

Протоиерей Георгий Флоровский

## Воскресение Мертвых

© Издательство храма Покрова Пресвятой Богородицы.

© Copyright © 1998 and Published by Holy Protection Russian Orthodox Church  
2049 Argyle Ave. Los Angeles, California, 90068, USA.

© Библиотека "Благовещение"·Москва·2001 год

### Содержание

Воскресение Христово – опора христианской надежды  
Смерть – трагедия  
Единство человеческой природы  
Два понимания вечности  
Заключение  
Примечание

### Воскресение Христово – опора христианской надежды

Христианская надежда опирается на радостное благовестие о разрушении смерти: *"Смерти празднуем умерщвление, а до разрушения, иного жития вечного начало"* (из пасхального канона). С самого начала в основе апостольской проповеди лежала радостная весть о Воскресшем. Апостолы свидетельствовали о том, чего очевидцами стали. Вся спасительная радость Воскресения Христова в том, что есть оно **залог и начало всеобщего воскресения**. Воскресший Христос совоскрешает падшего Адама и всякой плоти открывает путь к воскресению: *"Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут"* (1 Кор. 15:22).

Чтобы убедиться в этом, достаточно перечесть *евангелие воскресения* в Первом послании ап. Павла к Коринфянам: *"Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес"* (15:13–16). Апостол хочет сказать: самое воскресение Христово обесмысливается, если не было оно вселенским событием, если с Главою нераздельно не воскресает и все Тело... Вне воскресного упования всякая проповедь о Христе обессиливается, а вера в Него становится напрасной: *"Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших"* (15:17). Вне воскресного упования верить во Христа было бы все и вообще, было бы только суеверием. *"Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших"* (15:20), и в этом – **победа жизни**.

## Смерть – трагедия

Все первохристианство преисполнено радостью Воскресения, светлым предчувствием завершительного исцеления и восстановления всей твари. Пусть яд смерти, вошедшей в мир через грех, еще действует в тканях человеческого естества, – безнадежность смерти сокрушена и сила ее истошилась, отменена власть тления. Человеческому роду дарована благодать воскресения. Новая жизнь уже струится в тканях преображенного мира. Открывается уже таинственная весна благодати, невечерняя заря истины и нетления. "Правда, мы и теперь умираем прежней смертью, – говорит Златоуст, – но не остаемся в ней... Сила смерти в том, что умерший не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет и при том лучшею жизнью, то это уже не смерть, но лишь успение" [1]. И не только веруем или *чаем* воскресения мертвых, но "отчасти" уже и *участвуем* в нем и *предвкушаем* во святых таинствах.

Действительно, в Священной Евхаристии верующим подается священное "*врачевство бессмертия*," как говорил священномученик Игнатий Антиохийский, "противоядие, чтобы не умирать" ("К Ефесянам" XX,2). Евхаристия есть залог и обручение вечной жизни... В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма, как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная *неудача человеческой судьбы*... Человеческая смерть не есть только некий "естественный" предел всего преходящего и временного. Напротив, она вполне противна естеству: "*Бог смерти не сотворил*" (Прем. 1:13). Бог творит для пребывания, а не для бывания, – не для умирания, но "*во еже быти*." Смерть человека есть "*оброк греха*" (Рим. 6:23), есть изъян и порча в мире.

В смерти прекращается нынешняя земная и телесная жизнь. Она **разбивает** человеческое существование, хотя личность человека неразложима и душа его "бессмертна." Вопрос о смерти есть, прежде всего, *вопрос о человеческом теле*, – о телесности человека... Христианство учит не только о загробном бессмертии души, но именно о **воскресении тела**. В христианском благовестии о **телесности** человека открывается, что это есть *изначальный и вечный образ человеческого бытия*, – а вовсе не какой-то случайный или придаточный элемент в человеческом составе. Именно это было трудно усвояемой новизной в христианском учении.

Не только "слово Крестное," но и не меньше "слово Воскресное" было для эллинов безумием и соблазном. Так как эллинский мир *гнушался телом*, то проповедь воскресения могла лишь смущать и пугать античного человека. Он скорее грезил о полном и окончательном развоплощении. Мировоззрение среднего "эллина" времен первохристианских слагалось под преобладающим влиянием платонических и орфических представлений, и было почти общепринятым и самоочевидным суждение о теле, как о "**темнице**," в

которой пленен и заточен павший дух. Если тело – "могила," то не напророчит ли христианство, что плен этот будет вечным и нерасторжимым... "Ожидание телесного воскресения больше подобало бы земляным червям" – издевался над христианами известный Цельс от лица рядового язычника и во имя здравого смысла. Греза о будущем воскресении представлялась ему нечестивой, отвратительной и невозможной. "Бог никогда не сотворил бы чего-то столь безумного и нечестивого! Он не стал бы исполнять преступных мечтаний людей, заблудившихся в своей нечистой любви к плоти." Христиане, согласно Цельсу, – это "филосарки," т.е. любители плоти. Зато с сочувствием он упоминает о докетах (еретиках, учивших о призрачности воплощения Христа) [2].

Таково было отношение общества к Воскресному благовестию. Афинские философы прозвали апостола Павла "суесловом" именно потому, что он проповедовал им "*Иисуса и воскресение*" (Деян. 17:18–32). В тогдашнем языческом мироощущении преобладает почти физическая брезгливость к телу, поддержанная влияниями с Востока. Достаточно вспомнить и о более позднем манихейском наводнении, захватившем Запад.

От блаж. Августина узнаем, как ему было трудно освободиться от языческого "гнушения телом." Известный Порфирий (биограф философа Плотина) рассказывает, что "он, казалось, стыдился находится в теле... И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или родителях, или о своем отечестве. Он не допускал к себе ни ваятеля, ни живописца... К чему закреплять на долго этот бранный облик. Достаточно уже того, что мы теперь его носим! (*Порфирий, "Жизнь Плотина,"* I).

Но в этом гнушении телом не следует усматривать "спиритуализма." Самая склонность к "докетизму" еще не означает спиритуалистической установки в эллинистическом опыте. Несводимое своеобразие "духовного" еще не было понято языческим миром.

