

СТАТЬИ / ARTICLES

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МАТЕРИИ И ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА В СОЧИНЕНИЯХ АФИНАГОРА

ИЕРОМОНАХ КИРИЛЛ ЗИНКОВСКИЙ

Обще-церковная аспирантура и докторантура
им. свв. Кирилла и Мефодия, Санкт-Петербург
ierej.cyril@mail.ru

CYRIL ZINKOVSKI

The Saint Petersburg Orthodox aspirantura and doctorantura
named after Saints Cyril and Method

ATHENAGORAS ON MATTER AND HUMAN BODY

ABSTRACT. In the article the teaching of apologist Athenagoras on the concept of matter is investigated in some detail. Created matter is contrasted with the imperishable nature of God. I highlight the theological and philosophical innovation of Athenagoras, namely his extending of the perishability to every part of the cosmos, while accepting the idea of resurrection of human bodies to the state of immortality. It is shown how Athenagoras laid down the foundation for the Christian doctrine of hierarchical position and the theological significance of matter in the universe. Thorough analysis of the *Legatio* and *De resurrectione* with respect to the doctrine of matter provides new evidence in favor of unity of the two tractates in their theological content and glossary.

KEYWORDS: human body, incorruption, resurrection, Alexandrian theological tradition.

Афинагор первым из христианских авторов подробно занимается вопросом о природе материи в связи с христианским учением о воскресении тел. Ему традиционно приписывалось два трактата – *Прошение о христианах* (*Legatio sive Supplicatio pro Christianis*) и *О воскресении мертвых* (*De resurrectione mortuorum*). Малоизвестные в древней церкви, сохранившиеся, по-видимому, в малоазийских церквях, эти трактаты стали достоянием всего христианского мира лишь в X веке.¹

¹ Мироносицкий 1894, 52–53. С доверием, несмотря на недостаток исторических свидетельств, относился к авторству Афинагора и Н. Сагарда 2004, 409, 415, 418–419.

В источнике V века под именем Филиппа Сидского (Сидета), приведенном Никифором Каллистом (XIV в.), сообщается, что Афинагор был основателем знаменитого «огласительного училища» в Александрии и учителем Климента Александрийского. Однако, по замечанию архим. проф. Киприана (Керна), поскольку «ни Евсевий, ни блаж. Иероним не сохранили нам никаких сведений о нем», то упомянутые факты «не могут иметь серьезного и достоверного значения».²

Обзор мнений западных ученых XIX века о свидетельстве Сидета приведен у П. Мироносицкого (1894, 14–35). Подробно разбирая аргументацию немецких и французских ученых, а также сами исторические внешние и внутренние свидетельства памятника, этот исследователь убежден, что Афинагор был автором обоих трактатов, жил во II веке, и, возможно, основал в Александрии «частную философскую школу на христианских началах», которую, однако, нет оснований отождествлять с позднее возникшей знаменитой Александрийской дидаскалией (Мироносицкий 1894, 31–32, 34–35).

Долгое время, начиная с работы Р. Гранта (Grant 1954, 121–129), в науке оспаривалось и, наоборот, подтверждалось авторство Афинагора по отношению ко второму трактату. Этот исследователь считал *О воскресении* произведением более поздней антиоригенистической литературы III или даже начала IV века. Однако, на наш взгляд аргументация, приведенная в этой статье в пользу направленности трактата против взглядов Оригена на воскресшее тело, не основательна.³

Некоторые современные исследователи склонны с доверием относиться к свидетельству Филиппа Сидского. Так, например, Барнард находит его весьма правдоподобным, замечая, что содержание трактата *О воскресении* очень хорошо вписывается в контекст философской и богословской полемики в Александрии II века.⁴ Похожие мысли высказаны и в трудах Бернара Пудерона (Pouderon 1997, 372–373), который считает по крайней мере возможным, что Афинагор некоторое время жил в Александрии. На основе анализа словаря и

² «Единственное свидетельство писателя V века Филиппа Сидского (в Памфилии) дает нам несколько слов об Афинагоре, но... «История церкви», написанная Филиппом, потеряна; из неё сохранилось несколько отрывков в катенах, приписываемых Никифору Каллисту. По этим отрывкам и приходится судить об интересующем нас писателе». См. Киприан (Керн) 2003, 222.

³ Так, например, аргументы Оригена о текучести материи, а также неясности соотношения понятий тела и составляющей его материи подробно разобранные в статье Г. Чадвика (Chadwick 1948, 86–87) не нашли в полемике трактата *О воскресении* и тени опровержения. Нет также здесь ни малейшего намека на теорию предсуществования душ, ни малейшей попытки отстоять законность использования аргумента всемогущества Божия, которая отвергалась Оригеном.

⁴ Barnard 1976, 9–10. Здесь, кроме множества других аргументов, в частности, приводится замечание о том, что упоминание о крове для верблюдов в трактате *О воскресении* 12 характерно для Египта, где их использовали для почтовой службы, в то время как в Греции и Малой Азии эти животные были неизвестны.

терминологии трактатов Афинагора последний автор подтверждает тождество эпохи и места написания обоих.⁵

В то же время Дэвид Руниа предположительно высказывается в пользу неподлинности сочинения *О воскресении*, одновременно подтверждая несомненную принадлежность памятника к александрийской традиции богословия, много заимствовавшей из корпуса сочинений Филона (Runia 1992, 324). Однако его аргументация нам также представляется слабой. Относя памятник уже к III веку (после 233 г.), когда корпус сочинений Филона стал активно распространяться по ойкумене, автор не приводит никаких положительных аргументов в пользу такой датировки, ограничиваясь лишь отрицательным, а именно – сомнительностью свидетельств Филиппа Сидского (Runia 1992, 323–324).

Однако если даже принять гипотезу Давида Руниа и отнести сочинение ко второй четверти III века, то все равно *О воскресении* представляет для нашей работы особый интерес. В любом случае, согласно современным научным данным, мысли высказанные в этом трактате являются ответом на долгие дебаты, продолжавшиеся в течение практически всего II века (а также и III), причем, с особенной силой именно в Александрии. В основном трактат *О воскресении* содержит ответы на критику язычников, а также вопросы христиан, сомневавшихся или открыто отрицавших телесное воскресение.⁶

Многие из последних, по-видимому, не сомневались в истине воскресения Господа Иисуса Христа, но либо были смущены аргументацией язычников, либо увлеклись какими-то ложными учениями о невозможности воскресения тел. Само содержание трактата *О воскресении* во многом подтверждает, что сомнения касались, прежде всего, возможности собрания воедино рассеянных и совершенно разложившихся частей человеческих тел заново при воскресении.⁷

Тот факт, что Афинагор значительно меньше ссылается на авторитет Св. Писания, чем другие апологеты, а также активное использование им эллинской философии, в том числе терминологии Филона, делает его несомненно предтечей подходов александрийской богословской традиции. Согласно исследователям «философский фон Афинагора сосредоточен на среднем платонизме, который представлял собой эклектичную амальгаму различных богословских школ, с преобладающим влиянием платонизма» (Barnard 1976, 6). Параллели, отмеченные в текстах *О воскресении* и медицинских трактатах Галена (Barnard 1976, 11–

⁵ Pouderon 1986, 232–234. Такое же мнение находим и в современной Католической Энциклопедии: Церох 2002, 410–411.

