

УЧЕНІЕ
СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ
О
СМЕРТИ, ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ
И ВОСКРЕСЕНІИ ИЗЪ МЕРТВЫХЪ.

Догматико-экзегетическое изслѣдованіе.

Священникъ Аполлонъ Темномѣровъ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Товарищество «Печатня С. П. Яковлева». 2-я Рождественская ул., д. № 7.
1899.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

СТРАН.

Предисловіе.....	1
------------------	---

ГЛАВА I.

Ученіе о смерти.

Назначеніе челоуѣка.....	11
Понятіе о смерти.....	23
Ученіе Священнаго Писанія о явленіи и распространеніи смерти въ мірѣ челоуѣческомъ.....	51
Состояніе первобытной природы и ея поврежденіе грѣхомъ челоуѣка.....	71

ГЛАВА II.

Ученіе о загробной жизни.

Ученіе Ветхаго Зауѣта о безсмертіи души и загробной жизни...	86
Связь новозавѣтнаго ученія о состояніи душъ въ первый періодъ загробной жизни съ ветхозавѣтнымъ.—Сошествіе Го- спода Іисуса Христа во адъ.....	109
Мѣсто пребыванія душъ умершихъ послѣ сошествія Іисуса Хри- ста во адъ.....	125
Вопросъ о тѣлесности души въ первый періодъ загробной жизни.....	134
Внутренняя жизнь души за гробомъ.....	140
✓ Воздаяніе въ первый періодъ загробной жизни.....	144
✓ Возможность измѣненія участи душъ въ первый періодъ.....	155

ГЛАВА III.

Ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Значеніе воскресенія тѣла въ домостроительствѣ.....	175
Ученіе о воскресеніи въ Ветхомъ Зауѣтѣ.....	180
Понятіе воскресенія мертвыхъ въ Новомъ Зауѣтѣ. Всеобщность воскресенія.....	190
Тѣло воскресенія.....	229
Обновленіе неба и земли.....	273
Страшный судъ.....	280
Жизнь по воскресеніи.....	311

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозво-
ляется. С.-Петербургъ, 26 мая 1899 года.

Старшій Цензоръ Архимандритъ *Владиміръ*.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Между многими вопросами вѣрующаго разума вопросъ о смерти человѣка и его дальнѣйшей судьбѣ является, безспорно, однимъ изъ самыхъ настойчивыхъ. Самая жизнь только тогда получаетъ смыслъ и должное направленіе, когда человѣкъ убѣдится въ безконечномъ продолженіи своего существованія и признаетъ другой міръ, въ которомъ могутъ найти осуществленіе всѣ законныя стремленія его духа. Безъ этого ученія никакая религія не можетъ быть устойчивой, такъ какъ человѣку врождено стремленіе къ счастью, и только при обѣщаніи послѣдняго онъ соглашается на тѣ ограниченія своей свободы, какихъ необходимо требуетъ отъ него вступленіе въ союзъ съ Богомъ. Обѣщаніемъ же земнаго счастья человѣкъ не можетъ удовлетвориться, потому что не видитъ прямой зависимости между земнымъ благополучіемъ и исполненіемъ требованій религіи.

Въ особенности все это должно сказать о религіи христіанской. Она преимущественно предъ всѣми религіозными ученіями полагаетъ надежды вѣрующаго за гробомъ, обѣщая своимъ послѣдователямъ въ здѣшнемъ мірѣ одни скорби и страданія и требуя отъ нихъ постоянной самоотверженной борьбы съ злымъ началомъ, дѣйствующимъ не только во всемъ окружающемъ человѣка матеріальномъ бытіи, но и въ собственной его плоти. Проводя свою земную жизнь въ этой борьбѣ, христіанинъ можетъ имѣть только одну надежду, что для него наступитъ время покоя въ новой лучшей жизни, гдѣ онъ получитъ справедливое воздаяніе за всѣ свои подвиги. Не будь этой жизни и воздаянія въ ней, вѣра христіанина и согласная съ нею жизнь потеряли бы всякій смыслъ;

последователи Христа оказались бы жалкими безумцами, какъ говорить Апостолъ: *если мы въ этой только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастныя всѣхъ людей* (1 Кор. XV, 19). Знаніе о будущей жизни является поэтому для христіанина насущной потребностью и оно только можетъ укрѣплять его въ самоотверженной борьбѣ съ грѣхомъ.

Обнимая собою всю сущность христіанской надежды, ученіе о жизни за гробомъ представляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ членовъ вѣры, тѣсно связанный съ цѣлымъ христіанскаго міровоззрѣнія. Понятіе о Богѣ, какъ безконечной любви, находитъ въ немъ завершеніе въ ученіи о неизреченныхъ благахъ, которыя отъ вѣка предназначены Господомъ всѣмъ, любящимъ Его; высокій взглядъ на человѣка, какъ духовно-тѣлесное существо, созданное по образу Божію и предназначенное къ безконечному богоуподобленію, даетъ возможность составить нѣкоторое, хотя весьма слабое, представление о сущности небесныхъ благъ; наконецъ, ученіе о свободѣ человѣка и уклоненіи ея въ сторону грѣха указываетъ намъ, что не всѣ люди способны и достойны наслѣдовать будущее блаженство. Такимъ образомъ въ общихъ положеніяхъ христіанское ученіе о будущей жизни вытекаетъ изъ основныхъ истинъ христіанства о Богѣ и человѣкѣ и можетъ быть выведено изъ нихъ при посредствѣ одного разума. Но дальше этого разумъ человѣческій не можетъ идти. Предоставленный собственнымъ силамъ въ стремленіи постичь тайну загробнаго существованія, онъ былъ бы осужденъ на безконечное блужданіе въ области догадокъ и предположеній. *„Возвѣстите мнѣ прежде и послѣднее, что будетъ, и я скажу, что вы боги,* говоритъ Исаія (XLI, 23), означая, что никто не можетъ высказать бывшаго до міра и будущаго послѣ міра“ *). То же читаемъ у великаго Апостола языковъ, который называетъ небесныя блага превосходящими разумѣніе человѣка: *не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовилъ Богъ любящимъ Его* (1 Кор. II, 9).

Поэтому, чтобы надежда христіанина была столь же опредѣ-

*) Слова бл. Иеронима. Письмо къ папѣ Дамасу. О Серафимѣхъ и углѣ. — Творенія (Библиотека твореній оо. и уч. Церкви западныхъ), ч. 1-я, стр. 58.

ленна, какъ и его вѣра, и могла служить дѣйствительнымъ побужденіемъ къ нравственному совершенствованію, необходимо Божественное Откровеніе объ этомъ предметѣ. Оно, дѣйствительно, и дано намъ въ Св. Писаніи, гдѣ мы находимъ ясно и опредѣленно выраженными всѣ основныя истины о судьбѣ человѣка послѣ смерти.

Человѣческая любознательность не удовлетворяется однако тѣми немногими данными, какія представляетъ Писаніе по вопросу о будущей жизни. Уже св. отцы, желая представить живѣе и нагляднѣе картину жизни за гробомъ и тѣмъ побудить вѣрующихъ къ заботѣ о собственномъ спасеніи, прибѣгали къ предположеніямъ, не имѣющимъ для себя иногда твердой опоры въ Словѣ Божіемъ. Последующіе изслѣдователи, движимые тѣмъ же стремленіемъ возможно ярче освѣтить существованіе человѣка въ загробномъ мірѣ, пошли еще дальше въ этомъ направленіи. Придавая отеческимъ мнѣніямъ значеніе гораздо большее, чѣмъ это дѣлали сами отцы, и присоединивъ различныя философскія и естественно-научныя соображенія, они стали описывать будущую жизнь въ мельчайшихъ подробностяхъ, рѣшать различные вопросы, не имѣющіе никакой существенной важности для религіознаго вѣдѣнія, отвѣтъ на которые, не находя для себя рѣшительнаго подтвержденія въ Божественномъ Откровеніи, не можетъ не возбуждать сомнѣній въ душѣ читателя. Но такое количественное увеличеніе знаній о будущей жизни въ ущербъ ихъ достовѣрности едва ли можетъ быть признано желательнымъ. Мелочныя подробности отвлекаютъ вниманіе читателя отъ тѣхъ глубокихъ и несомнѣнныхъ истинъ, какія сообщаются намъ въ Словѣ Божіемъ, а невозможность имѣть точное знаніе о первыхъ, можетъ привести къ убѣжденію, что и вообще знаніе о будущей жизни недоступно человѣку въ его настоящемъ состояніи. Избѣжать дальнѣйшаго смѣшенія богооткровенной истины съ человѣческими мудрствованіями въ столь важномъ для христіанина вопросѣ можно только путемъ точнаго и безпристрастнаго изслѣдованія первоисточника религіознаго вѣдѣнія—Св. Писанія. Правда, мы не найдемъ въ немъ отвѣта на многіе вопросы человѣческой любознательности, но за то тѣ свѣдѣнія, какія извлекаются отсюда, будутъ имѣть для насъ высшую степень достовѣрности, какъ непосредственно опирающіяся на Слово Божіе. Поэтому въ предлагаемомъ трудѣ мы поставили себѣ задачей извлечь изъ Св. Писанія въ возможной полнотѣ

несомнѣнныя данныя, касающіяся вопроса о загробной жизни человѣка, и изложить ихъ въ связи и послѣдовательности.

Существованіе души внѣ тѣла, обусловливаемое смертью физической, и имѣющее послѣдовать возстановленіе тѣла чрезъ воскресеніе представляютъ путь, которымъ Господь ведетъ падшаго человѣка къ предназначенному ему совершенству. Послѣдній состоитъ изъ души и тѣла, одинаково поврежденныхъ грѣхомъ и нуждающихся въ искупленіи, которое имѣетъ поэтому какъ бы двѣ самостоятельныя цѣли—искупленіе души отъ грѣха и тѣла отъ смерти. Первое уже совершено для всѣхъ истинно увѣровавшихъ во Христа, второе имѣетъ совершиться въ концѣ міра чрезъ воскресеніе. Господство смерти въ мірѣ обусловливаетъ необходимость воскресенія, такъ какъ если бы человѣкъ не подвергся смерти за преслушаніе воли Божіей въ раю, онъ достигъ бы своего назначенія путемъ мирнаго развитія, не испытывая мучительнаго разлученія души отъ тѣла и не имѣя, слѣдовательно, нужды въ возстановленіи послѣдняго чрезъ воскресеніе. Поэтому чтобы уяснить себѣ все значеніе воскресенія мертвыхъ въ дѣлѣ домостроительства, мы должны были, указавъ на предвѣчное назначеніе человѣка по его тѣлесной сторонѣ къ духовности и безсмертію, изложить ученіе Писанія о смерти физической. вмѣстѣ съ тѣмъ мы не могли также не коснуться вопроса о поврежденіи видимой природы грѣхомъ прародителей и ея будущемъ обновленіи, такъ какъ всѣ ея состоянія зависятъ отъ состояній тѣлесной природы человѣка, поставленнаго во главу всего видимаго міра. Первозданная природа подвергается тлѣнію и разстройству за грѣхъ своего главы и будетъ обновлена для воскресшаго человѣчества, переживая состоянія совершенно аналогичныя смерти и воскресенію тѣла человѣческаго, такъ что указанный вопросъ является естественнымъ дополненіемъ ученія о смерти и воскресеніи.

Св. Писаніе не даетъ намъ систематическаго изложенія ученія о смерти, загробной жизни и воскресеніи. Изслѣдователю приходится извлекать его или изъ исторической послѣдовательности событій, или изъ краткихъ изреченій, истинный смыслъ которыхъ не всегда очевиденъ съ перваго взгляда. Многія истины, недоступныя разуму въ настоящихъ условіяхъ существованія человѣка, выражены въ образахъ,

которые только приближаютъ ихъ къ нашему пониманію, но не даютъ точныхъ понятій; другія, наконецъ, не будучи выражены прямо, могутъ быть выведены изъ различныхъ способовъ выраженія и особенностей словоупотребленія, такъ какъ въ Св. Писаніи, по выраженію одного великаго отца Церкви, „ничего не сказано просто и безъ причины, но каждое и малое слово заключаетъ въ себѣ великое сокровище“ *). Все это дѣлаетъ пониманіе ученія Св. Писанія весьма труднымъ и ведетъ къ тому, что многіе изслѣдователи или не усматриваютъ несомнѣнно содержащихся въ Словѣ Божіемъ истинъ, или совершенно искажаютъ ихъ, перетолковывая въ пользу своихъ предвзятыхъ мнѣній отдѣльныя выраженія послѣдняго. Чтобы избѣжать подобныхъ ошибокъ и увлеченій, мы старались въ изъясненіи текстовъ твердо держаться церковнаго ихъ пониманія, слѣдуя авторитету отцовъ и учителей церковныхъ, глубокія замѣчанія которыхъ указываютъ намъ не всегда ясный самъ по себѣ смыслъ выраженій Писанія, вводятъ въ глубину ихъ содержанія и представляютъ нашему духовному взору „великія сокровища“ Слова Божія, которыя не могли бы быть въ точности усмотрѣны не просвѣщеннымъ разумомъ. Ихъ мысли о смерти человѣка и его дальнѣйшей судьбѣ представляютъ въ общемъ не что иное, какъ подробное раскрытіе откровеннаго ученія объ этомъ предметѣ, и рисуютъ предъ нами яркую картину жизни за гробомъ съ ея блаженствомъ для праведниковъ и мученіями для грѣшниковъ. При этомъ, однако, необходимо замѣтить, что отцы и учителя Церкви, не смотря на ихъ глубокое проникновеніе въ тайны вѣры, не могутъ быть названы непогрѣшимыми. „Какой бы высокой степени нравственной чистоты и святости ни достигъ человѣкъ, какъ бы ни великъ былъ авторитетъ его по заслугамъ Церкви и въ другихъ отношеніяхъ, онъ не можетъ еще считаться непогрѣшимымъ относительно догматическихъ предметовъ, ибо святость жизни не можетъ еще служить руча-

*) Златоустъ. Бесѣды на книгу Бытія, бес. 10, 3. Изд. 1851 г., ч. 1-я, стр. 151. — „Надобно намъ, говорить въ другомъ мѣстѣ тотъ же отецъ, принимать въ разсмотрѣніе и слоги, потому что *испытайте*, говоритъ, *Писанія* (Іоан. V, 39); часто и одна іота или одна черта возбуждаетъ ~~мысль~~“ (напр. Аврамъ и Авраамъ). Бесѣда 6-я о Лазарѣ, 14; бесѣды къ **Алѣтійскому** народу, т. I (Спб. 1859 г.), стр. 173.

тельствомъ догматической непогрѣшимости“ *). Дѣйствительно, какъ мы увидимъ, св. отцы иногда расходятся другъ съ другомъ въ пониманіи отдѣльныхъ изреченій Писанія и дѣлаютъ изъ нихъ выводы, не оправдываемые строгимъ анализомъ священнаго текста. Въ виду этого мы строго различали въ твореніяхъ отцевъ и учителей изъясняемое ими ученіе Слова Божія и ихъ собственные предположенія и пользовались только тѣми ихъ разсужденіями, которыя твердо основываются на самомъ текстѣ выраженій Св. Писанія и представляютъ ихъ логическое раскрытіе, провѣряя при этомъ толкованіе одного отца толкованіями другихъ, чтобы придти къ возможно точному пониманію относящихся къ нашему вопросу текстовъ.

Имѣя въ писаніяхъ отцевъ и учителей Церкви руководящее начало, мы не могли также оставлять безъ вниманія и научныя попытки изъясненія подлежащихъ нашему разсмотрѣнію мѣстъ Писанія. Св. отцы не вдавались въ своихъ толкованіяхъ въ подробный разборъ текстовъ, но, преслѣдуя преимущественно цѣли нравоученія, ограничивались простымъ указаніемъ смысла священныхъ выраженій и раскрывали его съ той стороны, съ какой это представлялось имъ необходимымъ для современнаго общества вѣрующихъ. Вслѣдствіе этого многіе тексты, имѣющіе весьма важное значеніе для нашего вопроса, находятъ себѣ въ отеческихъ твореніяхъ весьма краткое изъясненіе, или раскрываются совершенно съ другихъ сторонъ,—не потому, чтобы отцы не признавали отношенія ихъ къ ученію о смерти и дальнѣйшей жизни человѣка за гробомъ, но просто потому, что другая истина, вытекающая изъ того же текста, остановила на себѣ ихъ вниманіе. Научные экзегетическіе труды восполняютъ въ этомъ отношеніи святоотеческія толкованія, ставя своею задачею всестороннее изъясненіе смысла Св. Писанія и обосновывая свое пониманіе научнымъ анализомъ текста. Последнее обстоятельство дѣлаетъ ихъ весьма важными при изъясненіи и такихъ текстовъ, которые съ достаточной полнотою рас-

*) Замѣчаніе, сдѣланное на Флорентійскомъ соборѣ Маркомъ Ефесскимъ относительно св. Григорія Нисскаго, когда авторитетомъ послѣдняго западные богословы хотѣли защитить ученіе о чистилищѣ.—Бѣляевъ. Римско-кат. ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка. Каз. 1876. Стр. 116.

крыты въ отеческихъ твореніяхъ. Такъ какъ отцы почти никогда не обосновываютъ своихъ толкованій научными данными, то ихъ пониманіе можетъ казаться совершенно произвольнымъ; безпристрастный же анализъ убѣждаетъ насъ въ правильности святоотеческаго пониманія Слова Божія и даетъ ему твердое научное основаніе.

Научныхъ трудовъ, имѣющихъ такое или иное отношеніе къ нашему вопросу, весьма много какъ въ русской, такъ и въ иностранной литературѣ. Сюда прежде всего принадлежатъ толкованія Св. Писанія, системы догматическаго и такъ называемаго библейскаго богословія, въ которыхъ вопросъ о смерти, загробной жизни и воскресеніи составляетъ главное содержаніе особаго эсхатологическаго отдѣла*); многочисленные сочиненія, касающіяся частнѣйшихъ вопросовъ поставленной нами темы, напр., вопроса о грѣхѣ, слѣдствіемъ котораго явилась въ мірѣ смерть, о сошествіи Христа Спасителя во адъ, о молитвѣ за умершихъ, чистилищѣ и др.: наконецъ, труды, специально занимающіеся вопросомъ о загробной жизни и воскресеніи. Изъ этихъ послѣднихъ имѣются въ русской литературѣ: „Слово о смерти“ еп. Игнатія (Брянчанинова), „Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить мы по смерти“—мон. Митрофана, „Загробная жизнь“—Тихомирова, „Ученіе св. Евангелія и Апостола о воскресеніи мертвыхъ“—Н. Виноградова и нѣкоторые другіе, по своей краткости и несамостоятельности не заслуживающіе серьезнаго вниманія. Но изъ указанныхъ сочиненій три первыхъ, хотя и представляютъ постоянно ссылки на Св. Писаніе, но не даютъ никакого болѣе или менѣе подробнаго анализа текстовъ и потому не могли имѣть для насъ значенія руководящихъ пособій; что же касается сочиненія Н. Виноградова, то и оно, изслѣдуя лишь часть поставленнаго нами вопроса, имѣетъ тотъ весьма существенный недостатокъ, что, увлекаясь тонкостями филологическаго анализа западныхъ экзегетовъ, изъясняетъ подлежащія мѣста не всегда согласно съ церковнымъ ихъ пониманіемъ.

Гораздо большимъ мы считаемъ себя обязанными лите-

*) Подъ эсхатологіей (по примѣру сына Сирахова: *מִן הַסֵּפֶר הַזֶּה תִּזְכָּרְךָ אֶתְּךָ*—помни о концѣ твоемъ—VII, 39) разумѣютъ ученіе о смерти и дальнѣйшей судьбѣ человѣка, а также о кончинѣ міра и всѣхъ сопутствующихъ ей событіяхъ.

ратурѣ западной (нѣмецкой), гдѣ ученіе Св. Писанія о смерти, жизни за гробомъ и воскресеніи подверглось тщательной научной разработкѣ, такъ что многіе частнѣйшіе вопросы имѣютъ здѣсь обширную самостоятельную литературу. Охарактеризовать въ общемъ научные труды, какіе намъ пришлось имѣть въ виду, трудно и, пожалуй, даже невозможно, такъ какъ каждый вопросъ находитъ здѣсь до противоположности различныя рѣшенія. Одни совершенно отрицаютъ существованіе въ Ветхомъ Завѣтѣ ученія о безсмертіи, другіе, напротивъ, находятъ здѣсь ясно выраженнымъ и съ нѣкоторою подробностью раскрытымъ не только ученіе о безсмертіи души, но также загробномъ воздаяніи, воскресеніи, тождествѣ тѣла воскреснія съ земнымъ тѣломъ и пр. Въ вопросѣ о первомъ періодѣ загробной жизни, не говоря уже о пунктахъ, составляющихъ вѣроисповѣдныя разности между протестантами и католиками, каковы: ученіе о молитвѣ за умершихъ и чистилищѣ, одни смотрятъ на жизнь души, какъ совершенно полную, не имѣющую нужды въ восстановленіи тѣла, другіе же склонны признать въ ней состояніе, близко подходящее къ безсознательному. Точно также и относительно воскресенія и послѣдующей жизни человѣка отдѣльные изслѣдователи отрицаютъ присутствіе этого ученія во всѣхъ или по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ книгахъ, другіе же наоборотъ извлекаютъ изъ Св. Писанія такія мысли, на которыя въ послѣднемъ нѣтъ ни малѣйшаго указанія, или дается совершенно противоположный отвѣтъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ уже давно осужденныя Церковью мнѣнія,—о тысячелѣтнемъ земномъ царствѣ Христа, раздѣляющемъ общее воскресеніе и судъ на два отдѣльные по времени акта, мнѣніе, отрицающее вѣчность мученій грѣшниковъ и др. Справедливость, впрочемъ, требуетъ замѣтить, что какъ упорное отрицаніе ясно выраженныхъ въ Писаніи истинъ, такъ и крайняя произвольность выводовъ свойственны преимущественно протестантскимъ авторамъ. Католическіе богословы, сдерживаемые авторитетомъ церковнаго преданія, болѣе осторожны въ своихъ сужденіяхъ и въ окончательныхъ выводахъ по большинству вопросовъ приближаются къ православному ученію. Въ протестантской же литературѣ мы находимъ у многихъ изслѣдователей по нашему вопросу примѣненіе мысли о постепенности въ развитіи религіозныхъ идей какъ вообще въ писаніяхъ Новаго Завѣта, такъ и у

каждаго въ отдѣльности писателя. Исходя изъ такого взгляда, указанные изслѣдователи излагаютъ ученіе каждой книги или группы книгъ отдѣльно, находя при этомъ, что нѣкоторыя истины, ясно выраженные въ однѣхъ книгахъ, совершенно умалчиваются, или даже отрицаются въ другихъ.

Пользованіе литературой, заключающей въ себѣ множество столь разнообразныхъ мнѣній, при томъ выставляющихъ за себя основанія, которыя съ перваго взгляда могутъ показаться вполне научными, требуетъ отъ православнаго изслѣдователя большой осторожности. Поэтому, ставя себѣ задачею изложить ученіе Св. Писанія о смерти, загробной жизни и воскресеніи согласно пониманію его православной Церковью, мы пользовались только научнымъ матеріаломъ, какой даютъ изслѣдователи различныхъ направленій; самые же выводы изъ него принимали только тогда, когда они казались намъ несомнѣнно основывающимися на Словѣ Божіемъ. Также по мѣрѣ возможности мы старались избѣгать полемики, которая при указанномъ разнообразіи взглядовъ могла бы отвлечь отъ изложенія дѣйствительнаго ученія Св. Писанія, и останавливались только на тѣхъ мнѣніяхъ, которыя обращаютъ на себя вниманіе вѣскостью своихъ основаній или болѣею распространенностью, касаясь ихъ при этомъ постольку, сколько это казалось нужнымъ для надлежащаго раскрытія и обоснованія истины. Что же касается взгляда протестантскихъ ученыхъ, допускающаго противорѣчія между различными священными книгами, то, считая его совершенно противнымъ ученію православной Церкви о боговдохновенности Писанія, мы оставляли безъ вниманія всѣ происходящія отсюда недоумѣнія въ изложеніи откровеннаго ученія. Правда, въ Ветхомъ Завѣтѣ мы допускали постепенность развитія религіозныхъ идей, понимая его, однако, не въ смыслѣ возможности противорѣчія между отдѣльными книгами, но въ томъ смыслѣ, что истина, выраженная вначалѣ прикровенно и обще, находитъ въ послѣдующихъ книгахъ болѣе ясное выраженіе и частнѣйшее раскрытіе. Относительно же новозавѣтныхъ писаній, держась согласно съ Церковью того взгляда, что они содержатъ въ себѣ полноту Откровенія, необходимаго для религіозной жизни, и что все содержаніе ихъ есть непреложная истина, мы не различали ученія Спасителя отъ ученія прочихъ священныхъ писателей,

но излагали то и другое вмѣстѣ, какъ единое Откровеніе Божіе, сообщенное міру Господомъ Иисусомъ Христомъ.

Всѣ наши усилія были направлены къ тому, чтобы при руководствѣ писаній отцовъ и при пособіи безпристрастныхъ научныхъ изслѣдованій изложить ученіе о смерти, загробной жизни и воскресеніи въ томъ объемѣ, въ какомъ оно содержится въ Божественномъ Откровеніи. Но богатство и глубина мысли Слова Божія превосходятъ силы человѣческаго разума, который можетъ только приближаться къ познанію откровенной истины, никогда не постигая ее вполне. Если нѣкоторые отцы и учителя Церкви, просвѣщеннымъ взоромъ проникая глубины Откровенія, впадали въ ошибки, то мы тѣмъ болѣе не можемъ быть увѣрены въ совершенно точномъ уразумѣніи откровеннаго ученія и считаемъ свой трудъ не болѣе, какъ слабой попыткой въ этомъ направленіи, требующей дальнѣйшихъ серьезныхъ изслѣдованій. Съ этимъ скромнымъ мнѣніемъ предлагая его вниманію интересующихся богословскою наукою читателей, единственную заслугу свою полагаемъ въ томъ, что мы не останавливались надъ рѣшеніемъ такихъ вопросовъ, на которые не находили яснаго отвѣта въ Св. Писаніи, но старались извлечь только несомнѣнно заключающіяся въ немъ истины, будучи глубоко убѣждены, что въ предметахъ религіознаго вѣдѣнія, по прекрасному выраженію бл. Августина, *melius est homini fateri se nescire quod nescit, quam in haeresin incurrere* *).

*) *Melius est homini fateri se nescire quod nescit, quam in haeresin vel damnatam incurrere, vel novam condere, dum temere audet defensare quod nescit* (лучше для человѣка сознаться въ невѣдѣніи того, чего онъ дѣйствительно не знаетъ, чѣмъ впасть въ ересь уже осужденную, или положить начало новой, безразсудно дѣлая защищать то, чего онъ не знаетъ).—*De anima et ejus origine* lib. I, cap. XIX; Migne. *Patrologiae cursus completus, series latina*, t. XLIV, col. 494.

ГЛАВА I.

Ученіе о смерти.

Назначеніе человека.

Господь сотворилъ перваго человѣка не совершеннымъ, а только способнымъ къ достиженію возможнаго для него совершенства. Фактъ грѣхопаденія въ отношеніи къ нравственному состоянію первыхъ людей и—тѣлесной смерти въ отношеніи къ физическому служатъ несомнѣннымъ доказательствомъ высказываемой мысли. Совершенство человѣка по духу должно исключать возможность паденія, совершенство же по тѣлу необходимо включаетъ въ себѣ невозможность тѣлесной смерти. Такое совершенство будетъ удѣломъ человѣка только по воскресеніи, когда *будетъ Богъ все во всемъ* (1 Кор. XV, 28), когда *тлѣнное сіе облечется въ нетлѣнное и смертное сіе облечется въ безсмертіе* (ст. 54), и мы можемъ справедливо утверждать, что достиженіе такого состоянія было назначеніемъ человѣка до его паденія. Какъ несообразно было бы представлять, что Господь предназначилъ человѣка къ меньшему совершенству, чѣмъ къ какому послѣдній былъ способенъ, такъ точно нельзя допустить и того, что Господь чрезъ искупительную жертву Своего Сына открылъ доступъ людямъ къ меньшему совершенству, чѣмъ къ какому предназначилъ родъ человѣческій вначалѣ. Такимъ образомъ то же состояніе, достиженіе котораго сдѣлалось для насъ возможнымъ чрезъ Христа, было предназначено человѣку и при его твореніи.

Обращаясь къ ученію Писанія объ этомъ предметѣ, мы находимъ тамъ прежде всего много изреченій, которыя указываютъ рѣшительно, что человѣчество, усвоившее себѣ дѣло

зла, приводится чрезъ воскресеніе къ тому состоянію, какое было его предназначеніемъ отъ начала. Тайнство вселенія называется съ этой точки зрѣнія осуществленіемъ предвѣчнаго домостроительства Божія, какъ говоритъ Апостолъ: *Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, ... предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Иисуса Христа, по благоволенію воли Своей, ... открывъ намъ тайну Своей воли по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ... Въ Немъ мы и сдѣлались наследниками, бывъ назначены къ (тому) по опредѣленію Совершающаго все по изволенію воли Своей* (Еф. I, 4. 5. 9. 11). Въ этомъ ясномъ ученіи Апостола о предопредѣленіи Божіемъ, кромѣ той мысли, что воля Божія о человѣкѣ осуществлялась въ насъ чрезъ Христа, особенно настаивается на томъ, что она была изначальной, предвѣчною, слѣдовательно, не потерпѣла измѣненія вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка. Отсюда являются возможными два вывода: или назначеніе человѣка осталось и послѣ грѣхопаденія тѣмъ же самымъ, какъ и до грѣхопаденія, хотя при этомъ могли измѣниться средства къ его достиженію, или — что самый грѣхъ представлялъ необходимую ступень на пути къ назначенному совершенству. Но послѣдняя мысль совершенно недопустима, такъ какъ представляетъ Всесвятаго Бога виновникомъ грѣха и всего происшедшаго отъ него зла; поэтому первое объясненіе того, почему предопредѣленіе Божіе о человѣкѣ называется предвѣчнымъ, остается единственно вѣрнымъ и возможнымъ ¹⁾. Та же истина выражена и въ словахъ Господа имѣющимъ стать на судѣ по правую сторону: *пріидите благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра* ἀπὸ καταβολῆς κόσμου — Мѡ. XXV, 34).

¹⁾ Такъ изъясняетъ разбираемое мѣсто св. Іоаннъ Златоустъ: «Смыслъ словъ слѣдующій: вначалѣ Богъ сотворилъ человѣка не для того, чтобы онъ погубъ, но чтобы шествовалъ къ нетлѣннѣ, такъ что, когда Онъ допустилъ смерть, то допустилъ ее съ тою мыслию, чтобы ты вразумлялся этимъ наказаніемъ и, сдѣлавшись лучшимъ, могъ опять достигать безсмертія. Такова была воля и мысль Божія издревле и отъ начала, и съ такимъ опредѣленіемъ Онъ создалъ перваго человѣка». — Бесѣда о воскресеніи мертвыхъ; бесѣды на разные мѣста Свящ. Писанія, т. III (1863 г.), стр. 537.

Отсюда мы съ полнымъ правомъ можемъ заключать, что человѣкъ отъ сложенія міра, т. е. въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ о его созданіи, былъ назначенъ къ тому блаженному состоянію, достигнуть котораго даетъ ему возможность искупительная дѣятельность Христа.

Правда, дальнѣйшее изображеніе картины страшнаго суда показываетъ намъ, что не всѣ наследуютъ царство; стоящіе по лѣвую сторону идутъ въ муку вѣчную. Тѣмъ не менѣе отсюда нельзя выводить, что одни изъ людей предопредѣлены къ достиженію блаженства, а другіе къ вѣчнымъ мученіямъ, такъ какъ огонь, въ который идутъ грѣшники, уготованъ не людямъ, но діаволу и ангеламъ его (ст. 41). Въ этомъ смыслѣ прекрасно объясняетъ данное мѣсто блаженный Феодоритъ: «Въ доказательство, что Богъ не по принятому вновь усмотрѣнію домостроительствовалъ, но такъ установилъ издревле, въ самомъ началѣ, представимъ на среду божественное Писаніе и прежде всего послушаемъ, что Самъ Владыка Христосъ говоритъ въ Евангеліи: *пріидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вамъ царство отъ сложенія міра* (Мѡ. XXV, 34). Если же прежде сложенія міра уготовалъ царство Апостоламъ и увѣровавшимъ чрезъ нихъ, то явно, что сіе угодно Ему было издревле, отъ начала, и не хочетъ Онъ чего-либо, то одного, то другого. Домостроительствуетъ же во всякое время, что прилично времени, и ученія измѣряетъ способностью людей ¹⁾.

Въ чемъ состояло въ общемъ назначеніе человѣка, мы можемъ видѣть изъ тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ говорится, что человѣкъ былъ созданъ по образу предопредѣленнаго отъ вѣчности къ вочеловѣченію Сына Божія, и что онъ долженъ стремиться „вообразить“ въ себѣ Сына Божія: *кого Онъ (Богъ) предугналъ, тѣмъ и предопредѣливъ быть подобнымъ образу Сына Своего, дабы Онъ былъ первороднымъ между многими брательниками* (Рим. VIII, 29; 1 Кор. XV, 49). Во всѣхъ подобныхъ мѣстахъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятель-

¹⁾ О Промыслѣ слово 10-е, — творенія въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Москов. дух. акад., ч. V, 1857 г., стр. 362—363.

ство, что человекъ въ настоящемъ своемъ состояніи долженъ сдѣлаться подобнымъ Христу, а не Адаму въ состояніи до грѣхопаденія, слѣдовательно, не Адамъ былъ первообразомъ всего человечества и не его состояніе было идеальнымъ состояніемъ, которое сохранять до паденія, или къ которому стремиться послѣ паденія должны были люди. Напротивъ самъ Адамъ былъ образомъ „будущаго“ Адама¹⁾ (Рим. V, 14) и, по противоположенію съ Христомъ, называется „перстнымъ“ и „душею живою“, тогда какъ Иисусъ Христосъ „небеснымъ“ и „духомъ животворящимъ“ (1 Кор. XV, 45—49). Если мы примемъ при этомъ во вниманіе, что Христосъ есть образъ *Бога невидимаго* (2 Кор. IV, 4; Кол. I, 15) въ томъ смыслѣ, что *въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно* (Кол. II, 9), то увидимъ, что назначеніе человека состоитъ въ богоподобіи, въ воплощеніи въ себѣ образа Божія. Это же назначеніе предлежало и первому человеку, и все различіе состояло только въ средствахъ, при помощи которыхъ человекъ долженъ былъ достигнуть цѣли своего существованія.

Священное Писаніе говоритъ намъ, что мы будемъ подобны Христу (Іоан. III, 2), не указывая никакихъ ограниченій. Изъ другихъ мѣстъ мы узнаемъ, что это подобіе будетъ простираться не на душу только, но и на тѣло, такимъ образомъ на цѣлаго человека (Фил. III, 21) въ единствѣ его существа. Для нашей цѣли необходимо разсмотрѣть въ какомъ смыслѣ богоподобіе въ отношеніи къ тѣлесной природѣ человека могло представляться, какъ цѣль его стремленій.

¹⁾ *Который* (Адамъ) есть образъ *будущаго* — μέλλοντος. — Μέλλοντος (срв. μέλλω — 1 Кор. XV, 45) — здѣсь не средний родъ, а мужескій, такъ какъ подразумевается Христосъ. Этого требуетъ дальнѣйшая рѣчь Апостола, гдѣ продолжается сопоставленіе Адама и Христа. Такъ понимаютъ μέλλοντος: Василий Великій (О Св. Духѣ къ Амфилохію Иконійскому, гл. 14; творенія въ русск. пер., изд. при Моск. дух. акад., ч. 3, 1846 г., стр. 277), бл. Осодоритъ (толк. на данн. мѣсто; твор. ч. VII, 1861 г., стр. 58), Пкуменій (толк. на данн. мѣсто; Migne. Patrolog. cursus completus, series graeca, t. CXVIII, col. 421), Теофилактъ (толкованіе на посланіе къ Римлянамъ. Казань, 1866 г., стр. 72). «Называетъ же Апостолъ Христа «будущимъ» по отношенію къ временамъ Адамовымъ, ибо Христосъ имѣлъ придти» (Іоанн. Златоустъ на посл. къ Евр. бес. 4, 2; изд. 1859 г. стр. 68).

Первозданный человекъ, какъ уже было замѣчено, до грѣхопаденія не находился въ состояніи совершенства, но только былъ предназначенъ къ достиженію послѣдняго. То же самое должно сказать въ частности и о его тѣлесной природѣ. Совершенство послѣдней, какъ мы можемъ заключать изъ разсмотрѣнія тѣлесности Иисуса Христа по Его воскресенію и тѣлѣ праведниковъ, плоть которыхъ преобразится *сообразно славному тѣлу Его* (Фил. III, 21), выражается прежде всего въ безсмертіи, но тѣло перваго человека не обладало этимъ свойствомъ въ той мѣрѣ, какая была для него доступна.

Изъ повѣствованія Моисея о шестидневномъ твореніи мы видимъ, что все, сотворенное Богомъ, было хорошо и даже *хорошо весьма* (Быт. I, 31), слѣдовательно, тѣмъ болѣе былъ „хорошъ“ царь творенія — человекъ, созданный по образу Самого Творца. Иначе, конечно, не могло и быть, потому что всеблагій и всесовершенный Богъ не могъ создать чего-либо, что могло бы быть названо худымъ въ нравственномъ или физическомъ смыслѣ. Отсюда само собою понятно, что смерть не могла имѣть мѣста въ творческомъ міропорядкѣ, или входить въ творческіе планы Божіи. Указаніе на это мы находимъ въ самой исторіи грѣхопаденія, которая вмѣстѣ является и исторіей явленія въ мірѣ смерти. Посреди рая было посажено древо жизни (Быт. II, 9), плоды котораго имѣли силу поддерживать въ безконечность тѣлесную жизнь человека и не утратили своей силы даже послѣ грѣхопаденія, такъ что Господь изгналъ прародителей изъ рая и приставилъ херувима съ пламенныхъ мечемъ охранять путь къ древу жизни, чтобы Адамъ *не простеръ руки своей и не взялъ бы также отъ древа жизни, и не вкусилъ бы, и не сталъ бы жить вѣчно* (Быт. III, 22—24). Если здѣсь признается для человека возможность вѣчной жизни по тѣлу даже послѣ грѣхопаденія, подъ условіемъ вкушенія плодовъ древа жизни, то тѣмъ болѣе необходимо признать, что человекъ не подвергся бы тѣлесной смерти, если бы не нарушилъ данной ему заповѣди и не былъ бы удаленъ отъ древа жизни. Та же мысль лежитъ въ словахъ, сказанныхъ Господомъ Адаму при введеніи его въ рай: *въ день, въ который ты вкушишь*

отъ него (древа познанія добра и зла), *смертію умрешь* (Быт. II, 17). Если бы человѣкъ необходимо долженъ былъ умереть, эта угроза могла бы имѣть только тотъ смыслъ, что онъ преступленіемъ божественной заповѣди ускоритъ свою смерть, но такое пониманіе совершенно невозможно въ виду того, что прародители и послѣ грѣхопаденія жили еще слишкомъ долгое время (Быт. V, 3).

Изъ другихъ мѣстъ Писанія какъ Ветхаго, такъ и Новаго Заветъ, не прямое подтвержденіе мысли, что человѣкъ не умеръ бы, если бы не согрѣшилъ, можно видѣть въ мѣстахъ, гдѣ говорится, что смерть вошла въ міръ чрезъ грѣхопаденіе Адама, слѣдовательно, не имѣла бы мѣста, если бы человѣкъ пребылъ въ послушаніи волѣ Божіей. Рѣшительно высказывается эта мысль въ неканонической книгѣ Премудрости Соломона, гдѣ говорится, что *Богъ не сотворилъ смерти* (I, 13), но *создалъ человека для нетлѣнія, и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего; но завистію діавола вошли въ міръ смерть* (II, 23—24).

Несмотря на столь ясное ученіе Слова Божія, что смерть не входила въ творческіе планы Божіи, нѣкоторые богословы утверждаютъ, что человѣкъ и независимо отъ грѣха долженъ бы былъ умереть въ силу конечности своей природы ¹⁾. Въ доказательство такого мнѣнія ссылаются на то обстоятельство, что при произнесеніи суда надъ Адамомъ только слова: *въ потъ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ* (Быт. III, 19) могутъ быть поняты въ смыслѣ назначенія человѣку наказанія за грѣхъ, дальнѣйшія же: *пока не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ*—указываютъ только на предѣлъ, до котораго будетъ простираться это наказаніе. Далѣе, обращеніе человѣка въ землю какъ бы мотивируется словами: *ибо прахъ ты, и въ прахъ возвратишься*, которыя даютъ

¹⁾ Spiess. Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Jena, 1877. S. 66... 71...—Martensen. Die christliche Dogmatik. Berlin, 1856, S. 195.—Splittgerber. Tod, Fortleben und Auferstehung. Halle, 1869, S. 11. Также нѣкоторые древніе протестантскіе богословы. См. В. Велитова—Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія. Москва, 1885, стр. 240.

ту мысль, что созданное изъ праха необходимо подлежитъ закону разложенія на свои элементы въ силу своего происхожденія изъ тлѣнной матеріи.

Справедливость приведенныхъ возраженій оспаривать нельзя. Дѣйствительно, слова: *прахъ ты и въ прахъ возвратишься* совершенно исключаютъ мысль объ абсолютномъ безсмертіи человѣка, но съ другой стороны они не даютъ и мысли о неизбѣжности для него смерти. Они выражаютъ только то, что тѣлесная природа человѣка не была безсмертною въ себѣ, могла подвергнуться разложенію въ прахъ, какъ это и показала дальнѣйшая исторія прародителей. Но кромѣ этой возможности умереть тѣлесно, человѣку предстояла и зависѣла отъ его свободы другая возможность—жить вѣчно.

Средство къ продолженію вѣчной жизни по тѣлу было предложено ему въ видѣ плодовъ древа жизни, которое было насаждено Богомъ среди рая, и плоды котораго вмѣстѣ съ плодами прочихъ райскихъ деревьевъ были назначены въ пищу первымъ людямъ (Быт. II, 16—17). Такимъ образомъ человѣкъ, будучи смертнымъ по своей природѣ, имѣлъ возможность не умереть; его безсмертіе до грѣхопаденія состояло не въ томъ, что онъ не могъ умереть, какъ не могутъ умереть ангелы, будучи безсмертны по своей природѣ, но въ томъ, что онъ могъ не умереть, находился въ состояніи *posse non mori*, а не *non posse mori*. Прекрасно изъясняетъ это состояніе прародителей бл. Августинъ. „Тѣло человѣка, говоритъ онъ, раньше грѣха могло быть названо въ одномъ отношеніи смертнымъ, а въ другомъ безсмертнымъ,—смертнымъ потому, что оно могло умереть, а безсмертнымъ потому, что могло и не умереть. Ибо иное дѣло, если кто не можетъ умереть ¹⁾, какъ создалъ Богъ нѣкоторые безсмертныя природы, и иное—имѣть возможность не умереть, какъ безсмертнымъ созданъ первый человѣкъ; его безсмертіе происходило не отъ устройства природы, а отъ древа жизни,

¹⁾ Въ цитуемомъ ниже изданіи данная фраза переведена не вѣрно „иное дѣло имѣть возможность умереть“. Въ подлинникѣ: *Aliud est enim non posse mori* (Migne, ser. lat., t. XXXIV, стр. 354).

отъ коего послѣ грѣха онъ былъ отлученъ, дабы могъ умереть, онъ, который, если бы не согрѣшилъ, могъ бы и не умереть. Такимъ образомъ, по устройству душевнаго тѣла онъ былъ смертенъ, а по милости Создателя безсмертенъ¹⁾.

Относительно пути, которымъ человѣкъ въ состояніи невинности долженъ былъ достигать совершенства по тѣлу, Бытописаніе даетъ совершенно достаточныя указанія, представляя безсмертіе человѣка зависящимъ отъ двухъ причинъ—послушанія волѣ Божіей и вкушенія плодовъ древа жизни. Человѣку, при введеніи его въ рай, была дана единственная заповѣдь не ѣсть плодовъ съ древа познанія добра и зла, нарушение которой должно было повлечь для него вмѣстѣ съ другими слѣдствіями и смерть физическую. Здѣсь безсмертіе ставится въ полную зависимость отъ направленія свободы самого человѣка: ему предлагаются жизнь и смерть, и предоставляется сдѣлать выборъ, какъ говоритъ сынъ Сираховъ: Господь *отъ начала сотворилъ человека и оставилъ его въ руки произволенія его... Предъ человекомъ жизнь и смерть, и чего онъ пожелаетъ, то и дастся ему* (XV, 14. 17). Въ приведенныхъ словахъ жизнь представляется зависящею не непосредственно отъ воли человѣка, но дается ему отъ Бога, хотя дарованіе ея обуславливается направленіемъ свободы самого человѣка. Ту же мысль заключаетъ и божественная

¹⁾ О книгѣ Бытія буквально, кн. 5, гл. XXV; творенія (библіотека оо. и учителей Церкви западныхъ, ч. 8-я, стр. 65.—Подобнымъ же образомъ изъясняетъ это состояніе человѣка Θεοφίλ. Αντιοχείσκій: Θνητός φύσει ἐγένετο ὁ ἀνθρώπος; Οὐδὲ τὸ αὐτὸ φησιν. Ἀλλὰ ἐρεῖ τις: Οὐδὲν οὖν ἐγένετο; Οὐδὲ τὸ αὐτὸ, ἐγὼ μὲν. Οὐτε οὖν φύσει θνητός ἐγένετο, οὔτε ἀθάνατος. Εἰ γὰρ ἀθάνατος αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς ἐπεποιήκει, Θεὸν αὐτὸν ἐπεποιήκει. Πάλιν, εἰ θνητὸν αὐτὸν ἐπεποιήκει, ἔδοξε ἂν ὁ Θεὸς αἴτιος εἶναι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Οὔτε οὖν ἀθάνατος αὐτὸν ἐποίησεν, οὔτε μὴν θνητὸν, ἀλλὰ... δεκτικὸν ἀφωτέρων. (Смертенъ ли былъ по природѣ человѣкъ? Никимъ образомъ. Такъ что же, безсмертенъ? И этого не говоримъ. Но кто-нибудь спроситъ: значить, онъ не былъ ни тѣмъ, ни другимъ? И этого я не утверждаю. Такимъ образомъ, онъ не былъ отъ природы ни смертенъ, ни безсмертенъ. Ибо, если бы Богъ сотворилъ его прямо безсмертнымъ, то сотворилъ бы его Богомъ, и наоборотъ, если бы сотворилъ его смертнымъ, то могъ бы казаться виновникомъ его смерти. Итакъ, Онъ сотворилъ человѣка не безсмертнымъ, но и не смертнымъ, но... способнымъ къ достиженію того и другого). Ad Autolicum, lib. II, c. 27; Migne, s. g., t. VI, col. 1093. 1096.

заповѣдь человѣку о невкушеніи плодовъ древа познанія. Слова: *отъ всякаго дерева въ саду ты будешь ѣсть; а отъ дерева познанія добра и зла, не ѣшь отъ него; ибо смертію умрешь* (Быт. II, 16. 17) носятъ характеръ не предостереженія, но положительнаго запрещенія, такъ что невкушеніе запрещенныхъ плодовъ является только отрицательнымъ условіемъ, подъ соблюденіемъ котораго человѣку могло быть даровано вѣчное существованіе по тѣлу. Какъ положительное средство въ вѣчному поддержанію тѣлесной жизни, человѣку дано было древо жизни, которое, будучи дѣйствительнымъ деревомъ, имѣло въ себѣ данную ему при сотвореніи силу поддерживать тѣлесную жизнь человѣка. Что дѣйствительно оно обладало этою силою по своей природѣ, а не въ зависимости отъ нравственнаго совершенства человѣка, видно изъ того, что оно и послѣ грѣхопаденія прародителей сохранило силу доставлять людямъ безсмертную жизнь по тѣлу.

Объясняя, какимъ образомъ дерево могло доставлять жизнь, Шплиттгерберъ говоритъ: „Вначалѣ вся природа была проникнута жизненными силами, которыя концентрировались въ райскомъ древѣ жизни и такимъ образомъ переходили чрезъ вкушеніе на тѣло человѣка“¹⁾. Но такое объясненіе совершенно не можетъ быть принято, потому что въ этомъ случаѣ древо жизни должно бы было утратить свою силу послѣ того, какъ вся природа подверглась проклятію, чего однако не случилось. Другое объясненіе даютъ св. отцы, видя въ древѣ жизни орудіе благодати Божіей, которая была достаточна для доставленія человѣку безсмертной жизни по тѣлу, но подавалась ему подъ условіемъ послушанія его волѣ Божіей²⁾.

Переходъ человѣка изъ состоянія условнаго безсмертія въ состояніе абсолютнаго безсмертія, отъ *posse* по *pot* въ

¹⁾ Tod, Fortleben und Auferstehung, S. 59.

²⁾ Макарій. Православно-догматическое богословіе, т. II, Спб., 1851 г. стр. 163.—Блаж. Августинъ: «это состояніе поддерживала въ нихъ чудная благодать Божія, въ видѣ древа жизни, стоявшаго посреди рая вмѣстѣ съ запрещеннымъ деревомъ».—О градѣ Вожіемъ, кн. 13, гл. XX; творенія, ч. 4, стр. 309.

поп posse mori долженъ былъ совершиться подъ вліяніемъ божественной благодати, при условіи извѣстнаго направленія собственной свободы. Последняя въ этомъ процессѣ должна была имѣть только то значеніе, что дѣлала человѣка способнымъ и достойнымъ къ принятію божественнаго дара и безъ первой не могла бы привести его къ безсмертію. Тѣмъ не менѣе мы можемъ рѣшительно утверждать, что на измѣненіе тѣла изъ тлѣннаго въ нетлѣнное должно было оказывать извѣстное вліяніе и нравственное совершенствованіе духа, доказательство чего можно извлечь изъ новозавѣтнаго ученія о смерти тѣлесной, какъ слѣдствіи грѣхопаденія. Если грѣхъ перваго человѣка открылъ дверь для смерти въ міръ человѣческій настолько, что она какъ бы воцарилась надъ людьми, то мы можемъ заключать по противоположности, что нравственное совершенствованіе человѣка должно было бы имѣть совершенно обратное слѣдствіе и могло уничтожить въ тѣлѣ самую возможность смерти. Прямое указаніе на это въ Вѣтхомъ Завѣтѣ можно видѣть только въ словахъ кн. Премудрости: *Богъ создалъ человека для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего* (II, 23). Здѣсь нетлѣніе ставится въ самую тѣсную связь съ созданіемъ человѣка по образу Божію; въ этомъ свойствѣ человѣка какъ бы указывается сущность послѣдняго, откуда съ увѣренностію можно заключать, что чѣмъ болѣе человѣкъ приближался бы къ своему первообразу, тѣмъ менѣе становилась бы для него возможность умереть, пока, наконецъ, тѣло не сдѣлалось бы совершенно нетлѣннымъ. Въ Новомъ Завѣтѣ мы находимъ краткое, но весьма важное для нашего вопроса замѣчаніе Апостола Петра объ Иисусѣ Христѣ, что смерти *невозможно было удержать Его* (Дѣян. II, 24). Понимать данное выраженіе въ томъ смыслѣ, что смерть не могла удержать Иисуса Христа „по причинѣ Его Божества“¹⁾, нельзя потому, что Иисусъ Христосъ по Своему Божеству не подлежалъ ни смерти, ни нисхожденію во адъ, ни, слѣдовательно, воскресенію. Но какъ Онъ умеръ, потому что явился изъ

¹⁾ Св. Епифаній Кипрскій—Противъ ересей, ересь 69-я, гл. 65; твор., ч. 3-я (1872), стр. 207.

подобіи плоти грѣховной (Римл. VIII, 3), такъ не могъ быть удержанъ смертію, потому что не имѣлъ грѣха (1 Петр. II, 22 1 Іоан. III, 5 и др.)¹⁾.

На этомъ образѣ нашего спасенія, которому мы будемъ подобны, мы ясно можемъ видѣть, какъ нравственное совершенство духа при содѣйствіи Божественной благодати можетъ возвести и тѣло къ возможному для него совершенству. Таково было назначеніе духа человѣческаго въ отношеніи къ тѣлу. Но такъ какъ тѣло стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ видимымъ міромъ, будучи взято изъ праха земнаго (Быт. II, 7 и мн. др.), то возведеніе его къ состоянію безсмертія не могло не отразиться и на всей видимой природѣ.

Въ самомъ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ человѣкъ былъ предназначенъ къ обладанію землею, слѣдовательно, быть посредникомъ божественнаго господства надъ нею и, осуществляя свою власть надъ всею видимою природою, приводить ее въ служеніе Богу. *Сотворимъ человека по образу Нашему (и) по подобію Нашему, и да владычествуютъ они надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, ... и надъ всею землею* (Быт. I, 26). Тѣсная связь, въ какую ставится здѣсь обладаніе землею съ образомъ и подобіемъ Божіимъ въ человѣкѣ, даетъ видѣть въ первомъ не простое преимущество человѣка предъ прочими тварями, но задачу, которую онъ долженъ былъ выполнить, какъ одинъ изъ существенныхъ моментовъ богоподобія²⁾. Осуществленіе этой задачи съ одной стороны должно предполагать, что для первозданной природы возможно было лучшее состояніе, чѣмъ то, въ какомъ она была сотворена, и что ея совершенство стояло въ зависимости отъ нравственнаго совершенствованія человѣка и достиженія его тѣлесной природою состоянія безсмертія. Подтвержденіе перваго мы можемъ видѣть въ ученіи о новомъ небѣ и новой землѣ, которыхъ мы ожидаемъ, согласно бо-

¹⁾ «Какъ могъ быть удержанъ въ адѣ Тотъ, кто не имѣлъ грѣха?—Бл. Теофилактъ—толков. на посл. къ Римл. IV, 22; изд. 1866 г., стр. 68.

²⁾ Многіе отцы на основаніи приведеннаго мѣста склонны видѣть образъ Божій въ обладаніи человѣка видимою природою. — Подробныя цитаты см. у В. Серебрянникова—Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности. СПб., 1892, стр. 282—324.

жественному обѣтованію (1 Петр. III, 13); второе ясно, какъ изъ того, что за грѣхъ человѣка подвергается проклятію вся земля (Быт. III, 17), такъ и изъ того, что ея будущее обновленіе представляется въ Словѣ Божіемъ тѣсно зависящимъ отъ воскресенія тѣлъ искупленныхъ чадъ Божіихъ (Римл. VIII, 19—23). Такимъ образомъ, природа, по Слову Божію, стоитъ въ такомъ же отношеніи къ тѣлесности человѣка, въ какомъ послѣдняя стоитъ къ его духу, и, слѣдовательно, какъ паденіе человѣка отразилось на его тѣлѣ, а затѣмъ и на всей видимой природѣ, такъ и достиженіе человѣкомъ нравственнаго совершенства должно бы было съ одной стороны доставить тѣлу нетлѣніе, а съ другой—возвести и всю природу на доступную ей степень совершенства. Возможность мирнаго развитія человѣка и съ нимъ всего творенія обуславливалась тѣснымъ единеніемъ духа человѣческаго съ Богомъ, что должно было выражаться въ соблюденіи прародителями данной имъ заповѣди о невкушеніи плодовъ съ древа познанія добра и зла. Поэтому, какъ только первые люди вкусили запрещенныхъ плодовъ, въ ихъ развитіи произошло совершенное измѣненіе: въ душѣ воцарился грѣхъ (Римл. V, 21), въ тѣлѣ—смерть (ст. 14), въ природѣ—тлѣніе (VIII, 21).

Достиженіе своего назначенія сдѣлалось вновь доступнымъ согрѣшившему человѣку, только благодаря искупительной жертвѣ Сына Божія; но и при этомъ условіи способъ перехода изъ состоянія развитія въ состояніе совершенства сдѣлался для него совершенно инымъ, чѣмъ какимъ онъ былъ бы, если бы прародители не подверглись грѣху.

Искупленный и облагодатствованный, человѣкъ достигаетъ совершенства по духу путемъ постоянной, упорной борьбы съ грѣхомъ, а къ совершенству по тѣлу человечество будетъ возведено только въ воскресеніи, пройдя скорбный путь смерти физической и испытавъ не соответствующее природѣ своего духа существованіе безъ тѣла. Даже видимая природа—и она, подвергшись суетѣ и тлѣнію вслѣдствіе грѣха перваго человѣка, достигнетъ свойственнаго ей совершенства не путемъ мирнаго развитія, но чрезъ аналогичное смерти тѣла человѣческаго разрушеніе всего существующаго.

Понятіе о смерти.

Понятіе о смерти должно было возникнуть въ душѣ перваго человѣка еще до грѣхопаденія, когда Господь, вводя его въ рай, далъ заповѣдь не вкушать отъ древа познанія добра и зла: *отъ всякаго дерева въ саду ты будешь ѣсть; а отъ дерева познанія добра и зла, не ѣшь отъ него; ибо въ день, въ который ты вкусишь отъ него, смертію умрешь* (Быт. II, 16—17). Священное Писаніе ничего не говоритъ намъ о томъ, было ли открыто нашимъ прародителямъ, въ чемъ будетъ состоять смерть, которая должна постигнуть ихъ въ случаѣ нарушенія божественной заповѣди, и то обстоятельство, что мы не находимъ полнаго и всесторонняго раскрытія этого понятія въ первыхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, даетъ право предполагать противное. Подобно прочимъ истинамъ богооткровенной религіи, понятіе смерти раскрывается постепенно въ продолженіе всего ветхозавѣтнаго домостроительства и достигаетъ полноты раскрытія въ Откровеніи Единороднаго Сына Божія, предложенномъ міру въ новозавѣтныхъ писаніяхъ.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ ближайшее содержаніе понятія смерти представляетъ смерть физическая. Первымъ опредѣленіемъ этого рода смерти справедливо можно считать слова Господа, сказанныя Адаму послѣ его грѣхопаденія: *въ потъ лица твоего ты будешь ѣсть хлѣбъ, пока не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ; ибо прахъ ты, и въ прахъ возвратишься* (Быт. III, 19).

Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что здѣсь смерть физическая опредѣляется не по существу, а по той сторонѣ, которая доступна чувственному наблюденію. Здѣсь говорится, повидимому, объ обращеніи всего человѣка въ землю, такимъ образомъ какъ бы возвѣщается его полное уничтоженіе, и только при ближайшемъ разсмотрѣніи заключительныхъ словъ можно видѣть, что въ нихъ говорится не о всемъ человѣкѣ. *Прахъ ты и въ прахъ возвратишься* указываютъ основаніе, по которому обращеніе въ прахъ представляется для человѣка, какъ естественное слѣдствіе его происхожденія изъ

праха земнаго, и въ повѣствованіи Бытописателя имѣютъ несомнѣнное отношеніе къ Быт. II, 7. Но человѣкъ, какъ говорится въ послѣднемъ мѣстѣ, созданъ не изъ одного праха земнаго; онъ получилъ также душу, имѣющую божественное происхожденіе и отличную отъ тѣла по своей сущности. Безъ сомнѣнія, Адаму и Евѣ была извѣстна эта истина ¹⁾, и они не могли относить слова Господа: *возвратись въ землю, изъ которой ты взятъ*, къ человѣку въ единствѣ его духовно-тѣлесной природы, а только къ одному тѣлу. Относительно другой части человѣческой природы—его души—въ приведенныхъ словахъ не говорится ничего, такъ что они, если и не даютъ полнаго понятія о смерти физической, какъ раздѣленіи души и тѣла, то не утверждаютъ и матеріалистическаго воззрѣнія на нее, какъ на совершенное уничтоженіе человѣка.

Уже въ слѣдующихъ главахъ книги Бытія смерть тѣлесная разсматривается рѣшительно и ясно, какъ разлученіе души и тѣла, что сказывается въ употребленіи для обозначенія смерти выраженія: „приложиться въ отцамъ“, или еще болѣе ясныхъ выраженій: *выходила изъ нея душа* (Быт. XXXV, 18), *испустилъ духъ* (ст. 29). Классическимъ же въ разсматриваемомъ отношеніи мѣстомъ нужно считать слова Екклѣзіаста: *и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его* (XII, 7). Здѣсь дано полное и точное опредѣленіе существа тѣлесной смерти, которое состоитъ въ совершенномъ раздѣленіи души и тѣла, послѣ чего первая продолжаетъ существовать, хотя и при другихъ условіяхъ, а послѣднее разлагается на тѣ элементы, изъ которыхъ оно состоитъ. При этомъ опредѣленіи сущности тѣлесной смерти остаются все книги какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завета.

Согласно общему воззрѣнію Писанія, человѣкъ состоитъ изъ духа, души и тѣла. Не входя въ точнѣйшее разсмотрѣ-

¹⁾ Моисей писалъ свое повѣствованіе, хотя и по вдохновенію Св. Духа, но почерпалъ матеріалъ изъ преданія, восходящаго своимъ началомъ къ первымъ временамъ человѣчества. Отсюда мы можемъ съ полнымъ правомъ заключать, что то, что сообщаетъ Бытописаніе о сотвореніи человѣка и его жизни въ раю, было извѣстно и первымъ людямъ и отъ нихъ чрезъ устное преданіе дошло до Моисея.

ніе взаимоотношенія между душою и духомъ, замѣтимъ только, что первая представляетъ нѣчто посредствующее между духомъ и тѣломъ, принадлежитъ тому и другому. Въ отношеніи къ судьбѣ духа и души нѣкоторые изъ нѣмецкихъ богослововъ утверждали, будто, по представленію Писанія, при смерти человѣка духъ возвращается къ Богу, а душа вступаетъ въ царство смерти ¹⁾. Подтверженіе своему мнѣнію они находили въ приведенныхъ словахъ Екклѣзіаста: *и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его* (XII, 7); также въ возгласѣ Господа на крестѣ: *Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой* (Лк. XXIII, 46) и первомученика Стефана: *Господи Иисусе! пріими духъ мой* (Дѣян. VII, 59). Указаніе же на возможность такого раздѣленія духа и души видятъ въ повѣствованіи о сотвореніи человѣка, гдѣ говорится, что Господь вдунулъ въ уста Адама только духъ, а не душу; послѣднюю, слѣдовательно, Адамъ будто бы долженъ былъ получить, подобно прочимъ земнымъ тварямъ, при созданіи тѣла изъ праха земнаго.

Слабость приведенныхъ доказательствъ ясна сама собою, такъ какъ ни въ одномъ изъ приводимыхъ мѣстъ не говорится ни слова о душѣ, а, слѣдовательно, изъ нихъ нельзя дѣлать о ея судьбѣ въ смерти никакого вывода. Напротивъ того, въ Св. Писаніи душа всегда разсматривается, какъ нѣчто неотдѣлимое отъ духа, а потому и по разрушеніи тѣла должна оставаться соединенною съ нимъ. Не только духъ (רוח), но и душа (נפש) представляются находящимися въ шеолѣ (Пс. XLVIII, 19—20, ср. ст. 16; XV, 10; XXI, 4) и возвращающимися въ тѣло при оживленіи (3 Цр. XVII, 22); объ умирающихъ одинаково говорится, что ихъ душа исходитъ (Быт. XXXV, 18), а также и духъ (Пс. CXLV, 4; Сир. XXXVIII, 23). Такая частая замѣна נפש и רוח одного дру-

¹⁾ Heyder, Ströbel, Meyer. См. Delitsch's System der biblischen Psychologie 2-te Aufl. Leipzig. 1861. S. 401. Также у Kliefoth'a—Christliche Eschatologie. Leipzig. 1886. S. 39.—У позднѣйшихъ іудеевъ было вѣрованіе, что душа остается соединенной съ тѣломъ, пока послѣднее не обратится въ прахъ, а затѣмъ вновь соединяется съ духомъ.—Oehler's Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. 1845. Stuttgartiae. Pag. 29.

гимъ была бы невозможна, если бы они въ смерти разлучались и испытывали различную участь.

При всемъ томъ нельзя не замѣтить, что Священное Писаніе часто говоритъ о душѣ, что она умираетъ, или—что ее убиваютъ ¹⁾, тогда какъ о духѣ ничего подобнаго совершенно не встрѣчается. Последнее обстоятельство не позволяетъ объяснять указанныя выраженія исключительно, какъ образныя для обозначенія смерти, но заставляетъ искать для себя основаній въ дѣйствительномъ состояніи души послѣ смерти. Смыслъ этихъ выраженій прекрасно объясняетъ Деличъ съ точки зрѣнія взгляда на душу, какъ начало, посредствующее между духомъ и тѣломъ. „Въ извѣстномъ смыслѣ, говоритъ онъ душа и умираетъ, поскольку она централизовала въ себѣ естественныя силы тѣла и наполняла тѣлесные органы своею образующею жизнью. Она не умираетъ, поскольку принадлежитъ духу, но умираетъ, поскольку принадлежитъ тѣлу. Ея имманентная духу жизнь продолжается, но имманентная тѣлу погасаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ ²⁾“.

При изложеніи ученія Св. Писанія о смерти тѣлесной нельзя не отмѣтить также, что отдѣленіе духа и души отъ тѣла отнюдь не разсматривается въ Писаніи, какъ освобожденіе первыхъ отъ связывающей ихъ матеріи, но наоборотъ, какъ нѣкоторое лишеніе для духовной природы, а потому смерть представляется всегда явленіемъ весьма нежелательнымъ для души. Первый взглядъ является плодомъ дуалистическаго воззрѣнія на матерію, когда послѣдняя разсматривается, какъ зло,—воззрѣнія, совершенно чуждаго Писанію Ветхаго и Новаго Завѣта. Въ повѣствованіи о твореніи міра нѣсколько разъ замѣчается, что все сотворенное было „хорошо“ и даже „весьма хорошо“, человѣкъ же представляется

¹⁾ Числ. XXIII, 10; Суд. XVI, 30; Іов. XXXVI, 14; ср. Прем. I, 11; Мр. III, 4. «Что оно, выражаясь такъ, не одушевленную личность означаетъ синекдохически, а душу,—показываетъ способъ выраженія שָׁחַדָה (Быт. XXXVII, 21—ср. שָׁחַדָה Втор. XXII, 26), по которому душа человѣка есть то, что поражается на смерть» (Delitsch. Biblische Psychologie, S. 400).

²⁾ Biblische Psychologie, S. 401.—Подобнымъ же образомъ Göschel. Der Mensch nach Leib, Seele und Geist. Leipzig. 1856. S. 7.

вънцомъ творенія; для созданія его тѣла Господь даже употребляетъ особый творческій актъ. Отсюда мы должны видѣть, что созданіе человѣка такимъ, какимъ онъ явился, т. е. существомъ духовно-тѣлеснымъ, совершенно соотвѣтствовало предвѣчнымъ совѣтамъ Божиимъ, и что поэтому пребываніе его въ тѣлѣ не можетъ представлять для него такого состоянія, къ освобожденію изъ котораго онъ долженъ бы былъ стремиться. Правда, послѣ грѣхопаденія прародителей вся природа, а вмѣстѣ съ нею и тѣло подверглись проклятію, но отсюда еще нельзя заключать, что зло сдѣлалось сущностью всего матеріальнаго бытія, и что духъ человѣческій пріобрѣтаетъ нѣчто въ уничтоженіи его тѣла, какъ принадлежащаго къ царству зла. Исторія грѣхопаденія ясно показываетъ, что земли подпала проклятію не за свой поступокъ, а за грѣхъ человѣка, который былъ поставленъ ея царемъ и главою. И если видимая природа, потерпѣвшая измѣненіе изъ-за человѣка, не можетъ быть противопоставляема ему, какъ злое начало, потѣму что причиною ея порчи была не она, а самъ человѣкъ, то и тѣлесность человѣка по отношенію къ духу не можетъ быть разсматриваема, какъ зло, потому что грѣхъ принадлежалъ собственно духу, тѣло же было только покорнымъ орудіемъ его воли.

Дѣло, повидимому, нѣсколько измѣняется съ совершеніемъ дѣла искупленія. Духъ человѣка, увѣровавшаго въ Единороднаго Сына Божія, восстанавливается въ своей первобытной чистотѣ, вступаетъ въ единеніе съ Богомъ и начинаетъ жить полною истинною жизнью; между тѣмъ онъ продолжаетъ оставаться въ единеніи съ тѣломъ, подверженнымъ смерти вслѣдствіе поврежденія его прародительскимъ грѣхомъ. Отсюда у вѣрующихъ Новаго Завѣта является желаніе разрѣшиться отъ узъ тѣла, въ чемъ какъ бы проглядываетъ взглядъ, что освобожденіе отъ тѣла есть благо. Апостолъ рѣшительно называетъ смерть „пріобрѣтеніемъ“ (Фил. I, 21) и говоритъ, что онъ имѣетъ желаніе *разрѣшиться и быть со Христомъ, потому что это несравненно лучше* (ст. 23). Видя, какъ тѣло противится начинаніямъ духа и влечетъ его къ земному, онъ съ горестію восклицаетъ: *Бѣдный я человекъ! кто избавитъ*

меня отъ сего тѣла смерти? (Римл. VII, 24) ¹⁾. Но при всей силѣ своего выраженія, это желаніе смерти исходитъ не изъ презрѣнія къ настоящей жизни и желанія вырваться изъ оковъ матеріальнаго міра, а изъ ожиданія лучшаго будущаго, которое должно наступить съ отложеніемъ бреннаго тѣла. Желаніе смерти въ этомъ случаѣ мы можемъ поставить въ параллель съ радостію Апостола при перенесеніи всевозможныхъ страданій здѣшней жизни, которыя предуготовляютъ ему въ будущемъ преизбыточествующую славу. Что при этомъ онъ не смотритъ на тѣло, какъ на зло, и существованіе безъ тѣла, какъ состояніе желательное, видно уже изъ того значенія, какое онъ придаетъ воскресенію, указывая въ немъ окончательную побѣду надъ смертію, которую называетъ врагомъ Божиимъ (1 Кор. XV, 54—55. 25—26). Даже при настоящемъ порядкѣ вещей его желаніе не въ томъ, чтобы избавиться отъ тѣла чрезъ смерть, хотя это и доставляетъ болѣе близкое общеніе со Христомъ, но чтобы тѣло изъ тлѣннаго измѣнилось въ нетлѣнное. *Не хотимъ, говоритъ онъ, совлечися, но облечися, чтобы смертное поглощено было жизнію* 2 Кор. V, 4). Отношеніе этихъ словъ въ занимающему насъ вопросу прекрасно изъясняетъ св. Іоаннъ Златоустъ: „*Не хотимъ совлечися, но пооблечися*. Здѣсь онъ наноситъ смертельный ударъ тѣмъ, которые унижаютъ тѣлесное естество и порицаютъ нашу плоть. Ибо когда онъ сказалъ, что мы *воздыхаемъ* и *желаемъ совлечися*, то, дабы ты не подумалъ, что онъ убѣгаетъ отъ тѣла, какъ отъ зла, причины нечестія, врага и непріятеля, послушай, какъ онъ предостерегаетъ отъ этого мнѣнія, во-первыхъ, словами: *воздыхаемъ, въ жилище наше небесное облечися желающе*; ибо облакающійся надѣвается на дѣйствительное еще нѣчто другое; потомъ словами: *воздыхаемъ отягчаеми, понеже не хотимъ совлечися, но пооблечися*. Смыслъ словъ его слѣдующій: мы хотимъ сложить съ себя не плоть, а тлѣніе, не тѣло, а смерть; иное—тѣло и иное—смерть; иное—тѣло и иное—тлѣніе; тѣло не тлѣніе и тлѣніе—не тѣло; тѣло тлѣнно, но оно не есть тлѣніе; тѣло смер-

¹⁾ То же самое говоритъ онъ отъ лица всѣхъ вѣрующихъ, что всѣ они вдыхаютъ, находясь въ этомъ бренномъ тѣлѣ (2 Кор. V, 4).

но, но оно не есть смерть, но тѣло было дѣломъ Божиимъ, а тлѣніе и смерть произошли отъ грѣха. Итакъ, я хочу, говорить, снять съ себя чуждое, но не свое; а чуждое—не тѣло, а тлѣніе; посему онъ и говоритъ: *понеже не хотимъ совлечися*, то есть, тѣла, *но пооблечися въ тѣлѣ нетлѣніемъ*“ ¹⁾.

Въ книгѣ Премудрости Соломона есть одно мѣсто, въ которомъ какъ бы высказывается дуалистическій взглядъ на тѣло: *тлѣнное тѣло отягощаетъ душу, и эта земная хранина подавляетъ многозаботливый умъ* (IX, 15), но контекстъ (ст. 14—16) показываетъ, что эти слова не могутъ быть объясняемы въ томъ смыслѣ, что тѣлесность составляетъ бремя для духа. Авторъ говоритъ только, что человѣкъ не можетъ достигнуть премудрости, потому что облеченъ тѣломъ, и, слѣдовательно, по своей природѣ не можетъ постигать того, что происходитъ на небесахъ ²⁾.

Сознаніе, что смерть представляетъ явленіе ненормальное и одно изъ самыхъ тягостныхъ слѣдствій грѣха, отражается въ чувствѣ страха предъ смертію, общаго какъ праведникамъ, такъ и грѣшникамъ. Не только обыкновенные люди, но даже и такіе праведники, какъ Моисей и Давидъ, видятъ въ смерти, хотя и неизбѣжное, но въ высшей степени нежелательное явленіе. Ранняя смерть всегда разсматривается въ законѣ Моисеевомъ, какъ наказаніе Божіе, постигающее нечестивыхъ, за исполненіе же закона обѣщается долголѣтіе. При такомъ взглядѣ на смерть, она представляется, какъ насильственное исторженіе души изъ тѣла (Іов. XXVII, 8); послѣдняя стремится, какъ можно дольше, оставаться въ тѣлѣ и удаляется только тогда, когда дѣлается безсильною поддерживать связь съ нимъ, какъ это выражено въ 3-й книгѣ Царствъ: *болѣзнь ея была такъ сильна, что не осталось въ немъ дыханія* (XV, 17). Правда, относительно Авраама и

¹⁾ Бесѣда о воскресеніи мертвыхъ, 6; Бесѣды на разныя мѣста Св. Писанія, т. 3-й, Слб. 1863 г., стр. 531.

²⁾ Бл. Августинъ обращаетъ вниманіе на то, что здѣсь говорится о тлѣнномъ тѣлѣ: «Присоединивъ *тлѣнное*, Писаніе, конечно указало, что душа обременяется не всякаго рода тѣломъ, но такимъ, какимъ оно слѣдовалось чрезъ грѣхъ въ наказаніе».—О градѣ Божіемъ, кн. 13, гл. XVI: твор. ч. 4-я (1882 г.), стр. 298.

другихъ патріарховъ говорится, что они умирали „въ мирѣ“, „въ старости доброй“, „насыщенные жизнью“ (Быт. XV, 15; XXV, 8 и др.), но это указываетъ только на обстоятельства, которыя смягчали для нихъ горечь смерти ¹⁾. Исторія Іова представляетъ единственный случай, когда человѣкъ выражаетъ желаніе смерти, но это происходитъ подъ вліяніемъ исключительныхъ обстоятельствъ, которыя сдѣлали жизнь страдальца невыносимою и невольно исторгли изъ его устъ проклятій дню рожденія.

Истинное понятіе о тѣлесной смерти стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ о безсмертіи души и составляетъ его необходимое предположеніе. Если со смертью человѣка прекращается существованіе, какъ его тѣла, такъ и души, то ученіе о жизни и воздаяніи за гробомъ теряетъ всякій смыслъ и падаетъ само собою. Въ этомъ можно усматривать причину того, что людямъ съ самаго перваго времени было открыто ²⁾, въ чемъ состоитъ существо смерти физической. Но послѣдняя еще не

¹⁾ Не малое значеніе для такого настроенія патріарховъ имѣла ихъ вѣра, которая влекла ихъ мысли къ «лучшему, то-есть, къ небесному» отечеству (Евр. XI, 16) и заставляла ихъ говорить о себѣ, что они странники и пришельцы на землѣ.—Oehler: Etenim sedato animo mortem exspectant patriarchae quum aetate ingravescente jam saturati sint bonis terrestribus et suas in terra vices expleverint. Fessorum instar viatorum post diuturnam peregrinationem, quacum vita terrestis comparanda est (Gen. VII, 49; coll. Ps. XXXIX, 13; 1 Chron. XXIX, 15) quietem desiderant, quam sibi apud inferos paratam fore sperant, Morientibus insuper hoc suppetit solatium, quod antequam ex hac vita migrant et filiorum felicitatem conspexerunt et posteris in sempiternum firma fore quae Deus promisit laeti confidunt (Gen. XLVIII, 21; L, 24 et al.). Hoc est Iud mori בשלום et בשלום (Gen. XV, 15; XXV, 8 et al.).—(Спокойно взирали патріархи на смерть, когда, достигнувъ старости, они уже насытились земными благами и исполнили свое назначеніе на землѣ. Подобно путникамъ, утомленнымъ послѣ долгаго странствованія, которому уподобляется земная жизнь (Быт. VII, 49; ср. Пс. XXXVIII, 13; 1 Парал. XXIX, 15), они желали покоя, который надѣялись найти себѣ за гробомъ. Сверхъ сего, при смерти для нихъ служило утѣшеніемъ и то, что прежде чѣмъ оставить эту жизнь, они видѣли благоденствіе своихъ дѣтей, и были въ радостной увѣренности, что и для ихъ потомковъ обѣтованія Божія пребудутъ непреложны. Это именно и значить умереть *въ мирѣ* и *въ старости доброй* (Быт. XV, 15; XXV, 8 и др.).—Veteris Test. sent., pag. 34

²⁾ Говоримъ: «было открыто», потому что опытъ не можетъ привести къ правильному понятію о смерти.

обнимаетъ всего содержанія понятія смерти. Она входитъ въ него только, какъ второстепенный моментъ, главное же его содержаніе составляетъ смерть духовная.

Ученіе о духовной смерти со всею ясностію и подробностію раскрыто въ Новомъ Завѣтѣ, но нѣкоторое представленіе о ней не было чуждо сознанию и ветхозавѣтнаго человѣчества. Первымъ раскрытіемъ этого понятія нужно считать повѣствованіе о грѣхопадѣніи прародителей. Господь, вводя Адама въ рай и запрещая ему вкушать отъ дерева познанія добра и зла, говоритъ: *въ день, въ который ты вкусишь отъ него (запрещеннаго дерева), смертію умрешь* (גַּם תָּמוּת—Быт. II, 17) ¹⁾. Большинство отцовъ въ изъясненіи этого мѣста обращаютъ преимущественное вниманіе на отношеніе его къ смерти тѣлесной. Такъ св. Іоаннъ Златоустъ, рѣшая вопросъ, почему прародители умерли не тотчасъ же по вкушеніи запрещеннаго плода, замѣчаетъ: „Адамъ и Ева много прожили лѣтъ, но съ той уже минуты, какъ услышали: *земля еси и въ землю отыдеши*, они получили приговоръ смертный и сдѣлались смертными, и, можно сказать, умерли. На это-то указуя, Писаніе и сказало: *въ онъ же еще день съньсте, смертію умрете*, вмѣсто того, чтобы сказать: *получите приговоръ быть вамъ уже смертными*“ ²⁾. Точно такъ же изъясняютъ эти слова св. Иринея Лионскій ³⁾, бл. Теофилактъ ⁴⁾ и Θεодоритъ, при чемъ послѣдній ссылается на Симмаха, который перевелъ ихъ такъ: „съ того дня, въ который вкусишь отъ дерева, будешь смертенъ“ ⁵⁾. Въ отношеніи къ

¹⁾ Употребленіе въ приведенномъ еврейскомъ выраженіи неопр. наклоненія предъ спрягаемой формой того же глагола указываетъ или на особенную силу божественной угрозы, или на несомнѣнность ея исполненія. Delitsch. Neuer Commentar über Genesis. 1887. S. 90.

²⁾ На кн. Бытія бесѣда 17, 11; ч. 1-я, изд. 1851 г., стр. 300.

³⁾ «Съ того времени они были преданы смерти, сдѣлались ея должниками». Противъ ересей, кн. 5, гл. XLIII, 1; творенія, пер. свящ. Преображенскаго. Москва. 1871. Стр. 643.

⁴⁾ «Адамъ умеръ въ тотъ же день, въ который вкусишь отъ дерева, хотя онъ былъ живъ, но по приговору и по существу дѣла былъ мертвъ». Благовѣстникъ, или толкованіе на св. Евангеліе. Ч. 4-я, Казань (1875 г.), стр. 83.

⁵⁾ Здѣсь смертію названъ онъ смертное опредѣленіе. Ибо такъ пере-

тѣлесной смерти такое объясненіе словъ божественной заповѣди не можетъ быть оспариваемо; но при всемъ томъ оно не можетъ быть признано и исполнѣ достаточнымъ, такъ какъ не имѣетъ въ виду другой, болѣе существенной стороны разбираемыхъ словъ,—ихъ отношенія къ смерти духовной ¹⁾).

Наказаніе смертію должно было послѣдовать *въ день*, въ который человѣкъ вкуситъ плодовъ запрещеннаго дерева. Употребленное здѣсь еврейское выраженіе **בַּיּוֹם**, какъ и самое существительное **יוֹם**, имѣетъ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ неопредѣленное значеніе. Иногда оно указываетъ на непосредственное слѣдованіе событій, какъ въ 3 Цар. II, 37: *въ тотъ день, въ который ты выйдешь и перейдешь потокъ Кедронъ, непременно умрешь* (ср. ст. 42-й: *въ тотъ день, въ который...* ²⁾). Но съ другой стороны оно употребляется и въ неопредѣленномъ смыслѣ—*въ то время* ³⁾, какъ въ той же второй главѣ

ведъ и Симмахъ: съ того дня, въ который вкусишь отъ дерева, будешь смертенъ». Толкованіе на кн. Бытія, вопр. 39; твор. част. 1-я, 1855 года, стр. 44.

¹⁾ Должно при этомъ замѣтить, что упомянутые отцы, изъясняя слова: *смертію умрешь* въ отношеніи къ смерти физической, не исключаютъ и болѣе широкаго пониманія мыслимаго въ нихъ понятія смерти. Такъ св. Иринея Лионскій говоритъ: «въ отношеніи ли къ непослушанію, которое есть смерть, или потому, что съ того времени они преданы смерти и сдѣлались ея должниками... во всѣхъ отношеніяхъ Богъ оказывается истиннымъ» (разумѣетъ слова: *въ день, въ который ты вкусишь...*). Прот. ересей, кн. 5, гл. XXIII, 2; цит. изд., стр. 643-644.

²⁾ Oehler, основываясь на сопоставленіи Быт. II, 17 съ даннымъ мѣстомъ, говоритъ весьма рѣшительно: Quod nonnulli monuerunt vocabulo **יוֹם** saepe longius temporis spatium significari, in hunc locum non quadrat. Nam manifestum est verba **יוֹם** etc. nihil aliud sibi velle, nisi poenam peccatum nullo interjecto intervallo subsequatur esse. (Указаніе нѣкоторыхъ толкователей на то, что словомъ **יוֹם** часто обозначается значительный промежутокъ времени, къ данному мѣсту не примѣнимо. Ибо совершенно ясно, что слова **יוֹם** и пр. указываютъ не на что иное какъ на то, что, наказаніе непосредственно послѣдуетъ за грѣхомъ).—Veteris Testamenti sententia... pag. 20.

³⁾ На такое значеніе **יוֹם** въ данномъ мѣстѣ указываетъ, по мнѣнію Krabbe, то обстоятельство, что Ева, когда она въ разговорѣ съ змѣей повторяетъ божественную угрозу, опускаетъ слово «день», такъ что, по видимому, она относитъ исполненіе *смертію умрешь* на неопредѣленное время.—Die Lehre vom der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi. 1836. S. 50.

Бытія. *Вотъ происхожденіе неба и земли... въ то время* (**בְּיוֹם**), *когда Господь Богъ создалъ небо и землю* (ст. 4) ¹⁾.

Если изъ филологическаго анализа этихъ словъ нельзя вывести съ опредѣленностью, когда должна была послѣдовать смерть прародителей, въ случаѣ вкушенія ими плодовъ дерева познанія добра и зла, то изъ дальнѣйшаго повѣствованія мы можемъ заключать, что смерть была непосредственнымъ слѣдствіемъ грѣха. Адамъ и Ева умерли тотчасъ же, какъ только вкусили запрещенныхъ плодовъ; разлученіе же души и тѣла явилось, какъ слѣдствіе, какъ одинъ изъ моментовъ этой смерти. Подтвержденіе такого взгляда мы можемъ видѣть въ разсказѣ о судѣ надъ согрѣшившими прародителями: *въ потъ лица твоего будешь псть хлѣбъ, пока не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ; ибо прахъ ты, и въ прахъ возвратишься* (Быт. III, 19). Сопоставляя эти слова и все повѣствованіе о судѣ съ данною прародителямъ заповѣдью, нельзя не замѣтить прежде всего, что въ послѣдней за вкушеніе запрещенныхъ плодовъ угрожается только смертію, здѣсь же между прочимъ возвѣщаются и такія наказанія, которыя не могутъ быть включаемы въ понятіе смерти тѣлесной,—подчиненіе жены мужу и трудъ при воздѣлываніи земли. Нельзя также не отмѣтить того обстоятельства, что прекращеніе земнаго существованія человѣка называется здѣсь не смертію, что было бы гораздо естественнѣе, если бы оно истощивало все содержаніе божественной угрозы, а только обращеніемъ въ прахъ. Если при этомъ принять во вниманіе, что упоминаніе о смерти тѣлесной не составляетъ въ этомъ повѣствованіи логическаго центра, а указываетъ только предѣлъ, до котораго должны простирались возвѣщаемыя наказанія, и что обращеніе въ прахъ представляется здѣсь скорѣе, какъ естественное слѣдствіе происхожденія тѣла человѣческаго изъ праха земнаго, чѣмъ какъ наказаніе Божіе за грѣхъ, то мы при-

¹⁾ По свидѣтельству св. Иринея Лионскаго, въ его время нѣкоторые, основываясь на словахъ: *у Господа одинъ день, какъ тысяча лѣтъ* (2 Петр. III, 8), изъясняли выраженіе «въ день» въ томъ смыслѣ, что Адамъ долженъ былъ умереть, не переступая за тысячу лѣтъ (Противъ ересей, кн. 5, гл. XXIII, 2; цит. изд., стр. 643).

демъ къ убѣжденію, что физическая смерть составляетъ только часть того понятія, которое мыслится въ словахъ *смертію умрешь*. Давая заповѣдь человѣку, Господь не могъ скрыть отъ него всю бездну зла, въ которую должно было повергнуть человѣка нарушение заповѣди, и указать только на меньшее изъ этихъ золъ, смерть физическую. Если это такъ, то подъ смертію, которою угрожалъ Господь человѣку, нужно разумѣть всѣ слѣдствія грѣха какъ по отношенію къ душѣ, такъ и по отношенію къ тѣлу; такъ же смерть души, какъ и смерть тѣла. Такимъ образомъ содержаніе божественной угрозы не исчерпывается ни понятіемъ смертитоолько духовной, ни только тѣлесной, но включаетъ въ себя смерть духовную и тѣлесную со всѣми ихъ слѣдствіями, какъ формы проявленія одной смерти, постигающей человѣка въ единствѣ его духовно-тѣлесной природы. Такъ изъясняетъ разбираемые слова бл. Августина: „Когда Богъ сказалъ относительно запрещенной пищи тому человѣку, котораго Онъ поселилъ въ рай: *Въ онъ же еще день спясте отъ него, смертію умрете* (Быт. II, 17), то эта угроза обнимала не первую только часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только часть ея, когда тѣло лишается души, и не первую только смерть во всемъ объемѣ, когда душа наказывается, лишившись Бога и тѣла, но всѣ смерти до самой послѣдней, которая называется второю и послѣ которой нѣтъ никакой другой“¹⁾.