Для стоиков казалось таким простым и вполне естественным приравнять и даже отождествлять "Логос" с "огнем," и говорить об "огненном Слове." В манихействе все существующее мыслится в вещественных категориях, свет и тьма в равном смысле, – и тем не менее силен здесь брезгливый пафос воздержания. Нечто похожее наблюдается в гностицизме и в характерной для него игрой чувственного воображения. И снова на примере блаж. Августина, по его собственным признаниям, можно убедиться, как трудно давалось людям понимание, что существует невещественное бытие. Даже в неоплатонизме есть какой-то непрерывный переход от света умного к свету вещественному.

Философский аскетизм Плотина нужно отличать от восточного, гностического или манихейского, и сам Плотин очень резко выступал против

"гностиков." И все таки, то было различие только в **методах и мотивах**. Практический вывод в обеих случаях один и тот же: "бегство" из этого мира, исход или "освобождение от тела." Плотин предлагает такое уподобление. Два человека живут в одном и том же доме. Один из них бранит строителя и самое строение, ибо оно воздвигнуто из бездушного дерева и камней. Другой же, напротив, хвалит мудрого архитектора, ибо здание сооружено с великим искусством. Для Плотина этот мир не есть зло, этот мир есть "*образ*" или отражение высшего, возможно – лучший из образов. Однако, от образа надо стремиться к первообразу, из низшего стремиться в высший. Плотин хвалит не подражание, а образец. "*Он знает, что настанет время, и он уйдет, и уже не будет нуждаться в доме...*" Именно это характерно для языческого мира. В конце концов душа *освободится* от связи с телом, *разоблачится* от него, и взойдет в свою подлинную отчизну [3].

В античном мировоззрении речь идет всегда о *ступенях* в непрерывности единого космоса. В этой непрерывности очень строго исчисляется *иерархия* ступеней. И, как бы ни были они между собою "единодушны," "высшие" из них решительно и твердо противопоставляются "низшим." Низшее считается нечистым и низменным. У античного человека **страх нечистоты** много сильнее **боязни греха**. Источником и седалищем зла представляется эта "низкая природа," тело и плоть – дебелое и грубое вещество. Зло – от осквернения, а не от извращения воли. От этой скверны нужно освободиться и внешне очиститься.

Но вот, христианство приносит новую и благую весть и о теле также. От начала был отвергнут всякий докетизм, как самый разрушительный соблазн, как некое темное противоблаговестие, от Антихриста, "*от духа лести*" (ср. 1 Ин. 4:2–3). Это так живо чувствуется у ранних христианских писателей, например – у священномученика Игнатия. Тертуллиан, при всей напряженности своего аскетического пафоса, поднимается до подлинного "оправдания плоти" – почти до исступления и надрыва (см. его интересное рассуждение "О воскресении плоти," а также его "Апологетику").

Соблазн развоплощения отвергнут с полной решительностью уже у ап. Павла: "*Ибо не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*" (2 Кор. 5:4). "Здесь он наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть, – объясняет Златоуст. – Смысл его слов следующий. Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное тело, а иное смерть; иное тело, а иное тление. Ни тело – тление, ни тление – тело. Правда, тело тленно, – но оно не есть тление. Тело смертно, но не есть смерть. Тело – творение Божие, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит, снять с себя чуждое, а не свое. Чуждое – не тело, но тление... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, но приставшие к нему тление и смерть" [4]. Златоуст верно передает здесь неизменное настроение древних

христиан: *"Мы ожидаем весны и для нашего тела,"* – говорил латинский апологет второго века [5].

Эти слова приводит В. Ф. Эрн в своих письмах из Рима, говоря о катакомбах: "Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умиротворенности первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности" [6]. А это ведь то, что проповедовал апостол, говоря: *"Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении"* (1 Кор. 15:42). Земля как бы засеяна человеческим прахом, чтобы силой Божией произрастить его в последний день. "На подобие семян, ввергаемых в землю, разрешаясь (от тела), мы не погибаем, но посеянные воскреснем" [7]. Каждый гроб – ковчег нетления, *"и мертвый не един в гробе."* Теперь самая смерть озаряется светом победной надежды. Оттого так много радости в чине христианского погребения, ибо *имеем упование* (ср. 1 Фес. 4:13).

С этим связано и своеобразие христианского аскетизма, в его отличии от нехристианского аскетического пессимизма. Об этом различии хорошо говорит о. П. Флоренский. "То подвижничество основывается **на худой вести о зле**, царящем над миром; это – **на благой вести о победе**, победившей зло мира... То дает превосходство, это – святость... Тот подвижник уходит, чтобы уходить, **прячется**; этот уходит, чтобы стать чистым, **побеждает**" [8]. Воздержание может быть разным подсказано, обосновано или внушено. И при всем видимом сходстве между **платоническим аскетизмом и христианским** (что и создает всегдашнюю опасность смешения, самообманов и подмен), между ними есть коренное различие и в начальных замыслах, и в конечных упованиях... В платонизме господствует "худая весть" о теле: весть о его смерти и тлении, – с этим и связаны все эти гадания о "странствиях" или "переселениях" душ. И отсюда – **жажда развоплощения**. С "чувствами" ведется борьба ради полного высвобождения из вещественного мира событий. В христианском же откровении принесена "благая весть" о теле – о его грядущем нетлении, преображении и славе, о предстоящем преображении всего мира. И борьба с "чувственностью" ведется здесь не ради освобождения, но чтобы тело **оухотворилось**: *"Сеется тело душевное, восстает тело духовное"* (1 Кор. 15:44). Здесь антитеза эсхатологического чаяния: чтобы *"облечься,"* надо сначала *"совлечься."*

## **Единство человеческой природы**

Встина о человеке как бы двоятся, и некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование. О человеке приходится свидетельствовать двоякое: во-первых, надо констатировать **единство**

**человека** в самой его эмпирической сложности и двойственности ("из души и тела"). Во-вторых, надо показать **самобытность души**, как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе... В современной психологии менее всего учитывается органическая воплощенность души, **единство воплощенной жизни**. Часто "учение о душе" строится с расчетом, чтобы сделать всякое иное "учение о человеке" ненужным и излишним. "Самобытность" души, как бытия простого и сверхчувственного, изображается обычно с такой чрезмерностью, что становится загадочным и непонятным самое ее "пребывание" в теле, сама возможность ее "воплощения." С этим связана вся проблематика так называемого "психофизического параллелизма." Приходится как бы складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно.

