5 сл. и 1 Ен 10:19»[41]. Параллели с этими текстами несомненны. Так во 2 Варуха 29:5 и 1 Еноха 10:19 говорится: «И земля принесет свои плоды мириадократно. Каждый виноградник принесет тысячу лоз, каждая лоза принесет тысячу гроздей, каждая гроздь будет насчитывать по тысяче ягод, и каждая ягода даст кор вина» (2 Вар. 29:5); «В те дни вся земля будет обработана в справедливости, и будет вся обсажена деревьями, и исполнится благословения. Всякие деревья веселия насадятся на ней, и виноградники насадят на ней; виноградник, который будет насажан на ней, принесёт плод в изобилии, и от всякого семени, которое будет на ней посеяно, одна мера принесёт десять тысяч, и мера маслин даст десять прессов елея» (1 Ен. 10:19). Из всего этого можно заключить, как это делает Люно, что хилиазм Иринея и Иустина – это хилиазм традиции, которая «принадлежит еврейским апокалиптическим кругам иудео-христиан Малой Азии»[42]. Таким образом, по всей видимости, хилиазм возник в среде иудео-христиан Малой Азии.

Что касается хилиазма Иустина, то патролог Алексей Сидоров, исходя из хилиастических высказываний Иустина, а также из того, что он говорит о многих благочестивых христианах, не принимающих хилиастического учения, делает вывод, что Иустина вряд ли «можно причислять к “убежденным хилиастам”. Ясно только одно: с хилиастическими воззрениями он был знаком и они являлись для него элементом Предания, хотя и элементом скорее периферийного характера. Во всяком случае, хилиазм отнюдь не являлся для св. Иустина “догмой” и не определял сущностным образом его эсхатологию»[43]. Справедливость заключения Сидорова видна еще из того, что в других текстах Иустина скорее прослеживается мысль о двух пришествиях Христа и вечном царстве, тогда как идею тысячелетнего царства Иустин выражает в единственном месте. В этом единственном месте, приведенном выше, Иустин писал о том, что только после жизни верующих в Иерусалиме, длящейся тысячу лет, будет всеобщее воскресение и суд (Dial. 81). Но в 1-й Апологии Иустин пишет совсем иное: «Пророки предсказали два пришествия Христова: одно, уже бывшее, в виде человека неславного и страждущего, другое, когда Он, как возвещено, со славою придет с небес, окруженный ангельским Своим воинством, и когда воскресит тела всех бывших людей, и тела достойных облечет в нетление, а тела нечестивых, способные вечно чувствовать, пошлет вместе со злыми демонами в вечный огонь» (Apol. I, 52)[44]. (См. также Dial. 45, 4).

Вроде, кажется, что Иустин противоречит сам себе, но как указывает У. Барнард, обе точки зрения (хилиастическая и утонченная) хранились Иустином «не потому, что он был наивным и неспособным к логическому мышлению человеком, – содержание всей его философии говорит против этого, – но потому, что обстоятельства повлияли на его эсхатологию»[45]. Какие обстоятельства или причины могли повлиять на Иустина, когда он говорил Трифону о

---

[40] Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996, стр. 518.
[41] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopedia of Religion and Ethics Edinburg. V. 5. 1912, p. 388.
[42] Luneau A. L'Histoire du salut chez les Peres de L'Eglise: La doctrine des ages du monde. Paris, 1964, p. 83.
[43] Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: Учебное пособие. М., Русские огни, 1996, стр. 183.
[44] Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., «Паломник» – «Благовест», 1995, стр. 82.
[45] Barnard W. St. Justin Martyr: The First and Second Apologies. New York: Paulist Press, 1997, p. 211.