Разсматривая исторію грѣхопаденія, мы видимъ, что вкушеніе плодовъ отразилось прежде всего на душѣ человѣка. *И открылись глаза у нихъ обоихъ, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и одѣлали себѣ опоясанія. И услышали голосъ Господа Бога, ходящаго въ рай во время прохлады дня, и скрылся Адамъ и жена его отъ лица Господа Бога между деревьями рая* (Быт. III, 7—8). Въ этомъ краткомъ описаніи перемѣны, происшедшей съ прародителями, мы и должны видѣть первое проявленіе смерти, явившейся непосредственнымъ слѣдствіемъ непослушанія Богу. До грѣхопаденія были оба наги, Адамъ и жена его, и не стыдились

(Быт. II, 25); послѣ же грѣхопаденія они увидѣли свою наготу и должны были спить себѣ опоясанія изъ листьевъ. Понимая съ большинствомъ толкователей слова Бытописанія *узнали они, что наги*, въ смыслѣ появленія плотской страсти¹⁾ мы видимъ, что грѣхъ нарушилъ прежній блаженный миръ въ душѣ человѣка и ввелъ въ него борьбу страстей, которыя охватили душу и тѣло. „Пишется: *быста наги и не стыдятся*, говоритъ бл. Августинъ въ объясненіи этихъ словъ, не потому, что имъ не была извѣстна ихъ нагота, но нагота еще не была гнусною. Похоть еще не приводила въ возбужденное состояніе вопреки волѣ извѣстные члены, еще плоть своимъ неповиновеніемъ не сдѣлала своего рода укора человѣческому неповиновенію“²⁾. Въ состояніи невинности тѣло первыхъ людей было покорнымъ органомъ духа; послѣ грѣха оно выходитъ изъ повиновенія духу и, волнуемое страстями, увлекаетъ его въ сторону чувственности. Эта дисгармонія въ собственной природѣ человѣка, произведенная наплывомъ страстей, усиливается еще новымъ, незнакомымъ человѣку въ состояніи невинности чувствомъ страха предъ Богомъ и угрызениями совѣсти. Они были такъ велики, что прародители не могли выносить лицемерія Бога и, услыша Его голосъ, спѣшили скрыться отъ Него среди райскихъ деревьевъ. Въ этой мрачной картинѣ совершеннаго измѣненія духовной природы человѣка мы съ полнымъ правомъ можемъ видѣть ту сторону смерти, которая постигаетъ душу,—смерть духовную.

Сущность паденія прародителей состояла въ томъ, что они не захотѣли больше дѣйствовать согласно волѣ Божіей и противопоставили ей свою собственную волю. Этотъ разрывъ живаго нравственнаго общенія съ Богомъ выражается въ страхѣ предъ Нимъ и желаніи скрыться отъ лица Божія (Быт. III, 10), избѣжать непосредственнаго общенія съ Нимъ. Если инициатива союза принадлежала и могла принадлежать только Богу, то человѣку предоставлена была свобода или

¹⁾ О градѣ Бож., кн. 13, гл. XII; твор., ч. 4-я, стр. 295.

¹⁾ «Быста оба наги и не стыдятся, ибо то свойственно высочайшему безстрастію».—Св. Іоаннъ Дамаскинъ. Точное изложеніе православной вѣры, кн. 2, гл. XI. Пер. А. Бронзова, Спб., 1894 г., стр. 75—76.

²⁾ О градѣ Бож., кн. 14, гл. XVII; твор., ч. 5-я (1882 г.), стр. 43.

пребыть и укрѣпиться въ этомъ союзѣ, или уклониться отъ него. Человѣкъ сдѣлалъ послѣднее. Но Господь не хочетъ погнѣблѣи человѣка; послѣ грѣхопаденія даетъ ему возможность покаяться и тѣмъ смягчить свою вину, и только тогда, когда Адамъ и Ева своими отвѣтами обнаруживаютъ совершенное недостоинство и неспособность возобновить прежнія отношенія къ своему Творцу, Послѣдній изгоняетъ ихъ изъ рая, мѣста Своего непосредственнаго откровенія, лишаетъ ихъ Своего общенія.

Такимъ образомъ исторія первыхъ людей представляетъ два періода—одинъ, когда человѣкъ стоялъ въ союзѣ и непосредственномъ общеніи съ Богомъ, и другой, когда онъ, вкусивши запрещеннаго плода, уклонился отъ Бога, нарушилъ существовавшій между нимъ и Богомъ союзъ, или, другими словами, періодъ жизни и смерти. На основаніи сравненія этихъ двухъ періодовъ мы можемъ опредѣлить смерть, которою умеръ человѣкъ, согласно божественной угрозы, какъ состояніе удаленія отъ Бога, источника всякой истинной жизни, характеризуемое многими слѣдствіями какъ для души, такъ и для тѣла. Для души смерть сопровождается омраченіемъ ума, извращеніемъ воли и чувства, отсутствіемъ внутренняго мира, выражающемся въ угрызѣніяхъ совѣсти, потерю господства надъ тѣломъ и чрезъ него надъ видимою природою, словомъ, въ помраченіи образа Божія, по которому созданъ человѣкъ и который долженъ былъ развивать въ себѣ до полного богоподобія; для тѣла же уклоненіе отъ союза съ Богомъ имѣло своимъ слѣдствіемъ немощи, болѣзни и, наконецъ, разлученіе его отъ души и обращеніе въ прахъ.

Здѣсь мы близко подошли къ вопросу, повидимому, противорѣчиво рѣшаемому въ Св. Писаніи, объ отношеніи смерти физической къ грѣху и смерти духовной. Господствующее воззрѣніе Вѣтхаго Завѣта то, что смерть тѣла представляетъ наказаніе со стороны правосуднаго Бога за грѣхъ человѣка; человѣкъ лишается вѣчной жизни по тѣлу потому, что изгоняется отъ древа жизни. Въ слѣдующихъ книгахъ мы найдемъ эту мысль выраженною весьма опредѣленно. Такъ о Корѣ и Дааанѣ Моисей говоритъ народу: *Если они умрутъ, какъ умираютъ всѣ люди, и постигнетъ ихъ такое наказа-*

ніе, какое постигаетъ всѣхъ людей: то не Господь послалъ меня (Числ. XVI, 29). Или дочери Салпаада говорятъ о своемъ отцѣ: *Отецъ нашъ умеръ въ пустынь, и онъ не былъ въ числѣ сообщниковъ, собравшихся противъ Господа со скопищемъ Кореевымъ, но за свой грѣхъ умеръ* (Числ. XXVII, 3). Если изъ перваго мѣста видно только, что смерть внезапная, особенная, какая постигла Корея и Дааана, считается особеннымъ наказаніемъ Божиимъ, то второе мѣсто имѣетъ въ своей основѣ ту мысль, что и обыкновенная смерть, которой подвергаются всѣ люди, тоже представляетъ наказаніе за грѣхъ. Единственное мѣсто въ Вѣтомъ Завѣтѣ, которое могло бы дать поводъ къ мысли, что смерть не наказаніе, а слѣдствіе грѣха, читаемъ въ кн. Премудрости Соломоновой: *завистію діавола вошла въ міръ смерть* (II, 24); но и оно, будучи неопредѣленнымъ само по себѣ и не находя себѣ параллелей въ другихъ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ, можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что человѣкъ, прельщенный діаволомъ, самъ навлекъ на себя наказаніе смертію¹⁾.—воззрѣніе, господствующее и въ рассказѣ о грѣхопаденіи и судѣ надъ прародителями.

Новый Завѣтъ отбѣняетъ другую сторону въ отношеніи смерти тѣлесной къ грѣху, указывая тѣсную, причинную связь между ними. *Сдѣланный грѣхъ рождаетъ смерть*, говоритъ Апостолъ Іаковъ (I, 15), и его слова мы не считаемъ себя въ правѣ понимать въ отношеніи только къ смерти духовной, такъ какъ и у другого Апостола находимъ ясное ученіе, что *однимъ человекомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть* (Римл. V, 12), что смерть есть „конецъ“ и „плодъ“ грѣховныхъ дѣлъ (VI, 21; VII, 5), почему грѣхъ называется „жаломъ“ смерти (I Кор. XV, 55—56). Апостолъ Петръ также говоритъ о безгрѣшномъ Христѣ, что смерти *невозможно было удержатъ Его* (Дѣян. II, 24). Всѣми этими вы-

¹⁾ «Что значитъ: *завистію діавола смерть вошла въ міръ* (Прем. II, 24)? То есть, когда этотъ злой вѣбрь увидѣлъ перводавняго человѣка безсмертнымъ, то по влюбѣ своей увлекъ его къ преступленію заповѣди и такимъ образомъ сдѣлалъ то, что человѣкъ подвергся наказанію смерти. Итакъ, зависть произвела обольщеніе, обольщеніе—преступленіе, преступленіе—смерть».—Св. Іоаннъ Златоустъ. На кн. Бытія бес. 46, 4; ч. III, стр. 108—109.

раженіями смерть физическая ставится въ непосредственную зависимость отъ грѣха, который умерщвляетъ духъ человѣка и чрезъ него производитъ и смерть тѣла.

Такая видимая двойственность воззрѣнія на отношеніе смерти тѣлесной къ смерти духа вполне объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что переходъ человѣка въ состояніе безсмертія долженъ былъ совершаться при содѣйствіи божественной благодати, подъ условіемъ извѣстнаго направленія его собственной свободы. Поскольку онъ совершался чрезъ благодатную помощь, онъ былъ даромъ свыше; поскольку же онъ обуславливался направленіемъ свободы человѣка, былъ плодомъ его нравственного совершенствованія. Въ силу этого нравственное паденіе человѣка не могло не отразиться на его тѣлесной природѣ. Последняя, будучи смертной въ себѣ, могла въ единеніи съ духомъ не только жить, но и переходить подъ его вліяніемъ къ высшимъ формамъ жизни, преобразоваться въ нетлѣнную. Но конечный духъ человѣка не былъ самобытнымъ источникомъ жизни. Онъ могъ жить самъ и возводить тѣло къ безсмертію только до тѣхъ поръ, пока находился въ живомъ общеніи съ источникомъ жизни Богомъ. Грѣхъ, разрушивъ союзъ человѣка съ Богомъ, сдѣлалъ духъ перваго неспособнымъ выполнять свое назначеніе въ отношеніи къ тѣлу. Съ этой точки зрѣнія тѣлесная смерть справедливо можетъ разсматриваться, какъ естественное слѣдствіе духовной смерти человѣка. Правда, и послѣ грѣхопаденія всемогущая благодать Божія, дѣйствующая въ древъ жизни, могла сдѣлать человѣка безсмертнымъ по тѣлу, но она не дается человѣку, не могущему или не желающему принять ее, а первый человѣкъ оказался въ своемъ противленіи Богу именно таковымъ. Онъ, соблазнившись лъстивымъ обѣщаніемъ змѣи, не только свободно нарушилъ божественную заповѣдь, но и потомъ, испытавъ сразу же перемѣну въ своемъ внутреннемъ состояніи, не обращается съ раскаяніемъ къ Богу, а упорно отрицаетъ свою виновность. За все это Господь изрекаетъ на прародителей свой праведный судъ и прекращаетъ имъ доступъ къ древу жизни. Отсюда—смерть есть не только слѣдствіе нравственного паденія человѣка, но

также и наказаніе со стороны Бога за преступленіе заповѣди.

Однако нельзя не отмѣтить въ новозавѣтномъ ученіи о смерти тѣлесной еще одной особенности, именно,—что Господь, лишая человѣка возможности жить вѣчно по тѣлу, не мстилъ ему за нарушеніе заповѣди, но, какъ любвеобильный Отецъ, въ самомъ наказаніи имѣлъ въ виду благо наказуемаго. Разрушивши единеніе свое съ Богомъ, человѣкъ сдѣлался мертвымъ духовно; его дальнѣйшее существованіе, было бы, по выраженію отечественнаго богослова, „бытіемъ безъ жизни“ ¹⁾. Правда, вкушеніе плодовъ благодатнаго дерева могло бы доставить и согрѣшившему безсмертіе по тѣлу, но этимъ только навсегда закрѣпило бы его въ томъ состояніи, въ какое онъ пришелъ чрезъ нарушеніе заповѣди; обратило бы его въ безсмертный трупъ. Посему чтобы „грѣхъ не былъ безсмертенъ и зло безконечно и неисцѣльно“..., Господь „задержалъ грѣхъ, полагая смерть“ ²⁾, *ибо, говоритъ Апостолъ, умершій освободился отъ грѣха* (Римл. VI, 7) ³⁾. Но если, умирая, человѣкъ освобождается отъ царствующаго надъ нимъ грѣха, то и тѣло его въ смерти дѣлается свободнымъ отъ слѣдствій грѣха—похоти и тлѣнія. Тѣло человѣка, какъ и

¹⁾ Филаретъ архим. (митроп.). Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію кн. Бытія. Изд. 3-е (1867 г.), ч. 1-я, стр. 44.

²⁾ Св. Ириней Лионскій. Противъ ересей, кн. 3, гл. XXIII, 6; цит. изд., стр. 394—395. Ср. бл. Феодорита: «Пріобщаться же плода съ древа жизни ввѣщивалъ человѣку не для того, чтобы отказать ему въ безсмертной жизни, но чтобы остановить теченіе грѣха. Поэтому смерть есть врачевство, а не наказаніе: потому что останавливаетъ теченіе грѣха. Умершій бо, какъ сказано, *свободился отъ грѣха*». Толкованіе на кн. Бытія, вопр. 41; творенія, ч. 1-я, стр. 45.

³⁾ Здѣсь имѣется въ виду смерть физическая, потому что иначе получила бы мысль совершенно неправильная: умершій духовно освободился отъ грѣха, или тавтологія, если понимать умираніе вѣрующаго со Христомъ (какъ въ ст. 3. 6. 8), такъ какъ само собой понятно, что умершій для грѣха свободенъ отъ грѣха. «Если умираетъ человѣкъ порочный, говорятъ св. Іоаннъ Златоустъ, то смерть полагаетъ конецъ грѣхамъ его: *умершій бо свободился отъ грѣха* (Римл. VI, 7), то есть уже не прилагаетъ грѣховъ когрѣхамъ». Вѣсѣда на пс. 110-й, 1; т. II (1860 г.), стр. 6.—Также изъясняетъ это мѣсто Meyer. Critisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. Abth. 4-e (1865), S. 235—236.

его духъ, подпало закону грѣха и смерти (Римл. VII, 23. 25; VIII, 2), *но законъ*, говорится въ той же главѣ, *имѣетъ власть надъ человекомъ, пока онъ живъ. Замужняя женщина привязана закономъ къ живому мужу; а если умретъ мужъ, она освобождается отъ закона супружества* (ст. 1—2). Апостолъ пользуется послѣднимъ примѣромъ, чтобы доказать, что вѣрующіе умерли „тѣломъ Христовымъ“ для ветхозавѣтнаго закона, которымъ были связаны, и потому свободны отъ него (ст. 4—6), но мы не погрѣшимъ, если этотъ же ходъ мыслей Апостола примѣнимъ и къ закону грѣха и смерти. Тѣло человека не можетъ освободиться отъ него иначе, какъ чрезъ свойственную ему смерть физическую; когда же умретъ и такимъ образомъ заплатитъ „оброкъ грѣху“ (VI, 23), оно становится свободнымъ отъ его власти и въ воскресеніи возстаетъ безстрастнымъ и нетлѣннымъ. Такимъ образомъ, „человѣкъ, подобно какому-то скудельному сосуду, опять разлагается въ землю, чтобы, по отдѣленіи воспринятой имъ нынѣ скверны, воскресеніемъ могъ быть воссозданъ въ первоначальный видъ... Положи, что составленъ изъ брѣня нѣкій сосудъ и, по какому-то умыслу, наполненъ растопленнымъ свинцомъ; влитый же въ него свинецъ отвердѣлъ и остается такимъ, что не можетъ быть вылитъ; но хозяинъ сосуда хочетъ его сдѣлать годнымъ для себя; зная же скудельное искусство, околачиваетъ съ свинца черепки, а потомъ опять для собственнаго употребленія дѣлаетъ сосудъ въ прежнемъ видѣ, не наполненный примѣшаннымъ веществомъ. Такъ и Создатель нашего сосуда, поелику къ чувственной части, разумю тѣло, примѣшался порокъ, разложивъ все вещество, принявшее въ себя зло, и снова воссоздавъ въ воскресеніи безъ примѣси противнаго, восстанавливаетъ сосудъ въ первобытную доброту“ ¹⁾.

¹⁾ Св. Григорій Нисскій. Большое огласительное слово, гл. 8-я; твореній ч. 4-я (1862 г.), стр. 29—30.—Подобнымъ образомъ Василий Великій (бесѣда 9-я о томъ, что Богъ не виновникъ зла; твор., ч. 4-я, изд. 1846 г., стр. 155—156); Григорій Богословъ (слово на богоявленіе, или на рождество Спасителя и слово 45-е на св. Пасху; твор., Москва, 1889 г., ч. 3-я, стр. 129—130 и ч. 4-я, стр. 200—201); Кириллъ Александрійскій (Πλατὼν, или искусныя объясненія избранныхъ мѣстъ изъ кн. Бытія; кн. 1-я; твор., ч. 4-я

Но не только въ указанномъ отношеніи смерть тѣла сдѣлалась благомъ для человѣка. Въ ней Господь предуготовилъ роду человѣческому спасительное „врачевство, которое вочеловѣченіемъ Единороднаго содѣлало возможнымъ воскресеніе изъ мертвыхъ и безсмертіе“ ¹⁾. Вочеловѣчившійся Сынъ Божій умеръ на крестѣ и Своею смертію лишилъ силы имѣющаго державу смерти, т. е. діавола (Евр. II, 14), такъ какъ, будучи безгрѣшнымъ, не могъ быть удержанъ смертію, но воскресъ, даруя воскресеніе и всему роду человѣческому. Такимъ образомъ, смерть тѣлесная, будучи для человѣка тяжкимъ наказаніемъ за грѣхъ, въ домостроительствѣ Божіемъ является средствомъ въ уничтоженіи грѣховной порчи въ его тѣлѣ ²⁾. „Это не потому, говоритъ бл. Августинъ, чтобы смерть, бывшая прежде зломъ, сдѣлалась какимъ-либо добромъ, а потому, что Богъ такую благодать даровалъ вѣрѣ, что смерть, которая, какъ извѣстно, противоположна жизни, сдѣлалась средствомъ для достиженія жизни“ ³⁾.

Итакъ „что же? Благодарить ли намъ діавола за смерть? Да не будетъ; ибо не отъ его намѣренія это добро, но даръ премудрости Божіей; онъ ввелъ смерть, чтобы погубить людей, и, возвративъ ихъ въ землю, отнять у нихъ всякую надежду спасенія, но Христосъ измѣнилъ это и чрезъ смерть возвелъ насъ на небо“ ⁴⁾.

Понятіе о смерти духовной раскрыто въ повѣствованіи о грѣхопадении не въ формѣ ученія, а въ послѣдовательности фактовъ. Для насъ, для которыхъ, по слову Апостола, снято

изд. 1886 г., стр. 17); Епифаній Кипрскій (Объ ересьяхъ, ересь 37, гл. 7; твор. ч. 2-я, изд. 1864 г., стр. 71—72).

¹⁾ Бл. Теодоритъ—на кн. Бытія вѣпр. 38; ч. 1-я, стр. 43.

²⁾ Ὁ σοφίας Θεοῦ διὰ τοῦ θανάτου ἔσχε το κράτος ὁ διάβολος, διὰ τοῦ θανάτου καταλύθησται. Ὡς γὰρ ἔσχεσεν ὁ πλῶν, τοῦτον κατ' αὐτοῦ ὁ Χριστὸς ἐχρίσατο (о премудрости Божіей! смертію диаволъ принялъ державу, смертію же будетъ и упраздненъ. Ибо то оружіе, при помощи котораго онъ получилъ силу, Христосъ употребилъ противъ него самого). Икуменій. Comm. in h. l., Migne, s. g., t. CXIX, col. 300.

³⁾ О градѣ Бож., кн. 13-я, гл. IV; твореній ч. 4-я, стр. 283.

⁴⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Похвальное слово всѣмъ мученикамъ, 1; слова и бесѣды на разные случаи, т. I (1864 г.), стр. 4—5.

Христомъ покрывало, лежащее на Ветхомъ Заветѣ (2 Кор. III, 14—16), это понятіе вполне ясно, но было ли оно такъ же ясно сознанию ветхозавѣтнаго человѣка, на это нужно отвѣтить отрицательно. По крайней мѣрѣ въ книгахъ историческихъ мы не находимъ указаній на смерть, какъ пребываніе вдали отъ Бога. Первую ступень раскрытія понятій духовной жизни и смерти представляютъ книги пророческія. Пр. Іезекииль говоритъ, что праведникъ непременно будетъ живъ (XVIII, 9. 17), согрѣшающіе же противъ божественныхъ заповѣдей *непременно* умрутъ (ст. 13. 18). Раскрытіе этой мысли таково, что упоминаемая здѣсь смерть и жизнь никомъ образомъ не могутъ быть поняты въ физическомъ смыслѣ. Настойчивое указаніе на противоположность судьбы праведника и грѣшника, которые, какъ показываетъ опытъ, одинаково умираютъ физически, говоритъ за то, что пророкъ понимаетъ жизнь и смерть въ болѣе широкомъ смыслѣ. Но въ чемъ онъ полагаетъ ихъ содержаніе, съ опредѣленностью сказать трудно; одно только ясно указывается, что это воздаяніе за праведную и беззаконную жизнь, и, какъ таковое, должно завершить земное существованіе человѣка, въ продолженіе котораго онъ еще свободно можетъ опредѣлять себя къ смерти или къ жизни (ст. 31. 32). Въ этомъ смыслѣ пророкъ называетъ грѣшника умирающимъ (ст. 32), т. е. такимъ, который, хотя еще и не умеръ, но постепенно приближается къ смерти. Что это смерть не физическая, видно изъ того, что праведники, хотя и они шагъ за шагомъ идутъ къ могилѣ, изображаются, какъ имѣющіе получить жизнь. Отсюда мы можемъ предположить, что въ понятіи жизни и смерти здѣсь вносится пророкомъ мысль о различномъ состояніи праведниковъ и грѣшниковъ въ жизни загробной.

Въ другой пророческой книгѣ—Исаи (LXV гл.) мы находимъ поэтическое изображеніе смерти народа Израильскаго. Господь говоритъ чрезъ пророка, что Онъ произведетъ новое сѣмя отъ Іакова (ст. 9), которое назоветъ Своимъ народомъ (ст. 15), а народъ іудейскій, который забылъ Господа, оставилъ святую гору Его, Онъ обрекаетъ мечу (ст. 11. 12). Тогда *рабы Мои будутъ ѣсть, а вы будете голодать; рабы Мои будутъ пить, а вы будете томиться жаждою. Рабы Мои будутъ*

веселиться, а вы будете въ стыдѣ; рабы Мои будутъ ѣть отъ сердечной радости, а вы будете кричать отъ сердечной боли и рыдать отъ сокрушенія духа (ст. 13—14). Въ данномъ описаніи обреченіе мечу, что равносильно понятію смерти физической, не можетъ быть понимаемо въ этомъ смыслѣ уже потому, что обреченные продолжаютъ жить, хотя жизнью, совершенно противоположной жизни рабовъ Божіихъ. Очевидно такимъ образомъ, что здѣсь подъ смертію разумѣется то состояніе, въ которое впадутъ всѣ, отвергшіеся Господа. Пророчество относится къ послѣдующей судьбѣ народа іудейскаго, который будетъ отверженъ Богомъ, а его мѣсто займутъ новый народъ или, вѣрнѣе, народы (ср. LX, 1—4. 10—11). Описаніе жизни рабовъ Божіихъ указываетъ, что какъ получившіе избраніе отъ Господа, будутъ наслаждаться всѣми благами, такъ отверженные будутъ лишены послѣднихъ, и эта противоположность состояній служить поясненіемъ понятій жизни и смерти.

Разсматривая эти слова въ ихъ отношеніи къ Новому Завету, мы можемъ видѣть, что здѣсь говорится объ отверженіи іудеевъ и призваніи язычниковъ въ благодатное царство Христова. Первые, равно какъ и тѣ изъ язычниковъ, которые не послушаютъ призыва Господа, обрекаются на духовную смерть, вторые вступаютъ въ духовную жизнь съ Мессіею. Такъ ли понимали это пророчество древніе іудеи, для нашего вопроса безразлично; важно только то, что понятіе смерти раскрывается здѣсь, какъ лишеніе всѣхъ благъ, происходящее вслѣдствіе отверженія человѣка Богомъ.

Въ книгахъ учительныхъ (собственно—Притчахъ Соломона и неканонической Премудрости Соломона) въ понятіяхъ жизни и смерти уже ясно мыслится идея загробнаго воздаянія, хотя они употребляются также и въ значеніи долготѣія и краткости земной жизни. Премудрость, восхваляемая и рекомендуемая авторомъ книги Притчей, приноситъ плодъ здѣсь же на землѣ, что доказывается контекстомъ даже тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ говорится, что мудрость, правда, страхъ Божій даютъ человѣку жизнь и избавляютъ отъ смерти. Такъ, утверждая, что *правда избавляетъ отъ смерти* (X, 2), авторъ въ слѣдующемъ же стихѣ говоритъ: *Не допуститъ Господь*

терпѣть голодъ душъ праведнаго, стяжаніе же нечестиваго исторгнетъ. Или въ другомъ мѣстѣ: Страхъ Господень (ведетъ) къ жизни, и (кто имѣетъ его), всегда будетъ доволенъ, и зло не постигнетъ его (XIX, 23).

Если принять во вниманіе также то обстоятельство, что въ книгѣ Притчей нѣтъ указанія на долготѣнную счастливую жизнь нечестивыхъ, какъ во многихъ другихъ книгахъ, о мудрости же говорится, что она доставляетъ человѣку долгоденствіе и благополучіе ¹⁾, то указанное выше отношеніе выраженій „жизнь“ и „смерть“ къ земному существованію человѣка не будетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Но, съ другой стороны, нельзя не замѣтить, что книга Притчей заключаетъ не мало и такихъ мѣстъ, гдѣ объемъ разбираемыхъ понятій не можетъ исчерпываться долготѣіемъ и краткостью земной жизни человѣка. Такія выраженія, какъ: *Кто нашелъ меня, тотъ нашелъ жизнь, и получитъ благодать отъ Господа. А сопришавшій противъ меня, наноситъ вредъ душѣ своей; всѣ ненавидящіе меня любятъ смерть (VIII, 35); на пути правды жизнь, и на стезѣ ея нѣтъ смерти (XII, 28) ²⁾*, не могли бы имѣть никакого смысла, если бы имѣли въ виду только жизнь и смерть физическую.

Делить видѣть во всѣхъ подобныхъ мѣстахъ указаніе на то, что человѣкъ, пріобрѣтшій мудрость, можетъ быть, по мнѣнію автора книги, подобно патріарху Еноху, взятъ живымъ на небо ³⁾, но такая мысль придавала бы странный характеръ всей книгѣ. Авторъ книги Притчей могъ знать только одинъ примѣръ исключенія изъ всеобщаго закона смерти за благочестивую жизнь, и, слѣдовательно, долженъ былъ разсматривать свободу отъ физической смерти, какъ явленіе исключительное, чего не были удостоены даже прародцы еврейскаго народа—Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Между тѣмъ изъ нѣкоторыхъ выраженій видно, что онъ не считаетъ жизнь и соединенную съ нею свободу отъ смерти столь трудно

¹⁾ Ср. III, 16; V, 9; IX, 11; X, 27 и др.

²⁾ Также III, 18; X, 2; XI, 19; XIII, 6. 15; XIV, 27 и др.

³⁾ Keil und Delitzsch—Biblich. Commentar über d. Alte Testament, 4 Th., B. III (Leipzig. 1873). S. 255.

достижимой, такъ какъ утверждаетъ, что всякій, кто нашелъ премудрость, нашелъ жизнь, и съ другой стороны допускаетъ существованіе на землѣ мудрыхъ, образъ дѣйствія и характеръ которыхъ описываетъ чертами весьма реальными. Но если бы онъ сталъ увѣрять своихъ современниковъ, что они могутъ избѣжать тѣлесной смерти, если только пріобрѣтутъ мудрость, то со стороны каждаго могъ бы услышать возраженіе: развѣ я больше отца нашего Авраама? Поэтому для понятій смерти и жизни въ книгѣ Притчей нужно искать другого объясненія. Его даетъ 24 ст. XV гл.: *Путь жизни мудраго вверхъ, чтобы уклониться отъ преисподней внизъ ¹⁾*. Сообразно этимъ словамъ, смерть нечестивыхъ и жизнь мудрыхъ относятся къ загробной участи человѣка, при чемъ подъ первой разумѣется оставленіе души въ шеолѣ, а подъ второй—избавленіе отъ него. Болѣе подробнаго раскрытія понятій жизни и смерти не дано въ книгѣ Притчей, но общую идею, на которую указываетъ ихъ противоположеніе, мы съ полнымъ правомъ можемъ видѣть въ различіи загробнаго состоянія мудрыхъ и нечестивыхъ. Видѣть же въ приведенныхъ выраженіяхъ книги Притчей идею духовной жизни и смерти, какъ мы ее опредѣлили выше, было бы большою натяжкой. Духовная жизнь и духовная смерть—это земныя состоянія человѣка; хотя они переходятъ съ нимъ и въ вѣчность, но въ книгѣ Притчей нигдѣ не говорится, чтобы нечестивые были уже мертвы, потому что не имѣютъ или отвергли премудрость, и, наоборотъ, что мудрые уже вступили въ жизнь. Хотя въ приведенныхъ выше словахъ и говорится, что, кто нашелъ премудрость, тотъ нашелъ жизнь, но имъ нельзя придать того смысла, что жизнь состоитъ въ обладаніи премудростію. Послѣдняя только ведетъ къ жизни (XVI, 25). Мудрость и безуміе здѣсь нигдѣ не разсматриваются, какъ состоянія жизни и смерти, но всегда, какъ предшествующія этимъ состояніямъ, какъ пути, по которымъ человѣкъ приходитъ къ одному изъ послѣднихъ. Гораздо яснѣ употребле-

¹⁾ Ср.: *Не оставляй юноши безъ наказанія; если накажешь его розою, онъ не умретъ; ты накажешь его розою и спасешь душу его отъ преисподней (XXIII, 13—14).*

ніе въ этомъ смыслѣ понятія жизни въ книгѣ Премудрости Соломона. Здѣсь говорится прямо, что чрезъ премудрость человѣкъ можетъ достигнуть безсмертія ¹⁾, однако послѣднее понимается не въ смыслѣ свободы отъ смерти физической, которой подвергаются и праведники (III, 2), а въ смыслѣ блаженнаго будущаго, которое они получаютъ отъ Господа (III, 2—9).

Нѣкоторые толковники хотятъ видѣть указаніе на духовную смерть, какъ на состояніе духовнаго невѣдѣнія, въ словахъ псалма CVI-го: *Они сидѣли во тмѣ и тѣни смертной, окованные смертію и желѣзомъ* (ст. 10), а также у пр. Исаи: *Народъ, ходящій во тмѣ, увидитъ свѣтъ великій; на живущихъ въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ* (IX, 2) ²⁾. Однако значеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ выраженія „тѣнь смертная“ говоритъ противъ такого пониманія приведенныхъ словъ. Оно употребляется или для обозначенія шеола, гдѣ темно, какъ самая тьма ³⁾, или скорби душевной и тѣлесной ⁴⁾. Для послѣдняго употребленія можно видѣть то основаніе, что жизнь, удрученная несчастіями, столь горька, что можетъ быть сравнена съ пребываніемъ въ страшномъ шеолѣ.

Въ первомъ изъ приведенныхъ мѣстъ „тѣнь смертная“ и указываетъ именно на стѣсненное положеніе „избавленныхъ Господомъ“ (ст. 1), какъ видно изъ 12 и 13 ст.: *Воззвали къ Господу въ скорби своей, и Онъ спасъ ихъ отъ бѣдствій ихъ. Вывелъ ихъ изъ тьмы и тѣни смертной и расторгнулъ узы ихъ*. Что же касается мѣста изъ пр. Исаи, то за пониманіе его въ смыслѣ указанія на духовную смерть, состоящую въ невѣдѣніи истиннаго Бога, повидимому, говоритъ стихъ 1-й, гдѣ „странѣ тѣни смертной“ соотвѣтствуютъ выраженія: „Заіорданская страна“, „Галилея языческая“. Однако необходимо

¹⁾ VI, 18. 19; VIII, 13; XV, 3.

²⁾ Слова эти приводятся въ Евангеліи Маттея IV, 15—16. — Архимандритъ Михаилъ въ объясненіи ихъ говоритъ: «Смерть, конечно, понимается здѣсь въ духовномъ смыслѣ невѣдѣнія и отчужденія отъ Бога, какъ жизнь духовная состоитъ въ познаніи Бога и единеніи съ Нимъ». Толковое Евангеліе, ч. 1-я (изд. 1889 г.), стр. 72.

³⁾ Іов. X, 21. 22; XXXVIII, 17.

⁴⁾ Іерем. XIII, 16; Пс. XXII, 4; XLIII, 20. У Іереміи, II, 6 — о пустынь.

обратить вниманіе на то, что народъ изображается здѣсь ходящимъ во тмѣ, и страна называется страной тѣни смертной, а не смерти, такъ что состояніе народа должно быть охарактеризовано, какъ тьма, а не какъ смерть. Контекстъ (*не всегда будетъ мракъ тамъ, гдѣ теперь онъ отсутствѣлъ* — VIII, 22) и снесеніе съ параллельными мѣстами той же книги подтверждаютъ ту мысль, что логическое удареніе здѣсь на словахъ: „тьма“ и „тѣнь“; прибавленіе же къ послѣднему эпитета „смертная“ можетъ указывать только на ея степень: такая тьма, какая въ царствѣ смерти — шеолѣ.

Въ Новомъ Завѣтѣ понятіе о смерти духовной раскрыто въ связи и по противоположенію съ понятіемъ истинной духовной жизни, а потому для правильнаго разумѣнія перваго мы должны прежде всего обратиться къ изъясненію послѣдняго ¹⁾. Раскрытію понятія жизни посвящены цѣлыя рѣчи Іисуса Христа, приведенныя въ Евангеліи Іоанна, и много отдѣльныхъ выраженій въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, преимущественно у св. Апостоловъ Іоанна и Павла. Согласно содержащемуся въ этихъ писаніяхъ ученію о вѣчной жизни, человѣчество послѣ грѣхопаденія Адама было поработчено грѣху и пребывало въ смерти. Возможность исхода изъ этого состоянія и переходъ въ новое, противоположное ему, открылся для людей только съ пришествіемъ Единороднаго Сына Божія — истинной жизни. Источникъ всякой жизни Отецъ; Онъ имѣетъ жизнь въ Себѣ, но и Сынъ Божій, Который составляетъ едино съ Отцемъ (Іоан. X, 30), тоже имѣетъ жизнь въ Себѣ (V, 26). Поскольку воплотившееся „Слово жизни“ (1 Іоан. I, 1) сдѣлалось посредникомъ между Богомъ и людьми, вѣчная жизнь можетъ чрезъ Него дѣлаться достояніемъ всѣхъ людей. *Богъ даровалъ намъ жизнь вѣчную, и сія жизнь въ Сынѣ Его* (1 Іоан. V, 11). Поэтому Іисусъ Христосъ предлагаетъ самарянеѣ живую воду (Іоан. IV, 10—11), которая дѣлается источникомъ, текущимъ въ жизнь вѣчную (IV, 14). Онъ говоритъ, что дастъ Своимъ

¹⁾ «Что есть смерть? Для отвѣта на сіе, по разуму Слова Божія, всего лучше употребить вопросъ: что есть жизнь? Ибо смерть есть только лишеніе жизни». — М. Филаретъ. Слова и рѣчи, т. II (1874 г.), стр. 397.

овцамъ жизнь вѣчную (X, 28), и цѣль Своего пришествія указываетъ въ томъ, *чтобы имѣли жизнь и имѣли съ избыткомъ* (X, 10).

Въ чемъ состоятъ вѣчная жизнь, ясный отвѣтъ на это находимъ въ извѣстной бесѣдѣ Господа о хлѣбѣ жизни: *Ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ. Какъ послалъ Меня живой Отецъ, и Я живу Отцемъ: (такъ) и ядущій Меня жить будетъ Мною* (VI, 56—57). Изъ этихъ словъ видимъ, что чрезъ вкушеніе плоти и крови воплотившагося Сына Божія человекъ входитъ въ самое тѣсное единеніе съ Нимъ; и какъ Сынъ въ силу Своего единства съ Отцемъ имѣетъ отъ Него жизнь, такъ и человекъ, входя въ единеніе съ Сыномъ Божиимъ, заимствуетъ отъ Него жизнь. Различіе только въ томъ, что Сынъ, будучи единосущнымъ Богу Отцу, имѣетъ жизнь во всей ея полнотѣ; становится источникомъ жизни и жизнью въ Себѣ; человекъ же, не смотря на свое тѣсное единеніе со Христомъ, какъ существо ограниченное, можетъ усвоить жизнь Божества только относительно. Существо истинной вѣчной жизни должно такимъ образомъ видѣть въ единеніи съ Богомъ, источникомъ всякой жизни. Единство человека съ Богомъ чрезъ Иисуса Христа есть общеніе не внѣшнее, но внутреннее единство жизни человека съ Богомъ, подобное тому, какое находится между лозой и ея вѣтвями (Іоан. XV, 1), такъ что, какъ Сынъ живетъ Отцемъ, такъ и мы живемъ Сыномъ (VI, 57), и Самъ Отецъ и Сынъ, и Духъ Святой живутъ въ насъ (XIV, 23; Римл. VIII, 11; 1 Кор. III, 16 и др.).

Жизнь духовная, какъ единство съ Богомъ, начинается для человека здѣсь на землѣ, но она продолжается для него и за гробомъ, хотя родъ и способъ владѣнія ею при этомъ измѣняется ¹⁾. Отсюда она часто опредѣляется, какъ вѣчная, т. е. имѣющая продолжаться безъ конца. Выраженіе „жизнь вѣчная“ обыкновенно употребляется въ Новомъ Заветѣ въ

¹⁾ Вѣчная жизнь, единая въ своемъ началѣ (единеніе съ Богомъ), имѣетъ періодъ вѣры (жизнь во времени) и періодъ вѣдѣнія (вѣчность).— Навиль Э. Вѣчная жизнь, пер. Сергіевскаго, Мск., 1865 г., стр. 183.

смыслѣ назначеннаго Богомъ человеку блаженства на небесахъ. Это особенно видно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ она представляется, какъ предметъ радостной христіанской надежды (1 Іоан. II, 25; Тит. III, 7 и др.), или какъ награда за праведность и добродѣтель (Римл. II, 7. Гал. VI, 8 и др.). Тѣмъ не менѣе ее нельзя отдѣлять отъ духовной жизни на землѣ, съ которою она составляетъ одну истинную жизнь въ Богѣ, различную только по внѣшнимъ условіямъ существованія человека. Когда Господь говоритъ, что *вѣрующій въ Сына имѣетъ* (въ настоящемъ) *жизнь вѣчную* (Іоан. III, 36), то этимъ Онъ хочетъ сказать не то, что человекъ имѣетъ въ себѣ твердую надежду будущей блаженной жизни, но то, что онъ уже здѣсь на землѣ начинаетъ переживать эту жизнь и сознаетъ себя столь тѣсно соединеннымъ съ Господомъ, что съ правомъ можетъ сказать: *уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ* (Гал. II, 20).

Такъ какъ кромѣ Бога нѣтъ другого источника жизни, то всѣ разумно-нравственные существа, для которыхъ только и возможно различіе между духовной и физической смертью, если не стоятъ въ союзѣ и единеніи съ Богомъ, мертвы духовно. Иисусъ Христосъ представляетъ всѣхъ людей духовно умершими, когда говоритъ: *Слушающій слово Мое и вѣрующій въ Пославшаго Меня имѣетъ жизнь вѣчную, и на судъ не приходитъ, но перешелъ отъ смерти въ жизнь* (Іоан. V, 24). Также и Апостолъ Павелъ называетъ всѣхъ, не вѣрующихъ во Христа, удалившимися отъ Бога и мертвыми по преступленіямъ (Еф. II, 1. 5. 12—13) ¹⁾. Если жизнь вѣчная по своему существу представляетъ единеніе жизни человека съ жизнью Божественной, то, наоборотъ, смерть духовная должна состоять въ томъ, что человекъ находится въ удаленіи отъ Бога, не имѣетъ Его въ себѣ, даже становится врагомъ Богу. Такое отношеніе человека къ Богу производится грѣхомъ, потому что чрезъ послѣдній человекъ противопоставляетъ себя Богу, свою волю волѣ Божественной.

¹⁾ Последняя прибавка: *по преступленіямъ* совершенно согласна съ общимъ воззрѣніемъ Писанія на грѣхъ, какъ на причину и сущность духовной смерти человека.

Поэтому Апостолъ говоритъ: *не любящій брата пребываетъ въ смерти... никакой человекоубійца не имѣетъ жизни вѣчной, въ немъ пребывающей* (1 Иоан. III, 14 — 15). Согласно этому воззрѣнію Св. Писанія, подѣ смертью духовною мы должны понимать состояніе отчужденія челоѣка отъ Бога, произведенное грѣхомъ прародителей и усиливается въ каждомъ своими собственными грѣхами.

Подобно состоянію жизни смерть духовная начинается здѣсь на землѣ и продолжается въ вѣчность. Поэтому Св. Писаніе называетъ смерть духовную также вѣчною. Въ Откровеніи же Іоанна Богослова говорится еще о второй смерти ¹⁾, именно, что смерть и адъ и съ ними всѣ не записанные въ книгѣ жизни (убійцы, любодѣи, чародѣи и проч.) будутъ брошены въ озеро огненное, и это вторая смерть (Апок. XX, 14, 15; XXI, 8), которой избѣгнутъ „побѣждающіе“ (II, 11; XXI, 7). Обращая вниманіе на то обстоятельство, что вторая смерть постигнетъ грѣшниковъ въ концѣ времени, послѣ всеобщаго суда (XX, 12), когда смерть будетъ окончательно побѣждена и брошена въ озеро огненное (XX, 14) ²⁾, мы должны понимать подѣ смѣртью второю ту „муку вѣчную“, или „огонь вѣчный“, о которомъ говоритъ Господь въ бесѣдѣ о страшномъ судѣ ³⁾.

Если состояніе грѣшника до всеобщаго суда есть смерть вѣчная, т. е. имѣющая продолжаться вѣчно, то смерть вторая не можетъ быть состояніемъ существенно отличнымъ отъ нея, а должна представлять отличіе только въ степени своего проявленія. Грѣшникъ мертвъ духовно уже здѣсь на землѣ, такъ что вторая смерть—смерть мертвого—можетъ быть понята только въ смыслѣ перехода отъ одной степени мертвенности къ другой, настолько большей, что она вновь можетъ

¹⁾ Кромѣ смерти духовной, тѣлесной и второй св. Амвросій Медиоланскій различаетъ еще смерть таинственную (mystica), когда кто умираетъ грѣху и начинаетъ жить для Бога (Римл. VI, 4).—De bono mortis, cap. II; Migne, s. lat., t. XIV, col. 540.

²⁾ Ср.: *Послѣдній врагъ истребитъ смерть* (1 Кор. XV, 26).

³⁾ Вл. Августинъ: «На нее (вторую смерть) указалъ и Спаситель, когда сказалъ: *Убойтесь мучающую и душу, и тѣло погубити въ вѣки*» (Мѣ. X, 28)» О градѣ Бож., кн. XIII, гл. 2; твор., ч. V (1882 г.), стр. 276.

быть названа смертью по отношенію къ первой. Возможность такого пониманія становится вполне ясною, если мы будемъ видѣть въ жизни и смерти состоянія, въ которыхъ при существенномъ тождествѣ можетъ быть безконечное различіе степеней ¹⁾. Священное Писаніе, говоря о второй смерти, и признаетъ именно такую постепенность духовнаго умиранія челоѣка, возможность перехода отъ смерти къ смерти ²⁾. Такимъ образомъ, по воззрѣнію Новаго Завѣта, духовная смерть челоѣка ³⁾ начинается на землѣ и продолжается въ вѣчность, находя себѣ завершеніе послѣ воскресенія плоти и страшнаго суда въ смерти второй.

Ученіе Священнаго Писанія о явленіи и распространеніи смерти въ мірѣ челоѣческомъ.

Первому челоѣку была предоставлена свобода выбора между жизнью и смертью, какъ говоритъ сынъ Сираховъ: *Господь отъ начала сотворилъ челоѣка и оставилъ его въ рукѣ произволенія его... Предѣ челоѣкомъ жизнь и смерть, и чего онъ пожелаетъ, то и дастся ему* (XV, 14. 17). Возможность вѣчной жизни по тѣлу обуславливалась для перваго челоѣка послушаніемъ Богу и осуществлялась чрезъ вкушеніе плодовъ съ древа жизни. Смерть же должна была постигнуть первыхъ людей, въ случаѣ непослушанія ихъ заповѣди Божіей—не вкушать отъ другого дерева райскаго, которое Бытописатель называетъ древомъ познанія добра и зла. Исторія вступленія смерти въ міръ въ немногихъ словахъ изложена въ III-й главѣ кн. Бытія. Змій соблазнилъ жену вкусить плодовъ запрещеннаго дерева лъстивымъ обѣщаніемъ, что они будутъ, какъ боги, знающіе добро и зло. Жена, вкусивши сама, дала плодовъ своему мужу, и онъ ѣлъ. Вслѣдъ за вкушеніемъ прародители умерли духовно и бже-

¹⁾ Ср. св. Василія Великаго: «Адамъ, въ какой мѣрѣ удалился отъ жизни, въ такой приобщился къ смерти: потому что Богъ—жизнь, а лишеніе жизни смерть». Бесѣда о томъ, что Богъ не виновникъ зла; твор., ч. 4-я, Москва, 1846 г., стр. 155.

²⁾ Ср.: *отъ славы въ славу* (2 Кор. III, 18).

ственнымъ судомъ изгоняются изъ рая, отъ древа жизни, обрекаются такимъ образомъ на болѣзни и смерть. Смерть тѣлесная не постигаетъ прародителей непосредственно за преступленіемъ заповѣди, тѣмъ не менѣе моментомъ вступленія ея въ міръ мы съ полнымъ правомъ можемъ считать паденіе прародителей. Не говоря уже о томъ, что они съ этого времени лишаются возможности вѣчно жить по тѣлу, „получаютъ приговоръ смертный“ ¹⁾, въ развитіи ихъ тѣла происходитъ рѣшительный поворотъ. Если прежде человекъ, укрѣпляясь въ добрѣ и питаясь плодами древа жизни, постепенно возводилъ свою тѣлесность къ состоянію *poposse* *moŕi*, то послѣ грѣхопаденія, когда онъ умеръ духовно и былъ удаленъ отъ древа жизни, въ тѣлѣ его начался постепенный процессъ умиранія ²⁾, сопровождаемый болѣзнями, старческой слабостью, и, наконецъ, приводящій тѣло къ совершенному разрушенію ³⁾.

Въ словахъ Господа: *въ день, въ который ты вкусишь...* смерть поставляется въ зависимость отъ вкушенія плодовъ древа познанія добра и зла. По противоположности древу жизни, которое, какъ мы видѣли, имѣло въ себѣ силу поддерживать тѣлесную жизнь человека независимо отъ нравственного состоянія послѣдняго, должно бы было признать, что и древо познанія добра и зла имѣло силу смерти въ себѣ, такъ что вкушеніе его плодовъ было бы смертельно даже въ томъ случаѣ, если бы оно и не соединялось съ наруше-

¹⁾ См. приведенныя выше (стр. 31—32) слова св. Іоанна Златоуста, св. Иринея Лионскаго, бл. Теодорита и бл. Теофилакта.

²⁾ Смерть постигла человека, говоритъ Деличъ, «не какъ моментальный актъ, но какъ моментально начавшійся процессъ». *Neuer Comment. über Genesis*, S. 111.

³⁾ *Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, quo in senium veterascerent acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quicquid continua mutatione sensim currit in finem non perficientem, sed consumentem* (хотя прародители жили послѣ много лѣтъ, однако они начали умирать съ того дня, когда получили законъ смерти, въ силу котораго начали старѣть. Ибо не остается въ одномъ положеніи даже на одинъ моментъ, но непрерывно умираетъ все то, что, непрерывно измѣняясь, замѣтно стремится къ своему концу — не къ совершенству, а къ разрушенію). — Бл. Августинъ. *De peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. XVI; Migne, s. l., t. XLIV, col. 120—121.

ніемъ воли Божіей. Это и признаютъ Деличъ и вслѣдъ за нимъ Шплиттгерберъ, утверждая, что древо познанія, хотя и было сотворено Богомъ, но въ природѣ своей имѣло зло и смерть ¹⁾. Основаніемъ для такого мнѣнія служитъ принимаемая ими для объясненія творенія гипотеза реституціи, по которой прежде нашего міра существовалъ будто бы другой, населенный ангелами. Вслѣдствіе паденія послѣднихъ сотворенный міръ пришелъ въ хаотическое состояніе, и цѣль шестидневнаго творенія состояла въ томъ, чтобы чрезъ высшее развитіе божественнаго всемогущества освободить міръ отъ власти демоновъ. Однако Господь не совершенно изгналъ изъ міра демонскую силу, конечно, не изъ слабости, а изъ отеческой мудрости, чтобы испытать благодарное послушаніе человека и возвести его на высшую степень совершенства. Во власти павшихъ духовъ осталось древо познанія добра и зла, въ которомъ зло было какъ бы заключено и потомъ чрезъ вкушеніе человекомъ его плодовъ снова вошло въ міръ ²⁾. Но такое представленіе о древѣ познанія добра и зла, понятное съ точки зрѣнія защитниковъ реститутивной гипотезы, кромѣ связи съ нею не имѣетъ никакихъ основаній. Повѣствованіе о твореніи говорить, что рѣшительно все сотворенное Богомъ было хорошо. Если же древо познанія было носителемъ зла и зло по своей природѣ, то защитники такого воззрѣнія должны признать, что — или не все сотворенное Богомъ было хорошо ³⁾, или древо познанія было сотворено не Богомъ, что также рѣшительно противорѣчитъ Св. Писанію (Быт. II, 9) ⁴⁾.

¹⁾ Въ русской литературѣ архіеп. Филаретъ (черниговскій) допускаетъ по противоположенію древу жизни, что древо познанія добра и зла «могло заключать въ себѣ вредную силу». Православное догматическое богословіе, Черниговъ, 1864 г., ч. 1-я, стр. 338—339.

²⁾ Delitsch. *Genesis*, Leipzig, 1853, S. 147 f.; Splittgerber. *Tod, Fortleben und Auferstehung*, S. 14—19.

³⁾ «Кто можетъ достойно восхвалить точность Божественнаго Писанія... ибо не удовольствовалося словомъ *всѣ*, но прибавило: *елика сотвори*; да и здѣсь еще не остановилось, но и *се добра* говорить, и *зло добра*, то есть, совершенно хорошо». — Св. І. Златоустъ. На кн. Бытія бес. 10-я, 6; ч. 1-я (изд. 1851 г.), стр. 155—156.

⁴⁾ *Господня земля и что наполняетъ ее* (Пс. XXIII, 1), а не бѣсовъ. Если же Господня земля и плоды, и безсловесныя животныя, то нѣтъ ни

Вникая глубже въ библейское повѣствованіе, мы должны признать, что древо познанія было обыкновеннымъ деревомъ, быть можетъ, отличающимся болѣе красивымъ видомъ (III, 6), но не имѣющимъ никакихъ особенныхъ силъ, которыя могли бы смертоносно дѣйствовать на тѣлесную природу человѣка¹⁾. Правда, о немъ Бытописаніе упоминаетъ на ряду съ деревомъ жизни и даетъ ему особое наименованіе древа познанія добра и зла, но это наименованіе не значитъ, что само дерево могло доставлять человѣку вѣдѣніе²⁾, а, безъ сомнѣнія, „относится къ дѣйствию, которое оно могло произвести въ человѣкѣ“³⁾, такъ какъ по вкушеніи его плодовъ люди опытно узнали различіе „между добромъ, которое потеряли, и зломъ, въ которое впали“⁴⁾. Какъ вещественная причина, оно могло

чего нечистаго; нечистымъ же дѣлается что-либо вслѣдствіе злонамѣренности и преслушанія человѣка.—Св. Іоаннъ Златоустъ. На 1-е Кор. бес. 25, 1; ч. II (1863 г.), стр. 43.

¹⁾ Эту мысль подробно доказываетъ св. Амвросій Медиоланскій: Undae mors acciderit Adae, utrum a natura ligni ejusmodi, an vero a Deo? Si natura ligni hoc ascribimus videtur ligni hujus fructus vivificandi insufflationi Dei praestare; siquidem quem vivificaverat insufflatio, fructus hujus ligni traxit ad mortem. Aut si Deum operatorem mortis esse memoramus, dicunt gemina eum opinione accusamus: quod aut ita immitis, ut noluerit ignoscere, cum posset: aut si ignoscere non potuerit, videatur infirmus. Videamus igitur quomodo diluendum sit. Nisi fallor, mortis causa inobedientia fuit; et ideo homo ipse sibi mortis est causa, non habens Deum suae mortis auctorem (Отчего приключилась смерть Адаму, отъ естественныхъ ли свойствъ этого дерева, или же отъ Бога? Если мы припишемъ это природѣ дерева, то окажется, что плодъ его превосходитъ силою животворящее дыханіе Божества; такъ какъ въ кого влило жизнь это дыханіе, того плодъ дерева привелъ къ смерти. Если же признаемъ Бога творцомъ смерти, то, говорятъ, введемъ на Него обвиненіе въ одномъ изъ двухъ: или Онъ такъ жестокъ, что не хотѣлъ простить, хотя и могъ, или, если Онъ не могъ простить, то, очевидно, Онъ не всемогущъ. Итакъ, посмотримъ, какимъ образомъ долженъ быть разрѣшенъ этотъ вопросъ. По моему убѣжденію, причиною смерти было непослушаніе, и посему человѣкъ самъ причинилъ себѣ смерть, а не Богъ виновникъ его смерти). De paradiso, cap. VII; Migne, s. I, t. XIV, col. 290.

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ въ бесѣдахъ на кн. Бытія подробно опровергаетъ тѣхъ, «которые говорятъ, что человѣкъ получилъ познаніе добра и зла уже по вкушеніи» отъ запрещеннаго дерева. Бес. 16-я, 6. 7; ч. 1-я (1851 г.), стр. 261—267.

³⁾ Филаретъ архим. (митроп.). Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію кн. Бытія, изд. 3-е, 1867 г., ч. 1-я, стр. 41.

⁴⁾ Бл. Августинъ. О градѣ Бож., кн. 14, гл. XVII; тв., ч. 5-я, стр. 43.

бы оказать вліяніе только на тѣлесную природу человѣка, между тѣмъ слѣдствія вкушенія сказались прежде всего на духовной жизни прародителей, а смерть тѣлесная послѣдовала только чрезъ нѣсколько столѣтій. Принимая во вниманіе послѣдній фактъ, мы должны совершенно отвергнуть мысль о смертоносности древа познанія по своей природѣ и признать его деревомъ, имѣющимъ природу общую съ прочими райскими деревьями. „Не древо было грѣхомъ, ибо Богъ не насаждаетъ ничего худого; но древо познанія добра и зла породило вѣдѣніе. И не за познаніе смерть, но за преслушаніе. Ибо и весь замыселъ врага былъ тогда не ради снѣди, но для того, чтобы произвести въ людяхъ преслушаніе“¹⁾.

Нѣкоторые изъ отцевъ идутъ еще дальше и готовы видѣть въ древѣ познанія такое же орудіе благодати, какъ и въ древѣ жизни, запрещеніе же вкушать отъ его плодовъ объясняютъ неразвитостью самого человѣка²⁾. „И плодъ жизни, подаваемый въ таинствѣ Евхаристіи, для пріемлющихъ осужденно является ядомъ. Посему и можно допустить, что и плоды древа познанія, будучи сами по себѣ благи, явились вредными, потому что человѣкъ не былъ еще развитъ и не окрѣпъ до той степени, чтобы принимать ихъ. Можетъ быть, въ послѣдствіи человѣку, укрѣпившемуся въ добрѣ, Господь и дозволилъ бы вкушать отъ сихъ плодовъ, но прежде времени вкушеніе ихъ было губительно“³⁾. Однако при буквальному пониманіи исторіи грѣхопаденія и этотъ взглядъ долженъ быть рѣшительно отвергнуть, такъ какъ снова ставить смерть человѣка въ зависимость не отъ преслушанія воли Божіей, а отъ вкушенія плодовъ запрещеннаго дерева, которое будто бы по свойству своей природы могло причинять смерть не окрѣпшему въ добрѣ человѣку.

¹⁾ Св. Епифаній Кипрскій. Объ ересяхъ, ересь 37-я; тв. ч. 2 (1864 г.), стр. 71.

²⁾ Теофилъ Антиохійскій (Ad Autolicum, lib. II, с. 25; Migne, s. g., t. VI, col. 109), Григорій Богословъ (слово на Богоявленіе..., твор. ч. 3-я, изд. 1889 г., стр. 200—201 и слово на св. Пасху—ч. 4-я, 1889 г., стр. 129—130) и Іоаннъ Дамаскинъ (Точное изложеніе прав. вѣры, кн. 2, гл. XI; цит. изд., стр. 75).

³⁾ Глаголевъ С. О первоб. сост. рода человѣч. (Чт. Общ. Люб. Дух. пр., 1893 г., февр., стр. 230).

Мысли о явлении смерти въ мірѣ, раскрытыя въ исторіи грѣхопаденія Адама и Евы, подтверждаются и прочими священными писателями Ветхаго Завета во всемъ ихъ объемѣ. Прежде всего въ послѣдующихъ книгахъ признается, что смерть не была въ мірѣ изначала, а явилась вслѣдствіе грѣха прародителей. *Богъ смерти не сотворилъ*, говорится въ книгѣ Премудрости Соломона, *но создалъ человека для неплнни и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего... Но завистію діавола вошла въ міръ смерть* (I, 13; II, 23—24). Сынъ Сираховъ говоритъ: *отъ жены начало грѣха и чрезъ нее все мы умираемъ* (XXV, 27). Изъ каноническихъ книгъ указаніе на грѣхопаденіе находимъ у пророка Осіи: *они подобно Адаму (אָדָם) нарушили заветъ и тамъ измѣнили Мнѣ* (VI, 7) ¹⁾.

Грѣхопаденіе Адама и Евы имѣло гибельныя слѣдствія не для нихъ только самихъ, но и для всего ихъ потомства. Оно открыло смерти дверь въ міръ и подвергло ей не только весь родъ человѣческій, но и всю видимую природу. По изгнаніи своемъ изъ рая Адамъ, говорится въ Библии, *родилъ (сына) по подобію своему (и) по образу своему* (V, 3). Вдумываясь въ смыслъ этихъ словъ Бытописателя, мы не можемъ не усматривать въ нихъ мысли, что потомство Адама унаслѣдовало отъ него вмѣстѣ съ природою и поврежденіе ея, причиненное грѣхомъ. Понимать ихъ въ смыслѣ простого указанія на то, что Адамъ родилъ сына лицомъ похожаго на него, было бы болѣе, чѣмъ странно ²⁾. Точно также нельзя видѣть здѣсь указаніе только на благочестіе Снеа ³⁾ на томъ основаніи, что, говоря о рожденіи Каина, Писаніе не упо-

¹⁾ Хотя еврейское выраженіе אָדָם можно переводить: «какъ Адамъ» и «какъ человѣкъ» (Іов. XXXI, 33), но здѣсь послѣднее не можетъ имѣть мѣста, потому что тогда получилась бы мысль, содержащая извиненіе въ грѣхѣ, какъ у Іова, а не упрекъ въ немъ, какъ того требуетъ контекстъ въ данномъ мѣстѣ у пр. Осіи.

²⁾ Что значитъ написанное о Адамѣ: *родилъ сына по виду своему и по образу своему* (Быт. V, 3)? То ли, что между Адамомъ и Снеомъ было сходство въ чертахъ лица и строеніи тѣла? Стоило ли труда вносить столь мелочное замѣчаніе въ повѣствованіе столь священное и притомъ столь краткое?... Филаретъ, митроп. Слова и рѣчи (изд. 1885 г.), т. V, стр. 537.

³⁾ На эту сторону смысла приведенныхъ словъ обращаетъ преимуще-

требляетъ подобнаго выраженія. И Авель былъ, несомнѣнно, благочестивъ и угоденъ Богу (Быт. IV, 4 — 5), однако о немъ не говорится, что онъ былъ рожденъ по образу и подобію Адама. Остается, слѣдовательно, одно естественное объясненіе данныхъ словъ, которое и принимается большинствомъ толкователей, что образъ и подобіе Адама въ его потомкахъ нужно понимать въ смыслѣ ихъ грѣховности и смертности, послѣднее болѣе, такъ какъ въ первыхъ главахъ кн. Бытія на первый планъ выступаетъ ученіе о явленіи въ мірѣ смерти, а не грѣха. Такимъ образомъ уже здѣсь проглядываетъ идея всеобщности смерти для всѣхъ потомковъ Адама. Будучи извѣстной каждому изъ опыта, она предполагается всѣми книгами Писанія, но яснѣе всего выступаетъ въ Псалтири. *Не будетъ того во вѣкъ*, говоритъ Псалмопѣвецъ, *чтобы (кто) остался жить навсегда, и не увидѣлъ могилы* (Пс. XLVIII, 9 — 10; ср. LXXXVIII, 49). Та же мысль о неизбѣжности смерти для человѣка приводитъ Екклесіаста къ горькому сознанию, что мудрость, богатство, честь — все суета, потому что всякаго человѣка должна постигнуть одна участь — смерть (II, 16).

Новый Заветъ въ вопросѣ о явленіи и распространеніи смерти тѣлесной въ мірѣ человѣческомъ тѣсно примыкаетъ къ воззрѣнію Ветхаго и только болѣе ясно раскрываетъ способъ перехода смерти на все потомство Адама. Прежде всего онъ признаетъ историческій характеръ ветхозавѣтнаго повѣствованія о паденіи. Сюда относятся такіе мѣста, гдѣ прямо имѣется въ виду исторія грѣхопаденія въ ея буквальной смыслѣ. Такъ въ 1 Тим. II, 14: *не Адамъ прельщенъ, но жена прельстившись, впаде въ преступленіе*, и въ 2 Кор. XI, 3: *боюсь, чтобы какъ змій хитростію своею прельстилъ Еву, такъ и ваши умы не повредились*. Далѣе, что смерть явилась въ мірѣ вслѣдствіе преступленія Адама, ясно вытекаетъ изъ многихъ мѣстъ Новаго Завета и рѣшительно высказывается

ственное вниманіе св. Іоаннъ Златоустъ: «Адамъ родилъ сына единовѣрнаго родившему, съ тѣми же добрыми чертами, являющаго въ себѣ посредствомъ дѣлъ своихъ образъ отеческій, могущаго своею добродѣтельною вознаградить Адама за преступленіе старшаго сына». На кн. Быт. бес. 21 4; ч. 1-я, стр. 372.

въ посланіи къ Римлянамъ: *какъ однимъ человекомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть, такъ и смерть перешла во всѣхъ человековъ, (потому что) въ немъ всѣ согрѣшили* (V, 12)¹⁾. Это же мѣсто, вполне понятное въ общей мысли, но весьма трудное для изъясненія въ частности, является классическимъ для ученія о первородномъ грѣхѣ, какъ причинѣ распространенія смерти на всѣхъ людей.

О какой смерти говорится здѣсь, толкователи разногласятъ. Одни понимаютъ подъ *θάνατος* только смерть духовную, другіе только тѣлесную, иные наконецъ всѣ формы смерти²⁾. За пониманіе *θάνατος* въ смыслѣ тѣлесной смерти говорить параллельное мѣсто—1 Кор. XV, 21: *какъ смерть чрезъ человека, (такъ) чрезъ человека и воскресеніе мертвыхъ*. Сравненіе съ приведенными словами указываетъ по крайней мѣрѣ на то, что здѣсь Апостолъ не исключаетъ изъ понятія *θάνατος* смерть физическую и говорить или о ней одной, или о смерти духовной и тѣлесной вмѣстѣ. Последнее даже вѣроятнѣе, потому что смерть въ контекстѣ (ст. 13 и дал.) противопоставляется оправданію, а не воскресенію; слѣдовательно, должна быть понимаема въ широкомъ смыслѣ. *Однимъ человекомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть*. „Одинъ человекъ“ здѣсь, безъ сомнѣнія, Адамъ. Почему Апостолъ называетъ Адама виновникомъ вступленія грѣха въ міръ, а не Еву, тогда какъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ: *не Адамъ прельщенъ, но жена, прельстившись, пала въ преступленіе* (1 Тим. II, 14), объясняется тѣмъ, что Апостолъ не имѣетъ въ виду излагать начало грѣха исторически, но обращаетъ свое вниманіе на то, чтобы указать начало и источникъ общей грѣховности. Съ этой точки зрѣнія онъ называетъ согрѣшившимъ Адама, какъ представителя и главу человѣческаго рода (ср. 1 Кор. XV, 21. 22. 45—49). *Δι' ενός ἀνθρώπου*, какъ далѣе *διὰ τῆς ἁμαρτίας*, должно понимать въ смыслѣ указанія на историческую причинность. Апостолъ хо-

¹⁾ Ὡς περ δι' ενός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διέτλην, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

²⁾ См. Dietzsch. Adam und Christus. Rom, V, 12—21. Bonn, 1871, S. 84—85.

четъ отгнать то, что въ Адамѣ лежитъ причина грѣха и въ грѣхѣ причина смерти. Такимъ способомъ выраженія рѣшительно утверждается мысль, что смерть явилась въ мірѣ, какъ слѣдствіе грѣха, а не входила въ творческіе планы Божіи, и не имѣла бы мѣста, если бы человекъ не согрѣшилъ. Понятіе *κόσμος*, въ который вошли грѣхъ и смерть, нельзя ограничивать только міромъ человѣческимъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ получилась бы ничѣмъ не объяснимая тавтологія съ слѣдующими словами: *такъ и смерть перешла во всѣхъ человековъ*. *Κόσμος* здѣсь образуетъ средній членъ между *δι' ενός ἀνθρώπου* и *εἰς πάντας ἀνθρώπους*. Грѣхъ вошелъ въ міръ, сдѣлался силой и неотъемлемымъ свойствомъ міра еще прежде, чѣмъ родился другой человекъ, откуда вполне понятно, что и все послѣдующее потомство, какъ принадлежащее къ этому міру, должно было подвергнуться смерти. *Κόσμος* — міръ ставится такимъ образомъ здѣсь въ самую тѣсную связь съ человекомъ: грѣхъ перваго человека вводитъ смерть въ міръ; рабство міра смерти дѣлаетъ смертнымъ все человѣчество. Для обозначенія понятія грѣха Апостолъ избираетъ здѣсь слово *ἁμαρτία*, которое никогда не употребляется объ отдѣльномъ грѣховномъ дѣлѣ, но, по господствующему у Апостола Павла употребленію, обозначаетъ объективную силу зла¹⁾. Такимъ образомъ грѣхъ, по мысли Апостола, сдѣлался неотъемлемымъ свойствомъ и силой дѣйствующей въ мірѣ²⁾, почему Апостолъ приписываетъ грѣху царствованіе (*βασιλεύειν, κατεργάζειν*—ст. 21; VI, 12; VII гл.). Точно также мыслить Апостолъ и смерть, о которой далѣе говорить, что она вслѣдствіе грѣха воцарилась въ мірѣ (ст. 14 и 17)³⁾. Она вступаетъ въ міръ чрезъ грѣхъ, слѣдовательно,

¹⁾ Ср. III, 9; V, 20 и дал. VIII гл.; Гал. III, 22; 1 Кор. XV, 56.

²⁾ Выраженіе *εἰσῆλθεν εἰς*, по объясненію Бека, означаетъ не просто вѣдѣніе вступленіе въ міръ; оно указываетъ, по нему, на присоединеніе грѣха и смерти къ сущности міра, чрезъ что тотъ и другая дѣлаются неотъемлемыми свойствами послѣдняго. Beck. Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. 1884.

³⁾ Τοῦτέστι, κατ' ἐξουσίαν πολλὴν ἐκράτησεν (т. е. съ великою силою стала господствовать).—Икуменій въ коммент. на дан. мѣсто; Migne, s. gr., t. CXVIII col. 417.

не какъ явленіе, а какъ сила умерщвленія. Разлученіе тѣла и души въ человѣкѣ является, сообразно этому воззрѣнію, только частичнымъ проявленіемъ этой страшной силы, которой Апостолъ приписываетъ также *ἐξουσία, δύναμις, κέντρον, ὕψος* (1 Кор. XV, 21. 24. 26. 54).

Изъ воззрѣнія Апостола, что смерть вошла въ міръ и воцарилась надъ міромъ, не трудно понять, что она должна была распространиться и на весь родъ человѣческій. Обѣи второй половины стиха именно имѣетъ въ виду изъяснить родъ и способъ, посредствомъ котораго смерть перешла на всѣхъ людей. Καὶ οὕτως не означаетъ здѣсь сравненія въ соотвѣтствіе стоящему въ началѣ стиха *ὡςπερ* ¹⁾ (такъ—какъ), потому что въ послѣднемъ случаѣ стояло бы *οὕτως καὶ*, и должно быть переводимо: „и такимъ образомъ“ ²⁾. Мысль стиха не та, что какъ грѣхъ и смерть вошли въ міръ, такъ и смерть распространилась на всѣхъ людей, но та, что грѣхъ, а чрезъ него и смерть вошли чрезъ одного человѣка въ міръ и такимъ образомъ распространились на всѣхъ людей.

Что касается того, какимъ образомъ смерть могла приобрести такую силу и всеобщее распространеніе, то причину этого Апостолъ указываетъ въ грѣхѣ: *ὅς ἐστιν ὁ σὸς согрѣшиши*. Однако здѣсь мы должны понимать не личные грѣхи каждаго, а грѣхъ Адама, перешедшій на все его потомство и извѣстный подъ именемъ первороднаго грѣха. *Непослушаніемъ одного человека содѣлались многіе грѣшными* (ст. 19). Предложеніе *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* указываетъ на этотъ первородный грѣхъ и имѣетъ въ виду объяснить изъ него общую смертность человечества.

¹⁾ Данному *ὡςπερ* (какъ) совсѣмъ нѣтъ въ дальнѣйшей рѣчи Апостола грамматически соотвѣтствующаго предложенія, начинающагося съ союза *οὕτως* (такъ). Такой оборотъ рѣчи, когда одна часть періода не гармонируетъ грамматически съ другой (*anakoluthon*), не рѣдко встрѣчается въ Писаніи, особенно у Апостола Павла, напр. Рим. II, 17—20 съ 21 ст.; 2 Петр. II, 4 и др. (см. Winer. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 5-te Aufl., Leipzig, SS. 615 — 620). Указаніе на недостающій членъ сравненія большинство толкователей видятъ въ словахъ: *который есть образъ будущаго*, т. е.: чрезъ Него (Христа) праведность и жизнь точно также вошли въ міръ, какъ грѣхъ и смерть чрезъ Адама.

²⁾ Такъ переводить καὶ οὕτως А. Некрасовъ. Чтеніе греческаго текста Дѣяній и посланій апостольскихъ, Казань, 1892 г., стр. 37—38.

Одни относятъ *ἐφ' ᾧ* къ предшествующему *θάνατος* и переводятъ: при (существованіи) которой, т. е. смерти, всѣ согрѣшили ¹⁾. Получается такимъ образомъ мысль, что люди являются въ міръ смертными, хотя и безгрѣшными, и уже затѣмъ согрѣшаютъ. Неправильность такого пониманія состоитъ въ томъ, что оно представляетъ смерть отдѣльными личностей независимо отъ ихъ грѣховности, что совершенно несогласно съ первой половиной стиха, гдѣ утверждается, что смерть, какъ явилась въ мірѣ, такъ и распространилась между людьми чрезъ грѣхъ, слѣдовательно, представляется по отношенію къ нему не предшествующее, а послѣдующее ²⁾.

Другіе, также относя *ἐφ' ᾧ* къ *θάνατος*, идутъ дальше и видятъ здѣсь мысль, что смерть составляетъ причину грѣховности всѣхъ ³⁾, что уже совершенно извращаетъ ясно высказываемую всѣмъ Писаніемъ мысль, что грѣхъ — причина смерти. Если послѣдняя явилась въ мірѣ вслѣдствіе грѣха первыхъ людей, то какимъ образомъ она можетъ занять мѣсто причины по отношенію къ нему?

Третьи относятъ *ἐφ' ᾧ* къ предшествующему *ὅς ἐνός ἀνθρώπου* и понимаютъ *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* въ смыслѣ указанія на согрѣшеніе всѣхъ въ Адамѣ. Это пониманіе отеческое. Дѣйствительно, то соображеніе, что Адамъ выдвигается здѣсь, какъ начало, опредѣляющее дальнѣйшее развитіе всего человѣческаго рода, приводитъ къ мысли, что Апостолъ учитъ о согрѣшеніи всѣхъ въ Адамѣ и этой общей грѣховностью хо-

¹⁾ Цитаты см. у Ernesti. Vom Ursprunge der Sünde nach paulinischen Lehrgehalte. B. II, Göttingen, 1862, S. 187 flg.

²⁾ Возможность такого рода объясненій *ἐφ' ᾧ* рѣшительно оспаривалъ еще бл. Августинъ: hoc quemadmodum possit intelligi non plane video. In peccato enim moriuntur omnes, non in morte peccant, nam peccato praecedente mors sequitur, non morte praecedente peccatum. Aculeus quippe mortis est peccatum (1 Cor. XV, 56).—Я рѣшительно не понимаю, какимъ образомъ это (*ἐφ' ᾧ*) можетъ быть понято въ указанномъ смыслѣ. Всѣ умираютъ по грѣхѣ, а не въ смерти грѣшатъ, такъ какъ смерть слѣдуетъ за предшествующимъ ей грѣхомъ, а не грѣхъ за предшествующею ему смертию. Ибо жало смерти грѣхъ (1 Кор. XV, 56).— Contra duas epistolas pelagianorum, lib. IV, cap. IV, 7; Migne, s. l., t. X, pars I, col. 614.

³⁾ Липсіусъ. См. у Велтистова—Грѣхъ, его происхожденіе. стр. 266. 266.

четь объяснить общую смертность ¹⁾. Контекстъ рѣчи совершенно оправдываетъ такое предположеніе, такъ какъ представляетъ смерть слѣдствіемъ не личныхъ грѣховъ каждаго человѣка, а возводитъ ее къ прародительскому грѣху. Въ слѣдующемъ за разбираемымъ стихѣ Апостолъ говоритъ: *и до закона грѣхъ былъ въ мірѣ: но грѣхъ не вменяется, когда нѣтъ закона. Однако же смерть царствовала отъ Адама до Моисея и надъ не согрѣшившими подобно преступленію Адама.* Если смерть могла господствовать въ тотъ періодъ, когда личные грѣхи не могли быть наказываемы смертію, потому что не было закона, и съ другой стороны смерть есть слѣдствіе грѣха, какъ рѣшительно утверждаетъ Св. Писаніе, то въ словахъ *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* необходимо видѣть указаніе на виновность всего человѣчества въ преступленіи Адама ²⁾. Разбираемое выраженіе будетъ такимъ образомъ содержать ту мысль, что въ Адамѣ, какъ представителѣ человѣчества, пали всѣ люди, а въ силу этого всѣ они рождаются съ грѣхомъ и всѣ подвержены закону смерти. Что въ данномъ мѣстѣ Апостолъ хотѣлъ выразить именно это, очевидно изъ цѣлаго хода его рѣчи и особенно изъ ст. 19, гдѣ прямо говорится, что *непослушаніемъ одного человека сдѣлались многіе грѣшными*, т. е., что грѣхъ, совершенный Адамомъ, перешелъ на „многихъ“ ³⁾. При такомъ отношеніи грѣха Адамова къ всему послѣдующему человѣчеству становится понятнымъ рѣшительное утвержденіе Апостола, что *въ Адамѣ всѣ умираютъ*

¹⁾ «Всѣ согрѣшили въ Адамѣ. Какъ скоро онъ палъ, то чрезъ него сдѣлались смертными и не ѣвшіе отъ запрещеннаго дерева, какъ будто они и сами пали, потому что онъ палъ». — Бл. Теофилактъ. Толков. на посл. къ Римл., Казань, 1866, стр. 71.

²⁾ «Но смерть царствовала даже до Моисея, т. е. до изданія закона... Значитъ, былъ грѣхъ, чрезъ который смерть царствовала: если бы не было какого-либо грѣха, который утверждалъ бы смерть, она не царствовала бы. Поелику же доказано, что грѣха отъ преступленія закона еще не было то остается, что то былъ грѣхъ Адамовъ, чрезъ который смерть царствовала и надъ тѣми, которые не согрѣшили непосредственно». — Бл. Теофилактъ. Цит. соч., стр. 71—72.

³⁾ Многѣ вмѣсто «всѣхъ», ср. предыдущій стихъ: *какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правдою одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни.*

(1 Кор. XV, 22), а также и тотъ фактъ, что многія тысячи дѣтей умираютъ гораздо раньше, чѣмъ они бываютъ въ состояніи дѣйствовать сознательно.

Мысль Апостола въ разбираемомъ мѣстѣ о первородномъ грѣхѣ, какъ причинѣ общей грѣховности, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію, но грамматическая связь *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* все-таки не позволяетъ переводить его: *въ немъ* (т. е. въ Адамѣ) *всѣ согрѣшили*. Въ послѣднемъ случаѣ *ἐφ' ᾧ* нужно было бы относить къ *ἐνός ἀνθρώπου*, которое стоитъ слишкомъ далеко отъ *ἐφ' ᾧ* и отдѣлено отъ него другимъ существительнымъ мужескаго рода *ἀνθρώπος*. Кромѣ того, *ἐφ' ᾧ* никоимъ образомъ нельзя перевести безъ натяжки: „въ которомъ“, или „въ немъ“, такъ какъ для такого перевода нѣтъ оправдывающихъ примѣровъ ни въ другихъ священныхъ книгахъ, ни въ классической литературѣ ¹⁾. Единственно возможнымъ въ данномъ случаѣ представляется признать въ *ἐφ' ᾧ* не относительное мѣстоименіе, а причинный союзъ „потому что“, подобно еврейскому *לפיכא*; *ἐπὶ τοῦτο* *ὅτι* — 2 Кор. V, 4; Фил. III, 12; IV, 10, твердо удерживая значеніе „потому что“, представляетъ этому, достаточное основаніе ²⁾. Такой переводъ не измѣняетъ существенно мысли мѣста, потому что подъ общею грѣховностью, о которой здѣсь говоритъ Апостолъ, не могутъ быть понимаемы личные грѣхи каждаго изъ потомковъ Адама, такъ какъ человѣкъ уже рождается смертнымъ, а не дѣлается таковымъ внослѣдствіи, когда согрѣшитъ. Можно бы еще было допустить, что Апостолъ словами: *потому что всѣ согрѣшили*, какъ бы хотѣлъ оправдать тотъ несправедливый съ человѣческой точки зрѣнія фактъ, что смерть постигаетъ всѣхъ за грѣхи одного. Онъ какъ бы говоритъ: хотя всѣ люди подвержены закону смерти за грѣхъ одного, но это установлено въ виду того, что всѣ согрѣшаютъ. Но и это предположеніе невозможно, такъ какъ противорѣчитъ дальнѣйшей рѣчи Апо-

¹⁾ Различныя значенія предлога *ἐπὶ* съ дат. пад. см. у Winer'a—Grammatik des neutest. Sprachidioms, S. 467—470.

²⁾ Такъ понимаетъ *ἐφ' ᾧ* высокопр. Филаретъ (Черниговскій). Правосл. Догм. Бог., стр. 357.

стола. Въ слѣдующемъ стихѣ говорится, что хотя и до закона грѣхъ былъ, но грѣхъ не вѣняется, когда нѣтъ закона. Выходило бы такимъ образомъ, что Апостолъ, имѣя въ виду доказать справедливость наказанія смертию всѣхъ людей, указываетъ на отрицательную инстанцію въ своей мысли въ людяхъ, жившихъ до закона, которымъ грѣхъ не вѣнялся, и которые, въ такомъ случаѣ терпѣли бы смерть несправедливо.

Если смертность рода человѣческаго вообще зависитъ отъ грѣха Адамова, то не одинаковая продолжительность жизни каждаго человѣка не можетъ быть слѣдствіемъ этой общей причины. Мы видимъ, что одни изъ людей умираютъ въ самомъ раннемъ возрастѣ, даже въ младенчествѣ, другіе напротивъ достигаютъ глубокой старости. Этотъ фактъ естественно долженъ былъ обращать на себя вниманіе человѣчества съ самаго ранняго времени и требовалъ себѣ разрѣшенія. Писаніе указываетъ главную причину не одинаковой продолжительности жизни человѣческой въ волѣ Божіей. Исторія первыхъ людей, которымъ, какъ даръ, была предложена вѣчная жизнь по тѣлу, и которые за преслушаніе воли Божіей лишаются возможности жить вѣчно, ясно должна была показать человечеству съ самыхъ первыхъ временъ его существованія, что его жизнь находится всецѣло въ десницѣ Бога, Который можетъ и продолжить ее въ безконечность, но можетъ во всякое время и отнять ее у человѣка. Въ дальнѣйшей первобытной исторіи рода человѣческаго яркимъ подтвержденіемъ этой мысли съ одной стороны было взятіе живымъ на небо праотца Еноха и съ другой — всемірный потопъ и гибель Содома и Гоморры. Дидактически эта мысль выражается совершенно ясно уже въ книгахъ Моисея: *Видите нынѣ, что это Я, и нѣтъ Бога кромѣ Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцѣляю; и никто не избавитъ отъ руки Моей* (Втор. XXXII, 39) ¹⁾.

Въ Новомъ Завѣтѣ та же мысль высказывается въ болѣе рѣзкой формѣ. Не только жизнь и смерть человѣка находятся въ рукѣ Божіей, но даже волосъ съ головы не можетъ

упасть безъ воли Господней (Лк. XII, 7; XXI, 18). На всѣ случайности, подвергающія нашу жизнь опасности, съ этой точки зрѣнія возможенъ только одинъ взглядъ, что и онѣ являются послушными орудіями воли Творца и управляются Его Промысломъ. Однако при такомъ общемъ взглядѣ на жизнь и смерть многіе факты, обѣтованія и заповѣди указываютъ, что и поведеніе самого человѣка не остается безъ вліянія на продолжительность или краткость его жизни. Какъ явленіе смерти въ мірѣ, хотя зависѣло отъ воли Божіей, но было вызвано грѣхомъ прародителей, такъ точно и въ потомкахъ перваго человѣка ихъ нравственное состояніе можетъ такъ или иначе отражаться на продолжительности ихъ жизни. Наказаніе всѣхъ людей потопомъ было вызвано усиленнымъ распространеніемъ зла въ человѣческомъ мірѣ, страшная гибель Содома и Гоморры крайнимъ развращеніемъ ихъ жителей. Много отдѣльныхъ случаевъ наказанія Господомъ внезапную смертью за особенныя преступленія представляетъ исторія 40-лѣтняго странствованія евреевъ по пустынѣ. Съ другой стороны, долготѣіе патриарховъ и прямая обѣтованія счастливой долготѣіе жизни за соблюденіе закона указываютъ, что послѣдняя часто является наградою за благочестіе, и несвоевременная смерть наказаніемъ за грѣховность. Говоримъ: „часто“, потому что продолжительность жизни и нравственное совершенство не представляются въ Писаніи точно соизмѣренными. Разрѣшить этотъ вопросъ Ветхій Завѣтъ пытается чрезъ указаніе на воздаяніе за гробомъ, хотя это рѣшеніе, примиряя праведника съ превратностями его жизни, не даетъ отвѣта, почему Господь допускаетъ такое несоотвѣтствіе между праведностію и долготѣіемъ. Новый Завѣтъ, измѣняя господствовавшій въ Ветхомъ Завѣтѣ взглядъ на смерть, какъ наказаніе, и видя въ ней благо для истиннаго послѣдователя Христова, нигдѣ не обѣщаетъ долгой и счастливой жизни за нравственные подвиги. Напротивъ, зависимость продолжительности жизни отъ нравственнаго преуспѣянія какъ бы совершенно отрицается, и истиннымъ послѣдователямъ Христа не только не обѣщается долготѣіе жизни, но они убѣждаются въ случаѣ нужды жертвовать своею жизнію за ближнихъ, за Христа и Его Евангеліе. При

¹⁾ Также 1 Цар. II, 6; Іов. XIV, 5; XXXIV, 13—15; Пс. LXVII, 21.

такимъ взглядѣ на жизнь и смерть основаніе продолжительности жизни мы должны видѣть не въ самомъ человѣкѣ, а въ волѣ Божіей и именно въ домостроительствѣ Божіемъ о нашемъ спасеніи ¹⁾. Промыслительная воля Господа, *Который хочетъ, чтобы все люди спаслись и пришли къ познанію истины* (1 Тим. II, 4),—вотъ основаніе, гдѣ мы должны искать разгадку того, почему одинъ умираетъ, едва появившись на свѣтъ, другой же достигаетъ преклоннаго возраста.

При утвержденіи общей смертности рода человѣческаго, Св. Писаніе указываетъ и на нѣкоторыя исключенія изъ закона смерти. Ветхій Заветъ говоритъ намъ о двухъ праведникахъ, которые удостоились перейти въ загробный міръ безъ разлученія души отъ тѣла. О первомъ изъ нихъ—патріархѣ Енохѣ говорится: *И ходилъ Енохъ предъ Богомъ, и не стало его, потому что Богъ взялъ его* (Быт. V, 24). Неопредѣленность выраженія: *Богъ взялъ его* (עֲבָדָהוּ יְהוָה וַיִּקַּח אֹתוֹ) даетъ нѣкоторымъ толкователямъ поводъ понимать его въ смыслѣ указанія на преждевременную кончину патріарха ²⁾. Oehler объясняетъ взятіе Еноха изъ Премудр. Солом. IV, 7—15, гдѣ говорится, что *праведникъ, если и рановременно умретъ, будетъ въ покое; онъ представленъ, какъ жившій посреди грѣшниковъ, восхищенъ, чтобы злоба не измѣнила разума его, что его ускорилъ Господь изъ среды нечестія*. Хотя здѣсь и не

¹⁾ «Богъ однихъ наказываетъ, а другихъ не наказываетъ, и дѣлаетъ это ко благу и наказываемыхъ, и не наказываемыхъ: въ тѣхъ Онъ истребляетъ порокъ, а другихъ чрезъ наказаніе первыхъ дѣлаетъ болѣе благомыслими. И это ясно видно изъ того, что сказалъ Самъ Христосъ; когда возвѣстили Ему, что обрушившаяся башня задавила нѣсколькихъ человѣкъ, Онъ сказалъ иудеямъ: *миньте ли, яко тѣи токмо грѣшнѣи блгу; ни глаголю вамъ: но аще не покается, вси такожде погибнете* (Лук. XIII, 2. 3). Видишь, какъ и тѣ погибли за грѣхъ, и прочіе спаслись не за свою правду, но для того, чтобы отъ наказанія тѣхъ сдѣлались лучше!»—Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда противъ тѣхъ, кои говорятъ, что демоны управляютъ человѣческими дѣлами, 14; бес. къ антиохійскому народу, т. II (1850 г.), стр. 230—231.

²⁾ См. у Kahle—Biblische Eschatologie. Gotha, 1870, S. 11—15 и П. Юнгера—Ученіе Ветхаго Завета о безсмертіи души и загробной жизни, Казань, 1882, стр. 19.—Циглеръ: «Выраженіе о Енохѣ, что Богъ взялъ его, указываетъ только на внезапную тихую смерть, которая, вѣроятно, послѣдовала отъ молитвы. Oehler—Veteris Testam. Sent., p. 38, n. 78.