Этот "психологизм" в учении о человеке – платонического происхождения. Он связан с замолчанной предпосылкой: *человек есть душа, и пребывание в теле для него даже неестественно...* В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. Так много говорят о бессмертии души, что **забывают о смертности человека**. Есть известная правда в "платоническом" (или орфическом) наблюдении, что тело – "темница." Действительно, часто душа находится в плену у собственного тела, в плену и во власти всех этих чувственных впечатлений, вожделений, пристрастий. Из этого плена нужно освободиться. Душа должна *"господствовать"* в человеке. Она должна опознать и осознать самое себя, утвердить свое первородство. Есть "иной" мир неменяющегося бытия, и там – подлинная родина и обитель души, а не здесь, в этой юдоли и вихре бытия. В этой *борьбе с чувственностью* заключалась правда платонизма. И многие мотивы этой естественной платонической аскетики были вобранны в христианский синтез, как некое предварение и предвосхищение благодатного опыта. И, однако, остается бесспорным одно: единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей поверке, есть **опыт воплощенной жизни**.

Человек не есть душа, – во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое мы и знаем по опыту. Человек есть некая *"амфибия,"* то есть **двойное существо**. И вот, с христианской точки зрения, в этом общем суждении о человеке Аристотель более прав чем Платон... В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае поначалу, примыкает скорее к Аристотелю. В этом вопросе он, этот прозаик в сонме поэтов, трезвый среди вдохновенных, оказывается ближе "божественного" Платона.

Такое предпочтение может показаться неожиданным и странным. Ведь, строго говоря, по Аристотелю у человека нет и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне земное существо. За гробом уже нет человека. Человек смертен насквозь, как и все земное, и умирает безвозвратно. Но именно в этой слабости Аристотеля заключается его сила, ибо ему удалось доказать **единство** эмпирического человека. Для Аристотеля человек есть, прежде всего, некое естественное "существо" или особь, некое "*единое живое*." И единое именно из двух и в двух: оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом сочетании. В "теле" вещество "образуется" именно душой, и душа только в теле находит свою "действительность." В своей книге "О душе" Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в разделении "души" и "тела" **человека уже не будет...** Душа есть "*форма*" тела и его "*предел*," или "первая энтелехия естественного тела." Аристотель утверждает совершенную **единственность** каждого человеческого существования, данного вот "здесь" и "теперь." Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о "переселениях" или "ревоплощениях" душ, – каждое тело имеет свою собственную душу, свой "облик" и "форму" [9].

Это антропологическое учение Аристотеля двузначно, и поэтому поддается самому вульгарному упрощению, превращаясь в грубый натурализм, в котором человек приравнивается к прочим животным. Так и заключали о нем некоторые из древних последователей Стагирита (в его учении о душе, как о "гармонии" тела). Но сам Аристотель в этом лжеучении неповинен. Для него человек есть животное **разумное**, а о *Разуме* он сказал немало важного и проникновенного. Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он недостаточно разграничивает или отрешает "душевное" от "телесного," но в том, что **все индивидуальное** он признает **преходящим**. Но в этом он повторяет характерное заблуждение эллинской мысли и всей древней философии. В этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает **только типическое**, свободное от всего **личного**. С этим связан своеобразный *скульптурный* характер древних философских воззрений. Вечным эллинская мысль почитает только **мир застывших видений**.

С основанием А. Ф. Лосев всю древнегреческую философию обозначает, как **скульптурный символизм**. Об этой "скульптурности" античного мировоззрения говорил Гегель в своей "Эстетике": "На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело – статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи, – все таит под собою эту первичную скульптурную интуицию. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуальное **Оно**, а не живая личность со своим собственным именем. И вообще нет никого. Есть тела, и

есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи" [10].

И вот, в плане такого безразличного мировоззрения, Аристотель больше других чувствовал и понимал **индивидуальное**. Как то нередко случалось, христианский мыслитель с теми средствами, которые он позаимствовал у "внешних философов" мог достигнуть гораздо большего, ибо он рассматривал с большей высоты. Основной замысел Аристотеля, в его учении о душе, существенно преобразуется в христианском истолковании, ибо все понятия начинают означать большее, и за ними раскрываются новые перспективы.

Такое преобразование аристотелизма мы находим у Оригена, отчасти у Мефодия Олимпского, а позже – у Григория Нисского. Само понятие "энтелехии," как оно было введено Аристотелем в его учении о душе, неузнаваемо преобразуется в новом опыте **духовной жизни**. Разрыв между Разумом, безликим и вечным, и "душою," индивидуальной, но смертной (ибо нераздельно связана с умирающим телом), был снят и заключен в новом самосознании духовной личности. К этому присоединяется и обостренное ощущение трагедии смерти, – именно как некоей ужасной язвы, исцеленной Воскресшим Христом.

В середине второго века Христианской эры был написан первый философский опыт о воскресении, книга "О воскресении мертвых" Афинагора афинянина, христианского философа. Из разных доводов, которые он здесь приводит особенного внимания заслуживает его ссылка на **единство и целостность** человеческого состава. О необходимости всеобщего воскресения Афинагор приходит именно из факта единства человеческой природы: "Ни природе души, самой по себе, ни природе тела Бог в отдельности не даровал самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, после сей жизни достигали общего конца, ибо душа и тело в человеке составляют одно живое существо." Человек перестанет существовать, подчеркивает Афинагор, если нарушится полнота его состава, чем тоже нарушится тождество индивида. Неразрушимости души должна соответствовать устойчивость тела (пребывание его в его собственной природе). "Существо, получившее ум и рассудок, есть человек, а не душа сама по себе. Следовательно, человек всегда должен оставаться и состоять из души и тела. И это невозможно, если он не воскреснет. Ведь если нет воскресения, то не останется природа человеков, как человеков" [11].

В его рассуждении важна его спокойная отчетливость в противопоставлении двух терминов-символов: "*человек*" и "*душа сама по себе*." И вместе с тем все время оттеняется **момент тождества**. Здесь именно и заложена наибольшая философская трудность [12]. Воскресение никак не означает простого



возврата или повторения. Ведь о "вечном возвращении" учили некоторые стоики (об этом ниже). Воскресение есть одновременно и **преображение**. Не просто возврат или восстановление, но возвышение и восход к лучшему и совершенному: *"Когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно,*

*какое случится, пшеничное или другое какое... Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное"* (1 Кор. 15:37–44). Здесь определенно указывается на **изменение** в воскрешаемых или воскресающих.