⁶ Barnard 1976, 11. Меньше всего, по мнению этого автора, сочинение относилось к гностикам, о которых нет ни прямого, ни косвенного упоминания в тексте памятника.

⁷ Если тело Христа по учению церкви не подверглось разрушению перед воскресением, то в сочинении *О воскресении* Афинагор неоднократно говорит о возможности для Бога воскресить разрушившееся тело. Кроме того, зачастую языческая аудитория настолько враждебно относилась к христианам и их учению, что это заставляло порой апологетов просто скрывать свою приверженность христианскому исповеданию, и только после согласия с верностью аргументов объявлять, что это учение Христа. Л. Барнард приводит свидетельство об этом Оригена из *Гомилии к Иеремии* 20. 5 (PG 13).

16), не ограничиваются только прямыми и косвенными цитатами описания физиологических процессов в организме. Можно сделать и общий вывод о том, что Афинагор был первым христианским мыслителем, «противостоявшим не только языческому политеизму, но и тем христианам, которые отрицательно относились к логике и научной медицине» (Barnard 1976, 16).

Пожалуй, именно недостаточным вниманием к теме материи в традиционных богословских исследованиях можно объяснить тот факт, что один из известнейших исследователей и популяризаторов православного наследия в XX веке протопресвитер Иоанн Мейендорф высказался однажды о древнехристианских трактатах Афинагора следующим образом: «В богословском отношении сочинения Афинагора не представляют особого интереса».⁸

К. Е. Скурат отмечает, что «Афинагор выделяется из ряда апологетов заметной светскостью своих мнений», и тут же дает объяснение этого факта, которое заключается в самом методе этого автора: «христианское учение он излагает исключительно в философской форме, обосновывая его рационально» (Скурат 2006, 156).

Несомненно, этот же метод, выбор которого, во многом, обоснован языческим мировоззрением адресатов апологета, стал причиной того, что «среди аргументов Афинагора отсутствует основное положение христианского учения о воскресении мертвых, а именно, что воскресение людей является следствием воскресения Спасителя» (Нелюбов 2002, 85).

В обзоре богословия Афинагора архим. Киприан (Керн) лишь кратко замечает, что по его учению христиане «отличают единого Бога от материи, признают Бога несозданного (ἀγέννητος) и вечного (ἄιδιος)..., а материю созданной и тленной» (*Прошение*, 897 В). При этом, «свои рассуждения о единстве Божиим и об отличии Его от материи и сотворенного мира Афинагор подтверждает ссылками на языческих поэтов и философов: Еврипида, Софокла, Лисия, Пифагора, Платона и Аристотеля (900 А–904 А)» (Керн 2003, 226).

Если антропология Афинагора нашла свое раскрытие в трудах ученых патрологов, то учение о материи до сих пор не было предметом специального исследования.

⁸ Мейендорф. <http://www.mpda.ru/data/857/628/1234/Vvedenie%20v%20svytootcheskoe%20bogoslovie.pdf>. В некоторых изданиях (см. Мейендорф 1992, 49) эта фраза выпущена, однако можно отметить, что в целом богословию Афинагора уделено мало внимания. Хотя и другими патрологами признавалась скудость богословского содержания трактатов апологета (Сагарда 2004, 420), важно заметить, что в учении о Боге Афинагор «пошел значительно дальше своих предшественников. Он решительно настаивает на вечном пребывании Слова в Отце» (Жильсон 2004, 25). Также и В. В. Болотов замечает, что Афинагор – один из первых богословов древности, который ясно учит, что Бог имеет Слово Свое «по существу Своему», а не вследствие отношения к тварному миру (см. Болотов 1999, 61).

В учении Афинагора о материи, прежде всего, нужно отметить, что в *Прошении о христианах* качественное различие⁹ материи от Бога признается апологетом в качестве одного из главных отличительных свойств христианского мировоззрения. Материя признается сотворенной и по своим качествам противопоставляется Богу. «Инаковость» божественной и тварной материальной природы выражается в «великом расстоянии» (τὸ διὰ μέσου πολὺ) между ними. Если Бог безначален и вечен (ἀγέννητον εἶναι καὶ αἰδίου), то материя сотворена (имеет начало своему бытию) и тленна (δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτήν, 897 В).

Согласно данным TLG Афинагор был первым из греко-язычных философов, употребившим такое сочетание терминов по отношению к материи, которая ранее в языческом мировоззрении наоборот признавалась вечной и нетленной. Так, например, Мелисс Самосский признавал нетленными и вечными четыре стихии (ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον),¹⁰ а Хрисипп приписывал такие же характеристики самой материи.¹¹

То, что главным отличием всего материального кроме сотворенности признается его тленность, подчеркнуто автором несколько раз в том же сочинении.¹² В сочинении же *О воскресении* тема соотношения тленного и нетленного становится центральной в рассуждениях автора о человеческом теле.

Все сотворенное в нынешнем мире признается Афинагором вслед за Платоном за «не сущее», все «чувственное имеет начало и конец», так как получило бытие во времени (τὸ δὲ οὐκ ἔστιν, τὸ αἰσθητόν, 929 А).

Наоборот, Бог определяется как «безначальный», но к этой привычной и для эллинской философии характеристике Афинагор добавляет понятия «вечный, невидимый и бесстрастный, необъятный и неизмеримый, постигаемый одним умом и разумом, преисполненный светом и красотой, духом и неизреченною силою».¹³

Если элеаты приписывали вечность и нетление материальному космосу, а Аристотель признавал их признаками неба,¹⁴ то Афинагор относит их только к нематериальной природе Бога Творца.

⁹ От «διαίρεω» – разделять, Liddel, Scott 1996, 894, «ἡμῖν δὲ διαίρουσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεὸν καὶ δεῖκνύουσιν ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν Θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ»; *Legatio pro Christianis*, PG 6. 897 В.

¹⁰ Мелисс, фр. 61. 10–11 DK.