упоминается имени Еноха, по Oehler думаетъ, что авторъ кн. Премудр. Соломона имѣлъ въ виду именно этого мужа, подтвержденіемъ чего для него служатъ, съ одной стороны, слова пророка Исаи: *Праведникъ умираетъ, и никто не принимаетъ этого къ сердцу; и мужи благочестивые восхищаются (отъ земли), и никто не помыслитъ, что праведникъ восхищается отъ зла* (LVI, 1); съ другой—распространеніе нечестія предъ потопомъ ¹⁾. Дѣйствительно, если согласиться съ тѣмъ, что приведенное мѣсто изъ кн. Премудрости имѣетъ въ виду взятіе Еноха, то выраженіе: *Богъ взялъ его* должно быть понято въ смыслѣ указанія на раннюю смерть патріарха; однако признать параллелизмъ этихъ мѣстъ болѣе чѣмъ трудно. Премудрость говоритъ о праведникѣ, умирающемъ преждевременно, что онъ, *достигши совершенства въ короткое время, исполнилъ долія лета* (ст. 13), между тѣмъ Енохъ, по свидѣтельству книги Бытія, имѣлъ сыновей и дочерей и жилъ еще долгое время послѣ рожденія перваго сына ²⁾, слѣдовательно, былъ взятъ Богомъ не въ самомъ раннемъ возрастѣ. Точно также трудно себѣ представить, чтобы взятіе Еноха было единственнымъ извѣстнымъ автору Премудрости или настолько выдающимся примѣромъ ранней смерти праведника, что о немъ можно было бы говорить безъ упоминанія имени. Гораздо вѣрнѣе, или даже, можно сказать, единственно возможно понимать приведенное мѣсто изъ Премудрости безъ отношенія ко взятію Еноха Богомъ—о праведникахъ вообще, такъ какъ этого требуетъ и контекстъ, гдѣ говорится о наградѣ праведникамъ (а не праведнику) и о наказаніи нечестивыхъ послѣ смерти. Кромѣ того, мысль, что ранняя смерть для праведника не есть лишеніе, является только въ позднѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завета. Первое ясное указаніе на это можно видѣть лишь въ приведенномъ мѣстѣ книги пр. Исаи. Поэтому весьма трудно согласить

¹⁾ Oehler, o. c., p. 37—38.

²⁾ *Енохъ жилъ шестьдесятъ пять (165) лѣтъ и родилъ Маусала. И ходилъ Енохъ предъ Богомъ по рожденіи Маусала триста лѣтъ (200), и родилъ сыновъ и дочерей. Всѣхъ же дней Еноха было триста шестьдесятъ пять лѣтъ* (Б. V, 21—23).

представление о ранней смерти Еноха съ настойчивымъ указаніемъ Бытописателя на то, что онъ *ходилъ предъ Богомъ* (ст. 22. 24) ¹⁾. Последнее выраженіе на языкѣ Ветхаго Завета всегда обозначаетъ особенную близость человѣка къ Богу, его благочестіе и покорность волѣ Божіей, за что, по воззрѣнію Пятикнижія, Богъ даетъ продолжительную жизнь, а не отнимаетъ ее преждевременно.

Болѣе правильнымъ является другое, отеческое пониманіе, принимаемое большинствомъ толковниковъ, что *Богъ взялъ его* заключаетъ въ себѣ мысль о взятіи Еноха живымъ въ загробный міръ. LXX перевели *עָרָא יְהוָה אֶת־הֶעָרָא* весьма характерно: *διότι μετέδραθεν αὐτὸν ὁ Θεός*. *Μετατίδραμι* значитъ „перекладывать“, „перелagать“, какъ и переведено въ славянскомъ текстѣ: *зане преложи его Богъ*; но въ данномъ случаѣ оно можетъ быть понимаемо двояко: въ отношеніи къ мѣсту, или въ отношеніи къ естеству. Въ первомъ случаѣ получается мысль только о переселеніи Еноха въ другой міръ ²⁾, какъ и понимаетъ *μετέδραθεν* св. Іоаннъ Златоустъ ³⁾; во второмъ же обращается вниманіе на самый образъ перехода праведника въ міръ загробный и дается мысль о преложеніи тлѣннаго естества въ нетлѣнное, причемъ само собою подразумевается и переселеніе изъ здѣшняго міра въ другой ⁴⁾.

¹⁾ LXX: *εὐφράσθησε δὲ Ἐnoch τῷ Θεῷ*; слав.: *уиоди Енохъ Богу*.

²⁾ По аеіопскому переводу: «на небо», съ чѣмъ согласно повѣствованіе о взятіи на небо пр. Іліи (4 Цар. II, 3. 5. 11); по сирскому, Богъ взялъ Еноха «къ Себѣ»; по свидѣтельству іудейскихъ апокрифовъ, — въ рай. Юнгеровъ—Ученіе В. З. о безсмертіи души, стр. 20.

³⁾ Не отрицая, впрочемъ, той мысли, что благочестивый патріархъ перешелъ въ иной міръ, не видѣвъ смерти: «А что Богъ преселилъ Еноха и преселилъ живымъ, и не вкусившимъ смерти, но такъ, что чрезъ свое угожденіе (Богу) онъ сталъ выше произнесеннаго надъ родомъ человѣческимъ приговора, объ этомъ Божественное Писаніе сказало, а куда преселилъ его, и какъ онъ нынѣ живетъ, этого не присовокупило». На кн. Бытія бес. 21, 6; ч. 1-я, стр. 379.

⁴⁾ Св. Епифаній Кипрскій: «не такъ *преложенъ бытъ*, чтобы оставить тѣло, или часть тѣла; ибо если онъ оставилъ тѣло, то видѣлъ смерть, а преложившись съ тѣломъ, не видѣлъ смерти, потому что существуетъ въ живомъ тѣлѣ, носимый вслѣдствіе преложенія духовно, а не душевно, хотя находясь въ тѣлѣ, но духовно. То же должно сказать и объ Іліи...» Противъ ересей, ересь 4-я, гл. 64; тв., ч. 3-я, стр. 194.

„Должно думать, говоритъ высокопреосвящ. Филаретъ, что въ Енохѣ, по достиженіи внутренняго челоѣка его въ предопредѣленную мѣру благодатнаго возраста, *смертное положено было жизни* (2 Кор. V, 4) нѣкоторымъ благороднѣйшимъ образомъ, нежели тотъ, который мы называемъ смертію тѣлесною ¹⁾).

Филологическій анализъ выраженія *עָרָא יְהוָה אֶת־הֶעָרָא* не даетъ почти ничего для пониманія приведеннаго мѣста, хотя изъ него и стараются извлечь данныя въ пользу того или другого толкованія. Глаголь *עָרָא* значитъ только „брать“ и, если иногда употребляется въ смыслѣ брать къ себѣ, то всегда съ суффиксами *יָבָא* или *יָבִיא* ¹⁾. Въ 3 Цар. (XIX, 4) онъ однажды употребленъ для обозначенія смерти, въ выраженіи *יָבִיא אֶת־רוּחִי* (возьми душу мою), но такъ какъ взять душу и взять цѣлаго человѣка вещь совершенно различная, то это мѣсто не можетъ быть сопоставляемо съ выраженіемъ Бытописателя о Енохѣ. Въ Пс. XLVIII (евр. XLIX), ст. 16 *עָרָא* тоже употреблено о смерти: *Богъ избавитъ душу мою отъ преисподней, когда приметъ меня* (*יָבִיא אֶת־נַפְשִׁי*), но это выраженіе необходимо разсматривать, какъ поэтическій образъ смерти, что трудно допустить въ прозаическомъ разсказѣ объ Енохѣ, тѣмъ болѣе, что, говоря о смерти другихъ патріарховъ, Бытописатель употребляетъ прямое выраженіе: „и онъ умеръ“. Такое же значеніе образа нужно признать за подобнымъ выраженіемъ въ Пс. LXXII (евр. LXXIII), 24; *примешь меня въ славу* (*יָבִיא אֶת־נַפְשִׁי בְּכָבוֹד*).

Единственное мѣсто, которое можетъ быть поставляемо въ параллель съ разбираемымъ, — это разсказъ о взятіи на небо пророка Іліи (4 Цар. II, 1—12). Здѣсь глаголь *עָרָא* употребленъ 4 раза (ст. 3. 5. 9. 10) и въ двухъ первыхъ случаяхъ объясненъ чрезъ прибавку: *надъ головою твоею*, а въ двухъ другихъ оставленъ безъ поясненія. Изъ контекста же (ст. 1 и 11; ср. ст. 3 и 5) мы узнаемъ, что Ілія былъ взятъ на небо. Такимъ образомъ, хотя *עָרָא* не заключаетъ здѣсь въ себѣ идеи взятія на небо, но долженъ быть понимаемъ именно въ этомъ смыслѣ, откуда мы можемъ заклю-

¹⁾ Записки на кн. Бытія, ч. 1-я, стр. 105.

чать, что и подобное выражение о Енохѣ—*Богъ взялъ его* должно означать не что иное, какъ взятіе живымъ на небо. Такое пониманіе подтверждается книгою Премудрости Иисуса сына Сирахова, гдѣ говорится прямо, что *Енохъ угодилъ Господу и былъ взятъ на небо,—образъ покаянія для всѣхъ родовъ* (XLIV, 15; ср. XLIX, 16)¹⁾, а также словами Апостола Павла: *Впрямъ Енохъ переселенъ былъ такъ, что не видѣлъ смерти* (Евр. XI, 5). Последнее свидѣтельство исключаетъ всякую возможность колебаній въ пониманіи Моисеева повѣствованія объ Енохѣ. Взятіе пр. Иліи живымъ на небо представляетъ второй случай перехода въ загробный міръ безъ тѣлесной смерти. Ясность и опредѣленность разсказа объ этомъ событіи (4 Цар. II, 1—12), подтверждаемого и другими книгами Ветхаго Завѣта²⁾, не позволяетъ перетолковывать его ни въ какомъ другомъ смыслѣ³⁾.

Другихъ отдѣльных примѣровъ перехода человѣка въ загробный міръ безъ смерти тѣла Слово Божіе намъ не указываетъ, но открываетъ вѣрующимъ, что всѣ, дожившіе до конца міра и второго пришествія Христова, не увидятъ смерти, а потерпятъ мгновенное измѣненіе своихъ тѣлъ, чтобы быть подобными воскресшимъ. *Говорю вамъ тайну*, пишетъ Апостолъ Павелъ Коринѣянамъ: *не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся вдругъ, во мновѣніе ока при послѣдней трубѣ; ибо вострубитъ, и мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся* (1 Кор. XV, 51—52). Такимъ образомъ Священное Писаніе какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта признаетъ возможными для людей уклоненія отъ всеобщаго закона смерти, но видитъ въ нихъ нѣчто чрезвычайное, что возможно только для всемогущества Божія, и при настоящемъ состояніи человѣ-

¹⁾ Въ греческомъ текстѣ нѣтъ выраженія «на небо», но просто говорится: καὶ μετέβη, παράβημα μετεβόας ταῖς γενεαῖς. Въ Вульгатѣ же читается: Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum.

²⁾ 1 Макк. II, 58; Ср. XLVIII, 9. 12.

³⁾ У LXX: καὶ ἀνελήφθη Ἠnoch ἐν σερμῶν ὡς εἰς τὸν οὐρανόν. Переводъ не точный, такъ какъ еврейское עֲנוֹךְ употреблено здѣсь вмѣсто עָלָה въ смыслѣ «на небо», какъ въ 1 Цар. V, 12 и Ис. CXXXIX, 8.—Gesenius. Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 8-te Aufl., Leipzig, 1878, S. 862.

чества не можетъ представлять естественнаго порядка вещей. Поэтому существованіе исключеній не мѣшаетъ священнымъ писателямъ утверждать всеобщность смерти физической для всѣхъ людей.

Состояніе первобытной природы и ея поврежденіе грѣхомъ человѣка.

Смерть и тлѣніе, какъ мы убѣждаемся изъ ежедневнаго опыта, простираютъ свое разрушительное дѣйствіе не на одного только человѣка, но и на всю видимую природу, гдѣ жизнь однихъ существъ обусловливается гибелью другихъ, образованію каждой новой формы предшествуетъ разрушеніе прежнихъ. Невольно является вопросъ: такъ ли было въ первозданной природѣ, или смерть была чужда не только человѣку, но и всему сотворенному? Священное Писаніе не даетъ рѣшительнаго отвѣта на этотъ вопросъ, однако представляетъ нѣкоторыя данныя, на основаніи которыхъ можно до известной степени уяснить себѣ состояніе райской природы. Въ заключеніе повѣствованія о твореніи говорится, что Богъ, сотворивши человѣка, назначилъ ему въ пищу *всякую траву, стѣющую сѣмья, какая есть на всей землѣ, и всякое дерево, у котораго есть плодъ древесный* (Быт. I, 29), *а всѣмъ звѣрямъ полевымъ и всѣмъ птицамъ небеснымъ, и всякому гаду пресмыкающемуся по землѣ, въ которомъ душа живая... всю зелень травную* (ст. 30). Ближайшая цѣль этого повелѣнія, по мнѣнію Дильмана, состоитъ не въ томъ, чтобы опредѣлить пищу всѣхъ созданій въ отдѣльности, но чтобы раздѣлить растительный міръ между тварями земли: трава и деревья съ ихъ сѣменами и плодами назначаются въ пищу человѣку, зелень травная—животнымъ. Свое пониманіе онъ основываетъ на томъ соображеніи, что здѣсь, съ одной стороны, не упоминаются вовсе такіе роды пищи, какъ медъ, молоко, съ другой, что не опредѣляется, чѣмъ должны питаться рыбы¹⁾.

¹⁾ Dillmann. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Die Genesis, Leipzig, 1882, S. 33—34.

Хотя такое разсужденіе Дильмана нельзя не признать правильнымъ съ той стороны, что приведенныя слова не представляютъ росписанія родовъ пищи для каждаго отдѣльнаго вида творенія, тѣмъ не менѣе намъ кажется совершенно справедливымъ видѣть въ нихъ ограниченіе человѣка и животныхъ въ пользованіи для своего питанія внѣшнимъ міромъ; согласно этому божественному повелѣнію, ни люди не должны были убивать животныхъ для употребленія ихъ мяса въ пищу, ни животные пожирать другъ друга ¹⁾. Первое совершенно ясно изъ сопоставленія разбираемыхъ словъ съ разрѣшеніемъ Господа человѣку, даннымъ послѣ всемірнаго потопа, употреблять себѣ въ пищу мясо животныхъ (Быт. IX, 3), второе ясно само собою изъ того, что зелень травная представляется главнымъ средствомъ питанія для всего животнаго міра, между тѣмъ какъ въ настоящее время многія хищныя животныя вовсе не употребляютъ растительной пищи. Очевидно, они въ періодъ райской жизни не обладали тѣми хищническими инстинктами, которые мы видимъ въ нихъ теперь. Нагляднымъ доказательствомъ мирнаго отношенія другъ къ другу животныхъ можетъ служить тотъ описываемый въ Бытіи фактъ, что Господь привелъ къ Адаму всѣхъ живыхъ тварей, чтобы онъ нарекъ имъ имена (Быт. II, 19—20). Нѣкоторые толкователи (Delitzsch, Якимовъ) видятъ указаніе на миръ между животными въ пророчествѣ Исаин о временахъ Мессіи: *Тогда волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненокъ* и т. д. (Ис. XI, 6. 7. 8; LXV, 25) ²⁾, но едва ли справедливо. Изъ того, что наступитъ въ то время, когда уничтожатся всѣ слѣдствія грѣхопаденія, нельзя дѣлать выводовъ относительно состоянія до грѣхопаденія, такъ какъ искупленіе не есть возвращеніе только къ этому первоначальному состоянію, но полное осуществленіе творческой идеи.

¹⁾ Такъ Delitzsch—Genesis, S. 113.—Въ русской литературѣ С. Глаголевъ оспариваетъ этотъ выводъ на основаніи приведенныхъ выше соображеній Дильмана (О первобытномъ состояніи рода человѣческаго. Чит. О. И. Д. П. Янв., стр. 52—56). Впрочемъ, въ отдѣльномъ изданіи (Москва, 1894 г.) это мѣсто выпущено.

²⁾ Delitzsch (Keil und Delitzsch). Biblischer Commentar über d. Alte Testament, 3 Th., I B. Leipzig, 1869, S. 188.—Якимовъ И. Толкованіе на кн. пр. Исаин. Спб., 1883 г., стр. 201—202.

Дальнѣйшія указанія на то, что вся видимая природа первоначально была не въ такомъ состояніи, въ какомъ мы находимъ ее теперь, можно видѣть въ ясно выраженномъ ветхон и новозавѣтномъ ученіи о поврежденіи ея грѣхомъ человѣка. Человѣкъ при своемъ твореніи поставляется въ самую тѣсную связь съ землей, которая творится ради него и дается ему во владѣніе. Онъ не только высшее изъ твореній, какъ образъ и подобіе Самого Творца, но вмѣстѣ и царь всего сотвореннаго. Благословляя первыхъ людей, Господь говоритъ имъ: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте надъ рыбами морскими (и надъ звѣрями), и надъ птицами небесными (и надъ всякимъ скотомъ, и надъ всею землею), и надъ всякимъ животнымъ, пресмыкающимся на землѣ* (Быт. I, 28). Это отношеніе человѣка къ цѣлому творенію было причиной того, что земля должна была испытать слѣдствія паденія своего царя и подверглась проклятію. *Проклята земля за тебя; со скорбію будешь питаться отъ нея во все дни жизни твоей. Терніе и волчцы произрастятъ она тебѣ* (Быт. III, 17—18). *Терніе и волчцы...* можно бы было принять за изъясненіе проклятія и тогда послѣднее понимать въ смыслѣ ослабленія производительной силы земли (ср. Быт. XXVІІ, 28). Такъ передаетъ смыслъ этихъ словъ св. Іоаннъ Златоустъ: „Вотъ Я проклянута землю, такъ что она впередъ уже не будетъ, какъ прежде, давать плодовъ безъ посѣва и безъ воздѣлыванія, напротивъ, только при великихъ трудахъ, усиліяхъ и заботахъ“ ¹⁾. Эта мысль дается и переводомъ LXX: ἐπιχατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου (*проклята земля въ дѣлахъ твоихъ*) и находитъ себѣ оправданіе въ еврейскомъ текстѣ въ томъ, что здѣсь употреблено для слова земля не ארץ, означающее землю въ ея цѣломъ, а אֶרֶץ, имѣющее больше отношенія къ почвѣ, хотя съ другой стороны употребленіе אֶרֶץ можетъ указывать и только на отношеніе къ ארץ. Но при всемъ этомъ было бы весьма несправедливымъ ограничивать значеніе проклятія Богомъ земли

¹⁾ На Быт. бес. 17-я, 10; ч. 1-я, стр. 297—298. Также Ефремъ Сирійскій—на кн. Быт. III, 17—19; ч. 8-я (1853 г.), стр. 294.

только однимъ уменьшеніемъ ея плодородія. Гораздо вѣрнѣе понимать проклятіе въ самомъ широкомъ смыслѣ, въ словахъ же: *терніе и волчцы* видѣтъ частнѣйшее раскрытіе проклятія земли, именно въ томъ отношеніи, поскольку она доставляетъ пищу человѣку ¹⁾. Проклятіе противопоставляется благословенію, которое почивало надъ землею до грѣхопаденія, и, слѣдовательно, подъ нимъ должно понимать всѣ тѣ измѣненія, какія потерпѣла природа чрезъ грѣхъ прародителей. „Какъ слово Божіе не то, что немощное слово человѣческое, но вѣдительно и дѣйственно (Евр. IV, 12) и наприцаетъ *не сущая, яко сущая* (Римл. IV, 17), то и благословеніе Божіе не подобно благословеніямъ человѣческимъ, которыя почасту остаются только благожеланіями, не имѣющими въ себѣ силы осуществленія. Но творческое благословеніе есть осуществленіе, или дѣйствительное ниспосланіе существу благословляемому всѣхъ благъ, призываемыхъ на него словомъ благословенія. Слѣдовательно, и проклятіе земли есть дѣйствительное лишеніе, или отнятіе у нея нѣкоторыхъ благъ, дарованныхъ ей благословеніемъ Творца при ея сотвореніи“ ²⁾. Трудно сказать, въ чемъ выразилось проклятіе земли, кромѣ ослабленія ея производительной силы, но можно предположить, что оно коснулось всѣхъ областей матеріальнаго бытія ³⁾. Замѣчаемая нами нынѣ неустойчивость всѣхъ формъ

¹⁾ Когда говорится, что терніе и волчцы произрастятъ земля человѣку послѣ своего проклятія, то нѣтъ нужды полагать, что проклятіе произвело новые роды тварей. И благословенная земля могла произрастать терніе и волчцы; но для тѣхъ тварей, которымъ оныя служили въ пользу и благо, теперь же она произрастаетъ оныя человѣку, и притомъ тамъ, гдѣ онъ насаждаетъ цвѣты или сѣетъ пшеницу». Филаретъ—Зап. на кн. Быт. ч. 1-я, стр. 70. Ту же мысль развиваетъ бл. Августинъ, находя для нея основаніе въ словахъ Бытописанія: «прежде рождались они (терніе и волчцы) не для человѣка, а послѣ уже для человѣка, что и обозначается прибавленіемъ слова: *тебѣ*, такъ какъ сказано не: «терніа и волчцы возрастятъ», но: *возрастятъ тебѣ*, т. е. для тебя, для твоего труда (отсѣи) начнетъ рождаться то, что прежде рождалось только для питанія животныхъ». О кн. Бытія буквально, кн. 3, гл. XVIII; тв. ч. 7-я, стр. 241.

²⁾ Слова проф. Левитскаго. Голубинскій Θ.—Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка, Мск., 1885, стр. 216—217.

³⁾ Изъ оо. Церкви Теофилъ Антиохійскій указывалъ, какъ на частное проявленіе общей порчи природы, на хищныхъ и ядовитыхъ животныхъ

земнаго бытія, усиливается взаимной борьбой между отдѣльными родами творенія и разрушительнымъ дѣйствіемъ стихій,—все это явленія, которыя не могли въ такой же степени имѣть мѣста въ первозданной природѣ, гдѣ все было *хорошо* и *весьма хорошо*. Нѣтъ сомнѣнія, что противоположность въ этомъ отношеніи міра благословеннаго и подвергшагося проклятію была весьма велика и, вѣроятно, соотвѣтствовала противоположности состояній человѣка до и послѣ грѣхопаденія. Понимая въ такомъ широкомъ смыслѣ проявленіе земли за грѣхъ человѣка, мы думаемъ, что не входимъ въ противорѣчіе ни съ самимъ Писаніемъ, ни съ святоотеческимъ его пониманіемъ. Міръ растений есть продуктъ атмосфернаго воздуха, воды, свѣта, земли, и ухудшеніе его не могло бы наступить безъ того, чтобы вся природа не подпала порчѣ, которой прежде не было, такъ что уже одно выраженіе: *терніе и волчцы произрастятъ она тебѣ*, безъ всякаго упоминанія о проклятіи земли, должно бы было привести къ мысли о поврежденіи природы ¹⁾. Къ этой мысли

(Ad Autolic., lib. II, cap. 17; Migne, s. e., t. VI, col. 1080), Исидоръ Испанійскій видѣлъ ту же порчу въ ослабленіи свѣта солнца и луны (De ordine creaturarum, cap. V, 3; Migne, s. l., t. LXXXIII, col. 923—924); по мнѣнію бл. Августина, въ рай не могли рождаться люди съ безобразными или уродливыми членами (secundum Juliani Responsionem opus imperf., lib. 5, cap. VIII; Migne, s. l., t. X, pars II, col. 1438). Но наиболѣе любимымъ образомъ для указанія развращенія первобытной природы отъ подвергшейся проклятію за грѣхъ человѣка у оо. является мысль, что тогда роза была безъ шиповъ. «Роза была тогда безъ шиповъ; впоследствии уже къ красотѣ цвѣта присоединены тернія, чтобы неподалеку отъ пріятности наслажденія имѣли мы и готовую скорбь, вспоминая о грѣхѣ, за который земля осуждена возвращать намъ *тернія и волчцы*» (св. Василій Великій. Бесѣда 5-я на шестодневъ; тв. ч. 1-я, изд. 1845 г., стр. 84). Surrexerat ante... sine spinis rosa (прежде роза росла безъ шиповъ,—св. Амвросій Медиоланскій—Hexaemeron, lib. III, cap. XI; Migne, s. l., t. XIX, col. 175). «Послѣ преступленія произросло изъ земли терніе, согласно съ изреченіемъ Господнимъ, по которому даже съ пріятностью розы соединено вмѣстѣ терніе, приводящее насъ къ воспоминанію о преступленіи, по причинѣ котораго земля была осуждена на произведеніе для насъ терній и волчцовъ» (св. Іоаннъ Дамаскинъ—Точное изложеніе прав. вѣры, кн. 2, гл. X; цит. изд., стр. 73—74).

¹⁾ «Сіе проклятіе можно изъяснять, говорить высокопр. митр. Филаретъ, о скудости плодовъ земныхъ, какъ потому, что благословеніемъ означается многоплодіе и изобиліе, а за проклятіемъ слѣдуетъ опустошеніе

склоняются и св. отцы. Такъ Иоаннъ Златоустъ, который изъясняетъ проклятіе въ смыслъ лишенія земли первоначальнаго плодородія, признаетъ въ то же время общую порчу природы, а на неплодородіе ея смотритъ, какъ на одинъ изъ видовъ этой общей порчи. „Такъ и вначалѣ за грѣхъ Адама она (земля) произрастила терніе и волчцы; и послѣ него за преступленіе Каина она приносила плоды гораздо меньшія трудовъ его и собственной силы. И во многихъ другихъ мѣстахъ можно видѣть, что она наказывается за грѣхи людей. И удивительно ли, что нечестіе людей уменьшаетъ и производительность земли, если она чрезъ насъ сдѣлалась тлѣнною и опять чрезъ насъ дѣлается нетлѣнною. Такъ какъ самое бытіе она получила для насъ и для служенія намъ, то и состоянію ея такому или другому начало и причина заключается здѣсь же“¹⁾ Св. отецъ, ставя измѣненіе земли въ тлѣнную въ зависимость отъ грѣха человѣка, очевидно, долженъ относить этотъ фактъ къ моменту проклятія земли и, слѣдовательно, не имѣетъ въ виду ограничивать пониманіе послѣдняго въ смыслъ только уменьшенія ея производительной силы.

Самое ясное и несомнѣнное подтвержденіе той мысли, что вся видимая природа чрезъ грѣхъ человѣка подверглась порчѣ, находимъ въ Новомъ Завѣтѣ. Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ пишетъ: *Тварь съ надеждою ожидаетъ открывенія сыновъ Божіихъ. Потому что тварь покорилась* (ὁπταῖ) *суетъ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее въ*

(Быт. XXVII, 28; Мр. XI, 21; Евр. VI, 7. 8; Быт. VIII, 21), такъ въ особенности потому, что здѣсь говорится о землѣ въ томъ отношеніи, по-скольку человѣкъ питается отъ нея; пбо слѣдующія слова суда Божія можно принимать за изъясненіе сего проклятія. Но, если тварь, какъ говоритъ Апостолъ, совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ и часть освобожденія отъ порабощенія тлѣнію (Римл. VIII, 19—22), и если для жительства правды новое потребно небо и новая земля (2 Петр. III, 13), то настоящее проклятіе земли должно простираться болѣе, нежели на одно ея плодородіе. Только мы не можемъ опредѣлить точно, сколь велико дѣйствіе сего проклятія, потому что не видали ея въ состояніи первобытнаго благословенія». — Записки на кн. Бытія, ч. 1-я, стр. 69.

¹⁾ Бесѣда на V гл. пр. Исаія, 4; Бесѣды на разныя мѣста Св. Писанія, т. I (1861 г.), стр. 112.

надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ работы тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стонаетъ и мучится донынѣ. И не только (она), но и мы сами, имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стонаемъ, ожидая усыновленія, искушенія тѣла нашего (VIII, 19—23). Мѣсто это по своей важности справедливо можетъ быть названо классическимъ въ отношеніи къ разбираемому нами вопросу ¹⁾ и вызвало, благодаря этому, многочисленныя объясненія. Подъ сынами Божіими здѣсь, очевидно, разумѣются вѣрующіе хрістіане, но относительно объема понятія твари (κτίσις) не все согласны ²⁾. Одни понимаютъ подъ κτίσις все неискупленное человѣчество, въ которомъ живо сознаніе ненормальности настоящаго положенія и чаяніе лучшаго будущаго ³⁾. Основаніемъ для такого пониманія могутъ служить Мр. XVI, 15 и Кол. I, 23, гдѣ κτίσις дѣйствительно употреблено въ смыслъ человѣчества, но въ настоящемъ мѣстѣ такое его пониманіе совершенно не оправдывается контекстомъ. Рѣзкое противопоставленіе твари и сыновъ Божіихъ (οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ — не только.., но и), а также мысль, что тварь будетъ имѣть участіе въ славѣ сыновъ Божіихъ дѣлаетъ такое пониманіе совершенно невозможнымъ. Еще менѣе возможнымъ является включеніе въ понятіе κτίσις добрыхъ ангеловъ, которые воздыхаютъ изъ состраданія къ человѣчеству. Хотя это не дѣлаетъ никакого ущерба ихъ блаженству, но послѣднее будетъ полнѣе, когда они увидятъ, что *приготовилъ Богъ любящимъ Его* (1 Кор. II, 9) ⁴⁾. Кромѣ

¹⁾ Кромѣ двухъ указанныхъ мѣстъ, Писаніе нигдѣ болѣе не говоритъ объ измѣненіи первоначальной природы вслѣдствіе грѣха прародителей, тогда какъ о будущемъ обновленіи міра и возведеніи его къ возможному совершенству мы находимъ много весьма ясныхъ изреченій. Впрочемъ, это должно быть совершенно понятно, такъ какъ и о спасеніи человѣка въ Словѣ Божіемъ говорится несравненно больше, чѣмъ о его паденіи. Но какъ ученіе о спасеніи предполагаетъ собою фактъ грѣхопаденія, такъ и ученіе объ обновленіи міра предполагаетъ поврежденіе природы грѣхомъ перваго человѣка.

²⁾ Подробно относительно различнаго пониманія κτίσις см. у Schenkel'я — Die Lehre H. Schrift von Seufzen der Kreatur, Plauen, 1862.

³⁾ Frommann. Ueber die seufzende Kreatur, S. Petersburg, 1865. S. 20 f. — Св. Ефремъ Сиринъ подъ тварію разумѣетъ людей, поклоняющихся твари.

⁴⁾ Это мнѣніе высказываетъ весьма рѣшительно бл. Феодоритъ (Толк. на Кол. I, 16; т. VII, стр. 90), ссылаясь при этомъ на Лк. XV, 7: «Гос-

того, что для такого пониманія *κτίσις* нельзя указать аналогій въ другихъ мѣстахъ Писанія, самая мысль, что ангелы подчинились суетѣ и снова освободятся отъ рабства тлѣннѣю, совершенно противна слову Божію. Если же мы примемъ во вниманіе непригодность для даннаго мѣста приведенныхъ двухъ объясненій *κτίσις*, то единственно вѣрнымъ и возможнымъ для насъ останется придать ему значеніе природы, какъ органическаго дѣла¹⁾. Это пониманіе вполне соответствуетъ ходу мыслей Апостола, который имѣетъ въ виду доказать, что *нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ* (ст. 18), и въ подтвержденіе этого ссылается на извѣстный его читателямъ фактъ, что и вся видимая природа стонаетъ и мучится вмѣстѣ съ человѣкомъ и, какъ бы сознавая ненормальность своего настоящаго положенія, съ нетерпѣніемъ ожидаетъ лучшаго будущаго, которое должно наступить съ совершеннымъ откровеніемъ славы дѣтей Божіихъ²⁾. Ученіе о настоящемъ состояніи твари не составляетъ главнаго предмета въ разбираемыхъ словахъ Апостола, тѣмъ не менѣе оно раскрыто въ существенныхъ своихъ чертахъ достаточно подробно.

По ученію Апостола, *тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее въ надеждѣ*, что она нѣкогда освободится отъ этого тягостнаго состоянія. *Покорилась—ὀψεται...* употребленіе аориста указываетъ на фактъ,

подъ сказаль, что ангелы на небесахъ радуются *о единомъ грѣшникѣ кающемся*. Если же радуются о кающихся грѣшникахъ; то, какъ очевидно, бываютъ недовольны, видя наши беззаконія» (Толк. на посл. къ Римл. VIII, 19 и 22; ч. VI, стр. 89—90). Также св. Григорій Нисскій (опроверженіе Евноміа кн. 4, 5; твор., ч. 5-я, изд. 1863 г., стр. 453), Амвросій Медиоланскій (Epist. ad Romanum, 10, 11; Migne, s. l., t. XVI, col. 1077), Оригенъ (Comment. in ep. ad Rom., lib. VII, cap. 4; Migne, s. gr., t. XIV, col. 1111—1113). Во времена Августина это мнѣніе было очень распространеннымъ (de diversis quaestionibus, quaest. LXVII, 7; Migne, s. l., t. VI, col. 69).

¹⁾ Въ такомъ смыслѣ *κτίσις* дважды встрѣчается въ кн. Премудрости Соломона: XVI, 24 и XIX, 6.

²⁾ «Желая показать, какую получимъ мы славу, говоритъ, что и сама тварь... Бл. Теофилактъ, толк. на посл. къ Римл. (1866 г.), стр. 112. Ср. св. Иоанна Златоуста бес. на слова: *не точію же, но и хвалимся въ скорбехъ* (Римл. V, 3), 2; на разныя мѣста... т. II (1862 г.), стр. 365.

имѣвшій мѣсто въ исторіи твари, откуда ясно, что тварь не всегда была такою, какова она теперь¹⁾, но была свободна отъ рабства суетѣ и тлѣннѣю. «Суета, говорятъ св. Григорій Нисскій, есть или не имѣющее мысли слово, или бесполезная вещь, или неосуществимый замысль, или не ведущее къ концу тщаніе, или вообще что либо, не служащее ни къ чему полезному»²⁾. Въ примѣненіи же къ твари суетой мы должны назвать такое состояніе, въ которомъ она не достигаетъ назначенной ей Богомъ цѣли. Здѣсь мы должны отвергнуть то пониманіе подчиненія природы суетѣ, по которому послѣдняя состоитъ въ злоупотребленіи природою со стороны человѣка для грѣха идолослуженія и т. под. Этого мнѣнія держался Тертуліанъ³⁾, а также Лютеръ и Кальвинъ⁴⁾; оно напало себѣ мѣсто и въ нашей русской литературѣ⁵⁾. Такое мнѣніе опровергается тѣмъ, что тварь представляется у Апостола состояющею человѣку (*συνεστέκεται*), раздѣляющею, следовательно, одну съ послѣднимъ участь, а не страдающею вслѣдствіе злоупотребленій человѣка. Но особенно противъ такого пониманія суеты говорятъ ст. 21, гдѣ этому слову соответствуетъ болѣе определенное выраженіе: «рабство тлѣннѣю». *И сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣю въ свободу славы дѣтей Божіихъ*. «Теперь она (тварь) разрушима и тлѣнна; ибо работать истлѣннѣю значить не что иное, какъ быть тлѣнною»⁶⁾. Такимъ образомъ подъ суетою Апостола

¹⁾ Бл. Феодоритъ изъясняетъ покореніе твари суетѣ въ томъ смыслѣ, что она и сотворена была тлѣнною: «научаетъ же онъ (Апостолъ), что вся видимая тварь получила въ удѣлъ естество смертное, потому что Творецъ всяческихъ предвидѣлъ преступленіе Адама и тотъ смертный приговоръ, который будетъ на него произнесенъ». Толков. на посл. къ Римл. гл. VIII, ст. 19 и 22; твор., ч. 6-я, стр. 89—90.

²⁾ Точное истолков. Еккл. Сол., бес. 1-я; тв. ч. 2-я (1861 г.), стр. 208.

³⁾ De corona, cap. VI; Migne, s. l., t. II, S. 83—84.

⁴⁾ Schenkel. Die Lehre von Seufzen der Kreatur, S. 4, Anmerk. 5.

⁵⁾ Глаголевъ: Римл. VIII, 19... «говоритъ скорѣе, пожалуй, объ измѣненіи отношеній человѣка къ твари, чѣмъ объ измѣненіи твари. Въ планѣ Провидѣнія было, чтобы первозданный человѣкъ содѣйствовалъ благополучію и, если можно такъ выразиться, усовершенію тварей, а теперь человѣкъ только усугубляетъ бѣдственное положеніе послѣднихъ». О первобытномъ состояніи рода человѣческаго. Чт. Об. Люб. дух. просв. 1893 г., янв., стр. 56. (Въ отдѣльномъ изд. выпущено).

⁶⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ. Бес. въ день Рожд. Хр. 6; на равн. сл., т. II (1865 г.), стр. 40.

стоить разумѣть здѣсь „не что иное, какъ тлѣнность, смертность, кратковременность“ твари ¹⁾. Нельзя не обратить вниманія и на силу выраженія: „рабство тлѣннѣ“. Оно напоминаетъ намъ подобное же выраженіе о человѣкѣ: *царство-вала смерть* (Римл. V, 14); но какъ въ послѣднемъ случаѣ воцареніе смерти надъ родомъ человѣческимъ не значитъ, что человѣкъ до грѣхонаденія былъ абсолютно безсмертнымъ, такъ и здѣсь мы не считаемъ себя въ правѣ изъ факта порабощенія природы тлѣннѣ дѣлать выводъ, что она была до этого времени нетлѣнной въ той степени, какой она достигнетъ по откровеніи славы дѣтей Божіихъ.

Тварь покорилась суетѣ не добровольно (οὐχ ἐκούσα), но по воли покорившаго ее. — *Οὐχ ἐκούσα* не можетъ означать сопротивленія, съ которымъ природа подчинилась и которое теперь оказываетъ закону тлѣннѣ, но указываетъ на то, что эта тлѣнность явилась въ природѣ не по собственному ея избранію, не чрезъ собственную ея вину. Въ этомъ отношеніи природа можетъ быть противопоставлена человѣку, который подпалъ грѣху и смерти чрезъ свободное самоопредѣленіе. Но кто покорившій природу закону тлѣннѣ? По мнѣнію однихъ, это человѣкъ, грѣхъ котораго привелъ природу въ такое состояніе; по мнѣнію другихъ, Богъ, проклявшій землю за грѣхъ человѣка. Несомнѣнно только одно, что Апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду грѣхъ прародителей, бывшій причиною поврежденія природы. Такимъ образомъ, хотя Апостолъ и не говоритъ прямо о причинѣ подчиненія природы суетѣ, однако позволяетъ думать, что эта причина лежитъ въ паденіи человѣка и начало ея падаетъ на то время, когда грѣхъ и чрезъ него смерть проникли въ міръ человѣческій.

Ненормальность настоящаго положенія природы Апостолъ предполагаетъ совершенно понятною для своихъ читателей.

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда на псаломъ 143; бес. на псалмы, т. II (1860 г.), стр. 400. Подобнымъ образомъ и св. Амвросій Медиоланскій: *omnia enim quae nascuntur in mundo, infirma, caduca et corruptibilia, ac per hoc vana sunt. Vana sunt enim, quia statum suum tenere non possunt* (все, что родится въ мірѣ, непостоянно, непрочное и подвержено тлѣннѣ, и вслѣдствіе сего суетно. Суетно потому, что не можетъ сохранить своего состоянія). *Comment. in h. l.; Migne, s. l., t. XVII, pars 2, col. 124.*

Поэтому онъ говоритъ: *знаемъ* ¹⁾, что *вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ*. „Прежде онъ говорилъ просто: тварь; теперь, чтобы показать всеобщность болѣзненнаго мучительнаго состоянія природы, говоритъ: *вся тварь*; не только солнце, но и земля, и море, и всѣ вообще видимыя твари подверглись суетѣ“ ²⁾. Воздыханіе и мученія лишенныхъ сознанія тварей и бездушной природы, равно какъ и „надежда“ ея на лучшее будущее, очевидно, поэтической образъ ³⁾. Какъ небо и земля, рѣки и горы часто представляются въ Писаніи радующимися и сѣтующими почеловѣчески (Пс. XCV, 11. 12; XCVII, 8; Ис. XLIX, 13; LV, 12), такъ и здѣсь: тварь какъ бы проникаетъ чувство неудовлетворенности настоящимъ и стремленіе къ прекращенію ея теперешняго рабства тлѣннѣ. Само собою разумѣется, что этими словами Апостолъ не приписываетъ природѣ духа и разума, но имѣетъ въ виду только отраженіе извѣстныхъ свойствъ и состояній природы въ человѣческомъ духѣ, такъ какъ тварь, по прекрасному замѣчанію проф. Д. Левитскаго, „и славословитъ Творца въ человѣческомъ сознаніи и страдаетъ въ человѣческомъ сердцѣ“ ⁴⁾. Описываемое Апостоломъ состояніе твари не будетъ вѣчнымъ. Онъ говоритъ, что *тварь покорилась суетѣ... въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣ въ свободу славы дѣтей Божіихъ*. Освобожденіе твари отъ рабства тлѣннѣ ставится въ совершенную зависимость отъ откровенія сыновъ Божіихъ (ст. 19), которое, по предъидущему стиху, есть будущая слава, имѣю-

¹⁾ *Знаемъ (οἶδαμεν)*—эта формула обыкновенно означаетъ ссылку или на сознаніе каждаго читателя, или на извѣстный общепризнанный фактъ (Римл. II, 2; III, 19; VII, 14; VIII, 28 и др.). Для іудейско-христіанскихъ читателей, которымъ пишетъ Апостолъ, ученіе о воздыханіи природы подъ рабствомъ тлѣннѣ и будущемъ ея обновленіи было извѣстно какъ изъ ветхозавѣтныхъ писаній, такъ и отъ раввиновъ (см. Delitzsch's *Neuer Commentar* ub. Gen., S. 110).

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ—Бесѣда въ день Рождества Христова, 6; на разн. случ., т. II, стр. 40.

³⁾ «Сіе сказалъ Апостолъ, не то утверждая, что видимая тварь разумна, но употребивъ олицетвореніе». Бл. Феодоритъ, толк. на даніе мѣсто; тв. ч. VI, стр. 90.

⁴⁾ Голубинскій. Премудрость и благость Божія... стр. 239.

щая открыться въ насъ. Стихъ 23-й, говоря о томъ, что и мы, искупленные, *стенаемъ, ожидая усыновленія искупленія тѣла нашего*, даетъ возможность видѣть, что предметъ какъ нашего воздыханія, такъ и томительнаго ожиданія твари ¹⁾ есть освобожденіе человѣка отъ смерти и тлѣнія, или завершеніе его искупленія въ воскресеніи плоти. „Впрочемъ, говоритъ Апостолъ, она не останется такою, но и сама тварь свободится отъ работы ислѣвія; потомъ, желая показать, когда это будетъ и чрезъ кого, присовокупилъ: *отъ свободу славы чадъ Божіихъ*. Когда, говоритъ, мы воскреснемъ и получимъ тѣла нетлѣнныя, тогда и тѣло неба и земли, и всей твари будетъ нетлѣннымъ и неразрушимымъ“ ²⁾.

Изъ разобранныхъ словъ Апостола мы съ несомнѣнно-стію можемъ заключать, что природа подверглась суетности и тлѣнію за грѣхъ человѣка и что снова освободится отъ этой порчи только съ уничтоженіемъ смерти и тлѣнія въ тѣлесной природѣ послѣдняго. Для насъ важно то, что Апостолъ представляетъ состоянія твари въ самую тѣсную зависимость отъ состояній человѣка по его тѣлесной сторонѣ. Если фактъ грѣхопаденія, внесшій смерть въ міръ человѣческій, былъ причиною поврежденія природы, то и воскресеніе тѣла является такимъ фактомъ, который не только обуславливаетъ, но и необходимо влечетъ за собою прославленіе твари.

При свѣтѣ этого ученія Апостола для насъ становится ясною связь человѣка съ видимой природой, обуславливающая тѣсную зависимость ихъ состояній. Человѣкъ по отношенію къ окружающему его видимому міру не можетъ быть разсматриваемъ, какъ нѣчто совершенно отдѣльное, не имѣю-

¹⁾ Ἀποκαραδοχία ст. 19-го отъ ἀποκαραδοχέω—значить ожидать съ поднятой головой, напряженно ожидать. «Чаяніе (ἀποκαραδοχία) есть самое заботливое ожиданіе». Св. Іоан. Злат. На посл. къ Римл. бес. 14 (1844 г.), стр. 342. — Также Икуменій въ комментаріи на данное мѣсто: «Ἦ γὰρ ἀποκαραδοχία τῆς κτίσεως». Οἷον ἡ ἐπιταταμένη καὶ σφόδρα προδοχία. Ὁ δὲ λόγος τοιοῦτόν ἐστιν. καὶ αὐτῇ, ὡς αὐτῇ, ἡ κτίσις σφόδρα προδοχῇ τὴν μέλλουσαν ἡμῶν δοξάν. (Чаяніе твари—это напряженное и нетерпѣливое ожиданіе. А что онъ этимъ выражаетъ, это вотъ что: и сама, говоритъ, тварь съ нетерпѣніемъ ожидаетъ нашей будущей славы). Comm. in h. l. Migne, s. g., t. CXVIII, col. 481.

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда 6-я по случаю низверженія царскихъ статуй, 6; бес. къ антиохійскому народу, т. I (1859 г.), стр. 391.

щее связи съ остальнымъ твореніемъ, но по своей тѣлесной сторонѣ составляетъ часть матеріальнаго міра, находится въ органическомъ единеніи съ его цѣлымъ. Съ одной стороны онъ являетъ изъ себя высшее и совершеннѣйшее изъ земныхъ твореній, въ которомъ матеріальное воспринято въ единство съ духомъ, съ другой—онъ принадлежитъ природѣ, какъ созданный изъ земныхъ элементовъ. Высокое положеніе человѣка, какъ существа духовно-тѣлеснаго, даетъ ему право господства надъ всѣмъ сотвореннымъ, а то обстоятельство, что онъ по своему тѣлу принадлежитъ природѣ, ставитъ его по отношенію къ послѣдней не въ механическое отношеніе господина, но въ тѣсное отношеніе главы всего сотвореннаго на землѣ. Такъ какъ въ Адамѣ матерія воспринята въ органическое единеніе съ духомъ, то весь матеріальный міръ сталъ въ тѣсную зависимость отъ духа человѣческаго. Онъ могъ быть возведенъ чрезъ человѣка въ высшія формы существованія, но и обратно долженъ былъ потерпѣть измѣненіе вслѣдствіе грѣха человѣка.

На основаніи сказаннаго мы можемъ придти къ тому выводу относительно состоянія природы въ періодъ до грѣхопаденія прародителей, что оно должно было соотвѣтствовать состоянію тѣлесности первыхъ людей. Съ одной стороны видимой природѣ не могло принадлежать совершенство, какое будетъ ея удѣломъ по обновленіи міра; но съ другой—ея состояніе было несравненно лучше, чѣмъ настоящее. Въ ней не могло быть той болѣзненной борьбы стихій и живыхъ существъ, которая въ настоящее время представляетъ необходимое условіе существованія. Въ ней не могло быть той быстротечности и неустойчивости, какія замѣчаются теперь во всѣхъ областяхъ бытія. Но, что всего важнѣе, первозданной природѣ была присуща способность къ дальнѣйшему совершенствованію и мирному переходу подъ воздѣйствіемъ духа человѣческаго въ предусмотрѣнное для ней ея Создателемъ прославленное состояніе. Что касается того, насколько благословенная природа была свободна отъ тлѣнія, объ этомъ Св. Писаніе не говоритъ, хотя ясно, что нетлѣніе не могло въ полномъ объемѣ принадлежать царству растительному, назначенному въ пищу человѣку и животнымъ (Быт. I, 29—30). Относительно же вопроса, была ли смерть въ періодъ

до грѣхопадѣнія въ міръ животномъ, не можемъ не привести словъ профессора Левитскаго, вполне согласныхъ съ представленіемъ Писанія о свободѣ твари отъ тлѣнія: „Не естественно представлять,—говоритъ онъ,—что на благословенной землѣ и каждая живая тварь имѣла бы также непреходящее и нескончаемое бытіе. Такое представленіе не естественно потому, что не соотвѣтствуетъ естеству животныхъ, которыя, какъ существа безличныя и не самостоятельныя, не имѣютъ въ себѣ основанія нескончаемости и неразрушимости... Въ послѣдовательномъ повтореніи однородныхъ существъ физическихъ и состоитъ жизненная дѣятельность, постоянно обновляющаяся и никогда не перестающая жизнь природы. Богъ, говоритъ Писаніе, смерти не сотворилъ (Прем. I, 13).. Конечно, не Божіе твореніе печальный и безобразный видъ смерти и тлѣнія, который представляется намъ въ царствѣ животныхъ. Все это безобразіе, поражающее человѣка, есть произведеніе разъединяющей и растлѣвающей силы грѣха. На землѣ, не пораженной проклятіемъ, твари, теряя отдѣльное бытіе, возвращались бы въ общую жизнь природы, или изъ однѣхъ формъ бытія переходили бы въ другія путемъ совершенно безболѣзненнымъ, не таковымъ, каковъ настоящій страшный и зловонный путь тлѣнія и разложенія тѣлъ, но путемъ сообразнымъ съ первобытною красотою и гармоніею природы, подобно тому, напр., какъ и нынѣ землянный червь преобразуется въ крылатую бабочку, или ладанъ, брошенный въ огонь, возвращается въ общую жизнь природы въ благоуханіяхъ“¹⁾.

ГЛАВА II.

Ученіе о загробной жизни.

Ученіе Ветхаго Завѣта о безсмертіи души и загробной жизни.

Св. Писанію совершенно чуждъ взглядъ на смерть физическую, какъ на совершенное уничтоженіе всего человѣка. Она есть только разлученіе души и тѣла, послѣ чего послѣднее обращается въ прахъ, а душа продолжаетъ существовать. Такимъ образомъ самое понятіе о смерти, какъ оно открыто въ Писаніи, приводитъ къ вопросу о дальнѣйшей судьбѣ человѣка. Хотя мысль о безсмертіи души, вытекающая изъ правильнаго познанія существа смерти тѣлесной, не могла быть неизвѣстной человѣчеству съ самаго ранняго времени, однако вопросъ о томъ, содержится ли въ ветхозавѣтномъ Откровеніи ученіе о безсмертіи и загробной жизни, рѣшался и въ наше время рѣшается различно до противоположности. Изъ древнихъ Маркіонъ и манихеи¹⁾, изъ новыхъ—социніане²⁾, Михаилъ Серветъ, Вольтеръ³⁾, а также нѣкоторые изъ ученыхъ изслѣдователей этого вопроса⁴⁾ отвергали существованіе въ Ветхомъ Завѣтѣ вѣры въ загробную жизнь. Защитники противоположнаго мнѣнія также во многомъ несогласны между собою; одни находятъ въ Ветхомъ Завѣтѣ весьма

¹⁾ Бл. Августинъ—*Contra Adimantum*, cap. 12; *contra Faustum*, lib. XXXIII, cap. 1; Migne, s. l., t. XLII, col. 143. 510—511.

²⁾ Будринъ—*Теологія социніанъ*. Правосл. Собес. 1892, мартъ—апрѣль, стр. 257—265.

³⁾ Юнгеровъ П.—*Ученіе В. Завѣта о безсмертіи души*, стр. V.

⁴⁾ Wahl—*Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des Alttestamentlichen Hebraismus*, Iena, 1871.

¹⁾ Голубинскій. Премудрость и благодать Божія, стр. 240—241.

много данных о загробной жизни. Такъ изъ древнихъ Іустинъ Мученикъ и Климентъ Александрійскій утверждали, что даже греческіе философы, особенно Платонъ, заимствовали учение о блаженной жизни праведниковъ и наказаніяхъ нечестивыхъ изъ книгъ Ветхаго Завета ¹⁾; Тертуллианъ аллегорически изъяснялъ всѣ обѣтованія о земномъ царствѣ въ примѣненіи къ царству небесному ²⁾. Также смотрѣли на нихъ Августинъ и Оригенъ, уступая, впрочемъ, что во времена Ветхаго Завета послѣднія были понятны только самимъ пророкамъ и избраннымъ изъ іудеевъ (πνευματικοίς) ³⁾. Другіе напротивъ болѣе или менѣе ограничиваютъ объемъ ветхозавѣтнаго ученія о загробной жизни и количество относящихся сюда мѣстъ. Последнее направленіе свойственно главнымъ образомъ современной литературѣ по данному вопросу. Не входя въ изложеніе и разборъ всѣхъ этихъ взглядовъ, замѣтимъ только, что истина лежитъ въ срединѣ между двумя крайностями. Съ одной стороны нельзя не признать того, что учение о загробной жизни выражено въ Ветхомъ Заветѣ не вполне ясно, но съ другой стороны для безпристрастнаго изслѣдователя долженъ быть безспорнымъ тотъ фактъ, что всѣ существенные пункты новозавѣтнаго ученія объ этомъ предметѣ намѣчены уже въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ. При этомъ нужно замѣтить, что учение о загробномъ существованіи души раскрывается въ ветхозавѣтномъ Откровеніи постепенно, такъ что въ первыхъ книгахъ оно едва замѣтно и достигаетъ большей ясности только въ книгахъ позднѣйшаго происхожденія.

Ученіе о безсмертіи души и загробной жизни въ рели-

¹⁾ Св. Іустинъ Филос.—Увѣщаніе къ эллинамъ, 14. 26. 27; пер. пр. Преображенскаго, Москва, 1891—92 г., стр. 419. 432—435. Климентъ Ал. Строматы I, 19; V, 14; пер. Н. Корсунскаго, Ярославль, 1892 г., столб. 101. 597.

²⁾ Adversus Marcionem, lib. III, c. 24 et lib. IV, c. 14; Migne, s. l., t. II, col. 355—358. 388—391.

³⁾ Contra Faustum, IV, 2; Migne, s. l., t. XLII, col. 218—219.

⁴⁾ Такъ св. Кириллъ Александрійскій: «Достохвальная жизнь, по заповѣи Моисея, хотя и доставляла здѣшнее (земное) благополучіе тѣмъ, которые съ охотою проводили ее непорочно; но она не имѣла обѣтованія награды въ будущей жизни... Толкованіе на пр. Исаію, кн. 5-я, отдѣл. 5-е (LXI, 1—3); творенія, ч. VIII (Москва, 1890 г.), стр. 415.

гіозныхъ и философскихъ системахъ всегда стоитъ въ самой тѣсной связи съ ученіемъ о Богѣ, съ возрѣніемъ на человека и нравственнымъ ученіемъ, почему эти пункты могутъ быть справедливо названы принципами, изъ которыхъ необходимо вытекаетъ то или другое рѣшеніе вопроса объ участи человека послѣ его смерти ¹⁾. Ветхій Заветъ предлагаетъ намъ на первыхъ же страницахъ Библии столь высокое ученіе о Богѣ, человекѣ и нравственности, что уже на основаніи одного этого мы должны были бы признать существованіе идеи загробной жизни въ самыя первыя времена человечества даже и въ томъ случаѣ, если бы не имѣли для этого документальныхъ данныхъ въ самыхъ священныя книгахъ.

Богъ, по ученію Ветхаго Завета, существо высочайшее, обладающее всѣми возможными совершенствами. Исторія творенія даетъ наглядное представленіе о Его могуществѣ. Съ этой стороны, такимъ образомъ, не могло быть ни малѣйшихъ сомнѣній относительно того, можетъ ли душа человека продолжать свое существованіе и безъ тѣла. Богъ, создавшій человека и имѣющій власть жизни и смерти (Второз. XXXII, 39), не могъ быть представляемъ неимѣющимъ силы продлить существованіе души и послѣ смерти тѣла. Однако одного представленія о могуществѣ Божіемъ еще недостаточно для возникновенія мысли о вѣчной загробной жизни. Для этого необходимо также имѣть убѣжденіе, что Господь не только можетъ, но и хочетъ вѣчнаго существованія человека. Убѣжденіе въ этой мысли могло вытекать изъ тѣхъ отношеній, въ какихъ Господь стоялъ къ роду человѣческому. Исторія райской жизни ясно показываетъ, что человекъ былъ возлюбленнымъ твореніемъ Бога, Который относился къ нему съ болѣе чѣмъ отеческой любовью. Хотя нарушеніе заповѣди навлекаетъ на человека гнѣвъ Божій и подвергаетъ его страшному наказанію смертію, однако и послѣ грѣхопаденія

¹⁾ Юнгеровъ П. указываетъ, какъ на принципы ученія о безсмертіи, на нравственное ученіе, ученіе объ отношеніи между Богомъ и человекомъ, ученіе о природѣ человека и о смерти. Ученіе Ветх. Зав. о безсмертіи души и загробной жизни, стр. 1—13.

Богъ не дѣлается врагомъ человѣку. Правда, прежнія отношенія нарушились, тѣмъ не менѣе Господь не предоставляетъ человѣка самому себѣ, но продолжаетъ заботиться о немъ. Изрекая Свой праведный судъ, Онъ въ то же время даетъ ему обѣтованіе о благословенномъ сѣмени жены, которое побѣдитъ змія искушителя, и, изгоняя изъ рая, дѣлаетъ прародителямъ одежды, ясно показывая этимъ, что и согрѣшившій человѣкъ дорогъ Ему и составляетъ предметъ Его попеченій. Дальнѣйшая исторія — патриарховъ и затѣмъ народа еврейскаго — вполне подтверждаетъ эту мысль. Если нечестивые навлекаютъ на себя гнѣвъ Божій, то праведные, наоборотъ, заслуживаютъ Его благоволеніе, удостоиваются частыхъ непосредственныхъ откровеній и особеннаго промышленія о нихъ. Благочестивый Енохъ живымъ переселяется въ загробный міръ, съ Авраамомъ Господь заключаетъ союзъ, въ силу котораго народъ еврейскій становится народомъ Іеговы. Всѣ эти и подобные факты промышленія Божія о человѣкѣ ясно говорили о любви Божіей къ нему и ставили внѣ всякаго сомнѣнія то положеніе, что Богъ не хочетъ совершеннаго уничтоженія человѣка.

Такимъ образомъ въ періодъ патриархальный и во время Моисея понятіе о Богѣ, какъ существѣ могущемъ продлить жизнь человѣка въ вѣчность и не желающемъ его уничтоженія, представляло твердую основу для возникновенія ученія о безсмертіи, но само по себѣ оно не могло еще привести мысль къ рѣшительному утвержденію безконечнаго существованія за гробомъ. Не смотря на всемогущество Божіе и Его любовь къ человѣку, тѣло послѣдняго все-таки умирало и подвергалось совершенному разложенію, потому что въ самомъ себѣ имѣло задатокъ тлѣнія. По аналогіи можно было бы заключить, что и душа потерпитъ ту же участь, какъ и тѣло. Такая мысль однако совершенно исключалась библейскимъ ученіемъ о человѣкѣ, которое должно было служить новымъ, дополняющимъ первый, принципомъ ученія о безсмертіи.

По воззрѣнію Библии, человѣкъ состоитъ изъ двухъ природъ — духовной и тѣлесной, какъ это выражено въ самомъ повѣствованіи о его твореніи: *И создалъ Господь Богъ чело-*

вѣка изъ праха земнаго и одунулъ въ лице его дыханіе жизни (Быт. II, 7). Тѣло человѣка, по этимъ словамъ, создается изъ той же матеріи, какъ и всѣ прочія творенія, душа же его по своему происхожденію представляетъ дуновеніе устъ Божіихъ¹⁾. Это ясно показываетъ, что она — существо иного высшаго порядка и не принадлежитъ къ міру матеріальному; она духъ, какъ духъ Самъ Богъ. Если все, что создано изъ земной матеріи, въ самомъ себѣ носитъ зародышъ разложенія, то нельзя распространять того же закона и на душу человѣка. Она по своей природѣ такова же, какъ Богъ, и, какъ Онъ, не можетъ подлежать разложенію и уничтоженію. Эта мысль должна была возникнуть особенно въ виду представленія о душѣ, какъ образѣ и подобіи Божіемъ. *И сказалъ Богъ: сотворимъ человека по образу Нашему, (и) по подобію Нашему... И сотворилъ Богъ человека по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его* (Быт. I, 26. 27). Въ чемъ собственно состоялъ образъ и подобіе Божіе въ душѣ человѣка, Бытописаніе не говоритъ, но самое естественное представленіе, которое возникаетъ при наименованіи человѣка образомъ и подобіемъ Божіимъ, это то, что душѣ человѣка присущи всѣ свойства Божества, конечно, въ той степени, въ какой это возможно для существа ограниченаго; а такъ какъ свойство вѣчности Божіей не было неизвѣстно первобытному человечеству, то и способность богоподобной души къ вѣчному существованію не могла подлежать ни малѣйшему сомнѣнію.

Третьимъ принципомъ, требующимъ признанія вѣчной жизни за гробомъ, является ученіе о нравственности. Въ Пятикнижьи мы находимъ какъ высоту нравственныхъ требованій, такъ и высокіе примѣры святости, что было бы совершенно непонятно, если предположить, что праотцы народа еврейскаго и самъ онъ имѣли въ виду исключительно

¹⁾ Для обозначенія духовной природы въ человѣкѣ, какъ отличной отъ всего матеріальнаго и жизненной силы въ животныхъ и въ немъ самомъ, Пятикнижіе употребляетъ слово *נֶפֶשׁ*. Это слово въ книгахъ Моисея нигдѣ не употребляется въ отношеніи къ животнымъ, но только въ отношеніи къ человѣку и къ Богу (Быт. I, 2; VI, 3), что указываетъ на родство духа человѣческаго съ Духомъ Божественнымъ.

здѣшнюю жизнь. Сущность нравственного закона, предложеннаго Моисеемъ, можетъ быть выражена въ одномъ требованіи: *святъ будьте, ибо святъ Я Господь Богъ вашъ* (Лев. XIX, 2, ср. Лев. XI, 45; XX, 7. 26; Второз. XVIII, 13; Быт. XVII, 1). Святость человѣка должна была состоять въ полномъ подчиненіи его воли волѣ божественной, въ точномъ исполненіи всѣхъ заповѣдей закона. Но столь высокое нравственное требованіе непременно должно было имѣть свои мотивы не только объективные, но и субъективные. Если первымъ служила святость Бога, благоволившаго вступить въ завѣтъ съ народомъ, то субъективнымъ мотивомъ стремленія къ святости могло быть только убѣжденіе въ томъ, что святость доставляетъ благо, которое служитъ достаточнымъ вознагражденіемъ человѣку за исполненіе требований нравственного закона. Вопросъ о томъ, что побуждало патриарховъ и народъ еврейскій во времена Моисея оставаться вѣрными Іеговѣ и исполнять Его законъ, рѣшается различно. Маркіонъ, Вольтеръ, Валь и др. утверждали, что все нравственное ученіе Моисея имѣетъ исключительно чувственный характеръ, и на этомъ даже основывали свое отрицаніе существованія въ Пятикнижьи ученія о безсмертіи. Дѣйствительно, общее впечатлѣніе отъ Пятикнижія таково, что можетъ дать поводъ къ утвержденію подобной мысли. За исполненіе нравственного закона обѣщаются земныя блага: земля, текущая медомъ и млеко, долготѣнная счастливая жизнь, многочисленное потомство и т. п. ¹⁾ Наоборотъ—нарушеніе закона влечетъ за собой бѣдствія и тоже физическія: голодъ, плѣнь и пр. Безпристрастіе однако требуетъ признать, что въ Пятикнижьи, среди обѣщаній земныхъ благъ и угрозъ земными же бѣдствіями, указываются и болѣе высокія побужденія къ исполненію закона. Требования послѣдняго весьма часто мотивируются только тѣмъ, что Богъ, вступившій въ завѣтъ съ народомъ Еврейскимъ, святъ, и въ качествѣ награды за исполненіе закона обѣщается особенная близость къ Господу: *поставлю жилище Мое среди васъ, и душа Моя*

¹⁾ Исх. XX, 12; Лев. XVIII, 5; Втор. IV, 1; V, 16; VIII, 1; XXXII, 47; ср. XXX, 15. 19. 20 и мн. др.

не возмущается вами; и буду ходить среди Васъ и буду вашимъ Богомъ, а вы будете Моимъ народомъ (Лев. XXVI, 11—12).

Кромѣ того, нельзя не замѣтить, что идеаль нравственности по Пятикнижью весьма высокъ, такъ что не можетъ измѣряться суммою указанныхъ въ немъ частныхъ требованій. Такія выраженія, какъ: *будьте предо Мною святъ, ибо Я святъ Господь Богъ вашъ* (Лев. XX, 26), или: *будь непороченъ предъ Господомъ Богомъ твоимъ* (Второз. XVIII, 13; Быт. XVII, 1), справедливо могутъ быть сближаемы съ словами Спасителя: *Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Мѡ. V, 48). Стремленіе къ такой высотѣ нравственного состоянія требовало высшихъ мотивовъ, чѣмъ достиженіе земного благополучія. Нѣкоторые примѣры повиновенія Богу, какъ напр. готовность Авраама принести въ жертву своего единственнаго сына, столь поразительны, что ихъ нельзя оправдать никакими эвдемоническими побужденіями. Хотя мы видимъ, что въ рассматриваемый періодъ было весьма распространено убѣжденіе въ соотвѣтствіи между праведностью и внѣшнимъ благополучіемъ, но нѣтъ сомнѣнія, что оно въ значительной степени ослаблялось фактами совершенно противоположными. Изъ устъ Іакова, который, конечно, имѣлъ не мало правъ на земное счастье, мы слышимъ, что дни его были *малы и несчастны*, и исполнены страданій (Быт. XLVII, 9). Какъ бы ни смягчали смыслъ этихъ словъ, они все-таки выражаютъ ту мысль, что великій праотецъ не нашелъ на землѣ счастья, которое могло бы вознаградить его за вѣрность Іеговѣ. То же самое можно видѣть на примѣрѣ Авеля, умирающаго раннею, насильственною смертію, Моисея, гонимаго фараономъ, и др. Все это ясно указываетъ, что стремленіе къ праведности въ періодъ до написанія Пятикнижія не могло вполне оправдываться желаніемъ земныхъ благъ и естественно должно было приводить къ признанію другой жизни, въ которой счастье будетъ въ полномъ соотвѣтствіи съ праведностью.

Мы нашли, такимъ образомъ, что съ самыхъ первыхъ дней существованія человѣчества его религіозному сознанію были присущи правильное понятіе о Богѣ, какъ существѣ

живомъ, личномъ, всемогущемъ и всеблагомъ, возрѣніе на духъ человѣка, какъ на духовную сущность, представляющую въ себѣ образъ и подобіе Божіе, и, наконецъ, высоко развитое сознаніе нравственного долга, требующее себѣ высшей награды, чѣмъ земное благополучіе, уже по одному тому, что послѣднее далеко не всегда соответствуетъ первому. Этихъ трехъ принциповъ было совершенно достаточно, чтобы изъ нихъ явилась мысль о вѣчномъ загробномъ существованіи человѣка, хотя бы и безъ ясныхъ представленій объ условіяхъ этого существованія. Но возникновеніе мысли о безсмертіи души будетъ для насъ еще болѣе понятнымъ, если мы примемъ во вниманіе, что человѣчество начало свое развитіе не съ состоянія дикости и имѣло сильные мотивы къ тому, чтобы остановить свое вниманіе на вопросѣ о судьбѣ послѣ смерти. О первомъ человѣкѣ говорится, что Господь, поселяя его въ рай, привелъ къ нему всѣхъ животныхъ, чтобы онъ нарекъ имъ имена (Быт. II, 19—20). Это, такъ сказать, довѣріе Господа къ разсудочнымъ способностямъ человѣка служить достаточнымъ ручательствомъ умственной зрѣлости послѣдняго. Кромѣ того, изъ исторіи пребыванія первыхъ людей въ рай видно, что Господь удостоивалъ ихъ непосредственныхъ откровеній, откуда мы можемъ заключать, что умъ человѣка былъ обогащенъ познаніемъ необходимѣйшихъ истинъ вѣры. Всѣ эти соображенія вполне устраняютъ возможное возраженіе, что для первобытнаго человечества мысль о загробномъ существованіи была недоступна.

Повѣствованіе о грѣхопадѣніи указываетъ намъ, что существованіе духовъ, отличныхъ отъ человѣка, было извѣстно прародителямъ еще въ рай, что должно было оказать сильное вліяніе на возникновеніе идеи безсмертія¹⁾. Трудно предположить, чтобы въ змѣѣ Ева видѣла обыкновенное живот-

¹⁾ «Связь эсхатологіи съ пневматологіею (ангелологіею и демонологіею), говоритъ Шписсъ, очевидна, такъ какъ ангелы добрые и злые всегда разсматриваются, какъ жители вѣчнаго царства, пространственно и временно находящагося за границами человѣческаго міра». Spiess—Entwicklungsgeschichte der Vorstellung. v. Zustände nach d. Tode, S. 450, Anm.

ное, такъ какъ онъ, кромѣ дара слова, обнаруживалъ въ себѣ и присутствіе разума, или, что прародители отнесли къ животному слова Господа: *вражду положу между тобою и между женою...* (Быт. III, 15). Во всякомъ случаѣ, тотчасъ же послѣ изгнанія изъ рая они видѣли херувима съ пламеннымъ мечемъ, охраняющаго путь къ древу жизни (III, 24). Въ дальнѣйшей исторіи патріарховъ и народа еврейскаго неоднократно говорится о явленіи ангеловъ людямъ и о вмѣшательствѣ ихъ въ жизнь человѣческую¹⁾. Нѣкоторые ученые, кромѣ того, находятъ въ Пятикнижьи слѣды существованія у древнихъ евреевъ представленій о злыхъ духахъ²⁾. Если же уже первымъ людямъ было извѣстно, что, кромѣ здѣшняго матеріальнаго міра существуетъ другой, духовный, то мысль о возможности безтѣлеснаго существованія весьма легко было перенести и на душу человѣка, тѣмъ болѣе, что она по природѣ своей принадлежала къ міру духовному, а не матеріальному.

Сильнымъ мотивомъ къ возникновенію мысли о вѣчномъ загробномъ существованіи человѣка были, далѣе, часто даваемые отъ Бога благочестивымъ людямъ обѣтованія, исполненіе которыхъ предполагалось въ болѣе или менѣе далекомъ будущемъ. Рядъ ихъ начинается еще въ рай обѣтованіемъ о сѣмени жены, имѣющемъ побѣдить змѣю—искусителя. Предположить, что эти слова могли быть поняты прародителями въ какомъ либо иномъ смыслѣ, кромѣ того, что настанетъ нѣкогда время, когда потомокъ жены побѣдитъ скрывавшагося въ змѣѣ діавола, значитъ отнять у нихъ значеніе утѣшенія, для котораго они были сказаны изгоняемымъ отъ лица Божія людямъ, такъ какъ буквальное исполненіе ихъ не воз-

¹⁾ Быт. XVIII, 1—10; XIX, 4; XXI, 17; XXVIII, 12; а также XVI, 7.

²⁾ Лев. XVI, 8: и броситъ Ааронъ объ обоихъ козлахъ жребій; одинъ жребій для Господа (גִּזְזֵי), а другой жребій для отпущенія (זִמְרֵי) — для азазела, подъ которымъ весьма многіе исследователи понимаютъ злого духа. (См. Хрисанова, еп.—Религія др. міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, Сиб., т. III (1878 г.), стр. 135 и дал.; Велтистова — Грѣхъ, его происх. и сущность, стр. 145—153). Если это справедливо, то у древнихъ евреевъ былъ сильный мотивъ даже къ различенію загробной судьбы праведниковъ и грѣшниковъ.

вратило бы людямъ ничего изъ потерянныхъ благъ. Весьма возможно, что Ева, правильно понимая обѣтованіе, рассчитывала видѣть его исполненіе чрезъ своего перваго сына, почему и назвала его Каиномъ, что значитъ: приобрѣтеніе (Быт. IV, 1) ¹⁾. Разочарованіе въ своихъ надеждахъ не могло убить въ прародителяхъ вѣры въ непреложность обѣтованія Божія, но, заставляя относить его исполненіе къ болѣе далекому времени, естественно возбуждало вопросъ: неужели они должны довольствоваться только сознаніемъ, что ихъ потомки будутъ освобождены отъ власти діавола? Разрѣшить его удовлетворительно можно было только однимъ путемъ, именно: признавъ вѣчность существованія человѣка, въ силу которой исполненіе обѣтованія такъ или иначе должно будетъ коснуться и умершихъ.

Къ той же мысли о безсмертіи долженъ былъ приводить первобытное человѣчество описанный въ Пятюннжии фактъ взятія Еноха живымъ на небо, въ которомъ дано было людямъ наглядное указаніе и доказательство возможности существованія человѣка въ другомъ мірѣ. Здѣсь, правда, нельзя отвергать справедливаго замѣчанія Шписса, что, такъ какъ Енохъ былъ восхищенъ вмѣстѣ съ тѣломъ, то его взятіе можетъ говорить только о возможности безконечнаго продолженія тѣлесной жизни, но никакъ не безсмертія души ²⁾; однако психологическое значеніе факта, что онъ переносилъ мысль человѣка въ иной міръ, міръ болѣе тѣснаго общенія съ Богомъ, и указывалъ на доступность его для людей, угождающихъ Богу, не можетъ быть оспариваемо. Примѣръ Еноха естественно возбуждалъ въ благочестивыхъ людяхъ Ветхаго Завѣта стремленіе къ единенію съ Богомъ, и, такъ какъ послѣднее могло осуществиться только въ другомъ мірѣ, то онъ приводилъ людей къ надеждѣ на безсмертіе ³⁾.

¹⁾ Высокопр. Филаретъ—Зам. на кн. Бытія, ч. 1-я, стр. 79.

²⁾ Entwicklungsgeschichte..., S. 435.

³⁾ По мнѣнію св. Іоанна Златоуста, Господь, не попустивъ Еноху умереть, «внушаетъ и надежду воскресенія, хотя темно и не ясно» (Слово 2-е по случ. перенесенія св. мощей въ церковь ап. Фомы, 2; слова и бес. на разн. случ., т. II, изд. 1865 г., стр. 256).—Болѣе рѣшительно выражается въ этомъ же смыслѣ бл. Теодоритъ: «одному (Авелю) попустилъ быть умерщ-

Переходя къ изложенію ученія Ветхаго Завѣта о загробномъ состояніи человѣка, мы встрѣчаемся прежде всего съ мнѣніемъ, что въ ветхозавѣтныхъ книгахъ по этому предмету нѣтъ ученія, а есть одни только представленія, которыя часто находятся между собою въ противорѣчій ¹⁾. Дѣйствительно, при первомъ взглядѣ на книги Ветхаго Завѣта можетъ придти мысль, что онѣ заключаютъ одни поэтические образы, въ которыхъ почти невозможно разобраться, но стоитъ только всмотрѣться въ эти образы, и въ нихъ всегда можно открыть общую идею, объединяющую ихъ въ стройное цѣлое. Такимъ образомъ утвержденіе, что Ветхій Завѣтъ ничего не учитъ о загробной жизни, справедливо только въ томъ отношеніи, что здѣсь нѣтъ систематически изложеннаго ученія, хотя оно согласно особенному характеру древнихъ евреевъ, неспособному къ отвлеченному мышленію, изложено подъ покровомъ поэтическихъ образовъ ²⁾. Разсмотрѣніе послѣднихъ даетъ возможность видѣть, что въ Ветхомъ Завѣтѣ, хотя не въ совершенно развитомъ видѣ, содержится ученіе о шеолѣ, какъ мѣстѣ пребыванія душъ умершихъ, о ихъ сознательности и наконецъ, о загробномъ, воздаяніи.

Слово *šēol* различные ученые понимаютъ различно. Одни (Gengstenberg) производятъ его отъ *šāḥ*—требовать, и видятъ въ немъ идею необходимости смерти для человѣка ³⁾, съ чѣмъ согласно представленіе царства мертвыхъ, какъ царства алчнаго, въ Притч. I, 12; XXVII, 20; XXX, 16; Ис. V, 14;

вѣнными, а другого предложилъ, чтобы возвышеніемъ объ Енохѣ провозвѣстить будущее воскресеніе. Ибо кто въ этой жизни не получилъ воздаяній за добродѣтели, тотъ, очевидно, приметъ ихъ въ другой жизни» (толкованія на кн. Бытія, вопр. 29; твор. ч. 1, изд. 1885 г., стр. 35).

¹⁾ Stade—Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Leipzig. 1877, S. 6.

²⁾ «Библейское ученіе о безсмертіи вначалѣ излагается и раскрывается въ формѣ не отвлеченныхъ понятій, а предчувствій, надеждъ и обѣтованій, или въ формѣ конкретныхъ явленій и фактовъ безсмертія. Къ тому же, и самая форма, въ которой выражалось это ученіе, измѣнилась сообразно эпохамъ жизни еврейскаго народа». Хрисанъ еп.—Религіи древняго міра, т. III, стр. 172.

³⁾ Delitzsch (Keil und Delitzsch—Comment. über d. A. T. Th. 3, I B. Leipzig. 1869. S. 104—105).

Аввак. II, 5 и др. Другіе (Gesenius, Furst, Boettcher) производят לֵנֶשׁ отъ корня לָשׁ (собственно לָש), выражающаго идею пустоты, откуда— לָשׁ —ладонь, согнутая такъ, что образуетъ углубленіе,—и понимаютъ его въ смыслѣ указанія на пустое пространство ¹⁾. Одинаковое значеніе того и другого производства указываетъ Кнобель ²⁾, утверждая, что для идеи требованія не могло быть въ основѣ другого чувственнаго воззрѣнія, какъ протянутая рука съ извѣстнымъ образомъ согнутою ладонью. Такимъ образомъ филологическій анализъ слова לֵנֶשׁ даетъ только одно представленіе пустого пространства, куда должны идти души умершихъ. Правда, въ первыхъ священныхъ книгахъ шеолъ часто употребляется въ смыслѣ могилы. Таковы Быт. XLII, 38 слова Іакова: *сведете вы съдину мою съ печалію во гробъ* (בְּלֵנֶשׁ) и повтореніе той же фразы—XLIV, 29. 31 ³⁾. Но, съ другой стороны, въ Пятонкижии есть и такія мѣста, гдѣ шеолъ никоимъ образомъ не можетъ означать только могилу, напр. въ словахъ того же Іакова, когда ему сказали о смерти Іосифа: *съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю* (Быт. XXXVII, 35) и особенно Числѣ XVI, 30—33 (ср. Второз. XXXII, 22): *И разверзла земля уста свои, и поглотила ихъ* (Корея и его сообщниковъ)... *И сошли они со вѣтъ, что принадлежало имъ, живые въ преисподнюю*. Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ не позволяетъ видѣть въ шеолѣ могилу то обстоятельство, что Іаковъ считалъ своего сына растерзаннымъ дикимъ звѣремъ, слѣдовательно, не имѣвшимъ могилы. Но если онъ говоритъ, что сойдетъ въ шеолъ къ сыну ⁴⁾, въ чемъ нѣкоторые толковники не безъ основанія усматриваютъ надежду свиданія за гробомъ, то, очевидно, онъ разумѣетъ подъ шеоломъ не могилу, а нѣкоторое мѣсто, назначенное для пребыванія

¹⁾ Gesenius—Handwörterbuch... S. 819.

²⁾ См. у Kahle—Bibl. Eschatologie... S. 34.

³⁾ Юнгеровъ II. и въ этихъ мѣстахъ видитъ указаніе на преисподнюю, хотя это трудно доказать (Ученіе В. Зав. о безсм. души... стр. 18). Въ русскомъ переводѣ въ обоихъ случаяхъ употреблено слово «могила».

⁴⁾ Въ самарянскомъ текстѣ читается לֵנֶשׁ —по причинѣ (потери) сына, а не לֵנֶשׁ —къ сыну, но такое чтеніе не подтверждается другими древними переводами. Юнгеровъ II... стр. 18.

умершихъ. Во второмъ изъ приведенныхъ мѣстъ выраженіе: *разверзла земля уста свои... и поглотила ихъ*—вызываетъ образъ болѣе сильный, чѣмъ погребеніе челоѣка въ могилѣ. Корей со своими сообщниками сошли въ самое нѣдро земли, и это-то пространство названо шеоломъ. Такимъ образомъ шеолъ древнихъ евреевъ, какъ это слово употребляется въ Пятонкижии, означаетъ и могилу, и мѣсто пребыванія умершихъ. Можно думать, что первоначально оно употреблялось для обозначенія только одного изъ этихъ двухъ понятій и именно могилы, потому что послѣднее представленіе было яснѣе и нагляднѣе, чѣмъ представленіе о мѣстѣ пребыванія умершихъ, и такъ какъ всегда менѣе ясное поясняется болѣе яснымъ, то весьма естественно, что мѣсто пребыванія умершихъ заимствовало себѣ наименованіе отъ могилы. Въ основѣ же сближенія этихъ представленій могъ лежать, съ одной стороны, обычай погребать умершихъ въ землѣ, съ другой—представленіе царства мертвыхъ находящимся тоже въ землѣ или подъ землею.

Такимъ образомъ единственное, что можно вывести изъ филологическаго анализа слова לֵנֶשׁ , это—представленіе пустоты. Поэтическія описанія его дополняютъ это представленіе нѣкоторыми подробностями. Прежде всего шеолъ представляется, какъ опредѣленное пространство, а не какъ способъ существованія душъ умершихъ. Образно онъ представляется мѣстомъ, куда ведутъ опредѣленные пути (Пс. LXVIII, 16); онъ огражденъ стѣнами (Ис. XXXVIII, 10) и имѣетъ ворота (Ис. XXXVIII, 10; Іов. X, 21). Шеолъ представляется находящимся внизу, именно подъ землею (Пс. CXXXVIII, 8; Ис. VII, 11; XIV, 9; Притч. XV, 24), въ какой-то величайшей глубинѣ, и называется поэтому бездною или преисподней (Пс. LXXXVII, 7; Притч. I, 12; XXVII, 20; Іезек. XXVI, 20). Онъ глубже водъ океана (Іов. XXVI, 5) и по своему пространственному положенію противоположенъ небу (Іов. XI, 8; Ис. VII, 11; XIV, 13—15). Далѣе шеолъ изображается, какъ мѣсто мрака, и въ этомъ отношеніи также противоположенъ небу. Онъ называется поэтому темнымъ мѣстомъ (Пл. Іерем. III, 6), тьмой (Пс. CXLII, 3), мракомъ (LXXXVII, 7),

землею тьмы и тѣни, свѣтъ которой какъ мракъ (Іов. X, 20. 21).

Шеолъ служитъ мѣстомъ пребыванія всѣхъ умершихъ. *Кто изъ людей, восклицаетъ Псалмопѣвецъ, жилъ и не видѣлъ смерти, избавилъ душу свою отъ руки преисподней* (Пс. LXXXVIII, 49)? Благочестивые патріархи со смертію переходятъ въ шеолъ (Быт. XXXVII, 35), туда же сходятъ Кореи, Даоданъ и Авиронъ, наказанные за возмущеніе противъ Моисея (Числ. XVI, 33). Поэтому шеолъ называется домомъ собранія всѣхъ живущихъ (Іов. XXX, 23). Туда переселяются не только евреи, но и язычники: у пророковъ находимъ поэтическия изображенія вступленія въ шеолъ царей вавилонскаго (Ис. XIV) и египетскаго (Іез. XXXII) ¹⁾. Ко времени явленія Спасителя религиозная мысль евреевъ соединила представленіе о шеолѣ, какъ общемъ жилищѣ всѣхъ умершихъ, съ идеею загробнаго воздаянія и стала мыслить шеолъ раздѣляющимся пространственно на двѣ части: геенну—мѣсто мученія нечестивыхъ, и рай, или доно Авраамово—мѣсто блаженнаго покоя ²⁾. Это воззрѣніе, хотя и не содержащееся въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, но вполне основывающееся на нихъ, нашло себѣ мѣсто въ извѣстной притчѣ Спасителя о богачѣ и Лазарѣ.

Относительно состоянія душъ, перешедшихъ въ шеолъ, такъ называемые похоронники утверждали, что, по воззрѣнію Ветхаго Завѣта, онѣ лишены сознанія и чувства, находятся какъ бы во снѣ или одѣвленіи ³⁾. Основаніемъ для та-

¹⁾ Последнее мѣсто даетъ основаніе думать, что души обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ находятся въ шеолѣ въ различныхъ мѣстахъ, и что вообще умершіе раздѣляются въ преисподней по народамъ. На то же, по мнѣнію Oehler'a, указываетъ часто употребляемое въ Пятикнижии выраженіе: «приложиться къ отцамъ» (Vet. Testam. Sent., p. 32).

²⁾ О доно Авраамовомъ упоминается у Іосифа Флавія, который одному изъ мучениковъ Маккавеевъ вдаетъ въ уста слѣдующія слова: «если мы умремъ, то Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ примутъ насъ въ свое доно». — Et: Μακκαβαίων; λόγος, 13. Opera omnia, t. V, Lipsiae, 1827, p. 286.

³⁾ Ученіе о ψυχολογία возникло въ III вѣкѣ у арабскихъ философовъ и тогда же нашло доступъ въ христіанскую церковь, хотя было энергично опровергаемо учителемъ Церкви Тертуліаномъ (De anima, cap. LVIII; Migne, s. I, t. II, col. 750). Поздѣе—Лютеръ былъ склоненъ признавать, что души до воскресенія погружены въ безсознательный сонъ и не-

кого утвержденія служатъ частое названіе смерти сномъ (Второз. XXXI, 16; 3 Цар. II, 10; Іов. VII, 21; XIV, 12 и др.) и прямая будто бы указанія на то, что души умершихъ лишены въ шеолѣ всякаго сознанія и дѣятельности. Сюда относятся горькія сѣтованія священныхъ писателей на то, что души умершихъ уже не могутъ ни помнить Бога, ни хвалить Его (Пс. VI, 6; XXIX, 10; Ис. XXXVIII, 18 и др.), и особенно два мѣста въ кн. Екклесіастъ. Въ первомъ изъ нихъ говорится: *Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, такъ какъ и псу живому лучше, чѣмъ мертвому льву. Живые знаютъ, что умрутъ, а мертвые ничего не знаютъ, и уже нѣтъ имъ воздаянія* (IX, 4—5); въ другомъ же: *Все что можетъ рука твоя дѣлать, по силамъ дѣлай: потому что въ могилѣ, куда ты пойдешь, нѣтъ ни работы, ни размышленія, ни знанія, ни мудрости* (ст. 10).

Не смотря однако на столь вѣскія, повидимому, доказательства въ пользу существованія въ Ветхомъ Завѣтѣ представленія о загробномъ существованіи, какъ снѣ, это мнѣніе оказывается рѣшительно несостоятельнымъ. Сравненіе смерти со сномъ, весьма естественное по внѣшнему сходству этихъ двухъ явленій, относится къ тѣлу человека, которое покоится въ землѣ, а не къ душѣ, которая, какъ духъ, не можетъ нуждаться въ отдыхѣ, какъ замѣчаетъ еще Тертуліанъ ¹⁾. Тѣ мѣста, гдѣ говорится, что мертвые не прославляютъ и даже не воспоминаютъ Бога, могутъ быть легко объясняемы, какъ слѣдствіе общаго мрачнаго взгляда на шеолъ, и не могутъ служить рѣшительнымъ доказательствомъ сна душъ умершихъ. Что же касается мѣстъ изъ Екклесіаста, то они, сами по себѣ будучи рѣшительными свидѣтельствами въ пользу разбираемаго мнѣнія, теряютъ свою силу, если мы обратимъ вни-

знаютъ, гдѣ онѣ находятся (Rinck—Vom Zustande nach dem Tode. Basel. S. 27—30; Splittgerber—Tod, Fortleben und Auferstehung. S. 100—102), рѣшительно же это ученіе было принято апалпистами и ирвингіанами.

¹⁾ Animae nec in viventibus dormiunt: corporum enim est somnus, quorum et ipsa mors cum speculo suo somno (души не засыпаютъ и у живущихъ: ибо сонъ свойственъ тѣламъ, имъ же свойственна и самая смерть вмѣстѣ со своимъ подобіемъ—сномъ). De anima, cap. LVIII; Migne, s. I, t. II, col. 750.