Как мыслить это "изменение," чтобы им не было затронуту или умалено это "тождество"? У ранних писателей мы встречаем простое свидетельство о тождестве без каких бы то ни было философских подробностей. Различение у апостола тела "душевного" (*soma fusikon*) и тела "духовного" (*soma pneumatikon*) нуждалось в дальнейшем раскрытии и объяснении (ср. сопоставление *"тела смирения"* и *"тела славы,"* Фил. 3:21). И в эпоху обострившихся споров с докетами и гностиками обстоятельный и отчетливый ответ стал неотложным. Его попытался дать Ориген.

Его ответ не всеми был принят, и резко обсуждался вопрос, насколько Ориген верен учению и преданию Церкви. Впрочем, сам Ориген предлагал свое объяснение не как "учение" Церкви, но как личное богословское мнение. Ориген подчеркивал, что даже в смерти остается нетронутым и неповрежденным *"облик"* человека, и понимает при этом: душа, как жизненный и образующий принцип тела, – как "энтелехия" и "предел" его. Это есть как бы созидаящая сила тела, некоторое семя, способное к прорастанию [1]... Тело, погребенное в земле, распадается подобно посеянному семени. Но в нем не погасает его растительная сила, и в подобающее время она, по слову Божию, восстановит и все тело наподобие зерну прорастающему колос. Есть некая *телесность*, присущая человеческой душе. При всеобщем воскресении она раскроется и осуществится в актуальном теле славы. Это **единство** жизненного начала или "семянного слова" Ориген считает достаточным для сохранения индивидуального тождества и непрерывности человеческого существования. Все временные свойства теперешнего тела заменятся лучшим и одухотворенным "веществом" [13].

В эсхатологических воззрениях Оригена много спорного, но в данном случае мысль вполне ясна. Ориген настаивает, что непрерывность индивидуального существования достаточно обеспечивается тождеством оживотворяющей силы. Стало быть, нумерическое тождество материального состава не необходимо. Острота вопроса не в том, что Ориген отвергает вещественность "духовных" тел воскресения, но в том, как он представляет себе самое строение телесного организма. И вот, для него "самое тело" есть именно "облик" или "семянное слово" тела, его растящая и строительная сила. В

данном случае он твердо держится Аристотеля. Его "облик" вполне соответствует "энтелехии" Аристотеля, и ново здесь его признание *неразрушимости индивидуального облика или начала*, т. е. самого "начала индивидуации." На этом он строит учение о воскресении. В нынешнем "собственном" теле его вещественные частицы сочетаются и созидаются именно душою, которая их и "образует." Потому, из каких бы частиц ни образовалось тело воскресения, самое тождество психофизической индивидуальности не нарушится и не ослабеет, ибо неизменной остается эта сила, производящая его. Это именно вполне по Аристотелю: душа и не может быть не в своем теле [14].

Такое мнение повторялось не раз и позже, именно под влиянием Аристотеля; и в современном римско-католическом богословии остается приоткрытым вопрос, насколько признание вещественного тождества тела воскресения с телом умирания принадлежит к существу воскресного догмата [15]. И здесь не столько вопрос веры, сколько метафизического толкования. Можно даже думать, что в данном случае Ориген передает не свое, но общепринятое мнение. Более того, эта "аристотелевская" теория воскресения с трудом сочетается с допущением так называемого "предсуществования душ," и с этой приспособленной к стоикам схемой сменяющихся и возвращающихся миров. Нет полного соответствия между этим учением о воскресении с учением о "всеобщем восстановлении" или *апокатастасисе*.

У святителя Григория Нисского расхождение с отдельными Оригеновскими идеями становится вполне очевидным. Возражения главного противника Оригена в данном вопросе, священномученика Мефодия Олимпского, сводятся к критике понятия "облика." В понимании Мефодия тождество "облика," еще не обеспечивает личной непрерывности, если материальный субстрат будет совсем иной. Этим предполагается другое представление об отношении "образа" и "материи," чем у Оригена [16]. К Мефодию в данном случае примыкает и святитель Григорий Нисский. Он в своем эсхатологическом синтезе старается соединить оба воззрения, совместить "правду" Оригена с "правдой" Мефодия. И его построение имеет исключительный интерес и важность [17]. Григорий Нисский исходит от эмпирического единства или соприкосновения "души" и "тела," его распадение есть смерть. Тело, покинутое душою и лишенное своей "жизненной силы," распадается, нисходит и вовлекается в общий круговорот вещества. Вещество же вообще не уничтожается, умирают только тела, но не сами элементы. И, мало того, в самом распадении частицы бывшего тела сохраняют на себе некие признаки или следы своей бывшей принадлежности к тому или другому телу и его душе. В самой душе также сохраняются некие "знаки соединения," некие "телесные признаки" или отметины. И душа своей "познавательной силой" остается и в смертном разлучении при элементах своего разложившегося тела.

В день воскресения каждая душа распознает свои элементы по этим признакам и отметам. Это и есть "*облик*" тела, его "*внутренний образ*" или "*тип*." Процесс такого восстановления тела свт. Григорий сравнивает с прорастанием семени и с развитием самого человеческого зародыша. От Оригена он решительно отступает в вопросе о том, из какого вещества будут построены тела воскресения. Если бы они построились из новых элементов, то "было бы уже не воскресение, но создание нового человека."

Воскресающее тело перестраивается именно из прежних элементов, ознаменованных или запечатленных ею во дни плотской жизни, – иначе будет попросту другой человек. Тем не менее, воскресение есть не просто возврат или воспроизведение нынешнего существования. Такое повторение было бы действительно "каким-то нескончаемым бедствием." В воскресении человеческий состав восстанавливается не в нынешнем, но в "*изначальном*" или "*древнем*" состоянии. Здесь даже не уместно говорить, что "восстанавливается." Скорее – впервые только и приводится в то состояние, в каком ему надлежало быть и в каком пребывал бы, если бы не стряслось в мире греха и падения. И все в человеческом составе, что связано с нестойкостью, с возрастом, с внешними изменениями и дряхлением никак восстановлению не подлежит.