¹¹ Хрисипп, фр. 408 I. 6–7 SVF.

¹² «Понятие о Боге истинном и вечном противопоставляется веществу, разрушаемому и тленному», *Legatio pro Christianis* 15, 920 АВ; «Безначальное вместе и вечно, а то, что получило бытие, подвержено и тлению», 929 А; Имеющий «начало бытия, подвержен тлению и ничего божественного не имеет», 936 В; «вещество тленное, текучее и изменяемое» противопоставляется «нерожденному и вечному, и всегда одинаковому в себе Богу», 937 А; «тела, по своей материи (κατὰ τὴν ὕλην) подвержены изменению и тлению», 937 В.

¹³ «ἀγένητον καὶ αἰδίου καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβάνόμενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιγήτῳ περιεχόμενον», 908 В.

¹⁴ Ксенофан, фр. 37 I. 1; Парменид, фр. 23, 2; 36, 2; Аристотель, *О небе* 289a9; 277b28–29.

Защищая христиан от обвинения в безбожии, Афинагор находит общее в христианском богословии и наиболее идеалистически ориентированном в эллинской философии учении Платона, обличая одновременно учения Аристотеля и стоиков. Аристотель и его последователи представляют Бога «в виде какого-то сложного животного, состоящего из души и тела; телом Его почитают эфир, блуждающие звезды и сферу неподвижных звезд», а стоики «допускают много наименований божества, соответственно различным изменениям материи, в которой, по их мнению, пребывает дух Божий» (*Прошение 6*). Божественная природа отождествлялась последними с разными «частями», то есть формами материи, в зависимости от того какую стихию проникает божественное естество (καθ' ἕκαστον τῆς ὕλης μέρος, 904 А).

Отмечая различие философских языческих построений о Боге, материи, формах и мире (*Прошение 7*), Афинагор указывает на главное отличие источника эллинской философии от христианского учения. Философы «думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам собою». Христианская вера в отличие от человеческих учений основана на Божественном откровении через «пророков, которые по вдохновению от Божественного Духа возвещали и о Боге и о вещах божественных» (*Прошение 7*).

Творение мира произошло через совечный Отцу Логос, ставший «идеей и энергией (ιδέα καὶ ἐνέργεια) для всех материальных вещей (τῶν ὑλικῶν ζυμμάτων, 909А), которые в свою очередь характеризуются как изначально «подлежащее», с «природой безкачественной» (ἀποιου φύσεως). Последнее выражение, скорее всего, заимствовано из доксографа Аэтия, или какого-нибудь комментатора Платона. Именно у Аэтия, согласно электронной базе TLG, находится первый случай подобного словоупотребления.¹⁵

Здесь же, в качестве пассивной восприимчивости, Афинагор упоминает и землю (γῆς ὀχείας),¹⁶ подчеркивая способность земли к «оплодотворяющему» воздействию силы Божией.

О том, что в Боге пребывают не только идеи, но и энергии всего существующего говорится в знаменитом *Дидакаликке*,¹⁷ однако впервые именно Афинагор проговаривает особенность учения христиан, «отдаляющих и различающих безначальное и происшедшее» (διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν, 920 А). Хотя многие из приведенных Афинагором формулировок идентичны с платоническими,¹⁸ необходимо отметить, что в платонической традиции нигде так ясно не противопоставлялось разрушимая и тленная природа всего материального и вечная природа Бога Творца (τὰ λυτὰ καὶ φθαρτὰ τῷ ἀδίῳ, 920 В). Наоборот, например, в *Тимее* тело космоса признается за не-

¹⁵ Aetius, *De placitis reliquiae* (Stobaei excerpta), p. 308. 5–7: «Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ ἄμορφον ἀνείδεον ἀσημάτιστον ἄποιον ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει».

¹⁶ PG 6. 909А. В TLG – «γῆς οχείας», Ch. 10, sect. 3. 5.

¹⁷ «καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει», *Epitome doctrinae Platonicae sive Дидакаλικός* 10, 3. 3–4.

¹⁸ Например, о том, что мы разделяем «сущее и несущее, постигаемое умом и воспринимаемое чувством» (τὸ ὄν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητόν καὶ τὸ αἰσθητόν), 920 А.

разрушимое «ἄλυτον» (*Timaeus* 32 c), а земля, отнесена к «вечносущим божественным существам» (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία, 40 b), которым «не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть» (41 b).

Хотя понятие тления не было чуждо представлению Платона о космосе,¹⁹ но в целом сам космос представляется самодовлеющим (αὐτάρκης),²⁰ «ибо устроивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо» (*Тимей* 33),²¹ а, соответственно, и четыре стихии, составляющие его причастны этой божественной характеристике. Не случайно, согласно *Тимею* именно из четырех стихий заимствуются элементы для построения тленных человеческих тел, которые со временем должны разложиться и вернуть заимствованные части для поддержания гармонии и самотождественности космоса.

В отличие от Платона Афинагор называет стихии «бедными и слабыми»,²² имеющими природу тождественную материи²³ и потому разрушаемыми.²⁴ В ярком контрасте с космогонией *Тимея* Афинагор распространяет тление на все тварное, оставляя нетление прерогативой единственной Божественной природе: «безначальное вместе и вечно, а то, что получило бытие, подвержено и тлению» (*Прошение* 19).

В подтверждение своего учения о грядущем разрушении и последующем обновлении мира Афинагор кратко ссылается на учение стоиков о том, «что все будет истреблено, и снова будет существовать, так как мир получит другое начало» (*Прошение* 19). Однако, кроме этого краткого замечания мы не находим у этого апологета учения об обновлении космоса. Более того, он утверждает в частности, что «бездушные твари и бессловесные животные... не будут существовать после воскресения» (*О воскресении* 10).

Некоторые из своих аргументов Афинагор заимствует в положительном или отрицательном смысле из Аристотеля. В положительном смысле это верно в отношении отождествления материи и стихий,²⁵ а в отрицательном, в частности, в рассуждении о том, что Бог, «как безначальный, бесстрастный и неразделимый, конечно, не состоит из частей».²⁶ Последнее утверждение стоит в явной логической и филологической антитезе с рассуждениями Аристотеля о

¹⁹ «αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον» ([тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления), *Тимей* 33 c.

²⁰ *Timaeus* 33 d. «Αὐτάρκης» – самодовлеющий, достаточно сильный или богатый, не нуждающийся в посторонней помощи, независимый, Liddel, Scott 1996, 278.

²¹ Пер. С. С. Аверинцева.

²² «τὰ πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα», 921 A.

²³ В Патрологии Миня: «ἀλλ' αὐτὰ τῆ τῆς ὕλης φύσει», *Legatio pro Christianis*, 921 B.