маніе на то, что въ концѣ своей книги Екклесіастъ приходитъ къ признанію загробнаго воздаянія, а это было бы рѣшительно невозможно, если бы онъ утверждалъ за умершими душами существованіе, лишенное всякаго чувства и сознанія ¹⁾.

Въ противоположность приведеннымъ мѣстамъ, доказательная сила которыхъ подвергается большому сомнѣнію, можно указать на другія, гдѣ жизнь умершихъ представляется, хотя и неполною, но тѣмъ не менѣе сознательною. Таковы описанія встрѣчи царей вавилонскаго (Ис. XIV, 9) и египетскаго (Иез. XXXII, 18) жителями шеола. При вступленіи перваго въ шеолъ всѣ рефаимы пришли въ возбужденіе; всѣ цари языческіе встаютъ съ своихъ престоловъ и съ ироніей говорятъ ему: *И ты сдѣлался безсильнымъ, какъ мы! и ты сдѣлался подобенъ намъ!* и т. д. (ст. 10).

Правда, движеніе, въ которое приходятъ жители шеола, представлено у пророка образно, но это не мѣшаетъ намъ видѣть подъ поэтическими образами идею сознательнаго существованія душъ умершихъ. Тотъ и другой пророки имѣютъ въ виду изобразить паденіе царей и для большей конкретности представленія изображаютъ сцены встрѣчи ихъ въ шеолѣ. Но если бы по воззрѣніямъ пророковъ и ихъ современниковъ души умершихъ пребывали въ шеолѣ, какъ бы во спѣ, то употребленіе такихъ образовъ было бы невозможно.

Приведенныя мѣста, можно сказать, единственные прямые доказательства того, что пребываніе душъ въ шеолѣ мыслилось въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ сознательное. Темное указаніе на это можно еще видѣть у Іова (XIV, 22): *плоть его на немъ болитъ и душа его въ немъ страдаетъ*, изъ чего выводятъ заключеніе, что, по ветхозавѣтному представле-

¹⁾ Такая противоположность взглядовъ Екклесіаста объясняется особенностью развитія въ этой книгѣ главной мысли. Здѣсь авторъ развиваетъ параллельно два взгляда,—одинъ взглядъ крайняго сомнѣнія, по которому въ настоящей жизни все суета, а послѣ смерти ждетъ человѣка безотрадное существованіе въ мрачномъ шеолѣ; второй же взглядъ, основывающійся на несостоятельности перваго,—религіозный, по которому жпань земная служитъ приготовленіемъ къ жизни загробной, гдѣ всѣ поступки человѣка найдутъ соотвѣтствующее воздаяніе.

нію, душа и послѣ смерти находится въ тѣсной связи съ тѣломъ, и что тѣлѣ послѣдняго производитъ на нее болѣзненное впечатлѣніе ¹⁾. Но вообще нужно замѣтить, что для положительнаго рѣшенія вопроса о сознательности души за гробомъ Ветхій Завѣтъ не представляетъ документальныхъ данныхъ, хотя идея загробнаго воздаянія съ несомнѣнностью предполагаетъ сознаніе душою не только своего состоянія, но и причинъ его—въ такъ или иначе проведенной земной жизни.

Другихъ подробностей о жизни умершихъ душъ въ шеолѣ Ветхій Завѣтъ сообщаетъ очень немного. Характерно въ этомъ отношеніи самое названіе умершихъ *שְׁפֵלָה*—слово, производимое отъ глагола *שָׁפַל* = быть слабымъ, безсильнымъ ²⁾. На это значеніе названія умершихъ рефаимами указываетъ пр. Исаія, когда представляетъ ихъ говорящими царю вавилонскому: *и ты сдѣлался безсильнымъ, какъ мы! и ты сталъ подобенъ намъ!* (XIV, 10). Такое состояніе душъ обуславливается тѣмъ обстоятельствомъ, что онѣ въ смерти лишаются тѣла, орудія ихъ дѣятельности, слѣдовательно, теряютъ возможность проявлять вовнѣ свою внутреннюю жизнь.

Но самое печальное въ положеніи умершихъ—это то, что съ вступленіемъ въ шеолъ они отлучены не только отъ дневнаго свѣта и здѣшняго міра, но лишены и милосердія Божія, которое не простирается на живущихъ въ шеолѣ. Іовъ горько жалуется на то, что Господь не спѣшитъ простить ему грѣхъ, если онъ согрѣшилъ, потому что, говоритъ онъ, *жизнь моя дуновение* (VII, 7), *и дни мои суета* (ст. 16). *Вотъ я лягу въ прахъ; завтра поищешь меня, и нѣтъ меня* (ст. 21). Та же мысль раскрывается въ пс. LXXXVII, 11: *Развѣ надъ мертвыми Ты сотворишь чудо? Развѣ мертвые встанутъ?...*

Однако, если милосердіе Божіе не достигаетъ шеола, то для всевѣдѣнія, вседѣйствія и всемогущества Божія по-

¹⁾ Delitzsch—Biblische Psychologie, S. 444; Spiess—Entwicklungsgeschichte., S. 428; Rinck—Vom Zustande nach dem Tode, S. 109.

²⁾ Gesenius—Handwörterbuch. S. 796.—Этимъ же именемъ назывался одинъ изъ древнѣйшихъ народовъ, населявшихъ Палестину (Быт. XIV, 5; XV, 20; Втор. II, 11. 20 и др.).

слѣдній ничѣмъ не отличается отъ здѣшняго міра. *Преисподняя обнажена предъ Нимъ, и нѣтъ покрывала аваддону* (Иов. XXVI, 6); отъ Его могущества трепещутъ рефаймы XXVI, 5); огонь гнѣва Божія жжетъ до ада преисподняго (Втор. XXXII, 22).

Идея загробнаго воздаянія раскрывалась въ Ветхомъ Завѣтѣ постепенно, при чемъ можно даже указать время, когда она, повидимому, была совершенно чужда религиозному сознанию. Это періодъ патриархальный и Моисея. Здѣсь Богъ хотя и представляется правосуднымъ, наказывающимъ злыхъ и награждающимъ добрыхъ, но Его правосудіе совершается въ предѣлахъ здѣшняго міра. Земное благополучіе, богатство, многочисленное потомство, наконецъ, покойная смерть въ глубокой старости—вотъ награда за исполненіе закона. Никакихъ указаній на воздаяніе за гробомъ нѣтъ. Тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что въ душахъ лучшихъ представителей этого періода было уже предчувствіе, хотя и не вполне ясное, что правосудіе Божіе не ограничивается предѣлами земной жизни. Къ этой мысли необходимо должно было приводить учрежденіе жертвы за грѣхъ. Цѣль ея установленія Господомъ невозможно было ограничивать тѣмъ, чтобы освободить челоѣка отъ временныхъ наказаній за грѣхъ, такъ какъ даже тѣ лица, которые достигли глубокой и счастливой старости и стояли на краю могилы, не были свободны отъ жертвы за грѣхъ ¹⁾. Какъ на прямое доказательство того, что мысль о правосудіи Божіемъ, совершающемся за гробомъ, не была чужда сознанию вѣрующихъ Ветхаго Завѣта въ періодъ написанія Пятикнижія, можно привести слова: *огнь возгорѣлся въ нѣтъ Моимъ, жжетъ до ада преисподняго* (Втор. XXXII, 22). Хотя по смыслу рѣчи эти слова могутъ быть объясняемы, какъ образное представленіе силы гнѣва Божія, тѣмъ не менѣе уже самая ихъ идея,—силы и дѣйствительности гнѣва Божія, выраженная притомъ въ такой формѣ,

¹⁾ «Вообще нужно замѣтить, говорятъ Aizberger, что все, что въ заповѣдѣ относится къ уничтоженію и заглаженію грѣха, имѣетъ значеніе, простирающееся за эту временную жизнь и служить живымъ доказательствомъ, что божественное воздаяніе простирается и въ міръ загробный. Christl. Eschatol., S. 33.

заключаетъ въ себѣ мысль, что грѣшникъ, если онъ не терпитъ наказанія здѣсь на землѣ, долженъ подвергнуться ему въ шеолѣ.

Несоотвѣтствіе между добродѣтелью и счастьемъ, какъ ясно сознанный, мучительный фактъ опыта, рѣзко отмѣчается въ поэтическихъ книгахъ—Іова и Псалтири. Псалмопѣвецъ, который въ своей жизни противоположенъ нечестивымъ его врагамъ, терпитъ однако преслѣдованія отъ нихъ, не находитъ покоя душѣ своей и въ то же время видитъ, что они благоденствуютъ (LXXII, 3—12). Такое положеніе дѣла наводитъ его на горестное размышленіе: *Не напрасно ли я очищалъ сердце мое и омывалъ въ невинности руки мои, и подвергалъ себя ранамъ всякій день и обличеніямъ всякое утро* (ст. 13—14)? Однако твердая увѣренность въ правосудіи Божіемъ побѣждаетъ это сомнѣніе. Пророкъ, снова сравнивая судьбу незаконныхъ со своею, приходитъ къ выводамъ, вполне успокоивающимъ его духъ. Послѣдняя судьба нечестивыхъ—погибель, *ибо вотъ, говоритъ онъ, удаляющіе себя отъ Тебя гибнутъ, Ты истребляешь всякаго, отступающаго отъ Тебя* (ст. 27). Не такова судьба праведниковъ: и здѣсь во время земныхъ бѣдствій они чувствуютъ нравственную близость къ нимъ Бога и послѣ смерти получаютъ воздаяніе. *Я всегда съ Тобою; Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советомъ Твоимъ и потомъ примешь меня въ славу* (ст. 24). Послѣдняя фраза указываетъ на совершенную противоположность судьбы праведниковъ сравнительно съ грѣшниками. Пророкъ указываетъ здѣсь на иное воздаяніе для праведниковъ, чѣмъ земное, хотя не говоритъ съ ясностью, гдѣ оно совершится и въ чемъ будетъ состоять.

Въ другомъ псалмѣ авторъ выражаетъ увѣренность въ своемъ общеніи съ Богомъ. Онъ всегда видитъ Господа; Господь *одесную* его (XV, 8). Въ этомъ убѣжденіи онъ высказываетъ замѣчательныя слова, которыя истолковываются Апостоломъ Петромъ въ мессіанскомъ смыслѣ. *Отъ того (сознанія близости Бога) возрадовалось сердце мое и возвеселился языкъ мой; даже и плоть моя успокоится въ упованіи; ибо Ты не оставишь души моей въ адъ, и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣніе. Ты укажешь мнѣ путь жизни*.

полнота радости предъ лицомъ Твоимъ, блаженство въ деснице Твоей во вѣкъ (9—11). Апостолъ Петръ въ рѣчи своей въ день Пятидесятницы истолковываетъ эти слова въ отношеніи къ Иисусу Христу, такъ какъ, говоритъ онъ, Давидъ умеръ и погребенъ, и гробъ его у насъ до сего дня. Будучи же пророкомъ и зная, что Богъ съ клятвою обѣщалъ ему отъ плода чреслъ его воздвигнуть Христа во плоти, и посадить на престолъ его, онъ прежде сказалъ о воскресеніи Христа, что не оставлена душа Его въ адъ, и плоть Его не видѣла тлѣнія (Дѣян. II, 29—31). Рѣшительное утвержденіе Апостола, что Давидъ не могъ сказать приведенныхъ словъ о себѣ, повидимому, исключаетъ всякую попытку видѣть въ нихъ прозрѣніе Псалмопѣвца въ собственную загробную участь. Тѣмъ не менѣе эти слова можно считать классическимъ мѣстомъ не только, какъ пророчество о Мессіи, но и въ отношеніи къ нашему вопросу. Пророкъ возвышается здѣсь духомъ надъ обыденною жизнію и видитъ другой порядокъ вещей,—не тотъ, который есть, но который долженъ быть. Если въ другихъ псалмахъ ¹⁾ онъ, видя постигающія его несчастія, приходитъ къ мысли, что Богъ оставилъ его, то здѣсь онъ заключаетъ обратно, что близость Господа къ человѣку должна доставить послѣднему освобожденіе отъ шеола. Такимъ образомъ въ его словахъ мы можемъ видѣть только томленіе благочестивой души о лучшемъ, идеальномъ порядкѣ вещей, которое было бы подобно мечтаніямъ о золотомъ вѣкѣ, если бы не имѣло для себя основанія въ божественныхъ обѣтованіяхъ.

Но, будучи пророкомъ и зная, что Богъ съ клятвою обѣщалъ ему отъ плода чреслъ его воздвигнуть Христа во плоти (ст. 30), Давидъ, конечно, былъ увѣренъ, что этотъ идеальный порядокъ не мечта, но необходимо осуществится съ явленіемъ Мессіи. Поэтому его слова, выражая вѣру въ грядущаго Мессію, справедливо примѣняются къ Иисусу Христу, душа Котораго не осталась во адѣ, и плоть не видѣла тлѣнія. Трудно отвѣтить на вопросъ, въ какой мѣрѣ относилъ

¹⁾ Напр. въ I.XXII-мъ псалмѣ.

Давидъ эти слова къ себѣ и ко всѣмъ, на Бога возлагающимъ свою надежду. Но такъ какъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ избавленіе отъ шеола, нетлѣніе плоти и вѣчное блаженство поставляются въ зависимость отъ нравственной близости Бога къ человѣку,—близости, которую ясно сознаетъ Давидъ, то это сознаніе должно было приводить пророка къ мысли, что и на немъ, хотя въ относительной степени, исполнятся его чаянія ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія дѣлается вполне понятною двойственность взгляда Псалмопѣвца на загробную судьбу человѣка. Имѣя въ виду паденіе человѣка настолько глубокое, что каждый во грѣхѣхъ начинается и во грѣхѣхъ рождается (Пс. L, 7), онъ представляетъ состояніе умершихъ въ шеолѣ въ самыхъ мрачныхъ чертахъ. Однако религиозное чувство, которое не можетъ примириться съ несоотвѣтствіемъ между праведностію и счастьемъ въ земной жизни, заставляетъ его считать необходимымъ возстановленіе божественной правды и, созерцая его, говорить о лучшей участи для боящихся Бога и исполняющихъ Его законъ. Таковъ, по нашему мнѣнію, смыслъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ въ книгѣ Псалмовъ, гдѣ высказывается увѣренность въ лучшей сравнительно съ грѣшниками участи праведниковъ ²⁾. Изъ другихъ мѣстъ, свидѣтельствующихъ о существованіи въ Ветхомъ Завѣтѣ идеи загробнаго воздаянія, можно указать на одно мѣсто у пр. Исаи и два въ книгѣ Екклесіаста ³⁾. Въ первомъ читаемъ: *Пра-*

¹⁾ Такъ Корсунскій И.: «Давидъ говоритъ не прямо о (себѣ) Христѣ, а только въ отношеніи (къ), какъ напр. въ Ефес. V, 32 и др.) къ Христу. Иначе говоря, св. Апостолъ приводитъ слова Давида, какъ сказанныя не въ прямомъ пророческомъ смыслѣ, а какъ типически пророческія, т. е. имѣвшія ближайшее отношеніе къ нему самому, Давиду, но выражающія вмѣстѣ съ тѣмъ и выражавшія для самого Давида въ его пророческомъ сознаніи также и мессіанскую идею». Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завета, Москва, 1885, стр. 160—161. Ср. Lange. Bibelwerk, Th. V, S. 52.

²⁾ «Священная поэзія евреевъ, къ которой принадлежитъ по предмуществу книга Псалмовъ, это лирическое изліяніе религиозныхъ чувствъ, раскрываетъ съ особенною ясностію и сообразно съ характеромъ, свойственнымъ лиризму субъективную сторону идеи безсмертія, т. е. идею о нравственной потребности безсмертія для сердца, любящаго Бога, указываетъ на тѣ вопіющія стремленія души, которыя не находятъ и не могутъ найти для себя удовлетворенія въ настоящей жизни». Пресовъ. Хрисановъ—Религія древн. міра, т. III, стр. 186—187.

³⁾ Указаніе на неоднаковое состояніе душъ въ шеолѣ находятъ также

ведникъ умираетъ (יָדָן), и никто не принимаетъ этого къ сердцу; и мужи благочестивые восхищаются (יִשְׂמְחוּ) (отъ земли), и никто не помыслитъ, что праведникъ восхищается (יִשְׂמַח) отъ зла (רָעָה). Онъ отходитъ къ миру, ходящіяе прямымъ путемъ будутъ покоиться на ложахъ своихъ (LVI, 1—2). יָדָן (собственно: быть отрѣзаннымъ, отдѣленнымъ) въ значеніи умирать означаетъ не мирную смерть, но насильственную или внезапную, какъ это видно изъ слѣдующихъ стиховъ, въ которыхъ говорится о глумленіи нечестивцевъ по этому поводу, и изъ псалма XLVIII, 11 (по евр. XLIX), гдѣ о мудрыхъ говорится, что они умираютъ (יָדָן), а о невѣждахъ и безсмысленныхъ, что они погибаютъ (יָדָן). Выраженіе יָדָן מֵרָעָה (собственно: отъ лица зла) не можетъ быть понимаемо ни въ смыслѣ избавленія отъ угрожающихъ бѣдствій, чего не допускаетъ смыслъ стиха, ни въ томъ, что его губить зло, такъ какъ такого перевода не допускаетъ глаголъ יָדָן, который значитъ брать себѣ, брать назадъ, отнимать, похищать. Остается одно значеніе, что праведникъ восхищается (копечно, Богомъ, Который мертвитъ и живитъ) изъ среды окружающаго его зла. Онъ отходитъ къ миру (יָדָן). Это выраженіе содержитъ гораздо больше, чѣмъ указаніе на простое, бездѣятельное пребываніе въ могилѣ, которое одинаково становится удѣломъ какъ праведниковъ, такъ и нечестивыхъ. Пребываніе въ мирѣ, а также и слѣдующее: *будутъ покоиться на ложахъ своихъ* принадлежитъ только праведникамъ, и является наградою за благочестивую жизнь. Такимъ образомъ въ приведенныхъ словахъ ясно выступаетъ мысль

въ мѣстахъ: Ис. XIV, 15: *но ты низверженъ въ адъ, въ глубины преисподней*, и Езек. XXXII, 18—23: *гробы его поставлены въ самой глубинѣ преисподней*. Пророкъ Іезекіиль, говоритъ преосв. Сильвестръ, ясно различаетъ въ преисподней, куда исходили души умершихъ, особыя мѣста, назначаемыя для обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ, и между этими мѣстами—одни—болѣе возвышенныя, а другія болѣе низменныя (Езек. XXXII, 18—23), причѣмъ само собою предполагалось, что въ адѣ для душъ праведниковъ и грѣшниковъ опредѣлялись мѣста особыя и разныя, для первыхъ—лучшія, а для послѣднихъ худшія» (Опытъ православнаго догматическаго Богословія. Кіевъ, т. V, 1891 г., стр. 96). По мнѣнію Oehler'a, слѣды той же идеи загробнаго воздаянія можно усматривать въ Ис. XXIV, 22 и Дан. VII 11. Vet. test. sent., pag. 32

о различной участи праведниковъ и грѣшниковъ. Первымъ будетъ принадлежать миръ и покой, понимаемые не въ отрпцательномъ только смыслѣ отсутствія мученій, но и въ положительномъ, такъ какъ смерть (погибель — יָדָן) для праведника съ точки зрѣнія ея слѣдствій разсматривается здѣсь, какъ нѣкоторое благо.

Въ книгѣ Екклесіастъ говорится о судѣ, который послѣдуетъ послѣ смерти человѣка. *Всяке дѣло Богъ приведетъ на судъ, и все тайное, хорошо оно, или худо* (XII, 14; ср. XI, 9; VIII, 12). *И сказалъ я въ сердце своемъ: праведнаго и нечестиваго будетъ судить* (עֲשֹׂה־יָדָן) *Богъ, потому что время* (עֵת) *для всякой вещи и (судъ) надъ* (עַל) *всякимъ дѣломъ тамъ* (III, 17) ¹⁾.—Относитъ приведенныя выраженія Екклесіаста къ воздаянію на землѣ не позволяетъ ни контекстъ, ни содержаніе всей книги, такъ какъ въ ней въ высшей степени ярко выставляется фактъ несоотвѣтствія между праведностью и земнымъ благополучіемъ. Трудно сказать съ опредѣленностью, какую мысль хочетъ выразить авторъ — ту ли, что душа послѣ смерти должна предстать предъ Богомъ и получить отъ Него приговоръ, или болѣе общую мысль, что каждое дѣло человѣка, доброе оно или худое, найдетъ себѣ въ будущей жизни справедливую оцѣнку и воздаяніе. Но если бы здѣсь утверждалось и послѣднее, то очевидно, что душа должна быть судима прежде, чѣмъ участь ея будетъ рѣшена. Что касается далѣе вопроса, когда совершится упоминаемый Екклесіастомъ судъ, то представляется болѣе вѣроятнымъ, что самъ писатель книги мыслилъ его совершающимся или непосредственно, или по крайней мѣрѣ скорѣ послѣ смерти человѣка, такъ какъ онъ противопоставляетъ судъ человѣческій, какъ не скорый, суду Божию (VIII, 11—13).

¹⁾ Тамъ — עֲשֹׂה, по сравненію съ Быт. XLIX, 24: *Оттуда* (עֲשֹׂה — отъ Бога. ср. ст. 25) *Пастырь и твердиши Израиля*, указываетъ на другой міръ. Слова «судъ» нѣтъ въ подлинникѣ. Оно прибавлено въ виду того, что עֵת—время не соединяется съ предлогомъ עַל, а только съ предл. ל, съ первымъ же соединяется глаголъ עֲשֹׂה въ смыслѣ судиться за что (Іер. II, 35) и עֲשֹׂה־יָדָן—судъ (Еккл. XI, 9; XII, 14). У LXX: *κρίσις τῶ παντί* *πρίναι κτὶ ἐπὶ τῶ πᾶσι*.

Видѣть же здѣсь указаніе на всеобщій страшный судъ едва ли можно, потому что ученіе о послѣднемъ, какъ событіи, имѣющемъ совершиться при концѣ міра, не выражено ясно въ учительныхъ книгахъ Ветхаго Завета.

Самымъ яснымъ и рѣшительнымъ образомъ мысль о загробномъ воздаяніи высказывается въ книгахъ неканоническихъ. Души праведныхъ, говоритъ авторъ книги Премудрости, въ руки Божіей и мученіе не коснется ихъ... они пребываютъ въ миръ... они будутъ много благодѣтельствованы... будутъ судить племена и владѣть надъ народами, а надъ ними Господь будетъ царствовать во вѣки (III, 1—8).

Объединяя ученіе Ветхаго Завета о загробномъ существованіи человека, нельзя не замѣтить, что оно мало раскрыто и представляетъ послѣднее преимущественно въ мрачныхъ чертахъ. Причину этого мы можемъ видѣть въ дѣйствительномъ состояніи душъ еще не искупленнаго человечества. Оторвавшись отъ Бога чрезъ грѣхопаденіе прародителей и своими собственными грѣхами еще болѣе усиливая этотъ разрывъ, человекъ и послѣ своей смерти не могъ возстановить расторгнутаго союза съ Богомъ. Въ послѣдней, поэтому, онъ могъ видѣть только наказаніе со стороны Бога, которое, какъ бы ни была горька его земная жизнь, еще болѣе ухудшаетъ его состояніе ¹⁾. Знаніе своей загробной участи при такомъ положеніи вещей скорѣе могло бы привести человека въ отчаяніе, чѣмъ служить для него дѣйствительнымъ мотивомъ къ благочестивой жизни; поэтому на первыхъ порахъ патріархамъ и народу еврейскому въ качествѣ побужденій къ исполненію закона предлагаются только временныя награды и наказанія. Но по мѣрѣ приближенія времени пришествія въ

¹⁾ Отъ чего въ Ветхомъ Заветѣ не отрадный взоръ на смерть? «Отъ того, что тогда, какъ говоритъ Апостолъ, цвѣтѣла смерть (Римл. V, 14), еще не побѣжденная животворящею смертію Христовою; отъ того, что тогда не у явился святыя путь, (Евр. IX, 8), еще не былъ открытъ входъ въ святилище неба, идяже предтеча о насъ увидѣ Иисусъ (Евр. VI 20): —отъ того, что ветхозавѣтные патріархи, пророки и праведники въ вѣрѣ умрѣли, но не пріемли исполненія обѣщаній, но издали видѣли я и цвѣтѣше (Евр. XI, 13); и потому въ нихъ свѣтъ знаменовался близкій мракъ смерти, нежели отдаленный свѣтъ воскресенія». Высокопр. митр. Филаретъ—Слова и рѣчи, т. V (1885 г.), стр. 134.

міръ Спасителя, Который имѣлъ даровать людямъ утраченное блаженство, мрачное представленіе о сеолѣ начинаетъ мало по малу измѣняться. Увѣренность въ лучшей участи праведниковъ, сравнительно съ грѣшниками, высказывается все яснѣе и яснѣе, хотя о загробномъ блаженствѣ, какое возвыщается въ новозавѣтномъ Откровеніи, Ветхій Заветъ еще не знаетъ.

Связь новозавѣтнаго ученія о состояніи душъ въ первый періодъ загробной жизни съ ветхозавѣтнымъ.—Сочествіе Господа Иисуса Христа во адъ.

Во взглядѣ на состояніе душъ умершихъ до смерти и сочествіи о адъ Господа Иисуса Христа Новый Заветъ тѣсно примыкаетъ къ Ветхому. Извѣстная притча о богачѣ и Лазарѣ рисуетъ намъ полную картину загробнаго существованія душъ въ періодъ Ветхаго Завета. Что эта притча имѣетъ въ виду состояніе душъ ветхозавѣтнаго человечества ¹⁾, видно изъ словъ Авраама Лазарю: у нихъ есть Моисей и пророки: пусть слушаютъ ихъ (Лк. XVI, 29), чѣмъ ясно предполагается, что законъ Моисея еще не упраздненъ смертію Христа. Вопросъ однако въ томъ, какъ понимать изображенное здѣсь состояніе душъ—какъ образъ или какъ дѣйствительность? — Притчи Христа имѣютъ свою цѣлью раскрыть какую-либо истину, пользуясь образами, взятыми изъ природы или изъ отношеній между людьми, при этомъ предполагается, конечно, что образъ знакомъ и понятенъ слушателямъ, такъ что можетъ приблизить ихъ пониманію сокрытую въ немъ идею. Поэтому для притчи всегда избираются образы, возможные въ дѣйствительности. Такъ нельзя утверждать, что въ притчѣ о милосердномъ самарянинѣ Иисусъ Христосъ имѣетъ въ виду дѣйствительный фактъ, по нѣкто также не можетъ оспаривать возможности всего рассказаннаго въ ней, такъ какъ всѣ ея частности представляли

¹⁾ Вл. Осеофилактъ думаетъ, что въ данной притчѣ изображается Господомъ будущая жизнь по воскресеніи, «ибо не настало еще время ни праведнымъ наследовать блага, ни грѣшнымъ противное». Благовѣстникъ, или толков. на Св. Евангеліе, ч. 3-я, изд. 2-е (1874), стр. 276.

обычное явление. Но въ примѣненіи данной точки зрѣнія къ разбираемой притчѣ является другая трудность. Такъ какъ основныя черты разсказа, служащаго оболочкою для нравственной истины, заимствованы здѣсь не изъ обыденной жизни, а изъ народныхъ представлений о жизни душъ за гробомъ ¹⁾, то, быть можетъ, онѣ и не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, хотя и признавались таковыми; Иисусъ же Христосъ воспользовался ими, не указывая на ихъ истинность или неистинность, какъ средствомъ раскрыть христіанскій взглядъ на богатство и его употребленіе. Но и такое предположеніе тоже должно быть совершенно устранено въ виду того, что Иисусъ Христосъ есть *Истина* (Іоан. XIV, 6), для Которой невозможно допустить пользованія ложью, какъ средствомъ къ большому раскрытію истины. Другое дѣло высказать истину прикровенно, какъ это Онъ иногда и дѣлаетъ, и другое—исказить ее внесеніемъ ложныхъ представлений, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ самая истина подвергается опасности потерять свою достовѣрность и понятность для разума человѣка. Мы должны поэтому признать, что образное представленіе загробной жизни въ притчѣ о богатѣ и Лазарѣ является ея типическимъ изображеніемъ и можетъ служить надежнымъ основаніемъ для изложенія ученія Новаго Завѣта о состояніи душъ до сошествія Іисуса Христа во адъ ²⁾.

Изъ приведенной притчи мы видимъ, что души праведниковъ, къ которымъ принадлежалъ и Лазарь, и души грѣшниковъ, которыхъ представляетъ богатъ, находятся въ раз-

¹⁾ Schumann (Die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testaments, Berlin, 1847, S. 20—22) со ссылкой на Eisenmenger'a (Entdecktes Judenthum—сочиненіе, изданное въ 1711 г. и представляющее въ настоящее время библиографическую рѣдкость: утверждаетъ, что, по вѣрованіямъ современныхъ Іисусу Христу Іудеевъ, шеолъ раздѣлялся на два отдѣленія—рай и геенну. Оба эти отдѣленія раздѣлялись пропастью, но находящаяся въ томъ и другомъ души могли видѣть другъ друга, чрезъ что мученіе амыхъ увеличивалось еще болѣе.

²⁾ По мнѣнію св. Амвросія Медиоланскаго, разсказъ представляетъ нѣчто болѣе, чѣмъ притчу, такъ такъ указываетъ даже имя, чего въ прочихъ притчахъ не встрѣчаетъ (Expositio Evangelii Secundum Lucam,—Migne, s. I., t. XV, col. 1768)

личныхъ мѣстахъ,—первыя на лоно Авраама, вторыя въ адѣ. Подъ лономъ Авраамовымъ и адомъ нѣтъ никакой необходимости понимать только состоянія душъ безъ указанія на пространства, въ которыхъ онѣ обитаютъ, такъ какъ душа человѣка не вездѣсуща и, слѣдовательно, подлежитъ условіямъ пространства, хотя и не въ той мѣрѣ, какъ предметы видимаго міра. Напротивъ слова Господа о богатѣ: *во адѣ, будучи въ мукахъ* (ст. 23), представляли бы ничѣмъ не объяснимую тавтологію, если бы мы отняли у данныхъ выраженій значеніе пространства. Названіе перваго изъ нихъ лономъ Авраама, великаго праотца еврейскаго народа, указываетъ на назначеніе его исключительно для праведниковъ, что подтверждается замѣчаніемъ, что находящіеся тамъ „утѣшаются“ (ст. 25). Но гдѣ, по новозавѣтному воззрѣнію, нужно искать лоно Авраамово—въ шеолѣ ли, или внѣ его? Защитники перваго мнѣнія выставляютъ въ защиту его то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ шеолъ представляется общимъ мѣстомъ для душъ всѣхъ умершихъ, и что, по свидѣтельству книги Бытія, Авраамъ *приложился къ народу своему* (Быт. XXV, 8), т. е. сошелъ вмѣстѣ съ другими въ шеолъ. Въ самой притчѣ указываютъ, что адъ и лоно Авраамово раздѣлены только пропастью, и что богатъ могъ видѣть Авраама и Лазаря и говорить съ ними, откуда можно заключать о пространственной близости мѣстопребыванія праведниковъ и грѣшниковъ. Наконецъ, какъ на самое сильное доказательство въ пользу своего взгляда, ссылаются на сошествіе Іисуса Христа во адъ, которое имѣло цѣлю извести оттуда всѣхъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ. Защитники противоположнаго взгляда ослабляютъ силу перваго довода указаніемъ на то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ ученіе о шеолѣ развивалось постепенно и что въ послѣднихъ книгахъ уже замѣтенъ переходъ къ воззрѣнію, что души благочестивыхъ послѣ смерти не сходятъ въ шеолъ. Что касается доказательствъ, заимствуемыхъ изъ текста притчи, то противъ нихъ замѣчаютъ, что для безтѣлесныхъ душъ условія пространства не имѣютъ такого значенія, какъ для насъ, и, слѣдовательно, изъ того факта, что богатъ видѣлъ Авраама и говорилъ съ нимъ, еще нельзя

заключать о близости лона Авраамова къ мѣстопребыванію богача. Въ самой притчѣ есть напротивъ основанія предполагать, что лонъ Авраамова находится не въ шеолѣ, который представлялся ветхозавѣтному сознанію, какъ мѣсто мрака и скорби. Говорится именно, что Лазарь *отнесенъ былъ ангелами на лонъ Авраамова* и тамъ „утѣшался“. Эти выраженія указываютъ, повидимому, что подъ лономъ Авраамовымъ Иисусъ Христосъ разумѣлъ не шеолъ или его отдѣленіе, хотя бы и выше, но особое мѣсто покоя, находящееся внѣ его, такъ какъ трудно предположить, чтобы ангелы сопровождали душу по пути въ адъ.

Взвѣсивая приведенныя основанія за то и другое пониманіе пространственнаго отношенія къ шеолу лона Авраамова, нельзя собственно отдать предпочтенія ни тѣмъ, ни другимъ. Тѣмъ не менѣе описываемое въ притчѣ мѣсто и состояніе душъ благочестивыхъ съ точки зрѣнія Новаго Завѣта не можетъ быть названо иначе, какъ адомъ. Основаніемъ этого можетъ служить то твердо установленное въ Священномъ Писаніи положеніе, что всѣ люди, унаслѣдовавъ отъ прародителей грѣховную порчу, сдѣлались *по природѣ чадами гнѣва* (Еф. II, 3) и всѣ подпали проклятію (Гал. III, 10). Изъ этого не исключались и великіе ветхозавѣтные праведники, потому что *всѣ, утверждающіеся на дѣлахъ закона, находятся подъ клятвою* (ст. 10). Только *Христосъ искупилъ* человечество *отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою* (ст. 13).

При такомъ положеніи ветхозавѣтнаго человечества невозможно допустить, чтобы праведники этого періода послѣ смерти примирялись съ Богомъ и вступали съ Нимъ въ тѣсное общеніе, такъ какъ тогда для нихъ не имѣло бы никакого значенія искупленіе, совершенное Иисусомъ Христомъ. Оставаясь же и послѣ своей смерти „врагами“ Богу (Кол. I, 21; Римл. V, 10), они не могли наслѣдовать того, что Новый Завѣтъ называетъ раемъ, и, очевидно, должны были сходить въ царство тьмы—шеолъ. Но съ другой стороны, если еще при земной жизни они находили благоволеніе въ очахъ Божіихъ, удостоивались Его милостей и такимъ образомъ ослабляли надъ собою власть діавола, то и послѣ

смерти они до извѣстной степени стояли внѣ силы послѣдняго. Участь праведниковъ, еще не искупленныхъ, была лучше участи грѣшниковъ. Твердая вѣра въ грядущаго Искупителя, которою они были водимы здѣсь на землѣ, не оставляла ихъ и по переходѣ въ загробный міръ и дѣлала ихъ положеніе не только неизмѣримо лучше положенія грѣшниковъ, но даже заключала въ себѣ элементъ положительнаго блаженства ¹⁾. Если Псалмопѣвецъ, подвергая себя *ранамъ всякій день и обличеніямъ всякое утро* (Пс. LXXII, 14), могъ находить полное успокоеніе въ томъ, что Господь *часть его во вѣкъ* (ст. 26), и вызывать къ Нему: *съ Тобою ничего не хочу на землѣ* (ст. 25), то и въ шеолѣ надежда на искупленіе должна была утѣшать ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ ихъ отчужденіи отъ Бога и наполнять души ихъ предвкушеніемъ блаженства. Въ этомъ можно видѣть основаніе того, почему Господь въ Своей притчѣ ясно различаетъ между судьбою Авраама Лазаря съ одной стороны и богача съ другой.

Сочестіе Иисуса Христа во адъ произвело рѣшительное измѣненіе въ судьбѣ томящихся въ шеолѣ душъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ. Принесши на землѣ искупительную жертву, Господь сошелъ во адъ возвѣститъ заключеннымъ тамъ душамъ о совершенномъ Имъ искупленіи, и тѣ изъ нихъ, которые узнали въ сошедшемъ Посланникѣ Божіи и увѣровали въ Него, какъ Мессію, были изведены Имъ изъ мрачнаго плѣна діавола.

Первое указаніе на фактъ сочестія Иисуса Христа во адъ, хотя и не вполне ясное, можно видѣть въ словахъ Самого Господа: *какъ Иона былъ во чревѣ кита три дня и три ночи; такъ и Сынъ Человѣскій будетъ въ сердцѣ земли* (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς) *три дня и три ночи* (Мѡ. XII, 40). Текстъ этого мѣста можетъ указывать и на пребываніе во адѣ, и на трехдневное пребываніе во гробѣ. Ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς не имѣетъ для себя аналогичнаго выраженія въ

¹⁾ Этимъ объясняется то кажущееся противорѣчіе въ ветхозавѣтномъ ученіи о воздаяніи за гробомъ, что съ одной стороны шеолъ изображается какъ страшное мѣсто, возбуждающее ужасъ въ человѣкѣ, съ другой—высказывается увѣренность, что праведникъ и послѣ смерти пребываетъ въ мѣрѣ.

Новомъ Завѣтѣ, въ Ветхомъ же можно указать на слова пр. Іоны во чревѣ кита: *Ты свергъ меня въ глубину, въ сердце моря* עַל־בֶּרֶךְ — LXX: καρδία θαλάσσης — Іон. II, 4). Но какъ въ этомъ мѣстѣ, такъ и въ другихъ — еврейское בֶּרֶךְ не строго обозначаетъ средину чего либо, а указываетъ вообще на внутренность предмета ¹⁾. По аналогіи съ приведенными примѣрами ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς скорѣе можетъ значить просто въ землѣ, чѣмъ въ срединѣ земли. Но, съ другой стороны, нельзя не обратить вниманія на то, что Іона, молясь изъ чрева кита, говоритъ: *изъ чрева преисподней* (לִנְשֹׁתַי מִבְּרֶחַי) *я возопилъ* (ст. 3), сближая такимъ образомъ свое положеніе съ пребываніемъ въ мрачномъ шеолѣ. Это обстоятельство даетъ право и въ словахъ Господа видѣть пророчество о тридневномъ пребываніи Его во адѣ, а не въ могилѣ. Параллель была бы слишкомъ слаба, если бы поглощеніе Іоны витомъ прообразовало только трехдневное пребываніе во гробѣ тѣла Иисусова, а не то, что Иисусъ Христосъ, подобно всѣмъ людямъ, будетъ поглощенъ смертію, но чрезъ три дня разрушить ея узы. Въ послѣднемъ, должно полагать, и заключается сущность сравненія, которое проводится между пророкомъ Іоною и Иисусомъ Христомъ ²⁾. „Смерть поглотила краеугольный камень, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, но не могла переварить его и изрыгнула его вмѣстѣ съ остальною пищею“ ³⁾. Поэтому, хотя по своему грамматическому выраженію слова Господа и могли бы быть изъясняемы въ смыслѣ указанія на Его тридневное погребеніе, но, въ виду указаннаго сопоставленія пребыванія въ сердцѣ земли съ пребываніемъ Іоны во чревѣ кита, они необходимо должны имѣть болѣе

¹⁾ Напр. עַל־בֶּרֶךְ לֵב — ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ (Втор. IV, 11); בְּלִבְ הַאֲדָמָה — ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ ἔθνους (2 Цар. XVIII, 14).

²⁾ «Спасителя нашего образъ, говоритъ св. Кириллъ Іерусалимскій, представилъ собою пророкъ Іона, изъ чрева китова молясь и говоря: *возопилъ въ скорби моей*, и далѣе: *изъ чрева адова* (Іон. II, 3). И хотя былъ въ китѣ, но говоритъ о себѣ, бывшемъ въ китѣ, что онъ во адѣ; потому что былъ образомъ Христа, имѣвшаго сойти въ адъ». 14-е огласит. поученіе, 20; творенія, Сергіевъ Посадъ, 1893 г., стр. 193.

³⁾ Бесѣда о томъ, что не должно отчаиваться въ своемъ спасеніи, 3 на разн. случаи, т. III, стр. 373.

широкій смыслъ и включать въ себѣ указаніе на пребываніе Иисуса Христа въ царствѣ смерти — адѣ. Это тѣмъ болѣе возможно, что, по ветхозавѣтному воззрѣнію, понятія могилы и царства мертвыхъ настолько тѣсно примыкали другъ къ другу, что на первыхъ порахъ обозначались однимъ словомъ — шеолъ. Другое болѣе ясное мѣсто о сошествіи Иисуса Христа во адъ читаемъ въ книгѣ Дѣяній II, 27. 31. Апостолъ Петръ, приводя слова псалма: *ибо Ты не оставиши души моей во адъ и не дашь Святому Твоему увидѣть тлѣнія* (XV, 10), прибавляетъ, что Давидъ говоритъ не о себѣ, потому что онъ *и умеръ, и погребенъ, и гробъ его у насъ до сего дня* (ст. 29). Но, *будучи пророкомъ, онъ прежде сказалъ о воскресеніи Христа, что не оставлена душа Его въ адъ, и плоть Его не видѣла тлѣнія* (ст. 30—31) ¹⁾.

Сила стиха заключается въ словахъ: *не оставлена душа Его въ адъ*, въ которыхъ говорится, безъ сомнѣнія, о душѣ Христа, какъ Богочеловѣка. Эта душа, — предполагается словами Апостола, — по общему закону для всѣхъ человѣческихъ душъ, послѣ смерти Христа, должна была сойти во адъ, а плоть была погребена. Но адъ, имѣющій силу надъ человѣкомъ только чрезъ грѣхъ, не могъ удержать безгрѣшнаго Богочеловѣка (ст. 24): душа Его побѣдоносно расторгнула узы ада и смерти и соединилась въ воскресеніи съ плотію, не испытавшей тлѣнія, которое есть также слѣдствіе грѣха. Правда, о сошествіи Иисуса Христа во адъ здѣсь прямо не говорится, но оно необходимо предполагается фактомъ ис-

¹⁾ Подлинны или нѣтъ слова ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, для насъ безразлично, такъ какъ Апостолъ имѣетъ въ виду примѣнить къ Иисусу Христу мѣсто псалма XV, гдѣ эти слова есть. — Параллель данному мѣсту представляетъ ст. 24-й, который по многимъ спискамъ читается такъ: ὅτι ὁ Θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὁμύνας τοῦ ἔθνους, а не θανάτου. Чтеніе это принимается Лахманомъ. Въ русскомъ ὁμύνας θανάτου переводится: *узы смерти*, въ томъ изображеніи, что еврейское выраженіе (קַבְלֵי מוֹת), которое собственно значить *узы, сѣти смерти*, LXX переводятъ ὁμύνας θανάτου, производя отъ קַבְלֵי — скорбь (Ис. LXVI, 7), во мн. קַבְלֵי, особенно употребительнаго о мукахъ рожденія (Цар. XXII, 6). Весьма возможно, что Евангелистъ Лука, вмѣсто употребленнаго Ап. Петромъ קַבְלֵי מוֹת, слѣдуя примѣру LXX, поставилъ ὁμύνας θανάτου. Meyer. Abth. 3-te (1861), S. 66—67; Lange Th. V, S. 51.

шествія души Его изъ ада; не говорится же, быть можетъ, потому, что оно имѣло для слушателей значеніе всеобщаго закона и не нуждалось въ особомъ указаніи.

Для доказательства дѣйствительности сошествія Иисуса Христа въ адъ мы считаемъ возможнымъ ограничиться разобранными мѣстами ¹⁾, такъ какъ для насъ важна не христологическая, а сотериологическая сторона этого событія. Относительно же значенія сошествія Иисуса Христа въ адъ для находящихся тамъ душъ всѣхъ прежде умершихъ людей мы имѣемъ два мѣста изъ 1-го посланія Петра—III, 18—20 и IV, 5—6.

Первое мѣсто читается такъ: *Христосъ, чтобы привести насъ къ Богу, однажды пострадалъ за грѣхи наши, праведникъ за неправедныхъ, бывъ умерщвленъ по плоти, но оживъ духомъ, которымъ Онъ и находящимся въ темницѣ душамъ, сошедши, проповѣдалъ, нѣкогда непокорнымъ ожидавшему ихъ Божию долготерпѣнію, во дни Ноя, во время строенія ковчега, въ которомъ немногіе, то есть, восемь душъ спаслись отъ воды ²⁾*. Отношеніе этого мѣста къ сошествію во адъ не вызываетъ никакихъ сомнѣній; разногласіе между толкователями только въ пониманіи частностей. *Бывъ умерщвленъ по плоти* (θανάτωθεὶς μὲν σαρκί) указываетъ на тѣлесную смерть Спасителя, но слѣдующее: *оживъ духомъ* возбуждаетъ нѣкоторое недоумѣніе, такъ какъ даетъ основаніе думать, что въ дальнѣйшей судьбѣ Иисуса Христа имѣло мѣсто оживленіе духа. Оба дательные *σαρκί* и *πνεύματι* имѣютъ здѣсь то значеніе, что указываютъ сферу, которою мы должны ограничивать объемъ глаголовъ *θανάτωθεὶς* и *ζωοποιήθεὶς* ³⁾. При этомъ,—такъ какъ оба члена параллельны и связываются частицами *μὲν* и *δέ*, то и объясненіе того и другого должно

¹⁾ Всѣ имѣющія прямое или косвенное отношеніе къ разбираемому вопросу тексты приведены и разобраны у König'a (Die Lehre von Christi Höllenfahrt. Frankfurt a. M. 1842), а также у Güder'a (Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter der Todten, Bern, 1853).

²⁾ *Ὅτι καὶ Χριστὸς ἁπλῶς περὶ ἀμαρτιῶν ἑκάθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ θανάτωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιήθεὶς δὲ τῷ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοὶ ἐν φυλακῇ πνεύμασι παρούμενοι ἐκλήρουεν...*

³⁾ Winer. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Leipzig, 1844, 41, § S. 244.

быть одинаково: какъ умерщвленіе простиралось только на тѣлесную природу Господа, такъ и оживленіе, по словамъ Апостола, имѣло мѣсто только въ отношеніи къ духу. Но такъ какъ духъ не умираетъ и не можетъ ожить въ томъ смыслѣ, въ какомъ это говорится о тѣлѣ, то рѣшительно нельзя принять толкованія *ζωοποιήθεὶς πνεύματι* въ смыслѣ указанія на воскресеніе Христа ¹⁾. Точно такъ же нельзя остановиться на буквальной пониманіи этого выраженія, что духъ Господа въ моментъ Его смерти на краткое время впалъ въ безсознательное состояніе, но затѣмъ силою Духа Божія вновь былъ исполненъ божественною жизнью ²⁾, такъ какъ мысль о безсознательномъ состояніи духа Спасителя послѣ Его смерти не находитъ себѣ никакого подтвержденія въ другихъ мѣстахъ Писанія и не допустима съ догматической точки зрѣнія. Единственно возможнымъ поэтому остается то объясненіе разбираемаго выраженія, что, умерщвленный тѣлесно, Господь продолжалъ жить по духу; Его духовная жизнь не только не потерпѣла никакого ущерба, но напротивъ проявилась съ болѣею силою, не находя себѣ препятствія въ косности смертнаго тѣла. Такое указаніе на продолжающуюся жизнь Господа по духу тѣмъ болѣе естественно въ данномъ мѣстѣ, что далѣе Апостолъ говоритъ о дѣйствительности Его въ царствѣ мертвыхъ, которая могла быть не вполне понятна читателямъ посланія съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго взгляда на жизнь душъ въ шеолѣ.

Которымъ Онъ и находящимся въ темницѣ душамъ... ἐν ᾧ, очевидно, согласовано съ предыдущимъ *πνεύματι* и, относится ли оно къ *παρούμενοι* или къ *ἐκλήρουεν* ³⁾, оно указы-

¹⁾ Икуменій: *θανάτωθεὶς μὲν τῇ θάσει τῆς σαρκός, τοῦτοστι, τῇ ἀνθρωπίνῃ, ἀναστὰς δὲ τῇ δυνάμει τῆς θεότητος καὶ ὑπὲρ πνεύμα ἐστὶν ὁ Θεός* (Іоан. IV, 24—бывъ умерщвленъ по природѣ плоти, т. е. по человѣческой природѣ, возставши же силою Божества, ибо *Богъ есть духъ*).—Migne, ser. gr., t. CXIX, col. 557.—Также бл. Теофилактъ (Толков. на соборныя посл. св. Апостоловъ, Казань, 1881 г., стр. 98) и Meyer (Comm., Abth. 12, 1867, S. 166—168).

²⁾ Lange. Comm., Th. 14, S. 45.

³⁾ Ближе ἐν ᾧ связано съ *ἐκλήρουεν*, такъ какъ отмѣчать, что Иисусъ Христосъ сходилъ въ шеолъ духомъ, какъ и всѣ люди, не могло быть никакой нужды. Самый способъ выраженія въ этомъ случаѣ долженъ бы быть такой: ἐν ᾧ καὶ πρὸς τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα...

ваетъ нато, что Иисусъ Христосъ сошелъ во адъ въ тотъ періодъ, когда плоть Его покоилась въ могилѣ. Подъ темницею духовъ мы должны понимать шеолъ, мѣсто связаннаго, несвободнаго состоянія, гдѣ какъ бы въ заточеніи у князя смерти пребывали души всѣхъ умершихъ¹⁾. Прибавленное при этомъ *πορεύεις* указываетъ, что Апостолъ разумѣетъ подъ темницею не состояніе только душъ умершихъ, но соединяетъ съ этимъ выраженіемъ представленіе объ опредѣленномъ мѣстѣ, подобно тому, какъ въ ст. 22 — *πορεύεις εἰς οὐρανόν*.

Въ чемъ состояла проповѣдь сошедшаго сюда Сына Божія, Апостолъ не указываетъ²⁾, но, по господствующему въ Новомъ Завѣтѣ словоупотребленію глагола *κηρύττειν*, мы можемъ думать, что она, какъ и на землѣ, состояла въ возвѣщеніи явленнаго міру спасенія³⁾.

Въ слѣдующемъ стихѣ ближе опредѣляется, кто были духи, къ которымъ обращался Иисусъ Христосъ съ проповѣдью во адѣ: это — современники Ноя, погибшіе во время потопа. Что Апостолъ здѣсь не имѣетъ въ виду ограничивать проповѣдь во адѣ одними современниками Ноя⁴⁾, ясно видно изъ 6-го стиха слѣдующей главы, гдѣ утверждается, что проповѣдь Иисуса Христа была обращена вообще къ мертвымъ. Но остается вопросъ, почему Апостолъ упоминаетъ именно о погибшихъ во время потопа. Одни видятъ здѣсь указаніе

¹⁾ Ср. Пс. XVII, 5, 6; CVI, 10; Ис. XXXVIII, 10 и др. Въ Апок. XX, 7 *φυλακή* названо мѣсто, куда заключается сатана на 1000 лѣтъ.

²⁾ Нойманъ хочетъ видѣть въ *ἐκήρυξεν* указаніе на проповѣдь Господа, обращенную чрезъ Ноя къ его современникамъ, которые, не повѣривъ, находятся въ темницѣ духовъ (*Der Schriftbeweis*, 2 Hälft. 1 Abth. Nordlingen, 1859, S. 475—478). Въ доказательство своей мысли онъ ссылается на *потѣ*, но оно никакимъ образомъ не можетъ быть отдѣлено отъ *ἀπαιτήσαν* и связано съ *ἐκήρυξε*. Его толкованіе было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы у Апостола было сказано: *ἐν ᾧ ποτὲ καὶ τοῖς...*

³⁾ *Κηρύττειν* въ Новомъ Завѣтѣ обыкновенно имѣетъ дополненіемъ «Христа», «Евангеліе», «царство небесное», «покаяніе». Когда же оно стоитъ безъ дополненія, то подразумѣвается проповѣдь объ Иисусѣ Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ искупленія (Мк. IV, 17; Мр. I, 38; III, 14; XVI, 20; Лк. IV, 44; Дѣян. IX, 20; X, 42).

⁴⁾ Противъ Meyer'a Abth. 12-e (1867), S. 173—175.

на современниковъ Ноя, какъ на примѣръ грѣшниковъ, погибшихъ безъ раскаянія; другіе думаютъ, что Апостолъ указываетъ только на начало проповѣди въ загробномъ мірѣ, которая, по ихъ мнѣнію, должна была начаться съ первыхъ грѣшниковъ міра. Но ни то, ни другое объясненіе нельзя признать вѣроятнымъ. Противъ перваго говоритъ то обстоятельство, что болѣе общее понятіе — «находящіеся въ темницѣ духи» — употреблено у Апостола съ членомъ, а частнѣе — «неповорные» — безъ члена, между тѣмъ какъ слѣдовало бы ожидать обратнаго. Второе предположеніе имѣетъ въ своей основѣ мысль, что проповѣдь Христа во адѣ была обращена не сразу ко всѣмъ находящимся тамъ душамъ, но въ той послѣдовательности, въ какой онѣ жили на землѣ и умирали, — мысль, которая чужда и Писанію, и здравому смыслу. Но если бы Апостолъ и признавалъ такую послѣдовательность проповѣди во адѣ, то и въ этомъ случаѣ онъ не могъ бы указать на погибшихъ въ время потопа, какъ на первыхъ грѣшниковъ міра. Намъ остается такимъ образомъ допустить, что Апостолъ здѣсь не говоритъ ничего о всеобщности проповѣди Иисуса Христа во адѣ, а только о томъ, что она обращена была и къ погибшимъ во время потопа¹⁾; но уже то обстоятельство, что Христосъ проповѣдывалъ такимъ умершимъ, которые вызвали своими грѣхами наказаніе міра потопомъ, и къ которымъ Господь уже обращался съ проповѣдью о покаяніи чрезъ Ноя²⁾, даетъ полное право думать, что проповѣдь Христа была обращена и ко всѣмъ прочимъ умершимъ³⁾.

¹⁾ На это указываетъ форма выраженія ст. 19-го: «(въ смыслѣ: даже и) находящимся въ темницѣ...»

²⁾ Погибшіе во время потопа представляются Иисусомъ Христомъ какъ образецъ неврѣя (Мк. XXIV, 37; Лк. XVII, 26). По іудейскимъ воззрѣніямъ, они были навсегда исключены изъ царства Мессіи.—Atzberger. Die Christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Freiburg, 1890, S. 255.

³⁾ Удачно замѣчаетъ въ объясненіи даннаго мѣста Rinck: «тотъ міръ, который во времена Ноя погибъ отъ потопа, точно и опредѣленно отличается, какъ прежній или древній міръ, отъ слѣдующаго. Это былъ міръ, который былъ уже осужденъ; страшный всеобщій судъ надъ нимъ уже совершился. Для этого осужденнаго міра, казалось, не осталось бо-

Совершенно ясно всеобщность проповѣди Иисуса Христа во адѣ утверждается въ слѣдующей главѣ того же посланія. Они (язычники, живущіе въ распутствѣ) *дадутъ отвѣтъ имѣющему вскорѣ судить живыхъ и мертвыхъ. Ибо для того и мертвымъ было благовѣствуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотію, жили по Богу духомъ*¹⁾ (ст. 5 — 6). Отношеніе этого мѣста къ проповѣди во адѣ основывается на выраженіи „мертвымъ“ (*νεκροῖς*)²⁾. Понимать *νεκροῖς* въ смыслѣ мертвыхъ духовно рѣшительно препятствуетъ ст. 5, гдѣ выраженію: „судить живыхъ и мертвыхъ“ не можетъ быть дано никакого другого объясненія, кромѣ буквального. Но вопросъ въ томъ, не можетъ ли *νεκροῖς* означать только умершихъ современниковъ Иисуса Христа, которымъ при ихъ жизни было проповѣдано Евангеліе? Внимательное разсмотрѣніе связи этихъ стиховъ между собою дѣлаетъ невозможнымъ и такое пониманіе. Въ предыдущемъ стихѣ Апостолъ говоритъ, что и язычники *дадутъ отвѣтъ имѣющему вскорѣ судить живыхъ и мертвыхъ*, признаетъ такимъ образомъ всеобщность суда для всѣхъ людей, живущихъ и умершихъ отъ начала міра. Поэтому упоминаніе и въ 6 ст. мертвыхъ должно было вызывать въ читателяхъ посланія представленіе о всѣхъ вообще мертвыхъ, безъ ограниченія объема этого понятія одними современниками Иисуса Христа. Ст. 6-й тѣсно связывается съ 5-мъ. Причинный союзъ *γάρ* указываетъ, что здѣсь Апостолъ предлагаетъ обос-

лѣе никакой надежды, такъ какъ во время потопа Господь раскаялся, что сотворилъ человѣка (Быт. VI 6). Но даже на этотъ первый міръ, на осужденныхъ во времена Ноя простирается совершенное дѣло Христа; онъ включается въ тотъ міръ, за который Господь пролилъ Свою кровь. Упоминается же онъ здѣсь для того, чтобы показать силу смерти Иисуса и истекающей изъ нея для всего человѣчества благодати» (Vom Zustande nach dem Tode, S. 125).

¹⁾ Εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐαγγελίσθη, ἵνα χριστῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζῶσι: ὁ δὲ κατὰ Θεὸν πνεύματι.

²⁾ По Winerу *νεκροῖς* безъ члена означаетъ всѣхъ умершихъ въ совокупности только въ связи съ *ἐγείρειν*, *ἐγείρεσθαι*, *ἀναστῆναι* *ἐκ* (Grammatik, § 18 I, S. 140), но въ Дѣян. X, 42 и Римл. XIV, 9 *νεκροῖς* безъ члена несомнѣнно означаетъ всѣхъ умершихъ, такъ что и въ данномъ мѣстѣ на отсутствіи члена нельзя основывать никакихъ объясненій (Meuser, Comm., Abth. 12 (1867), S. 197).

нованіе сказаннаго, *εἰς τοῦτο* указываетъ на отношеніе: *мертвымъ было благовѣствуемо* къ ближайшей мысли: *чтобы они, подвергшись суду..., жили...* Такимъ образомъ въ словахъ: *для того и мертвымъ было благовѣствуемо* мы должны видѣть основаніе нравственной возможности суда надъ уже умершими, тамъ какъ въ отношеніи живыхъ она совершенно понятна¹⁾. Что Господь говорилъ о Своихъ современникахъ, не принимавшихъ Его ученія: *если бы Я не пришелъ и не говорилъ имъ; то не имѣли бы грѣха: а теперь не имѣютъ извиненія во грѣхѣ своемъ* (Іоан. XV, 22), то же должно сказать и объ умершихъ прежде явленія Христа міру. Ихъ невѣріе, исключающее всякую возможность вступленія въ вѣчную жизнь, зависѣло не отъ упорства, а отъ невѣдѣнія, почему они и не могли быть судимы за него. Но послѣ того, какъ Иисусъ Христосъ сошелъ и во адъ проповѣдывать Евангеліе, они могутъ и должны стать на всеобщемъ судѣ наряду съ слышавшими проповѣдь Спасителя міра во время своей земной жизни.

Правда, къ *εὐαγγελισθῆναι* Апостолъ не указываетъ субъекта, но, по сопоставленію съ разобраннымъ уже 19 стихомъ предыдущей главы, необходимо считать таковымъ Иисуса Христа. Самое слово *εὐαγγελίζεσθαι* употребляется всегда въ примѣненіи къ Иисусу Христу или Апостоламъ; даже объ Іоаннѣ Крестителѣ употребляется глаголъ *κηρύττειν*—проповѣдывать, такъ что мы можемъ заключать, что Апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду проповѣдь Самого Господа, а не Іоанна Крестителя, который, по церковному преданію, и во адѣ былъ Предтечею Иисуса Христа и тамъ предвозвѣстилъ Его явленіе. *Εὐαγγελίζεσθαι* даетъ также болѣе опредѣленное представленіе и о содержаніи проповѣди во адѣ, чѣмъ *κηρύττειν* предыдущей главы. „Благовѣствовать“ или равное ему „проповѣдывать евангеліе“ обнимаетъ собою всю проповѣдь о дѣлѣ искупленія, совершенномъ Иисусомъ Христомъ, и если употребляется объ отдѣльныхъ истинахъ вѣры, то въ виду отношенія ихъ къ цѣлому предмету благовѣстія.

¹⁾ Θεοφιλάκης: «Судятся и мертвые. Это видно.....» Толков. на соборн. посланія св. Апостоловъ, Казань, 1865, стр. 104.

Изъ разобранныхъ доселѣ выраженій относительно сошествія Иисуса Христа во адъ несомнѣннымъ ученіемъ Писанія нужно признать, что Иисусъ Христосъ дѣйствительно послѣ Своей смерти сходилъ во адъ духомъ, а не плотію, слѣдовательно, не послѣ Своего воскресенія, а до него,—и проповѣдалъ всѣмъ умершимъ душамъ о совершенномъ Имъ дѣлѣ искупленія.

Относительно цѣли проповѣди и, слѣдовательно, ея результатовъ можно заключать изъ того же 6 стиха: *Для того и мертвымъ было благовѣствуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотію, жили по Богу духомъ*. Судъ будетъ происходить *по человеку плотію*—ἐνὰ κρείττωσι μὲν κατὰ ἀνθρώπου σαρκί. У Апостола Павла часто встрѣчается выраженіе κατ' ἀνθρώπου (Римл. III, 5; 1 Кор. III, 3; IX, 8; Гал. I, 11; III, 15), которое въ общемъ значитъ: дѣлать что либо такъ, какъ обыкновенно дѣлаютъ люди, но перенести это значеніе на разбираемое κατὰ ἀνθρώπου невозможно, съ одной стороны, потому, что здѣсь стоитъ множественное, а не единственное число, съ другой—потому, что лежащая въ основѣ κατ' ἀνθρώπου мысль о несовершенствѣ не приложима къ суду, совершаемому Богомъ. Больше можетъ имѣть значенія для пониманія κατὰ ἀνθρώπου употребленіе κρείττωσι съ κατὰ у Іоан. VII, 24 и VIII, 15, гдѣ оба раза κατὰ указываетъ на точку зрѣнія, съ которой судить. Сопоставляя съ данными мѣстами, Güder даетъ то объясненіе κατὰ ἀνθρώπου, котораго нельзя не назвать наиболѣе удовлетворительнымъ, что судъ надъ людьми, жившими во время Иисуса Христа и послѣ, долженъ представлять мѣрку для суда надъ умершими раньше Его пришествія, т. е., что мертвые подвергаются такому же суду, какой совершается надъ людьми вслѣдствіе явленія и проповѣди Иисуса Христа ¹⁾.

Σαρκί въ отношеніи къ умершимъ, которыхъ Апостолъ выше (III, 19) называетъ духами, является страннымъ и заставляетъ многихъ толкователей понимать „судъ по плоти“ въ смыслѣ указанія на тѣлесную смерть ²⁾, при чемъ смыслъ

¹⁾ Hoffmann. Schriftbeweis, 2-e Hälfte, 1-e Abth., S. 480—481; Kliefoth. Eschatologie, S. 103—105; Atzberger. Eschatologie, S. 255.

²⁾ Güder. Von Erscheinung J. Christi, S. 57.

всего мѣста представляется въ такомъ видѣ: Господь проповѣдалъ, чтобы они, испытавши общую для всѣхъ людей (κατὰ ἀνθρώπου) смерть, жили по духу, какъ Богъ. Почему въ данномъ мѣстѣ Апостолъ употребляетъ выраженіе κρείττωσι σαρκί, тогда какъ въ 19 ст. предыдущей главы говоритъ: θανατωθεὶς σαρκί, защитники приведеннаго толкованія объясняютъ тѣмъ, что смерть, какъ наказаніе за грѣхъ, представляетъ актъ суда Божія надъ человекомъ, для Господа же она явилась просто какъ отложеніе тѣлесности. Неправильность такого пониманія κρείττωσι σαρκί видна изъ того, что разбираемое мѣсто, очевидно, имѣетъ цѣлю доказать нравственную возможность суда надъ мертвыми, между тѣмъ какъ судъ, совершающійся чрезъ тѣлесную смерть, касается не мертвыхъ, а живыхъ. Кромѣ того, здѣсь судъ *по человеку плотію* представляется обуславливающимъ для людей полученіе жизни *по Богу духомъ*, смерть же тѣлесная не имѣетъ и не можетъ имѣть такого значенія. Единственно возможнымъ поэтому остается понимать подъ плотію не тѣлесность, которой умершіе не имѣютъ, а чувственное начало, въ какомъ смыслѣ это слово употребляется у апостола Павла ¹⁾. Хотя въ посланіяхъ Ап. Петра „плоть“ въ такомъ значеніи больше не встрѣчается, но послѣднее не было ему неизвѣстно, какъ можно видѣть изъ его 1-го Посл. II, 11 и 2-го II, 10.

Однако судъ надъ душами умершихъ не можетъ быть разсматриваемъ отдѣльно отъ второй цѣли проповѣди во адѣ,—чтобы мертвые *жили по Богу духомъ*. Жизнь въ противоположность суду (ср. Іоан. V, 21), какъ слѣдствіе евангельской проповѣди, и особенно въ примѣненіи къ душамъ умершихъ можетъ означать только вѣчную жизнь ²⁾. Она опредѣляется, какъ жизнь *по Богу духомъ*, что противопоставляется предыдущему *по человеку плотію*. По Богу встрѣчается у Апо-

¹⁾ Противопоставленіе плоти духу см. Римл. VIII, 13; Гал. III, 3; V, 16 и др.

²⁾ На это, по замѣчанію König'a (Die Lehre von Christi Höllenfahrt, S. 32), указываетъ самая форма выраженія. Κρείττωσι: употребленъ аористъ, а ζῆν—настоящее, такъ какъ первое означаетъ дѣйствіе, имѣющее мѣсто только одинъ разъ, жизнь же, слѣдующая за судомъ,—продолжающееся состояніе.

стола Павла и значить или—по волѣ Божіей (2 Кор. VII, 9 Римл. VIII, 27), или—какъ Богъ (Еф. IV, 24), что въ выраженіи „жить по Богу“ значить одно и то же — жить въ святости. *Духомъ*, или въ духѣ (πνεύματι) указываетъ на совершенную противоположность новой жизни, какъ основанной на началахъ духа, отъ прежней жизни — „по плоти“. Итакъ, цѣль сошествія Іисуса Христа во адъ и Его проповѣди тамъ та же, что и Его явленія на землѣ, — дарованіе вѣчной жизни всѣмъ, такъ какъ Богъ *хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись и достигли познанія истины* (1 Тим. II, 4).

Хотя въ разобранномъ мѣстѣ Апостолъ не упоминаетъ о томъ, была ли и насколько была достигнута эта цѣль, но мы не можемъ ни на минуту остановиться на той мысли, что проповѣдь Господа во адѣ была напрасна и имѣла своимъ слѣдствіемъ только усугубленіе виновности томящихся во власти діавола душъ. Какъ на землѣ люди, сознавшіе, что они пребываютъ во грѣхѣ, и увѣровавшіе во Христа, вошли въ вѣчную жизнь, такъ должно было быть и во адѣ. Души, которыя были способны увѣровать и увѣровали во Христа, усвоили чрезъ вѣру искупленіе, примирились съ Богомъ и освободились отъ власти діавола. Таковыми были прежде всего, конечно, души ветхозавѣтныхъ праведниковъ ¹⁾, во время земной жизни ожидавшихъ пришествія Мессіи и во адѣ не утратившихъ надежды на искупленіе. На этомъ основывается церковное ученіе, что Господь извелъ изъ ада всѣхъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ свѣтлыя обители Отца Небеснаго ²⁾. Вопросъ же о томъ, увѣровали ли во Христа нѣкоторые изъ грѣшниковъ, напримѣръ, изъ погибшихъ во время потопа, которые хотя и подверглись общему со всѣми наказанію, но не ожесточили своихъ сердецъ настолько, чтобы, видя, не видѣть и, слыша, не слышать,—сводится въ тому, способны ли они были усвоить дѣло искупленія. Такъ

¹⁾ Св. Василій Великій видитъ въ словахъ Давида: *Богъ избавитъ душу мою отъ власти преисподней, когда приметъ меня* (Пс. XLVIII, 16), указаніе на то, что душа сего пророка была изведена Господомъ изъ ада (Бес. на пс. 48, ст. 16; ч. I-я (1845), стр. 371). Справедливость такого заключенія ясна изъ сказаннаго нами объ этомъ пророчествѣ на стр. 104—105.

²⁾ Православное исповѣданіе церкви восточной, ч. I-я, вопр. 49.

какъ проповѣдь обращена была ко всѣмъ умершимъ, и такъ какъ во время земной проповѣди Христа къ Нему обращались и мытари, и грѣшники, то можно думать, что и во адѣ было то же самое. Вообще же, такъ какъ возможность спасенія лежитъ въ сердцѣ человѣка, то является весьма вѣроятною мысль, что изъ ада были изведены Христомъ всѣ тѣ души, которыя не утратили способности къ самоосужденію и признали во Христѣ Искупителя міра ¹⁾.

Мѣсто пребыванія душъ умершихъ послѣ сошествія Іисуса Христа во адъ.

Послѣ сошествія Іисуса Христа во адъ, Новый Завѣтъ опредѣленно различаетъ мѣста пребыванія душъ умершихъ праведниковъ и грѣшниковъ. Относительно первыхъ мы слышимъ слова Господа въ Его молитвѣ въ Богу Отцу: *Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ* (Іоан. XVII, 24). Эти и подобныя имъ слова: *гдѣ Я, тамъ и слуга Мой будетъ* (XII, 26), имѣютъ отношеніе ко всему загробному существованію праведниковъ, обнимаютъ собою не только жизнь по воскресеніи, по и первый періодъ загробной жизни, что несомнѣнно свидѣтельствуется обѣтованіемъ благоразумному разбойнику: *нынѣ (σήμερον) же будешь со Мною въ раю* (Лк. XXIII, 43). Согласно съ этимъ и Апостолъ Павелъ разсматриваетъ жизнь души по смерти тѣла, какъ пребываніе со Христомъ (Фил. I, 23). Но если Христосъ и души праведниковъ находятся у Бога Отца (Іоан. XIV, 12. 28; XVI, 16. 28), въ Его небесныхъ обителяхъ (XIV, 2—3), то мы не можемъ мыслить находящимися тамъ же и души грѣшниковъ, отринутыхъ отъ блаженнаго единенія со Христомъ. Пребываніе въ небесныхъ обителяхъ общается только избраннымъ, о грѣшникахъ же говорится, что они

¹⁾ Это мнѣніе принимаютъ Климентъ Александрійскій (Строматы, кн. VI, гл. 6; цит. изд., столб. 672—673), св. Иринеи Ліонскій (Прот. ересей кн. 4, гл. XXII, 2; цит. изд., стр. 490).

должны отойти отъ Спасителя (Мѡ. VII, 23), что они будутъ изгнаны изъ небеснаго царства (Мѡ. VIII, 12; Лк. XIII, 28; Мѡ. XXV, 30 и пр.). Что здѣсь разумѣется не только лишеніе нравственнаго единенія съ Богомъ, но вмѣстѣ и пространственное удаленіе отъ мѣста блаженнаго пребыванія праведниковъ, можно видѣть изъ словъ кн. Дѣяній объ удавившемся Іудѣ предателѣ, что онъ пошелъ *въ свое мѣсто* (εἰς τὸν τόπον τὸν ἰδίον—I, 25). Греческое ἴδιος указывает не просто на принадлежность предмета кому-либо, но и на качественное соотвѣстствіе предмета свойствамъ лица, которому онъ принадлежитъ (ср. 1 Кор. XV, 23), и въ данномъ случаѣ даетъ право заключать, что души умершихъ пребываютъ до своего воскресенія въ такихъ пространствахъ, которыя соотвѣтствуютъ ихъ нравственному состоянію ¹⁾. Эта мысль находитъ себѣ оправданіе также въ томъ, что небо по преимуществу означаетъ въ Писаніи, какъ престолъ и мѣстопребываніе Божества, что при рѣшительномъ утвержденіи истины вседѣйствія Божія, можетъ говорить только одно, что здѣсь особеннымъ образомъ проявляется вѣчная слава Творца вселенной. Потому и въ приведенныхъ выше словахъ Спасителя: *Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ*, обитаніе со Христомъ ставится въ самую тѣсную связь съ видѣніемъ Его предвѣчной славы. Если же, такимъ образомъ, въ неизмѣримомъ пространствѣ міра не всѣ области бытія качественно одинаковы, то мысль, что души праведниковъ и грѣшниковъ обитаютъ въ различныхъ пространствахъ и, притомъ, души первыхъ въ лучшихъ, души же вторыхъ въ худшихъ, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію.

Мѣсто пребыванія душъ грѣшниковъ носитъ въ Новомъ Заветѣ наименованіе ада. Употребляемое для обозначенія его въ подлинномъ текстѣ слово ᾗδης происходитъ отъ греч. εἶδω, εἶδος (чрезъ прибавку α privativ., — у Гомера Ἄϊδης) и выражаетъ понятіе темноты, что совершенно соотвѣтствуетъ ветхозавѣтному представленію о шеолѣ, какъ царствѣ тьмы ²⁾. Въ ци-

татахъ изъ Ветхаго Заветѣ, гдѣ встрѣчается слово шеолъ, Новый Заветъ переводитъ его ᾗδης (Дѣян. II, 27 изъ Пс. XV, 10; 1 Кор. XV, 55 изъ Ос. XIII, 14); въ притчѣ же о богачѣ и Лазарѣ адомъ называется мѣсто пребыванія душъ грѣшниковъ до сошествія туда Іисуса Христа. Все это указываетъ, что новозавѣтный адъ не есть нѣчто отличное отъ ветхозавѣтнаго шеола, исключая только то, что послѣдній былъ общимъ мѣстомъ пребыванія для всѣхъ душъ, въ первомъ же находятся только души грѣшниковъ.

Мѣсто пребыванія душъ нечестивыхъ называется въ Новомъ Заветѣ также преисподними мѣстами земли (Еф. IV, 9), преисподнею (Фил. II, 10) ¹⁾, чѣмъ, повидному, указывается на мѣстонахоженіе ада. Первое мѣсто: *А возишеть, что означаетъ, какъ не то, что Онъ и нисходилъ прежде въ преисподнія мѣста земли*, даетъ основаніе думать, что земля и адъ составляютъ одно цѣлое, при чемъ низшая часть земли, подземная, т. е. находящаяся подъ поверхностью земли, пространства составляютъ область ада. Другое: *Дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ*, представляетъ всю область бытія раздѣленною на три сферы: небо, землю и преисподнюю ²⁾. Если предположить, что Апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду указать на пространственное отношеніе ада къ землѣ и небу, то мы придемъ къ тому же заключенію, къ какому приводить и предыдущее мѣсто, т. е., что мѣстонахоженіе ада подъ землею ³⁾. Однако пониманіе въ такомъ смыслѣ приведенныхъ мѣстъ сопряжено съ большими трудностями. Верхъ и низъ—понятія относительныя и совершенно непримѣнныя

гіе—отъ корня ἵδω—отвратительный (α privativ.), но изъ такого словоприводства совершенно необъяснима jota subscriptum подъ α.

¹⁾ Наименованіе ада темницею духовъ (1 Петр. III, 19) имѣетъ въ виду состояніе находящихся въ немъ душъ.

²⁾ Аналогичное мѣсто, гдѣ разлѣчаются небо, земля и пространство подъ землею—Апок. V, 3. 13. То же представленіе даютъ слова: *И ты, Капернаумъ, до неба вознесишися, до ада низвергнешися* (Мѡ. XI, 23; Лк. X, 15).

³⁾ Изъ св. оо. большинство склоняется къ той мысли, что адъ находится въ землѣ подъ ея поверхностью (Василій В.—на пр. Исаію, гл. V, ст. 14; твор., ч. 2-я 1815, стр. 222; Іоаннъ Дамаскинъ—Точное изложеніе

¹⁾ Такъ Meyer—Commentar, Abth. 3-е (1861). S. 40.

²⁾ Нѣкоторые производятъ ᾗδης отъ αἶς, αἰεῖδιος—всегда, вѣчный, дру-

къ цѣлому вселенной. Определеніе ихъ представитъ еще большія трудности, если принять во вниманіе шарообразность земли, при которой становится единственно возможнымъ полагать адъ въ ея центрѣ. Но въ такомъ случаѣ никоимъ образомъ нельзя будетъ сказать, что адъ находится ниже неба и земли ¹⁾. Такимъ образомъ всѣмъ, желающимъ опредѣлить мѣстонахожденіе ада въ центрѣ земли, приходится незамѣтно для себя стать въ противорѣчіе съ Апостоломъ или отнять у его словъ буквальный смыслъ и тѣмъ самымъ признать, что Священное Писаніе Новаго Завѣта не опредѣляетъ пространственнаго положенія ада ¹⁾.

Въ основѣ метафорическаго значенія употребляемаго въ Писаніи названія ада преисподними мѣстами земли, находящимися гдѣ-то значительно ниже послѣдней, можетъ лежать общее всѣмъ народамъ представленіе находящагося надъ го-

прав. вѣры, кн. III, гл. XXIX; цит. изд. стр. 197; Григорій Двоесловъ—Собесѣдов. о жизни италійскихъ отцевъ и о безсмертіи души, кн. IV-я, гл. 42, 30, 35; изд. въ русск. пер., Казань, 1858, стр. 341—345. 311—312. 322—323).—Мы имѣемъ въ виду не оспаривать это мнѣніе, а только выяснить, можетъ ли оно быть названо ученіемъ Св. Писанія.

¹⁾ Ср. Григорія Нисскаго: «никто не принудитъ насъ подъ именемъ преисподнихъ земли разумѣть подземную область, потому что земля отовсюду равно окружена воздухомъ и ни одна ея часть не остается обнаженною отъ тѣлеснаго покрова». О Душѣ и воскресеніи; твор., ч. 4 (1862), стр. 250—251; ср. стр. 247—249.

²⁾ Мейеръ полагаетъ, что адъ отъ центра земнаго шара простирается чрезъ всю атмосферу нашей земли, въ которой господствуетъ со своими ангелами диаволъ (Еф. II, 2; VI, 12), такъ что въ центрѣ находится геенна, а чѣмъ дальше отъ него, тѣмъ положеніе душъ сноснѣе.—Ксеръ расширяетъ область ада. Онъ понимаетъ подъ небесами, о которыхъ говоритъ Апостолъ Петръ (2 Петр. III, 5: *небеса и земли составлены изъ воды и водою*), міръ планетъ на основаніи того общаго признака, что они, какъ и земля, составлены изъ воды и водою. Такъ какъ эти небеса противопоставляются Апостоломъ новому небу и новой землѣ, на которыхъ будетъ обитать правда, и будутъ уничтожены огнемъ въ день суда (ст. 7), то, слѣдовательно, вся эта область бытія, обнимаемая понятіями неба и земли, подверглась проклятію за грѣхъ первыхъ людей, подпала подъ власть діавола (Еф. II, 2) и сдѣлалась ареною ихъ дѣятельности (VI, 12). Отсюда онъ съ вѣроятностію заключаетъ, что мѣстомъ пребыванія душъ грѣшниковъ въ первый періодъ загробной жизни служитъ міръ планетъ, включающій въ себя и землю.—У Rinck'a—Vom Zustande... S. 112. Самъ Rinck, а также Шпигтгерберъ (Tod, Fortleb. u. Aufersteh., S. 137—139) склоняются къ этому же представленію мѣстонахожденія ада.

ловою человѣка неба сферою свѣта, болѣе чистою и совершенною, чѣмъ земля. Отсюда вполне естественно метафорическое представленіе хорошаго и худого, совершеннаго и несовершеннаго, славнаго и униженнаго подъ образомъ высокаго и низкаго. Такого рода метафору несомнѣнно представляютъ приведенныя уже однажды слова, влагаемая Исаіею въ уста жителей шеола при встрѣчѣ ими царя вавилонскаго: *Ты говорилъ въ сердцѣ своемъ: взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой... буду подобенъ Всевышнему. Но ты низверженъ въ адъ, въ глубины преисподней* (XIV, 13—15). Самое наименованіе Бога Всевышнимъ уже метафора, указывающая не на высоту Его жилища, такъ какъ Богъ вездѣ, а скорѣе на Его безконечныя совершенства сравнительно съ человѣкомъ. Такого же метафорическаго представленія неба и ада, какъ двухъ противоположныхъ полюсовъ, для обозначенія человѣческаго самовозношенія и послѣдующаго паденія, нельзя не видѣть въ словахъ Спасителя: *И ты, Капернаумъ, до неба вознесишься, до ада низвергнешься* (Мѡ. XI, 23; Лк. X, 15). Подобно этимъ мѣстамъ, и у Апостола Павла различіе въ бытіи высшихъ сферъ, которыя онъ называетъ небомъ, и преисподнихъ, которыя соотвѣтствуютъ аду, можно понимать въ смыслѣ указанія на ихъ качественное различіе, а не на пространственное отношеніе. При такомъ пониманіи,—другое же ведетъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ,—небомъ должна быть называема совершеннѣйшая сфера сотвореннаго міра, а адомъ—качественно противоположная ей, болѣе мрачная, чѣмъ наше настоящее жилище—земля ¹⁾. Гдѣ находится та и другая, Священное Писаніе не даетъ рѣшительныхъ указаній, и мы сдѣлаемъ лучше

¹⁾ Ср. св. Григорія Нисскаго: «Мнѣ кажется, что божественный Апостолъ, не мѣстомъ различая духовную сущность, именуетъ нѣчто одно небеснымъ, другое земнымъ, а иное преисподнимъ. Но поелику три состоянія разумнаго естества, одно вначалѣ получившее въ удѣлъ безплотную жизнь, которое именуютъ ангельскимъ, другое, сопряженное съ плотію, которое называемъ человѣческимъ, и еще другое, отрѣшенное отъ тѣла посредствомъ смерти, какъ усматривается это въ душахъ: то думаю, что божественный Апостолъ... небеснымъ называетъ ангельское и безплотное, земнымъ—сопряженное съ тѣломъ, а преисподнимъ—отдѣленное уже отъ тѣла». (О душѣ и воскресеніи; твор., ч. 4-я, стр. 249—250).

всего, если откажемся отъ всякихъ попытокъ къ топографическому опредѣленію ада. Поучительны въ этомъ отношеніи слова св. Іоанна Златоуста: „Спрашиваешь, гдѣ и въ какомъ мѣстѣ будетъ геенна? Но что тебѣ до этого за дѣло? Нужно знать, что она есть, а не то, гдѣ и въ какомъ мѣстѣ скрывается... Итакъ будемъ допытываться не о томъ, гдѣ она, но какъ избѣжать ея“¹⁾.

Мѣстопребыванію душъ праведниковъ до всеобщаго воскресенія обычно усвоется наименованіе рая. Въ Новомъ Завѣтѣ слово это встрѣчается только два раза—въ обществѣ Господа благоразумному разбойнику: *нынѣ же будешь со Мною въ раю* (Лк. XXIII, 43), и у Апостола Павла, который *былъ восхищенъ въ рай и слышалъ неизреченныя слова, которыми человеку нельзя пересказать* (2 Кор. XII, 4). Первое изъ приведенныхъ мѣстъ вызываетъ нѣкоторое недоумѣніе въ томъ отношеніи, что въ немъ не указывается ясно, о какомъ раѣ говоритъ Христосъ,—о раѣ ли, какъ отдѣленіи шеола²⁾, или называетъ такъ мѣсто, въ которомъ пребываютъ души праведниковъ по исшествіи ихъ изъ ада. За первое говорить то обстоятельство, что Господь обѣщаетъ разбойнику „нынѣ“ (*σήμερον*) ввести его въ рай³⁾, непосредственно же послѣ Своей смерти Онъ сходитъ во адъ, а за второе то, что слова Господа представляютъ отвѣтъ на просьбу разбойника: *помяни меня, Господи, когда приидешь въ царствіе Твое*, — царство же Христа не въ шеолѣ, — и что далѣе Христосъ восклицаетъ: *Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой* (ст. 46). Сопоставляя послѣднія слова съ фактомъ сошествія во адъ, обществаніе разбойнику можно изъяснить только въ томъ

¹⁾ На посл. къ Римл. бес. XXXI, Москва, 1855, стр. 702—703.

²⁾ У современныхъ Христу іудеевъ этимъ именемъ называлось отдѣленіе шеола, отдѣленное отъ геенны пропастью.—Schumann. Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre..., S. 49—50.

³⁾ *Нынѣ* нельзя связывать съ *говори тебѣ*—толкованіе, о которомъ упоминаетъ бл. Теофилактъ (Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 402) и которое принимается особенно католическими экзегетами, чтобы устранить заимствуемое изъ этихъ словъ возраженіе противъ ученія о чистилищѣ (Lange. Bibelwerk, Th. III, S. 387); такая связь представляла бы ничѣмъ необъяснимый плеоназмъ.

смыслѣ, что ему обѣщается участь праведныхъ, такъ что и въ шеолѣ онъ будетъ находиться въ состояніи утѣшенія (Лк. XVI, 25) и по исшествіи оттуда въ состояніи блаженства.

Во второмъ мѣстѣ раемъ называется недоступная чело-вѣку въ настоящемъ его состояніи сфера бытія, неизмѣримо высшая здѣшней матеріальной, но о мѣстонахожденіи ея не дается указаній, такъ какъ хотя выше и говорится, что Апостолъ Павелъ былъ восхищенъ до третьяго неба (ст. 2), но трудно сказать, одно ли и то же видѣніе разумѣется здѣсь или два различныхъ¹⁾.

Въ другихъ мѣстахъ Писанія мѣстопребываніе душъ праведниковъ называется царствомъ небеснымъ (Мф. VIII, 11; ср. V, 3. 10), царствомъ Божиимъ (Лк. XIII, 28. 29; 1 Кор. XV, 50), домомъ Отца небеснаго (Іоан. XIV, 2), горою Сиономъ, градомъ Бога живаго, Іерусалимомъ небеснымъ (Евр. XII, 22), Іерусалимомъ вышнимъ (Гал. IV, 26), небесами (Лк. XII, 33—34; Евр. X, 34). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ ясна одна идея близости душъ праведниковъ къ Богу, и только наименованіями: „небо“, „небесный“ дается представленіе, что души умершихъ праведниковъ пребываютъ на небесахъ. Но слово „небо“ имѣетъ въ Писаніи весьма широкій смыслъ. Небомъ называется пространство, находящееся надъ землей, наполненное воздухомъ и доступное птицамъ (Мф. VI, 26), гдѣ парятъ облака и блистаетъ молнія (Мф. XXIV, 29, ср. 30; Дѣян. VII, 42, ср. Второз. IV, 19). Это—видимое небо. Кромѣ него, Писаніе говоритъ еще о невидимомъ небѣ, жилищѣ Бога: тамъ пребывалъ Сынъ Божій до Своего вочеловѣченія (Іоан. III, 13); туда возвратился Онъ при Своемъ вознесеніи (Іоан. XIV, 12; Дѣян. I, 9; Лк. XXIV, 51; Мр. XVI, 19); на небѣ же пребываютъ ангелы. Кромѣ того, Писаніе говоритъ о многихъ небесахъ (Мф. VI, 9; Лк. XI, 2); Апостолъ Павелъ былъ восхищенъ до третьяго неба (2 Кор. XII, 2), объ Іисусѣ же Христѣ говорится, что Онъ восшелъ превыше всѣхъ небесъ (Еф. IV, 10). Если бы мы приняли

¹⁾ Последнее принимаетъ св. Елифаній Кипрскій. Противъ ересей, ересь 64-я, гл. 47; тв., ч. 3-я, стр. 139.

всѣ эти небеса въ смыслѣ опредѣленныхъ пространствъ, то получили бы весьма грубое представленіе о раздѣленіи вѣдѣннаго пространства на нѣсколько отдѣленій, а, слѣдуя далѣе тому же пониманію, изъ словъ Спасителя: *въ домѣ Отца Моего обителей многа* (Іоан. XIV, 2) должны бы были выводиться, что небесъ много, или что они имѣютъ частнѣйшія дѣленія. Остается поэтому одно—понимать небеса не въ пространственномъ, но въ духовномъ смыслѣ откровенія славы Божіей, и отказаться отъ пространственнаго ихъ опредѣленія, соединяя съ пребываніемъ душъ въ небесныхъ обителяхъ мысль исключительно о ихъ блаженномъ единеніи съ Богомъ. „Гдѣ Христосъ, тамъ и небо“¹⁾.