Воскресение, таким образом, есть не столько возврат, сколько **исполнение**. Оно есть некий **новый образ** существования. Человек воскреснет для вечности, сама форма времени отпадает. Потому и в воскресающей телесности упраздняется текучесть и изменчивость, и вся полнота ее как-то стягивается или "*сокращается*." Это не только апокатастасис, **но и рекапитуляция**. Отпадает лукавый излишек, – то, что прилипло иросло от греха. Это отпадение не ущербляет полноты личности, ибо оно излишек, и к строю личности не принадлежит. Таким образом, восстанавливается в человеческом составе **не все**. Материальное тождество тела воскресающих и умирающих для свт. Григория Нисского означает скорее реальность прожитой жизни, которая должна быть вобрана и в загробное существование. В этом он расходится с Оригеном, для которого эмпирическая жизнь на земле представлялась только преходящим эпизодом. Но и для свт. Григория основным в воскресении было именно это **тождество** облика (или вида), то есть единство и непрерывность индивидуального существования. Он применяет всю ту же мысль Аристотеля о единоличной и неповторимой связи души и тела.

Загробное существование человека, в понимании свт. Григория Нисского, есть путь, в котором его телесный состав **очищается** и **обновляется** на подобие драгоценного металла в плавильном горне. В результате этого восстановится **обновленное** тело. Поэтому свт. Григорий смерть называет "*благодетельной*," – и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль. Смерть есть оброк греха, и в то же время **врачевание**. В смерти Бог как бы переплавляет сосуд нашего тела. Свободным движением согрешившей воли

человек вступил в общение со злом, и к нашему составу примешалась отравя порока. И вот теперь, подобно некоему скудельному сосуду, человек в смерти распадается, а тело его разлагается, чтобы после очищения от воспринятой скверны через воскресение снова быть возведенным в первоначальный состав.

Так сама смерть оказывается органически сопринadleжной к воскресению, она – таинственный и пламенный закал ослабевшего человеческого состава. Через грех психофизическая двойственность человеческой природы пошатнулась и ослабела, в результате чего человек стал смертным. В смертности, однако, он частично врачуетя от этой нестойкости. Однако только Воскресение Христово вновь оживотворяет человеческую природу и делает всеобщее воскресение возможным [18]. Основная и первохристианская интуиция в учении о человеке есть интуиция его **воплощенного единства**. Потому подлинное назначение человека может полностью осуществиться только при всеобщем воскресении.

### Два понимания вечности

Само понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. Эту перемену можно было бы так описать или обозначить. В античном мировоззрении существует *скульптурная единичность* – неприкосновенное и неповторимое овеществление застывшего лика. В христианском же опыте есть *единичность пережитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со стороны, ибо в одном случае – единичность *вне временная*, а в другом – единичность *временная*. И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность*, – временное есть неизбежно и уходящее. Бывающее никак не может стать пребывающим; что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что не рождается, не начинается, что не "бывает" вообще, но "есть," то есть именно стоит *вне времени...*

В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало, тем самым, и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время...* Судьба человека решается и исполняется *в развитии, а не в подвиге*. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка, а не творческого задания*. И это связано именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени ничто не совершается. Во времени *только приоткрываются* вечные и недвижные реальности. В этом смысле и назвал Платон время *"неким подвижным образом вечности"* ("Тимей," 37d:).

Платон имеет в виду астрономическое время, то есть *круговращение небес*, счисляемый образ пребывающего единства. Всякое поступание здесь исключается. Напротив, время "подражает вечности" и "круговращается по законам числа," чтобы "уподобиться" вечному сколь возможно (38 a,b). Здесь характерны эти оттенки – "отражение," "уподобление" В античном понимании основная категория временного существования есть именно *отражение, но не осуществление* [19]. Ибо воистину все, чему следует "быть," уже "есть" наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей неподвижности вневременного, и нечего прибавить к этой самодовлеющей полноте. Потому *все происходящее тем самым есть преходящее*. Потому таким нестерпимым становится бремя времени для античного человека с его "кругом" возникновений и завершений.

В античном сознании нет чувства *творческого долга*. Напротив, высшим объявляется **бесстрастие** и "равнодушие" мудреца, которого не занимают и не тревожат перипетии временного процесса. Он знает, что все совершается по вечным и божественным "законам" и мерам, и потому сам учится сквозь смуту бытия созерцать неподвижную и вечную гармонию и красоту целого. Античный человек во времени **мечтает о вечности**, мечтает о "бегстве" из этого мира в мир неподвижный, в мир неподвижных созерцаний. Отсюда так часты в античности чувства **обреченности**, бессилия и бесцельности. Дальше добродетели **терпения** античная этика не простиралась, и слишком слабо пробивалось тогда чувство **ответственности**... Выше понятия *судьбы* античная мысль не продвинулась [20].

Многие до сих пор продолжают жить в таком античном и дохристианском чувстве времени, принимая и выдавая платонизм или стоицизм за христианство. Именно с этим дефективным чувством времени связано одно очень навязчивое недоразумение. Кажется невероятным, что судьба человека может окончательно решиться в "этой жизни," что он может сам навеки решить ее в своих повседневных и прозаических поступках (или проступках и преступлениях). Ведь все эти здешние деяния так ничтожны и малы по сравнению с вечностью. Не есть ли это только некое "бесконечно малое" по сравнению с бесконечностью вечной судьбы? Именно отсюда делается догадка к другим существованиям человека, когда и где открывается больше для него возможностей и просторов...

Все такие рассуждения следует назвать просто наивными. Они остаются даже от повседневного нашего опыта. Значимость "событий" нашей жизни определяется не столько их формальной и мерной длительностью, сколько их внутренним смыслом и содержанием. Поэтому в своем внутреннем и творческом самоопределении мы и не связаны формально схемой времени. В познании и любви мы выходим за пределы времени, осуществляя сверхвременное во временном. Тогда и сами события во времени оказываются воистину "неким подвижным образом пребывающей вечности,"

– но не в том смысле, что у Платона... Во временном обнаруживаются какие-то просветы в вечность, и явлением вечного обличается ничтожество или мнимость временного... Бывающее существенно причащается сущему, и не в порядке проявления, но в порядке **осуществления**, и осуществления **навек**... И есть у нас это мужественное и обязывающее, трезвое и вещное **чувство творческой необходимости**. Доступна каждому и эта прозорливая скорбь о **невозвратном прошлом**, и прямо – о **потерянном мгновении**.