²⁴ Тот же текст в TLG: «ἀλλὰ λυτὰ τῆ τῆς ὕλης φύσει», 15, 4 l.4.

²⁵ Ср. «элементы суть материя сущности» (τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας), Аристотель, *Μεταφυσικα* 1088b27.

²⁶ «ὁ δὲ Θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀπαθής καὶ ἀδιαίρετος· Οὐκ ἄρα συνεστῶς ἐκ μερῶν», *Legatio pro Christianis* 8, 905 A.

частях животных.²⁷ Еще большее лексическое сходство мы находим в размышлениях Плутарха, находившегося под влиянием как Платона, так и Аристотеля о космосе, состоящем из телесной и умопостигаемой частей.²⁸

Позже свт. Афанасий Великий воспроизведет вышеприведенное рассуждение Афинагора, когда в *Слове на язычников (Contra gentes)* будет говорить о тварном целом, состоящем из частей, и о каждой вещи «как начале целого». Такому порядку вещей свт. Афанасий противопоставит понятие о Боге, который «есть целое, а не части; Он не из различных составлен вещей, но Сам есть Творец состава всякой вещи».²⁹

Уникальным в корпусе сочинений греко-язычных мыслителей является сочетание терминов «тленное», «текущее» и «изменяемое» использованных Афинагором для описания материи³⁰ (φθαρτὴν καὶ ῥευστὴν καὶ μεταβλητὴν, *Прошение*, 937 А). Особенно важно отметить, что, если мысль об изменчивости и текучести всего материального была постоянно обсуждаема древними философами,³¹ то сочетание этих понятий с тленностью не было характерно для них. Только у значительно позднего комментатора Аристотеля Аспасия (100–150 гг.) встречается комбинация терминов «текущий» и «тленный» по отношению к чувственно воспринимаемому миру (ῥευστὰ καὶ φθαρτὰ).³²

Это учение Афинагора еще раз контрастирует с уже упомянутым выше учением Аристотеля о небе, на этот раз с положением о том, что его движение нетленно и неизменно (ἄφθαρτον καὶ ὄλως ἀμετάβλητον).³³ В то же время эта тема будет подхвачена чуть позже богословами александрийской школы, когда например Дидим Слепец будет рассуждать об изменении Духом Божиим «тленных и изменчивых по своей сущности человеческих тел» (τὰ σώματα φθαρτὰ καὶ μεταβλητὰ κατ' οὐσίαν ὄντα),³⁴ а свт. Григорий Нисский будет соотносить спасение человека с достижением нетленного и неизменного состояния.³⁵

Афинагор прямо называет Бога «творческой причиной» материи и ясно опровергает представления о совечности материи Богу.³⁶ Так, он говорит, что

²⁷ «ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ἐνδέχεται συνεστάναι», *Corpus Aristotelicum, De partibus animalium*. 646b31.

²⁸ «ὁ κόσμος οὗτος καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον αὐτοῦ συνέστηκεν ἕκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς», Plutarchus, *De animae procreatione in Timaeo* (1012 B–1030 C) 1013 C 1–2.

²⁹ «τὸ ὄλον ἄρα ἐκ μερῶν συνέστη ὁ... γὰρ Θεὸς ὄλον ἐστὶ καὶ οὐ μέρη... ἀλλ' αὐτὸς τῆς πάντων συστάσεως ἐστὶ ποιητής», Athanasius, *Contra gentes* 28 l. 17–21.

³⁰ Единственный аналог мы находим в сочинении патриарха Геннадия, где он применяет эти же термины к земной жизни человека, Gennadius, *Fragm. a in epistulam ad Romanos (in catenis)* 403 l. 10, 11; 380. 17.

³¹ Например, «Οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὄλην δι' ὅλης τὴν ὕλην», Хрисипп, фр. 324 l. 1–3 SVF.

³² Aspasius, *In ethica Nichomachea commentaria* 13 l. 8–9.

³³ *Corpus Aristotelicum, De caelo* 288b1.

³⁴ Didymus Caecus, *Fragm. in Psalmos (e commentario altero)*, 497 l. 21.

³⁵ Gregorius Nyssenus, *De professione Christiana ad Harmonium*, vol. 8, 1, p. 134 l. 19 Jaeger.

³⁶ Мысль о безначальности и вечности одного Бога так часто встречается у Афинагора, что странно слышать мнение некоторых ученых XIX века о том, что якобы Афинагор учил об образовании мира Богом из готовой материи, а не *из ничего*. См. Moller 1860.

«не основательно и то, будто вещество древнее Бога, потому что причина производящая (τὸ ποιητικὸν αἴτιον) необходимо должна существовать прежде того, что от нее происходит» (*Прошение* 19, 929 В). Также он резко обличает язычников за то, что они «отступив от величия Божия и не будучи в состоянии подняться разумом выше..., остановились на видах материи и, ниспадши долу, боготворяют изменения стихий» (ἐπὶ τὰ εἶδη τῆς ὕλης συντετήκασιν καὶ καταλίπτοντες τὰς τῶν στοιχείων τροπὰς θεοποιοῦσιν, 940 В С).

Некоторым исследователям представлялось, что учение Афинагора о материи претерпело влияние гностических систем. Прежде всего, это влияние видели в учении о падших духах, которые «обращаются около вещества» (οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, 953 А), а предводитель которых, даже прямо назван «князем вещества» (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων, 949 А). Последний по объяснению Афинагора «изобретает и устрояет противное благодати Божией» (*Прошение* 25).

Однако в гностических представлениях «архонты» рассматриваются как творцы целого ряда небес и самого материального космоса, а материя представляется источником зла, что совершенно противоречит представлениям Афинагора.³⁷ В соответствии с библейской традицией Афинагор видит весь мир произведением единого Бога Творца. Князь «вещества и видов его» (ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων, 948 В) изначально был ангелом-служителем Бога, которому вверена была забота о веществе. Сотворенный от Бога, он в отличие от других ангелов не пребыл «в том, к чему Бог сотворил и определил» его, но «злоупотребил и своим естеством и предоставленною властью» (*Прошение* 24).

Свт. Мефодий Патарский,³⁸ свт. Епифаний Кипрский и свт. Фотий, цитируя текст Афинагора из *Прошения* 27 «ὁ πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην», не подвергали критике это выражение апологета.

Проф. Сидоров говорит о Афинагоре, как одном из первых богословов, наметившем учение о двух видах Промысла Божиего, хотя и без разработки «концептуальных деталей». Однако «главный смысл его учения о Промысле достаточно ясен: Бог осуществляет “общее Промышление” о тварном мире, а “частичное Промышление” поручает Своим ангелам» (Сидоров 2005, 220).