Несмотря на невозможность опредѣлить мѣстопребываніе душъ умершихъ праведниковъ до всеобщаго суда и воскресенія, въ попыткахъ этого рода недостатка не было²⁾. Рудловъ хочетъ видѣть нѣкоторое уясненіе мѣстопребыванія благочестивыхъ душъ по аналогіи съ ветхозавѣтнымъ храмомъ, основаніемъ чему для него служитъ указаніе Апостола Павла на символическое значеніе скинии и ветхозавѣтнаго культа, которые *служатъ образу и тѣни небснаго* (Евр. VIII, 2—5). Святому святыхъ, по сопоставленію скинии съ царствомъ небеснымъ, соответствуетъ первое небо, мѣстопребываніе Бога, куда, по ученію Апостола Павла, вошелъ Іисусъ Христосъ, какъ истинный Первосвященникъ, не съ кровію козловъ, но съ Своею кровію (Евр. IX). Святилищу, въ которое имѣли доступъ священники для совершенія службъ, соответствуетъ второе небо, мѣстопребываніе душъ праведниковъ совершенныхъ (Евр. XII, 23), имѣющихъ участіе въ воскресеніи первомъ, которые будутъ священниками Бога и Христа (Апок. XX, 6). Переднему двору для священниковъ, который принадлежалъ къ внутреннему храму и имѣлъ жерг-

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда о кладбищѣ и крестѣ, 2; слова и бес. на равн. сл., ч. II (1865 г.), стр. 128.

²⁾ Schubert (Geschichte der Natur, B. I, S. 112 f.), Kurtz (Bibel und Astronomie, 3-е Aufl., S. 346), Lange (Das Land der Herrlichkeit..., S. 29 flg. 58 flg.) и другіе (цитаты см. у Rinck'a—Vom Zustande nach d. Tode. S. 248—258), а также всѣ, относящіе къ области ада міръ планетъ, полагаютъ мѣстопребываніе душъ праведниковъ въ мірѣ неподвижныхъ звѣздъ.

венникъ, соответствуетъ 3-е небо, гдѣ пребываютъ души мучениковъ (Апок. VI, 9); двору для народа и язычниковъ—4-е и 5-е небо. Всѣ три двора образно представляютъ небесный рай¹⁾.—Недостаточная обоснованность подобныхъ попытокъ не позволяетъ, однако, согласиться съ ними, даже если бы признать небеса идеальными степенями близости къ Богу. Изъ всего разсужденія можно признать вѣрною только мысль, что души, избѣгнувшія ада, стоятъ не въ одинаковой нравственной близости къ Богу.

Кромѣ ада и рая, многіе изслѣдователи различаютъ еще другія мѣста пребыванія душъ умершихъ. Особенно далеко идутъ въ этомъ отношеніи католическіе богословы, признавая чистилище, особое мѣсто для душъ некрещенныхъ дѣтей и т. д. Изъ протестантскихъ богослововъ Клифотъ находитъ въ Писаніи указаніе, кромѣ рая и мѣста мученій (геенны), еще на адъ—среднее мѣсто для душъ, участъ которыхъ еще не рѣшена. Въ послѣдній отходятъ души людей, которые ничего не знали о Христѣ во время земной жизни; на страшномъ судѣ имъ будетъ предоставлена возможность обратиться ко Христу, и тогда послѣдуетъ окончательное рѣшеніе ихъ участи²⁾. Рудловъ признаетъ особое мѣсто для душъ благочестивыхъ язычниковъ и крещенныхъ дѣтей, называя его *домомъ Авраамовымъ*³⁾. Однако всѣ подобныя разсужденія не имѣютъ для себя достаточной опоры въ Священномъ Писаніи. То правда, что въ состояніи душъ за гробомъ существуютъ различныя степени блаженства и мученія, но ничѣмъ нельзя доказать, что это различіе соединено съ пребываніемъ въ различныхъ, строго опредѣленныхъ пространствахъ. Наименованіе мѣстопребыванія душъ грѣшниковъ то адомъ, то геенной огненной не даетъ права различать ихъ, какъ два различныхъ состоянія и пространства, такъ какъ и во адѣ душа мучится въ пламени (Лк. XVI, 24). Также и видѣніе Іоанна Богослова, что адъ будетъ брошенъ въ озеро огненное (Ап. XX, 14), указываетъ не на то, что онъ опустѣетъ вслѣдствіе

¹⁾ Lehre vom Menschen... S. 315—318.

²⁾ Kliefoth. Christliche Eschatologie, Leipzig, 1886, S. 112 flg.

³⁾ Rudloff. Die Lehre v. Menschen, S. 329—330.

опредѣленія находящихся тамъ душъ, — однихъ къ блаженству, другихъ къ мученіямъ, но — что всѣ, паходящіеся въ адъ, получаютъ полноту воздаянія. Что Тайнозритель имѣетъ въ виду души всѣхъ вообще осужденныхъ, а не тѣхъ только людей, участь которыхъ еще не рѣшена, видно изъ того, что здѣсь ни слова не говорится о спасающихся изъ ада, но всѣ, паходящіеся тамъ (ср. ст. 15-й: *кто не былъ записанъ въ книгу жизни*), будутъ брошены въ озеро огненное.

Вопросъ о тѣлесности души въ первой періодъ загробной жизни.

Душа и тѣло человѣка, хотя связаны въ органическое единство, тѣмъ не менѣе представляютъ отдѣльныя, самостоятельныя сущности. Смерть раздѣляетъ ихъ другъ отъ друга, послѣ чего тѣло обращается въ міровую матерію, а душа продолжаетъ жить самостоятельно. Отсюда можно бы было признать не требующею дальнѣйшихъ доказательствъ мысль, что душа послѣ смерти безтѣлесна. Тѣмъ не менѣе еще въ отеческой литературѣ мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, что душа послѣ смерти не только сохраняетъ форму земнаго тѣла, которымъ она была облечена ¹⁾, но имѣетъ и нѣкотораго рода тѣлесность ²⁾. Въ новѣйшее время мнѣніе о тѣлесности души въ первый періодъ загробной жизни весьма распространено въ нѣмецкой богословской литературѣ. При этомъ одни изъ защитниковъ указаннаго мнѣнія удовлетворяются тѣмъ, что признають за душою только форму тѣла, называя ее феноменальною ³⁾ или идеальною ⁴⁾ тѣлесностью, а другіе, не

¹⁾ Тертуліанъ (De anima, cap. IX; Migne, s. I., t. II, col. 661) замѣчаетъ, что душа за гробомъ имѣетъ образъ того тѣла, которымъ была одѣта. Также Иринеи (Противъ ересей, кн. 2, гл. XXXIV, 1; цит. изд., стр. 265—266).

²⁾ Оригенъ рѣшительно утверждалъ, что душа послѣ смерти одѣвается нѣкоторымъ тѣломъ, которое сохраняетъ до воскресенія (Fragmenta ex libris de resurrectione—Migne, s. gr., t. XI, col. 96).

³⁾ Feltzsch. Biblische Psychologie... S. 426.

⁴⁾ Splittgerber. Tod, Fortleben u. Auferst., S. 61—80; Güder. Die Lehre von Erscheinung Jesu Christi... S. 321. 334.

ограничиваясь этимъ, хотятъ приписать душѣ тѣло, составленное хотя изъ тончайшихъ, но все же матеріальныхъ частицъ и притомъ взятыхъ изъ земнаго тѣла ¹⁾. Основанія для признанія такой тѣлесности видятъ въ явленіи Моисея и Іліи при Преображеніи Господа; въ томъ, что Писаніе, изображая состояніе душъ во адѣ, представляетъ ихъ имѣющими тѣло, хотя онѣ и безтѣлесны; Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ столь часто упоминаетъ о бѣлыхъ одеждахъ, въ которыя одѣты души праведныхъ, что этого выраженія нельзя будто бы принимать за простой образъ. Но самое рѣшительное указаніе на тѣлесность душъ въ первый періодъ находятъ во 2 Кор. V, 1—4: *Ибо знаемъ, что когда земной нашъ домъ, эта хижина, разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими. Ибо мы, находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ; потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью.*

Моисей и Ілія, изъ которыхъ одинъ умеръ, а другой былъ взятъ на небо живымъ, безъ сомнѣнія, явились на Фаворѣ въ томъ видѣ, какой они имѣли на землѣ, потому что были узнаны Апостолами. Конечно, они были и не безъ одежды. Какого рода была тѣлесность того и другого, рѣшить на основаніи Св. Писанія невозможно, но во всякомъ случаѣ отсюда нельзя дѣлать выводовъ относительно ихъ тѣлесности въ остальное время загробнаго существованія, такъ какъ тогда пришлось бы признать, что души имѣютъ и одежду. Второе обстоятельство, приводимое въ защиту мнѣнія о тѣлесности душъ, легко объясняется изъ образности языка Писанія и желанія приблизить нашему пониманію состояніе душъ за гробомъ. Точно также не имѣетъ никакой доказательной силы и частое упоминаніе о бѣлыхъ одеждахъ въ Апокалипсисѣ въ виду того, что одежды (*ἱμάτια, στολαί*) не принадлежать душѣ, какъ ея неотъемлемая собственность, а даются Богомъ (Апок. III,

¹⁾ Ripk. Vom Zustande nach dem Tode, S. 175 — 181; Rudloff. Lehre v. Menschen... S. 54.

4—5. 18; VI, 11), откуда мы съ полнымъ правомъ можемъ предположить, что грѣшники не имѣютъ одежды, но это было бы невозможно, если бы тѣлесность составляла существенную, неотъемлемую принадлежность души. Въ другихъ книгахъ Новаго Завета только въ одномъ мѣстѣ упоминается объ одеждѣ грѣшниковъ,—въ притчѣ о бракѣ сына царя (Мѡ. XXII, 1—14), гдѣ говорится, что пришедшій на брачный пиръ не въ брачной одеждѣ былъ брошенъ въ тьму кромѣшную; но, во-первыхъ, ничѣмъ нельзя доказать отношеніе этой притчи къ первому періоду загробной жизни, а во-вторыхъ, противопоставленіе здѣсь брачныхъ и небрачныхъ одеждъ и рѣшеніе участи на основаніи этого различія заставляеть понимать этотъ образъ въ смыслѣ указанія на нравственное состояніе души, а не на ея тѣлесность.

Что касается, наконецъ, послѣдняго основанія для принятія тѣлесности души—во 2-мъ посл. къ Коринѳянамъ, то это, одно изъ самыхъ трудныхъ въ экзегетическомъ отношеніи мѣстъ Писанія, говорятъ о тѣлѣ воскресенія, а совсѣмъ не о тѣлесности перваго періода. Защитники послѣдней такъ объясняютъ это мѣсто. Апостолъ, понимая въ первомъ стихѣ подъ землею храминою земное тѣло человѣка, говоритъ, что послѣ разрушенія этого нашего земного жилища мы имѣемъ отъ Бога другое нерукотворенное, вѣчное жилище на небесахъ. Подъ этимъ небеснымъ жилищемъ онъ понимаетъ, безъ сомнѣнія, какъ тѣло воскресенія, такъ и тѣлесность души до этого момента, потому что представляетъ полученіе его слѣдующимъ непосредственно за смертію. Имѣя въ виду, что душа не останется безъ тѣла и въ періодъ до воскресенія, Апостолъ желаетъ, какъ можно скорѣе, освободиться отъ бренной хижины тѣла и облечься въ небесное жилище (ст. 2). Только бы намъ, прибавляетъ онъ, не оказаться нагими, разумѣя подъ этимъ одеждою спасенія (ст. 3). Однако, анализируя подробнѣе содержаніе приведенныхъ словъ Апостола, мы должны придти къ заключенію совершенно противоположному. Въ стихѣ 1-мъ Апостолъ дѣйствительно говоритъ о тѣлѣ земномъ и противопоставляетъ его другому небесному тѣлу, но то, какъ онъ опредѣляетъ послѣднее, совершенно неприменимо къ тѣлесности, о которой говорятъ упомянутые ученые.

Прежде всего, онъ рѣшительно утверждаетъ, что душа получаетъ это небесное жилище отъ Бога, тогда какъ „матеріальная тѣлесность“ должна быть всегда присуща человѣческой душѣ. Правда, за пониманіе въ смыслѣ указанія на тѣлесность души до воскресенія можетъ говорить употребленіе настоящаго *ἐχομεν* — имѣемъ, которое даетъ представленіе, что душа тотчасъ послѣ смерти прежде тѣла воскресенія имѣетъ нѣкоторую тѣлесность; но настоящимъ временемъ обозначаются въ Священномъ Писаніи и такія событія, исполненіе которыхъ принадлежитъ болѣе или менѣе отдаленному будущему, по которымъ пророческому взору вдохновенныхъ писателей представляются какъ бы совершающимися. Такой способъ представленія имѣющаго совершиться въ пришествіе Христа облеченія души въ прославленное тѣло въ данномъ мѣстѣ находитъ себѣ объясненіе также во всеобщемъ ожиданіи скораго пришествія Христа. Самъ Апостолъ питаетъ надежду дожить до этого момента и не испытать смерти тѣла, но мгновенно переодѣться въ небесное тѣло (ст. 4; ср. 1 Кор. XV, 51—52). Названіе тѣла небеснымъ могло бы говорить за отношеніе данныхъ словъ къ тѣлесности перваго періода, если бы его объяснять въ смыслѣ указанія на мѣсто пребыванія души, когда она получитъ отъ Бога новое тѣло. Но съ другой стороны, небеснымъ можетъ быть названо и тѣло воскресенія въ виду другого мѣста у того же Апостола, гдѣ онъ, сопоставляя наше земное тѣло съ тѣломъ воскресенія, говоритъ: *Первый человекъ изъ земли перстный, второй человекъ Господь съ неба. Каковъ перстный, таковы и перстные; и каковъ небесный, таковы и небесные. И какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго* (1 Кор. XV, 47—49). Такимъ образомъ названіе тѣла, въ которое облечется душа послѣ смерти, небеснымъ не можетъ говорить противъ того, что подъ нимъ Апостолъ разумѣетъ тѣло воскресенія ¹⁾. Если далѣе наименованіе будущаго тѣла неру-

¹⁾ «Небеснымъ называетъ оное по причинѣ его нетлѣнія, а не потому, что будто оно съ неба низойдетъ на насъ; съ неба оно получитъ только животворящую благодать, его оживляющую». Св. Іоаннъ Златоустъ,—на 2-е Кор. бес. 10, изд. 1851 г., стр. 143.

котвореннымъ прилагается ему по противоположности съ земнымъ, созданнымъ изъ праха земнаго, и можетъ одинаково относиться и къ тѣлу воскресенія, и къ тѣлесности перваго періода загробной жизни, то слѣдующее за этимъ опредѣленіе его, какъ вѣчнаго, можетъ быть относимо только къ тѣлу воскресенія. Нематеріальная тѣлесность души, присущая ей и во время земной жизни и жизни по воскресеніи, разсматривается въ первой половинѣ стиха, какъ жилище новое, отличное отъ земнаго тѣла. Но такъ какъ отношеніе ея къ тому и другому тѣлу совершенно одинаково, то она должна мыслиться столько же отличной отъ тѣла воскресенія, сколько и отъ тѣла смерти. Между тѣмъ, названіе ея вѣчною необходимо предполагаетъ отождествленіе ея съ тѣломъ воскресенія. Такимъ образомъ, тѣ черты, какими характеризуетъ Апостолъ тѣло, которое получить душа послѣ смерти, исключаютъ всякую возможность видѣть въ его словахъ указаніе на такъ называемую нематеріальную тѣлесность души до воскресенія.

Стихъ второй содержитъ понятную мысль: Апостолъ высказываетъ желаніе, какъ можно скорѣе, переселиться въ то небесное жилище, о которомъ говоритъ въ стихѣ первомъ. Но третій, на который собственно и опираются защитники нематеріальной тѣлесности, представляетъ большую трудность для пониманія. Согласно русскому переводу онъ читается такъ: *Только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими* (Εἴτε καὶ ἐνδεδυμένοι οὐ γυμνοὶ εὐρησόμεθα), но въ другихъ спискахъ вмѣсто ἐνδεδυμένοι читается ἐκδεδυμένοι ¹⁾. Что касается значенія перваго чтенія, то ἐνδεδυμένοι естественнѣе всего отнести къ предыдущему стиху, гдѣ высказывается желаніе облечься въ небесное жилище, а οὐ γυμνοὶ εὐρησόμεθα при ἐνδεδυμένοι изъяснять въ смыслѣ нравственной наготы ²⁾ (ср. Гал. III, 27; Ефес. IV, 24; Кол. III, 10). Получается такимъ образомъ тотъ смыслъ, что Апостолъ желаетъ не ока-

заться нагимъ въ нравственномъ смыслѣ, когда облечется въ небесное тѣло. Однако при такомъ пониманіи ст. 3-й является вставкою, нарушающею ходъ мыслей о тѣлѣ воскресенія, о которомъ говорится въ двухъ предыдущихъ и послѣдующемъ стихахъ. Болѣе стройное и естественное теченіе мысли получается отъ второго чтенія — ἐκδεδυμένοι ¹⁾. Последнее должно указывать на совлеченіе земнаго тѣла, или смерть, при которой душа остается какъ бы нагою, не имѣющею оболочки. Апостолъ не желаетъ оставаться въ состояніи наготы; его воздыханія направляются къ облеченію въ небесное тѣло. Но съ другой стороны, онъ знаетъ, что это тѣло дается душѣ только при второмъ пришествіи Господа (1 Кор. XV, 52; 1 Тим. IV, 15—17), до этого же времени душа остается въ состояніи обнаженія. Съ этой точки зрѣнія вполне понятенъ слѣдующій стихъ. Апостолъ тяготится пребываніемъ въ бренномъ тѣлѣ, но не желалъ бы и смерти. Онъ не хочетъ, какъ въ предыдущемъ стихѣ, совлечься тѣла смерти и оказаться вслѣдствіе этого нагимъ, но желаетъ дожить до славнаго явленія Христа, при которомъ живущіе не умрутъ, но измѣнятся *во мновеніе ока* (1 Кор. XV, 51—52). При ожиданіи скорого пришествія Христова такой ходъ мыслей Апостола вполне понятенъ и говоритъ противъ принятія „нематеріальной тѣлесности“, такъ какъ, по Апостолу, состояніе душъ послѣ смерти до воскресенія есть состояніе наготы (γυμνὸν εἶναι).

Священное Писаніе, какъ можно видѣть изъ разбора приведенныхъ мѣстъ, не представляетъ никакихъ данныхъ для принятія „нематеріальной тѣлесности“, тѣмъ не менѣе оно не утверждаетъ и абсолютной духовности души. Уже на основаніи соображеній разума мы должны признать, что абсолютнымъ духомъ можетъ быть только Богъ, всѣ же прочіе сотворенные духи представляютъ низшую степень духовности и стоять по своему существу ближе къ матеріальному міру.

¹⁾ 'Εκδεδυμένοι имѣетъ за себя больше свидѣтелей и принимается Лахманомъ.

²⁾ На это, по мнѣнію Usteri, указываетъ самое употребленіе даннаго глагола εὐρησόμεθα, который въ Новомъ Заветѣ является verbum proprium о судѣ. — Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik d. N. Testaments, Zürich, 1832, S. 392.

¹⁾ Кроме того, должно замѣтить, что если бы Апостолъ хотѣлъ выразить мысль о нравственной наготѣ одѣтыхъ тѣломъ, то онъ долженъ бы былъ употребить причастіе прош. сов. вр. — ἐκδεδυμένοι, а не аориста — ἐνδεδυμένοι.

Какъ мы должны представлять эту матеріальность и насколько она оправдываетъ ученіе о „нематеріальной тѣлесности“ души, рѣшеніе этого вопроса не входитъ въ нашу задачу. Слова Іисуса Христа: *духъ плоти и костей не имѣтъ* (Лк. XXIV, 39), говорятъ о тѣлѣ, которымъ облеченъ человѣкъ во время земной жизни, но не могутъ быть приводимы противъ матеріальности, или, вѣрнѣе, противъ неабсолютной духовности души человѣка. Ученики сочли явленіе Іисуса Христа за призракъ, который, какъ нереальность, не имѣетъ никакой плоти. Но изъ невещественности призраковъ еще нельзя дѣлать никакихъ выводовъ относительно абсолютной духовности души. Наконецъ, если ученики и приняли явившагося Христа за дѣйствительное явленіе Его духа, то и при этомъ предположеніи неосвязаемость являющагося духа, о которой говоритъ Господь, не можетъ служить основаніемъ отрицать относительную матеріальность души, потому что и въ природѣ не всякаго рода матерія доступна осязанію и вообще чувственному воспріятію.

Внутренняя жизнь души за гробомъ.

Душа по отношенію къ тѣлу представляетъ самостоятельную сущность, жизнь которой не зависитъ отъ тѣла, а только посредствуется имъ. Поэтому и послѣ смерти тѣла душа сохраняетъ всѣ силы и способности, данныя ей Творцомъ, и продолжаетъ жить полною внутреннею жизнью. Противники этой истины — психопанники указываютъ и въ Новомъ Заветѣ нѣкоторые мѣста, говорящіе, по ихъ мнѣнію, за ученіе о безсознательномъ снѣ души въ первый періодъ загробной жизни. Кромѣ общаго всему Писанію наименованія смерти сномъ ¹⁾, они ссылаются также на слова Спасителя: *Мнѣ*

¹⁾ Κοιμᾶσθαι и οἱ κοιμηθέντες встрѣчается у Апостола Павла въ болѣе раннихъ посланіяхъ, на основаніи чего Usteri строитъ предположеніе, что Апостолъ сначала представлялъ себѣ состояніе души въ первый періодъ загробной жизни, какъ безсознательный сонъ, и только позже началъ учить, что чрезъ смерть человѣкъ переходитъ въ лучшую жизнь со Христомъ (Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes... S. 368).

должно дѣлать дѣла пославшаго Меня, доколы есть день; приходитъ ночь, когда никто не можетъ дѣлать (Іоан. IX, 4), а также на слова Апостола Павла, что ветхозавѣтные праведники еще *не получили обѣщаннаго имъ* (Евр. XI, 39). Всѣ эти основанія однако ни мало не могутъ давать представленія о безсознательности души въ первый періодъ. Названіе смерти сномъ, кромѣ представляющагося непосредственному наблюденію сходства между этими двумя явленіями, въ Новомъ Заветѣ могло также имѣть основаніе въ мысли, что всѣ люди нѣкогда должны возстать, что, слѣдовательно, смерть есть временное состояніе человѣка, подобное сну ¹⁾. Что касается приведенныхъ словъ Господа, которые дѣйствительно относятся къ характеристикѣ земной и загробной жизни, то они сравниваютъ ихъ съ точки зрѣнія дѣланія, а не сознательности. Отрицается ли здѣсь возможность нравственнаго совершенствованія, или внѣшняго дѣйствованія, такъ какъ душа не имѣетъ своего существеннаго органа — тѣла, отсюда еще нельзя заключать, что внутренняя жизнь души должна прекратиться. Точно также не слѣдуетъ никакихъ выводовъ и изъ словъ Апостола, что ветхозавѣтные праведники не получили полноты обѣщанныхъ имъ благъ, такъ какъ это не исключаетъ предположенія, что они живутъ надеждою на нихъ.

Въ противовѣсъ этимъ слабымъ возраженіямъ противъ сознательности душъ до воскресенія Священное Писаніе выставляетъ неопровержимыя указанія на противное. Уже самая идея о мздовозданіи, которое начинается для человѣка тотчасъ послѣ его смерти, какъ это мы можемъ видѣть изъ притчи о богачѣ и Лазарѣ, требуетъ, чтобы душа сознавала переживаемое ею состояніе. Ученіе о снѣ души идетъ

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ въ наименованіи смерти сномъ видитъ желаніе Апостола возвести мысль читателей къ будущему возстанію изъ мертвыхъ: «Тамъ, гдѣ уже совершилось воскресеніе, онъ (Апостолъ) смѣло употребляетъ слово: смерть (о Христѣ — 1 Тим. IV, 13. 14), а тамъ, гдѣ воскресеніе есть предметъ надежды, употребляетъ слово: успеніе, этимъ словомъ и утѣшая насъ и укрѣпляя благія надежды. Ибо спящій, конечно, встанетъ, а смерть есть не что иное, какъ долгій сонъ». — Бес. о Лазарѣ 5-й; къ антиох. народ., т. I (1859 г.), стр. 130.

въ разрѣзъ съ ясно выраженнымъ и подробно раскрытымъ взглядомъ Писанія на смерть и съ ученіемъ о вѣчной жизни. Писаніе, какъ мы уже видѣли, приурочиваетъ имя смерти въ собственномъ смыслѣ только къ смерти духовной, на тѣлесную же смерть смотритъ, какъ на посредствующій актъ, чрезъ который человѣкъ переходитъ къ вѣчной жизни или вѣчной смерти. Но такой взглядъ былъ бы совершенно невозможенъ, если бы Писаніе признавало, что душа человѣка послѣ его смерти впадаетъ въ безсознательное состояніе, такъ какъ послѣднее не можетъ быть названо ни жизнью, ни смертью. Невозможность для души такого средняго, безразличнаго состоянія ясно вытекаетъ изъ словъ Спасителя: *Кто не со Мною, тотъ противъ Меня; и кто не собираетъ со Мною, тотъ расточаетъ* (Мѡ. XII, 30). Поэтому изъ наименованія истинной духовной жизни вѣчною съ полнымъ правомъ можно заключать, что она не прерывается для души на время отъ тѣлесной смерти до воскресенія, но продолжается для нея непрерывно, какъ сознательная жизнь съ Богомъ и въ Богѣ.

Сохраняя сознание, душа, по ясному свидѣтельству Писанія, сохраняетъ и воспоминаніе о проведенной ею на землѣ жизни. Евангельскій богачъ, находясь во адѣ, помнитъ о своихъ братьяхъ, говоритъ о Моисеѣ, ясно представляетъ свою земную жизнь и понимаетъ, что привело его въ это мѣсто мученій. Очевидно такимъ образомъ, что душа при переходѣ въ міръ загробный не теряетъ ничего изъ тѣхъ знаній, какія она имѣла на землѣ ¹⁾. Но Писаніе даетъ намъ, кромѣ того, ясно видѣть, что переходъ въ новыя условія существованія увеличиваетъ знаніе души, такъ какъ она не утрачиваетъ способности воспринимать впечатлѣнія отъ окружающей среды. Притча о богачѣ и Лазарѣ указываетъ намъ

¹⁾ «Апостолъ учитъ: истина пребываетъ въ насъ, и будетъ съ нами въ вѣкъ (2 Іоан. 2), откуда слѣдуетъ, что сознание нашей земной жизни не исчезаетъ чрезъ смерть, и интеллектуальная сила нашего духа останется такою же и даже усилится, такъ какъ будетъ держать истину тѣмъ тверже чѣмъ больше будетъ узнавать ее тамъ. Такимъ образомъ: *будетъ съ нами въ вѣкъ* очевидно предполагаетъ крѣпость и неизмѣнность силы души». — Schumann. Unsterblichkeitslehre.... S. 81

„яснѣе свѣта“ ¹⁾, что души умершихъ не только узнаютъ другъ друга, но и находятся между собою во взаимоотношеніи ²⁾, хотя мы не можемъ дѣлать несомнѣнныхъ выводовъ относительно того, сколь далеко послѣднее простирается. Указанная притча, при свѣтѣ ученія о сошествіи Иисуса Христа во адъ и Его проповѣди тамъ, ставитъ внѣ всякаго сомнѣнія то положеніе, что души праведниковъ и грѣшниковъ могутъ входить во взаимоотношеніе между собою независимо отъ ихъ нравственнаго состоянія; но продолжается ли для нихъ эта возможность и послѣ изведенія праведниковъ изъ шеола, на это Писаніе не даетъ никакихъ указаній. Взаимообщеніе между душами представляется въ Писаніи совершающимся такъ же, какъ и въ здѣшней жизни. Богачъ не только видитъ Лазаря, но и говоритъ съ нимъ. Однако при этомъ мы должны помнить, что человѣкообразный способъ представленія жизни духа весьма обыченъ Священнымъ Писателямъ и примѣняется ими не только къ душѣ человѣка, но также къ Ангеламъ и къ Самому Богу, такъ какъ мы иначе не можемъ приблизить къ своему пониманію жизнь безплотнаго естества, какъ перенося на нее выраженія, обозначающія соотвѣтственные явленія человѣческой жизни. Поэтому вездѣ, гдѣ говорится о жизни духа человѣкообразно, мы должны понимать это не въ буквальномъ смыслѣ, а въ примѣненіи къ духу, который *плоти и костей не имѣетъ* (Лк. XXIV, 39), видѣть указанія на жизнь духа, а не на тѣ способы, какими она посредствуется въ человѣкѣ. „Ибо какія очи, говоритъ св. Григорій Нисскій, возводитъ богатый во адъ, оставивъ плотскія во гробѣ? Какъ безплотное чувствуетъ пламя? Какой языкъ желаетъ устудить каплею, когда нѣтъ у него языка плотскаго? Что за перстъ, подаю-

¹⁾ Св. Григорій Двоесловъ. Собесѣдованія о жизни италійскихъ отцевъ и о безсмертіи души, кн. 4, гл. 33; цит. изд., стр. 316.

²⁾ Притча имѣетъ въ виду состояніе душъ до сошествія Иисуса Христа во адъ, но мы съ полнымъ правомъ можемъ ссылаться на нее въ рѣшеніи такихъ вопросовъ, какъ о сознательности душъ послѣ этого событія, ихъ взаимоотношеніи и т. под., такъ какъ явленіе Господа во адѣ имѣло своимъ слѣдствіемъ примиреніе душъ праведныхъ съ Богомъ и освобожденіе отъ власти діавола, а не измѣненіе ихъ силъ и способностей.

щій ему каплю? Что такое самое дно упокоенія? Ибо когда тѣла во гробахъ, а душа и не въ тѣлѣ и не изъ частей состоитъ, трудно будетъ складъ повѣствованія (о богачѣ и Лазарѣ) согласить съ истиною, если не приметъ кто частностей въ духовномъ смыслѣ¹⁾. Согласно съ этимъ видѣніе богачемъ Авраама и Лазаря должно понимать въ томъ смыслѣ, что души грѣшниковъ знаютъ о блаженствѣ праведныхъ, равно какъ и послѣднимъ извѣстна судьба, постигшая грѣшниковъ. Самый же способъ, какимъ приобрѣтается душею это знаніе, остается для насъ такъ же непонятенъ, какъ непонятенъ и актъ воспріятія душею впечатлѣній въ здѣшней жизни при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ. Что касается, далѣе, просьбы богача, съ которою онъ дважды обращается къ Аврааму, то въ примѣненіи къ безтѣлесной душѣ мы должны видѣть въ ней сильное желаніе послѣдней смягченія своей участи и опасеніе за своихъ братьевъ, живущихъ на землѣ, вопросъ же о томъ, какимъ образомъ были выражены эти внутреннія желанія души и какъ полученъ былъ на нихъ отвѣтъ, опять останется для насъ неразрѣшимымъ.

Воздаяніе въ первый періодъ загробной жизни.

Въ продолженіе земного существованія человѣкъ можетъ свободно опредѣлять себя къ вѣчной жизни или къ вѣчной гибели. Предѣломъ этой возможности является тѣлесная смерть, которая рѣзко дѣлитъ существованіе человѣка на два періода — время сѣянія, въ продолженіе котораго окончательно опредѣляется направленіе души къ добру или злу, и время жатвы, или воздаянія (Гал. VI, 7—9). Согласно этому взгляду Священнаго Писанія на смерть, Православная Церковь учитъ, что со смертію человѣка для него начинается періодъ воздаянія, предполагающаго собою особое дѣйствіе всемогущества Божія, которое извѣстно подъ именемъ частнаго суда, въ отличіе отъ послѣдняго, страшнаго, общаго

для всѣхъ людей¹⁾. Истинность этого ученія основывается на ясно выраженномъ въ Писаніи ученіи о различіи участи праведниковъ и грѣшниковъ въ первый періодъ загробной жизни, что необходимо предполагаетъ совершеніе надъ ними божественнаго суда, который рѣшаетъ участь каждаго умершаго соотвѣтственно его нравственному состоянію. Прямое же указаніе на судъ, совершаемый надъ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ непосредственно послѣ его смерти, въ Новомъ Завѣтѣ можно видѣть только въ посланіи къ Евреямъ: *какъ человѣкамъ положено однажды умереть, а потомъ судъ: такъ и Христосъ, однажды принеся Себя въ жертву, чтобы подъять грѣхи многихъ, во второй разъ явится не для очищенія грѣха, а для ожидающихъ Его во спасеніе* (IX, 27—28). Смерть человѣка и судъ надъ нимъ сопоставляется здѣсь съ искупительною смертію Спасителя и Его вторымъ пришествіемъ для наказанія нечестивыхъ и облаженствованія вѣрующихъ, на основаніи чего утверждаютъ, что Апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду послѣдній общій судъ²⁾. Однако частица *потомъ* совершенно не благопріятствуетъ такому пониманію словъ Апостола, ставя кончину каждаго человѣка и судъ надъ нимъ въ тѣсную временную связь. Мысль Апостола та, что какъ для каждаго отдѣльнаго человѣка смерть является предѣломъ, разграничивающимъ его жизнь на двѣ половины—время свободнаго самоопредѣленія къ добру и злу и періодъ воздаянія, такъ и для Христа смерть была завершеніемъ Его искупительнаго подвига, послѣ чего Ему остается во второе пришествіе только усвоить вѣрующимъ плоды искупленія. Такимъ образомъ жизнь души до воскресенія плоти въ отношеніи къ воздаянію рѣшительно разсматривается здѣсь, какъ нѣчто неотдѣлимое отъ жизни послѣ воскресенія. Если же это такъ, то выраженіе: *а потомъ судъ*, безъ большой натяжки нельзя относить къ страшному суду, но должно видѣть здѣсь или указаніе на опредѣленный актъ всемогущества, имѣющій мѣсто непосредственно послѣ смерти человѣка, или только на то, что со

¹⁾ О душѣ и воскресеніи; тв., ч. 4-я (1862 г.), стр. 258.

¹⁾ Православное Исповѣданіе Церкви Восточной, ч. 1-я, вопр. 61.

²⁾ Rudloff, Die Lehre v. Menschen. S. 306.

смертію для человека наступает періодъ воздаянія, что точно также предполагаетъ актъ суда.

Какого рода судъ совершится надъ душою, по истеченіи ея изъ тѣла, Писаніе не говоритъ, но мы можемъ нѣсколько уяснить себѣ это, разсмотрѣвъ идею суда въ примѣненіи ея къ Богу. Судъ имѣетъ двѣ стороны—ислѣдованіе правоты или виновности судимаго и произнесеніе надъ нимъ приговора. Но когда судъ совершается всевѣдущимъ Богомъ, то первую должно понимать исключительно въ смыслѣ приведенія души къ сознанію своего нравственнаго состоянія. Точно также и произнесеніе приговора Существомъ всемогущимъ нельзя понимать только въ смыслѣ объявленія душѣ судейскаго рѣшенія; слово Божіе не что иное, какъ актъ Его воли, воля же Его не нуждается для своего осуществленія ни въ какомъ посредствѣ, а потому рѣшеніе Всемогущаго Судии есть вмѣстѣ и облаженствование души или отверженіе ея отъ царства вѣчной жизни.

Трудность представленія такого идеальнаго, отрѣшеннаго отъ всѣхъ формальностей человѣческаго судопроизводства, суда Божія повела къ тому, что нѣкоторые отцы стали изображать его, какъ прохожденіе душею послѣ смерти такъ называемыхъ мытарствъ. Начало этого ученія можно отнести къ III в. ¹⁾, но наибольшаго раскрытія оно достигло въ IV и V вѣкахъ и получило широкое распространеніе въ Церкви. Сущность его заключается въ томъ, что душа по разлученіи отъ тѣла должна пройти нѣсколько мытарствъ, или судилищъ, содержащихся демонами въ воздушныхъ пространствахъ и находящихся на пути въ небесное царство. Здѣсь демоны облачаютъ душу въ различныхъ грѣхахъ и не прежде пропускаютъ далѣе, чѣмъ сопровождающіе ее ангелы докажутъ чистоту души отъ названныхъ грѣховъ или выставятъ со своей стороны заглаживающіе ихъ совершенные душею подвиги ²⁾.

¹⁾ Ипполитъ и Оригенъ учили, что частный судъ совершается Господомъ при непосредственномъ участіи ангеловъ (Сильвестръ еп.—Опытъ прав. догм. богословія, т. V (Кіевъ 1891 г.), стр. 83).

²⁾ Подробно изложены различныя описанія мытарствъ у пресвящ. Игнатія—Слово о смерти, СПб., изд. 4-е 1881 г., стр. 75—100.

Православные богословы, принимая ученіе о мытарствахъ, не выдаютъ его за дѣйствительное изображеніе частнаго суда, но видятъ въ немъ только образное представленіе послѣдняго, „слабое изображеніе вещей небесныхъ“ ¹⁾, и нужно замѣтить, что въ этомъ отношеніи ученіе о мытарствахъ заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія, такъ какъ всѣ существенныя черты его заимствованы изъ Слова Божія. По этому ученію, ангелы добрые и злые представляются окружающими душу съ момента вступленія ея въ міръ загробный, при чемъ къ душѣ праведника ближе имѣютъ доступъ первые, къ душѣ же грѣшника вторые. Священное Писаніе рѣшительно подтверждаетъ это, когда называетъ ангеловъ служебными духами, посылаемыми для тѣхъ, которые имѣютъ наследовать спасеніе (Евр. I, 14) и нашими предстателями предъ Богомъ (Мф. XVIII, 10), діавола же и демоновъ представляетъ противниками нашего спасенія, съ которыми мы должны вести постоянную упорную борьбу (1 Петр. V, 8; Еф. VI, 12). Болѣе прямо Писаніе выражаетъ ту же мысль, когда о бѣдномъ Лазарѣ говоритъ: *умеръ... и отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраамово* (Лк. XVI, 22), о богатѣ же, полагавшемъ цѣль своей жизни въ стяжаніи земныхъ благъ, выражается: *душу твою возмуть* (απαγορεύ—въ слав. точнѣе: *истяжутъ*) *у тебя* (Лк. XII, 20) Нѣкоторые изъ толкователей подразумеваютъ при *истяжутъ* подлежащее „Богъ“ ²⁾, другіе — „разбойники“ ³⁾, но первое не оправдывается формой глагола, второе же недопустимо съ точки зрѣнія ст. 21: *такъ (бываетъ съ тѣмъ), кто собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатѣетъ*. Остается такимъ образомъ понимать данное выраженіе безлично, или подразумевать при немъ подлежащее „ангелы“. Въ послѣднемъ смыслѣ изъясняютъ это мѣсто св. Іоаннъ Златоустъ и за нимъ бл. Оеофилактъ. „Какъ получив-

¹⁾ Наставленіе ангела преподобному Макарію Александрійскому.— Слово о исходѣ душъ праведниковъ и грѣшниковъ. Христіанское Чтеніе 1831 г., ч. XLIII, стр. 126.

²⁾ Meyer. Critisch-exeg. Commentar über d. Evang. des Marcus und Lucas (Göttingen, 1867), S. 433.

³⁾ Paulus, Bornemann.—См. у Lange на данное мѣсто. Biblewerk, Th. III (1867), S. 198.

шаго на ристалищѣ многія раны,—замѣчаетъ первый, сравнивая кончину Лазаря и любостяжательнаго богача,—и обогрннаго кровію, потомъ украшеннаго вѣнцомъ стоящіе предъ ристалищемъ съ великою славою берутъ и отводятъ домой, рукоплещя, восхваляя, удивляясь: такъ и Лазаря отвели тогда Ангелы. Напротивъ, душу онаго (богача) взяли страшныя нѣкія силы, можетъ быть, посланныя для этого“¹⁾. При этомъ необходимо замѣтить, что указываемаго различія въ смерти праведника и грѣшника нельзя понимать въ томъ смыслѣ, будто у перваго разлученіе души отъ тѣла происходитъ безболѣзненно, у втораго же сопровождается различными мученіями. Ежедневный опытъ рѣшительно стоитъ противъ такого пониманія. Напротивъ, въ отношеніи цѣлаго сонма мучениковъ мы должны признать, что ихъ насильственная, мучительная кончина, которою они запечатлѣли свою вѣру во Христа, есть не что иное, какъ завершеніе тѣхъ скорбей, которыми вѣрующему *надлежитъ войти въ царствіе Божіе* (Дѣян. XIV, 22). Приведенныя выше выраженія Писанія мы должны поэтому относить не къ моменту разлученія души отъ тѣла, но къ происходящему съ душою при вступленіи ея въ міръ духовъ, какъ изъясняетъ ихъ тотъ же св. отецъ. „Смотри: здѣсь сказано: *несену быти*, а тамъ: *истяжутъ*, этого отвели, какъ узника, а того понесли съ торжествомъ“²⁾.

Сопоставляя далѣе ученіе о мытарствахъ съ словами Откровенія, мы встрѣчаемъ въ послѣднемъ наименованіе діавола „вняземъ, господствующимъ въ воздухѣ“ (Еф. II, 2), а подчиненныхъ ему демоновъ „духами злобы поднебесными“ (VI, 12), откуда весьма естественно представленіе, что весь нашъ міръ съ окружающею его воздушною сферою не только является поприщемъ дѣятельности падшихъ духовъ, но даже какъ бы находится подъ ихъ властью, и только та душа можетъ безпрепятственно оставить область здѣшняго міра и достигнуть небесныхъ пространствъ, которая успѣшно боро-

лась и побѣдила на землѣ всѣ искушенія и соблазны демоновъ. Не чужда, наконецъ, Писанію и та мысль, что Богъ, Которому Одному можетъ принадлежать судъ надъ человѣкомъ, будетъ производить его при участіи ангеловъ. По крайней мѣрѣ относительно страшнаго суда ясно указывается, что имъ будетъ принадлежать выдѣленіе праведныхъ изъ среды злыхъ и приведеніе въ исполненіе приговора Господа надъ послѣдними (Мѡ. XIII, 41—42. 45—50; XXIV, 31). Какое участіе въ совершеніи частнаго суда принадлежитъ ангеламъ, можно судить по тому, что они, равно какъ и демоны, окружаютъ душу, вступающую въ загробный міръ, такъ сказать, овладѣваютъ ею и сопутствуютъ ей по пути слѣдованія на небо или въ преисподнюю. Она являются, такимъ образомъ, орудіями правды Божіей, тѣмъ болѣе, что самое общеніе съ ангелами свѣта или духами злобы должно наполнять душу блаженствомъ или мученіемъ. Весьма вѣроятно также, что ангелы добрые и злые содѣйствуютъ душѣ сознать свое нравственное достоинство или недостоинство, такъ какъ каждый человѣкъ имѣетъ ангела (Мѡ. XVIII, 10), который сопутствуетъ ему на пути спасенія и, безъ сомнѣнія, знаетъ его земную жизнь; не неизвѣстна она и духамъ злобы, съ которыми каждому человѣку приходится вести упорную борьбу, то побѣждая ихъ искушенія, то оказываясь побѣжденнымъ.

Частный судъ надъ душами умершихъ обуславливаетъ рѣшительное различіе дальнѣйшей участи праведниковъ и грѣшниковъ. Въ общемъ это различіе мы должны усматривать въ томъ, что души праведниковъ пребываютъ въ тѣснѣйшемъ единеніи со Христомъ, тогда какъ души грѣшниковъ отринуты отъ этого общенія; другими словами, души праведниковъ живутъ истинною духовною жизнью, души же грѣшниковъ пребываютъ въ смерти, при чемъ то и другое состояніе проявляется болѣе рѣшительнымъ образомъ, чѣмъ здѣсь на землѣ. Во время земной жизни грѣшникъ часто не сознаетъ въ грѣховномъ самообольщеніи своего удаленія отъ Бога, и праведникъ не можетъ быть увѣренъ въ своей принадлежности къ царству жизни; за гробомъ же невозможны никакія сомнѣнія въ этомъ отношеніи. Кромѣ того, душа послѣ смерти является совершенно свободною отъ узъ грѣ-

¹⁾ Бесѣда 2-я о Лазарѣ, 3; къ антиох. народу, т. I (1859), стр. 58.—Блаж. Теофилактъ: «Обрати вниманіе на слово *истяжутъ*. Страшные ангелы, какъ бы жестокіе сборщики податей, возьмутъ у тебя душу твою противъ воли твоей». Благовѣстникъ, ч. 3-я (1874 г.), стр. 192.

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ, цитованное мѣсто.

ховнаго смертнаго тѣла и подверженнаго суетѣ и тлѣнію міра, которые въ настоящемъ состояніи совершенно не соотвѣтствуютъ искупленному духу истинныхъ послѣдователей Христа. Апостолъ придаетъ большое значеніе этому обстоятельству въ наслажденіи человѣка вѣчною жизнію съ Богомъ, такъ что, сравнивая свою земную жизнь съ существованіемъ за гробомъ, говоритъ: *какъ знаемъ, что, водворяясь въ тѣлѣ, мы устранены отъ Господа... то благодаримъ и желаемъ лучше выйти изъ тѣла и водвориться у Господа* (2 Кор. V, 6—8). Такимъ образомъ вѣчная жизнь, которою человѣкъ обладаетъ еще на землѣ, вступаетъ въ загробномъ мірѣ въ новую степень, настолько высшую, что земной періодъ духовной жизни въ сравненіи съ нею является какъ бы противоположнымъ ей состояніемъ. Относительно того, какимъ образомъ видоизмѣняется состояніе вѣчной смерти грѣшника въ загробномъ мірѣ, Св. Писаніе не даетъ указаній, но по противоположенію съ состояніемъ вѣчной жизни должно думать, что и оно возвышается въ степени. По крайней мѣрѣ, здѣсь уже отступаетъ отъ грѣшника спасительная благодать Божія, призывающая его къ вступленію въ царство Христово, отнимается возможность спасенія, словомъ, Господь является для него уже не Искупителемъ, принимающимъ на Себя его грѣхи, но Судіею, справедливо опредѣляющимъ дальнѣйшую его участь.

Слѣдствіемъ тѣснѣйшаго единенія душъ праведниковъ съ Богомъ и отверженія отъ Него душъ грѣшниковъ является блаженство первыхъ и мученія вторыхъ. Еще изображая состояніе неискупленнаго человѣчества въ загробномъ мірѣ, Господь говоритъ о бѣдномъ Лазарѣ, что онъ „утѣшается“, о богачѣ же, что онъ „страдаетъ“ (Лк. XVI, 25). И если въ судьбѣ грѣшниковъ не произошло никакого измѣненія послѣ сошествія во адъ Христа Спасителя, то праведники, которыхъ представляютъ Авраамъ и Лазарь, по освобожденіи изъ-подъ власти діавола, должны были перейти въ лучшее состояніе. Апостолъ Павелъ представляетъ загробную жизнь праведниковъ несравненно лучшею, чѣмъ настоящая земная жизнь (Фил. I, 23), а св. Іоаннъ Богословъ рѣшительно называетъ умирающихъ во Христѣ блаженными (Ап. XIV, 13).

и, какъ показываютъ дальнѣйшія слова, относящіеся къ первому періоду загробной жизни: *они успокоятся отъ трудовъ своихъ, и дѣла ихъ идутъ въ слѣдъ за ними*, — не въ смыслѣ имѣющихъ получить блаженство въ болѣе или менѣе далекомъ будущемъ ¹⁾, а въ смыслѣ вступающихъ въ состояніе дѣйствительнаго блаженства.

Внутренній источникъ блаженства и мученія душъ мы должны указать въ совѣсти. Душа въ загробномъ мірѣ, какъ мы видѣли, не только сохраняетъ воспоминаніе о своей земной жизни, но и совершенно ясно видитъ нравственную цѣнность всѣхъ совершенныхъ ею поступковъ. Естественно поэтому, что душа испытываетъ за гробомъ или чувство радости, что она шла во время земной своей жизни правымъ путемъ и удостоилась вслѣдствіе этого блаженнаго единенія съ Господомъ, или горькое чувство сожалѣнія о своихъ грѣхахъ, которые привели ее къ вѣчной гибели. То и другое чувство еще болѣе должно усиливаться въ душѣ, когда она видитъ всю противоположность между жизнію въ Богѣ и пребываніемъ во власти діавола. Указаніе на этотъ источникъ блаженства или мученія за гробомъ можно видѣть въ словахъ Апокалипсиса: *блаженны мертвые, умирающіе въ Господѣ. Ей, говоритъ Духъ, они успокоятся отъ трудовъ своихъ, и дѣла ихъ идутъ въ слѣдъ за ними* (XIV, 13). „Какимъ образомъ, говоритъ высокопреосвященный Филаретъ, сдѣланныя и оконченныя, могутъ идти въ слѣдъ съ человѣкомъ, который ихъ сдѣлалъ, и даже далѣе смерти? Думаю, это не иначе, какъ потому, что они всегда остаются въ его совѣсти... Если вещество нѣкоторыхъ благихъ дѣлъ, напр. подаваемая милостыня, и принадлежитъ землѣ, и на ней остается, тѣмъ не менѣе духъ благихъ дѣлъ принадлежитъ душѣ, сердцу, волѣ, совѣсти, а потому переносится въ вѣчность и открывается миромъ совѣсти, святою силою воли, радостію сердца, блаженствомъ души“ ¹⁾.

Изъ другихъ частныхъ чертъ блаженной жизни душъ праведниковъ Писаніе указываетъ на ихъ покой, единеніе со

¹⁾ Какъ Іак. I, 12 и заповѣди блаженства.

²⁾ Слова и рѣчи, т. V (1885), стр. 239. 93.

Христомъ и въ общеніе между собою и со святыми Ангелами. По приведеннымъ словамъ Іоанна Богослова, души праведныхъ упокоются отъ трудовъ своихъ; то же утверждаетъ и св. Апостолъ Павелъ, когда называетъ земную жизнь временемъ сѣянiя и загробную—временемъ жатвы (Гал. VI, 7—9), и, предвидя пророческимъ взоромъ время своего отшествiя, говоритъ: *подвизомъ добрымъ я подвизался (ἡγωνισται), течение совершилъ... (τὸν δρόμον τέτελεκα), а теперь готовится (λοιπὸν ἀπομένει) мнѣ вѣнецъ правды* (2 Тим. IV, 7—8). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ земная жизнь человѣка въ противоположность будущей изображается, какъ время, неустаннаго труда и непрерывной борьбы съ собственными страстями, поэтому и подъ покоемъ будущей жизни мы должны понимать не только отсутствіе всяческихъ внѣшнихъ обстоятельствъ, обременяющихъ человѣка въ настоящей жизни трудами, заботами и сомнѣніями, но и внутреннее спокойствіе души, состоящее въ полномъ отсутствіи страстей, довольствіи своимъ состояніемъ и совершенной увѣренности въ своей принадлежности Христу. Находясь еще во время земной жизни въ тѣсномъ единеніи со Христомъ, души праведниковъ, по переходѣ въ міръ загробный, удостоиваются еще болѣе тѣснаго общенiя съ Нимъ. Это съ непререкаемой очевидностью слѣдуетъ изъ общанiя Спасителя Своимъ ученикамъ, что Онъ придетъ и возьметъ ихъ въ Себѣ (Іоан. XIV, 2. 3) и изъ словъ Его молитвы въ саду Геосиманскомъ: *Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ* (XVII, 24). Какъ бы въ увѣреніе того, что это благодатное общеніе съ Нимъ начинается тотчасъ послѣ смерти, а не послѣ воскресенiя только, Онъ говоритъ предъ Своею смертію распятому съ Нимъ разбойнику: *истинно говорю тебѣ, нынѣ же будешь со Мною въ раю* (Лук. XXIII, 43). Согласно съ этими знаменательными словами Господа и Апостолъ Павелъ выражаетъ несомнѣнную увѣренность въ томъ, что для праведника разрѣшеніе отъ тѣла образуетъ ступень къ болѣе тѣсному единенію со Христомъ. Особенно обращаютъ на себя вниманіе въ этомъ отношеніи слѣдующія его слова: *и какъ знаемъ, что водворяясь въ тѣло, мы устранены отъ Господа:*

(ибо мы ходимъ върою, а не видѣніемъ), то мы благодуше-
ствуемъ и желаемъ лучше выйти изъ тѣла и подвориться у
Господа (2 Кор. V, 6—8). По выраженной здѣсь Апостоломъ мысли, единеніе праведниковъ со Христомъ въ первый періодъ загробной жизни настолько тѣснѣе единенiя здѣшней жизни, что послѣднее въ сравненіи съ нимъ можетъ быть названо удаленіемъ отъ Господа. Изъ этихъ же словъ Апостола мы можемъ видѣть, что единеніе съ Господомъ тѣсно сопряжено съ видѣніемъ и даже какъ бы обусловлено имъ. Первое для насъ вполне понятно, но второе требуетъ объясненiя и находить его въ томъ, что, по ученію Писанiя, Богъ познается не теоретически, но дѣятельно—черезъ любовь (1 Іоан. IV, 8). Но любовь въ то же время представляетъ сущность единенiя между Богомъ и человѣкомъ (ст. 16), а потому познаніе Бога есть въ то же время и единеніе съ Нимъ, и оба составляютъ единый нераздѣльный актъ отданiя себя человѣкомъ Богу.

Тѣсное единеніе съ Господомъ сопровождается для душъ умершихъ также взаимообщеніемъ ихъ между собою. Это съ увѣренностью можно сказать по крайней мѣрѣ относительно душъ праведниковъ, которыя, по представленію Апостола, находятся въ блаженномъ сожителствѣ съ сонмами Ангеловъ и вмѣстѣ съ ними образуютъ небесную Церковь: *вы приступили къ горѣ Сиону и ко граду Бога живаго, къ небесному Иерусалиму и тѣмъ Ангеловъ, къ торжествующему собору и Церкви первенцевъ, написанныхъ на небесахъ, и къ Судіи всѣхъ Богу, и къ духамъ праведниковъ, достигшихъ совершенства, и къ ходатаю Новаго Завета Иисусу* (Евр. XII, 22—24). Форма единенiя праведниковъ между собою и съ Богомъ остается такимъ образомъ тою же самою, какъ и на землѣ. Это Церковь, или союзъ любви, не омрачаемой болѣе противоположными стремленіями плоти, въ которомъ, слѣдовательно, отданіе себя Богу дѣлается совершеннымъ. Въ Откровеніи св. Іоанна Богослова мы находимъ указаніе на одно изъ частѣйшихъ проявленій такого единенiя блаженныхъ духовъ—согласное прославленіе ими Господа (V, 11—12; VII, 9—12).

Совершенно инымъ мы должны представлять состояніе

грѣшниковъ. Уже одно то обстоятельство, что Св. Писаніе только праведниковъ называетъ блаженными и имъ только общаетъ покой, указываетъ, что души осужденныхъ лишаются всѣхъ благъ, какія обуславливаются единеніемъ съ Богомъ. При этомъ нельзя думать, что лишеніе небесныхъ благъ представляетъ только отрицательную сторону ихъ мученій: если человѣкъ предназначенъ для вѣчной жизни съ Богомъ, то лишеніе ея есть положительное неблаженство. И дѣйствительно, отсутствіе блаженнаго покоя въ душѣ есть не что иное, какъ постоянная неудовлетворенность души своимъ состояніемъ, которая можетъ наполнить ее невыразимымъ мученіемъ, усиливаемымъ съ одной стороны вѣдѣніемъ о блаженномъ состояніи душъ праведниковъ ¹⁾, съ другой сознаніемъ, что и она была предназначена Господомъ къ таковому же блаженству и лишена его по своей собственной винѣ. Изъ частнѣйшихъ указаній на положеніе грѣшниковъ во адѣ мы имѣемъ только описаніе судьбы богача, о которомъ говорится: *въ адѣ, будучи въ мукахъ, онъ поднялъ глаза свои, увидѣлъ вдали Авраама и Лазаря на лонѣ его. И возопивъ, сказалъ: отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочилъ конецъ перста своего въ воду и прохладилъ языкъ мой; ибо я мучусь въ пламени семъ* (Лк. XVI, 23—24). При буквальной пониманіи этихъ словъ можно бы было нарисовать очень яркую картину загробныхъ мученій грѣшниковъ, но такое пониманіе совершенно невозможно въ виду образнаго языка всей притчи. „Омочить перстъ“, „прохладить языкъ“—несомнѣнно образы, въ которые облачается желаніе безтѣлесной души смягченія своей участи; къ такимъ же образамъ должно отнести и пламя, въ которомъ богачъ терпитъ мученія ²⁾. Пониманіе подъ нимъ обыкновен-

¹⁾ Эта истина вытекаетъ изъ Лук. XIII, 28: *тамъ будетъ плачь и скрежетъ зубовъ, когда увидите Авраама, Исаака и Иакова, и всѣхъ пророковъ въ царствіи Божіемъ* (см. св. Амвросія Медиоланскаго—*Expositio Evangelii secundum Lucam*, XVI, 24; Migne, s. l., t. XV, col. 1770).

²⁾ «Пламя то было такимъ же, говоритъ блж. Августинъ, какими были глаза, которые богачъ поднялъ и увидѣлъ Лазаря, какимъ былъ языкъ, прохладить который онъ желалъ, и палецъ Лазаря, при помощи котораго просилъ это сдѣлать... Какъ пламя, въ которомъ горѣлъ бо-

наго огня, какимъ пользуемся мы, невозможно здѣсь потому, что душа, какъ духъ, не можетъ подвергаться его вліянію ¹⁾, говорить же о какомъ-либо иномъ огнѣ—значитъ признавать метафорическій смыслъ выраженія. Несомнѣнно однако то, что Господь въ приведенныхъ словахъ имѣлъ въ виду показать, что мученія грѣшниковъ невыразимо велики, такъ какъ для образнаго представленія ихъ избираетъ сильнѣйшее ощущеніе боли, какое только возможно въ здѣшней жизни.

Возможность измѣненія участи душъ въ первый періодъ.

Свобода составляетъ постоянный неотъемлемый даръ души человѣческой, который, будучи присущъ ей во время земной жизни, не отнимается и въ загробномъ мірѣ. Однако сохраненіе свободы, какъ способности самоопредѣленія, не служитъ еще достаточнымъ ручательствомъ того, что и въ жизни загробной души могутъ переходить изъ состоянія вѣчной жизни въ вѣчную смерть или обратно. Тѣлесная смерть является для человѣка предѣломъ, которымъ оканчивается для него время свободной нравственной дѣятельности и начинается время воздаянія; слѣдовательно, собственными усиліями душа уже не можетъ измѣнить свою участь. Эта истина ясно вытекаетъ изъ словъ Спасителя: *Мнѣ должно дѣлать дѣла посланнаго Меня, доколе есть день; приходитъ ночь,*

гачъ, такъ и капля, которой онъ просилъ, были такими же, каковы бываютъ видѣнія спящихъ, или въ состояніи экстаза видящихъ вещи безтѣлесныя, хотя и имѣющія подобіе тѣлъ»... (О гр. Бож., кн. 21, гл. X; твор. ч. 6-я, стр. 294—295). Ср. слова св. Григорія Нисскаго, приведенныя на стр. 144.

¹⁾ Противоположнаго мнѣнія держался св. Григорій Великій: «Изъ евангельскаго сказанія мы можемъ заключать, говоритъ онъ, что душа терпитъ отъ огня не только видѣніемъ, но и ощущеніемъ... если Сама Истина утверждаетъ, что грѣшный богачъ осужденъ былъ на мученіе въ огнѣ, то кто изъ умныхъ людей станетъ отрицать, что души грѣшниковъ находятся въ огнѣ?... если дьяволъ и его ангелы, будучи безтѣлесными осуждены на мученія въ вѣщественномъ огнѣ, что удивительнаго, если и души, еще прежде соединенія съ тѣлами, могутъ чувствовать вѣщественныя мученія?» Собесѣд. о жизни ит. оо. и безсм. души, кн. IV, гл. 29; цит. изд., стр. 309—310.

когда никто не можетъ дѣлать (Іоан. IX, 4), и подтверждается многими другими изреченіями Писанія, въ которыхъ говорится, что земная жизнь опредѣляетъ участь человѣка за гробомъ. Согласно этому отношенію между жизнью земной и загробной въ извѣстной притчѣ о богачѣ и Лазарѣ Авраамъ представляется говорящимъ первому: *между нами и вами утверждена великая пропасть, такъ что хотящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ, также и оттуда къ намъ не переходятъ* (Лк. XVI, 26). Рѣчь идетъ здѣсь, по-видимому, только о пространственномъ перемѣщеніи, но такъ какъ въ Писаніи съ пребываніемъ въ различныхъ пространствахъ тѣсно соединяется мысль о такомъ или иномъ состояніи душъ, то мы можемъ изъ приведенныхъ словъ дѣлать выводы и относительно возможности измѣненія участи душъ за гробомъ. О праведникахъ говорится, что они не могутъ перейти въ мѣсто мученій, исключается такимъ образомъ рѣшительно всякая возможность паденія. Препятствіемъ въ перемѣнѣ мѣстопребыванія и состоянія служить великая пропасть ¹⁾, подъ которою разумѣется, конечно, не дѣйствительная пропасть, или какая-либо матеріальная преграда, „либо безплотному и духовному какой трудъ перелетѣть бездну, даже и самую широкую“ ²⁾? Нельзя также понимать подъ невозможностью и внѣшнее принужденіе пребывать въ постоянномъ единствѣ съ Господомъ, потому что это уничтожило бы свободу души. Является такимъ образомъ необходимо видѣть здѣсь невозможность внутреннюю, состоящую въ томъ, что душа сама не можетъ отступить отъ того, что познано ею, какъ высшее благо и безусловная истина. Еще здѣсь на землѣ человѣкъ, по слову Писанія, можетъ постепенно приближаться въ такому состоянію, при которомъ онъ не можетъ отпасть отъ единенія съ Богомъ и сдѣлаться Его противникомъ. Апостолъ приписываетъ такое состояніе

¹⁾ «Не просто пропасть, говорить св. Іоаннъ Златоустъ, но великая, потому что дѣйствительно велико разстояніе и различіе между добродѣтелію и порокомъ». — Вещда о Лазарѣ 7-я, 7; къ антиох. нар., т. I (1859 г.) стр. 200.

²⁾ Св. Григорій Нисскій — О душѣ и воскресеніи; твор., ч. 4-я, стр. 258.

„рожденнымъ отъ Бога“ (1 Іоан. III, 9; V, 18), т. е. такимъ людямъ, которые совершенно возродились въ новой жизни въ Богѣ. *Кто отлучитъ насъ отъ любви Божіей, взываетъ св. Апостолъ Павелъ: скорбь, или тѣснота, или иже, или голодъ, или нагота, или опасность, или мечъ?* (Римл. VIII, 35) и, находясь еще въ сей жизни, съ рѣшительностью отвѣчаетъ: *я увѣренъ, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Иисусѣ Господѣ Нашемъ* (ст. 38—39). Допустить для такого человѣка, уже здѣсь на землѣ побѣдившаго зло, внутреннюю возможность паденія за гробомъ, совершенно противно представленію Писанія о земной жизни, какъ времени приготовленія къ загробной, какъ времени сѣянія, послѣ котораго наступитъ время жатвы ¹⁾.

Но если мы будемъ говорить даже только о тѣхъ людяхъ, которые не побѣдили въ себѣ окончательно начала грѣха, но перешли въ вѣчность во время самой борьбы съ нимъ, то и о нихъ должны будемъ сказать то же самое. Вѣчнаго блаженнаго единенія со Христомъ удостоиваются только тѣ, кто поборолъ здѣсь на землѣ живущее въ немъ злое начало, въ комъ духъ, если не господствуетъ, то побѣждаетъ грѣховныя стремленія плоти. Основаніемъ этой борьбы служить вѣра въ Бога и надежда на обѣщанныя блага. Но когда человѣкъ переходитъ въ загробный міръ, его вѣра въ отношеніи многого дѣлается видѣніемъ, надежда до извѣстной степени оправдывается, и такимъ образомъ тѣ душевныя расположенія, которыя лежатъ въ основѣ стремленій чело-

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ изъясняетъ приведенныя слова Апостола Оригенъ: ex quibus omnibus evidenter ostenditur, quia si haec omnia quae enumeravit Apostolus separare nos non possunt a charitate Dei, cum in illud quis culmen perfectionis ascenderit, multo magis libertas arbitrii nos ab ejus charitate separare non poterit (изъ всего этого съ очевидностью явствуетъ, что, если все исчисленное Апостоломъ не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей, когда кто достигъ сей высоты совершенства, то тѣмъ болѣе не возможно отлучить насъ отъ Его любви одна свободная воля). — In ep ad Rom., lib. V, 10; Migne, ser. gr., t. XIV, col. 1053—1054.

вѣка къ добру, становятся несравненно тверже и непоколебимѣе, чѣмъ они были на землѣ. Съ другой стороны, каждый человѣкъ съ физической необходимостью любить свое счастье, блаженство. Но если во время земной жизни, водясь вѣрою, онъ можетъ обмануться, можетъ признать благомъ то, что на самомъ дѣлѣ не доставляетъ полного истиннаго блаженства, то за гробомъ такой самообманъ становится невозможнымъ, потому что тамъ не только для праведниковъ, но и для грѣшниковъ сдѣлается яснымъ, въ чемъ они должны были полагать высшее благо и цѣль своихъ стремленій. Подобно евангельскому купцу, ищущему хорошихъ жемчужинъ, который, найдши одну драгоценную жемчужину, пошелъ и продалъ все, что имѣлъ и купилъ ее (Мѡ. XIII, 45—46), человѣкъ, вступившій въ вѣчную, блаженную жизнь съ Господомъ и видѣвшимъ, а не вѣрою (2 Кор. V, 7) познавшій ее, какъ единое высшее благо, уже не можетъ свободно и сознательно стремиться къ переходу въ состояніе вѣчной смерти съ ея мученіями. Внѣшнихъ же побужденій и соблазновъ, съ какими душѣ приходилось бороться здѣсь на землѣ, жизнь за гробомъ не представляетъ, такъ какъ, по совлеченіи съ себя немощной, грѣховной плоти, душа освобождается отъ вліянія на нее здѣшняго міра, который, по слову Апостола, *весь лежитъ во злѣ* (1 Іоан. V, 19) и возбуждаетъ въ человѣкѣ разнообразныя похоти (II, 16). Поэтому-то Св. Писаніе нигдѣ не называетъ загробной жизни временемъ борьбы со зломъ, но всегда временемъ воздаянія и жатвы; оно представляетъ души праведныхъ торжествующими (Евр. XII, 23) свою побѣду надъ зломъ, ясно показывая этимъ, что для человѣка, который послѣ своей смерти принять въ общеніе съ Богомъ, отпаденіе отъ Него и переходъ отъ жизни въ смерть невозможны.

Относительно грѣшниковъ приведенное мѣсто изъ притчи о богатѣи и Лазарѣ выражается менѣе рѣшительно. Говорится только, что они *не переходятъ* изъ мѣста мученій въ лоно Авраамово. Въ примѣненіи къ ветхозавѣтному человечеству это *не переходятъ* совершенно понятно, такъ какъ умиловительная жертва за грѣхи міра еще не была принесена и не было возможно оправданіе кровію Христовою,

но оно не исключаетъ возможности въ будущемъ перехода душъ грѣшниковъ въ лучшее состояніе, что доказывается фактомъ сошествія Іисуса Христа во адъ, когда всѣмъ томлящимся тамъ душамъ была предоставлена возможность обратиться ко Христу и освободиться отъ власти діавола. Что и послѣ этого для душъ, сходящихъ во адъ, возможно прощеніе Господомъ нѣкоторыхъ грѣховъ, а слѣдовательно, и соотвѣтственное облегченіе участи, ясно видно изъ словъ Спасителя: *Если кто скажетъ слово на Сына человеческого, простится ему; если же кто скажетъ на Духа Святаго, не простится ему ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ* (оὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι—Мѡ. XII, 32; ср. Мр. III, 29; Лк. XII, 10). Рѣшительность этого доказательства подвергается сомнѣнію прежде всего съ той стороны, что здѣсь не указано, какъ понимать этотъ вѣкъ и будущій, въ отношеніи ли къ каждому отдѣльному человѣку, или къ цѣлому человечеству. Въ первомъ случаѣ будущій вѣкъ можетъ обнимать всю загробную жизнь человѣка, начиная съ его смерти, во второмъ—только періодъ загробной жизни послѣ всеобщаго воскресенія ¹⁾. Но на это нужно замѣтить, что если бы Христосъ имѣлъ въ виду послѣднее значеніе будущаго вѣка, то не понятно, зачѣмъ было упоминать о томъ, что не простится хула на Духа, когда послѣ суда невозможно вообще прощеніе грѣховъ. Можно бы было далѣе думать, что Іисусъ Христосъ имѣлъ въ виду ложный взглядъ современниковъ, что прощеніе грѣховъ вообще возможно въ загробной жизни, и употребилъ такое выраженіе для того, чтобы сильнѣе отгнать непростимость грѣха противъ Духа Святаго. Это предположеніе можетъ быть признано справедливымъ, но только съ той стороны, что если Іисусъ Христосъ говоритъ совершенно раздѣльно о невозможности прощенія хулы на Духа ни въ этомъ вѣкѣ, ни въ будущемъ, то, конечно, имѣетъ въ виду мысль, что прощеніе

¹⁾ Мейеръ хочетъ видѣть здѣсь указаніе на время до пришествія Мессіи и послѣ пришествія [Abth. I-e (1864), S. 293—294], но такое толкованіе совершенно недопустимо, такъ какъ въ этомъ случаѣ рѣчь должна бы идти не о настоящемъ и будущемъ вѣкѣ, а о прошедшемъ и настоящемъ.

грѣховъ за гробомъ возможно. Но мы уже раньше замѣтили, что для Иисуса Христа невозможно пользованіе ложными представленіями съ цѣлю сдѣлать болѣе ясной какую-либо истину. Для цѣли Его словъ о хулѣ на Духа совершенно достаточно было бы въ этомъ случаѣ сказать, что она не простится во вѣкъ, какъ у Марка, или просто не простится, какъ у Луки, что заключало бы въ себѣ ту же самую мысль и не дало бы повода цѣлому христіанскому міру заблуждаться относительно такого важнаго вопроса, какъ возможность прощенія грѣховъ за гробомъ. Очевидно, такимъ образомъ, что если Иисусъ Христосъ говорить о непростимости ни въ этотъ, ни въ будущій вѣкъ хулы на Духа Святаго, то отсюда съ полнымъ правомъ можно заключать, что другіе грѣхи могутъ быть отпускаемы людямъ и при ихъ земной жизни и въ загробной до окончательнаго рѣшенія ихъ участи на страшномъ судѣ ¹⁾. Правда, приведенныя слова не высказываютъ прямо этого положенія, и заключеніе выводится не изъ ихъ содержанія, а изъ способа выраженія, но едва ли многіе рѣшатся отрицать возможность такихъ заключеній изъ Священнаго Писанія, въ которомъ „ничего не сказано просто и безъ причины“ ²⁾.

Мѣсто о хулѣ на Духа Святаго является единственнымъ рѣшительнымъ свидѣтельствомъ Священнаго Писанія о возможности отпущенія грѣховъ въ загробной жизни. Ни Иисусъ Христосъ, ни Апостолы ничего не говорятъ объ этомъ прямо, хотя ихъ молчаніе можно объяснить желаніемъ не ослаблять ревности христіанъ въ стремленіи къ подвигамъ благочестія здѣсь на землѣ.

Изъ того же самаго мѣста Писанія мы узнаемъ и то,

¹⁾ Св. Григорій Двоесловъ: «Эти слова даютъ понять, что нѣкоторыя вины могутъ быть прощены въ семь вѣкѣ, а нѣкоторыя въ будущемъ, ибо если не все отрицается, то по умозаключенію слѣдуетъ, что нѣчто утверждается» (Собесѣд. о жизни ит. оо. и безсм. души, кн. 4-я, гл. XXXIX, стр. 339). Подобнымъ же образомъ блаж. Августинъ: «не было бы и сказано о нѣкоторыхъ, что имъ не отпущится ни въ семь, ни въ будущемъ вѣкѣ, если бы не было такихъ, которымъ хотя въ настоящемъ вѣкѣ не отпущено, однако отпущено будетъ въ будущемъ» (О градѣ Божіемъ, кн. 21, гл. XXIV; твор., ч. 6-я, стр. 317).

²⁾ Св. Іоаннѣ Златоустъ. На кн. Быт. бес. 10.3; ч. 1-я (1851), стр. 151.

что не всѣ грѣхи могутъ быть прощены человѣку въ загробной жизни. *Всякій грѣхъ и хула простятся человѣкамъ; а хула на Духа не простится человѣкамъ. Если кто скажетъ слово на Сына Человѣческаго, простится ему, а кто скажетъ на Духа Святаго, не простится ему ни въ семь вѣкѣ, ни въ будущемъ* ¹⁾. Что здѣсь подъ Духомъ Святымъ разумѣется третье Лицо Святой Троицы, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія по употребленію этого слова въ Священномъ Писаніи всегда въ качествѣ собственнаго имени. „Хуленіе“ употребляется въ Новомъ Завѣтѣ нѣсколько разъ, всегда означая грѣхъ богохульства (Мѣ. IX, 3; XXVI, 65). Въ настоящемъ мѣстѣ оно изъяснено Спасителемъ, какъ словесное хуленіе Духа Святаго. По отношенію къ другимъ грѣхамъ хула на Духа Святаго представляется самымъ тяжкимъ грѣхомъ, такъ что исключаетъ всякую надежду на прощеніе. Причину, почему хуленіе именно Духа Святаго не будетъ прощено, тогда какъ хула на Сына Человѣческаго можетъ быть отпущена человѣку, нельзя видѣть въ Божествѣ Духа, потому что тогда было бы непонятно, почему хула на Сына Человѣческаго представляетъ грѣхъ простимый. Если предположить, что выраженіе: „Сынъ Человѣческій“ равняется здѣсь: „Я, какъ человѣкъ“, то опять непонятно, почему Иисусъ Христосъ отличаетъ Себя, какъ человѣка, отъ прочихъ людей ²⁾. Кроме того, хула на Сына Человѣческаго сопоставляется здѣсь съ хулою на Духа Святаго, какъ тоже одинъ изъ важнѣйшихъ, хотя и простимыхъ грѣховъ. Апостолы, въ которымъ, по Евангелію отъ Луки, были обращены слова Спасителя, знали, что Сынъ Человѣческій есть Сынъ Божій; очевидно поэтому, что они не могли понять хулу на Сына Человѣческаго, какъ хуленіе простаго человѣка. Если, такимъ образомъ, причина непростимости хулы на Духа Святаго

¹⁾ По мнѣнію бл. Августина, въ цѣломъ Писаніи нѣтъ мѣста труднѣе, чѣмъ данное съ параллельными ему у Марка и Луки (Sermo LXXI de verbis Evang. Matth. XII, 32, not. 5; Migne, s. l., t. XXXVIII, col. 447).

²⁾ Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — единственное число съ членомъ никогда не употребляется для обозначенія общаго понятія. — Grashof. Ueber die Blasphemie des heiligen Geistes. Theolog. Studien und Kritiken, 1833, 4-es Heft, S. 949.

лежитъ не въ томъ, что Духъ Святой есть Богъ, то мы можемъ искать ее только въ субъективномъ настроеніи чловѣка. Поэтому, чтобы понять, какое нравственное состояніе предполагается въ чловѣкѣ, хулящемъ Духа Святаго, и что такое самая хула, мы должны разсмотрѣть относящіяся сюда мѣста Новаго Завѣта.

Первое изъ такихъ мѣстъ, гдѣ говорится о непростимомъ грѣхѣ, мы находимъ въ посланіи Іоанна: *Если кто видитъ брата своего, согрѣшающаго грѣхомъ не къ смерти, то пусть молится и (Богъ) дастъ ему жизнь, (то есть) согрѣшающему грѣхомъ не къ смерти. Есть грѣхъ къ смерти: не о томъ говорю, чтобы онъ молился. Всякая неправда есть грѣхъ, но есть грѣхъ не къ смерти* (1 Іоан. V, 16—17). Въ этихъ словахъ Апостолъ различаетъ грѣхи къ смерти и не къ смерти, т. е. такіе, которые неминуемо влекутъ за собою смерть духовную, и другіе, которые могутъ быть прощены и, слѣдовательно, не опредѣляютъ чловѣка необходимо къ смерти. Апостолъ не заповѣдуетъ молиться за согрѣшающаго грѣхомъ къ смерти, конечно, въ виду бесполезности молитвы за такого грѣшника. Очевидно, такимъ образомъ, что въ данномъ мѣстѣ подъ грѣхомъ къ смерти разумѣется такой, который не простится *ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ*, и умолчаніе Апостола о томъ, что это хула на Духа Святаго, даетъ право думать, что послѣдній представляетъ не единственный непростительный, или смертный грѣхъ, но указана Іисусомъ Христомъ, какъ характерный признакъ нравственнаго состоянія чловѣка, при которомъ становится невозможнымъ дарованіе ему жизни вѣчной.

Другое мѣсто, рассматриваемое большинствомъ экзегетовъ, какъ параллельное словамъ Іисуса Христа о хулѣ на Духа Святаго,—Евр. VI, 4: *невозможно, однажды просвѣщенныхъ, и вкусившихъ дара небеснаго, и содѣлавшихся причастниками Духа Святаго, и вкусившихъ благого глагола Божія и силъ будущаго вѣка, и отпадшихъ, опять обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему*. Апостолъ высказываетъ въ этихъ словахъ основаніе, почему онъ оставляетъ начатки ученія Христова и переходитъ къ совершенству (ст. 1). Для вѣрующихъ, которые утвер-

дились въ основныхъ истинахъ христіанскаго вѣроученія, это было бы бесполезнымъ повтореніемъ, а обновить покаяніемъ вѣровавшихъ и потомъ отпадшихъ невозможно ¹⁾. Последнимъ Апостолъ хочетъ сказать или то, что онъ не въ силахъ обратить ихъ снова ко Христу, или—что нравственное состояніе отпадшихъ, о которыхъ онъ говоритъ, таково, что исключаетъ возможность ихъ новаго обращенія. Первое, однако, не можетъ быть принято, съ одной стороны, потому, что Апостолъ, при всемъ своемъ личномъ смиреніи, называетъ проповѣдь о Христѣ силою Божіею и, какъ таковую, не могъ считать недостаточно сильною для обращенія какого бы то ни было грѣшника. Съ другой стороны—обращеніе ко Христу есть дѣло личной свободы чловѣка, хотя и не безъ содѣйствія божественной благодати, такъ что причины невозможности обращенія нужно искать въ самомъ чловѣкѣ, а не внѣ его. Это видно и изъ того, что Апостолъ, говоря о невозможности новаго обращенія ко Христу извѣстныхъ ему лицъ, прибавляетъ, что они пользовались всѣми благами царства Христова, а по отпаденіи дошли до того, что какъ бы снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему. Ругаться—*παράδειγματιζαν τὸν υἱὸν Θεοῦ* весьма близко подходитъ къ *βλασφημεῖν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον*, такъ какъ то и другое означаетъ враждебную настроенность и презрительное отношеніе, выражающіяся преимущественно въ словахъ. То обстоятельство, что здѣсь хула на Сына Божія рассматривается, какъ непростительный грѣхъ, тогда какъ Господь говоритъ, что хула на Сына чловѣческаго отпустится, подтверждаетъ уже сдѣланный выводъ, что и Іисусъ Христосъ, и Апостолъ Павелъ берутъ грѣхъ хулы не самъ по себѣ, а какъ показатель внутренняго настроенія. Въ примѣненіи къ тѣмъ обстоятельствамъ, среди которыхъ сказалъ Свой слова Іисусъ Христосъ, дѣйствительно хула на

¹⁾ Многие отцы изъясняютъ данное мѣсто о невозможности принимать въ общество вѣрующихъ, отступившихъ однажды отъ христіанства (Епифаній Кипр.—Противъ ересей, ересь 59; ч. 3-я, стр. 28; Θεοδωρίτης—твор. ч. VII, стр. 592—594; Икуменій—Migne, s. gr., t. CXIX, col. 336; Іоаннъ Дамаскинъ—Точное изложеніе правосл. вѣры, кн. 1, цит. изд., стр. 208).

Духа показывала крайнее ожесточение фарисеевъ ¹⁾, но такое и даже большее ожесточение должно предполагать и у тѣхъ лицъ, о которыхъ говоритъ Апостолъ, съ тѣмъ только различіемъ, что оно проявлялось въ хулѣ Сына Божія, а не Духа Святаго.

Апостолъ Павелъ говоритъ о невозможности обращения, Иисусъ Христосъ о невозможности прощенья, но если мы примемъ во вниманіе, что Богъ всѣмъ человѣкамъ желаетъ спастись (1 Тим. II, 4), то будетъ очевидно, что у того и у Другого одна мысль. Тамъ невозможность прощенья, обусловливаемая субъективной неспособностью къ раскаянiю, здѣсь субъективная невозможность новаго обращенiя ко Христу, предполагающая и невозможность помилованiя. Такимъ образомъ, въ приведенныхъ словахъ Апостола мы можемъ видѣть ученіе о томъ же грѣхѣ, не прощаемомъ ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ, какъ и хула на Духа Святаго, рассматриваемомъ, какъ нравственное состояніе человѣка. Въ этомъ заключается ихъ важность для нашего вопроса. Апостолъ говоритъ не вообще, при какомъ нравственномъ состояніи человѣка невозможно его обращеніе ко Христу, а имѣетъ въ виду извѣстныхъ ему людей, беретъ, слѣдовательно, одно изъ частныхъ проявленій такого состоянія. Эти люди были просвѣщены, вкусили дара небеснаго, сдѣлались причастниками Святаго Духа, вкусили благаго глагола Божія и силъ будущаго вѣка. Что значитъ въ частности каждое изъ этихъ опредѣленій, толковники расходятся, но какъ бы ихъ ни понимали, идея несомнѣнно остается одна,—что они сдѣлались причастниками всѣхъ духовныхъ благъ царства Христова, и, не смотря на это, отпали отъ Христа. Дальнѣйшія слова указываютъ, почему такіе люди не могутъ быть обновлены покаяніемъ: *когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему*. Отступничество отъ религіи всегда дѣлаетъ человѣка самымъ непримиримымъ врагомъ того, во что онъ прежде вѣровалъ; то же самое, вѣроятно, можно было видѣть и въ

¹⁾ Фарисеи говорили, что Иисусъ Христосъ изгоняетъ бѣсовъ силою веельзевула, князя бѣсовскаго (Мѡ. XII, 24), т. е. упорно не хотѣли вѣрить тому, что Онъ дѣлаетъ это силою Духа Божія (ст. 28).

тѣхъ лицахъ, о которыхъ говоритъ Апостолъ. Они изъ распявшихся Христу обратились въ Его распинателей, т. е. наполнились такою же ненавистью къ Нему, какъ распявшие Его фарисеи. Различіе между тѣми и другими говоритъ не въ пользу изображаемыхъ Апостоломъ. Книжники и фарисеи никогда не вѣровали въ Иисуса Христа; они, можно сказать, не узнали Его, будучи ослѣплены ложнымъ представленіемъ Мессіи, какъ земного царя, а упомянутые отступники изъ вѣрующихъ пришли въ состояніе распинателей. Для первыхъ поэтому еще оставалась возможность обращенiя, какъ скоро они убѣдились бы въ ложности своихъ взглядовъ и увидѣли бы во Христѣ истиннаго Мессію, какъ это было съ Павломъ, который изъ гонителя Христа и Его Церкви (Дѣян. IX, 4) сдѣлался ревностнымъ проповѣдникомъ христіанства и Апостоломъ. Для отступниковъ же отъ Христа такой возможности не оставалось, потому что они упорно отвернулись отъ истины, въ которой пребывали, презрѣли всѣ блага, которыми пользовались, возненавидѣли Христа, съ которыми прежде составляли едино. Такихъ людей, дѣйствительно, не только трудно, но невозможно обновлять покаяніемъ.

Чтобы сдѣлать еще болѣе понятной субъективную невозможность для такихъ людей вторично обратиться ко Христу, Апостолъ представляетъ аналогію, которая можетъ служить лучшимъ комментариемъ разбираемыхъ словъ. *Земля, говоритъ онъ, пившая многократно сходящій на нее дождь и произращающая злакъ полезный тѣмъ, для которыхъ и воздѣлывается, получаетъ благословеніе отъ Бога; а производящая тернія и волчцы негодна и близка къ проклятiю, которая конецъ сожженіе* (ст. 7—8). Чѣмъ больше сходило на душу дождя благодати ¹⁾, и чѣмъ упорнѣе она противилась ему, тѣмъ невозможнѣе ея обращеніе. Говоримъ: „невозможнѣе“, потому что здѣсь говорится о невозможности субъективной.

Отцы и учителя Церкви не указываютъ никакихъ спе-

¹⁾ Ср. выраженіе того же Апостола: *всѣ (мы) напоены однимъ Духомъ*. (1 Кор. XII, 13).—Теодоритъ: «дождемъ же въ переносномъ смыслѣ называлъ ученіе» (Толкованіе на посл. къ Евр. VI, 7—8; тв., ч. VII, стр. 594).

ціальнихъ видовъ грѣха, которые бы вели къ смерти и исключали всякую возможность обращенія и покаянія. *Грѣхъ къ смерти*, говорятъ отцы VП-го вселенскаго собора, *когда нѣкіе, согрѣшая, въ неисправленіи пребываютъ... и жестоко-выино возстаютъ на благочестіе и истину... въ таковыхъ нѣсть Господа Бога, аще не смиряются и не истрезвляются отъ своего грѣхопаденія*¹⁾. По этимъ словамъ, всякій грѣхъ, соединенный съ сознательнымъ упорствомъ, ведетъ къ гибели, хотя не исключаетъ возможности исправленія. Однако ими не отрицается возможность и такого ожесточенія въ человѣкѣ, при которомъ онъ становится рѣшительно неспособнымъ къ обращенію.

Дѣлая выводъ изъ всего сказаннаго, мы должны признать, что субъективнымъ предѣломъ, за которымъ уже невозможно обращеніе человѣка къ Богу, или его возрожденіе, должно быть признано состояніе ожесточенія, когда человѣкъ упорно и сознательно противится воздѣйствію на него божественной благодати и доходитъ даже до того, что начинаетъ ненавидѣть все, въ чемъ онъ могъ бы и долженъ бы былъ имѣть спасеніе. Дошедшій до такого состоянія человѣкъ теряетъ еще здѣсь на землѣ способность обращенія и, унося то же состояніе души въ загробную жизнь, на вѣки остается врагомъ Божиимъ, не можетъ имѣть никакой надежды на примиреніе съ Богомъ. Если далѣе обратимъ вниманіе на то, что ожесточеніе души происходитъ въ человѣкѣ не сразу, но представляетъ состояніе развивающееся, къ которому онъ приходитъ постепенно, то будетъ понятно, что одинъ болѣе способенъ къ вліянію благодати, другой менѣе. Но такъ какъ прощеніе грѣховъ какъ здѣсь, такъ и въ загробномъ мірѣ обуславливается нравственнымъ состояніемъ самого человѣка, то очевидно, что земная жизнь человѣка должна имѣть преобладающее значеніе для рѣшенія его загробной участи. Поэтому-то Писаніе, допуская возможность прощенія грѣховъ за гробомъ, тѣмъ не менѣе съ особенною силою выражаетъ ту мысль, что осужденіе или оправданіе человѣка

на последнемъ страшномъ судѣ будетъ зависѣть отъ того, *что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ* (2 Кор. V, 10), и убѣждаетъ вѣрующихъ пользоваться временемъ настоящей жизни, чтобы приготовиться въ будущей (2 Кор. VI, 2; Гал. VI, 10 и др.).

Относительно способа, которымъ души умершихъ очищаются отъ грѣховъ въ первый періодъ загробной жизни, христіанскія Церкви учатъ различно. Кромѣ протестантовъ, которые совершенно отрицаютъ возможность прощенія грѣховъ послѣ смерти, католики утверждаютъ, что души всѣхъ вѣрующихъ, которые на землѣ не успѣли заслужить блаженства, терпятъ временное наказаніе въ чистилищѣ и этимъ путемъ удовлетворяютъ правдѣ Божіей, при чемъ ихъ страданія могутъ быть облегчены и сокращены чрезъ молитвы Церкви. Православная Церковь не признаетъ чистилища, но вѣруетъ, что души лицъ, сохранившихъ въ себѣ способность воспринимать дѣйствіе божественной благодати, могутъ, по молитвѣ цѣлой Церкви и ея отдѣльныхъ членовъ, получать прощеніе грѣховъ и улучшеніе своей участи.