Все это свидетельствует о том, что они таинственно **соизмеримы с вечностью**. Грубо говоря, "одной жизни" вполне достаточно, чтобы творчески решить свою судьбу, чтобы сделать *свой выбор*. Во всяком случае, никакое сложение мгновений не приблизит этот всегда конечный итог к бесконечному мерилу. Во всяком случае, не через сложение конечных моментов можно преодолеть эту связанность с конечностью. Есть у каждого человека **только одна жизнь**, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно – в **тождестве личности**. Эта таинственная полупрямая человеческой судьбы уходит от рождения в вечность. Есть в ней разные этапы: "здешняя" и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они все еще только "чают воскресения мертвых" [21]; таинство последующего воскресения и суда: "*жизни будущего века*."

Но в смене этих этапов, раскрывается именно единая судьба, слагается и растет единая личность, – к чему бы она не росла "в воскресение *живота*" или "в воскресение *суда*." Это и теперь многим из нас кажется невероятным и неправдоподобным просто потому, что наше чувство времени еще недостаточно окрещено в роднике христианского опыта, и в нем мы слишком часто остаемся неисправимыми эллинами... Временная перспектива для древнего человека всегда замкнута и ограничена, и высший символ для него есть *к себе возвращающийся круг*. И потому поток времени в его представлении как-то разделяется в смену замкнутых циклов. Именно с этим связана идея *вечных возвращений*. Под этой причудливой формой и античный мир предчувствовал тайну воскресения...

О повторяющихся циклах учили пифагорейцы. "Если верить пифагорейцам, то, по прошествии некоторого времени, я опять с этой палочкой в руках буду вам читать, а вы все, также как теперь, будете сидеть передо мною, и не иначе будет обстоять со всем остальным." Так впоследствии передавал пифагорейское учение Евдем [22]. Здесь характерна именно эта **точность повторения**. Само повторение связано с круговым характером мировых движений. В таком же смысле говорит о последовательных воплощениях и "круговращениях" Платон в своем "Федре." Но полное развитие эта схема получает только позже у стоиков.

Стоики учили о такой всеобъемлющей "периодической палингенесии всяческих," в которой и индивидуальное в точности воспроизводится. Еще Зенон учил, что не только мир вновь вернется в том же образе, но вернется тот же Сократ, как сын того же Софрониска и той же Фенареты и так далее. Такую же мысль позже высказывают Марк Аврелий и Посидоний. Это повторение происходит именно в космическом объеме и размахе, "возвращается" весь мир, стоики так и говорили – о "восстановлении всяческих."

Впрочем, полного совпадения не достигается, потому что есть нумерическое различие. Однако, никакого движения вперед нет, – все возвращается "в том же образе." Получается, действительно, некий жуткий *perpetuum mobile*, – точно какая-то карикатура на воскресение... Здесь индивидуальное существование без остатка включено в космическую схему, человек отдан и оставлен во власти космических ритмов и "звездного течения" (что греки именно и называли "судьбой"). Пугает здесь именно безысходность, невозможность подлинной новизны, кошмар извечной определенности, эта замкнутость каждого существа, кто в чем рожден и как кто начал быть. Страшит именно это отсутствие действительной истории, отсутствие поступательных перспектив [23]. "Круговращение и переселение душ ведь не есть история, – остроумно замечает Лосев. – Это история, построенная по типу астрономии, это – вид астрономии" [24].

В христианстве меняется самое чувство времени. Время начинается и кончается, но в нем совершается творческая и необратимая судьба. И само время существенно единично. Всеобщее воскресение есть последний предел этого единого времени, этой единой судьбы тварного мира, *вселенская полнота сроков, кафолическое исполнение времен* [25].

Отличие христианского чувства времени от античного или эллинского не только в том, что замкнутой схеме круговращения теперь противопоставляется символ прямой линии, луча или стрелы, простирающейся в неопределенную и неограниченную даль. Временной ряд в христианском понимании не есть эта "дурная бесконечность" не достигающего поступания или движения. Это не античное *apeiron* [беспредельное], противопоставленное античной же мере или "пределу." В христианском чувстве времени это античное натяжение между "пределом" и "беспредельным" снимается и преодолевается. Ибо сам вопрос стоит иначе. Диалектика "беспредельного" и "предела" есть, в сущности, диалектика "материи" и "формы." Это есть "проявление" вечных форм, отпечатлевающих в бескачественном и потому вполне страдательном "подлежащем," в "материи."

Этой диалектике в христианском опыте противопоставляется нечто большее. Открываются просторы подвига и творчества. И конкретность задачи вносит

изнутри определенность и оформленность во временной ряд, сообщает ему некую меру и стройность. И именно конкретность исторической темы изнутри связывает текучее время в живое и органическое целое. И это не анатомическое единство, не единство схемы или скелета. Это есть именно единство жизненное, органическое или физиологическое.

Об этом очень отчетливо говорил свт. Григорий Нисский. "Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится это текучее движение единства, достигнув необходимого предела, и место сей жизни заступит некое другое состояние, отделенное от нынешнего, протекающего в разрушении и рождении... Когда естество наше в соответственном порядке и связи совершит полный оборот времени, тогда непременно остановится и сие текучее движение, создаваемое преобразованием рождаемых. Наполнение вселенной сделает уже невозможным дальнейшее возрастание в большее число, и вся полнота душ из состояния невидимого и рассеянного возвратится тогда в собранное и видимое, и те же стихии вновь сойдутся между собой в ту же связь..." *Это и есть воскресение* [26].

Терминология у свт. Григория привычная, язык "внешних философов," но слова звучат по другому. Время остановится, смена прекратится, ибо некогда всё сбудется и совершится, что должно совершиться. Посев созреет и взойдет... Свт. Григорий говорит здесь именно о *внутреннем исполнении истории*... И весь процесс мыслится, **как единичный**. Никакое "повторение" или "возвращение" невозможно, ибо нет пустого времени, и нет нескончаемого астрономического времени или круговращения небес. Есть только единый и конкретный процесс становления твари, растающей в вечность. Воскресение мертвых есть единый и единичный раздел в судьбах всего мира, всего космоса. Единый и последний для всех, – **вселенский и кафеолический итог**. И "по ту сторону" простирается уже иное, грядущее Царство, *"жизнь будущего века."* Чаемое остается потому и недоведомым. "Еще не знаем, что будем" (1 Ин. 3:2). То будет новое Откровение. Воскресением откроется Царство Славы [27].