В системе Афинагора, где совершенно не разработано учение о грехопадении первого человека, ясно раскрыто учение об отпадении сатаны. По замечанию А. И. Сидорова, идея падения ангелов является «одной из конституирующих

³⁷ У Василида архонт, правящий материальным миром, отождествляется с «Богом иудеев»; в манихействе речь шла об архонтах-правителях тьмы и света; Нумений из Апамеи учил о предсуществующей материи. В целом гностицизм традиционно отождествлял demiурга с частью космоса и считал именно его устройтелем последнего. Источник: <http://www.iep.utm.edu/gnostic/>. См. Ипполит, *Опровержение всех ересей* VII 20, 1 sq. (Афонасин 2008, 76 сл.). Фрагменты Нумения: СХОЛН 3.1 (2009) 213 сл.

³⁸ Свидетельство об упоминании свт. Мефодием текста Афинагора сохранилось у свт. Епифания (Ephraim, *Adversus Haereses*, PG 41, 1101 D – 1104 B), а затем у свт. Фотия (Photius, *Bibliotheca*, cod. 234, 293b6–8).

идей демонологии Афинагора» (там же, 222), причем, «в своей ангелологии, и в своей демонологии Афинагор стремится оставаться верным духу Священного Писания и Предания, развивая их отдельные элементы» (там же, 223).

Что же касается материи, то не она, а падшие духи являются источником обольщения и «неразумных и мечтательных движений представлений души» человеческой (*Прошение 27*). Действительно они частично заимствуют мечтательные образы «от вещества», а частично «сами по себе создают и производят». В любом случае именно эти противники Бога являются источником зла во Вселенной. Дар выбора между добром и злом был употреблен ими во зло,³⁹ они «привлекают язычников к идолам» и причиняют вред уму и телу людей (*Прошение 26, 27*).

Само состояние греха, когда вместо «Творца вселенной» душа человека «прилепляется к духу вещества», несомненно, связано в системе Афинагора с влиянием падших духов, «обращающихся около вещества» (*Прошение 27*). Само же вещество, как по происхождению в творении от Бога, так и по предназначению своему, особенно в теле человека, занимает особое место в промысле Божиим. Рассуждением об иной жизни после смерти, о состоянии в воскресении Афинагор заканчивает свое *Прошение*, замечая, что мы «будем иметь плоть», хотя с иными качествами, а именно «как небесный дух» (ὡς οὐράνιον πνεῦμα, 964 А).

Учение о воскресении тел человеческих, об изменении их из тления в нетление, мысли в наибольшей степени несвойственные эллинской философии Афинагор высказывает в своем сочинении *О воскресении*. Не раскрывая более или менее подробно своих воззрений на вид обновленного космоса, Афинагор сосредоточил свое внимание на доказательствах возможности будущего воскресения человеческих тел.

Основные аргументы Афинагора достаточно подробно разобраны в курсах патрологии (см. Керн 2003, Сидоров 2005). Отметим только, что согласно классификации А. И. Сидорова в сочинении можно выделить «телеологический», «антропологический» и «этико-эсхатологический» аргументы. Суть первого заключается в доказательствах целесообразности сотворения человека, причем главная цель выделяется Афинагором как – «сам человек, его жизнь и постоянство (διαιωνίη)» (Сидоров 2005, 226). «Антропологический» аргумент основывается на факте сотворения человека как сложного, гармоничного целого, состоящего из души и тела. По мысли Афинагора «имея также одну цель бытия, такая “гармония” должна существовать вечно» (там же, 227). И, наконец, «этико-эсхатологический» аргумент на основании того, что во всех деяниях человека участвуют как душа, так и тело, требует совместной ответственности за эти деяния от обоих. «Ведь тело, с одной стороны, помогает душе в трудах добродетели, а с другой, именно посредством тела душа часто впадает в грехи» (там же).

³⁹ «Дар этот имеют от Бога люди и ангелы» (αἰθεράτων καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν), *Legatio pro Christianis* 24, 948 А.

Что касается материальной составляющей человеческой природы, то именно она особенно интересует Афинагора. Остался обойденным вниманием исследователей, тот факт, что в произведении 21 раз использованы производные от глагола «διαλύω»⁴⁰ для описания состояния разложившегося тела мертвеца, полный распад которого, по-видимому, и составлял главную трудность для восприятия истины воскресения.

Согласно TLG Афинагор впервые употребляет комбинацию терминов «разложение», «тело» и «воскресение» (поиск осуществлялся по корням слов «διαλυ», «σωμ», «αναστ»), стараясь доказать возможность соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов из современной ему медицинской науки.⁴¹ Позднее свт. Афанасий Александрийский использует эту же комбинацию терминов, говоря об уничтожении тления благодатью воскресения и о временности разрушения союза тела и души до момента всеобщего воскресения.⁴² Свт. Григорий Нисский также соединит эти понятия при рассуждении о промыслительном очищении в разделении души и тела для будущего воскресения.⁴³ Кроме представителей и последователей александрийской школы несколько раз использует эту комбинацию и свт. Иоанн Златоуст.⁴⁴

Вдобавок к уже доказанной в недавних исследованиях терминологической зависимости Афинагора от Филона Александрийского,⁴⁵ нам удалось найти еще одно яркое заимствование, которое имеет к тому же принципиальный концептуальный характер по своему содержанию. Оказывается, выражение Афинагора «τὸ φθαρτὸν μεταβαλεῖν εἰς ἀφθαρσίαν» (О воскресении 3, PG 6. 980 C), использованное им в самом начале трактата для утверждения о том, что силе Божией не трудно «тленное изменить в нетление», имеет один единственный аналог во всей предшествующей литературе, а именно высказывание Филона о Моисее: «μεταβαλὼν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀφθαρτον».⁴⁶ Филон использовал его для описания надежды пророка на бессмертие, на изменение жизни тленной на нетленную.

Позже эта формулировка использовалась как богословами александрийской, так и других христианских школ: свт. Иринеем, Оригеном, свт. Афанасием Великим, свт. Василием Великим, свт. Григорием Нисским, свт. Евсевием

⁴⁰ «διαλύω» – развязывать, разлагать; med. – разлагаться, распадаться (ἕκ τινος εἰς τι), Liddel, Scott 1996, 402.

⁴¹ Точные параллели между работами Галена и *О воскресении* приведены в вышеупомянутом исследовании Барнарда (Barnard 1976, 14–15). Кроме того, здесь же указано, что Афинагор, в известной степени подражая Галену, постарался сочетать медицину и философию.