Заповѣдь молиться за умершихъ не содержится прямо въ Священномъ Писаніи, но можетъ быть выведена изъ болѣе общаго повелѣнія молиться за всѣхъ людей, при свѣтѣ другихъ ясно утверждаемыхъ въ Словѣ Божіемъ истинъ. Последнее повелѣніе выражено въ Писаніи не однажды и съ полною опредѣленностью. Апостолъ Іаковъ пишетъ въ своемъ посланіи: *Молитесь другъ за друга, чтобы исцѣлиться: много можетъ усиленная молитва праведнаго* (V, 16). Точно также Апостолъ Павелъ заповѣдуетъ молиться за всѣхъ людей (1 Тим. II, 1—2), проситъ за себя молитвъ вѣрующихъ (Еф. VI, 19; 2 Тесс. III, 1) и самъ общается молиться за нихъ (2 Тесс. I, 11). Архимандритъ Иннокентій дѣлаетъ на основаніи такихъ повелѣній слѣдующій выводъ. „Если мы, о чемоз помолимся, якоже подобаетъ, неумы (Римл. VIII, 26) и если для вразумленія нашего познанія дано намъ Священное Писаніе, могущее умудрить во спасеніе (2 Тим. III, 15): то отъ премудрости и благости Духа Божія, изглаголавшаго это Писаніе, надлежитъ ожидать, что оно не только удовлетворительно наставитъ насъ, о чемъ молиться, но и предохранитъ запрещеніями, чтобы намъ не молиться о томъ, о

¹⁾ Прав. 5-е (Книга правилъ, Москва. 1893, стр. 123)

чемъ молитва была бы негодна Богу. Чаяніе сіе оправдывается самымъ дѣломъ. Священное Писаніе, заповѣдуя молитву *за вся челоѣки* (1 Тим. II, 1), отъ молитвы, Богу не угодной и челоѣкамъ не полезной, предохраняетъ вѣрующаго запрещеніемъ: *есть грѣхъ къ смерти, не о томъ глаголю, да молится* (1 Іоан. V, 16). Изъ сего слѣдуетъ, что если о моленіи за усопшихъ и нѣтъ въ Священномъ Писаніи особенной опредѣлительной заповѣди, а выводится она изъ понятій и заповѣдей о молитвѣ болѣе общихъ, но если притомъ нѣтъ противъ сего моленія въ Священномъ Писаніи запрещенія, какъ и дѣйствительно нѣтъ: то самое это незапрещеніе Священнаго Писанія есть уже доказательство того, что моленіе за усопшихъ Богу не противно и челоѣкамъ не бесполезно¹⁾.

Кромѣ этого рода соображеній, въ основѣ которыхъ лежить отсутствіе въ Священномъ Писаніи запрещенія молиться за умершихъ, можно представить и несомнѣнные доказательства того, что заповѣдь молиться о всѣхъ содержитъ въ себѣ повелѣніе молиться и за умершихъ. Въ этомъ убѣждаетъ насъ самое ученіе Священнаго Писанія о силѣ дѣйствія молитвы. Іисусъ Христосъ общалъ Своимъ ученикамъ: *Если о чемъ попросите отъ Отца во имя Мое, то соблю, да прославится Отецъ въ Сына* (Іоан. XIV, 14), и убѣждалъ въ частой, настойчивой молитвѣ: *просите и дано будетъ вамъ, стучите и отворятъ вамъ* (Лѣ. XI, 9).

То же самое говорили о силѣ молитвы и Апостолы. Въ частности они признавали пользу молитвы другъ за друга, говорили, что она можетъ исцѣлить болящаго (Іак. V, 15—16), содѣйствуетъ спасенію челоѣка и полученію имъ вѣчной жизни (1 Іоан. V, 16; 2 Тесс. I, 11; 1 Тим. II, 1—4)²⁾. От-

¹⁾ Богословіе общительное, т. III (Казань. 1863), стр. 447—448.

²⁾ «Тотъ Павелъ, который былъ восхищенъ до третьяго неба, слышалъ неизреченные глаголы, побѣдилъ всѣ потребности природы, бывъ наконецъ, въ совершенной безопасности, имѣлъ еще нужду въ молитвѣ учениковъ и говорилъ: *молитесь о мнѣ, да избавлюся отъ противляющихся* (Римл. XV, 30. 31), и еще: *молитесь, да дастся ми слово во отверженіе устъ моихъ* (Еф. VI, 19). И вездѣ видите вы, какъ онъ то проситъ молитвы у своихъ учениковъ, то благодаритъ ихъ по полученіи. А чтобы не сказали

сюда очевидно, что молитва за другого можетъ привлекать на него благодать Божію независимо отъ собственныхъ заслугъ послѣдняго; такъ какъ иначе она являлась бы совершенно излишнею. Только одинъ случай указывается въ Писаніи, когда молитва оказывается бесполезной—это, если тотъ, за кого молятся, согрѣшаетъ грѣхомъ къ смерти, но и здѣсь неуспѣхъ молитвы зависитъ отъ причинъ субъективныхъ, а не объективныхъ. Такая сила молитвы даетъ право заключать, что она можетъ оказывать свое дѣйствіе и на отшедшихъ въ другой міръ.

Мы не можемъ понять, какимъ образомъ молитва Церкви можетъ быть полезна живымъ ея членамъ, но нѣтъ сомнѣнія, что ея дѣйственность обуславливается тѣсной связью всего челоѣчества между собою и съ Христомъ (Еф. I, 10), которая высшаго благодатнаго завершенія достигаетъ въ Церкви. Только изъ этой таинственной связи дѣлается понятнымъ и тотъ непостижимый для челоѣческаго разума фактъ, что челоѣкъ, вступая въ Церковь, усвоетъ себѣ плоды дѣла искупленія, совершеннаго ея Главою. Но такъ какъ умершіе вѣрующіе стоятъ совершенно въ такомъ же отношеніи ко Христу и Его Церкви, какъ и живые, составляя вмѣстѣ съ послѣдними одну Церковь, то, признавая пользу молитвы за живыхъ, мы не въ правѣ сомнѣваться въ дѣйственности и спасительности ея и для умершихъ. Знаменательныя слова Спасителя: *Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ. Ибо у*

кто нибудь, что Павелъ прибѣгаетъ къ молитвамъ учениковъ по смиренію, онъ показываетъ и силу ихъ, когда говорятъ такъ: *уже отъ толкыи смерти избавилъ ны естъ: нынѣ же и уповаемъ, яко и еще избавитъ, споспѣшествующимъ и вамъ по насъ молитвомъ, да еже въ насъ дарованіе многими благодарится о насъ* (2 Кор. I, 10. 11). Если же Павла молитва народа избавляла отъ опасности, то намъ ли не ожидать великихъ плодовъ отъ такого предстательства... Хочешь ли знать, какова сила молитвы, совершаемой въ Церкви? Нѣкогда Петръ заключенъ былъ въ темницѣ и связанъ многими цѣнями. *Молитва же бѣ прилежшая бываема отъ Церкви о немъ* (Дѣян. XII, 5), и тотчасъ освободила его изъ темницы. Что же можетъ быть сильнѣе молитвы, которая приносила пользу столпамъ и твердынямъ Церкви? Ибо Павелъ и Петръ—твердыни и столпы Церкви; и на одномъ изъ нихъ она расторгла узы, другому отверзла уста.—Св. Іоаннъ Златоустъ. Бес. 2-я о пророчествахъ В. Завѣта, 4. 5; бесѣды на разн. мѣста. т. 2-й (1862), стр. 39—40. Срв. на 2 Кор. бес. 2, изд. 1851 г., стр. 23—26.

Него вся жизнь (Лк. XX, 38) ¹⁾, являются лучшим обоснованіемъ сказаннаго. Въ нихъ нельзя видѣть мысли только о нравственномъ единеніи съ Богомъ какъ при жизни, такъ и послѣ смерти, но ясно высказывается, что для Бога нѣтъ мертвыхъ, конечно, физически. Люди со своей точки зрѣнія могутъ различать мертвыхъ и живыхъ, но для Бога тѣ и другіе объединяются въ одномъ понятіи „человѣкъ“. Благодаря, устрояющей спасеніе человѣка, не можетъ поэтому служить препятствіемъ то обстоятельство, что душа послѣ смерти находится въ разлученіи съ тѣломъ.

Такимъ образомъ въ разсужденіи о молитвѣ за умершихъ Православная Церковь утверждается на трехъ, ясно выраженныхъ въ Писаніи истинахъ: а) о силѣ молитвы вообще, б) дѣйственности молитвы во имя Господа Иисуса Христа, приносимой однимъ членомъ Церкви или цѣлою Церковью, для тѣхъ, за кого она приносится, и в) тождествѣ отношенія живыхъ и умершихъ членовъ Церкви ко Христу, какъ Главѣ единого тѣла Церкви. Основанное на этихъ истинахъ вѣрованіе, что молитвы за умершихъ полезны симъ послѣднимъ и могутъ доставить имъ улучшеніе ихъ участи, съ полнымъ правомъ можетъ быть названо ученіемъ Священнаго Писанія.

Католическая Церковь, какъ замѣчено уже выше, учитъ нѣсколько иначе, чѣмъ Православная, о способахъ, посредствомъ которыхъ души умершихъ могутъ очищаться отъ грѣховъ. Кромѣ молитвъ живыхъ за умершихъ, она признаетъ еще чистилище, — нѣчто качественно, а по нѣкоторымъ католическимъ богословамъ, и пространственно среднее между раемъ, жилищемъ удостоившихся блаженнаго единенія со Христомъ, и адомъ, мѣстомъ душъ, отверженныхъ Богомъ ²⁾. Въ

¹⁾ Срв.: Христосъ для того умеръ и воскресъ, и ожилъ, чтобы владѣть и надъ мертвыми, и надъ живыми (Римл. XIV, 9).

²⁾ Что касается признанія чистилища, какъ особаго пространства, отличнаго отъ ада и рая, то уже раньше было замѣчено, что Священное Писаніе не даетъ намъ рѣшительныхъ указаній относительно мѣстонахожденія душъ умершихъ. Но если даже изъ того факта, что оно различаетъ между адомъ и раемъ, и преисподней выводитъ существованіе особыхъ пространствъ для душъ праведниковъ и грѣшниковъ, то мы не найдемъ въ немъ никакихъ указаній на третье пространство, отличное отъ указанныхъ.

чистилище отходятъ души людей вѣрующихъ, не получившихъ еще разрѣшенія какихъ-либо легкихъ грѣховъ, или и получившихъ разрѣшеніе, но не понесшихъ за нихъ временныхъ наказаній на землѣ, и терпятъ здѣсь временныя мученія для удовлетворенія правдѣ Божіей, пока не очистятся совершенно и не сдѣлаются достойными вѣчнаго блаженства. Въ подтвержденіе ученія о чистилищѣ приводятъ нѣкоторые мѣста изъ Священнаго Писанія и прежде всего 1 Кор. III, 12—15: *Строитъ ли кто на этомъ основаніи, (которое есть Иисусъ Христосъ) изъ золота, серебра, драгоценныхъ камней, дерева, сѣна, соломы; каждое дѣло обнаружится; ибо день покажетъ; потому что въ огонь открывается (ἡ γὰρ ἡμέρα ἀποκαλύπτει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται), и огонь испытаетъ дѣло каждого, каково оно есть. У кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ; тотъ получитъ награду. А у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ (ζημιωθήσεται); впрочемъ самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня (οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός ¹⁾). Въ выраженіи: у кого дѣло сгоритъ... католическіе богословы усматриваютъ мысль, что и не заслужившіе себѣ блаженства спасаются чрезъ огонь. Неосновательность такого пониманія видна изъ того обстоятельства, что Апостолъ не даетъ намъ никакого права относить его слова къ первому періоду загробной жизни. По его мысли, испытаніе огнемъ дѣлѣ каждого произойдетъ въ день, но это слово обыкновенно употребляется для обозначенія дня пришествія Господа на страшный судъ (2 Тим. I, 12, 18; IV, 8; Евр. X, 25) ²⁾. Понимать же здѣсь подъ днемъ какое-либо другое время было бы большою на-*

¹⁾ Бл. Августинъ относитъ приведенное мѣсто къ разряду такихъ, въ которыхъ, по словамъ Апостола Петра (2 Петр. III, 16), есть нечто неудобовразумительное, что несомнѣнно и неутвержденно къ собственной своей погибели превращаются. — De fide et operibus, cap. XV, 26; Migne, s. l., t. XL, col. 214.

²⁾ Ἡ ἡμέρα — съ членомъ, слѣдовательно, опредѣленный день. Въ нѣкоторыхъ спискахъ читается ἡμέρα κυρίου, подъ чѣмъ уже нельзя не понимать дня страшнаго суда (ср. 2 Петр. III, 10; Рим. II, 16; 2 Кор. I, 14; 1 Θεсс. V, 2). Указаніе на день суда видятъ здѣсь: Амвросій Медиоланскій (Migne, s. l., t. XVII, col. 200); блаж. Теодоритъ (тв., ч. VI, стр. 188); Теофилактъ (Толков. на 1 посл. къ Кор., СПб., 1843 г., стр. 15) и Икумений (Migne, s. gr., t. CXVIII, col. 676).

тяжкой, особенно періодъ до воскресенія, который называется въ Писаніи ночью (Іоан. IX, 4; ср. 2 Кор. VI, 2), но никогда днемъ. — Неблагопріятствуетъ ученію о чистилищѣ также и внутренній смыслъ отдѣльныхъ выраженій. День открывается огнемъ ¹⁾... но если мы примемъ во вниманіе съ одной стороны, что у Пророка пришествіе Мессіи разсматривается, какъ явленіе огня (Ис. L, 11), что Христосъ называется огнемъ (Евр. XII, 29) и говоритъ о Себѣ, что Онъ пришелъ низвести огонь на землю (Лк. XII, 49), а также съ другой, — что испытаніе дѣлъ огнемъ никомъ образомъ не можетъ быть понято въ буквальномъ смыслѣ, то будетъ очевидно, что Апостолъ говорить не объ огнѣ ярости, или гнѣва Божія, но объ огнѣ, какъ образѣ откровенія (ср. 2 Тим. I, 8), какъ о свѣтѣ, который покажетъ нравственную цѣнность поступковъ каждаго.

Слова: *спасется такъ, какъ бы изъ огня* (οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός) точно такъ же не подтверждаютъ ученія о чистилищѣ, такъ какъ частица ὡς опредѣленно указываетъ, что Апостолъ употребляетъ здѣсь образъ, а не говоритъ объ очищеніи огнемъ, какъ фактъ, имѣющемъ дѣйствительно послѣдовать въ день, о которомъ опъ упоминаетъ ²⁾. Они могутъ значить: „спасется какъ бы изъ огня“, или: „едва спасется“. Св. Іоаннъ Златоустъ видитъ въ этихъ словахъ ту мысль, что человѣкъ, дѣла котораго сгорятъ (не выдержатъ испытанія), не погибнетъ, т. е. не обратится въ ничто, но останется въ огнѣ ³⁾

¹⁾ Подлежащее къ *открывается* не *дыло* (какъ Амвросій Медиоланскій и Икуменій—*loco cit.*), а *день*.

²⁾ Atzberger принимаетъ, хотя безъ всякихъ основаній въ текетъ разбираемаго мѣста, что трижды упоминаемый Апостоломъ огонь, если и одинаковъ по существу, то по меньшей мѣрѣ различенъ по своей непосредственной цѣли и времени дѣйствія. Одинъ огонь открываетъ, другой испытываетъ, третій очищаетъ; первый, слѣдовательно, тотъ огонь, въ которомъ Господь приходитъ на судъ, второй—огонь суда и третій огонь чистилища, имѣющій цѣлю спасеніе тѣхъ, которые ему подпадаютъ. *Eschatologie*, S. 275—279.

³⁾ На 1-е посл. къ Коринѣ. бес. 9; ч. 1-я (1863), стр. 157. — Такъ же понимаютъ это выраженіе бл. Теодоритъ (Тв. ч. 7-я, стр. 189), Икуменій (*Migne*, s. gr., t. CXVIII, col. 776—777), бл. Теофилактъ (цит. изд. стр. 46), Максимъ Исповѣдникъ и Анастасій Синаитъ (см. Бѣляева—Римско-католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу. Казань, 1876 г., стр. 266). — Корнелій а Лариде противъ этого пониманія ставитъ только то возраженіе, что въ

Какое бы изъ этихъ пониманій ни было болѣе справедливымъ, безспорнымъ должно быть признано одно, что объ огнѣ, какъ средствѣ очищенія душъ отъ грѣховъ, у Апостола нѣтъ ни малѣйшаго упоминанія. И вообще изъясненіе этого мѣста въ смыслѣ, благопріятствующемъ ученію о чистилищѣ, настолько трудно, что даже между католическими экзегетами не всѣ рѣшаются защищать его ¹⁾.

Изъ другихъ мѣстъ ²⁾, на которыя ссылаются католики въ защиту ученія о чистилищѣ, какъ на сравнительно вѣское, можно указать на слова Господа: *Ты не выйдешь оттуда (изъ темницы), пока не отдашь до послѣдняго кодранта* (Мѣ. V, 26; Лк. XII, 58—59). Намекъ на временныя мученія видятъ здѣсь въ сравненіи отношеній здѣшней жизни, гдѣ должникъ заключается въ темницу, пока не выплатитъ всего долга, съ царствомъ Божіимъ, которое имѣетъ въ виду приточное выраженіе Спасителя. Выводъ отсюда, — что и въ загробной жизни грѣшникъ можетъ наслѣдовать блаженство, когда понесетъ достаточное наказаніе за свои грѣхи и этимъ путемъ удовлетворитъ правдѣ Божіей ³⁾. Но мы при этомъ однако не должны забывать, что приточный рассказъ можетъ быть соотносимъ съ идеей только по тѣмъ сторонамъ, по которымъ онъ сопоставляется въ самомъ Писаніи; иначе, продолжая аналогію, мы можемъ придти въ самымъ чудовищ-

Писаніи *спасти* (σώζωμαι, *salvum esse*) вездѣ означаетъ быть невредимымъ, благополучнымъ. Однако въ Писаніи данное выраженіе не всегда употребляется съ этимъ значеніемъ, напр. Дѣян. II, 40 (Стуковъ Θ.—Происхожд. въ Церкви христіанской мнѣній, противорѣч. пр. христ. ученію о вѣчности мученій. Прав. Собесѣдн., 1892 г., ч. 2-я, стр. 373—374).

¹⁾ Укажемъ на іезуита Cornely—*Commentarius in Sancti Pauli epistolam priorem ad Corinthios* (*Cursus Scripturae Sacrae*, Auctor. Cornely, Knabenbauer, Hummelauer et caet), p. 88.

²⁾ Мѣ. V, 22; Лк. XVI, 9; Дѣян. II, 24; 1 Кор. XV, 29 и др. См. у Ватъза—*Das Fegfeuer*, Mainz, 1883, S. 40 flg.

³⁾ Эту мысль находимъ у св. Григорія Нисскаго: «Отдача долговъ, по словамъ Евангелія, состоитъ не въ уплатѣ денегъ, но въ томъ, какъ сказано, что должникъ предается *мучителемъ, дождеже воздастъ весь долгъ свой* (Мѣ. XVIII, 34), и это не иное что значитъ, какъ то, чтобы необходимый долгъ заплатить претерпѣніемъ мученія, то есть долгъ приобщиться скорбей, какимъ онъ сталъ повиненъ въ продолженіе жизни». — О душѣ и воскрес.; твор. ч. IV, стр. 276—277.

нымъ выводамъ. Здѣсь же мы въ правѣ съ несомнѣнностью видѣть только одно, что каждый осужденный долженъ будетъ потерпѣть наказаніе за свои грѣхи. Что же касается словъ: *пока не отдашь послѣдняго кофранта*, то они и въ кругу земныхъ отношеній не заключаютъ въ себѣ мысли о непремѣнномъ освобожденіи изъ темницы. Должникъ будетъ отпущенъ на свободу, если онъ возвратитъ весь долгъ, но можетъ ли онъ возвратитъ,—вотъ въ чемъ вопросъ, отвѣта на который не даетъ приведенное мѣсто ¹⁾. Но если бы мы захотѣли продолжить аналогію, то пришли бы къ выводамъ, совершенно неблагопріятнымъ для католиковъ. Должникъ, посаженный въ темницу, лишенный возможности пріобрѣтенія, не можетъ уплатить за себя, а самое сидѣніе, по приведеннымъ словамъ, не заглаживаетъ его долга. Если такъ, то и въ загробномъ мірѣ отверженный отъ лица Божія грѣшникъ не можетъ загладить своихъ грѣховъ пребываніемъ въ чистилицѣ, какъ бы это пребываніе ни было продолжительно ²⁾.

ГЛАВА III.

Ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Значеніе воскресенія тѣла въ домостроительствѣ.

Загробное существованіе души, хотя и представляетъ полную жизнь, однако не можетъ считаться завершеніемъ домостроительства Божія о человѣкѣ. Всеблагой Богъ предназначилъ человѣка къ совершенству, какое только доступно для существа ограниченного, и къ блаженству, какое только человѣкъ могъ бы вмѣстить въ состояніи совершенства. Между тѣмъ изъ описанія жизни души по смерти тѣла мы видимъ, что эта жизнь не можетъ быть названа совершенною и не можетъ дать полноты блаженства. Первое, что обращаетъ на себя наше вниманіе въ этомъ отношеніи, это то, что душа въ смерти лишается тѣла, съ которымъ она составляла одно органическое цѣлое, и которое служило ей не только одеждою и жилищемъ (2 Кор. IV, 7; V, 1—4), но также служебнымъ органомъ для сношенія съ другими людьми, давало ей возможность дѣйствовать на земную, матеріальную область и получать отъ нея вышнія воспріятія (Быт. II, 15—16). Соединеніе духа человѣческаго съ матеріей тѣла мы не можемъ назвать случайнымъ, не имѣющимъ для себя основы въ самой природѣ перваго, такъ какъ все сотворенное, по свидѣтельству Самого Творца, было *хорошо весьма* (Быт. I, 31); посему мы должны признать, что и для духа человѣческаго формою существованія, исполнѣ соответствующею идеѣ, было единеніе его съ тѣломъ. Отсюда слѣдуетъ прямой выводъ, что жизнь души за гробомъ—состояніе ненормальное,

¹⁾ Бл. Теофилактъ говоритъ: «Здѣсь о томъ-то и не говорится, что человѣкъ, находясь въ темницѣ, будетъ въ состояніи заплатить долгъ, почему можно отсюда съ равнымъ правомъ заключать о вѣчности мученій». Благовѣстникъ, ч. 3-я, 1874 г., стр. 214.

²⁾ Такъ Meyer. Comment., Abth. 1-e, 5-e Aufl., 1864, S. 159.

которое не входило въ первоначальные творческіе планы, а явилось слѣдствіемъ паденія человѣка.

Творческая воля Божія о человѣкѣ состояла въ томъ, чтобы послѣдній своимъ неуклоннымъ послушаніемъ своему Творцу достигъ возможнаго совершенства по душѣ и по тѣлу. Достиженіе этого же совершенства осталось назначеніемъ его и послѣ паденія, и цѣль Божественнаго домостроительства—привести согрѣшившаго человѣка къ тому совершенству, къ какому онъ былъ предназначенъ. Средствомъ для этого явилось посланіе на землю Единороднаго Сына Божія, Который, взявъ на Себя грѣхи всего міра, далъ возможность человѣку взойти на высшую степень святости и нравственнаго совершенства. Цѣль домостроительства достигнута, такимъ образомъ, по одной сторонѣ, но только по одной. Возвышеніе духа къ Божеству должно было сопровождаться въ первоначальномъ міропорядкѣ возвышеніемъ тѣла къ духу, возведеніемъ его въ состояніе духовности и полной невозможности смерти. Между тѣмъ, въ настоящемъ вѣкѣ, несмотря на то, что духъ человѣка искупленъ, мы видимъ, что его тѣлесная природа обременена послѣдствіями грѣха и въ этомъ отношеніи представляетъ совершенную противоположность духу. Правда, въ Писаніи весьма часто говорится объ искупленіи всего человѣка, но эти выраженія нужно понимать въ томъ смыслѣ, что Господь, загладивши грѣхъ человѣка, уничтожилъ самый корень смерти физической, понимаемой въ широкомъ смыслѣ совокупности всѣхъ слѣдствій грѣха въ отношеніи къ тѣлу. Разъ побѣжденъ грѣхъ,—*жало смерти* (1 Кор. XV, 56), мы имѣемъ полное право торжествовать побѣду надъ смертію (ст. 54—57) и говорить объ искупленіи Христомъ человѣка не по духовной только, но и по тѣлесной сторонѣ его существа. Но если мы будемъ разсматривать искупленіе, поскольку оно осуществилось на человѣчествѣ, то увидимъ, что оно еще не завершено Господомъ, что мы *спасены только въ надеждѣ*, такъ какъ должны ожидать еще *усыновленія, искупленія тѣла нашего* (Римл. VIII, 23). Это освобожденіе тѣла отъ смерти и возведеніе его къ предназначенному совершенству и произойдетъ въ его воскресеніи, которое явится завершеніемъ домостроительства и послѣднимъ актомъ искупительной

дѣятельности Христа Спасителя, послѣ котораго Онъ *предастъ царство Богу и Отцу* (1 Кор. XV, 24). Св. Писаніе указываетъ намъ въ воскресеніи тѣла такой фактъ, который запечатлѣваетъ собою все дѣло искупленія, и безъ котораго самое примиреніе съ Богомъ во Христѣ представляло бы мало утѣшительнаго. Апостолъ, доказывая въ 1 посл. къ Кор. истину воскресенія, говоритъ: *если мертвые не воскресаютъ, то и Христосъ не воскресъ. А если Христосъ не воскресъ, то вѣра ваша тщетна; вы еще во грѣхахъ вашихъ. Поэтому и умершіе во Христѣ погибли. И если мы въ этой только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастныѣ всѣхъ человековъ* (ст. 16—19). Этими словами онъ доказываетъ тщетность самой вѣры во Христа при отрицаніи воскресенія мертвыхъ, и справедливо. Въ настоящей жизни мы видимъ совершенное несоотвѣтствіе между праведностью и счастіемъ. Господь обѣщалъ Своимъ послѣдователямъ не почести и блага міра, но скорби и гоненія, и Его слово въ полной мѣрѣ исполнилось на ближайшихъ Его ученикахъ. Какой смыслъ имѣли бы ихъ подвиги, если бы они не ожидали себѣ воздаянія въ воскресеніи? Поистинѣ, ихъ подвиги и вѣра не имѣли бы смысла, по собственному признанію Апостола, который говоритъ: *по разсужденію человеческому, когда я боролся со злѣрами въ Ефесѣ, какая мнѣ польза, если мертвые не воскресаютъ? Станемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ* (ст. 32.). Что пользы человѣку въ примиреніи съ Богомъ, если его положеніе отъ этого ни мало не улучшилось и въ будущемъ не представляетъ ничего отраднаго? Сознаніе, что онъ вслѣдствіе поврежденности своей тѣлесной природы не можетъ найти успокоенія въ мирѣ съ Богомъ и, несмотря на то, что его грѣхъ заглаженъ страданіями Спасителя, не можетъ выйти изъ того бѣдственнаго состоянія, въ какое низвергъ его грѣхъ, должно было бы наполнять душу невыразимымъ отчаяніемъ и дѣлать положеніе искупленнаго человечества несравненно тягостнѣе, чѣмъ неискупленнаго.

Но, быть можетъ, истинный послѣдователь Христа послѣ смерти тѣла пожнетъ плоды примиренія своего съ Богомъ, такъ какъ жизнь за гробомъ, по слову Апостола, *несравненно лучше* (Фил. I, 23) земного существованія человѣка?

Мы видѣли, что души ветхозавѣтныхъ праведниковъ, еще находясь во власти діавола, утѣшались (Лк. XVI, 25), по совершеніи же Іисусомъ Христомъ искупленія, душа праведника отходитъ уже не во адъ, а къ Господу, водворяется у Него (Фил. I, 23; 2 Кор. V, 8), что заставляетъ Апостола желать скорѣйшаго разрѣшенія отъ узъ грѣховнаго тѣла и видѣть въ смерти приобрѣтеніе (Фил. I, 21). Однако Слово Божіе ясно говоритъ намъ, что и это несравненно лучшее земного существованіе человѣка не представляетъ изъ себя идеальнаго состоянія и потому не можетъ быть предметомъ христіанской надежды. Въ многочисленныхъ мѣстахъ Писанія мы находимъ опредѣленные указанія на то, что совершенное блаженствованіе праведниковъ и наказаніе грѣшниковъ послѣдуетъ лишь по воскресеніи мертвыхъ, на страшномъ судѣ Христовомъ, когда каждый получитъ (*соотвѣтственно тому*), что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое (2 Кор. V, 10), откуда съ несомнѣнностью можно заключать, что до воскресенія и суда ни души праведниковъ не испытываютъ полноты блаженства, ни души грѣшниковъ не терпятъ полноты мученія. Прямо эта мысль высказывается Апостоломъ въ посланіи къ Евр. XI, 39—40: *всѣ сии (ветхозавѣтные праведники), свидѣтельствованные въ вѣрѣ, не получили обѣщаннаго: потому что Богъ предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее, дабы они не безъ насъ достигли совершенства*. По этимъ словамъ, даже великіе праотцы еврейскаго народа, которымъ даны были Богомъ обѣтованія, не получили еще полноты обѣщанныхъ благъ, когда Апостолъ писалъ свое посланіе, и получаютъ ихъ вмѣстѣ съ вѣрующими Новаго Завѣта, такъ что ни они не вступаютъ въ царство славы и совершенства *безъ насъ, ни мы живущіе, оставшіеся до пришествія Господня, не предупредимъ* (I Фесс. IV, 15) въ этомъ отношеніи ихъ.

Апостолъ не отрицаетъ приведенными словами, что умершіе праведники уже и до воскресенія наслаждаются извѣстнымъ блаженствомъ, потому что онъ „не сказалъ: да не безъ насъ увѣнчаются, но: *да не безъ насъ совершенство примутъ*“¹⁾.

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. На посл. къ Евр. бес. 28-я, 1; изд. 1859 г., стр. 430.

Однако, говоря объ этомъ ихъ блаженствѣ, всегда необходимо помнить, что однимъ изъ существенныхъ его элементовъ является надежда на достиженіе въ воскресеніи уготованнаго человѣку состоянія совершенства. Если отнять у душъ умершихъ эту надежду, ихъ существованіе сдѣлается почти столь же безотраднымъ, какъ и наша земная жизнь, потому что здѣсь мы можемъ заглушать стремленія духа порабощеніемъ его плоти, или надѣяться на смерть, которая положитъ конецъ нашимъ бѣдствіямъ; въ загробномъ же мірѣ лишенный плоти духъ глубже бы чувствовалъ свою неудовлетворенность, усиливаемую сознаніемъ, что изъ такого положенія для него нѣтъ никакого исхода. Потому-то Апостолъ и говоритъ, что если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то вѣра наша *тщетна*, и мы несчастіе всѣхъ человѣковъ (1 Кор. XV, 16—19). Въ этомъ смыслѣ понимаетъ его слова св. Іоаннъ Златоустъ. „Хотя бы душа осталась и тысячу разъ была бессмертною, какова она и есть, говоритъ онъ, но безъ тѣла она не получитъ неизреченныхъ благъ, равно какъ и мученій... Посему и говоритъ: *еще въ животоу семъ точію уповающе есмы во Христа, окаянныйши всѣхъ человекъ есмы*. Если не воскреснетъ тѣло, то и душа останется неувѣнчанною—внѣ блаженства небеснаго; если такъ, то мы тогда совершенно ничего не получимъ; если же тогда ничего не получимъ, то награды наши въ настоящей жизни. Посему, говоритъ, можетъ ли что быть несчастіе насъ“¹⁾?

Не представляя въ себѣ конечной цѣли домостроительства, загробное существованіе души внѣ тѣла не можетъ продолжаться вѣчно. Для души долженъ быть исходъ изъ этого состоянія лишенія, и онъ возможенъ единственно въ новомъ соединеніи ея съ тѣломъ. Дѣйствительно, Писаніе говоритъ намъ, что нѣкогда всѣ умершіе возстанутъ со своими тѣлами, каковое дѣйствіе Божественнаго всемогущества называетъ воскресеніемъ мертвыхъ. Въ немъ оно указываетъ намъ завершеніе домостроительства Божія о человѣкѣ.

¹⁾ На 1 Кор. бес. 39, ч. 2-я, стр. 335.

Ученіе о воскресеніи въ Вѣтхомъ Завѣтѣ.

Со всею подробностію и ясностію ученіе о воскресеніи мертвыхъ предложено намъ въ Новомъ Завѣтѣ, т. е. только тогда, когда искупленіе человѣка совершилось, и уничтоженіе смерти въ его тѣлѣ сдѣлалось естественнымъ плодомъ освобожденія его отъ грѣха и примиренія съ Богомъ. Однако и Вѣтхому Завѣту не была совершенно чуждою мысль о воскресеніи человѣка, какъ о возстановленіи его въ единствѣ тѣла и души къ новой, лучшей жизни. Она предполагалась всей совокупностію ветхозавѣтнаго ученія о Богѣ и человѣкѣ и заключалась въ обѣтованіяхъ объ имѣющемъ явиться въ міръ Мессіи. Уже обѣтованіе о Сѣмени жены, имѣющемъ стереть главу змія, какъ въ зернѣ, заключая въ себѣ всю полноту новозавѣтнаго ученія объ искупленіи, необходимо предполагало и уничтоженіе всѣхъ слѣдствій грѣха въ тѣлесной природѣ человѣка. Поэтому ученіе Спасителя и Его Апостоловъ о воскресеніи мертвыхъ не можетъ быть разсматриваемо въ отношеніи къ Вѣтхому Завѣту, какъ ученіе совершенно новое, но только какъ окончательное раскрытіе даннаго прародителямъ и подтвержденнаго многократно въ послѣдующее время обѣтованія о Спасителѣ міра. При всемъ томъ мы должны признать, что въ книгахъ Вѣтхаго Завѣта ученіе о воскресеніи мертвыхъ весьма мало раскрыто, такъ что даже возбуждаетъ въ нѣкоторыхъ изслѣдователяхъ сомнѣніе, было ли оно извѣстно ветхозавѣтнымъ вѣрующимъ, или оставалось совершенно чуждымъ ихъ религіозному сознанію.

Прежде всего, мы должны согласиться съ тѣмъ, что въ древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ нѣтъ прямыхъ указаній на воскресеніе мертвыхъ, хотя Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ саддукеями и заимствуетъ изъ книгъ Моисея доказательство будущаго воскресенія. *А о мертвыхъ, что они воскреснутъ* (ἐγερσονται), *развѣ не читали вы въ книгѣ Моисея, какъ Богъ при купинѣ сказалъ ему: Я Богъ Авраама, и Богъ Исаака, и Богъ Иакова? (Богъ) не есть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Мр. XII, 26—27. Мѣ. XXII, 31—32)¹⁾.

¹⁾ По Лук. XX, 37—38: *А что мертвые воскреснутъ, и Моисей показавъ при купинѣ, когда назвалъ Господи Богомъ Авраама, и Богомъ Исаака, и*

Нить приведеннаго доказательства не вполне ясна, но очевидно, что центръ доказательной силы лежитъ въ томъ, что Богъ, спустя цѣлыя столѣтія послѣ смерти патриарховъ, называется ихъ Богомъ. Такимъ образомъ истина воскресенія мертвыхъ выводится здѣсь не изъ того, что Господь есть Богъ Авраама, а изъ того, что Онъ называетъ себя Богомъ праотцевъ, *не стыдится ихъ, называя Себя ихъ Богомъ* (Евр. XI, 16), откуда слѣдуетъ тотъ выводъ, что тѣ, Богомъ которыхъ называетъ себя Господь, должны быть живы въ этотъ моментъ, такъ какъ Богъ *не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ*. Отсюда уже можно выводить и истину воскресенія.

Когда Господь говоритъ Моисею изъ купины, что Онъ Богъ Авраама, Исаака и Иакова, то Онъ хочетъ показать не то, что Онъ тотъ Самый Богъ, въ Котораго вѣровали отцы, но что Онъ—Богъ, вступившій въ завѣтъ съ отцами и въ силу этого завѣта избравшій народъ еврейскій быть преимущественно Его народомъ. Точно также, если ветхозавѣтные вѣрующіе, обращаясь въ своихъ молитвахъ къ Богу, называютъ Его Богомъ отцевъ, то они дѣлаютъ это не съ цѣлію показать, что они молятся тому же Самому Богу, Котораго призывали и ихъ отцы, но въ основаніи этого лежитъ та мысль, что они обращаются къ Нему по силѣ завѣта, заключеннаго Имъ съ ихъ отцами,—указываютъ основаніе, почему они обращаются съ молитвой къ Іеговѣ и надѣются на Его помощь. Этотъ смыслъ наименованія Бога Богомъ отцевъ ясно виденъ изъ мѣста, параллельнаго приводимому Іисусомъ Христомъ (Исх. III, 6): *Я поставилъ заветъ Мой съ ними* (т. е. отцами), *чтобы дать имъ землю Ханаанскую... и я услышалъ стenanіе сыновъ израилевыхъ... и вспомнилъ заветъ мой* (VI, 4—5),—очевидно, завѣтъ, заключенный съ отцами.

Такимъ образомъ въ наименованіи Бога Богомъ Авраама, Исаака и Иакова,—Самъ ли Онъ называетъ такъ Себя, или Его называетъ такъ человѣкъ,—заключается указаніе не на отношеніе отцевъ къ Богу, но Бога къ нимъ, и въ этомъ лежитъ возможность выводить отсюда необходимость возста-

Богомъ Иакова, Богъ же не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ. Ибо у Него всѣ живы (πάντες ἔσθ' αὐτῷ ζῶντες).

новленія тѣлесной природы праотцевъ. Если оно указываетъ, что Господь и послѣ смерти патриарховъ не пересталъ быть ихъ Богомъ, или еще болѣе, *не стыдится ихъ, называя себя ихъ Богомъ*, то отсюда вытекаетъ не только то, что праотцы живы, но также,—что они и послѣ своей смерти составляютъ предметъ попеченій всемогущаго Бога, такъ что утверждать, что они вѣчно будутъ пребывать въ смерти, было бы рѣшительнымъ непониманіемъ „силы Божіей“ (Мѡ. XXII, 29; Мр. XII, 24) ¹⁾. Согласно ветхозавѣтному представленію, существованіе души за гробомъ въ мрачномъ шеолѣ представляетъ такъ мало утѣшительнаго, что если его не разсматривать, какъ состояніе переходное, имѣющее окончиться въ возстановленіи тѣла, то оно является совершенно необъяснимымъ въ отношеніи людей завѣта ²⁾.

Непониманіе саддукеями глубокаго смысла въ томъ, что Господь называетъ Себя Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, когда они уже умерли, а также изумленіе народа, слышавшаго бесѣду Іисуса Христа съ саддукеями, ясно указываетъ, что ученіе о воскресеніи мертвыхъ, хотя и могло быть выведено изъ Пятикнижія Моисея, но не было выражено въ немъ въ прямой формѣ. Если бы здѣсь можно было найти прямое указаніе на будущее возстановленіе тѣла, то, безъ сомнѣнія, и саддукеи, принимавшіе книги Моисеевы, не могли бы отвергать воскресенія, и Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ ними сослался бы на мѣсто или выраженіе, болѣе непосредственно относящееся къ ученію о воскресеніи.

Другое свидѣтельство существованія еще въ древнѣйшій патриархальный періодъ вѣры въ воскресеніе, повидимому,

¹⁾ Oehler приходитъ къ тому же выводу инымъ путемъ. Если, разсуждаетъ онъ, по мнѣнію Іудеевъ, царство Мессіи должно имѣть земной характеръ, и тѣ, кому оно принадлежитъ, живы у Бога, то, очевидно, они должны вернуться къ здѣшней земной жизни, чтобы имѣть участіе въ благахъ царства Божія. Vet. test. sent., pag. 41, not. 85.—Однако едва ли можно согласиться съ такимъ толкованіемъ словъ: *у него все живы*, такъ какъ Спаситель не раздѣлялъ заблужденій Своихъ современниковъ относительно царства Мессіи и, конечно, не могъ доказывать саддукеямъ истину воскресенія при посредствѣ этой ложной мысли.

²⁾ Подобнымъ образомъ изъясняетъ это мѣсто Haupt. Die alttestamentliche Citate in der vier Evangelien, Colberg, 1861, S. 187 flg.

ясно указываетъ св. Апостолъ Павелъ въ Авраамѣ, ни мало не задумавшемся принести въ жертву сына, отъ котораго ему было обѣщано многочисленное потомство. *Върою Авраамъ, будучи искушаемъ, принесъ въ жертву Исаака, и, имѣя обѣтованіе, принесъ едиnorodнаго, о которомъ было сказано: въ Исаакъ наречется тебѣ сѣмя* (Быт. XXI, 12). *Ибо онъ думалъ, что Богъ силенъ и изъ мертвыхъ воскреситъ. Почему и получилъ его въ предзнаменованіе* (Евр. XI, 17—19). Однако отсюда совершенно невозможно выводить, что Авраамъ зналъ о будущемъ воскресеніи, или что, принося въ жертву сына, надѣялся именно на его воскресеніе. Мысль Апостола та, что Авраамъ твердо вѣрилъ въ непреложность божественнаго обѣтованія и зналъ, что оно непременно исполнится, хотя бы для этого нужно было воскресить Исаака изъ мертвыхъ. Но съ другой стороны Авраамъ также не могъ не знать могущества и силы Бога, въ Котораго онъ вѣровалъ, и Который можетъ „изъ камней“ воздвигнуть дѣтей ему (Мѡ. III, 9), а потому не могъ считать воскресеніе Исаака единственнымъ путемъ, посредствомъ котораго Господь могъ-бы привести въ исполненіе Свое обѣтованіе. Дѣйствительно, дальнѣйшій ходъ событія подтверждаетъ эту догадку, такъ какъ рука Авраама была удержана ангеломъ отъ закланія Исаака. Кромѣ того, нужно замѣтить, что если Авраамъ и имѣлъ мысль о воскресеніи, то представлялъ его возвращеніемъ къ здѣшней временной жизни, такъ какъ основаніемъ для этого ему служило обѣтованіе Божіе о многочисленномъ потомствѣ чрезъ Исаака. Слѣдовательно, готовность Авраама принести Исаака въ жертву свидѣтельствуетъ не о томъ, что вѣра въ воскресеніе жила въ душѣ великаго праотца народа еврейскаго, а только о твердой увѣренности его во всемогуществѣ Божіемъ, при которой онъ ни мало не усумнился бы повѣрить истинѣ воскресенія, если бы она была ему открыта.

Авраамъ, мысленно уже принесшій въ жертву своего сына, получаетъ его живымъ *въ предзнаменованіе*, или прообразъ. Значеніе этого событія въ прообразовательномъ отношеніи заключается въ томъ, что Исаакъ, какъ бы уже принесенный въ жертву, возвращается къ жизни, указывая

на будущее воскресение Мессии и съ Нимъ всего человечества. Святые отцы, ближе вникая въ повѣствованіе Моисея, находятъ въ его книгахъ и другіе прообразы воскресенія, которые хотя и не могли сами по себѣ привести мысль вѣрующихъ къ ученію о воскресеніи, однако служили прекраснымъ подготовленіемъ ума къ принятію этого ученія и когда, наконецъ, оно было выражено прямо провозвѣстниками божественнаго Откровенія, могли сдѣлать его болѣе удобопріемлемымъ для разума. Особенно внимательно изысканіемъ такихъ указаній на будущее воскресеніе въ книгахъ Моисея занимается св. Епифаній Кипрскій, приводя ихъ въ обличеніе ереси самарянской. „А касательно воскресенія, говоритъ онъ, повсюду встрѣчаютъ они обличенія. Во-первыхъ, въ Авелѣ, потому что кровь его по смерти обращаетъ рѣчь ко Владыкѣ. Кровь же не душа; а напротивъ того въ крови душа. И не сказалъ Богъ: душа *воіетъ ко Мнѣ* (Быт. IV, 10), показывая симъ, что есть надежда на воскресеніе тѣла. И *Енохъ преложенъ бысть не видѣти смерти: и не обрѣташеся* (Евр. I, 5). Да и Сарра, когда омертвѣла у ней ложесна, и изсохъ обычный источникъ, вдругъ пріемлетъ въ себя животворящую силу *во удержаніе сѣмене* (11 ст.) и престарѣлая носитъ во чревѣ чадо по обѣтованію, въ надеждѣ воскресенія. Да не иное повелѣвалъ и Іаковъ, пекущійся о востяхъ своихъ, какъ о негибнущихъ. И не только Іаковъ, но и Іосифъ, на томъ же основаніи давая повелѣніе, показавъ образъ воскресенія. Да и *жезлъ Аароновъ прозябшій* (Евр. IX, 4), когда былъ сухъ, снова принесъ плодъ въ надежду жизни, давая видѣть, что мертвыя тѣла наши возстанутъ, и ведя насъ къ мысли о воскресеніи. И Моисеевъ, подобно сему, деревянный жезлъ, по изволенію Божию, одушевлялся и, дѣлаясь змѣею, изображалъ собою воскресеніе. И Моисей, благословляя потомковъ Рувимовыхъ, о давно скончавшемся говоритъ: *да живетъ Рувимъ, и да не умретъ* (Второз. XXXIII, 6), желая показать, что есть жизнь по смерти и судъ для осужденія на смерть вторую. Посему изрекаетъ Рувиму два благословенія, говоря: *да живетъ въ воскресеніе и да не умретъ на судѣ* ¹⁾).

¹⁾ Противъ ересей. Ересъ 9 гл. 3; ч. I (1863 г.), стр. 59—60. Изъ дру-

Изъ послѣдующихъ ветхозавѣтныхъ книгъ нѣкоторые изслѣдователи библейскаго текста, преимущественно католическіе, находятъ прямое указаніе на будущее воскресеніе мертвыхъ въ словахъ Іова: *я знаю, Испытатель мой (יְהוָה) живъ (חַי) и Онъ въ послѣдній день (בְּיוֹם אַחֲרָיִם) возставитъ изъ праха (עָפָרָא רַגְלִי) распадающуюся кожу мою сію; и я во плоти моей узрю Бога* (XIX, 25—26). Русскій переводъ приведеннаго мѣста далеко отступаетъ отъ еврейскаго подлинника и сдѣлавъ примѣнительно къ переводу бл. Іеронима: *Scio enim, quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra resurrecturus sum et rursum circumdabor pella mea et in carne mea videbo Deum meum*. По этимъ переводамъ ¹⁾ въ словахъ *Иова* заключается весьма важное пророчество о воскресеніи, о тождествѣ тѣла воскресенія съ настоящимъ земнымъ ²⁾ и о видѣніи Бога воскресшими праведниками, такъ что, по признанію бл. Іеронима, „никогда такъ ясно не говоритъ о воскресеніи послѣ Христа, какъ онъ (Іовъ) прежде Христа ³⁾“.

Однако филологическій анализъ еврейскаго текста обнаруживаетъ здѣсь неточность перевода, такъ какъ стоящее въ подлинникѣ עָפָרָא (отъ глагола עָרָא—встать, подняться) не можетъ быть переводимо: *возставитъ*, для чего должно бы было стоять *hifil imperf*—עָרָא; точно также и רַגְלִי не значитъ „изъ земли“, „изъ праха“, но „на землѣ“, „на прахѣ“, и

гихъ событій ветхозавѣтной исторіи, какъ на прообразъ воскресенія, указываютъ на спасеніе Ноя въ ковчегѣ, Іоны во чревѣ кита (Мф. XII, 39—40), Данила во рвѣ львиномъ, взятіе Іліи на небо. См. св. Іоанна Златоуста слово 2-е по случаю перенесенія св. мощей въ церковь ап. Ѳомы, 3 на разн. сл., т. II, стр. 257—259; Ефрема Сирина—пѣснопѣнія на Рождество Христово, 7; ч. 5-я (1860), стр. 185.

¹⁾ Іеронимову переводу слѣдуетъ и переводъ Лютера.

²⁾ Въ доказательство тождества тѣла воскресенія съ земнымъ ссылается на приведенныя слова Bautz—Die Lehre vom Auferstehungsleibe. Paderborn, 1877, S. 31—33.

³⁾ Книга противъ Іоанна Іерусалимскаго къ Паммахию; тв. ч. IV (1880 г.), стр. 346.—Подобнымъ образомъ св. Епифаній Кипрскій: „А чтобы показать, что (Іовъ) зналъ, до какого предопредѣленнаго времени ему ожидать воскресенія, тотчасъ разрѣшаетъ вопросъ, говоря: *дондеже будетъ небо и земля, тѣла будутъ лежать въ землѣ*“. Слово якорное, 99; твор., ч. VI, стр. 171.

соотвѣтственно значенію этихъ словъ переводъ долженъ быть сдѣланъ такъ: Я знаю, что защитникъ (יְהוָה—защитникъ, искупитель) мой живъ и наконецъ (יְהוָה—вообще лежащій позади, слѣдующій, хотя по требованію контекста можетъ значить и послѣдній) явится на землѣ (что и исполнилось)... При такой передачѣ словъ Іова исчезаетъ всякій поводъ утверждать, что онъ зналъ и училъ о воскресеніи ¹⁾. Подтвержденіе такого пониманія словъ Іова мы находимъ у св. Іоанна Златоуста, который рѣшительно говоритъ, что Іовъ не зналъ о воскресеніи ²⁾.

Правда, слова Іова служатъ неоспоримымъ свидѣтельствомъ „вѣры праведника въ божественную правду, идущей за предѣлы земной жизни, или по крайней мѣрѣ стремящейся выступить за эти предѣлы“ ³⁾, и съ этой точки зрѣнія можно признать, что они включаютъ въ свое содержаніе идею воскресенія, которымъ обуславливается высшее проявленіе божественной правды; однако на основаніи библейскаго текста мы не имѣемъ никакого права утверждать, что Іовъ представлялъ осуществленіе ея на себѣ именно чрезъ воскресеніе тѣла.

Въ книгахъ историческихъ мы не находимъ точно также никакихъ болѣе или менѣе опредѣленныхъ указаній на существованіе въ Ветхомъ Завѣтѣ вѣры въ воскресеніе, но за то читаемъ здѣсь повѣствованія о трехъ воскрешеніяхъ, совершенныхъ Іліею и Елисеємъ ⁴⁾. Хотя эти воскрешенія были только возвращеніемъ къ здѣшней земной жизни, тѣмъ не

¹⁾ Самый контекстъ книги совершенно не благоприятствуетъ пониманію словъ Іова въ смыслѣ пророчества о воскресеніи, такъ какъ вся книга наполнена жалобами на несоотвѣтствіе между праведностью и блаженствомъ здѣсь на землѣ и на безнадѣжность существованія послѣ смерти. (Подробнѣе см. у архим. Филарета.—Происхожденіе книги Іова, Киевъ, 1872, стр. 279—287).

²⁾ «Если и нынѣ, когда несомнѣнно воскресеніе, дѣти любезны потому, что сохраняютъ память объ умершихъ родителяхъ, то тѣмъ болѣе тогда...» (рѣчь объ Іовѣ). На 1 Кор. бес. 28, 4; ч. II, изд. 1863 г., стр. 115.—Также въ письмахъ къ діакониссѣ Олимпіадѣ, письмо 2-е, 8; пер. А. Бронзова. СПб., 1892, стр. 35 и на Мѣ. бес. XXXIII, 6; ч. 2-я (1864 г.), стр. 94.

³⁾ Хрисанъ, еп. Религія древняго міра, т. III, стр. 199.

⁴⁾ 3 Царствъ XVII, 19; 4 Царствъ IV, 29; XIII, 20.

менѣе они наглядно выражали ту глубокую истину, что сила смерти не неограниченна, что смерть должна возратить похищенное ею тѣло, когда этого непосредственно или посредственно требуетъ Богъ. Они утверждали въ ветхозавѣтномъ человечествѣ вѣру, что Господь „мертвитъ и живитъ“ (1 Цар. II, 6), и такимъ образомъ подготавливали разумъ къ принятію истины будущаго воскресенія мертвыхъ ¹⁾.

Въ книгахъ пророческихъ мы находимъ уже ясныя, видимому, пророчества о воскресеніи. Такъ у пророка Исаи мы читаемъ: *Оживутъ (יָחִי) мертвецы Твои, возстанутъ мертвыя тѣла (נִפְלְאוּ, נִפְלְאוּ—трупъ) ²⁾. Воспряните и торжествуйте поверженные въ прахъ: ибо роса твоя—роса растений, и земля извергнетъ (יִצְחָק) мертвецовъ* (Ис. XXVI, 19) ³⁾. Въ книгѣ пророка Іезекіиля говорится, что онъ однажды, будучи въ духъ, увидѣлъ поле, полное костей, которыя были очень сухи. Но по дѣйствию всемогущества Божія эти кости пришли въ движеніе, соединились другъ съ другомъ, покрылись кожей; затѣмъ вошелъ въ нихъ духъ, и они ожили (XXXVII, 1—10).

Далѣе у пророка Даніила мы читаемъ слова, сказанныя ему въ видѣніи: *многіе изъ спящихъ въ прахъ земли ⁴⁾ про-*

¹⁾ О пониманіи нѣкоторыхъ мѣстъ псалтири, въ которыхъ можно находить идею воскресенія, сказано выше, стр. 145.

²⁾ Переводъ этихъ словъ сдѣланъ точно, такъ какъ יָחִי по противоположности со стихомъ 14-мъ: *мертвые не оживутъ (אֵין חַיִּים מְרֵיטִים) рефаимъ не встанутъ* не можетъ быть переводимо иначе, какъ оживутъ.

³⁾ Юнгеровъ П. переводитъ: «Ты ниспровергнешь землю владыкъ» (стр. 77—78), но безъ достаточнаго основанія, такъ какъ נִפְלְאוּ въ формѣ Niphil примѣнительно къ основному значенію—падать, бросать,—скорѣе можетъ быть переводимо: родить, выкинуть, извергнуть, чѣмъ ниспровергнуть.

⁴⁾ *Многіе изъ—רַבִּים מִן*, по мнѣнію Oehler'a и Oswald'a, должно быть понимаемо не въ смыслѣ какой-либо части мертвыхъ, но какъ въ Новомъ Завѣтѣ οἱ πολλοὶ и πολλοὶ означаетъ: «все, какъ многіе отдѣльные», въ противоположность одному, такъ и здѣсь *многіе изъ* должно указывать на неопредѣленное множество индивидуумовъ и по смыслу равно «всѣмъ». Oehler. Vet. Test. sent., pag. 50, not. 97. Oswald. Eschatologie das ist die letzten Dinge dargestellt nach der Lehre Katholischen Kirche, Paderborn, 1869, S. 283.

будутся, одни для жизни вѣчной, другіе на вѣчное поруганіе и посрамленіе (XII, 2) и, наконецъ, у пророка Осіи: *оживитъ насъ черезъ два дня, въ третій день возставитъ насъ, и мы будемъ жить предъ лицемъ Его* (VI, 2)... *Отъ власти ада Я искуплю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ: смерть! иди* (יָמוּת) *твое жало* (יָבֵרָה—отъ יָבֵרָה—язва, чума)? *адъ! иди твоя побѣда* (XIII, 14)¹⁾?

Положеніе, что пророки говорятъ здѣсь о возвращеніи умершихъ къ жизни, стоитъ выше всякаго сомнѣнія. Однако вопросъ въ томъ, въ какомъ смыслѣ говорятъ они объ этомъ воскресеніи: считаютъ ли его имѣющимъ совершиться въ предопредѣленное время фактомъ, или пользуются его идеей для того, чтобы нагляднѣе показать имѣющее проявиться надъ Израилемъ божественное всемогущество? Контекстъ приведенныхъ мѣстъ говоритъ за послѣднее. Мысль о воскресеніи стоитъ здѣсь всегда въ тѣсной связи съ мыслью о политическомъ возрожденіи избраннаго народа, что особенно ясно у пророка Іезекіиля, гдѣ вслѣдъ за видѣніемъ Господь объясняетъ его пророку въ примѣненіи къ дальнѣйшей судьбѣ народа израильскаго: *сынъ человеческій! кости сіи—весь домъ Израилевъ. Вотъ, они говорятъ: „изсохли кости наши, и погибла надежда наша, мы оторваны отъ корня“. Посему изрекши пророчество и скажи имъ: такъ говоритъ Господь Богъ: вотъ, Я открою гробы ваши, и выведу васъ, народъ Мой, изъ гробовъ вашихъ, и введу васъ въ землю Израилеву* (ст. 11). Непосредственный смыслъ приведенныхъ пророческихъ мѣстъ, слѣдовательно, тотъ, что Израиль, какъ скоро обратится къ Господу, будетъ избавленъ отъ всѣхъ бѣдствій, на крайность которыхъ указываетъ представленіе ихъ подъ образомъ шеола и смерти. Но нельзя не обратить вниманія на то обстоятель-

¹⁾ יָמוּת принимается Эвальдомъ, Гезеніусомъ, Деличемъ за видоизмѣненіе вопросительной частицы יָמָה—гдѣ. Но нѣкоторые производятъ יָמוּת отъ יָמָה—быть и переводятъ: буду язвою твоею, смерть; буду гибелью твоею, адъ. Мысль и при такомъ переводѣ остается та же, но первый представляется болѣе правильнымъ въ виду того, что יָמָה встрѣчается еще только въ 10 стихѣ этой же главы съ безспорнымъ значеніемъ: «гдѣ».

ство, что образомъ для выраженія этой мысли такъ настойчиво берется воскресеніе изъ мертвыхъ¹⁾. Прежде всего въ этомъ необходимо усматривать указаніе на всемогущество Божіе, которое можетъ избавить человѣка отъ какихъ угодно бѣдствій, хотя бы они по своей безвыходности были подобны пребыванію въ шеолѣ. Съ другой стороны употребленіе такого образа указываетъ на полноту избавленія народа Божія отъ всѣхъ золъ; а такъ какъ выпія изъ нихъ смерть и пребываніе въ шеолѣ, то, естественно, болѣе глубокой взглядъ на эти пророчества долженъ былъ почерпнуть въ нихъ надежду и на освобожденіе отъ шеола и смерти чрезъ воскресеніе. Поэтому справедливо Апостолъ приводитъ слова Осіи, какъ пророчество объ уничтоженіи смерти, имѣющемъ совершиться во всеобщемъ воскресеніи (1 Кор. XV, 55).

Изъ позднѣйшихъ книгъ Ветхаго Завѣта ясное свидѣтельство существованія у Евреевъ послѣ плѣна Вавилонскаго вѣры въ воскресеніе мертвыхъ даетъ 2-я Маккавейская книга въ разсказѣ о мученіи Антіохомъ семи братьевъ. Одинъ изъ нихъ говоритъ царю: *ты, мучитель, лишаешь насъ настоящей жизни, но Царь міра воскреситъ насъ, умершихъ за Его законы, для вѣчной жизни*. Точно также другой, протягивая руки для отсѣченія, говоритъ: *отъ неба я получилъ ихъ, и за законы Его не жалью, и отъ Него надѣюсь опять получить ихъ, и третій: умирающему отъ людей возжелательно возлать надежду на Бога, что Онъ опять оживитъ; для тебя же не будетъ воскресенія въ жизнь* (VII, 9. 11. 14). Во времена же Спасителя вѣра въ воскресеніе мертвыхъ была уже общераспространенною у Евреевъ, такъ какъ въ Евангеліи упоминается о сектѣ саддукеевъ, отрицавшихъ воскресеніе. Если же ученики Иисуса Христа не удомѣвали, что значитъ *воскреснуть изъ мертвыхъ* (Мр. IX, 10), когда Онъ послѣ Своего Преображенія не велѣлъ имъ никому разсказывать о томъ, что они видѣли, *доколѣ Сынъ человеческій не*

¹⁾ «Никогда, замѣчаетъ бл. Іеронимъ, не былъ бы приведенъ образъ воскресенія для обозначенія возстановленія народа Израильскаго, если бы не было самаго воскресенія и если бы не вѣрили въ него, какъ имѣющее быть». Толков. на кн. пр. Іезекіиля, XXXVII, 1—14; тв., ч. 1 (1889 г.), стр. 136.

воскреснетъ изъ мертвыхъ (ст. 9), то ихъ недоумѣніе нужно понимать не въ томъ смыслѣ, будто они не имѣли никакого представленія объ этомъ предметѣ, но что они не понимали, зачѣмъ Мессія долженъ воскреснуть, слѣдовательно, и умереть, когда, по ихъ взглядамъ, Онъ пришелъ на землю, чтобы основать царство. Каково было ученіе современныхъ Иисусу Христу Евреевъ о воскресеніи мертвыхъ, Писаніе намъ не передаетъ, но само собой понятно, что безъ откровеннаго раскрытія этой истины оно не могло быть ни полнымъ, ни всесторонне развитымъ, тѣмъ болѣе, что и самое ученіе о Мессіи, даровавшемъ намъ безсмертіе, представлялось не ясно и было искажено фарисейскими мечтаніями о земномъ царѣ, освободителѣ народа еврейскаго.

Понятіе воскресенія мертвыхъ въ Новомъ Завѣтѣ. Всеобщность воскресенія.

Тѣсная связь, въ какой стоитъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ съ прочими основными истинами христіанской вѣры, а также и значеніе его, какъ средоточія христіанской надежды, служить достаточнымъ объясненіемъ того, что въ писаніяхъ Новаго Завѣта, содержащихъ столь немногія указанія на состояніе души въ первый періодъ загробной жизни, мы находимъ много мѣстъ, говорящихъ о воскресеніи, изъ которыхъ можно извлечь точное понятіе, какъ о сущности этого акта божественнаго всемогущества, такъ и о слѣдствіяхъ, какія оно будетъ имѣть для человѣчества и для міра.

Понятіе воскресенія означаетъ на языкѣ священныхъ писателей выраженіями *ἐγείρειν*, *ἀναστήναι*, *ἐγεραις*, *ἀνάστασις*, которые заключаютъ въ себѣ собственно только понятіе возстанія—съ мѣста или отъ сна. Для понятія возстанія изъ мертвыхъ какъ у грековъ, такъ въ большинствѣ случаевъ и у священныхъ писателей прибавляется или указаніе субъекта—*νεκροί*, *τεθνωότες*, или тѣхъ же словъ въ качествѣ указанія объекта дѣйствія—*νεκρῶν*, *ἐκ νεκρῶν* ¹⁾. Вслѣдствіе же частаго

¹⁾ Смирновъ. Филологическія замѣчанія о языкѣ новозав. въ сличеніи съ классическимъ при чтеніи посл. Ап. Павла къ Ефес. Москва, 1873 г., стр. 73.

употребленія приведенныя выраженія встрѣчаются иногда и безъ дальнѣйшихъ поясненій. Особенно часто такое употребленіе можно наблюдать въ посланіяхъ Апостола Павла, у котораго *ἐγεραις* и особенно *ἀνάστασις* получило значеніе спеціальнаго выраженія для обозначенія будущаго возстанія мертвыхъ ¹⁾.

Ближе опредѣляя объектъ, къ которому относится дѣйствіе божественнаго всемогущества въ воскресеніи, мы прежде всего видимъ, что Писаніе учитъ о воскресеніи тѣла ²⁾, а не о духовномъ воскресеніи, которое представляется нѣкоторыми, какъ безконечная блаженная жизнь души за гробомъ ³⁾. Изъ послѣдняго мнѣнія, которое рѣшительно опровергается яснымъ и въ высшей степени опредѣленнымъ ученіемъ Апостола Павла о воскресеніи нашего земнаго тѣла, единственно заслуживающей разбора остается мысль, что Господь Самъ ничего не говорилъ о тѣлесномъ воскресеніи, и что ученіе о послѣднемъ привнесено въ христіанское вѣроученіе Апостолами, особенно Павломъ, изъ іудейско-фарисейскихъ вѣрованій ⁴⁾. Дѣйствительно, читая приводимыя евангелистами

¹⁾ На первый взглядъ можетъ показаться страннымъ, что Господь и Апостолы избрали для понятія воскресенія такія мало выражающія слова, какъ *ἐγεραις*, *ἀνάστασις*, и весьма рѣдко пользовались выраженіемъ «ожить»—*ζῆν* и *ζωοποιεῖν* (Іоан. V, 25; 1 Кор. XV, 22), болѣе подходящимъ къ акту Божественнаго всемогущества, имѣющему значеніе побѣды надъ смертію. Однако, если мы ближе сравнимъ то и другое выраженіе то должны будемъ признать болѣе соответствующимъ сущности обозначаемого понятія первое, и изумиться мудрости священныхъ писателей, которые въ самомъ наименованіи воскресенія возстаніемъ изъ мертвыхъ заключили истинное понятіе о немъ, какъ актѣ, имѣющему своимъ объектомъ только тѣло человѣка и притомъ то самое тѣло, которымъ владѣетъ человѣкъ во время земной жизни.

²⁾ «Если душа безсмертна, замѣчаетъ св. Епифаній Кипрскій, а тѣло умираетъ, то тѣ, которые говорятъ, что есть воскресеніе только не тѣла, отвергаютъ бытіе воскресенія, потому что не стоящее, а падшее и лежащее возстаетъ». Прот. ер., ересь 64, гл. 62; тв., ч. 3, стр. 153.

³⁾ Такъ Carstensen. Das Leben nach dem Tode. Aus der Dänischen, Leipzig, 1886; Ewaldsen. Das Erwachen der Seele aus dem Tode. Aus dem Dänischen, Gotha, 1885; Schumann. Unsterblichkeitslehre, S. 33—35.

⁴⁾ По мнѣнію Schumann'a, Апостолъ Павелъ говоритъ о воскресеніи тѣла только въ раннихъ изъ своихъ посланій (1 и 2 Тессал. и 1 Кор.), въ послѣдующихъ же писаніяхъ онъ уже освобождается отъ этого ложнаго взгляда (Unsterblichkeitslehre S. 33).

рѣчи и бесѣды Господа, мы находимъ очень немного мѣстъ, говорящихъ о будущемъ воскресеніи тѣла, а известная бесѣда Иисуса Христа съ саддукеями, ~~новидимому~~, прямо даетъ представление о воскресеніи, какъ о блаженной жизни души съ Богомъ. Въ Своемъ отвѣтѣ на вопросъ саддукеевъ Господь ни слова не говоритъ о воскресеніи тѣла, напротивъ, даетъ, повидимому, понять, что воскресеніе уже совершилось надъ праотцами, и что наше воскресеніе будетъ одинаково съ тѣмъ, какое было съ Авраамомъ, Исаакомъ и Яковомъ. Желая представить саддукеямъ доказательство воскресенія изъ книгъ Моисея, Онъ приходитъ только къ выводу, что для Бога всѣ живы, и, слѣдовательно, эту жизнь разумѣть подъ воскресеніемъ. Выраженіе: *сподобившіеся достигнуть того вѣка и воскресенія изъ мертвыхъ*, отмѣчаетъ воскресеніе, какъ особенное благо, которое дается не каждому, а дальнѣйшее: *и суть сыны Божіи, будучи сынами воскресенія*, рѣшительно ставитъ послѣднее въ зависимость отъ сыновства Богу, приписывая его такимъ образомъ только праведникамъ. Все это подтверждаетъ мысль, что Господь въ бесѣдѣ съ саддукеями говорить не о воскресеніи плоти, а о духовномъ воскресеніи, которое будетъ удѣломъ только праведныхъ и можетъ быть разсматриваемо, какъ переходъ черезъ тѣлесную смерть отъ этой низшей ступени существованія въ другое болѣе высокое, счастливое и чистое состояніе ¹⁾.

Сила подобной аргументаціи ослабляется однако тѣмъ соображеніемъ, что въ своемъ отвѣтѣ саддукеямъ Иисусъ Христосъ имѣетъ цѣлю только доказать несомнѣнность будущаго воскресенія мертвыхъ, а не опредѣленіе его сущности. Какимъ образомъ изъ того, что патріархи живы, вытекаетъ, что они и воскреснутъ, мы уже видѣли; здѣсь мы должны только прибавить, что, говоря о воскресеніи, Иисусъ Христосъ необходимо долженъ былъ имѣть въ виду религиозныя вѣрованія Своихъ современниковъ, которые представляли воскресеніе тѣлеснымъ, и если бы Онъ хотѣлъ дать имъ новое, болѣе высокое понятіе объ этомъ предметѣ, то, безъ сомнѣнія, выразился бы болѣе точно и опредѣленно, если бы даже и при-

¹⁾ Carstensen, S. 94.

кровенно ¹⁾. Напротивъ, въ самомъ текстѣ можно видѣть нѣкоторыя указанія на то, что Господь имѣетъ въ виду тѣлесное воскресеніе. Глаголь *ἐγείρω*, употребленный здѣсь, по своему значенію противопоставляется часто *κοιμάω*—засыпать, который употребляется въ Новомъ Заветѣ о тѣлесной смерти. Также и выраженіе Луки въ контекстѣ разбираемаго мѣста (XX, 36): *и умереть уже не могутъ*, очевидно, относится къ тѣлесной природѣ челоуѣка, такъ какъ въ отношеніи въ безтѣлесной душѣ эта прибавка была бы совершенно излишнею, и, слѣдовательно, указываетъ, что *сподобившіеся достигнуть воскресенія* будутъ имѣть тѣло. Что же касается того обстоятельства, что Господь указываетъ въ воскресеніи какъ бы преимущество, которое дается только праведникамъ, то оно вполне понятно изъ обычая Писанія говорить преимущественно о судьбѣ праведниковъ, вслѣдствіе чего и въ ученіи о воскресеніи какъ у Христа Спасителя, такъ и у Апостоловъ на первый планъ всегда выступаетъ воскресеніе жизни, а не воскресеніе осужденія. Но что въ этихъ словахъ Господа нѣтъ отрицанія всеобщности воскресенія, ясно можно видѣть изъ того, что Господь прибавляетъ въ заключеніе Своего отвѣта: *Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ. Ибо у Него всѣ живы*. Если изъ того, что патріархи живы послѣ смерти, вытекаетъ, что они воскреснутъ, а далѣе утверждается, что для Бога всѣ живы, то отсюда естественно выводить, что всѣ и воскреснутъ.

Въ противовѣсъ этому, довольно неопредѣленному въ отношеніи разбираемаго вопроса, мѣсту мы можемъ привести знаменательныя слова Господа изъ Евангелія отъ Іоанна: *наступаетъ время, въ которое всѣ, находящіеся въ гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія; и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія* (V, 28—29). Объ истолкованіи упоминаемаго здѣсь воскре-

¹⁾ «Если бы не было воскресенія плоти, но сохранилась бы одна душа, то Христосъ согласился бы съ ними (саддукеями), какъ съ прекрасно и правильно мыслящими. Но теперь Онъ отвѣтствуетъ, говоря: *въ воскресеніи...*, не то, что люди не будутъ тогда имѣть тѣла, но не женятся и не вступаютъ въ замужество, а пребываютъ въ нетлѣнны». — Св. Епифаній Кипрскій, Прот. ер., ересь 64, гл. 42; ч. 3-я, стр. 151—152.

сенія въ какомъ либо иномъ смыслѣ, кромѣ возстановленія разрушеннаго смертію тѣла, не можетъ быть и рѣчи. *Находящіеся въ гробахъ и изыдутъ* рѣшительно указываютъ на то, что Господь имѣетъ здѣсь въ виду тѣлесную природу человека, въ отношеніи къ которой только и возможно обозначеніе мертвыхъ, какъ находящихся въ гробахъ, такъ какъ о духовной сущности человека нельзя сказать, что она находится во гробѣ, или могилѣ ¹⁾. Кромѣ того, нужно обратить вниманіе и на то, что воскресеніе, по этимъ словамъ Спасителя, представляется имѣющимъ еще совершиться, хотя и близкимъ, и совершающимся по мановенію Сына Божія, слѣдовательно, одновременно, что также совершенно не мирится съ мыслью о духовномъ воскресеніи ²⁾.

Ясность приведеннаго мѣста и опредѣленность, съ какою оно говоритъ о тѣлесномъ воскресеніи, ставитъ внѣ всякихъ сомнѣній ту мысль, что ученіе Апостоловъ и въ частности св. Ап. Павла о воскресеніи тѣлъ вполне согласно съ ученіемъ Самого Основателя христіанской религіи и представляетъ дальнѣйшее его раскрытіе. Господь рѣдко останавливаетъ мысль Своихъ послѣдователей на этомъ предметѣ, который не могъ быть вполне понятъ и удобопріемлемъ для разума, прежде чѣмъ совершилось воскресеніе Самого Христа. Поэтому Онъ постепенно подготавливаетъ Своихъ учениковъ къ вѣрѣ въ Его собственное воскресеніе и выражаетъ всю сущность ученія о воскресеніи въ краткихъ, но многознаменательныхъ словахъ: *Я есмь воскресеніе и жизнь* (Іоан. XI, 25 ³⁾).

¹⁾ «Никто изъ здравомыслящихъ не скажетъ, что въ гробахъ живутъ души; напротивъ того, въ нихъ лежатъ тѣла». Бл. Феодоритъ—Сокращенное изложеніе божественныхъ догматовъ, 19; твор., ч. VI, стр. 67. Почти то же говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ—Точное изложеніе православной вѣры, кн. IV, гл. XXVII; цит. изд., стр. 270.

²⁾ Возстаетъ собственно тѣло, но съ другой стороны въ Писаніи не менѣе рѣдко употребляется выраженіе: «воскресеніе мертвыхъ», имѣющее отношеніе къ цѣлому человеку. Правильность такого выраженія можно видѣть изъ сказаннаго о смерти человека, которая касается не только тѣла, но и безсмертной души, ограничивая, если не самую ея жизнь, то вѣшнія проявленія послѣдней.

³⁾ «Азъ есмь воскресеніе и жизнь: вѣруй въ Мя, аще и умрешь, ожи-
ветъ: и всякъ живый и вѣруй въ Мя не умреть» (Іоан. XI, 25—26). Ясно

Въ воскресеніи возстаетъ тѣло человека, которое въ Писаніи отличается отъ плоти; о послѣдней Апостолъ говоритъ, что *плоть и кровь не могутъ наследовать Царствія Божія* (1 Кор. XV, 50). Между тѣмъ уже въ апостольскомъ символѣ будущее воскресеніе называется воскресеніемъ плоти ¹⁾. Такое, повидимому, полное противорѣчіе между ученіемъ Св. Писанія и пониманіемъ его Церковію совершенно устраняется, когда мы обратимъ вниманіе на различное значеніе слова „плоть“ въ Писаніи. Оно можетъ обозначать тѣлесность вообще, но иногда, особенно у Апостола Павла, употребляется въ смыслѣ тѣлесности, поврежденной грѣхомъ, подвергшейся вслѣдствіе этого тлѣнію и сдѣлавшейся сдѣлающимъ грѣха. Въ этомъ отношеніи плоть, или тѣлесность, обремененная слѣдствіями грѣха, отлична отъ тѣла ²⁾ и относится противоположно къ царству славы и безсмертія; о ней съ полнымъ правомъ можно сказать, что она „не можетъ“ быть причастною имѣющему открыться царству совершенства ³⁾. Такимъ образомъ причина, почему плоть и кровь не могутъ наследовать царствія Божія, не въ самомъ ихъ существѣ, а въ свойствахъ, явившихся вслѣдствіе грѣха, на что тотчасъ же и указываетъ Апостолъ, прибавляя: *и тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія* ⁴⁾. Не матеріальность

возлюблѣннѣйшіе братіе, говоритъ Божественное изреченіе, что вѣрующій во Христа и соблюдающій заповѣди Его, хотя и умретъ, будетъ живъ. Это изреченіе принявъ и содержа всѣми силами вѣры, блаженный Апостолъ Павелъ и предлагалъ такое увѣщаніе: *не хочу невѣдѣти, братіе, васъ о усопшихъ, да не скорбите* (1 Тесс. IV, 12).—Св. Іоаннъ Златоустъ, Бесѣда 1-я объ утѣшеніи при смерти, 5; на разн. м. Св. Писанія, т. III (1863 г.), стр. 493.

¹⁾ Чельцовъ И. Древнія формы символа вѣры Православной Церкви, СПб., 1869 г., стр. 97.

²⁾ См. у бл. Іеронима—книга противъ Іоанна Іерусалимскаго къ Паммахію; тв. ч. 4, стр. 342 и далѣе.

³⁾ Съ этой точки зрѣнія вполне понятно изъясненіе св. Іоанна Златоуста, что Апостолъ называетъ здѣсь плотію «злая дѣла» (на 1 Кор. бес. 42, 1; ч. II, изд. 1863 г., стр. 396), и св. Епифанія Кипрскаго, что здѣсь говорится «не о самой плоти, но о дѣлахъ плоти» (Прот. ересей, ересь 66-я, гл. 87; тв., ч. 3, стр. 73).

⁴⁾ «Плотію и кровію называетъ Апостолъ природу смертную. А ей, будучи еще смертною, невозможно улучшить небснаго царства». Блаж. Феодоритъ. Твор., ч. VII, стр. 292.

плоти, а ея смертность препятствует ей войти въ царство нетлѣнія, а потому, какъ скоро устранится это ея свойство, она, не переставая быть плотію, сдѣлается способною вступить въ новый порядокъ вещей, именуемый царствомъ Божиимъ. Дѣйствительно, всѣ указанія, какія даетъ намъ объ этомъ Слово Божіе, показываютъ, что тѣло воскресенія, которое по своимъ свойствамъ такъ рѣзко противопоставляется плоти, въ своей сущности есть не что иное, какъ освобожденная отъ всѣхъ слѣдствій грѣха плоть. Самъ Спаситель жилъ на землѣ во плоти, которая по слову св. Ап. Петра *не видѣла тлѣнія* (Дѣян. II, 31), съ которою, слѣдовательно, Онъ и воскресъ; и дѣйствительно, явившись по воскресеніи ученикамъ, Онъ показалъ имъ руки и ноги съ словами: *осяжите Меня и рассмотрите; ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня* (Лк. XXIV, 39). Такимъ образомъ для насъ стоитъ выше всякаго сомнѣнія, что наше тѣло воскресенія будетъ плотію въ смыслѣ матеріальности, но не будетъ грѣховнымъ и смертнымъ. Такое только пониманіе отношенія нашей плоти къ будущему воскресенію представляется единственно возможнымъ и единогласно принимается св. отцами и безпристрастными экзегетами.

Къ ученію о духовномъ воскресеніи тѣсно примыкаетъ вопросъ о такъ называемомъ воскресеніи первомъ. Терминъ „воскресеніе первое“ заимствованъ изъ Апокалипсиса XX, 4—6, — мѣста, которое, строго говоря, не имѣетъ себѣ параллельныхъ въ цѣломъ Писаніи и представляетъ большую трудность для пониманія вслѣдствіе пророчески-образнаго характера рѣчи: *и увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить, и души обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христомъ тысячу лѣтъ. Прочіе же изъ умершихъ не ожили, доколе не окончится тысяча лѣтъ. Это первое воскресеніе. Блаженъ и святъ имѣющій участіе въ воскресеніи первомъ. Надъ ними смерть вторая не имѣетъ власти; но они будутъ священниками Бога и Христа, и будутъ царствовать съ Нимъ тысячу лѣтъ*. На основаніи приведенныхъ словъ уже Тертул-

ліанъ допускалъ, что святые будутъ воскресать въ продолженіе тысячи лѣтъ, одни раньше, другіе позже ¹⁾. Позднѣйшіе представители хиліазма, или ученія о тысячелѣтнемъ царствованіи святыхъ со Христомъ предъ всеобщимъ воскресеніемъ и судомъ, — ученія, которое тѣсно связано съ различеніемъ перваго и второго воскресенія, понимаютъ подъ первымъ тѣлесное воскресеніе нѣкоторыхъ избранныхъ Божіихъ, которые по оживленіи еще прежде всеобщаго воскресенія будутъ проводить блаженную жизнь со Христомъ. При этомъ мнѣнія относительно лицъ, которыя будутъ имѣть участіе въ воскресеніи первомъ, расходятся. По однимъ, въ немъ будутъ участвовать вѣрующіе изъ Израиля, а вѣрующіе изъ язычниковъ вмѣстѣ съ нечестивыми будутъ ожидать конца тысячелѣтія ²⁾. Другіе расширяютъ объемъ перваго воскресенія, включая сюда постепенно воскресающихъ праведниковъ, начиная съ ветхозавѣтныхъ, воскресшихъ со Христомъ, и кончая двумя свидѣтелями, которые будутъ посланы въ концѣ міра для обличенія антихриста ³⁾. Относительно же времени перваго воскресенія большинство соединяетъ его съ пришествіемъ Христа, но при этомъ различаетъ два пришествія—первое для учрежденія на землѣ царства Божія и второе для суда надъ нечестивыми.

Стремленіе доказать, что воскресеніе первое, понимаемое въ смыслѣ особеннаго по времени тѣлеснаго воскресенія, не было неизвѣстно и другимъ священнымъ писателямъ, заставляетъ его защитниковъ относить сюда всѣ мѣста, въ которыхъ говорится только о воскресеніи праведниковъ и видѣть въ нихъ указаніе на особенное воскресеніе, въ которомъ будутъ имѣть участіе только избранные Божіи. Прежде всего указываютъ на отвѣтъ Іисуса Христа саддукеямъ, гдѣ говорится о сподобившихся достигнуть воскресенія (Лк. XX, 35), а также на выражающія параллельную мысль слова св. Апостола Павла: *все почитаю тщетою... я отъ всего отказался и все почитаю за соръ, чтобы приобрести Христа,... чтобы достигнуть вос-*

¹⁾ Adversus Marcionem, lib. III, cap. XXIV; Migne, s. l., t. II, col. 356.

²⁾ Kliefoth. Eschatologie... S. 252.

³⁾ Rinck. Vom Zustande nach d. Tode... S. 217—224.

кресенія мертвых (Фил. III, 8. 11). Стремление Апостола имѣть участіе въ воскресеніи, равно какъ и представленіе его въ словахъ Господа особеннымъ преимуществомъ избранныхъ, даютъ поводъ находить здѣсь указаніе на воскресеніе первое, такъ какъ, рассуждаютъ защитники этого ученія, если бы было только одно всеобщее воскресеніе, то невозможно бы было называть воскресшихъ сподобившимися достигнуть воскресенія, не зачѣмъ было бы и стремиться къ нему. Ту же мысль находятъ въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ воскресеніе опредѣляется, какъ такое, въ которомъ могутъ имѣть участіе только праведники, напр. Іоан. V, 29—воскресеніе жизни, Лк. XIV, 14—воскресеніе праведныхъ, Дѣян. IV, 2—воскресеніе во Христѣ, Евр. XI, 35—лучшее воскресеніе ¹⁾. Болѣе же опредѣленное указаніе на первое воскресеніе находятъ въ XV главѣ 1 посланія къ Коринѳянамъ. Апостолъ, увѣривъ своихъ читателей въ истинѣ всеобщаго воскресенія словами: *какъ въ Адамъ все умираютъ, такъ во Христѣ все оживутъ*, прибавляетъ далѣе: *каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, потомъ Христовы, въ пришествіе Его. А затѣмъ конецъ, когда Онъ предастъ царство Богу и Отцу, когда упразднитъ всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всякъ враговъ подъ ноги Свои. Послѣдній же врагъ истребитъ смерть* (ст. 22—26). Здѣсь Апостолъ, повидимому, различаетъ по времени воскресенія три класса людей. Прежде всѣхъ воскресъ Христосъ, какъ начатокъ воскресенія; затѣмъ слѣдуютъ тѣ, о которыхъ можно сказать, что они Христовы (ср. Гал. V, 24); они воскреснутъ тотчасъ, какъ явится Христосъ, на что указываютъ слова: *въ пришествіе Его*. Третій классъ обнимаетъ всѣхъ прочихъ людей, на воскресеніе которыхъ указываетъ выраженіе:

¹⁾ Сюда не относится мѣсто изъ 1-го посл. къ Тим. IV, 16: *мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде*—прѣтотъ, такъ какъ прежде относится здѣсь къ слѣдующему стиху: *потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, восхищены будемъ на облакахъ...* и указываетъ только на то, что первымъ дѣйствіемъ Христа при Его пришествіи будетъ воскресеніе «мертвыхъ во Христѣ», а вторымъ—восхищеніе живыхъ. Не измѣняетъ существенно такого смысла рѣчи и принимаемое нѣкоторыми чтеніе прѣтотъ, вмѣсто прѣтотъ.

затѣмъ конецъ, такъ какъ, по ст. 26-му, уничтоженіе смерти, имѣющее совершиться въ воскресеніи всѣхъ похищенныхъ ею людей въ нетлѣнныхъ тѣлахъ, будетъ послѣднимъ дѣйствіемъ борьбы Христа съ врагами Его царства.

Разсматривая всѣ эти доказательства въ пользу особаго по времени воскресенія праведныхъ, нельзя прежде всего не замѣтить, что ниодно изъ нихъ не подтверждаетъ прямо словъ Тайнозрителя о первомъ воскресеніи. Они относятся сюда защитниками этого ученія или только потому, что въ нихъ не упоминается о воскресеніи грѣшниковъ, или потому, что въ нихъ проводится мысль о самомъ рѣзкомъ различіи воскресенія жизни и воскресенія осужденія. Но первое, соблазняющее нѣкоторыхъ, обстоятельство объясняется тѣмъ, что Писаніе дано обществу вѣрующихъ, которое разсматривается священными писателями, какъ общество святыхъ, и поэтому, говоря о будущемъ воскресеніи, они часто имѣютъ въ виду исключительно воскресеніе къ вѣчной жизни, совершенно умалчивая о воскресеніи грѣшниковъ. Точно такой же смыслъ должны имѣть и тѣ выраженія, въ которыхъ воскресеніе представляется, какъ особое преимущество избранныхъ и цѣль стремленій человѣка. Если Апостолъ говоритъ, что онъ стремится достигнуть воскресенія мертвыхъ, то отсюда тотъ естественный выводъ, что или не всѣ люди воскреснутъ, или что воскресеніе не для всѣхъ людей одинаково по своимъ слѣдствіямъ, но нѣкимъ образомъ не слѣдуетъ, что будетъ два воскресенія, раздѣленные извѣстнымъ періодомъ времени. Если мы, отвергнувъ первое изъясненіе, какъ совершенно противное всему Писанію, утверждающему всеобщность воскресенія, остановимся на второмъ, то мысль Апостола представится въ такомъ видѣ: я все считаю суетой и отъ всего отказался, чтобы достигнуть того блаженства и славы, какія доставляетъ праведникамъ воскресеніе. Въ дальнѣйшей рѣчи воскресеніе и соединенныя съ нимъ блага характеризуются Апостоломъ какъ *почетъ вышняго званія Божія во Христѣ Иисусѣ* (Фил. III, 14); поэтому конечный предметъ его желаній нужно усматривать не въ самомъ воскресеніи, во всеобщности котораго онъ увѣренъ, но въ вѣчной жизни со Христомъ, что будетъ удѣломъ не всѣхъ людей, но, какъ побѣд-

ный вѣнокъ, достанется на долю подвизавшихся подвигомъ добрымъ до конца своей земной жизни (2 Тим. IV, 7—8). Только при такомъ объясненіи приведенныхъ словъ мы можемъ понять, почему Апостоль, будучи увѣренъ въ обладаніи вѣчною жизнію (напр. Гал. II, 20), тѣмъ не менѣе, *забывая заднее и простираясь впередъ*, цѣлю своихъ стремлений и подвиговъ всегда имѣть воскресеніе. Онъ знаетъ, что воскресеніе, будучи по своему существу однимъ и тѣмъ же для праведниковъ и грѣшниковъ, безконечно различествуетъ по своимъ слѣдствіямъ для людей, соотвѣтственно степени приближенія ихъ къ высшему совершенству.