Тогда наступит "Благословенная Суббота" и для всей твари, "сей упокоенный день," таинственный "восьмой день" творения, "невечерний день" Царствия. Тогда "Пасха нетления" распространится на весь мир. "Вся тварь обновится и станет духовной, станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравнимо более блестящим и светлым, чем теперь оно видится, и совсем обновится. Земля воспримет новую неизреченную красоту, и оденется во многообразные неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир сделается совершеннейшим паче всякого слова. Станет духовным и божественным, соединится с умным миром, окажется неким мысленным раем, Иерусалимом Небесным, неотъемлемым наследием сынов Божиих" [28].



И, однако, за **воскресением мертвых следует Страшный Суд**. И внутри самого Воскресения сохраняется строгая двойственность "жизни" и "осуждения." В этом новая трудность и "соблазн" для разума. Здесь мы снова на грани ведомого и неведомого. Здесь снова приоткрывается тайна двоящейся свободы. **Апокатастасис естества не отменяет свободы воли.** Воля не может быть склонена принудительно, она должна подвигнуться "причинностью через свободу," подвигнуться изнутри любовью. Это вполне понимал и свт. Григорий Нисский. Но именно здесь всего яснее сказывается вся ограниченность эллинского интеллектуализма. **Очевидность** представляется достаточным условием для склонения или обращения воли. И перед лицом явленной Истины и Правды уже не будет возможным запирательство или противление лукавой воли. Всё "обличится" (станет явным).

В этих заключениях сказывается типичное эллинское отождествление "греха" и "неведения." Однако в падшем духе скрывается темная глубина, которую не поколеблет никакая очевидность. Воцерковленное сознание эллинизма должно было пройти еще долгую и трудную школу аскетизма, аскетического самопознания и самоиспытания, чтобы освободиться от этой интеллектуалистической наивности. У преп. Максима Исповедника мы встречаем уже новое, переработанное и углубленное понимание *апокатастасиса*. Потухшие души и в самом созерцании Божества останутся неподвижными. Это таинственно, и для рассудка непостижимо. Но убедительно для любящего сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободе [29].

В воскресении восстанавливается цельность творения. Но грех и зло имеют свое седалище в воле. Эллинское сознание отсюда заключало о нестойкости зла, которое должно само собой рассеяться, от внутренней ограниченности и немощи.

Напротив, христианский опыт свидетельствует о недомыслимой косности и упорстве воли. С этим и связан таинственный парадокс покаяния. Упорствующий грех и во всеобщем восстановлении остается неизцеленным. Но грех раскаянный прощается "*во едином часе.*" И для этого не нужны ни долгие странствия, ни переселения души, весь этот притязаемый путь природных превращений. Они не нужны и бессильны. Больше значит капля слезная, если от сердца, и лепта вдовицы... Ибо грех и зло не от внешней нечистоты, не от природной скверны, но от внутренней неверности, прежде всего от извращения воли. Потому только во внутреннем делании и подвиге снимается грех. Благодать врачует волю только "в таинстве свободы."

## Заключение

Всеобщее воскресение есть *исполнение Церкви*... И уже ныне действует в Церкви. В духовном опыте Церкви и в общении таинств приоткрывается тайна будущей жизни, и "отчасти" предначинается и самое уповаемое Царствие... И только из глубин этого опыта мы в смирении сможем понять, "что будем."

### Примечания

[1] *Свт. Иоанн Златоуст*. In Hebr. hom. 17, 2, PG 63, 129. (Об этом термине см. в комментариях к статье "Понятие Творения у святителя Афанасия Великого.")

[2] См. *Ориген*. Contr. Cels. V, 14; Koetschau, S. 15.

[3] *Плотин*. Эннеада II, 9, "против гностиков," начиная с 15 и до конца. О Плотине, как религиозном мыслителе, лучшая работа: *Abbe R. Arnou*. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921. Образ бегства уже у Платона: "нужно стремиться бежать отсюда туда возможно скорее!" (Феэтет, 176а). И вся жизнь философа есть "подготовка к смерти" (Федон, 81а). Воплощенное состояние души есть, для Плотина, только некий переходящий эпизод в ее судьбе и об этой земной жизни она вполне забудет, когда вернется и взойдет до блаженного созерцания (см. всю Эннеаду IV). Ср. *Блонский П.* Философия Плотина. М., 1918, с. 146 и далее.

[4] *Свт. Иоанн Златоуст*. De ressur. mort., 6, PG 50, 427–428.

[5] *Минуций Феликс*. Octavius, 34; Halm, p. 49.

[6] *Эрн В. Ф.* Письма о христианском Риме, письмо третье – В катакомбах св. Каллиста // Богословский вестник. 1913, январь, с. 106.

[7] *Свт. Афанасий Великий*. De incarn., 21, PG 25, 132.

[8] *Свящ. П. Флоренский*. Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи. М., 1914, сс. 291–292.

[9] *Аристотель*. О душе. Кн. II, с начала 412а и дальше (пользуюсь комментированным изданием Тренделенбурга); ср. I, 3, 407b.

[10] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., 1930, сс. 67, 632, 633. Ср. и другую книгу того же автора: Античный космос и современная наука. М., 1927. Здесь собран и вдумчиво проработан громадный материал по истории всей греческой философии вообще, философия Платона и "платонизм" в частности. Автор все время имеет в

виду и проблематику "христианского платонизма." В этих книгах привлекает острота и большая смелость мысли.

[11] *Афинагор*. De resurr., 14, 15.

[12] *Atzberger L.* Geschichte der christlichen Eshatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit. Fr. i-Br., 1895, еще не заменена лучшей. По-русски см. *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. В очень обстоятельном введении (составляющем половину книги) дан общий обзор восточной эсхатологии в предшествующий период, многое сказано и о современниках младших. Но западный материал вовсе не затронут (даже и Тертуллиан). И автор ограничивается только сопоставлением текстов, без богословского и историко-философского анализа.

[13] Соответственные тексты собраны и сопоставлены в: *Оксиюк М. Ф.* Цит. соч., сс. 162–174 и др. Ср. также основные монографии об Оригене: *Redepenning*. Bd. II. Bonn, 1846; *Denis J.* La philosophie d'Origene. Paris, 1884, p. 297 ss.; *Bigg Ch.* The christian platonists of Alexandria. Oxford, 1886, pp. 225 ff., 265 ff.; *Prat E.* Origene. Le theologien et l'exegete. Paris, 1907, p. 87 ss.; *Ramers C.* Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851; *Kraus J. B.* Die Lehre des Origenes uber die Auferstehung der Toten. Regensburg, 1859; *Meyer, Hans.* Geschichte der Lehre von den Kiemkraeften von Stoa bis zum Ausgang der Patristic. Bonn, 1914. Из новейших работ нужно назвать: *Cadrou R.* Introduction au systeme d'Origene. Paris, 1932; *Bardy G.* Origene, Dictionnaire de la theologie catholique, fasc. 95–96. Paris, 1931, col. 1545 ss.; ср. и старую статью: *Вр. Westcott.* Origen // Smith a Wace Dictionary. IV. 1887.