⁴² Athanasius, *De incarnatione verbi* 21, 1 l. 4–7: «ἀλλὰ τῆς φθορᾶς παυομένης καὶ ἀφανιζομένης ἐν τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι, λοιπὸν κατὰ τὸ τοῦ σώματος θνητὸν διαλυόμεθα μόνον τῷ χρόνῳ ὃν ἐκάστῳ ὁ Θεὸς ὤρισεν».

⁴³ Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 35 l. 52, 53.

⁴⁴ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* (homiliae 1–32) 60 p. 540 l. 5–6; *In Genesim* (homiliae 1–67) 53 p. 340 l. 22–23; *De resurrectione* 50 p. 430 l. 6–8.

⁴⁵ Runia 1992, 313–327; Barnard 1972, 13–17.

⁴⁶ Philo Judaeus, *De virtutibus* 67 l. 8.

Кессарийским и свт. Епифанием Кипрским.⁴⁷ Причем, почти все из этих церковных писателей использовали в этой связке тоже глагол «μεταβάλλω» (за исключением свт. Ириней и свт. Василия).

На наш взгляд нет оснований утверждать, что апологет противопоставляет понятия «нетление» и «бессмертие»,⁴⁸ но, наоборот, можно заметить противопоставление у него парных понятий «нетление», «бессмертие» и «смерть», «тление» (*О воскресении* 16, 1005 В). Тот факт, что Афинагор противопоставляет бессмертие ангелов смерти людей и не упоминает о даре бессмертия после воскресения, объясняется, на наш взгляд, той простой мыслью, что нетление после воскресения само собой означает бессмертие! Кроме того, возможно, что некоторые из христиан недоумевали о необходимости смерти как таковой для христиан. Именно к таким могли быть направлены слова, предостерегающие от того, чтобы «неразумно» ставить «природу и жизнь людей в один уровень с существами, совершенно различными», которые «сотворены бессмертными от начала» (*О воскресении* 16).

Потому и говорится, что люди имеют еще только упование «пребывания в нетлении» (1005 С). Однако представляется, что утверждая, что «люди по душе имеют от сотворения непрерывное существование (ἀμετάβλητον διαμονήν),⁴⁹ но по телу получают нетление после изменения» (*О воскресении* 16), апологет, несомненно, подразумевает достижение и телом человека такого же непрерывного существования, то есть бессмертия.⁵⁰

Также и в другом месте, говоря о достижении человеческими телами нетления после воскресения, Афинагор упоминает оба понятия вместе: замечает, что Бог способен оживотворить умершее (τὸ τεθνηκὸς ζῶποιῆσαι) и, одновременно, «тленное изменить в нетление» (*О воскресении* 3, 980 С). И, наконец, неоспоримо завершает наши аргументы тот факт, что дважды апологет говорит о вечном пребывании (существовании) тела вместе с бессмертной душой (*О воскресении* 12, 16).

В трактате *О воскресении* 12 апологет прямо говорит, что Бог определил разумным существам «вечное пребывание» (ἀεὶ διαμονήν, 997 В), в котором они уже «во веки» будут со-пребывать («συνδιακωνίζουσιν» от «συνδιακωνίζω», Liddel, Scott 1996, 1702) «с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в

⁴⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* (lib. 5), fr. 5 l. 1, 2; Gregorius Nyssenus, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, vol. 3, 1 p. 125. 7 Mueller; Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13, 61, 429. 12–13 Blanc; Athanasius, *De incarnatione verbi* 7, 5 l. 2; 20, 1 l. 3; Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium*, vol. 29, p. 712 l. 19, 20 MPG; Epiphanius, *Panarion*, vol. 3 p. 99 l. 11; vol. 2 p. 484 l. 6 Holl; Epiphanius, *Ancoratus* 61, 6 l. 3; Eusebius, *Fragm. in Lucam*, vol. 24 p. 597 l. 54, 55 MPG.

⁴⁸ Согласно наблюдению проф. Сидорова у Афинагора «тело, в отличие от бессмертной души, обретет не бессмертие, а нетление; причем Афинагором особо подчеркивается различие этих двух понятий («ἀθανασία» и «ἀφθαρσία»), Сидоров 2005, 229.

⁴⁹ «ἡ δια-μονή» – устойчивость, постоянство, продолжительность, Liddel, Scott (1996) 404, *De resurrectione* 16, 1005 С.

⁵⁰ Подобно же в сочинении Афинагор рассуждал П. Мироносицкий (1894, 255–256).

тленных и земных телах». Схожий по корню глагол использован и в параграфе 15 того же трактата (συνδιαωνίζειν, 1005 В).

Особенно нужно отметить неоднократно выраженную Афинагором мысль о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни. Несколько раз (О воскресении 2, 4, 15, 25) Афинагор рассуждает о восстановлении «природы тех же самых людей» (τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις, 1004 С), их состава (τὴν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασιν, 977 В), «тех же самых» частях тел (τὰ αὐτὰ μέρη, 1004 С) и целых телах (αὐτὸ τὸ σῶμα, 1016 А), которые должны явиться после воскресения. По его мнению, только соединение тел из разделенных, «своих собственных» частей (τῶν οἰκείων μερῶν, 985 С) воедино приведет к цели сообразной «с природою людей» (τὸ τῆ φύσει, 1021 С). Выражение «τῆ φύσει» вообще весьма часто (9 раз) встречается в трактате *О воскресении*.

Никакое чуждое вещество не войдет в состав воскресших тел,⁵¹ которые уже не будут нуждаться для поддержания жизни ни в питании, ни даже в воздухе.⁵² Новое, иное состояние будет гармоничным единством «во всем этом живом существе» (О воскресении 15).

Что именно делает одни части материи «своими», а другие «чужими» для человека как сложного существа, состоящего из души и тела, Афинагор строго не определяет. Однако человек, как гармоничное целое умопостигаемой, нематериальной души и материального тела, обретает полноту своей природы именно в восстановлении «свойственного» для этих частей «соединения».⁵³ Человек настолько высоко ставится Афинагором в лестнице сотворённых существ, что имеет неповторимую, соответственную его неповторимой природе (ὡς ἰδιόζουσης ὄν φύσεως) цель, «ничего общего» с другими существами не имеющую.⁵⁴

Высоко ставится Афинагором достоинство телесной природы человека, которой только одной определена могила в земле («ἐπὶ τιμῆ τῆς φύσεως» – по чести природы, 988 С). Но высшей, безусловно, является природа души, которая изначально одарена Творцом дарами «бессмертия и разумного суждения» (О воскресении 24). Именно от души передается телу человека особая честь, и именно в союзе с душой оно также призвано к бессмертию после воскресения.