Болѣе труднымъ для изясненія представляется мѣсто изъ посланія къ Коринѳянамъ, хотя, съ другой стороны, и здѣсь нѣтъ никакихъ данныхъ для ученія о первомъ воскресеніи. *Каждый въ своемъ порядкѣ*—*ἐκαστος ἐν ἰδίῳ τάγματι*—одними изясняется въ смыслѣ указанія на послѣдовательность времени ¹⁾, другими же,—какъ указаніе на порядокъ достоинства. *Τάγμα* собственно можетъ значить то и другое, но въ настоящемъ мѣстѣ ему совершенно неприложимо значеніе порядка времени. Дѣйствительно, если мы примемъ, что для каждого человѣка, сообразно его нравственному совершенству, будетъ опредѣлено особое время воскресенія, то получится, что воскресеніе будетъ совершаться постепенно и притомъ такъ, что менѣе совершенный не воскреснетъ ни раньше, ни вмѣстѣ съ болѣе совершеннымъ. Мысль странная и такъ же мало благопріятствующая ученію объ одномъ всеобщемъ воскресеніи, какъ и о двухъ, потому что получается представленіе объ одномъ, но совершающемся непрерывною цѣпью, постепенномъ возстаніи умершихъ. Въ виду несообразности такого пониманія *τάγμα*, св. Іоаннъ Златоустъ и другіе отцы видятъ здѣсь указаніе на различное состояніе

¹⁾ Такъ блаж. Θεодоритъ: «первый Христосъ, потомъ Христовы, наконецъ, общее всѣхъ воскресеніе» (толк. на дан. мѣсто, тв., ч. VII, стр. 282; ср. на 1 Фессал. IV, 16—ч. VII, стр. 534) и Икуменій (на тѣ же мѣста—Migne, s. gr., t. CXVIII, col. 869 et t. CXIX, col. 93). Впрочемъ, оба толковника разсматриваютъ воскресеніе праведниковъ и грѣшниковъ, какъ два момента одного акта всемогущества Божія, а не раздѣляютъ ихъ болѣе или менѣе продолжительнымъ періодомъ времени.

самихъ воскресшихъ. „Дабы ты, говорить св. Златоустъ, слыша слова: *все оживутъ*, не подумалъ, что и грѣшники спасутся, онъ присовокупляетъ: *каждо же во своемъ чинѣ*“ ¹⁾. Апостоль говоритъ здѣсь о порядкѣ, или различномъ достоинствѣ воскресшихъ, именно въ виду того, что выше онъ доказалъ всеобщность воскресенія во Христѣ, такъ какъ послѣдняя мысль предполагаетъ, что воскресеніе по существу будетъ одинаковымъ для всѣхъ людей и можетъ даже повести къ мысли о жизни всѣхъ во Христѣ.

Правда, выраженіе: *потомъ* (ἐπειτα) *Христовы въ пришествіи Его* даетъ возможность видѣть здѣсь также указаніе и на временную послѣдовательность воскресенія, именно: сначала воскресъ Христосъ, какъ Совершитель нашего спасенія и Глава человѣческаго рода, въ пришествіе же Его возстанутъ *Христовы* ²⁾. Но этимъ и ограничиваются всѣ указанія на различіе воскресенія по времени, какія можно извлечь изъ даннаго мѣста. Если мы для выясненія объема понятія: *Христовы* обратимся къ предъидущему стиху: *во Христѣ все оживутъ*, то будемъ имѣть возможность понимать подъ ними все человечество, возглавленное во Христѣ; если же будемъ ограничивать это понятіе только праведниками, что болѣе естественно, то не найдемъ здѣсь совершенно упоминанія о грѣшникахъ, хотя послѣднее не должно возбуждать сомнѣній, такъ какъ вообще въ XV гл. 1-го посланія къ Коринѳянамъ Апостоль говоритъ исключительно о воскресеніи праведниковъ и ни однимъ словомъ не упоминаетъ объ осужденныхъ.

Во всякомъ случаѣ мы не можемъ видѣть указанія на воскресеніе нечестивыхъ въ словахъ слѣдующаго стиха: *а затѣмъ конецъ* (εἵτα τὸ τέλος). Конецъ, по изясненію самого Ап. Павла, наступитъ, когда Христосъ *предастъ царство Богу и Отцу*, а послѣднее произойдетъ тогда, когда Онъ

¹⁾ На 1 Кор. бес. 39, 3; ч. II, стр. 338.—Также св. Василій Великій («и въ спасаемыхъ есть разность, *каждо во своемъ чинѣ* приобщится и насладится Божіихъ благъ». На пр. Исаію IV, 2; ч. II, изд. 1845 г., стр. 179) и св. Амвросій Медиоланскій (de bono mortis, cap. XI; Migne, s. l., t. XIV, col. 562).

²⁾ По Елифанію, Христосъ называется начаткомъ потому, что Онъ первый изъ людей воскресъ для вѣчной жизни по тѣлу (Прот. ер., ересь 64, гл. 65, ч. III, стр. 196).

упразднитъ всякое начальство, и всякую власть, и силу, враждебныя Ему. Такъ какъ далѣе Апостолъ говоритъ, что послѣднимъ изъ имѣющихъ быть упраздненными враговъ истребится смерть, что произойдетъ въ воскресеніи, то *конечъ* и всеобщее воскресеніе мы не можемъ отождествлять. Хотя возстаніе тѣлъ нетлѣнными будетъ завершеніемъ дѣятельности Спасителя и, какъ послѣднее изъ Его дѣлъ, можетъ быть названо „концомъ“, тѣмъ не менѣе Апостолъ проводитъ логическое различіе между „концомъ“ и истребленіемъ смерти. Послѣднее предшествуетъ „концу“, подъ которымъ мы поэтому должны понимать не самое воскресеніе, а простое указаніе на то, что съ воскресеніемъ людей оканчивается царство Сына и наступаетъ царство Трїединнаго Бога (ср. 1 Кор. I, 8).

Противъ приводимыхъ защитниками перваго воскресенія мѣстъ, которыя, однако, при болѣе безпристрастномъ разборѣ оказываются совершенно не подтверждающими этого ученія, можно привести цѣлый рядъ другихъ, ясно говорящихъ объ одновременности воскресенія праведниковъ и грѣшниковъ. *Наступаетъ время, говоритъ Господь, въ которое всѣ, находящіеся въ гробѣхъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія* (Іоан. V, 28—29). Правда, Писанію обычно употреблять выраженія: „день“ и „часъ“, изъ которыхъ послѣднимъ болѣе точно можно бы было перевести употребленное здѣсь въ подлинникѣ *ѡра*, въ смыслѣ времени вообще ¹⁾, но здѣсь мы не имѣемъ никакихъ основаній раздѣлять воскресеніе въ предѣлахъ указываемаго *ѡра*, такъ какъ, съ одной стороны, воскресеніе добрыхъ и злыхъ представляется слѣдствіемъ одного мановенія Сына Божія, съ другой,—что еще болѣе важно,—оно ставится въ непосредственную связь съ судомъ, такъ что общее понятіе воскресенія раздѣляется на два частнѣйшихъ—воскресеніе жизни для однихъ и воскресеніе осужденія для другихъ. Изъ другихъ мѣстъ Писанія мы можемъ видѣть, что пришествіе Хри-

¹⁾ Напр. 1 Иоан. II, 18: *ἐσχάτη ὥρα*—*последнее время*.

стово будетъ, какъ *молнія*, которая исходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада (Мѡ. XXIV, 27), слѣдовательно, ово будетъ во всему міру, а не къ однимъ только избраннымъ, а такъ какъ воскресеніе мертвыхъ, судъ надъ родомъ человѣческимъ и обновленіе неба и земли представляютъ его непосредственныя слѣдствія, то всѣ эти событія мы должны представлять себѣ не только тѣсно связанными причинною связью, но и совершающимися непосредственно одно за другимъ. Между тѣмъ признаніе перваго и втораго воскресенія необходимо разъединяетъ эти эсхатологическія событія и заставляетъ признать два пришествія Господа на землю при концѣ міра, а если будетъ доказана мысль о всеобщности суда для всѣхъ воскресшихъ, то и два послѣднихъ суда.

Приведенныхъ указаній Писанія на одновременность воскресенія праведниковъ и грѣшниковъ совершенно достаточно, чтобы отвергнуть мысль о первомъ, въ смыслѣ отдѣльнаго по времени, воскресеніи праведниковъ и признать невозможнымъ буквальное пониманіе рѣчи Тайнозрителя. Дѣйствительно, какъ вся книга Апокалипсиса, такъ и это мѣсто изобилуютъ образами, для объясненія которыхъ ни самъ Тайнозритель, ни другіе священные писатели не даютъ никакихъ указаній. Таковы—„воскресеніе первое“, „тысячелѣтнее царство“ и др.,—истолкованіе которыхъ вызываетъ многочисленные недоумѣнія, и мы едва ли погрѣшимъ, если признаемъ вмѣстѣ съ св. Ефремомъ Сириномъ полное и точное пониманіе ихъ недоступнымъ для человѣческаго разума. „Требуешь отъ меня, пишетъ св. отецъ, объясненія тысячи лѣтъ. И я потребую у тебя объяснить *саттильникъ* (II, 1), *камень блѣзъ* (17), *теплое питіе и изблеваніе* (III, 16), все, что Іоаннъ гадательно представилъ, пиша къ семи церквамъ. Если требуешь у меня тысячелѣтнаго перваго воскресенія; то и я потребую у тебя *коня* (VI, 8) и *блѣднѣющаго ангела* и духовнаго живого существа, называемаго *астинѡсъ* VII, 11“.

Однако сопоставленіе понятія воскресенія съ понятіемъ

¹⁾ О покаяніи, твор., ч. III (1859 г.), стр. 304—305.

смерти, которой оно противоположно, дать намъ возможность до известной степени уяснить себѣ идею, сокрытую Тайнозрителемъ въ его образной рѣчи о воскресеніи первомъ. Въ Писаніи, какъ мы уже видѣли, ясно различается два рода смерти—смерть духовная, состоящая въ томъ, что духъ человѣка пребываетъ во грѣхѣ и отчужденіи отъ Бога, и смерть физическая, когда душа и тѣло разлучаются другъ отъ друга. Подобно этому и въ искупленіи человѣка отъ смерти мы можемъ различать двѣ послѣдовательныя ступени: обращеніе отъ грѣха и примиреніе съ Богомъ, что съ полнымъ правомъ можетъ быть названо возстаніемъ духа человѣческаго отъ смерти духовной, или воскресеніемъ первымъ¹⁾ и воскресеніе тѣла человѣческаго свободнымъ отъ закона смерти физической. Въ такомъ смыслѣ изъясняетъ разбираемое понятіе св. Іоаннъ Златоустъ. „Смерть, говоритъ онъ, у насъ двоякая; потому и воскресеніе должно быть двоякое. А у Христа одна смерть: ибо Христосъ не согрѣшилъ: но и эта одна смерть была для насъ; ибо Онъ не подлежалъ смерти, такъ какъ Онъ былъ непричастенъ грѣху, слѣдовательно, и смерти. Посему Онъ и воскресъ воскресеніемъ только отъ одной смерти, а мы, умершіе двоякою смертію, воскресаемъ двоякимъ воскресеніемъ. Однимъ мы воскресли пока отъ грѣха, ибо погреблись вмѣстѣ съ Нимъ въ крещеніи и возстали вмѣстѣ чрезъ крещеніе, Это—одно воскресеніе, отпущеніе грѣховъ; а второе воскресеніе—воскресеніе тѣла. Онъ далъ тебѣ большее, ожидай меньшаго; первое воскресеніе гораздо важнѣе послѣдняго; ибо важнѣе избавиться отъ грѣховъ, нежели видѣть тѣло воскресшимъ

¹⁾ Въ подлинномъ текстѣ разсматриваемаго мѣста относительно праведниковъ употребленъ глаголѣ ζῶω, о прочихъ же, имѣющихъ воскреснуть по прошествіи тысячи лѣтъ, —ἀναζῶω. Послѣдній глаголѣ дѣйствительно значить «оживать», т. е. вновь получать прекратившуюся жизнь, и не можетъ служить для обозначенія жизни духовной, которая никогда не прерывается, почему и называется вѣчной; напротивъ ζῶω значить просто «жить», и въ устахъ священныхъ писателей является специальнымъ выраженіемъ для обозначенія вѣчной духовной жизни во Христѣ. Въ данномъ мѣстѣ ἀναζῶω болѣе точно могло бы быть передано по русски выраженіемъ: «продолжали жить».

Тѣло погибло потому, что согрѣшило; посему, если грѣхъ есть начало паденія, то начало возстанія есть освобожденіе отъ грѣха. Мы уже возстали бѣльшимъ воскресеніемъ, избавились отъ тяжелой смерти грѣховной, снявъ съ себя ветхую одежду; не будемъ отчаиваться въ меньшемъ¹⁾. Возможность приведеннаго изъясненія подтверждается многими мѣстами Писанія, гдѣ съ опредѣленностью указывается на духовное воскресеніе человѣка, состоящее въ обновленіи духа, въ переходѣ души отъ состоянія смерти духовной въ состояніе жизни вѣчной. *Если вы воскресли со Христомъ, то ищите горняго, идѣ Христосъ сидитъ одесную Бога* (Кол. III, 1). Та же мысль выражается въ словахъ: *какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ славою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни* (Рим. VI, 4); наконецъ, отсюда же изреченіе: *встань спящій и воскресни изъ мертвыхъ, и осветитъ тебя Христосъ* (Еф. V, 14)²⁾. О духовномъ воскресеніи ясно учитъ и Самъ Господь, когда говоритъ: *наступаетъ время и настало уже, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и, услышавъ, оживутъ* (καὶ οἱ ἀποβυττες ζήσουσι—

¹⁾ Вещда 2-я въ недѣлю св. Пасхи, 4; на разн. случ., т. II, стр. 161—162. Также изъясняетъ первое воскресеніе Высокопресвященный Филаретъ—Слово въ день Успенія Пресвятой Богородицы. Слова и рѣчи. т. II (1874 г.), стр. 391.

²⁾ «Нѣкоторые думаютъ, что рѣчь можетъ идти только о воскресеніи тѣла, и потому утверждаютъ, что и это первое воскресеніе будетъ къ тѣламъ. Но зачѣмъ говорятъ они вопреки Апостолу, который разумѣетъ это воскресеніе? Тѣ несомнѣнно воскресли по внутреннему челоуку, а не внѣшнему, которымъ онъ говоритъ: *аще воскреснете со Христомъ, горная мудрствуйте* (Кол. III, 1). Ту же мысль въ иномъ мѣстѣ онъ излагаетъ иными словами, говоря: *яко же воста Христосъ отъ мертвыхъ славою Отца, такъ и мы въ обновленіи жизни да ходимъ* (Рим. VI, 4). Отсюда извѣстное изреченіе: *возстань спящій, и воскресни отъ мертвыхъ, и осветитъ тебя Христосъ* (Еф. V, 14). Касательно же того, что говорятъ, будто возставать (воскресать) могутъ только тѣ, кто падаетъ; и потому думаютъ, что воскресеніе можетъ относиться только къ тѣламъ, а не къ душамъ, то почему они пропускаютъ мимо ушей слѣдующее: *не отступайте отъ него, да не падете; и еще: своему Господеву стоите или падаетъ* (Рим. XIV 4); и еще: *мняйся стояти, да блудается, да не падетъ* (1 Кор. X, 12). Думаю, что предостереженіе дается относительно паденія душевнаго, а не тѣлеснаго. Итакъ, если воскресеніе свойственно падающимъ, а падаютъ и души, то слѣдуетъ само собой признать, что и души воскресаютъ. Блаж. Августинъ. О градѣ Божіемъ, кн. 20, гл. X, ч. 6-я, стр. 207—208).

Иоан. V, 25) ¹⁾. Изъ этихъ словъ Спасителя видно, что съ пришествіемъ на землю Сына Божія для вѣрующихъ настало время воскресенія, а выраженія: *мертвые и оживутъ*, тогда какъ нѣсколько ниже, гдѣ рѣчь идетъ несомнѣнно о тѣлесномъ воскресеніи (ст. 28—29), говорится: *всп, находящіеся во гробѣхъ... изыдутъ въ воскресеніе*, заставляютъ видѣть здѣсь указаніе на духовное воскресеніе вѣрующихъ.

Еще болѣе близкое отношеніе къ изясненію понятія воскресенія перваго должно имѣть неоднократно встрѣчающееся въ Апокалипсисѣ выраженіе: *смерть вторая* (II, 11; XX, 14; XXI, 8). Если Тайнозритель различаетъ двѣ смерти для грѣшниковъ и два воскресенія для праведниковъ, то ясно, что и объясненіе этихъ, соотвѣтствующихъ другъ другу и по существу и по способу наименованія понятій должно быть одинаково. По крайней мѣрѣ, если наименование смерти второю указываетъ на послѣдовательность умиранія одного и того же человѣка, то и „воскресеніе первое“ мы должны понимать въ томъ смыслѣ, что для лицъ „имѣющихъ участіе“ въ немъ, будетъ еще и второе воскресеніе. Смерть вторая есть окончательное отверженіе грѣшниковъ отъ лица Божія и преданіе ихъ послѣ страшнаго суда вѣчнымъ мученіямъ (XX, 10); она представляетъ наступленіе для грѣшниковъ всѣхъ слѣдствій уклоненія ихъ отъ единенія съ Богомъ. Но къ какой смерти приложимо въ такомъ случаѣ наименованіе первой? Очевидно, не къ факту разлученія души и тѣла, а къ состоянію духовной смерти, начинающемуся во время земной жизни человѣка и продолжающемуся до воскресенія и суда. Принявши тотъ же ходъ мысли къ понятію воскресенія и принявши за безспорное, что вторымъ воскресеніемъ могло бы быть названо только общее тѣлесное воскресеніе, въ смыслѣ ли факта, или начинающагося имъ состоянія, мы должны будемъ признать, что воскресеніе первое есть состояніе истинной духовной жизни, начинающееся на землѣ и продолжающееся за гробомъ до воскресенія тѣла. При этомъ, такъ какъ состоя-

ніе духовной жизни, по разлученіи души отъ тѣла, достигаетъ *несравненно* (Фил. I, 23) болѣе степени проявленія, чѣмъ здѣсь на землѣ, то наименованіе воскресенія перваго въ особенномъ специальномъ смыслѣ мы можемъ усвоить жизни душъ праведниковъ за гробомъ, какъ, очевидно, дѣлаетъ это въ разбираемомъ мѣстѣ св. Іоаннъ Богословъ, такъ какъ онъ говоритъ о душахъ *обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса*. Мысль его та, что по переходѣ въ міръ загробный праведники вступаютъ въ новую *несравненно* высшую форму обладанія вѣчной жизнью, наслаждаясь блаженствомъ, какое доставляетъ избраннымъ Божиимъ тѣсное единеніе со Христомъ, и царствуютъ съ Нимъ, хотя нѣкоторымъ инымъ образомъ, чѣмъ какимъ будутъ царствовать послѣ воскресенія тѣла (Мѣ. XXV, 34) ¹⁾.

Подъ воскресеніемъ мертвыхъ, имѣющимъ совершиться при концѣ міра, Писаніе понимаетъ возстановленіе похищенныхъ смертію тѣлъ и соединеніе ихъ съ душами. Но при этомъ мы не должны смѣшивать это воскресеніе съ воскресеніемъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ, повѣствованіе о чемъ мы находимъ какъ въ Вѣтхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ. Такъ Ілія воскресилъ сына вдовы сарептской (3 Цар. XVII, 19), Елисей—сына сонамитянки (4 Цар. IV, 29); одинъ мертвый, брошенный случайно въ гробницу, гдѣ находились вості этого пророка, воскресъ, какъ только коснулся послѣднихъ (XIII, 20). Въ Новомъ Завѣтѣ: Господь Іисусъ Христосъ воскресилъ сына вдовы наинской (Лк. VII, 11—15), дочь Іаира (Мр. V, 23...), четверодневнаго Лазаря (Іоан. XI, 11...); Апостолъ Петръ воскресилъ Тавиоу (Дѣян. IX, 36—41); наконецъ, во время смерти Спасителя на крестѣ, по повѣствованію Евангелія, *гробы отверзлись, и многія тѣла уснувшихъ святыхъ воскресли*,

¹⁾ При пониманіи этихъ словъ объ общемъ тѣлесномъ воскресеніи совершенно необъяснимъ членъ при *акобзавтѣ*, который даетъ право переводить: тѣ, которые услышатъ.

¹⁾ «Если бы, независимо отъ того царствованія, о которомъ Христосъ скажетъ въ концѣ: *приидите благословенніи Отца Моего, наследуйте уготованное вамъ царствіе* (Мѣ. XXV, 34), святые, которымъ Онъ говоритъ: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѣ. XXVIII, 20), не царствовали уже съ Нимъ нѣмъ нѣкоторымъ инымъ, хотя и далеко не равнымъ образомъ, то Церковь Его, конечно, не называлась бы уже теперь Его царствомъ или царствомъ небеснымъ». Блаженный Августинъ. О градѣ Божіемъ, кн. 20, глава IX; твор., часть VI, стр. 202.

и, вышедши из гробовъ по воскресеніи Его, вошли во святыи градъ и явились многимъ (Мѡ. XXVII, 52—53). Всѣ эти случаи воскресенія представляютъ изъ себя не что иное, какъ возвращеніе человѣка къ здѣшней земной жизни, и такъ какъ души этихъ воскресшихъ соединялись съ прежними земными тѣлами, то они не освобождались отъ закона смерти и снова умерли. Напротивъ, будущее воскресеніе вмѣстѣ съ возстаніемъ тѣла заключаетъ въ себѣ совершенное уничтоженіе смертности въ тѣлесной природѣ человѣка, такъ что воскресшіе умереть уже не могутъ (Лк. XX, 36). Кромѣ же уничтоженія смертности и всѣхъ слѣдствій грѣха въ тѣлѣ человѣка, послѣднее будетъ возведено къ возможному для него совершенству. Такимъ образомъ будущее воскресеніе будетъ отличаться отъ указанныхъ воскресеній весьма многими и важными слѣдствіями для тѣла человѣческаго и тѣмъ стоитъ безконечно выше послѣднихъ. Воскресенія, совершенныя Иисусомъ Христомъ и святыми мужами, представляютъ только временное препобѣжденіе закона смерти, между тѣмъ какъ воскресеніе будущее будетъ полною побѣдой надъ смертію, ея совершеннымъ уничтоженіемъ. Первое есть соединеніе души съ тѣломъ, которое возстаетъ противъ духа, отягощаетъ его и заставляетъ угодниковъ Божіихъ желать смерти; второе же, возвращая душѣ совершенное тѣло, обуславливаетъ для цѣлаго человѣка состояніе совершенства, которое и наступитъ вмѣстѣ съ всеобщимъ воскресеніемъ. Разсуждаемое въ отношеніи къ праведнику, воскресеніе въ смертномъ тѣлѣ не есть благо, потому что смерть приводитъ праведника къ состоянію лучшему здѣшней жизни (Фил. I, 21—23). Поэтому для Апостола невозможно желаніе возвратиться вновь къ этой жизни; но если тѣмъ не менѣе онъ цѣль всѣхъ своихъ стремленій и исполненіе всѣхъ надеждъ полагаетъ въ будущемъ воскресеніи, то это можно объяснить только тѣмъ, что послѣднее начнетъ собою новую, вѣчную, блаженную и совершенную жизнь.

Относительно воскресшихъ при смерти Христа праведниковъ нѣкоторые, впрочемъ, утверждаютъ, что они воскресли не къ земной жизни, а къ новой, нетлѣнной и вмѣстѣ со Христомъ вошли въ состояніе совершенства. Дѣйствительно,

трудно отрицать, что вслѣдствіе смерти и воскресенія Главы рода человѣческаго, для людей искупленныхъ возможенъ доступъ въ состояніе совершенства по тѣлу, такъ какъ все нужное для этого уже приобрѣтено. Искупила же жертвою Господь сдѣлалъ насъ способными ¹⁾ наследовать всѣ уготованныя человѣку отъ созданія міра блага. Однако совершенно невозможно допустить, чтобы нѣкоторые изъ людей достигли совершенства по тѣлу прежде воскресенія Христа, которое обуславливаетъ собою воскресеніе въ нетлѣнномъ тѣлѣ всѣхъ прочихъ людей, между тѣмъ текстъ больше стоитъ за то, что воскресеніе праведниковъ произошло при смерти Христа, а не при Его воскресеніи, такъ какъ слова: *по воскресеніи Его* относятся не къ *возстали*, а къ *вышедши изъ гробовъ*. Но если мы допустимъ и то, что воскресеніе указанныхъ праведниковъ произошло по воскресеніи Христа, то и тогда остановиться на мысли, что „многія тѣла почившихъ святыхъ возстали въ нетлѣніе“ ²⁾, не позволяютъ слова Апостола Павла, сказанныя имъ о ветхозавѣтныхъ праведникахъ: *и всѣ сіи, свидѣтельствованные въ вѣрѣ, не получили обѣщаннаго: потому что Богъ предусмотрѣлъ о насъ нечто лучшее, дабы они не безъ насъ достигли совершенства* (Евр. XI, 39—40). Здѣсь ясно говорится, что ни Авраамъ, ни Моисей, ни другіе отцы народа еврейскаго еще не достигли состоянія совершенства и придутъ въ него вмѣстѣ съ новозавѣтными вѣрующими. Но если даже такіе праведники, *которыхъ весь міръ не былъ достоинъ* (ст. 38), не получили полноты благъ, то тѣмъ болѣе нельзя утверждать этого о другихъ людяхъ. Св. Іоаннъ Златоустъ даетъ намъ усматривать доказательство того, что святые, о которыхъ упоминаетъ Евангелистъ, воскресли не въ нетлѣнныхъ тѣлахъ, въ молчаніи объ этомъ событіи Апостола Павла, когда онъ въ первомъ посланіи къ Коринѣянамъ доказываетъ истинность и

¹⁾ Благодаря Богу и Отцу, призваннаго (ἐκκλησιασθέντες—ἐκκλησιᾳ дѣлать достаточнымъ, способнымъ) насъ къ участию въ наследіи святыхъ во святѣхъ (Кол. I, 12).

²⁾ Такъ св. Епифаній Кипрскій. Прот. ересей, ересь 64, гл. 72; твор. ч. III, стр. 219.

возможность воскресения. „Можетъ быть“, говоритъ онъ, „кто нибудь придетъ въ недоумѣніе, почему Апостоль, говоря о воскресеніи, не указалъ на тѣла, воскресшія при Господѣ?— На это мы скажемъ, что такое указаніе не послужило бы въ пользу воскресенія; ибо указать на воскресшихъ, которые опять умерли, не значило бы доказывать, что смерть истребится совершенно“¹⁾.

Съ другой стороны—трудно представить себѣ воскресеніе ветхозавѣтныхъ праведниковъ въ такомъ видѣ, будто они, возвратившись къ земной жизни, нѣкоторое, болѣе или менѣе продолжительное время жили между людьми. Этому рѣшительно противорѣчитъ выраженіе *явились* (ἐνεφανίσθησαν), которое заключаетъ мысль какъ о внезапномъ, неожиданномъ появленіи, такъ и о быстромъ исчезновеніи. Кромѣ того, прибавка: *многимъ*, очевидно, имѣетъ тотъ смыслъ, что воскресшіе не оставались долго на землѣ среди людей, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ они были бы видимы всѣми, съ кѣмъ входили въ сношеніе. Самымъ естественнымъ представленіемъ объ этомъ событіи должно быть, поэтому то, что многіе святые, по всей вѣроятности, изъ современниковъ Христа, такъ какъ они, очевидно, были узаны многими, возвратились на нѣкоторое краткое время къ земной жизни и, засвидѣтельствовавъ „многимъ“ въ Иерусалимѣ силу крестной смерти и воскресенія Спасителя, снова отошли въ міръ загробный.

Воскресеніе является завершительнымъ моментомъ домостроительства и необходимо должно стоять въ самой тѣсной и существенной связи съ дѣломъ искупленія, совершеннымъ Господомъ Иисусомъ Христомъ. На эту связь опредѣленно и ясно указываетъ Самъ Спаситель, когда называетъ Себя жизнью и воскресеніемъ (Іоан. XI, 25) и цѣль пришествія Своего на землю указываетъ въ томъ, чтобы изъ того, что далъ Ему Отецъ, *ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день* (VI, 39). Ту же мысль высказываетъ Апо-

¹⁾ На 1 Кор. Бес. 39, ч. 2-я, стр. 350; также блаж. Оеофилактъ—Благовѣстникъ, ч. 1-я, стр. 375.

столь Павелъ въ словахъ: *какъ въ Адамъ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ* (1 Кор. XV, 22), поставляя такимъ образомъ наше будущее воскресеніе въ тѣсную связь съ искупительною дѣятельностью Спасителя. Въ той же главѣ онъ даетъ и частнѣйшее раскрытіе этой мысли, доказывая несомнѣнность нашего воскресенія изъ факта воскресенія Христа: *Если о Христѣ проповѣдуется, что Онъ воскресъ изъ мертвыхъ, то какъ нѣкоторые изъ васъ говорятъ, что нѣтъ воскресенія мертвыхъ* (ст. 12)? Въ воскресеніи Иисуса Христа Апостоль видитъ такой фактъ, который не только является ручательствомъ Его божественнаго происхожденія, но на которомъ также основывается вся наша вѣра, и въ которомъ находятъ себѣ ручательство высшій предметъ нашей надежды—воскресеніе. *Если Христосъ не воскресъ, то и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра наша* (ст. 14)¹⁾.

Если мы изслѣдуемъ далѣе связь, какая, по мысли Апостола, существуетъ между воскресеніемъ Христа и нашимъ, то увидимъ, что она покоится на вочеловѣченіи Христа. *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ. Ибо какъ смерть чрезъ человека, (такъ) чрезъ человека и воскресеніе мертвыхъ* (ст. 20—22). Въ Своемъ вочеловѣченіи Христосъ во всемъ, кромѣ грѣха, уподобился намъ, сдѣлался совершеннымъ человѣкомъ и, какъ таковой, подвергся смерти. Уже въ этомъ мы въ правѣ видѣть доказательство возможности воскресенія, но только возможности. Если человѣкъ Христосъ воскресъ, то, очевидно, воскресеніе возможно для человѣка, и никто не можетъ утверждать, что *нѣтъ воскресенія мертвыхъ*. Но эта возможность воскресенія переходитъ въ необходимость, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на отношеніе Христа къ роду человѣческому. Его назначеніе—привести человѣчество къ Богу, такъ какъ никто не можетъ придти къ Богу Отцу иначе, какъ чрезъ Сына (Іоан. XIV, 6; X, 9). Будучи совершеннымъ Богомъ и полнымъ человѣ-

¹⁾ «Смерть еще остается не умерщвленною, если Христосъ не воскресъ; ибо если Онъ Самъ удержанъ смертію и не расторгъ чрева ея, то какъ Онъ избавилъ всѣхъ другихъ отъ смерти, бывъ Самъ удержанъ ею?»—Св. Іоаннѣ Златоустъ. На 1 Кор. бес. 39-я, 2; ч. 2, стр. 334.

комъ, Сей Послѣдній является представителемъ челоѣчества и справедливо можетъ именоваться *первороднымъ между многими братіями* (Римл. VIII, 29); *Онъ начатокъ* ¹⁾, *первенецъ изъ мертвыхъ* (Кол. I, 18; 1 Кор. XV, 20). „Начатокъ“ значитъ больше, чѣмъ первый ²⁾; оно указываетъ, что Его воскресеніе представляетъ такое начало воскресенія ³⁾, которое необходимо будетъ имѣть продолженіе, такъ какъ, что принадлежитъ началу, то принадлежитъ и цѣлому, какъ говоритъ Апостолъ: *если начатокъ святъ, то и цѣлое, если корень святъ, то и стволъ* (Римл. XI, 16). Какъ начатокъ жатвы освящаетъ всю жатву, такъ и Христосъ, начатокъ изъ умершихъ, воскресши изъ мертвыхъ, предугазываетъ на имѣющее послѣдовать общее воскресеніе ⁴⁾. Посему Апостолъ въ отвѣтъ на всѣ сомнѣнія Коринѣянъ въ истинности ученія о воскресеніи мертвыхъ указываетъ имъ на отношеніе Спасителя къ роду челоѣческому, какъ начатка къ цѣлому: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ* (1 Кор. XV, 20) ⁵⁾.

Но Христосъ по отношенію къ роду челоѣческому не только первый между братіями, а вмѣстѣ и новый родоначальникъ челоѣчества, Который „возглавляетъ“ Собою все небесное и земное (Еф. I, 10). Какъ древній Адамъ былъ по естественному порядку родоначальникомъ и началомъ, опредѣляющимъ дальнѣйшее развитіе его потомства, такъ точно

¹⁾ Апостолъ пользуется образомъ заимствованнымъ изъ обычая евреевъ посвящать Господу первые плоды или первый снопъ жатвы—начатки.

²⁾ Въ послѣднемъ смыслѣ понимаетъ «начатокъ изъ умершихъ» Епифаній Кипрскій, потому что Христосъ первый воскресъ для вѣчной жизни по тѣлу.—Прот. ересей, ересь 64, гл. 65; тв., ч. 3, стр. 196.

³⁾ Ἀρχὴ κακορμέων—первенецъ изъ умершихъ (1 Кор. XV, 20) относится не къ подлежащему—Христосъ, но къ глаголу: воскресъ, какъ начатокъ.

⁴⁾ «Если Христосъ былъ начаткомъ воскресенія, то ясно, что съ Нимъ воскреснутъ и остальные (люди). Ибо начаткомъ называется то, когда одинъ кто-либо изъ многихъ дѣлаетъ то или другое, что и остальные будутъ дѣлать». Икумений, Толк. на дан. мѣсто, Migne, ser. gr., t. CXVIII, col. 869.

⁵⁾ Данное мѣсто было бы болѣе правильно перевести: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, начатокъ умершихъ*—ἀρχὴ κακορμέων. Такой переводъ требуется и ходомъ мысли, такъ какъ доказательство Апостоломъ истинности воскресенія основывается на отношеніи Христа къ роду челоѣческому, какъ начатка (ср. Рим. XI, 16) къ цѣлому (σάρξ—1 Кор. XV, 23).

и Христосъ, въ порядкѣ благодатномъ, сдѣлался главою челоѣчества, вторымъ Адамомъ, плоды праведности котораго должны простираться на весь міръ. Въ лицѣ перваго Адама всѣ люди умерли; онъ своимъ преслушаніемъ ввелъ въ міръ грѣхъ и черезъ это доставилъ смерти господство надъ всѣмъ родомъ челоѣческимъ. Наоборотъ, второй Адамъ побѣдилъ смерть въ Своемъ собственномъ ествѣ, такъ какъ явился чистымъ отъ всякаго грѣха, и въ Его побѣдѣ надъ смертію, какъ и въ преступленіи Адама, должно имѣть участіе все челоѣчество ¹⁾. „Какъ скоро Онъ воскресъ, воскрешены и всѣ мы, говоритъ блаженный Феодоритъ, но еще не видимъ дѣйствительнаго событія, тайна же воскресенія нашего въ Немъ сокрыта. Посему, когда вторично явится, тогда улучимъ воскресеніе, насладимся безсмертною жизнію“ ²⁾, по слову Апостола: *вы умерли и жизнь ваша сокрыта со Христомъ въ Богѣ. Когда же явится Христосъ, жизнь ваша, тогда встанете и вы съ Нимъ въ славу* (Кол. III, 3—4). Такимъ образомъ для міра челоѣческаго существуетъ два родоначальника,—два центра: изъ одного чрезъ естественное рожденіе распространяется въ мірѣ смертность, изъ другого—чрезъ благодатное единеніе даруется всѣмъ челоѣкамъ воскресеніе. Эти два начала—смерти и жизни дѣйствуютъ въ мірѣ безъ всякихъ исключеній, такъ что Самъ Христосъ, происходящій отъ Адама по плоти, воспринимаетъ смертное ество и подвергается смерти, и съ другой стороны, праотецъ Адамъ, виновникъ смертности своего потомства, имѣетъ участіе въ воскресеніи чрезъ Христа. Въ этомъ смыслѣ мы должны понимать наименованіе Іисуса Христа первенцемъ, или начаткомъ изъ умершихъ и дальнѣйшія слова Апостола: *какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, (такъ) во Христѣ всѣ оживутъ*.

Изъ наличности того факта, что грѣхъ и смерть вошли въ міръ чрезъ челоѣка, Апостолъ выводитъ даже необходи-

¹⁾ «Если тѣло наше есть членъ Христовъ,—говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ въ изъясненіи 1 Кор. VI, 14—15 (*Богъ воскресилъ Господа, воскреситъ и насъ силою Своею. Развѣ не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы?*)—а Христосъ воскресъ, то и тѣло, безъ сомнѣнія, послѣдуетъ за Главою». На 1 Кор. бес. 17-я, 2; ч. I, стр. 299.

²⁾ Толкованіе на цит. мѣсто, твор., ч. VII, стр. 631.

мость того способа, которымъ Господь благоволилъ искупить человечество отъ грѣха и уничтожить всѣ слѣдствія послѣдняго въ отношеніи къ тѣлу. *Ибо, говоритъ онъ, какъ смерть чрезъ человека, (такъ) чрезъ человека и воскресеніе мертвыхъ* (ст. 21). Грѣхъ могъ явиться въ мірѣ не иначе, какъ по свободному произволению человека, и распространился на весь человѣческій міръ вслѣдствіе того, что этотъ первый человекъ представлялъ въ себѣ все человечество, былъ его родоначальникомъ и главою. Уничтоженіе грѣха и его слѣдствія—смерти, по мысли Апостола, должно идти такимъ же путемъ. Оно непременно должно быть совершено человекомъ и притомъ такимъ, который сталъ бы къ человечеству въ отношеніе, въ какомъ стоитъ Адамъ, то есть, въ отношеніе родоначальника и главы. Отсюда вытекаетъ необходимость пришествія Богочеловѣка. Только для Него было возможно, будучи человекомъ и состоя по тѣлесному рожденію въ тѣсной органической связи съ цѣлымъ человечествомъ, въ то же время стать новымъ благодатнымъ родоначальникомъ человечества и даровать ему оправданіе и воскресеніе.

Тѣсная связь нашего тѣлеснаго воскресенія съ искупительною дѣятельностью Спасителя вообще и въ частности съ воскресеніемъ Его изъ мертвыхъ заставляеть насъ видѣть виновника будущаго воскресенія мертвыхъ въ Немъ по преимуществу. Съ такимъ представленіемъ согласны и приведенныя слова Апостола: *во Христѣ всѣ оживутъ* и дальнѣйшія: *чрезъ человека и воскресеніе мертвыхъ*, а также многія другія выраженія Писанія, гдѣ Христосъ представляется имѣющимъ воскресить въ концѣ міра всѣхъ людей. Но при этомъ нужно замѣтить, что Писаніе какъ вообще въ дѣлѣ искупленія представляетъ участвующими всѣ три Лица Пресвятой Троицы, такъ и дѣйствіе воскресенія приписываетъ Каждому изъ Лицъ. *Богъ*, говорится о Богѣ Отцѣ, *воскресилъ Господа, воскреситъ и насъ силою Своею* (1 Кор. VI, 14). Но Богъ Отецъ дѣйствуетъ въ воскресеніи не непосредственно, почему говорится: *воскресившій Господа Иисуса, воскреситъ чрезъ Иисуса и насъ* (2 Кор. IV, 14), а также: *воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смер-*

ныя тѣла Духомъ Своимъ, живущимъ въ васъ (Римл. VIII, 11)¹⁾. Такимъ образомъ, всѣ три Лица участвуютъ въ тѣлесномъ восстановленіи человека, хотя преимущественное, непосредственное отношеніе къ воскресенію человека мы должны приписывать Христу, какъ Искупителю рода человѣческаго. Эту мысль мы можемъ усматривать въ Писаніи въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ съ одной стороны говорится, что Сыномъ Божиимъ все сотворено (Іоан. I, 3; 1 Кор. VIII, 6; Кол. I, 16), съ другой—проводится параллель между твореніемъ и искупленіемъ, по которой послѣднее представляется, какъ новое твореніе, возсозданіе человека (2 Кор. V, 17; Еф. IV, 22—24). „Послѣдствіемъ Его всемогущества, пишетъ Кириллъ Александрійскій, служить какъ то, что Онъ могъ сообщить бытіе тому, что нѣкогда не существовало, такъ и то, что Онъ подвергшееся тѣлнѣю можетъ опять обновить и возвратить въ первоначальное состояніе“²⁾.

Св. Писаніе вездѣ разсматриваетъ воскресеніе, какъ дѣйствіе всемогущества Божія, а не какъ процессъ естественнаго развитія. Господь въ отвѣтъ саддукеямъ, отрицавшимъ воскресеніе, прямо упрекаетъ ихъ, что они не знаютъ силы Божіей (Мф. XXII, 29). На ту же силу Божію ссылается и Апостолъ, говоря о воскресеніи. Если онъ и проводитъ сравненіе между тѣломъ человѣческимъ, распадающимся въ прахъ и вновь воскресающимъ, и зерномъ, которое, истлѣвая въ землѣ,

¹⁾ Данное мѣсто имѣетъ еще другое чтеніе, принимаемое большинствомъ западныхъ толкователей: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν* — ради того, что Духъ Божій живетъ въ васъ, вмѣсто *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν*. Особенно сильно отстаивали первое чтеніе македоніане, такъ какъ второе, защищаемое ихъ противниками—православными, оказывалось въ рѣшительномъ противорѣчій съ ученіемъ Македонія о Св. Духѣ. Однако послѣднее чтеніе содержитъ въ себѣ болѣе глубокий смыслъ, указывая на участіе Духа Божія въ послѣднемъ, заключительномъ актѣ нашего искупленія, какъ Онъ участвуетъ вообще въ усвоеніи человеку плодовъ искупительной дѣятельности Спасителя. Самая мысль, что воскресеніе совершится ради пребыванія въ насъ Духа Божія, не имѣя для себя подтвержденія въ другихъ мѣстахъ Писанія, гдѣ не говорится также и того, что мы воскреснемъ ради пребыванія въ насъ Христа, является странной и можетъ даже повести къ ложному мнѣнію, что тѣ, кто Духа Христова не имѣютъ (ст. 9), не будутъ воскрешены.

²⁾ Тѣлозаніе на пр. Исаію, кн. 5, отд. 6, гл. LXVI, 12—14; ч. 8, с. 511.

возрождается въ колосѣ, то это ни мало не говоритъ о томъ, что воскресеніе тѣла также естественно, какъ выростаніе колоса изъ зерна. Онъ не имѣетъ въ виду объяснить здѣсь самый процессъ воскресенія, а только указываетъ, что непостижимость воскресенія не можетъ говорить противъ его возможности, такъ какъ подобныя же непостижимыя явленія совершаются постоянно предъ нашими глазами ¹⁾. Какъ далеко Апостолъ отъ мысли о естественности воскресенія тѣла, показываетъ то, что онъ и въ выростаніи колоса изъ зерна усматриваетъ дѣйствіе божественнаго всемогущества, ибо, „не упоминая ни о землѣ, ни о дождѣ, ни о воздухѣ, ни о солнцѣ, ни о рукахъ земледѣльца, говоритъ: *Богъ даетъ ему тѣло, якоже восхождетъ* (1 Кор. XV, 38)“ ²⁾.

Правда, параллель, проводимая между грѣхомъ, царствующимъ къ смерти, и благодатию, воцарившеюся чрезъ праведность къ жизни вѣчной (Римл. V, 12—21), даетъ основаніе думать, что праведность также необходимо влечетъ за собою вѣчную жизнь по душѣ и по тѣлу, какъ грѣхъ—духовную и физическую смерть. Такая мысль вполне оправдывается воскресеніемъ Иисуса Христа, Котораго, какъ не имѣющаго грѣха и всемогущаго, смерти *невозможно было удержать* (Дѣян. II, 24). Но въ отношеніи къ людямъ, существамъ ограниченнымъ и много согрѣшающимъ (Іак. III, 2), такая побѣда надъ смертію возможна только чрезъ Иисуса Христа. Мы уже видѣли, что и въ райскомъ состояніи полное безсмертіе человѣка, состоящее въ невозможности умереть, обуславливалось дѣйствіемъ божественной благодати, безъ которой духъ человѣческій, хотя бы онъ и пребылъ въ неуклонномъ послушаніи волѣ Божіей, *не могъ преображаться* (Фил. III, 21) тѣло изъ тлѣннаго въ нетлѣнное. То же самое и еще въ сильнѣйшей степени должно сказать о человѣкѣ падшемъ, такъ какъ, съ одной стороны, духъ его не въ состоя-

¹⁾ Икуменій обращаетъ вниманіе на то, что Апостолъ, говоря о смерти тѣла, употребляетъ выраженіе, приличествующее сѣмени (ст. 42—44), но далѣе говоритъ о воскресеніи: «возстаетъ», а не «прорастаетъ». «Прекрасно сказано: ἐγείρεται, а не φύεται, чтобы ты не подумалъ, что это дѣло земли». Migne, ser. gr., t. CXVIII, col. 884.

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. На 1 Кор. бес. 41, 2; ч. II.

ніи собственными силами освободиться отъ грѣха, чрезъ который смерть получила силу надъ его тѣломъ, съ другой—и самое тѣло, сдѣлавшись послѣ грѣхопаденія сѣдалищемъ грѣха, стало неспособнымъ вполне подчиняться воздѣйствію духа.

Поэтому возстановленіе тѣла въ нетлѣннѣ является дѣломъ благодати Божіей, чудомъ Божественнаго всемогущества. Но съ другой стороны, если будемъ смотрѣть на воскресеніе тѣла съ точки зрѣнія искупленія, то мы можемъ говорить не только о естественности, но даже о необходимости воскресенія. Духъ человѣка искупленъ отъ грѣха и примиренъ съ Богомъ, такъ что человѣкъ воскресъ отъ смерти духовной; а такъ какъ корень и причина смерти физической заключается въ грѣхѣ, то, очевидно, что смерть тѣлесная въ человѣкѣ, обладающемъ вѣчною жизнію, является ненормальностью, не обусловленную состояніемъ его духовной природы. Искупленный духъ нуждается въ соответствующей ему нетлѣнной оболочкѣ, и потому искупленіе не можетъ быть названо полнымъ, пока тѣло человѣка остается смертнымъ.

Такъ какъ Христосъ есть благодатный Глава всего человечества, то въ силу этой связи съ Нимъ должны воскреснуть не одни только вѣрующіе, вступающіе чрезъ вѣру въ особенное таинственное единеніе съ Нимъ, но также и неособенное таинственное единеніе съ Нимъ спасеніе. Ихъ тѣла вѣрующіе и отвергшіе предложенное Имъ спасеніе, хотя также должны воскреснуть и освободиться отъ тлѣннѣ, хотя духъ останется въ вѣчной смерти. Параллель такому отношенію искупительной дѣятельности Спасителя ко всему роду человѣческому, мы можемъ усматривать въ Адамѣ, *который есть образъ будущаго* (Рим. V, 14) ¹⁾. Смерть распространилась отъ перваго человѣка на все его потомство безъ всякихъ исключеній, ей подвергались даже такіе великіе праведники Вѣтхаго Завета, какъ Авраамъ, Моисей и Давидъ. Причину этой всеобщности смерти Апостолъ указываетъ въ

¹⁾ «Какъ чрезъ смерть Адама всѣ умерли, такъ чрезъ смерть Христа всѣ оживемъ и воскреснемъ». — Икуменій, комм. на дан. мѣсто. Migne, s. gr., t. CXVIII, col. 421.

томъ, что въ Адамѣ всѣ согрѣшили (ст. 12); грѣховная порча поразила тѣлесную природу человѣка, и вслѣдствіе этого все человѣчество подверглось тѣлѣнью, независимо отъ своихъ личныхъ грѣховъ. Точно также и воскресеніе. Когда начатокъ человѣчества ¹⁾ и его Глава побѣдилъ грѣхъ и уничтожилъ чрезъ воскресеніе смерть въ Собственной плоти, безсмертіе и нетлѣніе должны сдѣлаться удѣломъ всего человечества ²⁾. Своею смертію Христосъ *лишилъ силы имѣющаго державу смерти, то есть, діавола* (Евр. II, 14), а при второмъ Своемъ пришествіи истребитъ и самую смерть (1 Кор. XV, 26). Но Его побѣда надъ врагомъ рода человеческого не была бы полной, и господство смерти не было бы совершенно уничтожено, если бы въ ея власти остались тѣла не удостоенныхъ принятія въ небесное царство, ибо, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, „не то можно назвать славною побѣдою, что смерть перестала поглощать тѣла, но то что у нея отняты тѣла, уже плѣнныя ею“ ³⁾. Правда, какъ Господь, такъ и Апостолы говорятъ преимущественно о воскресеніи праведныхъ и выдвигаютъ то значеніе, какое имѣетъ оно для вѣрующихъ и для совершенія царства Божія. Однако это умалчиваніе Писанія о воскресеніи грѣш-

¹⁾ Христосъ начатокъ по отношенію ко всему человечеству, а не по отношенію къ однимъ только праведникамъ: *Primitiae quiescentium Christus. Sed utrum suorum quiescentium, qui quasi mortis exsortes dulci quodam sopore teneantur, an omnium mortuorum? Sed «sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur»* (1 Кор. XV, 22). Itaque sicut primitiae mortis in Adam, ita etiam primitiae resurrectionis in Christo (Христосъ начатокъ усопшихъ. Однако Своихъ ли только усопшихъ, которые, какъ бы не подлежали смерти, объяти ибѣннмъ сладкимъ сномъ, или всѣхъ умершихъ? Но *якоже о Адамѣ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ*). Слѣдовательно, въ какомъ смыслѣ начатокъ воскресенія въ Адамѣ, въ такомъ же и начатокъ воскресенія во Христѣ). Св. Амвросій Медиоланскій. *De excessu fratris sui Satiri*, lib. II, 91; Migne, s. I, t. XVI, col. 1341.

²⁾ «Обратите вниманіе на основаніе рода и увидите, что за прародителемъ послѣдовали и потомки и всѣ стали смертными, потому что Онъ пріялъ смертность. Такъ и все естество человеческое послѣдуетъ за Владыкою Христомъ, и приобщится воскресенія, потому что и Онъ *первороденъ изъ мертвыхъ* (Кол. I, 18), какъ Адамъ есть перворожденный». Блаж. Феодоритъ. Толк. на 1 Кор. XV, 22; твор., ч. VII, стр. 281.

³⁾ На 1-е Кор. бес. 39-я, 7.; ч. II (1863 г.), стр. 349.

никовъ вполне объясняется тѣмъ, что религиозный интересъ какъ священныя писателей, такъ и лицъ, къ которымъ они писали свои посланія, сосредоточивался исключительно на воскресеніи жизни; только оно представляется для нихъ предметомъ надежды. Самъ Апостолъ сознаетъ себя ясно въ живомъ, внутреннемъ общеніи со своимъ Спасителемъ, и обращается къ такимъ читателямъ, которые вмѣстѣ съ нимъ увѣрены въ своемъ искупленіи. Чѣмъ выше была въ немъ эта увѣренность за себя и за своихъ читателей, тѣмъ сильнѣе должно было быть желаніе приблизить къ пониманію послѣднихъ тѣ неизреченныя блага, которыя *приготовилъ Богъ любящимъ Его* (1 Кор. II, 9), и тѣмъ менѣе было для него поводовъ останавливаться мыслію на судьбѣ тѣхъ, которые за свое невѣріе будутъ лишены этихъ благъ.

Однако, хотя Писаніе и не излагаетъ подробно ученія о воскресеніи нечестивыхъ и невѣрующихъ, тѣмъ не менѣе оно ясно указываетъ намъ на всеобщность воскресенія, откуда мы съ полнымъ правомъ можемъ вывести, что послѣднее будетъ простираться на весь человѣческій родъ безъ различія вѣрующихъ и невѣрующихъ, праведниковъ и грѣшниковъ. Самъ Господь говоритъ о воскресеніи: *наступаетъ время, въ которое всѣ, находящіеся въ гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія* (Іоан. V, 28—29). Въ этихъ словахъ Господа ограничивать объемъ *всѣхъ, находящихся въ гробахъ* только праведниками не позволяетъ упоминаніе о воскресеніи осужденія, а что здѣсь имѣется въ виду тѣлесное воскресеніе, слѣдовательно, одинаковое по существу, какъ для праведниковъ, такъ и для грѣшниковъ, объ этомъ мы уже упоминали.

Изъ другихъ мѣстъ Евангелія, подтверждающихъ достоверность воскресенія нечестивыхъ и невѣрующихъ, можно указать на всѣ тѣ, въ которыхъ говорится о всеобщности суда. Если грѣшники должны будутъ явиться предъ Судіею Богочеловѣкомъ или, по выраженію Евангелія, *возстанутъ на судъ* (*ἀναστήσονται, ἐκέρχονται*—Мѡ. XII, 41—42; Лк. XI, 31—32), то, очевидно, они и воскреснутъ, такъ какъ судъ и слѣдующее за нимъ воздаяніе, какъ увидимъ далѣе, обусловли-

ваются восстановленіемъ челоѣка въ цѣлости его духовно-тѣлесной природы. Изъ Апостоловъ св. Павелъ въ своей рѣчи предъ правителемъ Феликсомъ высказываетъ свое твердое убѣжденіе въ томъ, что *будетъ воскресеніе мертвыхъ, праведныхъ и неправедныхъ* (Дѣян. XXIV, 15) ¹⁾, и при свѣтѣ этихъ его словъ мы не имѣемъ права ограничивать объемъ уже приведеннаго выше выраженія: *во Христѣ всѣ оживутъ* только праведниками ²⁾. Правда, въ дальнѣйшей рѣчи Апостолъ говоритъ исключительно о воскресеніи праведниковъ, но если изъяснять объемъ *всѣ оживутъ* изъ контекста, то естественнѣе всего обратиться къ первой половинѣ стиха: *въ Адамѣ всѣ умираютъ*, гдѣ разумѣется весь родъ челоѣческій безъ всякихъ исключеній.

Всеобщность воскресенія Апостолъ ставитъ въ параллель съ всеобщностью смерти. Это два закона, которымъ подвержено все челоѣчество вслѣдствіе того, что оно имѣетъ своимъ естественнымъ главой Адама и благодатнымъ—Иисуса Христа. Каждый челоѣкъ вслѣдствіе связи съ Адамомъ умираетъ и затѣмъ въ силу единенія со Христомъ получаетъ прежнее свое тѣло уже не подверженнымъ тлѣнію. Но, какъ мы видѣли, Св. Писаніе допускаетъ исключенія изъ закона смерти: оно указываетъ намъ лицъ, взятыхъ живыми на небо, и кромѣ того учитъ, что также не испытаютъ смерти всѣ тѣ люди, которые будутъ оставаться въ живыхъ во время второго пришествія Господа на землю. Отсюда самый естественный выводъ тотъ, что всѣ, кто избѣжитъ смерти тѣлесной, не испытаютъ и воскресенія, потому что послѣднее прежде всего есть возвращеніе душъ ея похищеннаго смертію тѣла. Поэтому исклю-

¹⁾ Историческая достовѣрность этихъ рѣчей подвергается критикой сомнѣнію, но главнымъ образомъ потому, что здѣсь содержится ученіе, котораго будто бы нѣтъ въ другихъ писаніяхъ Ап. Павла.

²⁾ *Оживутъ*—ζωοποιήσονται въ противоположность ζήσονται указываетъ только на воскресеніе, а не на спасеніе, такъ что оживленіе грѣшниковъ во Христѣ, т. е. чрезъ Христа, не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія. На употребленіе Апостоломъ этого слова обращаетъ вниманіе блж. Феодоритъ: «не сказалъ: спасутся, но оживутъ; потому что воскресеніе для всѣхъ общее, и по воскресеніи будетъ различіе».—Сокращ. пал. бож. догм. II; тв., ч. VI., стр. 50.

ченія изъ закона смерти являются исключеніями и изъ закона воскресенія. Но воскресеніе имѣетъ двѣ стороны: возвращеніе душамъ умершихъ ихъ тѣлъ и измѣненіе послѣднихъ въ нетлѣнные. Если люди, которые окажутся живыми въ пришествіе Господне, не нуждаются въ первомъ, то для нихъ необходимо второе, потому что *тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія* (ст. 50).

Дѣйствительно, по слову Апостола, тѣла людей, которые доживутъ до второго пришествія, сдѣлаются нетлѣнными чрезъ мгновенное измѣненіе. *Говорю вамъ тайну, пишетъ онъ Коринѣянамъ, не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, вдругъ, во мновеніе ока при послѣдней трубѣ; ибо вострубитъ, и мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся. Ибо тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе, и смертному сему облечься въ безсмертіе* (51—53).

Увѣреніе Апостола, что мы не всѣ умремъ, откуда вытекаетъ, что не всѣ и воскреснемъ, стоитъ, повидимому, въ рѣшительномъ противорѣчіи мысли, которую онъ утверждаетъ въ той же главѣ: *какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ* (22). Это кажущееся противорѣчіе Апостола самому себѣ обращало на себя вниманіе не только новыхъ, но и древнихъ экзегетовъ ¹⁾ и, по всей вѣроятности, оно было причиною того, что едва ли какое другое мѣсто Писанія имѣетъ столько разночтеній, и притомъ содержащихъ противоположный смыслъ, какъ данное ²⁾. Но если мы, не входя въ критику текста, примемъ чтеніе, съ которымъ согласенъ нашъ славянскій переводъ: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσονται*,

¹⁾ По свидѣтельству блж. Иеронима, уже въ его время одни читали *всѣ бо успнемъ*, не *всѣ же измѣнимся*, другіе же: *всѣ бо не успнемъ, всѣ же измѣнимся*. Самъ Иеронимъ, ссылаясь на толкованія нѣкоего Теодора изъ города Ираклен, отдастъ предпочтеніе второму чтенію. Письмо (95-е) къ Минервію и Александру монахамъ, твор., ч. III, стр. 111.

²⁾ Наиболѣе важныя изъ нихъ: *οἱ πάντες μὲν κοιμηθήσονται, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγήσονται* и *πάντες ἀναστήσονται, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγήσονται*. См. ст. Distelmann'a. Ein textkritische Gedanke über 1 Kor. XV. Lehrbücher für deutsche Theologie, 1865, S. 493—510. Авторъ пзъ паслѣдованія всѣхъ разночтеній приходитъ къ выводу, что древнѣйшимъ было чтеніе: *πάντες οὐ (μὲν) κοιμηθήσονται, πάντες δὲ ἀλλαγήσονται*. Это чтеніе принимаетъ и Тишендорфъ; Лахманъ принимаетъ первое разночтеніе.

πάντες δὲ ἀλλαγόμεθα, подтверждаемое большинством древних списков и принимаемое большинством экзегетов¹⁾, то и тогда мысль Апостола не будет еще для нас вполне понятна.

Питая въ своей душѣ надежду дожить до второго пришествія Господня, Апостолъ говоритъ только о себѣ и своихъ современникахъ и ихъ подразумеваетъ подъ *всѣ*, такъ какъ ставить глаголѣ въ первомъ лицѣ. Πάντες μὲν οὐ κοίμηθήσόμεθα не можетъ быть переводимо: «всѣ мы не умремъ»; такая мысль была бы совершенно необъяснимой въ виду того, что факты смерти вѣрующихъ, безъ сомнѣнія, случались какъ раньше, такъ и послѣ написанія данного посланія (ср. 1 Тессал. IV, 13) и были извѣстны Апостолу, такъ что, при неизвѣстности дня и часа пришествія Христова, онъ не могъ увѣрить своихъ читателей, что никто изъ нихъ не умретъ до этого времени. Смыслъ приведенныхъ словъ поэтому: не всѣ мы умремъ. Измѣненіе же во второй половинѣ стиха приписывается всѣмъ, какъ тѣмъ изъ современниковъ Апостола, которые доживутъ до второго пришествія, такъ и тѣмъ, которые умрутъ. Правда, въ слѣдующемъ стихѣ: *мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся*, „мы“ и „мертвые“ противопоставляются другъ другу и первымъ приписывается измѣненіе, а вторымъ воскресеніе въ нетлѣнныхъ тѣлахъ; но такъ какъ возстаніе тѣла человѣческаго нетлѣннымъ въ сущности уже есть измѣненіе, то мы не можемъ ограничивать объемъ понятія „всѣ“ въ ст. 51 только живыми. Св. Іоаннъ Златоустъ даже хочетъ видѣть здѣсь указаніе прежде всего на умершихъ, а затѣмъ уже на живыхъ. „Смыслъ его (Апостола) словъ“, говоритъ онъ, „слѣдующій: не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, даже и тѣ, которые не умрутъ; ибо и они смертны“²⁾.

¹⁾ Противоположное по смыслу чтеніе принимаютъ главнымъ образомъ католическіе экзегеты, слѣдующіе Вульгатѣ: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. Впрочемъ и изъ нихъ не всѣ находятъ возможнымъ защищать это чтеніе. Такъ Kornely въ Cursus Scripturae Sacrae, издаваемомъ оо. іезуитами, отдаетъ рѣшительное предпочтеніе принятому у насъ чтенію.

²⁾ На 1 Кор. бес. 42, 2; ч. 2-я (1863 г.), стр. 397.

Что касается того, что мысль Апостола нужно понимать въ отношеніи всѣхъ людей, какіе окажутся живыми при второмъ пришествіи, а не въ отношеніи только самого Апостола и его современниковъ, то въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Въ противномъ случаѣ окажется что Апостолъ ошибался, говоря: *мы измѣнимся*, такъ какъ и онъ самъ, и всѣ тѣ, къ кому онъ писалъ, умерли и, какъ мертвые, должны подвергнуться воскресенію, а не мгновенному измѣненію. Сравненіе данного мѣста съ параллельнымъ ему по способу выраженія изъ 1-го посланія къ Тессалоникѣямъ IV, 15—17 совершенно убѣждаетъ насъ въ томъ, что сказанное Апостоломъ имѣетъ значеніе вообще относительно всѣхъ вѣрующихъ, если они окажутся живыми во время второго пришествія. Здѣсь Апостолъ излагаетъ ученіе о восхищеніи вѣрующихъ на облакахъ въ срѣтеніе паки грядущему съ небесъ Господу точно такъ же въ 1 лицѣ, но точнѣе ограничиваетъ объемъ „мы“ прибавленіемъ: *живущіе, оставшіеся* (οἱ ζῶντες, οἱ παραλειπόμενοι) *до пришествія Господня*, указывая этимъ съ одной стороны, что онъ совершенно далекъ отъ мысли, что онъ самъ и всѣ его современники вѣрующіе непременно доживутъ до второго пришествія, съ другой,—что восхищены будутъ въ срѣтеніе Господу только тѣ, которые въ это время окажутся въ живыхъ¹⁾. Такимъ образомъ ученіе о восхищеніи вѣрующихъ, равно какъ и изложенное въ подобной же формѣ ученіе объ измѣненіи живыхъ при второмъ пришествіи, относится къ Апостолу и его современникамъ только подъ тѣмъ условіемъ, если они доживутъ до кончины міра, откуда мы съ полнымъ правомъ можемъ заключать, что Апостолъ, употребляя первое лицо:

¹⁾ Если бы Апостолъ говорилъ объ *ѣмѣ* абсолютно, желая бы обозначить себя и своихъ современниковъ, какъ безусловно имѣющихъ дожить до второго пришествія, то онъ вмѣсто настоящихъ причастій употребилъ бы будущія: ζήσонтес, παραλειπόμενοι, или по крайней мѣрѣ: ζῶντες, οἱ παραλειπόμενοι. Но онъ говоритъ здѣсь объ *ѣмѣ* въ противоположность умершимъ, такъ какъ относительно первыхъ еще можно было задавать вопросъ, умрутъ ли они, или, доживши до конца міра и пришествія Христа, подвергнутся мгновенному измѣненію, относительно же мертвыхъ уже не могло быть никакихъ сомнѣній, что они войдутъ въ царство славы чрезъ воскресеніе.

мы измѣнимся,¹ говоритъ вообще о людяхъ, которыхъ застанетъ въ живыхъ второе пришествіе Господа. Это тѣмъ болѣе, что измѣненіе разсматривается имъ не какъ особенное преимущество, но какъ слѣдствіе Божественнаго закона, по которому *тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія* (1 Кор. XV, 50). *Тлѣнному сему надлежитъ (дѣй) облечься въ нетлѣніе, и смертному сему облечься въ безсмертіе* (53). Въ открывающемся съ вторымъ пришествіемъ Христа царствѣ славы не должно быть ни тлѣнія, ни смерти, такъ какъ то и другое побѣждено воскресеніемъ Главы рода человѣческаго. И дѣйствительно, мертвые возстанутъ нетлѣнными, но живыхъ воскресеніе не коснется, такъ какъ они и не умрутъ. Между тѣмъ и въ нихъ смерть и тлѣніе необходимо должны быть уничтожены, въ противномъ случаѣ они не могутъ принадлежать къ царству славы. Поэтому измѣненія ихъ тѣлъ въ нетлѣнныя является существенно необходимымъ актомъ, замѣняющимъ для нихъ воскресеніе.

Царство славы будетъ обнимать собою не однихъ только праведниковъ. *Богъ будетъ все во всемъ* (28); всѣ враги Его будутъ покорены Христомъ и смерть совершенно истребится (25—27), слѣдовательно, и грѣшники, какъ имѣющіе вступить въ новый порядокъ вещей, который понимаемъ мы подъ царствомъ славы, должны получить нетлѣнныя тѣла. Тѣ изъ нихъ, которые умерли или умрутъ, достигнуть этого чрезъ воскресеніе, общее для всѣхъ умершихъ—праведниковъ и грѣшниковъ, вѣрующихъ и невѣрующихъ. Но для грѣшниковъ, если они будутъ при концѣ міра, а они безъ сомнѣнія будутъ (см. напр. Мѡ. XXIV), остается одинъ изъ указанныхъ намъ путей къ безсмертію и нетлѣнію—мгновенное измѣненіе. Апостолъ не упоминаетъ о невѣрующихъ. Одинъ разъ онъ говоритъ: *мы измѣнимся*, другой: *все* (подразумѣвается „мы“) *измѣнимся*, но ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ, кажется, не имѣетъ въ виду внѣхристіанскій міръ. Вся XV глава 1-го посланія къ Коринѳянамъ, за исключеніемъ разобранныхъ трехъ стиховъ (21—23), говоритъ исключительно о воскресеніи къ жизни; точно также и сравненіе съ 1 Фессал. IV, 15—18 больше стоитъ за то, чтобы ограничить объемъ „всѣ“ принадлежащими Христу вѣрующими

такъ какъ и восхищеніе на облакахъ во срѣтеніе Господу и постоянное пребываніе съ Нимъ можетъ быть только удѣломъ праведныхъ. Такимъ образомъ, мысль объ измѣненіи всѣхъ людей, какіе окажутся въ живыхъ при второмъ пришествіи, не исключая и невѣрующихъ во Христа, нельзя считать выраженною въ Писаніи прямо, хотя ея достовѣрность вытекаетъ изъ указываемой въ Писаніи истины о совершенномъ уничтоженіи смерти въ мірѣ и потому должна стоять выше всякаго сомнѣнія. Въ качествѣ же доказательства, что измѣненіе невѣрующихъ не противорѣчитъ словамъ Апостола, можно привести то соображеніе, что онъ приписываетъ измѣненіе всѣмъ вѣрующимъ безъ отношенія къ ихъ нравственному состоянію. Хотя это объясняется отчасти тѣмъ, что онъ всегда разсматриваетъ Церковь вѣрующихъ, какъ общество святыхъ, тѣмъ не менѣе нельзя допустить, чтобы онъ не зналъ, что среди вѣрующихъ есть лица, которыя по своимъ нравственнымъ качествамъ недостойны войти въ вѣчную жизнь со Христомъ. Если же онъ, несмотря на это, такъ опредѣленно говоритъ: *все измѣнимся*, то, очевидно, онъ ставитъ измѣненіе внѣ зависимости отъ нравственнаго достоинства человѣка и, слѣдовательно, отнимаетъ у насъ всякія основанія отрицать измѣненіе невѣрующихъ, какіе будутъ въ живыхъ при второмъ пришествіи.

Однако и послѣ того, какъ мы выяснили логическій смыслъ разбираемыхъ словъ Апостола, ихъ внутреннее значеніе не можетъ считаться безспорнымъ. Чтобы согласить ихъ съ положеніемъ, что всѣ умрутъ, нѣкоторые западные толкователи обращаютъ вниманіе на то, что здѣсь употребленъ глаголъ *κοιμάσθαι*, означающій собственно состояніе сна, и потому хотятъ видѣть здѣсь только ту мысль, что имѣющіе дожить до второго пришествія перейдутъ въ новую жизнь столь быстро, что не испытаютъ ни страха смерти, ни состоянія смертнаго сна: жизнь и смерть соприкасаются въ нихъ столь близко, что промежутокъ между ними совершенно исчезаетъ для человѣческаго воспріятія¹). Но противъ

¹) Oswald. Eschatologic... S. 17—18. Bautz. Weltgericht und Weltende, Mainz, 1886, S. 180—181.

такого пониманія *κοιμᾶσαι* говорить то обстоятельство, что этот глагол употребляется Апостоломъ въ значеніи умереть во всей главѣ, а не въ одномъ только приведенномъ мѣстѣ, и безъ всякаго отношенія къ продолжительности состоянія смерти, а потому не можетъ быть понимаемъ въ иномъ смыслѣ, чѣмъ синонимичномъ глаголу *ἀποθνήσκειν*—умирать.

Далѣе, что можетъ быть приводимо и приводится противъ буквальнаго пониманія: *не все мы умремъ*, это слова Апостола изъ той же главы: *безразсудный! то, что ты съешь, не оживетъ, если не умретъ*. Повидимому, Апостолъ высказываетъ здѣсь рѣшительный законъ, что ничто не можетъ достигнуть воскресенія иначе, какъ чрезъ смерть. Въ этомъ смыслѣ понимаетъ ихъ блаж. Августинъ: „Остановиться на мысли“, говоритъ онъ, „что и тѣ, которыхъ застанетъ Христосъ здѣсь живыми, въ тотъ краткій промежутокъ времени и потерпятъ смерть, и получатъ безсмертіе, видимо побуждаетъ насъ самъ Апостолъ. Сказавши въ одномъ мѣстѣ: *о Христѣ все оживутъ* (1 Кор. XV, 22), онъ въ другомъ мѣстѣ, ведя рѣчь о самомъ воскресеніи тѣлъ, говоритъ: *ты, еже съешь, не оживетъ, аще не умретъ* (36). Какимъ бы образомъ ожили во Христѣ безсмертіемъ тѣ, кого Онъ застанетъ здѣсь живыми, если бы они не умерли, когда относительно этого именно сказано: *ты, еже съешь, не оживетъ, аще не умретъ?* Или, если дѣйствительно посѣянными считать лишь тѣ человѣческія тѣла, которыя чрезъ смерть непременно возвращаются въ землю... то придется признать, что на тѣхъ, кого Христосъ въ пришествіе Свое застанетъ еще не изшедшими изъ тѣлъ, не простираются ни приведенныя слова Апостола, ни слово изъ книги Бытія (Быт. III. 9)¹⁾. Однако, глубже вникая въ сравненіе воскресенія съ впростаніемъ изъ зерна растенія, мы не найдемъ здѣсь указанія на безусловную необходимость смерти для всѣхъ людей. Апостолъ, употребляя такое сравненіе, имѣетъ въ виду

¹⁾ О градѣ Божіемъ, кн. 20, гл. XX; твор., ч. 6-я, стр. 229—230. Однако въ другихъ своихъ сочиненіяхъ онъ высказывается за то, что дожившіе до второго пришествія не испытавъ смерти (*De res-catorum meritis*, lib. II, cap. XXX, n. 50—Migne, s. I, t. XLIV, col. 181; *epist. ad Mercatorem*, cap. IV, 9—Migne, s. I, t. XXXIII, col. 872).

только доказать возможность воскресенія тѣлъ противъ тѣхъ, кого смущаетъ то обстоятельство, что тѣла умершихъ истлѣли и обратились въ прахъ, и указываетъ для этого на возрожденіе посѣяннаго и истлѣвшаго въ землѣ зерна въ растеніи. Слова: *что ты съешь*, дважды повторенныя Апостоломъ (36. 37), указываютъ, что мысль его всецѣло приложима только къ сѣмени, и что, слѣдовательно, примѣнять ее во всѣхъ частностяхъ къ воскресенію человѣческаго тѣла мы не имѣемъ никакого права, помня мудрое правило схоластики: *theologia parabolica non est demonstrativa*. Ходъ мыслей въ данномъ мѣстѣ таковъ: ты сомнѣваешься, какъ можетъ воскреснуть истлѣвшее тѣло?—Безумный! взгляни на постоянно совершающееся предъ твоими глазами явленіе: зерно, которое ты бросаешь въ землю, не оживетъ, т. е. не пуститъ ростка и не принесетъ плода, если не сгніетъ; какъ же ты послѣ этого можешь сомнѣваться въ возможности воскресенія?—Что изъ этого сравненія никоимъ образомъ не можетъ вытекать необходимость смерти для измѣненія тѣла человѣческаго изъ тлѣннаго въ нетлѣнное, поватно само собою, и мы только прибавимъ къ этому, что и самый способъ выраженія словъ Апостола трудно примѣнимъ къ тѣламъ имѣющихъ испытать измѣненіе. Сравненіе относится не къ цѣлому человѣку, а къ его тѣлу, и должно давать представленіе объ отношеніи настоящаго тѣла къ тѣлу воскресенія; но тѣла людей, которые окажутся въ живыхъ во время второго пришествія, не посѣются, если понимать подъ этимъ погребеніе и обращеніе въ землю, и не истлѣютъ, такъ какъ измѣненіе, въ чемъ бы оно ни состояло, произойдетъ, по словамъ Апостола, *во мновеніе ока*¹⁾.

Сказаннымъ совершенно ясно доказывается несостоятельность предположенія, что сущность измѣненія живыхъ при второмъ пришествіи будетъ состоять въ ихъ мгновенной смерти и въ возвращеніи къ жизни. Отверженіе такого на-

¹⁾ «Словами: *вскорѣ, во мновеніе ока* наименованъ оный неизмѣримый и не имѣющій протяженія предѣлъ времени, учить Апостолъ, въ мновеніе времени совершится измѣненіе существъ».—Св. Григорій Нисскій. Объ устройствѣ чловѣка, гл. 22; тв., ч. I (1861 г.), стр. 167.

сильственнаго объясненія словъ: *не все мы умремъ*, приводить насъ къ убѣжденію въ необходимости обратиться въ ихъ буквальному пониманію. Основаніемъ послѣдняго можетъ служить то обстоятельство, что мысль о возможности для человѣка не испытать смерти физической не могла показаться читателямъ посланія ни странною, ни несбыточною, такъ какъ ее раздѣляли и сами Апостолы, которые поняли слова Господа объ Іоаннѣ Богословѣ: *если Я хочу, чтобы онъ пребылъ, пока прииду; что тебѣ (до того)?*—въ томъ смыслѣ, что ученикъ тотъ не умретъ (Іоан. XXI, 22—23). Отсюда мы можемъ сдѣлать тотъ выводъ, что Апостолъ Павелъ, если бы захотѣлъ придать своимъ словамъ какой либо смыслъ помимо буквальнаго, то пояснилъ бы это, а между тѣмъ онъ предвѣщаетъ рѣчь объ измѣненіи словами: *говорю вамъ тайну*. Въ этомъ не было бы никакой тайны, что тѣ, которые во время второго пришествія будутъ еще живы, не будутъ удержаны продолжительнымъ сномъ смерти.

Самъ Апостолъ Павелъ считалъ возможнымъ перейти отъ смертности къ безсмертію помимо того тягостнаго разлученія души отъ тѣла, которое мы называемъ смертію. Это видно изъ разобраннаго уже мѣста (2 Кор. V, 14), гдѣ онъ выражаетъ желаніе не *свалчъся* (тѣла), но *облечъся, чтобы смертное поглочено было жизнію*. Употребленіе образа надѣванія на себя одежды ¹⁾ сближаетъ данное мѣсто съ разбираемымъ не только по внутреннему ихъ содержанію, но и по самому способу выраженія мысли. Въ первомъ Апостолъ высказываетъ желаніе перейти въ состояніе совершенства безъ насильственнаго разлученія души и тѣла, именно такъ, чтобы смертное въ тѣлѣ поглочено было жизнію; въ нашемъ мѣстѣ онъ выражаетъ уже увѣренность, что люди, имѣющіе дожить до второго пришествія Христова, лице которыхъ представляетъ онъ самъ, не умрутъ, но, оставаясь въ тѣхъ же тѣлахъ, облечутся (ἐνδύσασθαι) въ нетлѣніе и безсмертіе, такъ что будутъ совершенно подобны воскресшимъ. Къ тому же заключенію, наконецъ, приводитъ весьма опредѣленно вы-

¹⁾ Свалчъся—ἐκδύσασθαι, облечъся—ἐνδύσασθαι; послѣднее значить собственно—одѣть что либо поверхъ другого.

сказываемая въ Писаніи истина, что Іисусъ Христосъ при второмъ Своемъ пришествіи будетъ судить живыхъ и мертвыхъ (2 Тим. IV, 1; 2 Петр. IV, 5; Ср. Дѣян. X, 42), которая въ этой именно формѣ вошла и въ церковный символъ. Такъ какъ всеобщій судъ, по Писанію, имѣетъ быть послѣ воскресенія, то подъ мертвыми мы не можемъ понимать никого иного, какъ воскресшихъ, т. е. тѣхъ, которые были мертвыми; но тогда подъ живыми необходимо понимать людей, имѣющихъ измѣниться заживо, такъ какъ единственнымъ основаніемъ раздѣлять всѣхъ судимыхъ Христомъ на живыхъ и на мертвыхъ можетъ служить только то обстоятельство, что не всѣ изъ нихъ испытаютъ смерть. Въ противномъ случаѣ они всѣ должны бы были названы мертвыми, какъ испытавшіе смерть, или живыми, потому что всѣ одинаково воскресли.

Дальнѣйшія слова Апостола указываютъ, что измѣненіе коснется только тѣлесной природы и будетъ состоять въ томъ, что мѣсто тлѣнія и смертности заступятъ нетлѣніе и безсмертіе. Относительно образа измѣненія замѣчается только, что оно совершится *вдругъ, во мновеніе ока*, (ἐν ᾧτόμῳ, ἐν ῥίπτῃ ὁφθαλμοῦ), „не во время какое-либо, ни даже въ краткое протяженіе времени, но въ атомъ, точку времени, въ мгновеніе, въ какое вѣко глазное можетъ моргнуть“. ¹⁾ По своимъ слѣдствіямъ измѣненіе, какъ мы уже замѣтили, вполне совпадаетъ съ воскресеніемъ, такъ какъ плодомъ того и другого будетъ нетлѣніе и безсмертіе. Поэтому въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи все, что Св. Писаніе говоритъ о воскресшихъ, свойствахъ ихъ тѣлъ и о ихъ судьбѣ, одинаково должно быть относимо и къ людямъ, испытавшимъ не воскресеніе, а мгновенное измѣненіе тѣлъ.

Тѣло воскресенія.

Первый вопросъ, съ которымъ приходится имѣть дѣло въ изложеніи ученія Св. Писанія о тѣлѣ воскресенія,—это отношеніе его къ нашему земному тѣлу, вопросъ, дѣйствительно,

¹⁾ Іеронимъ. Письмо къ Минервію и Алекс. монахамъ. Ч. III, стр. 112.

трудный и вызывающий много недоумѣній для пытливаго разума, такъ какъ тѣло человѣка послѣ смерти обращается въ прахъ, и этотъ прахъ разсѣивается во вселенной. Писаніе не входитъ во всѣ тонкости этого вопроса, но отвѣчаетъ на него ясно и рѣшительно, что тѣло воскресенія будетъ то же самое тѣло, которымъ владѣетъ душа человѣка во время земной его жизни. Это вытекаетъ изъ самаго понятія *ἀνάστασις*, которое означаетъ собственно возстаніе. Такъ какъ возстать можетъ только то, что пало ¹⁾, то *ἀνάστασις* предполагаетъ собою не возникающій, а существовавшій уже прежде субъектъ и указываетъ цѣлый рядъ измѣненій, которыя должны съ нимъ произойти: что онъ уже существовалъ однажды, что затѣмъ палъ и, наконецъ, снова возстанетъ. „Ибо, разсуждаетъ св. Григорій Нисскій, если возвратится не въ точности собственное, но вмѣсто собственнаго, принадлежавшаго, замѣствовано будетъ нѣчто однородное, то одно замѣнится другимъ, и такое дѣйствіе будетъ уже не воскресеніе, но созданіе новаго человѣка. Если же надобно, чтобы тотъ же самый снова въ себя возвратился, то надлежитъ ему быть совершенно тѣмъ же съ самимъ собою во всѣхъ частяхъ стихій, воспріявъ первоначальное естество“ ²⁾. Если же „иное тѣло умираетъ и иное тѣло воскреснетъ“, то „что это за воскресеніе?.. И гдѣ та чудная и славная побѣда надъ смертію“, ³⁾ созерцая которую, Апостолъ восклицаетъ: *Смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?* (1 Кор. XV, 55).

Вытекая изъ самаго понятія о воскресеніи, тожество тѣла воскресенія съ настоящимъ подтверждается также и многими отдѣльными мѣстами Писанія. Изъ Евангелія мы можемъ привести извѣстныя уже намъ слова Спасителя: *всѣ, находя-*

¹⁾ Если бы здѣсь имѣлся въ виду не одинъ и тотъ же предметъ, то идея повторенія, на которую указываетъ частица *ἀνά* (ср. *ἀνάζωω*, *ἀναβίωω* и проч.), не имѣла бы никакого основанія въ обозначаемомъ черезъ слово *ἀνάστασις* понятіи.

²⁾ О душѣ и воскресеніи; твор., ч. 4-я, стр. 255. Изъ анализа понятія «воскресеніе» заимствуютъ доказательство тожества тѣлъ Амвросій Медиоланскій (*De excessu fratris sui Satiri lib. II*, cap. 87; Migne, s. l., t. XVI, col. 1340), Іоаннъ Дамаскинъ (Точное изложеніе правосл. вѣры, кн. 4, гл. XXVII; цит. изд., стр. 267).

³⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. На 1 Кор. бес. 41, 2; ч. II (1863 г.), стр. 380.

щіеся въ гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія... и изыдутъ (Іоан. V, 28—29). Какъ мы уже показали раньше, это изреченіе Господа имѣетъ въ виду восстановленіе плоти, о которой только и можно сказать, что она находится въ могилѣ. Какъ *услышатъ*, такъ и *изыдутъ*, хотя и имѣютъ своимъ субъектомъ цѣлаго человѣка, но разсматриваютъ воскресеніе, какъ фактъ, относящійся къ его тѣлесной сторонѣ, и такимъ образомъ указываютъ, что воскресеніе есть восстановленіе тѣла, предаваемого землѣ и истлѣвающаго, т. е. того, которымъ владѣла душа во время земной жизни.

Изъ многочисленныхъ выраженій Апостола, которыя могутъ быть приведены въ пользу ученія о тожествѣ тѣла воскресенія съ настоящимъ, какъ на самыя ясныя, можно указать на тѣ, гдѣ имѣющимъ воскреснуть представляется наше земное тѣло. Таковы изреченія: *Воскресившій Христа изъ мертвыхъ оживитъ и ваши смертныя тѣла* (Римл. VIII, 2); *уничтоженное тѣло наше преобразитъ* (Христосъ) *такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его* (Фил. III, 21) ¹⁾; *сѣется (тѣло) въ тлѣнии, возстаетъ въ нетлѣнии; сѣется въ уничиженіи, возстаетъ въ славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ* (1 Кор. XV, 42—43). Что всѣми этими выраженіями Апостола доказывается возстаніе того самаго тѣла, которое подвергается смерти, должно стоять выше всякаго сомнѣнія. Особенно ясна эта мысль въ послѣднемъ мѣстѣ, гдѣ онъ рѣзко различаетъ тѣло воскресенія и земное тѣло по ихъ свойствамъ, но въ то же время утверждаетъ тожество ихъ сущности, такъ какъ одно и то же сѣется и возстаетъ.

Въ отношеніи людей, имѣющихъ потерпѣть измѣненіе при концѣ міра, ясное указаніе на то, что послѣднее будетъ касаться только свойствъ тѣла, а не его сущности, мы можемъ видѣть въ словахъ: *тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе, и смертному сему облечься въ безсмертіе* (1 Кор. XV, 53). Слова эти непосредственно слѣдуютъ за утвержденіемъ положенія, что *мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся*, и выражаютъ не вообще ту мысль, что все тлѣнное и смертное должно сдѣлаться нетлѣннымъ

¹⁾ Что мѣсто имѣетъ въ виду воскресеніе, ср. 1 Іоан. III, 2.

и безсмертнымъ, а въ примѣненіи именно въ настоящей смертной природѣ человѣка. Сему тѣнному и сему смертному, говоритъ онъ, указывая какъ-бы пальцемъ на учение о воскресеніи не другого какого либо тѣла, а того же самаго, какимъ владѣемъ мы въ настоящей жизни ¹⁾. Самый образъ облеченія тѣла въ нетлѣніе и безсмертіе не допускаетъ ни малѣйшей мысли о томъ, что эти свойства даруются другому тѣлу; напротивъ онъ указываетъ, что тѣла, ни мало не теряя въ своей сущности, отложатъ одни и пріобрѣтутъ другія свойства, которыя сдѣлаютъ для нихъ возможною принадлежность къ царству славы. Но какъ какъ измѣненіе живыхъ представляетъ изъ себя дѣйствіе всемогущества Божія, аналогичное по своимъ слѣдствіямъ съ воскресеніемъ мертвыхъ, то все, что говорится Апостоломъ о тождествѣ тѣлъ, имѣющихъ измѣниться, въ равной мѣрѣ приложимо и къ тѣламъ, имѣющимъ воскреснуть.

Сказаннымъ, однако, не устраняются всѣ недоумѣнія относительно тождества тѣла воскресенія съ настоящимъ, потому что самое понятіе тождества въ отношеніи къ тѣлу является не вполне опредѣленнымъ. Войдутъ ли въ составъ тѣла воскресенія всѣ матеріальныя частицы, которыя когда-либо принадлежали земному тѣлу, или ихъ тождество ограничится сохраненіемъ какой-либо основы тѣла, которая остается всегда тождественною какъ во время земной, такъ и будущей жизни? Не смотря на то, что Писаніе не имѣетъ въ виду отвѣчать на эти вопросы, какъ не относящіеся къ существу истины воскресенія, въ немъ пытаются найти указанія на то или другое тождество.

Первое принимаетъ бл. Августинъ, думая, что остригаемые нами волосы и ногти, хотя и не будутъ возвращены на свои прежнія мѣста, такъ какъ въ этомъ случаѣ получились бы несоразмѣрно длинные волосы и ногти, но войдутъ въ

¹⁾ «Апостолъ ясно далъ знать, что воскреснетъ не другое что, но то самое, что истлѣваетъ; ибо какъ бы нѣкимъ перстомъ указалъ на то слово: *сему*, говоря, тѣнному и мертвенному *сему*». — Блаж. Феодоритъ. Толк. на 1 посл. Кор. XV, 53; тв., ч. VII, стр. 293. — Также св. Кириллъ Іерусалимскій: «Павелъ, едва не перстомъ указуя, говоритъ»... XVIII огласительное слово, творенія въ русск. пер., Москва, 1835 г., стр. 338.

общую массу тѣла. По его мнѣнію, слѣдовательно, вся матерія прежняго тѣла войдетъ въ составъ тѣла воскресенія и распространится въ немъ пропорціонально, такъ что всѣ тѣлесныя недостатки уничтожатся. Основаніе для своего мнѣнія онъ видитъ въ словахъ Господа: *и волосъ съ головы вашей не пропадетъ* (Лк. XXI, 18) ¹⁾. „Впрочемъ, прибавляетъ онъ далѣе, слова Господа: *власъ главы вашей не погибнетъ*—можно понимать скорѣе такъ, что они сказаны не о длинѣ, а о числѣ волосъ; отсюда Онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ: *и власи главы вашей изочтени суть* (Лк. XII, 7) ²⁾.