[14] См. в: *Страхов П.* Воскресение. I. Идея Воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916, сс. 27 и далее, 128 и далее. Можно предполагать посредство комментариев Александра Афродисийского. Ср.: *Лосев А. Ф.* Античный космос, с. 438 и далее – "душа как смысловое изваяние жизни" у Аристотеля...

[15] Из поздних схоластиков нужно назвать Дуранда, "доктора решительнейшего" (ум. 1332 или 1334). Он ставит вопрос: "Supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus qui prius erat", и отвечает: "Cuicumque materiae uniatur anima Petri in resurrectione ex quo est eadem forma secundum numerum per consequens erit idem Petrus secundum numerum"; привожу по *Fr. Segarra (S. J.)*. De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Madrid, 1929, p. 147. Из современных римских богословов такого взгляда придерживается кардинал Л. Билло: ср. *Quaestiones de Novissimis, auctore L. Billot, S. J.* Romae, 1902, thesis XIII, p. 148 ss. См. также *Sparrow-Simpson W. J.* The Resurrection and Modern Thought. Longmans, 1911.

[16] Ср. *Оксиюк М. Ф.* Цит. соч., с. 206 и далее; см. также *Farges J.* Les idées morales et religieuses de Methode d'Olympe. Paris, 1929.

[17] Из сочинений свт. Григория по данному вопросу особенно важны: диалог "О душе и воскресении," беседы "Об устройении человека" и его "Большое Огласительное слово." Исчерпывающий подбор текстов в названной книге Оксиюка. Сжатый общий очерк см. в моей книге: Восточные отцы IV века. Париж, 1931, с. 130 и далее. Ср. также очень интересную статью: *Страхов П.* Атомы жизни // Богословский вестник. 1912, январь, сс. 1–29; и в его сборнике "Наука и религия," 1915.

[18] См. подробнее в моей статье: О смерти крестной // Православная Мысль. № 2. Париж, 1930, сс. 148–187.

[19] Ср. и замечания *Taylor A. E.* A commentary in Plato's Timaeus. Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 ff. и отдельный экскурс: IV. The concept of time in the Timaeus, pp. 678–691; см. еще *Rivaud A.* Le probleme du devenir et la notion de matiere dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Theophraste. Paris, 1906; и его же издание и перевод "Тимея," со вступительной статьей, в Collection Bude. Paris, 1925. Можно назвать еще и книгу *Baudry, J.* Le probleme de l'Origine et de l'Eternite du Monde dans la philosophie grecque. Paris, 1931.

[20] О неисторическом характере античной философии см. у Лосева и еще у Шпенглера, в первом томе его известной книги (есть и русский перевод). Ср. интересные сопоставления у *Laberthonniere L.* Le realisme chretien et l'idealisme grec. Paris, 1904. Нужно указать еще недавнюю и обстоятельную книгу: *Guillon J.* Le Temps et l'Eternite chez Plotin et saint Augustin. Paris, 1933. См. также и мою статью: Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte // Der Russische Gedanke. Hf. 3.

[21] Есть *только одно* исключение: "в молитвах неусыпающую Богородицу... гроб и умерщвление не удержаста." Воскресение уже осуществилось для Богоматери и Богоневесты, по силе Ее несравненного и несоизмеримого соединения с Родившимся от Нее.

[22] Ap. Simpl. Physic. 732, 26, *Diels*, I.3 (1912), 355.

[23] См. обстоятельную статью: *Meyer, Hans.* Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Festgabe A. Ehrhard, 1922, S. 359 ff.; ср. *Страхов П.* Цит. соч., с. 34 и далее.

[24] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, с. 643. Ср. *Guillon J.* Op. cit., pp. 359–360: "Les Grecs se representaient la presence de l'eternel dans le temps sous la forme du retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuivait dans l'eternel et que la vie

presente n'etait qu'un episode du drame de l'ame: ainsi le voulaient les mythes... Ici la pensee chretienne est decisive... Les ames n'ont pas d'histoire avant leur venue. Leur origine, c'est leur naissance; apres la mort, *la liberte* est abolie avec le temps et l'histoire cesse. Le temps mythique est condamne. Les destinees se jouent une fois pour toutes, le Christ s'incarne une fois pour toutes. Le temps cyclique est condamne" [Элины представляли себе присутствие вечного во времени в виде циклических возвращений. Они охотно допускали, что время длится вечно, а нынешняя жизнь есть не более чем эпизод существования души – ведь того требовали мифы. Здесь христианская мысль высказывается совершенно определенно. У душ нет истории до появления их в этом мире. Они возникают с рождением человека, а со смертью исчезает свобода и история для них прекращается. Мифологическая система времени отвергнута. Участь человеческая решается раз и навсегда. Христос воплотился раз и навсегда. Циклическое время развенчано].

[25] Ср. мою статью: Тварь и тварность // Православная Мысль. № 1, 1928, сс. 176–212; или по-французски: L'idee de la creation dans la philosophie chretienne // Logos, Revue internationale de la pensee orthodoxe. № 1. Bucarest, 1928.

[26] *Свт. Григорий Нисский. De anima et resurr.*, Krab. 122, 124.

[27] См. подробнее в: *Туберовский А. М. Воскресение Христово, Опыт мистической идеологии пасхального догмата.* Сергиев Посад, 1916.

[28] *Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. Т. I / Пер. ep. Феофана.* Изд. 2-е. М., 1892, с. 382. Греческое издание мне осталось недоступно.

[29] О различии между "врачеванием естества" и "врачеванием воли" ср. в моей статье "О смерти крестной," названной выше. См. также *Pusey E. B. What is of Faith as to Everlasting Punishment*, 1879; здесь дан свод и анализ отеческих мнений и текстов. Тексты из преп. Максима (главным образом, из *Ambigua*) указаны в: *Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие.* Киев, 1915, сс. 82 и 83, в прим. Ср. в моей книге: *Византийские отцы.* 1933, с. 225 и далее.