Не формулируя это в какой-либо богословской антропологической формуле, Афинагор, тем не менее, ясно заложил основание учения о иерархическом устройении человеческой природы. Естество человеческое создано Богом как «совокупность» (τὴν σύστασιν), состоящая из бессмертной души и смертного тела (1004 А). Высшая мыслительная способность, «которую Афинагор обычно обозначает терминами «ум» (νοῦς), «разум» (λόγος) и «способность суждения»

⁵¹ «из упомянутых (чуждых) веществ ни одно не будет их частью», *De resurrectione* 7.

⁵² Не нужны будут «ни кровь, ни влага, ни желчь, ни воздух. Ибо, в чем прежде нуждались тела, когда они питались, в том не будут нуждаться и тогда, потому что вместе со скудостью и тлением питавшихся тел уничтожится нужда и в питающих веществах», *De resurrectione* 7.

⁵³ «τὴν ἰδιόζουσαν ἔνωσιν», *De resurrectione* 15, 1004 С.

⁵⁴ «ἐξήρησθαι τῆς τῶν ἄλλων κοινότητος», *Ibidem* 24, 1021 А.

(κρίσις)» (Сидоров 2005, 224), является у апологета философским выражением библейского понятия образа Божия в человеке.

Принятое в Септуагинте и в позднейшей святоотеческой литературе «по образу» (κατ' εἰκόνα) не используется Афинагором в смысле положительном, по отношению к человеку как образу Бога. Наоборот, у Афинагора этот термин употреблен только для обозначения изображений и статуй языческих богов и знаменитых героев.⁵⁵ Вместо этого апологет использовал редкий глагол «ἀγαματοφοροῦσι»,⁵⁶ которому было посвящено уже упомянутое выше, специальное исследование Давида Руниа (Runia 1992). Этот термин признается как оригинальное изобретение Филона и означает у него «нести отображение в уме» (Liddel, Scott 1996, 5), и особенно в отношении ума человека, несущего на себе образ Бога,⁵⁷ в то время как тело, как храм, несет этот «наиболее богоподобный из всех образов» (Runia 1992, 318).

Следуя этой библейской антропологической схеме Афинагор, хотя и не говорит прямо о грехопадении первых людей, но все же ясно обозначает грех, как «устремленность души долу, а не к горнему миру» (Сидоров 2005, 225). В этом отношении оба трактата стоят на одной позиции и подспудно признают факт грехопадения, когда раскрывают не только иерархически подчиненное, но и оскверненное диавольским наваждением и грехом положение человеческого тела и материи как таковой.

Так в сочинении *О воскресении* 21 «сильные влечения и сладострастные похоти..., страхи и печали... получают свое движение от тела» (Преображенский, пер. *О воскресении мертвых* 1864, 100). Хотя душа признается тоже причастной страстям, но все же ее идеальная природа «совершенно не нуждается ни в какой пище, то она никогда не может стремиться к тому, в чем она не имеет нужды для своего бытия» (там же).

В то же время «князь вещества» и другие падшие духи, о которых Афинагор говорит в *Прошении о христианах* 24, 25 «были побеждены плотью»⁵⁸ и ассоциируются с нестроениями в природе, вожделениями, а также «неразумными и мечтательными движениями... души» через внушение образов, «частью заимствованных от вещества»,⁵⁹ частью созданных ими самими.

Несомненный тематико-лексический аналог этим рассуждениям удалось найти с помощью электронной базы TLG в сочинении Филона *О потомках Каина* (*De posteritate Caini*), где говорится что человек, сразу становится князем и царем (ἄρχων καὶ βασιλεὺς), как только приобретает добродетели, хотя бы не имел ничего материального.⁶⁰ Кроме того, мы нашли параллели в описании

⁵⁵ *Legatio pro Christianis* 17, 18, 23, 26; PG 6. 921 C, 925 A, 941 A, 952 B.

⁵⁶ «ἐαυτοῖς ἀγαματοφοροῦσι τὸν ποιητὴν, τοῦν τε συνεπιφερομένοις, καὶ λογικῆς κρίσεως», 997 B. В этой же строчке рядом использованы понятия ум и логическое суждение.

⁵⁷ Philo Judaeus, *De opificio mundi* 137 l. 6.

⁵⁸ «καὶ ἥττους σαρκὸς εὐρεθέντες», *Legatio pro Christianis*, 948 B.

⁵⁹ «ἀπὸ τῆς ὕλης», *Legatio pro Christianis* 27, 952 D.

⁶⁰ «κἂν μηδεμίᾳς ὕλης εὐπορήῃ», Philo Judaeus, *De posteritate Caini* 128, 5–129, 1.

неразумных движений души в *Прошения 27* и *О сотворении мира 79* (*De opificio mundi*). Если у Филона говорится о неразумных наслаждениях души, получивших власть над душой человека,⁶¹ то Афинагор рассуждает о «неразумных и мечтательных движениях души», соединенных «со страстным влечением к вещественным изображениям».⁶²

Несомненным повторением Филона нужно признать также выражение Афинагором мысли о том, что «бестелесное есть старейшее, чем телесное» (ὄτι πρεσβύτερα τὰ ἀσώματα τῶν σωματῶν, *Прошение 36*, 972 A). Аналогичное сочетание терминов при поиске в TLG по корням слов «презбвт» и «асωмат» дало единственный аналог во всей базе текстов – у Филона в сочинении *О сотворении мира*. Здесь Филон говорит о том, что прежде создания мира чувственного, Творец создал мир умопостигаемый, чтобы используя потом «бестелесные парадигмы» (ἀσώματῳ παραδείγματι), сотворить телесный (σωματικόν) мир, как «младшее подобие старейшего творения» (*О сотворении мира 16*, 5–6).

Связь *Прошения* с александрийской философской школой можно видеть также в использовании очень редкого термина «ἐπισυγκραθεῖσα» (*Прошение 27*, 952 D; Liddel, Scott 1996, 662) по отношению к материи. Афинагор говорит здесь о вредном смещении души с духом вещества. Подобное сочетание терминов согласно TLG встречается только единственный раз в сочинении Клавдия Птолемея.⁶³

Подводя итоги исследования, отметим, во-первых, что, несмотря на то, что Афинагор стал первым в истории христианского богословия писателем, достаточно подробно рассуждавшим о материи и ее свойствах, этот факт не отмечался никем из предыдущих исследователей. Во-вторых, нам удалось выделить ряд богословских положений выдвинутых Афинагором, которые характеризуют его богословско-философское новаторство в учении о материи. Так, хотя Афинагор и использует язык платонической традиции, но развивая христианское мировоззрение, он впервые с большой степенью ясности противопоставляет разрушимую и тленную природу всего материального и вечную природу Бога Творца. В отличие от эллинской философии Афинагор распространяет свойство тленности на все части космоса, оставляя нетление прерогативой единственно Божественной природы. Разъяснению этого тезиса способствует также отвержение характерного для языческой философии учения о совечности материи Богу. Источник зла во вселенной апологет полагает не в не-

⁶¹ «αἱ ἄλογοι ἠδοναὶ ψυχῆς», Philo Judaeus, *De opificio mundi* 79. Здесь говорится об объедении и распутстве.