тысячелетнем царстве? Барнард в своем исследовании приводит предположение, что, выражая веру в тысячелетнее царство в восстановленном Иерусалиме, «Иустин возможно, был под сильным влиянием событий крупной Еврейской войны 132-135 г. н.э. и мессианских притязаний Бара-Кохбы… Так в Dial. 1.3 Трифон говорит, что он недавно бежал от войны в Грецию и Коринф; ср. 9.3. Dial. 16.3 кажется, относится к указу Адриана после разрушения Иерусалима запрещающему евреям, посещать город [Иерусалим]; ср. 40.2, 90.2; 1 Apol. 47, 53. В Dial. 108.3 [говорится, что] город был взят. Эта война приводит в движение большое число беженцев, убегающих из Палестины, многие из которых пришли в крупные города Римского мира. Поэтому в разговоре с евреем вряд можно было бы избежать вопроса: "Что будет с разрушенным Иерусалимом?"»[46]. Иустин указывает на то, что Христос Иисус должен вскоре явиться в Иерусалиме (Dial. 85), чтобы открыть Свое тысячелетнее Царство (Dial. 80). В Диал. 80 Трифон как раз спрашивает Иустина о восстановлении Иерусалима: «Скажи же, истинно ли вы признаете, что это место Иерусалима будет возобновлено, и надеетесь ли, что народ ваш соберется и будет блаженствовать со Христом?» Иустин подтвердив это, указывает на пророчества, касаемые Иерусалима, которые должны исполниться в мессианском промежуточном Царстве, ожидаемом и евреями (напр. см. 3 Езд. 7:26, 28): «будет воскресение тела и *тысячелетие в Иерусалиме*, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль. Исаия и другие пророки» (Dial. 80).

Тадрос Малати – коптский богослов прослеживает еще одну тенденцию, объясняющую хилиазм Иустина: «Читая дебаты между Иустином и Трифоном иудеем, мы замечаем, что Иустин был так полон энтузиазма и рвения, *заверить, что все, что имело иудейство как обетование и благословение, было целиком и полностью перенесено на Церкви Нового Завета.* В связи с этим он пытается подтвердить то, что сказано у Ис 65:17-25 и Мих 4:1-7, будет реализовано только для христиан. Мы находим такое же положение в дебатах Тертуллиана с иудеем. После утверждения тех самых мыслей, что хотя все обетования и благословения в Ветхом Завете подразумевались принадлежащими иудеям, но на самом деле были даны Церкви, иудеи же таким образом лишилась их всех»[47].

Хилиазм Иринея также оправдывается желанием эффективно противостоять гностической ереси. Чарльз Хилл в своей книге посвященной хилиазму раннехристианских учителей Церкви утверждает: «Ириней не был изначально хилиастом. Он использовал хилиазм, который вычитал у Папия и Иустина… *Он принял эту точку зрения для того, чтобы более эффективно атаковать гностицизм* (при настойчивом требовании реальности физического воскресения). Возможно, его ошибкой было принятие воскресения в качестве феномена только этого мира»[48].

Каким образом Ириней с помощью хилиазма мог «эффективно атаковать гностицизм»? Как известно, гностики, презирая все материальное, были чужды идеи телесного воскресения. Так Ириней об эсхатологической системе гностиков валентиан писал: «еретики, уничижая создание Божие и не признавая спасения своей плоти, презирая и обетование Божие и в своих мыслях возносясь превыше Бога, говорят, что тотчас после смерти своей они вознесутся выше небес и Демиурга и пойдут к Матери или к вымышленному ими Отцу. Те, которые отвергают всецелое воскресение и, сколько могут, совершенно устраняют его, что удивительно, если не знают и порядка воскресения?» (Ad. Her. 5. 31)[49]. Противопоставляя же гностическому спиритуализму

[46] Там же, p. 211.
[47] Malaty Tadros Yacoub. Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. 1999, p. 258.
[48] Hill C. E. Regnum Patterns of Future Hope in Early Christianity. Oxford, 1992, p. 184.
[49] Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996, стр. 513.

хилиазм, с его чувственным элементом, Ириней подчеркивал всю благость материального творения.

Таким образом, можно придти к заключению, что хилиазм в руках ранних христиан был всего лишь апологетическим инструментом, а не догмой. Как писал свящ. Николай Ким: «некоторые сомнительные высказывания ранних авторитетных христианских писателей следует отнести к перегибам в их борьбе с гностицизмом, нежели к собственным хилиастическим убеждениям»[50]. Посему современным хилиастам, в числе которых и свидетели Иеговы, не стоит преувеличивать значимость факта присутствия хилиазма и всех сопутствующих ему интерпретаций у ранних учителей Церкви.

Даниил Багдасаров
www.stavroskrest.ru

[50] Ким Н. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., Алетейя, 2003, стр. 291.