⁶² «αἱ οὖν ἄλογοι αὐταὶ καὶ ἰνδαματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας», *Legatio pro Christianis* 952 D–953 A.

⁶³ *Claudius Ptolemaeus*, *Apotelesmatica* (= *Tetrabiblos*) 3, 2, 2, «αὐτὸ τὴν οἰκείαν μόνην ὕλην φυσικῶς προσεπισυγκρίνον ἑαυτῷ». Здесь говорится, что при росте тела после рождения, семя (как творящее начало) прибавляет (или примешивает) к растущему организму только подобную себе материю.

совершенстве материи, но в сознательном сопротивлении Богу падших духов, злоупотребивших своей свободой.

В то же время в яркой антитезе платонической школе признававшей категории телесности и зла, если не тождественными, то смежными, Афинагор впервые подробно рассуждает о приобретении нетления телом человека в воскресении. Незамеченным предыдущими исследователями осталось особое внимание Афинагора на описании состояния разложившегося тела мертвеца, полный распад которого, по-видимому, и составлял главную трудность для восприятия истины воскресения.

Первым из христианских авторов апологет предлагает рациональные доказательства возможности воскресения как соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов из современной ему медицинской науки. Особенно нами отмечена мысль Афинагора о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни. Не затрагивая проблемы определения индивидуализирующего признака, Афинагор только кратко признает существование такового, как «свойственного» для каждого человека гармоничного единения составных частей его природы.

Высоко оценивая достоинство телесной природы человека, Афинагор заложил и начала христианского учения о иерархическом положении и богословском значении материи в мироздании после грехопадения. Анализ текстов *Прошения* и *О Воскресении* с акцентом на учение о материи дал дополнительные свидетельства в пользу единства обоих трактатов, как в плане их богословского содержания, так и контексте их принадлежности к александрийской богословской традиции.

Учение о падении души человека⁶⁴ в ее отвлечении от «небесного и Творца Вселенной», когда душа «прилепляется к духу вещества и смешивается с ним», взирая «долу, на земные вещи, вообще на землю, как будто она только плоть и кровь, а не чистый дух» (*Прошение* 27), станет воистину одним из главных лейтмотивов александрийской богословской традиции. Не всегда верно и точно раскрытое учение о том, каким будет воскресшее тело, что означает для материи тела стать как «небесный дух»⁶⁵ – станет предметом жарких споров и противоречивых толкований.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С. С., пер. (1994) *Платон, Тимей, Собр. соч. в 4-х тт.* Москва: т. 3, с. 421–500.
Афонасин, Е. В. (2008) *Гносис. Фрагменты и свидетельства.* Санкт-Петербург.
http://www.nsu.ru/classics/gnosis/gnosis_2011.pdf.

⁶⁴ Учение о грехопадении предполагается Афинагором, Сидоров 2005, 224–226.

⁶⁵ «ὡς οὐράνιον πνεῦμα», *Legatio pro Christianis* 31, 964 А. Это выражение Афинагора созвучно выражению Апостола Павла, который, используя немислимую для греков-язычников формулу «духовное тело», подразумевал под ним одухотворение, но не «нематериальность» в философском смысле, ср. Сидоров 2005, 226.

- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Мякин, Т. Г., Щетников, А. И., Александрова, Л. А. (2009) *Неооцифагорейцы*, СХОЛН 3.1. <http://www.nsu.ru/classics/schole>.
- Болотов, В. В. (1999) «Учение Оригена о Святой Троице», *Собрание церковно-исторических трудов*. Т. 1. Москва.
- Жильсон, Э. (2004) *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века*. Пер. с франц. С. С. Неретиной. Москва.
- Киприан (Керн), архим. (2003) *Патрология*. Киев.
- Мейендорф, И., прот. (1992) *Введение в святоотеческое богословие*. Пер. Л. Волхонской. Вильнюс, Москва.
- Мироносицкий, П. (1894) *Афинагор, христианский апологет II века*. Казань.
- Нелюбов, Б. А., Э. П. Г. (2002) «Афинагор», *Православная Энциклопедия*. Т. 4. Москва: 83–85.
- Преображенский, П. пер. (1864) *Афинагор. О воскресении мертвых, Памятники древней христианской письменности. Сочинения древних христианских апологетов*. Т. V. Москва: 67–106.
- Сагарда, Н. И., Сагарда, А. И. (2004) *Полный курс лекций по патрологии*. Санкт-Петербург.
- Сидоров, А. И. (2005) *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности*. Бровары.
- Скурат, К. Е. (2006) *Воспоминания. Труды по патрологии*. Москва.
- Церох, Г., Задворный, В. Л., Лупандин, И. В. и др., ред. (2002) *Католическая Энциклопедия*. Москва: т. 1.
- Barnard, L. W. (1972) *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*. Paris.
- Barnard, L. W. (1976) «Athenagoras. De resurrectione: The Background and Theology of the 2nd Century Treatise on the Resurrection», *Studia Theologica cura Ordinum Theologorum Scandinavicum edita* [Lund: Gleerup] vol. XXX: 1–42.
- Burnet, J. ed. (1902) *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press: vol. IV.
- Chadwick, H. (1948) «Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body», *Harvard Theological Review* 41, 83–102.
- Grant, R. M. (1954) «Athenagoras or Pseudo-Athenagoras», *Harvard Theological Review* 47, 121–129.
- Liddel, H., Scott, R., ed. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford.
- Moller, E. W. (1860) *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Specialuntersuchungen uber die gnostischen Systeme*: 145–153.
- Pouderon, B. (1997) «D'Athenes a Alexandrie. Etudes sur Athenagore et les origenes de la philosophie chretienne». *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Etudes 4*. Quebec – Louvain – Paris.
- Pouderon, B. (1986) «L'Authenticité Du Traité Sur La Résurrection Attribué à l'Apologiste Athénagore», *Vigiliae Christianae* 40.3, 226–244.
- Runia, D. T. (1992) «Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras», *Vigiliae Christianae* 46.4, 313–327.