Крайность мнѣнія бл. Августина очевидна изъ того опыта факта, что въ нашемъ тѣлѣ во время земной жизни происходитъ постоянная смѣна матеріальныхъ частицъ, вслѣдствіе чего чрезъ извѣстное количество лѣтъ вся матерія тѣла перемѣняется, такъ что всѣ матеріальныя частицы, послѣдовательно входившія въ составъ земного тѣла, никоимъ образомъ не могутъ войти въ тѣло воскресенія. Основанія же, которыя приводитъ бл. Августинъ изъ Писанія, не имѣютъ собственно никакого отношенія къ ученію о воскресеніи тѣла. Въ первомъ мѣстѣ Господь говоритъ о Своей благодатной помощи ученикамъ, гонимымъ и ненавидимымъ за Его имя, а во второмъ увѣряетъ Своихъ послѣдователей во всегдѣшнемъ попеченіи о нихъ Промысла Божія, обнимающемъ всю ихъ жизнь до самыхъ мелчайшихъ обстоятельствъ.

Другое, противоположное разобранному, мнѣніе отвергаетъ матеріальное тождество тѣла земного и тѣла воскресенія. Сюда нужно отнести тѣхъ, которые принимаютъ осо-

¹⁾ Atzberger усматриваетъ въ приведенномъ текстѣ (съ параллельными—Мф. X, 40 и Лк. XII, 7) ту мысль, что праведникамъ при ихъ тѣлесномъ прославленіи будетъ дано все то, что они адѣсь имѣли и духовно или тѣлесно принесли въ жертву. Eschatologie, S. 349.

²⁾ О градѣ Божіемъ, книга 22-я, гл. XIX; ч. VI, стр. 391.—Подобнымъ же образомъ выражается блаж. Іеронимъ въ объясненіи Лк. XII, 7 *Власи главы вашей изочтени суть*. «Если волосы, то думаю, легче зубы. А напрасно изочтены, если нѣкогда погибнуть». — Кн. прот. Іоанна Іерус., твор., ч. 4-я, стр. 350.—Впрочемъ, онъ имѣетъ въ виду доказать не то, что всѣ волосы и зубы будутъ возвращены, а только, что тѣла воскресшихъ будутъ имѣть всѣ члены и даже волосы.

баго рода тѣлесность души за гробомъ и утверждаютъ, что душа при разлученіи съ тѣломъ уноситъ съ собою въ загробный міръ зерно тѣлесности, различно называемое въ различныхъ теоріяхъ, которое, развиваясь въ тѣло воскресенія, дѣлаетъ его тождественнымъ съ земнымъ. Для указываемаго тождества нѣтъ поэтому необходимости, чтобы въ составъ воскресшаго тѣла вошла та же самая матерія, которая образовывала его на землѣ ¹⁾. Побужденіемъ къ созданію такого рода теорій съ одной стороны служить трудность представить себѣ возможность тождества матеріальнаго, съ другой — желаніе изъяснить воскресеніе тѣла, какъ результатъ естественнаго развитія. Въ Св. Писаніи, какъ на доказательство такого идеальнаго тождества, указываютъ на разобранныя уже мѣста, въ которыхъ будто бы говорится о тѣлесности души въ первый періодъ загробной жизни; болѣе же непосредственное указаніе на это видятъ въ сравненіи Апостоломъ истлѣвающаго въ землѣ тѣла съ зерномъ, изъ котораго вырастаетъ колосъ. Скажетъ кто нибудь: какъ воскреснутъ мертвые и въ какомъ тѣлѣ придутъ? Безразсудный! то, что ты съешь, не оживетъ, если не умретъ. И когда ты спешь, то спешь не тѣло будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное, или другое какое. Но Богъ даетъ ему тѣло, какое хочетъ, и каждому стѣмени свое тѣло (1 Кор. XV, 35—38). По данному сравненію, въ зернѣ находится только растительная сила, извнѣ получающая матеріальныя частицы для будущаго растенія, субстанція котораго является, такимъ образомъ, совершенно отличною отъ субстанціи посѣяннаго зерна. На матеріальное тождество тѣла воскресенія съ земнымъ нѣтъ здѣсь ни малѣйшаго намека, напротивъ, изъ различія сѣмени и растенія можно будто бы съ опредѣленностью заключать о различіи образующихъ первыя субстанцій ²⁾.

Противъ такой аргументаціи говоритъ прежде всего то,

¹⁾ Сюда же должно отнести мнѣніе Martensen'a и Dorner'a, ограничивающихъ тождество воскресшаго тѣла съ прежнимъ только внѣшнимъ видомъ. Martensen-Grundgestalt (Die christliche Dogmatik, Berlin, 1870, S. 428) Dorner-plastische Form (Christliche Glaubenslehre, B. II, Berlin, 1880, S. 938).

²⁾ По Rudloff'y. Lehre vom Menschen... S. 381—382.

уже упомянутое выше обстоятельство, что Апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду только доказать возможность воскресенія, а не изъяснять самый его процессъ. Сравнивая земное тѣло въ отношеніи къ тѣлу воскресенія съ зерномъ, изъ котораго развивается растеніе, онъ высказываетъ вообще ту мысль, что изъ истлѣвшаго земнаго тѣла можетъ быть образовано силою Божіею нетлѣнное тѣло воскресенія, подобно тому какъ изъ истлѣвшаго зерна тою же силою образуется цѣлое растеніе. Кромѣ того, если Апостолъ, говоря о тѣлѣ сѣмени, имѣетъ въ виду собственно зерна, въ которыхъ, такъ сказать, воскресаетъ посѣянное, то говорить о какомъ бы то ни было тождествѣ ихъ съ послѣднимъ невозможно, потому что изъ одного зерна вырастаетъ много зеренъ. Такимъ образомъ, если бы мы захотѣли привлечь данное мѣсто къ рѣшенію вопроса объ отношеніи будущаго тѣла къ истлѣвающему въ землѣ, то должны были бы остановиться на признаніи только подобія ихъ, что рѣшительно противорѣчитъ Писанію, или признать, что слова Апостола къ вопросу о тождествѣ тѣлъ не имѣютъ никакого отношенія.

Намъ остается теперь выяснить, въ чемъ именно будетъ состоять тождество тѣлъ—настоящаго и будущаго. Прямого отвѣта на этотъ вопросъ мы не находимъ у священныхъ писателей, тѣмъ не менѣе можемъ сдѣлать относительно его нѣкоторые выводы, основывающіеся на истинахъ, признаваемыхъ Писаніемъ. Мы уже видѣли въ главѣ о назначеніи человѣка, что онъ былъ предназначенъ къ постепенному совершенствованію по душѣ и по тѣлу, не нуждаясь ни въ отдѣленіи души отъ тѣла, называемомъ смертію, ни въ новомъ соединеніи ихъ чрезъ воскресеніе. Очевидно такимъ образомъ, что человѣчество, если бы не подпало грѣху, то достигло бы своего назначенія, сохраняя тождество своего тѣла, какъ мы имѣемъ его всегда тождественнымъ во время нашей земной жизни. Въ чемъ состоитъ это тождество, если въ нашемъ организмѣ происходитъ постоянная смѣна составляющихъ его матеріальныхъ частицъ, мы не знаемъ, и Слово Божіе не имѣетъ въ виду сообщать намъ это знаніе, но мы всегда считаемъ тѣло своимъ и на столько же своимъ въ старости, на сколько оно было нашимъ собственнымъ тѣ-

ломъ въ дѣтствѣ и юношескомъ возрастѣ. Мы не можемъ себѣ представить, что мы въ продолженіе своей жизни перемѣнили нѣсколько тѣлъ, и отсюда можемъ заключить, что и въ состояніи совершенства, какъ бы оно ни наступило, чрезъ постепенное ли мирное развитіе, или чрезъ воскресеніе, мы всегда будемъ разсматривать тѣло не только своимъ собственнымъ, но и тѣмъ же самымъ, какое имѣли въ земной жизни. Это субъективная сторона. Объ объективномъ тождествѣ отсюда мы не можемъ вывести ничего, кромѣ развѣ того, что если смѣна матеріальныхъ частицъ во время земной жизни не нарушаетъ тождества тѣла, то и въ воскресеніи совершенно нѣтъ необходимости для сохраненія тождества тѣла воскресенія съ погребеннымъ, чтобы въ его составъ вошли всѣ матеріальныя частицы, которыя послѣдовательно входили въ послѣднее.

Относительно тождества матеріи, образующей то и другое тѣло, можно сдѣлать достовѣрный выводъ изъ воскресенія Иисуса Христа. Изъ евангельскихъ повѣствованій мы узнаемъ, что тѣло Господа было положено во гробъ, который былъ заваленъ камнемъ и запечатанъ. Однако тѣла Господня не оказалось во гробѣ, и Ангелы указали женамъ мироносицамъ причину его исчезновенія въ томъ, что Господь воскресъ. Слѣдовательно, Онъ воздвигъ Свое тѣло въ томъ матеріальномъ составѣ, въ какомъ оказалось оно въ моментъ Его смерти и въ какомъ было погребено. Изъ этого примѣра воскресенія Главы рода нашего мы можемъ сдѣлать тотъ выводъ, что и наши тѣла по воскресеніи будутъ состоять изъ той же матеріи, которая входила въ составъ ихъ во время земной жизни, и даже именно той, которая образовывала его въ моментъ смерти. Правда, противъ послѣдняго вывода можно возразить то, что тѣло Господа не подверглось тлѣнію (Дѣян. II, 31), и потому нѣтъ ничего удивительнаго, что оно возстало, не измѣняя своего матеріальнаго состава; наши же тѣла, истлѣвая въ землѣ, вступаютъ въ общую жизнь природы и входятъ въ новыя образованія, а потому трудно себѣ представить восстановленіе прежней матеріи, да оно и не требуется для тождества тѣлъ. Это возраженіе, довольно сильное съ точки зрѣнія разсудочной, имѣетъ въ

виду ослабить доказательную силу примѣра Христова воскресенія въ отношеніи къ разсматриваемому вопросу съ двухъ сторонъ: 1) что собраніе всѣхъ матеріальныхъ частицъ земного тѣла при воскресеніи неудобноисполнимо, 2) что оно не относится къ существу воскресенія, и если при воскресеніи Христа была воздвигнута матерія земного тѣла, то это было дѣломъ случайнымъ и не можетъ говорить за то, что то же самое случится и при всеобщемъ воскресеніи. Но о первомъ мы считаемъ даже неумѣстнымъ и разсуждать, и всѣмъ, подвергающимъ сомнѣнію тѣлесное воскресеніе съ этой стороны, можемъ только сказать, что они не знаютъ *силы Божіей* (Мо. XXII, 20) ¹⁾. Что же касается второго, то никоимъ образомъ не можемъ признать, что восстановленіе тѣла Христова въ его матеріальной тождественности было дѣломъ случайнымъ, не стоящимъ въ связи съ существомъ воскресенія. Въ дѣятельности Господа мы едва ли можемъ найти хотя одинъ фактъ, который бы не имѣлъ для себя достаточнаго основанія въ предшествующемъ или послѣдующемъ, былъ бы безпричиннымъ и безцѣльнымъ. Потому и здѣсь мы не можемъ ни на минуту остановиться на той мысли, что для Его тѣла славы было безразлично, какая матерія въ него ни войдетъ, и если Онъ избралъ матерію прежняго тѣла, то это не было дѣломъ случая, и не вызывалось только желаніемъ показать ученикамъ дѣйствительность Своего воскресенія. Напротивъ, мы должны видѣть здѣсь указаніе на тѣсную связь, которая должна существовать между настоящей и будущей жизнью и соединять ихъ въ одно цѣлое. Эта связь настолько тѣсна, что цѣлый чело-вѣкъ въ единствѣ тѣла и души оканчиваетъ одну и начинаетъ другую жизнь. При этомъ онъ не только сознаетъ

¹⁾ Тома Аквинатъ, Suarez и многіе другіе схоластики, ссылаясь на ту общую мысль, что Ангелы суть служебные духи, посылаемые на служеніе для тѣхъ, которые имѣютъ наследовать спасеніе (Евр. I, 14), утверждали, что разсѣянная матерія тѣла человѣческаго будетъ собрана Ангелами, въ частности Ангеломъ хранителемъ. См. Baurz'a, который и самъ является горячимъ защитникомъ этой мысли, — Die Lehre von Auferstehung, Paderborn, 1877, S. 74. 116; Weltgericht und Weltende, Mainz, 1886 S. 167—168.

себя тѣмъ же самымъ человѣкомъ, но и въ дѣйствительности есть тотъ же человѣкъ, состоящій изъ той же самой души и того же самага тѣла, которымъ онъ владѣлъ до смерти. Жизнь начинается снова оттуда, гдѣ она прервалась, и въ исторіи тѣла не образуетъ никакихъ скачковъ, оставляя его тѣмъ же, хотя и не такимъ же.

Что это примѣненіе примѣра воскресенія Христа Спасителя къ нашему воскресенію не произвольно, мы можемъ сослаться на то, что и нѣкоторые изъ людей, какъ можно заключать изъ Писанія, въ своемъ будущемъ тѣлѣ будутъ имѣть ту же матерію, какую имѣли въ смертномъ тѣлѣ. Это прежде всего тѣ, которые не умрутъ до второго пришествія, а потерпятъ внезапное измѣненіе своихъ тѣлъ. Апостолъ понимаетъ послѣднее не какъ отложеніе матеріи, а какъ отложеніе смертности и тлѣнія, присущихъ тѣлу человѣка, и облеченіе нетлѣніемъ и безсмертіемъ. Слѣдовательно, въ отношеніи этихъ людей мы можемъ рѣшительно утверждать, что ихъ тѣла при своемъ измѣненіи сохранять ту же самую матерію, которая будетъ находиться въ нихъ въ этотъ моментъ, и что необходимость ея перемѣны на другую, болѣе пригодную для жизни по воскресеніи, совершенно опровергается воскресеніемъ Христа въ той же плоти. То же самое мы можемъ предположить въ отношеніи и тѣхъ людей, которые умрутъ не задолго предъ всеобщимъ воскресеніемъ, и тѣло которыхъ не успѣетъ еще превратиться въ прахъ и разсѣяться. Для ихъ тѣлъ самую удобнѣйшую, если признать безразличіе матеріи для тѣла воскресенія, является матерія еще не успѣвшего истлѣть земного тѣла. Но если мы допускаемъ, что тѣла многихъ людей въ царствѣ славы будутъ матеріально тождественны съ земнымъ тѣломъ и будутъ стоять съ нимъ въ тѣсной связи, то, присоединивъ сюда примѣръ Господа Иисуса Христа, Которому мы уподобимся во всемъ, можемъ рѣшительно признать ученіемъ Писанія мнѣніе, что и тѣла всѣхъ вообще людей въ воскресеніи будутъ состоять изъ той же матеріи, какая входила въ ихъ составъ при земной жизни человѣка, и даже изъ той именно, изъ которой состояли тѣла въ моментъ смерти.

Разбирая далѣе тѣ указанія, какія дѣлаетъ Писаніе отно-

сительно тождества тѣлъ, мы можемъ также утверждать, что тѣло воскресенія будетъ имѣть всѣ члены, какіе оно имѣло во время земной жизни. Въ этомъ насъ убѣждаетъ главнѣйшимъ образомъ воскресеніе Христа, тѣло Котораго было не только совершеннымъ человѣческимъ тѣломъ, имѣвшимъ всѣ свои члены, но сохранило также свой наружный видъ и даже раны отъ прободенія копіемъ и отъ гвоздей (Іоан. XX, 25—27). Если таково было воскресшее тѣло Спасителя, то мы можемъ быть вполне убѣждены, что и наши тѣла сохранять всѣ индивидуальныя особенности своего внѣшняго вида.

Впрочемъ, индивидуальное тождество тѣла воскресенія съ земнымъ едва ли возможно понимать такъ, что сохраняются даже тѣлесныя недостатки, какъ слѣпота, хромота и т. д. Изъ понятія совершенства будущаго тѣла и его прославленія рѣшительно вытекаетъ, что оно будетъ свободно отъ всѣхъ недостатковъ, что ему, слѣдовательно, будутъ возвращены всѣ тѣ члены, какіе потеряло оно въ жизни вслѣдствіе болѣзней или другихъ случайностей. Правда, на тѣлѣ Господа сохранились слѣды ранъ отъ копья и гвоздей ¹⁾, но мы не можемъ рѣшиться назвать это недостаткомъ его воскресшаго тѣла и скорѣе въ сохраненіи ихъ должны видѣть увѣковѣченіе совершеннаго Имъ дѣла искупленія ²⁾. Вообще же при заключеніяхъ о тождествѣ внѣшняго вида тѣлъ воскресшихъ съ погребенными нужно быть весьма осторожнымъ и не вдаваться въ мелочныя подробности, такъ какъ Св. Писаніе не сообщаетъ намъ объ этомъ предметѣ подробныхъ указа-

¹⁾ Съ этими ранами, по мнѣнію св. Іоанна Златоуста, придетъ Онъ и при концѣ міра: «Онъ придетъ даже и съ язвами Своими. Откуда извѣстно что Онъ придетъ и съ язвами? Послушай пророка, который говоритъ *возвратъ нашъ, сію же прободоша*» (Зах. XII, 10). Бесѣда о крестѣ и разбойникѣ, 4; на разн. сл., т. II (1865 г.), стр. 117.

²⁾ Отсюда вполне естественно, что и великіе подвижники сохранять на своемъ тѣлѣ слѣды великихъ подвиговъ поста и бдѣнія, и мученики — слѣды мученій, принятыхъ ими за Христа. «Не знаю какъ, — говорятъ блж. Августинъ, но мы исполнены такою любовью къ мученикамъ, что желали бы и въ будущемъ царствѣ видѣть на ихъ тѣлѣ слѣды тѣхъ ранъ, которыя они приняли за имя Христово и, можетъ быть, увидимъ». — О градѣ Божіемъ, кн. 22, гл. XIX; твор., ч. 6-я, стр. 393.

ній. Хотя общая мысль, что воскресшія тѣла сохранять всѣ индивидуальныя особенности, какія допускаетъ совершенство будущаго тѣла, стоитъ внѣ сомнѣнія, но такъ какъ самое опредѣленіе того, что совмѣстимо и не совмѣстимо съ совершенствомъ, въ высшей степени трудно и можетъ вести къ безконечнымъ спорамъ, то въ этомъ вопросѣ лучше сознаться въ своемъ незнаніи, чѣмъ впадать въ крайности и въ противорѣчія.

Изъ частнѣйшихъ указаній касательно индивидуальнаго тождества тѣла воскресшаго съ настоящимъ Писаніе даетъ только одно,—что въ будущей жизни сохранится различіе половъ, такъ какъ оно принадлежитъ существеннымъ образомъ человѣческой природѣ. Будучи установлено Богомъ при твореніи, оно, какъ таковое, не можетъ быть причисляемо къ недостаткамъ человѣческой природы. Основаніемъ утверждать, что будто бы различіе половъ въ будущей жизни прекратится, служить главнымъ образомъ мысль о несовершенствѣ женщины, откуда прямо должно вытекать, что въ воскресеніи не будетъ женщинъ, но всѣ онѣ воскреснутъ въ мужскомъ тѣлѣ ¹⁾. Но эта мысль совершенно не оправдывается Писаніемъ, которое представляетъ женщину, не какъ низшее человѣка существо, но какъ такого же человѣка, хотя съ особенными отличительными свойствами природы, которыя связывали ее съ мужемъ для совмѣстной жизни и дѣятельности въ качествѣ помощницы мужа. Послѣ грѣхопаденія, за то, что женщина первая поддастся искушенію діавола и, вкусивши запрещеннаго плода, склонилась къ тому же мужа, она была поставлена подъ его власть, заняла по отношенію къ нему подчиненное положеніе. Впрочемъ, говоритъ Апостолъ о настоящемъ состояніи, *ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господѣ. Ибо, какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же отъ Бога* (1 Кор.

¹⁾ Мнѣніе это было извѣстно еще блаж. Августину и опровергается имъ (О градѣ Бож., кн. 22, гл. XVII; твор., ч. 6, стр. 387—389).—Изъ отцовъ св. Василій Великій высказывался за то, что въ будущей жизни не будетъ различія половъ. Бесѣда на псаломъ CXIV, 7; твор., ч. 1-я (1845), стр. 104.

XI, 11—12). Что же касается состоянія первыхъ людей до грѣхопаденія, то жена, какъ созданіе всесовершеннаго Бога, не могла быть несовершенствомъ и въ этомъ отношеніи была равна своему мужу. Но въ то же время она представляла и нѣкоторыя особенности въ своей природѣ, которыя дѣлали ее существомъ, отличнымъ отъ мужа. Эту мысль мы можемъ усматривать въ словахъ Бытописателя: *сотворимъ ему помощника, соотвѣтственнаго ему* (Быт. II, 18), изъ которыхъ видно, съ одной стороны, что женщина отлична отъ мужчины, такъ какъ въ противномъ случаѣ было бы сказано: „сотворимъ ему другого человѣка“, а съ другой,—что она создана въ соотвѣтствіе мужу такою, что должна была составить съ нимъ одно тѣло. Уже изъ этого видно, что мысль объ измѣненіи женщинъ при воскресеніи въ мужчинъ не имѣетъ ни малѣйшаго основанія и ведетъ къ совершенному искаженію ученія о воскресеніи, такъ какъ признакъ пола относится къ индивидуальнымъ особенностямъ природы человѣка, измѣненіе которыхъ должно сопровождаться измѣненіемъ самой природы, и мы уже не въ правѣ будемъ говорить, что воскреснетъ тотъ самый человѣкъ, который умеръ. Но мы можемъ найти въ Писаніи и болѣе прямые указанія на то, что воскресеніе не уничтожитъ различія половъ, а только устранить нынѣшнее отношеніе ихъ между собою. Господь говоритъ іудеямъ: *царица южная возстанетъ на судъ съ родомъ симъ и осудитъ его; ибо она приходила отъ предѣловъ земли послушать мудрости Соломоновой* (Мф. XII, 42; Лк. XI, 31). Примѣръ царицы савской избранъ здѣсь Господомъ для обличенія ожесточеннаго невѣрія іудеевъ, безъ сомнѣнія, потому, что она была женщина, слабый, *немогущій сосудъ* (1 Петр. III, 7), и, несмотря на это, пришла *отъ предѣловъ земли* научиться премудрости у Соломона. На судѣ Спасителя послѣдніе должны стыдиться того, что они мужи и что они посрамлены слабою женою ¹⁾. Но здѣсь еще остается мѣсто

¹⁾ Царица южская, «хотя и была слабая женщина, пришла, говорить, издалика, и пришла только для того, чтобы слышать ученіе о деревьяхъ, о садахъ и о нѣкоторыхъ естественныхъ предметахъ». Бл. Теофилактъ. Благовѣстникъ, ч. I, стр. 181.

для возраженія, что Господь различает въ Своихъ словахъ мужей и женщину въ отношеніи только къ здѣшней жизни, во время которой первые оказали непристойную ихъ поую коность въ разумѣніи божественной истины, а вторая — необычайную ревность, и что хотя на судѣ все это откроется, но различіе половъ тѣмъ не менѣе не сохранится. Поэтому мы должны сослаться на другое болѣе рѣшительное мѣсто, которое прямо относится къ жизни по воскресеніи и вполне можетъ убѣдить насъ въ существованіи въ будущей жизни какъ мужчинъ, такъ и женщинъ. Это извѣстныя слова Спасителя саддукеямъ: *въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ*¹⁾: *но пребываютъ, какъ Ангелы Божіи на небесахъ* (Мѡ. XXII, 30). Что подъ воскресеніемъ Спаситель разумѣетъ не одинъ опредѣленный моментъ, а обнимаетъ этимъ словомъ всю жизнь будущаго вѣка, понятно само собою²⁾, и непосредственный смыслъ всего мѣста тотъ, что въ жизни по воскресеніи настоящее отношеніе половъ прекратитъ свое существованіе, какъ оно не имѣетъ мѣста у Ангеловъ. Но при этомъ необходимо замѣтить, что „Господь отрицалъ въ воскресеніи браки, а не женщинъ, и отрицалъ тогда, когда поднять былъ такой вопросъ, который всего скорѣе разрѣшился бы путемъ отрицанія женскаго пола“³⁾, если бы Господу вѣдомо было, что его тогда не будетъ; напротивъ, Онъ утверждалъ, что полъ этотъ будетъ, говоря: *ни женятся, что имѣетъ отношеніе къ мужчинамъ, ни посягаютъ, что имѣетъ отношеніе къ женщинамъ*⁴⁾, что было бы

¹⁾ *Ни женятся, ни выходятъ замужъ* — *οὐτε γαμήσουσι, οὐτε ἐκγαμήσουσι* (у Лк. *ἐκγαμήσουσι* — XX, 35). Первый глаголъ употребляется всегда о вступающемъ въ бракъ мужчинѣ, второй — о выходящей замужъ женщинѣ. — Passow. Handwörterbuch der griechischen Sprache. Leipzig. 1811.

²⁾ Ср. XIX, 28: *въ нашествіи* — *ἐν παλιγγενεσίᾳ*. Вся рѣчь тѣмъ болѣе не приложима къ воскресенію, какъ опредѣленному моменту, что оно произойдетъ *во мновіе ока* (1 Кор. XV, 52).

³⁾ По Евангелію отъ Луки, *ни женятся, ни выходятъ замужъ* обособляется тѣмъ, что воскресшіе и умереть уже не могутъ (*οὐτε γὰρ ἀποθανεῖν ἐτι δύνανται* — XX, 36). — Ср. блаж. Θεοδωρίта: «бессмертная природа не имѣетъ нужды въ женскомъ полѣ... научая сему, сказалъ Господь»... Толк. на кн. Быт., вопр. 38; твор., ч. 1-я, стр. 40—41.

⁴⁾ Блаж. Августинъ. О гр. Бож., кн. 22, гл. XVII; твор., ч. 6, стр. 389.

совершенно неумѣстно, если бы воскресшіе всѣ были мужчинами.

Воскресшіе не обращаются въ Ангеловъ, которые, не имѣя плоти, не раздѣляются на мужчинъ и женщинъ, а только жизнь ихъ и именно въ отношеніи брака становится ангельскою (*ὡς ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσιν*; у Лк. *ἰσχυροὶ γὰρ εἰσιν*). Прекрасно изъясняетъ это мѣсто бл. Іеронимъ: „словами ни женятся, ни посягаютъ доказывается различіе половъ. О камнѣ и бревнѣ никто не скажетъ: *ни женятся, ни посягаютъ*, потому что не въ природѣ ихъ женитьба; но такъ можно сказать о тѣхъ, которые могутъ жениться, а не женятся по благодати Христовой и ради добродѣтели. Но ты возразишь: какимъ образомъ будемъ мы подобны ангеламъ, когда между Ангелами нѣтъ мужчинъ и женщинъ? Выслушай хорошо: Господь общается намъ не естество Ангеловъ, но ихъ образъ жизни и блаженство. Въ такомъ смыслѣ названъ Ангеломъ и Іоаннъ Креститель еще прежде, чѣмъ былъ обезглавленъ (Лк. VII, 27); въ такомъ смыслѣ ведутъ жизнь ангельскую еще въ этомъ вѣкѣ всѣ святые и дѣвы Божіи. Ибо когда говорится: будете подобны ангеламъ, общается подобіе, а не перемѣна естества¹⁾.

При полномъ тождествѣ по матеріи съ прежнимъ земнымъ тѣломъ, тѣло воскресенія будетъ весьма различно отъ послѣдняго по своимъ свойствамъ, такъ какъ, отлагая въ смерти всѣ слѣдствія грѣха, восприметъ отъ благодати Божіей высшую доступную его природѣ степень совершенства. Воскресеніе имѣетъ свою цѣлю не только возстановитъ тѣлесную природу челоѣка, но и привести его къ тому состоянію по тѣлу, какое назначено ему согласно творческому предопредѣленію о немъ. Поэтому было бы недостаточно, если бы въ воскресеніи было возвращено то тѣло, которое челоѣкъ имѣлъ во время земной жизни, обремененное многими слѣдствіями грѣха. Совершенно недостаточно было бы также, если бы

¹⁾ Письмо 88-е къ Евстохію, твор., ч. III, стр. 49. Подобнымъ же образомъ и св. Епифаній Кипрскій (снѣ сказалъ: будутъ ангелы, но: *яко ангелы*). Противъ ересей, ересь 64-я, глава 42; твор., ч. 3-я, стр. 132).

въ земномъ тѣлѣ человѣка были только изглажены всѣ слѣдствія грѣха, и оно было бы восстановлено въ томъ состояніи, въ какомъ находилось тѣло Адама до грѣхопаденія, потому что послѣднее, хотя и не имѣло въ себѣ грѣховной порчи, но не обладало и тѣмъ совершенствомъ, къ которому предназначалось. Воля Божія о тѣлѣ человѣка состоитъ въ томъ, чтобы оно, преобразившись въ образъ Второго Адама—Сына Божія (Римл. VIII, 29; 1 Кор. XV, 49), возстало такимъ, какимъ оно сдѣлалось бы, если бы человѣкъ не согрѣшилъ. Такимъ образомъ, воскресеніе въ отношеніи къ слѣдствіямъ его для тѣла человѣческаго имѣетъ двѣ стороны—отрицательную и положительную. Первая состоитъ въ томъ, что въ воскресшемъ тѣлѣ будутъ изглажены всѣ слѣдствія грѣха, вторая, что оно получитъ всѣ доступныя ему совершенства.

Для сужденія о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ мы можемъ воспользоваться прямыми указаніями на это Св. Писанія и сообщеніями его о тѣлесности Иисуса Христа по воскресеніи. Послѣднія могутъ служить прекраснымъ руководствомъ для болѣе точнаго и яснаго пониманія мыслей, высказываемыхъ Писаніемъ о тѣлѣ воскресенія. Все, что прямо говоритъ намъ объ этомъ предметѣ Слово Божіе, сводится къ немногимъ словамъ Апостола Павла въ XV главѣ перваго посланія къ Коринѣянамъ. Нѣкоторыхъ изъ христіанъ церкви Коринѣской приводилъ въ недоумѣніе вопросъ: *въ какомъ тѣлѣ придутъ мертвые?* (ст. 35) ¹⁾. Апостолъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ кратко, но въ яркихъ краскахъ указывая противоположность возстающаго тѣла нынѣшнему земному. *Съется* ²⁾ *въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи; съется въ уничиженіи, возстаетъ въ славу; съется въ немощи, возстаетъ въ силу; съется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное* (ст. 42—44) ³⁾. Свою рѣчь объ этомъ онъ предваряетъ ука-

заніемъ на всемогущество Бога, Который даетъ всякому сѣмени Свое тѣло, какъ хочетъ (ст. 38), и замѣчаніемъ, что организмы и тѣда бываютъ весьма различны: *не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ. Есть тѣла небесныя и тѣла земныя* (ст. 39—40). Если изъ одной персти земной для Бога было возможно создать множество организмовъ, которые столь разнообразны по своимъ свойствамъ, то можно ли послѣ этого сомнѣваться въ томъ, что Онъ можетъ восстановить разрушившееся тѣло человѣка въ какомъ Ему угодно видѣ, и одарить какими угодно свойствами?

Основнымъ свойствомъ воскресшаго тѣла мы должны признать его духовность, хотя у Апостола это свойство указывается послѣднимъ, какъ требующее болѣе подробнаго раскрытія. *Съется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное*. Повидимому, „тѣло духовное“ заключаетъ въ себѣ непримиримое внутреннее противорѣчіе, такъ какъ понятіе тѣла исключаетъ признакъ духовности, а послѣдній въ свою очередь не позволяетъ намъ представлять тѣло состоящимъ изъ матеріальныхъ частицъ. Самъ Апостолъ видѣлъ, вѣроятно, всю трудность для разума вѣрующихъ понять высказываемую имъ мысль и потому далѣе поясняетъ свои слова: *есть тѣло душевное, есть тѣло и духовное* (ст. 44) ¹⁾.

представленіе о погребеніи, однако нельзя думать, что тѣло воскресенія сопоставляется съ погребаемымъ трупомъ (Lange. Bibelw., Th. VII, S. 252), а не съ тѣломъ живого человѣка, такъ какъ первое пониманіе ограничивало бы смыслъ возвышенной рѣчи Апостола утвержденіемъ известной каждому мысли: погребается тѣло разлагающееся, возстаетъ живое, погребается тѣло, не имѣющее никакихъ силъ, возстаетъ—вновь одаренное силами и т. д.

¹⁾ Слова эти въ различныхъ спискахъ читаются различно: ἔστι σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν или: αἱ ἔστι σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν. Въ первомъ чтеніи слова Апостола заключаютъ простое утвержденіе мысли, что тѣло человѣка можетъ быть душевнымъ и духовнымъ, по второму же чтенію они имѣютъ характеръ доказательства данной мысли: если есть тѣло душевное, то должно быть и тѣло духовное. По ходу мыслей болѣе предпочтительно послѣднее чтеніе; при немъ мысль Апостола приняла бы такой видъ: если есть тѣло душевное, то есть тѣло и духовное. Но что душевное тѣло имѣлъ первый Адамъ, мы читаемъ въ

¹⁾ Въ подлинникѣ употреблено настоящее время (τὸς ἐστὶν ὁ νεκρὸς; ποίῃ δὲ σῶματι ἐρχεται), такъ какъ говорится о воскресеніи не какъ о фактѣ, имѣющемъ совершиться въ будущемъ, но какъ о догматѣ. Winer. Grammatik. S. 308.

²⁾ «Вездѣ Апостолъ употребилъ слово: *съется*, повелѣвая несомнѣнно вѣрить, что посянное возрастетъ». Блаж. Θεοδωρίτ. Толк. на 1 Кор. XV, 49; твор., ч. VII, стр. 292.

³⁾ Здѣсь хотя употреблено Апостоломъ слово *съется*, вызывающее

Въ подтвержденіе же этой своей мысли ссылается на Писаніе: *такъ и написано: первый человекъ Адамъ сталъ душею живущею* (Быт. II, 7); *а послѣдній Адамъ есть духъ животворящій*. Однако способъ доказыванія Апостоломъ своей мысли можетъ возбуждать нѣкоторое недоумѣніе. Если у Бытописателя говорится, что Адамъ сталъ душею живущею, то отсюда не вытекаетъ непосредственно, что его тѣло и тѣло его потомковъ душевное. Здѣсь такимъ образомъ мы должны или признать доказательство Апостола не имѣющимъ никакой силы, чего не можемъ допустить, или восполнить его посредствующею мыслию, которою можетъ явиться только одна, — что тѣло человека соотвѣтствуетъ состоянію его духовной природы. Истина этого положенія подтверждается исторіею грѣхопаденія первыхъ людей и предполагается Апостоломъ извѣстною, почему онъ, доказывая возможность для тѣла человѣческаго двухъ состояній, говоритъ о двухъ состояніяхъ духовной природы. Если тѣло есть органъ духа, его одежда (2 Кор. V, 2—4), то оно вполнѣ должно соотвѣтствовать послѣднему, и человекъ, сотворенный душею живущею, не можетъ имѣть другого тѣла, какъ душевное. Второй же Адамъ *есть духъ животворящій*, а слѣдовательно, и его тѣлесная природа должна быть духовною. Такимъ образомъ выше всякихъ сомнѣній должна стоять для христіанина истина, что для тѣла человѣческаго, кромѣ настоящей формы существованія, возможна еще другая, высшая, когда оно дѣлается духовнымъ. Но Апостолъ доказываетъ здѣсь не только возможность, а и несомнѣнность перехода нашего душевнаго тѣла въ духовное, когда называетъ Христа духомъ животворящимъ ¹⁾, т. е. дающимъ жизнь всему человѣчеству, возглавленному въ Немъ, какъ своему благодатному родоначальникъ, и присовокупляя далѣе, что *какъ мы носили* ²⁾ образъ

Писанія. — Впрочемъ, для насъ не можетъ имѣть большого значенія, доказываетъ ли Апостолъ свою мысль или просто утверждаетъ ее.

¹⁾ «Второго Адама назвалъ не живымъ, но животворящимъ Духомъ, потому что Онъ всѣмъ подаетъ жизнь и жизнь вѣчную». Блаж. Феодоритъ. Толков. на дан. м., твор. ч. VII, стр. 291.

²⁾ Въ подлинникѣ аористъ *ἐφορέσαμεν* указываетъ на совершившееся однократное дѣйствіе, почему болѣе точнымъ представляется славянскій переводъ: *облекохомся*.

перстнаго (т. е. Адама), *будемъ носить и образъ небснаго* (Христа — ст. 49) ¹⁾. При этомъ необходимо замѣтить, что, говоря о Христѣ, Апостолъ имѣетъ въ виду не ту тѣлесность, которою Онъ былъ облеченъ во время земной жизни, и которая была во всемъ, кромѣ грѣха, подобна нашей (Римл. VIII, 3; Евр. IV, 15), но тѣло воскресшее, такъ какъ единственно приличествующею тѣлесностью для духа животворящаго можетъ быть только духовное тѣло воскресенія.

Въ настоящемъ нашемъ состояніи Апостолъ различаетъ людей духовныхъ и душевныхъ, а также плотскихъ, но эти наименованія относятся къ нравственному состоянію человека, а не къ его тѣлесной природѣ. Къ первымъ принадлежатъ тѣ люди, которые живутъ по духу, въ духѣ (Гал. V, 16), т. е. такъ, какъ требуетъ высшая и благороднѣйшая сторона духовной природы; вторые стоятъ ниже въ нравственномъ отношеніи (1 Кор. II, 14—15); какъ душа ниже духа, и, наконецъ, еще ниже стоятъ плотскіе, — люди, въ которыхъ плоть съ ея похотями опредѣляетъ направленіе жизни ²⁾.

¹⁾ Приведенныя слова имѣютъ разночтеніе: *будемъ носить* — читается *φορέσωμεν* и: *φορέσομεν*. Первое имѣетъ за себя большинство списковъ и принимается Нихмагомъ. Св. Іоаннъ Златоустъ, имѣя въ виду это чтеніе, изъясняетъ весь стихъ въ смыслѣ нравственномъ: «какъ мы носили образъ земного злѣя дѣла, такъ будемъ носить и образъ небснаго — небесную жизнь. А если бы здѣсь говорилось о существѣ, то дѣло не требовало бы убѣжденія и совѣта: и потому очевидно, что здѣсь говорится о жизни...» (На 1 Кор., бесѣда 42-я, 1; часть II, изданіе 1863 г., стр. 395). Тѣмъ не менѣе большинство толкователей принимаетъ второе чтеніе, которое болѣе соотвѣтствуетъ контексту, такъ какъ выше рѣчь идетъ исключительно о тѣлѣ перваго и второго Адама (Блаженный Феодоритъ: «облекусь», сказалъ Апостолъ въ видѣ предреченія, а не увѣщанія». — Толков. на 1 Кор. XV, 48; ч. VII, стр. 292). Кромѣ того, если бы здѣсь говорилось о нравственномъ состояніи, то вмѣсто *ἐφορέσαμεν* должно бы было стоять прошедшее время.

²⁾ Прекрасно изъясняетъ значеніе выраженій: «плотской», «духовный», «душевный» св. Григорій Нисскій. «Тамъ (въ посланіи къ Коринѳянамъ), говоритъ онъ, Апостолъ указываетъ нѣкотораго плотского человека и опять иного духовнаго, а въ срединѣ между обоими — душевнаго; человекъ страстнаго и вещественнаго называется плотскимъ; не отягощаемого бременемъ тѣла, а пребывающаго разумомъ въ горнемъ именуется духовнымъ; того же, кто не есть вполнѣ ни третъ, ни другой, имѣетъ однако

Правда, въ отношеніи къ тѣлу всѣ люди, какъ и Самъ Господь во время Своей земной жизни, одинаково имѣютъ душевное тѣло, которое не терпитъ никакого существеннаго измѣненія отъ того или иного направленія нравственной жизни человѣка, но если мы примемъ во вниманіе, что тѣло есть органъ духовной природы человѣка, предназначенный вмѣстѣ съ послѣднею и въ зависимости отъ нея къ достиженію совершенства, то и оно съ точки зрѣнія Апостола можетъ быть различаемо, какъ душевное и духовное. Подъ первымъ мы должны будемъ понимать тѣло несовершенное, отвѣчающее потребностямъ только души, но не духа, подъ вторымъ же—тѣло, стоящее въ полномъ соотвѣтствіи жизни и стремленіямъ духа, потому что „какъ духъ, служащій плоти, справедливо называется плотскимъ, такъ и плоть, служащая духу, справедливо называется духовной“ ¹⁾.

Тѣло человѣка можетъ стоять въ различныхъ отношеніяхъ къ духу. Въ райскомъ состояніи оно не противоборствовало духу, но не было и усвоено духомъ вполнѣ. Возможность похоти оставалась въ тѣлѣ и подъ вліяніемъ лстивыхъ словъ змія перешла въ дѣйствительность. Послѣ же грѣхопаденія похоть сдѣлалась неотъемлемымъ свойствомъ тѣла человѣческаго, которое представляетъ вслѣдствіе этого начало враждебное духу и въ этомъ смыслѣ называется плотію. Между тѣмъ и другимъ идетъ непрерывная борьба, *ибо плоть желаетъ противнаго духу, а духъ противнаго плоти; они другъ другу противятся* (Гал. V, 17). Побѣда въ этой упорной борьбѣ не всегда остается на сторонѣ духа и его высокихъ стремленій: очень часто похоть побуждаетъ послѣднія и увлекаетъ духъ въ дѣла плоти: *прелюбодѣяніе, блудъ, нечистоту...*

общность съ тѣмъ и другимъ, называется душевнымъ. Говоря же это, онъ ни плотскаго не лишаетъ умственной или душевной дѣятельности, ни духовнаго не представляетъ отрѣженнымъ отъ связи съ тѣломъ и душою, ни душевнаго не выставляетъ лишеннымъ ума или плоти; но прилагаетъ наименованія состояніямъ жизни, судя по тому, чего въ нихъ больше». Опроверженіе мнѣній Аполливарія, 46; твор., ч. 7-я (1865 г.), стр. 168.

¹⁾ Блаж. Августинъ. О гр. Бож., кн. 13, гл. XX, твор., ч. 4-я, стр. 309.

(ст. 19 — 21). Съ измѣненіемъ же тѣла въ духовное не только указанная борьба совершенно прекратится, и между духомъ и тѣломъ воцарится полная гармонія, но уничтожится и самая возможность возникновенія похоти. Тѣло будетъ совершенно приспособлено къ воздѣйствію на него духа и явится покорнымъ орудіемъ его воли. И это не будетъ подчиненіемъ плоти духу подобнымъ тому, какъ это происходитъ у святыхъ подвижниковъ, такъ какъ похоть плоти, какъ бы ни была она подавлена, не уничтожается у нихъ въ настоящей жизни совершенно и всегда готова съ новой силой выступить на борьбу съ духомъ. Воскресшее же тѣло будетъ столь тѣсно усвоено духомъ, что само по себѣ сдѣлается безстрастнымъ, будетъ въ состояніи невозможности противоборствовать духу, тогда какъ въ раю оно только могло не похотствовать на духъ ¹⁾. Такимъ образомъ, скажемъ словами св. Епифанія Кипрскаго: „одно и то же есть тѣло и душевное, и духовное. Ибо когда мы находимся въ мірѣ и совершаемъ дѣла плоти, то имѣемъ тѣла душевныя... А когда возстанемъ, уже не будетъ рабства души, но будетъ хожденіе духомъ, уже здѣсь имѣющее залогъ, по словамъ Писанія: *еще живемъ духомъ, духомъ и да ходимъ*“ (Гал. V, 25) ²⁾.

Вмѣстѣ съ приспособленіемъ тѣла человѣческаго къ жизни духа произойдетъ измѣненіе его и въ отношеніи состава, вслѣдствіе чего оно сдѣлается духовнымъ въ смыслѣ легкости и тонкости и съ физической стороны. Это и естественно, по-

¹⁾ Правильность такого пониманія духовности тѣла воскресенія подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ Писаніи нигдѣ не говорится, что духъ грѣшитъ, но всегда душа (Rudloff. Lehre v. Mensch, S. 23—26). Отсюда, какъ духъ не можетъ грѣшить, такъ точно и тѣло, возвышаясь въ духовное, должно приходить въ состояніе безстрастія.

²⁾ Противъ ересей, ересь 64-я, глава 63-я; твор., ч. 3-я, стр. 193—194. Подобнымъ же образомъ св. Іоаннъ Златоустъ («духъ будетъ непрестанно пребывать въ плоти праведниковъ и станетъ господствовать въ ней, хотя и душа будетъ присутствовать». — На 1 Коринѣ. бес. 41, 3; ч. II, изд. 1863 г., стр. 386), блаж. Теодоритъ («называетъ же душевнымъ, что управляется душою, а духовнымъ, что домостроительствуется духомъ». — Толкованіе на 1 Коринѣ. XV, 44; твор., ч. VII, стр. 291), блаж. Теофилактъ («оживотворяется и управляется Духомъ Божиимъ». — Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 419).

тому что наше земное тѣло при своей страстности отличается еще дебелистью и грубостью, которыя дѣлають его неспособнымъ вполне отдаться водительству духа. Въ неизмѣримомъ царствѣ природы, въ которомъ мы различаемъ двѣ самостоятельныя области—духа и матеріи, по идеѣ творца, не могло быть ни противоположности по существу, ни антагонизма. Духовное и матеріальное примирялось и входило въ самое тѣсное единство въ человѣкѣ, назначеніемъ духа котораго было достигнуть доступнаго ему нравственнаго совершенства и возвести данное ему тѣло, а съ нимъ вмѣстѣ и всю видимую природу къ совершенству физическому. Таковымъ для міра матеріальнаго было его одухотвореніе, приближеніе его къ области духа безъ измѣненія своей сущности. Возможность такого рода совершенствованія матеріальнаго бытія видна изъ того, что какъ въ области духа, такъ и въ мірѣ матеріи существуютъ различныя степени духовности и матеріальности, которыя приближаютъ одинъ міръ къ другому. Богъ, абсолютный духъ, и тварный духъ человѣческій, хотя одно и то же по своей сущности, но по степени близости къ матеріи представляютъ безконечное различіе ¹⁾. Для послѣдняго соединеніе съ матеріею естественный ходъ развитія и путь къ блаженству, для Сына же Божія оно является уничиженіемъ, которое Онъ принялъ на Себя только по безконечной любви къ человѣку. Точно также и въ мірѣ физическомъ: *не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человековъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ*. Матерія при единствѣ своей сущности представляетъ различныя образованія, изъ которыхъ одни способны къ жизни, другія—нѣтъ; высшій же изъ организмовъ—тѣло человѣка уже входитъ въ единеніе съ духомъ. Такимъ образомъ и въ матеріальномъ мірѣ одни тѣла стоятъ ближе къ области духа и въ этомъ смыслѣ могутъ быть названы болѣе духовными, чѣмъ другія. Это зависитъ отъ различныхъ свойствъ и соединенія матеріальныхъ частицъ, такъ какъ не

¹⁾ Ср. св. Иоанна Дамаскина—Точное изложеніе правосл. вѣры, кн. 2-я, гл. III, пят. изд., стр. 45—46; преп. Макарія Великаго, бес. IV, 9 и слово V, 6; твор., Москва, 1852 года, стр. 35—36, 544—545.

каждая изъ послѣднихъ можетъ войти въ составъ организма, особенно высшаго: такъ царство растений заимствуетъ необходимую для него пищу непосредственно изъ неорганическаго вещества и въ свою очередь служить пищею для высшихъ организмовъ. Опытъ позволяетъ намъ говорить только о тѣхъ видоизмѣненіяхъ матеріи, какія мы наблюдаемъ въ этомъ мірѣ, подвергнемся проклятію, но Писаніе научаетъ насъ, что кромѣ земныхъ тѣлъ есть еще небесныя, къ каковымъ, безъ сомнѣнія, будетъ принадлежать по своимъ свойствамъ и наше воскресшее тѣло. Явленіе Господа по воскресеніи Своимъ ученикамъ, *когда двери были заперты* (Іоан. XX, 19. 26), даетъ намъ нѣкоторое представленіе ¹⁾ о томъ, въ чемъ именно будетъ состоять одухотвореніе матеріи нашего тѣла. Оно потеряетъ свою грубость, дебелисть, сдѣлается тонкимъ и проникательнымъ, а вслѣдствіе сего и болѣе свободнымъ отъ условій пространства. Оно будетъ столь же отлично отъ земного тѣла, какъ воздухъ или эфиръ по своей тонкости и подвижности отличенъ отъ земли, камня и т. п., на что можетъ указывать самое наименованіе его духовнымъ — *пнеуматикосъ*, отъ *пнеума* — духъ, дыханіе, воздухъ ²⁾. Но съ другой стороны *пнеуматикосъ* не даетъ права представлять тѣло воскресенія воздушнымъ или эфирнымъ, какъ дѣлалъ Оригенъ ³⁾. Оно могло бы давать такое пред-

¹⁾ «То обстоятельство, замѣчаетъ блж. Іеронимъ, что Іисусъ Христосъ являлся *дверемъ затвореннымъ*, не говоритъ, что Его тѣло было духовное (въ смыслѣ воздушное), потому что и до воскресенія Онъ ходилъ по водамъ, что противно натурѣ тяжелыхъ тѣлъ». Письмо (88-е) къ Евстохію; твор., ч. III, стр. 50.

²⁾ «Тѣлесное покрывало, разрушенное теперь смертію, снова будетъ соткано изъ того же вещества, но не въ этомъ грубомъ и тяжеломъ составѣ, а такъ, что нить сложится въ нѣчто легчайшее и воздушное».—Св. Григорій Нисскій. О душѣ и воскресеніи; твор., ч. IV, стр. 281.

³⁾ Онъ понималъ духовность въ томъ смыслѣ, что наши воскресшія тѣла будутъ эфирными, не подлежащими ни зрѣнію, ни осязанію, не имѣющими никакой тяжести и вѣса и способными измѣняться сообразно съ мѣстомъ, гдѣ будутъ обитать.—Блж. Іеронимъ. Кѣига прот. Іоанна Іерусал. къ Паммахію; твор., ч. VI, стр. 341.

Н. Виноградовъ (Ученіе св. Евангелія и Апостола о воскресеніи мертвыхъ, стр. 55) хочетъ видѣть подобную же мысль у св. Иоанна Златоуста, который будто бы понимаетъ *пнеуматикосъ* въ смыслѣ воздушный.

ставленіе только въ томъ случаѣ, если бы противопоставлялось въ словахъ Апостола съ *σφαιτικός*, а не съ *ψυχικός*; въ сопоставленіи же тѣлъ душевнаго и духовнаго тотъ и другой эпитетъ совершенно невозможно понимать въ смыслѣ указанія на сущность тѣла. На примѣрѣ воскресенія Христа Спасителя мы видимъ, что духовное тѣло при всей тонкости своего состава будетъ имѣть плоть и кости (Лк. XXIV, 39; Иоан. XX, 20. 27) и, слѣдовательно, будетъ слишкомъ далеко отъ того, чтобы обратиться въ тонкую неуловимую субстанцію. Такимъ образомъ сопоставленіе тѣла воскресенія съ эфиромъ и наименованіе его воздушнымъ, эфирнымъ, столь употребительное у отцовъ и позднѣйшихъ писателей, не имѣютъ въ виду точнаго опредѣленія природы будущаго тѣла. Тѣмъ не менѣе эти образныя выраженія имѣютъ глубокий смыслъ и основываются на томъ, что мы не можемъ представить себѣ одухотвореніе матеріи ни подъ какимъ другимъ образомъ, подобно тому какъ и самый духъ не представимъ для насъ иначе, какъ подъ образомъ воздуха.

Еще, какъ на одно изъ частныхъ проявленій духовности будущаго тѣла, указываютъ на его подвижность, или способность мѣнять мѣсто своего нахожденія по волѣ духа ¹⁾. Какъ на примѣръ и доказательство этого свойства ссылаются на восхищеніе вѣрующихъ на встрѣчу Господу, сходящему съ неба для послѣдняго суда: *мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде; потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними*

Но св. отецъ столь рѣшительно утверждаетъ тожество тѣла воскресенія съ настоящимъ по своей сущности (напр., «*тлѣнное есть тѣло и мертвенное есть тѣло, тѣло остается, потому что оно есть то, что облекается*». — На 1 Кор. бес. 42-я, 2; ч. II, изд. 1863 г., стр. 398), что его мысль необходимо понимать исключительно въ смыслѣ признанія за тѣлами воскресшихъ болѣе тонкости и легкости въ сравненіи съ земными тѣлами. (Иб., бесѣда 41-я, 3; стр. 386).

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ признавалъ возможнымъ, что тѣла будутъ въ состояніи летать по воздуху. На 1 Кор. бес. 41-я, 3; ч. II, 1863 г., стр. 386. — Также Кириллъ Іерусалимскій («не будетъ оно имѣть нужды... въ лѣстницахъ для восхожденія». — XVIII огласит. слово; 14; твор., стр. 338), блаж. Августинъ: («у нихъ будутъ тѣла такія, что будутъ находиться тамъ, гдѣ пожелають находиться». — О градѣ Бож., кн. 20, гл. XVIII; твор., ч. 6, стр. 223).

восхищены будемъ на облакахъ въ срѣщеніе Господу на воздухъ (1 Θεсс. IV, 16—17). Апостоль имѣетъ здѣсь въ виду съ одной стороны воскресшихъ, съ другой, — подвергшихся мгновенному измѣненію своихъ тѣлъ изъ тлѣнныхъ въ нетлѣнные, слѣдовательно, все такихъ людей, которые до момента восхищенія получили духовное тѣло воскресенія ¹⁾. Весь вопросъ здѣсь въ томъ, чѣмъ будетъ обусловлено описываемое Апостоломъ восхищеніе: всемогуществомъ ли Божиимъ, которое дѣлало возможнымъ хожденіе по водамъ для Петра, имѣвшаго душевное тѣло, или самую природою тѣлъ воскресшихъ и измѣнившихся, для которой подняться на воздухъ будетъ дѣломъ совершенно естественнымъ. Способъ выраженія, употребленный здѣсь Апостоломъ, говоритъ за первое. Глаголь *ἀρπαγόμεθα* (отъ *ἀρπάζω* — похищать) — будемъ восхищены, указываетъ на быстроту и неожиданность дѣйствія, а прибавленное къ нему для поясненія *на облакахъ* ²⁾ даетъ то представленіе, что облака неба, повинувшись божественному всемогуществу, спустятся на землю, чтобы поднять тѣхъ, которые предназначены быть со Христомъ.

Другимъ свойствомъ, отличающимъ тѣло воскресенія отъ настоящаго земнаго тѣла, будетъ нетлѣніе. Подъ нимъ прежде всего необходимо понимать способность тѣла не обращаться въ прахъ, разлагаясь на свои основные элементы. Оно будетъ, слѣдовательно, по своей природѣ противостоятъ разрушительной силѣ смерти, какъ далѣе изъясняетъ Апостолъ: *тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе и смертному сему облечься въ безсмертіе* (1 Кор. XV, 53). Но „не одно и то же безсмертіе и нетлѣніе, точно такъ же, какъ иное смертное и иное тлѣнное: все смертное есть въ то же время и тлѣнно; но не все тлѣнное есть уже и смертное. Тлѣнны тѣла, въ которыхъ нѣтъ души, и однако они не суть смертны, поэлику они никогда не имѣли жизни, которая свойственна

¹⁾ Думать, что измѣненіе живыхъ произойдетъ во время самаго восхищенія, и что такимъ образомъ воскресшіе будутъ восхищены въ духовномъ, а живые въ душевномъ тѣлѣ, нѣтъ оснований.

²⁾ Выразеніе «на воздухѣ» не имѣетъ сюда никакого отношенія, такъ какъ представляетъ неточный переводъ греческаго: *εἰς ἄερα* — въ воздухъ.

собственно одушевленнымъ существамъ“¹⁾. Такимъ образомъ, нетлѣніе и безсмертіе хотя тѣсно примыкаютъ другъ къ другу, однако каждое изъ нихъ указываетъ на особое свойство воскресшаго тѣла. Нетлѣніе, какъ удачно замѣчено въ приведенныхъ словахъ блаж. Іеронима, можетъ принадлежать предмету неодушевленному, или лишенному жизни, слѣдовательно, въ данномъ случаѣ оно можетъ быть относимо къ тѣлу человѣка, рассматриваемому независимо отъ его связи съ духомъ. Тлѣнность тѣла не влечетъ за собою необходимо смерти человѣка, какъ мы видѣли изъ исторіи прародителей (Быт. III, 22), но и наоборотъ, нетлѣніе тѣла еще не ручается за нескончаемость человѣческаго существованія, потому что жизненное начало принадлежитъ не тѣлу человѣка, а его духу. Посему полная побѣда надъ смертію должна состоять въ томъ, чтобы тѣло сдѣлалось не только нетлѣннымъ, но и способнымъ вѣчно стоять въ полномъ единеніи съ оживляющимъ его духомъ. И когда это произойдетъ, человѣчество достигнетъ абсолютнаго безсмертія, придетъ въ состояніе невозможности умереть, какъ и говоритъ Спаситель: *сподобившіеся достигнуть того вѣка и воскресенія изъ мертвыхъ... умереть уже не могутъ, ибо они равны Ангеламъ и суть сыны Божіи, будучи сынами воскресенія* (Лк. XX, 35—36). Тогда, по слову Апостола, *сбудется слово написанное: поглощена смерть побѣдою* (Ис. XXV, 8)²⁾.

¹⁾ Блаж. Іеронимъ. Письмо (95-е) къ Минервію и Александру монахамъ, твор., ч. III, стр. 115—116.

²⁾ Пророческое предсказаніе: *поглощена смерть побѣдою* заимствовано изъ Ис. XXV, 8, хотя въ такомъ чтеніи не совпадаетъ ни съ переводомъ LXX, гдѣ читается: *חַיִּים בְּחַיִּים יִשְׁרָאֵל — пожесть смерти возмощи*, ни съ масоретскимъ чтеніемъ еврейскаго подлинника. Въ послѣднемъ читаемъ *בְּחַיִּים יִשְׁרָאֵל*, что должно быть переведено дѣйствительнымъ залогомъ: *поглотили* (подразумѣвается Господь) *смерть*..., Апостолъ же Павелъ слѣдуетъ чтенію съ другой пунктуаціей *בְּחַיִּים יִשְׁרָאֵל* (форма *пѣаль* вм. *пюаль*). Кромѣ того, послѣднее слово *בְּחַיִּים* переведено у Апостола: *побѣдою*, какъ часто переводится *בְּחַיִּים* у LXX (напр. 1 Парал. XXIX, 11; Екк. III, 18), другіе же переводятъ *בְּחַיִּים*: «на вѣки» (блаж. Іеронимъ—толк. на данное мѣсто, твор., ч. VII, стр. 420), такъ какъ *בְּחַיִּים* особенно въ соединеніи съ *יִשְׁרָאֵל* весьма часто встрѣчается и въ этомъ значеніи (Пс.

Св. Писаніе часто говоритъ о будущемъ безсмертіи человѣка, такъ какъ смерть, понимаемая въ широкомъ смыслѣ, есть единственное слѣдствіе грѣха и выражается самымъ нагляднымъ образомъ въ смертности и тлѣннѣ нашего тѣла, почему возстановленіе послѣдняго въ воскресеніи нетлѣннымъ и безсмертнымъ всегда рассматривается, какъ окончательная побѣда надъ грѣхомъ и завершеніе искупительной дѣятельности Спасителя. Мы слышимъ отъ Апостола о совершенномъ уничтоженіи смерти въ мірѣ (1 Кор. XV, 26. 54—55), о томъ, что намъ уготованъ *домъ нерукоотворенный вѣчный* на небесахъ (2 Кор. V, 1), наконецъ, что наше тлѣнное естество облечется въ нетлѣніе и безсмертіе (1 Кор. XV, 50—53), но нигдѣ Апостолъ не занимается подробнымъ анализомъ самаго понятія нетлѣнія и не указываетъ прямо тѣхъ слѣдствій, какія вытекаютъ изъ этого свойства будующаго тѣла.

Такъ какъ съ понятіемъ нетлѣнія несовмѣстимо не только представленіе о смерти, но и о всѣхъ явленіяхъ, производимыхъ ея силою въ тѣлѣ человѣка, то мы должны признать, что тѣламъ воскресшихъ будутъ совершенно чужды всякаго рода болѣзни и постепенность умиранія, какая происходитъ съ нами въ старости. Правильность такого пониманія подтверждаетъ Тайнозритель, который говоритъ, что на новой землѣ *ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ* (Апок. XXI, 4). Мы знаемъ, что въ райскій періодъ жизни человѣка ему не угрожали ни болѣзни, ни старость, пока онъ не преступилъ божественной заповѣди. Тамъ жизненная сила духа прародителей, еще не разорвавшихъ своего единенія съ Богомъ, вела тѣло къ состоянію покоемъ мирнымъ путемъ, не нарушаемымъ и не прерываемымъ какими либо болѣзнями; ихъ тѣло не клонилось въ сторону смерти, уступая ей силѣ,

XVI, 11; XLIX, 10; LXXIV, 3—по евр. библіи; 2 Цар. II, 26; Ам. I, 11 и пр.). Впрочемъ, смыслъ мѣста не теряетъ ни отъ того, ни отъ другого чтенія, такъ какъ поглощеніе, или уничтоженіе смерти побѣдою и поглощеніе ея на вѣки въ сущности значить одно и то же,—что она будетъ побѣждена и уничтожена Христомъ «окончательно, такъ что не останется ни слѣдовъ ея, ни надежды на возвращеніе» (св. Іоаннъ Златоустъ. На 1-е Кор. бес. 42-я, 2; ч. II (1863 г.), стр. 399.

какъ наше, но постепенно возвышалось въ состояніе нетлѣнія. Однако, между состояніемъ прародителей до грѣхопаденія и состояніемъ воскресшихъ мы должны отмѣтить то весьма существенное различіе, что въ первомъ свобода отъ болѣзней и старости зависѣла отъ божественной благодати, подкрѣплявшей естественныя жизненныя силы духа чрезъ вкушеніе плодовъ древа жизни; по воскресеніи же она будетъ обуславливаться самою природою воскресшаго тѣла.

Съ вопросомъ о нетлѣніи тѣсно связывается также другой—о пищѣ, которою въ настоящемъ состояніи поддерживается жизнь человѣка. Будутъ ли воскресшіе совершенно не нуждаться въ пищѣ и питъѣ, или будутъ подкрѣплять себя, или, наконецъ, наслаждаться вкушеніемъ небесной пищи? Прямого отвѣта на это Писаніе не даетъ, хотя многія мѣста съ болѣшимъ или меньшимъ правомъ привлекаются къ рѣшенію даннаго вопроса. Въ настоящей жизни пища имѣетъ для человѣка весьма важное значеніе и обуславливаетъ его тѣлесную жизнь, но такого значенія она не можетъ имѣть въ жизни по воскресеніи, когда тѣло будетъ безсмертно по своей природѣ. Если бы послѣднее настолько нуждалось въ пищѣ для поддержанія своихъ силъ, что могло бы умереть безъ вкушенія ея, то оно не могло бы назваться нетлѣннымъ. Прямой отвѣтъ поэтому на вопросъ о пищѣ воскресшихъ тотъ, что она не представляетъ непремѣннаго условія ихъ существованія и, слѣдовательно, не необходима для нихъ. Что далѣе вкушеніе пищи не можетъ увеличивать блаженства праведниковъ и лишеніе ея усугублять мученія грѣшниковъ, можно сослаться на слова Апостола: *царствіе Божіе не пища и питіе, но праведность и миръ, и радость во Святомъ Духѣ* (Римл. XIV, 17). Чувство голода, которое необходимо предполагается желаніемъ пищи, совершенно несовмѣстимо съ понятіемъ о полномъ блаженствѣ праведниковъ, а у грѣшниковъ, если оно и мыслимо, то не должно получать удовлетворенія, что ясно вытекаетъ изъ понятія о мученіи, какъ состояніи непрерывномъ.

Въ первомъ посланіи къ Коринтеянамъ мы находимъ одно мѣсто, изъ котораго можно вывести заключеніе, что пища

потеряетъ въ небесномъ царствѣ то значеніе для человѣка, какое она имѣетъ теперь: *пища для чрева, и чрево для пищи; но Богъ уничтожитъ и то, и другое* (VI, 13). Мысль этихъ словъ можетъ быть понята правильно только въ связи съ цѣлымъ ученіемъ о воскресеніи человѣка и обновленіи міра. Мы знаемъ, что воскресшее тѣло человѣка будетъ имѣть всѣ члены, слѣдовательно, и чрево; знаемъ также, что внѣшній растительный и животный міръ не уничтожится, но сохранится въ обновленномъ видѣ, а потому и приведенныя слова Апостола должны понимать въ томъ смыслѣ ¹⁾, что въ жизни по воскресеніи чрево перестанетъ служить для пищи, и пища перестанетъ существовать для чрева, т. е. что процессъ питанія не будетъ имѣть мѣста въ царствѣ славы ²⁾. Противъ сдѣланнаго вывода относительно употребленія пищи въ жизни по воскресеніи, повидимому, могутъ быть приводимы слова Господа на тайной вечери, на основаніи которыхъ послѣдователи хиліазма рисовали весьма яркія картины блаженства воскресшихъ праведниковъ со Христомъ: *очень желалъ Я псть съ вами сію пасху прежде моего страданія. Ибо сказываю вамъ, что уже не буду псть ея, пока она не совершится въ царствѣи Божіемъ* (Лк. XXII, 15—16). И еще: *сказываю вамъ, что отнынѣ не буду пить отъ ялва сего винограднаго до того дня, когда буду пить съ вами новое (вино) въ царствѣи Отца Моего* (Мѣ. XXVI, 29; Мр. XIV, 25; Лк. XXII, 18). Какъ смотрѣть на это обѣтованіе Господа? Если понимать его при свѣтѣ того факта, что Господь по воскресеніи вкушалъ предъ Своими учениками печеную рыбу и сотовый медъ (Лк. XXIV, 41—43), то

¹⁾ Въ подлинникѣ—*καταργήσει*, въ смыслѣ «лишить силы, значенія» (какъ Римл. VI, 6), а не «уничтожить».

²⁾ Св. Григорій Нисскій дѣлаетъ выводъ о свободѣ воскресшихъ отъ необходимости принимать пищу изъ словъ Господа, что достигшіе воскресенія будутъ жить, какъ ангелы Божіи на небесахъ (Мѣ. XXII, 30; Мр. XII, 25; Лк. XX, 36). «Воскресеніе, замѣчаетъ по поводу этихъ словъ св. отецъ, указываетъ намъ на жизнь равноангельскую. Поелику же у ангеловъ нѣтъ брашна, то къ удостовѣренію достаточно сего доказательства, что освободится отъ такового служенія человѣкъ и будетъ жить по подобію ангеловъ».—Объ устройствѣи человѣка, глава 18-я; твор., часть I, стр. 153—154.

найдемъ возможнымъ принять, что дѣйствительно въ царствѣ Божіемъ воскресшіе праведники будутъ возлечь съ Господомъ Иисусомъ и вкушать небесныя яства. Однако болѣе внимательное разсмотрѣніе приведенныхъ мѣстъ не оправдываетъ такого вывода. Господь вкушалъ пищу предъ учениками, но не потому, чтобы чувствовалъ въ этомъ нужду или находилъ что либо пріятное для Себя, а единственно съ цѣлю доказать Свое воскресеніе, какъ указываетъ контекстъ: *когда же они отъ радости еще не вѣрили и дивились, Онъ сказалъ имъ: есть ли у васъ здѣсь какая пища?* (ст. 41). Вкушеніемъ пищи Господь показываетъ ученикамъ, что предъ ними не призракъ, не духъ, но Самъ Онъ, воскресшій изъ мертвыхъ съ Своею собственною плотію ¹⁾. Какъ воскресшій въ нетлѣнномъ тѣлѣ, Онъ не имѣетъ нужды въ пищѣ, но съ другой стороны,—Его тѣло, какъ совершенно тождественное съ прежнимъ земнымъ, не утратило также и способности принимать послѣднюю ²⁾. Точно также и наши тѣла по воскресеніи будутъ способны принимать пищу. Но только это и можно вывести изъ примѣра Христа. Что же касается того, дѣйствительно ли будутъ праведники вкушать въ будущемъ царствѣ пасху и пить новое вино, этого данный примѣръ не доказываетъ и не опровергаетъ. Но въ самомъ текстѣ приведенныхъ словъ Спасителя можно найти нѣкоторыя указанія на то, что Господь разумѣетъ здѣсь духовную пасху и духовное вино. Совершеніе пасхи въ царствіи Божіемъ должно относить къ жизни по воскресеніи; къ этому принуждаетъ какъ то, что это царство называется царствомъ Отца (Мѣ. XXVI, 29), Божіимъ (Мр. XIV, 25; Лк. XXII, 16. 18) ³⁾, такъ также и то, что Господь общается учени-

¹⁾ «Для чего Господь вкушаетъ сотъ? Чтобы доказать воскресеніе, а не для того, чтобы и твоему рту общать медовыя слѣды».—Блаж. Иеронимъ. Книга противъ Іоанна Іерус.; твор., ч. 4-я, стр. 353

²⁾ Господь по воскресеніи принималъ пищу и питье, говорятъ блаж. Августинъ, «не потому, чтобы нуждался въ томъ и другомъ, а потому что по Своему могуществу могъ дѣлать и это». О гр. Бож., кн. 22, гл. XIX; твор., ч. 6-я, стр. 393.

³⁾ Ср. 1 Кор. XV, 24—28: *предастъ царство Богу и Отцу... да будетъ Батъ все во всемъ.*

камъ пить новое вино съ ними, слѣдовательно, уже не только послѣ ихъ смерти, но и послѣ воскресенія, такъ какъ буквальное исполненіе Его обѣтованія можетъ относиться только къ человѣку, имѣющему тѣло, а не къ безтѣлесной душѣ. Но здѣсь является недоумѣніе,—о какой пасхѣ говоритъ Господь и почему Онъ, воскресшій, не будетъ вкушать ея до вступленія вѣрующихъ въ славное царство Отца? О пасхѣ ветхозавѣтной не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ съ совершеніемъ искупленія она утратила свое значеніе прообраза; точно также нельзя думать здѣсь и о пасхѣ новозавѣтной, установленной въ воспоминаніе Христа, такъ какъ воскресшіе праведники будутъ всегда видѣть Самого Христа. Очевидно отсюда, что Господь говоритъ здѣсь о новой пасхѣ, о которой мы не можемъ дѣлать никакихъ заключеній изъ способа совершенія нашей земной пасхи. Мы не поймемъ далѣе, почему воскресшій Богочеловѣкъ не вкушаетъ пасхи до воскресенія Своихъ учениковъ, если не допустимъ, что по условіямъ домостроительства совершеніе ея и невозможно для Господа до воскресенія вѣрующихъ, а если это такъ, то подъ новой пасхой мы не можемъ понимать ничего иного, какъ духовное наслажденіе вѣрующихъ и Богочеловѣка, почерпаемое во взаимномъ единеніи любви ¹⁾. То же самое должно сказать и объ обѣтованіи пить съ вѣрующими новое вино, гдѣ самая прибавка „новое“ указываетъ, что мы не можемъ понимать слова Спасителя о винѣ, получаемомъ изъ винограднаго сока, но или о болѣе совершенномъ, или духовномъ ²⁾. Такимъ образомъ, на основаніи всего сказаннаго

¹⁾ «Причастіемъ пасхи, говоритъ св. Григорій Богословъ, нынѣ пока прообразовательно, хотя и откровеннѣе, нежели въ Вѣтхомъ Завѣтѣ. Ибо подзаконная пасха (осмѣливаюсь сказать и говорить) была еще болѣе неяснымъ прообразованіемъ прообразованія. А впоследствии и скоро причастіемъ совершеннѣе и чище, когда Слово будетъ пить съ нами сіе ново въ царствіи Отца (Мѣ. XXVI, 29)». Слово (45-е) на св. Пасху; твор., ч. 4-я, стр. 177.

²⁾ Представленіе полноты благъ подъ образомъ трапезы свойственно не только Вѣтхому, но и Новому Завѣту (Притч. IX, 1—6; Мѣ. VIII, 11). По іудейскимъ воззрѣніямъ, наслажденіе роскошной трапезой съ протцами принадлежало къ блаженству царства Мессіи (Schumann. Unsterblichkeitslehre, S. 22; Meyer. Comm. Mth. VIII, 11; Abth. 1, 1864, S. 220).

относительно вкушенія пищи воскресшими мы можемъ придти къ тому выводу, что человѣкъ, хотя и возстаетъ съ тѣломъ, способнымъ къ принятію пищи, однако не будетъ нуждаться въ ней и совершенно не будетъ вкушать ея; будетъ, такимъ образомъ, проводить жизнь ангельскую не только въ отношеніи брака, но и въ отношеніи пищи, съ тѣмъ однако различіемъ, что ангелы, какъ безплотные духи, не могутъ вкушать пищи, въ человѣкѣ же уничтожится только потребность въ послѣдней, но не способность къ ея принятію.

Духовное и нетлѣнное тѣло, по словамъ Апостола, будетъ отличаться отъ настоящаго силою: *смется въ немощи, возстаетъ въ силѣ*. Немощь нашего земного тѣла достаточно понятна каждому въ общихъ чертахъ. Она состоитъ въ томъ, что физическая крѣпость нашего тѣла находится въ весьма большой зависимости отъ внѣшнихъ условий,—питанія, атмосферныхъ явленій, душевныхъ движеній и т. п. Тѣло душевное не можетъ выносить продолжительнаго напряженія своихъ силъ, постоянно требуя отдыха, и весьма часто заставляетъ духъ отказываться отъ приведенія въ исполненіе его высокихъ начинаній. *Духъ бодръ, плоть же немощна* (Мр. XIV, 38; Мѡ. XXVI, 41), говоритъ Спаситель Своимъ ученикамъ, нашедши ихъ спящими, когда Онъ удалился для молитвы въ саду Геосиманскомъ и просилъ ихъ бодрствовать съ Нимъ, и эти слова относились не къ однимъ ученикамъ. Самъ Онъ въ эту ночь преданія испыталъ немощь плоти: по свидѣтельству Евангелиста, *былъ потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю* (Лк. XXII, 44), такъ какъ плоть не могла вынести волненія, охватившаго душу Богочеловѣка предъ Его добровольными страданіями. По противоположенію такой немощи земного тѣла мы должны будемъ полагать силу тѣла воскресенія прежде всего въ полнотѣ его жизненныхъ силъ и неустанности ихъ энергіи. Тѣло воскресенія не будетъ знать утомленія и, слѣдовательно, чувствовать потребности въ отдыхѣ и снѣ; не будетъ разрушаться отъ вліянія стихій

Отраженіе этого взгляда можно видѣть въ восклицаніи одного изъ слушателей Христа Спасителя: *блаженъ, кто вкуситъ хлѣба въ царствѣ Божіемъ* (Лк. XIV, 15).

и нуждаться для подкрѣпленія своихъ силъ въ пищу и питье. Неисчерпаемая полнота силъ, которыми будетъ обладать духовное тѣло, произведетъ то, что въ царствѣ славы не будетъ ни безпомощныхъ старцевъ, ни младенцевъ, нуждающихся въ уходѣ другихъ, но всѣ будутъ избыточествовать силами.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, которое было весьма распространено въ средніе вѣка, что всѣ люди воскреснутъ въ возрастѣ, который мы видимъ наиболѣе одареннымъ физическою крѣпостію тѣла, именно около 33-лѣтняго возраста, въ которомъ умеръ и воскресъ Христосъ. Довольно подробно обсуждаетъ вопросъ о ростѣ и возрастѣ воскресшихъ бл. Августинъ ¹⁾. Основываясь, хотя и не вполне рѣшительно, на словахъ изъ посланія къ Ефесянамъ: *доколе всѣ придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полного возраста Христова* (IV, 13), онъ высказываетъ мысль, что „ростъ нашихъ тѣлъ будетъ имѣть ту мѣру, которая принадлежала ему по вложенной въ тѣло cadaго нормѣ юношескаго возраста, не достигнутого еще или уже достигнутого“ ²⁾. Свои соображенія онъ развиваетъ въ другомъ мѣстѣ такимъ образомъ: „слова Апостола о мѣрѣ возраста исполненія Христова,.. если они сказаны о воскресеніи тѣлъ, надобно понимать такъ, что тѣла умершихъ воскреснутъ въ возрастѣ не раньше и не позже юношескаго, и именно въ томъ своемъ возрастѣ и крѣпости, до какого возраста, какъ извѣстно, достигъ Христосъ на землѣ. Поэтому-то у Апостола не сказано: „въ мѣру тѣла“, или „въ мѣру роста“, а *въ мѣру возраста исполне-*

¹⁾ Кромѣ его, признавали воскресеніе всѣхъ умершихъ въ зрѣломъ возрастѣ Иеронимъ (письмо 88-е, къ Евстохію; тв., ч. III, стр. 51) и Ефремъ Сиринъ. Особенно сильно выражаетъ эту мысль послѣдній: «кто умеръ во чревѣ матери и не вступилъ въ жизнь, того сдѣлаетъ совершеннолѣтнимъ то же мгновеніе, которое возвратитъ жизнь мертвецамъ. Младенецъ, котораго мать умерла вмѣстѣ съ нимъ во время чревоношенія, при воскресеніи предстанетъ совершеннымъ мужемъ, и узнаетъ мать свою, а она узнаетъ дѣтище свое... Равными воскреситъ Творецъ сыновъ адамовыхъ; какъ сотворилъ ихъ равными, такъ равными же и пробудитъ отъ смерти. О страхѣ Бож. и о посл. судѣ, твор., ч. IV (1860 г.), стр. 131—133.

²⁾ О градѣ Божіемъ, кн. 22-я, гл. XX; твор., ч. VI, стр. 396.

нѣ Христова“¹⁾. Относительно этого мнѣнія можно сказать только, что оно не можетъ находить себѣ основанія въ приведенныхъ словахъ Апостола, такъ какъ, во-первыхъ, ничто не указываетъ на отношеніе ихъ къ ученію о воскресеніи тѣла, а во-вторыхъ, рѣчь въ нихъ идетъ не о тѣлесномъ ростѣ²⁾, или возрастѣ, а о духовномъ возрастаніи человѣка христіанина, о воплощеніи имъ въ себѣ нравственнаго идеала, осуществленнаго Христомъ. Мѣра возраста, или роста полноты Христовой, какъ точнѣе слѣдовало бы здѣсь перевести греческое μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ³⁾, никоимъ образомъ не можетъ относиться къ тѣлесному возрасту, съ одной стороны, потому, что здѣсь говорится не о возрастѣ Христа, а о возрастѣ полноты Христовой, съ другой,—такъ какъ достиженіе мѣры возраста полноты Христовой вмѣстѣ съ единствомъ вѣры и познанія Сына Божія ставится Апостоломъ, какъ цѣль, къ достиженію которой должны стремиться вѣрующіе, и которую имѣетъ созиданіе тѣла Христова чрезъ поставленныхъ отъ Бога Апостоловъ, Пророковъ, Евангелистовъ, пастырей и учителей (ст. 11—12).

Указываютъ еще, какъ на проявленіе силы воскресшаго тѣла праведниковъ, его неспособность къ страданію (impassibilitas), ссылаясь на указаніе Апokalipsis: *они не будутъ уже ни алкать, ни жажда, и не будетъ палить ихъ солнце и никакой зной* (VII, 16). И далѣе: *отрѣзъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будетъ* (XXI, 4)⁴⁾. Однако, какъ

¹⁾ Ibid. гл. XV, стр. 386.—Впрочемъ, въ томъ же сочиненіи блж. Августинъ замѣчаетъ, что онъ ничего не имѣетъ и противъ того мнѣнія, что тѣла воскреснутъ въ тѣхъ разныхъ возрастахъ, въ коихъ умерли, только бы при этомъ исключалось представленіе объ ихъ младенческой слабости или старческой немощи. Ibid., гл. XVI и XX.

²⁾ ἡλικία въ значеніи физическаго роста встрѣчается Лк. XIX, 3 и Мѣ. VI, 27. Изъ новыхъ экзегетовъ многіе видятъ въ разбираемомъ мѣстѣ указаніе на тѣлесный ростъ (см. Meyer'a Comh., Abth. 8, 1867, S. 201).

³⁾ Такой переводъ предлагаетъ Проф. А. Некрасовъ.—Чтеніе греческаго текста Дѣяній и посланій апостольскихъ, Казань, 1892 г., стр. 76.

⁴⁾ Oswald. Eschatologie, Paderborn, 1869, S. 309.—Atzberger (Christliche Eschat., S. 351) относитъ это свойство тѣлъ праведниковъ къ проявленіямъ ихъ нетлѣнія.

видно изъ текста приведенныхъ мѣстъ, здѣсь говорится вовсе не о неспособности къ страданію тѣлъ праведниковъ, а объ отсутствіи всякихъ внѣшнихъ поводовъ къ страданію. Что грѣшники будутъ испытывать тѣлесныя страданія, и что тѣла праведниковъ не утратятъ способности къ воспріятію внѣшнихъ впечатлѣній, которыя будутъ для нихъ однимъ изъ источниковъ блаженства, это мы увидимъ далѣе.

Завершеніемъ всѣхъ указанныхъ свойствъ тѣлъ воскресенія является ихъ слава: *смется въ уничиженіи* (ἐν ἀτιμίᾳ), *возстаетъ въ славу* (ἐν δόξῃ). Определить, что такое слава, которая будетъ принадлежать тѣлу воскресенія, мы ближе всего можемъ по сравненію съ противоположнымъ ей свойствомъ нашего земного тѣла—уничиженіемъ. Въ параллель данному выраженію Апостола можно привести другое мѣсто изъ его Писаній, гдѣ онъ также говоритъ о прославленіи нашего земного тѣла: *Который* (Иисусъ Христосъ) *уничиженное тѣло наше преобразитъ такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его* (Фил. III, 21). Въ этихъ словахъ наше земное тѣло называется въ противоположность прославленному тѣломъ уничиженнымъ (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν)¹⁾, что даетъ ту же самую мысль, какъ и предыдущее выраженіе. Ἀτιμία—безчестіе, позоръ—указываетъ на такое состояніе лица, которое возбуждаетъ въ немъ самомъ стыдъ, а въ другихъ—чувство презрѣнія; ταπεινότης—смиреніе (Лк. I, 48), уничиженіе (Дѣян. VIII, 33)—есть такое расположеніе духа, когда человѣкъ сознаетъ себя ниже, недостойнѣе другого, въ примѣненіи же къ тѣлу оно указываетъ на такое свойство послѣдняго, которое заставляетъ насъ чувствовать свое ничтожество, весь позоръ нашего настоящаго положенія и невольно исторгаетъ изъ устъ того же Апостола горькія слова: *Бѣдный я человекъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?* (Римл. VII, 24).

Объемъ понятія „уничиженіе“ соотвѣтственно указанному значенію ἀτιμία и ταπεινότης весьма широкъ: оно обнимаетъ

¹⁾ Славянскій переводъ передаетъ болѣе точно это выраженіе, чѣмъ русскій: *тѣло смиренія нашего*.

собою всё недостатки нашей тѣлесной природы, въ число которыхъ мы не можемъ не включить и указанные въ отдѣльности Апостоломъ—тлѣніе, немощь, душевность. Но столь же широко должно быть и понятіе славы будущаго тѣла, обнимая собою всё совершенства послѣдняго, какъ указанныя здѣсь Апостоломъ, такъ и тѣ, о которыхъ онъ не упоминаетъ въ частности по краткости рѣчи. Такимъ образомъ въ выраженіи: *стѣтся въ уничиженіи, возстаетъ въ славу*, мы съ полнымъ правомъ можемъ видѣть общую характеристику того и другаго тѣла ¹⁾). Мысль Апостола та, что настоящее земное тѣло, обремененное слѣдствіями грѣха, совершенно не соотвѣтствуетъ своей идеѣ, тѣло же воскресенія не только освободится отъ всѣхъ недостатковъ ²⁾, но и будетъ одарено всѣми доступными его природѣ совершенствами.

Слава, имѣющая принадлежать воскресшимъ тѣламъ, будетъ имѣть различныя степени: *иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды различится во славу. Такъ и при воскресеніи мертвыхъ* (1 Кор. XV, 41—42) ³⁾. Чѣмъ обусловливается это различіе въ славу,

¹⁾ Такъ обобщаетъ понятіе славы блж. Иеронимъ: «бренная прежде глина теплою Духа Святаго будетъ обожжена въ крѣпчайшій сосудъ, измѣнивъ славу, а не природу».—Апология противъ Руфина, кн. I-я, 25; твор., ч. V, стр. 31.

²⁾ Между прочимъ, по мнѣнію блж. Августина, уничтожится безчестіе извѣстныхъ частей тѣла и нагота не будетъ вызывать стыда: *erunt tamen membra feminea non accommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudetur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit et liberavit a corruptione, quod fecit* (De civitate Dei, lib. 22, cap. XVII; Migne, s. l., t. XLI, col. 778).

³⁾ Слова: *такъ и при воскресеніи мертвыхъ* относятся къ цѣлому отдѣлу—ст. 39—41, въ которомъ Апостолъ сначала говоритъ о различіи тѣлъ вообще (рыбы, птицы, тѣла небесныя и земныя), а затѣмъ о различіи въ славу тѣлъ даже одного рода. Первую половину они ставятъ въ непосредственную связь съ ученіемъ о различіи тѣлъ настоящаго земного и воскресшаго: *стѣтся въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи*... но вторая половина не имѣетъ себѣ соотвѣтствующаго разсужденія въ дальнѣйшей рѣчи Апостола. Тѣмъ не менѣе мы не можемъ не признать отношенія словъ: *такъ и при воскресеніи мертвыхъ* къ ст. 41 (противъ Meuser'a). Разсужденіе о различной славу небесныхъ свѣтилъ было бы совершенно излишнимъ, если бы Апостолъ не имѣлъ въ виду различія въ славу тѣлъ воскресшихъ.

здѣсь не говорится, однако, если мы примемъ во вниманіе, что Господь открылъ всѣмъ людямъ путь къ совершенству, то должны будемъ видѣть причину этого въ самихъ людяхъ. Какъ Богочеловѣкъ, Христосъ вошелъ въ славу Бога Отца путемъ высочайшаго нравственнаго подвига страданій и смерти за родъ человѣческій, такъ и человѣкъ достигаетъ большей или меньшей славы чрезъ уподобленіе въ своей нравственной дѣятельности Христу, и какъ различны степени нравственнаго совершенства каждаго отдѣльнаго человѣка, такъ различна будетъ и слава воскресшихъ. При этомъ однако нельзя представлять, что по воскресеніи будетъ нѣсколько или даже много различныхъ по славу классовъ людей; замѣчаніе, что и звѣзда отъ звѣзды различится во славу, даетъ ту мысль, что слава каждаго отдѣльнаго человѣка будетъ различна, и такимъ образомъ будетъ соблюдено полное соотвѣтствіе ея степени нравственнаго совершенства человѣка.

Нравственное совершенство можетъ принадлежать только духу человѣка, слава же, по Апостолу, будетъ свойствомъ тѣла и притомъ будетъ у воскресшихъ весьма различна. Послѣднее обстоятельство не позволяетъ намъ понимать ее только въ смыслѣ полнаго совершенства тѣла и свободы его отъ всѣхъ недостатковъ, такъ какъ всѣ основныя свойства тѣла воскресенія, какъ увидимъ ниже, будутъ въ одинаковой мѣрѣ принадлежать всѣмъ воскресшимъ. Съ другой стороны, мы должны также принять во вниманіе, что слава тѣла не можетъ быть для него чѣмъ то внѣшнимъ, не имѣющимъ основанія въ самой природѣ воскресшаго тѣла, и только дарованною отъ Бога наградою соотвѣтственно праведности человѣка. Напротивъ, если она вполнѣ соотвѣтствуетъ нравственному совершенству человѣка, то мы должны будемъ не только видѣть въ послѣднемъ субъективное основаніе славы, но вмѣстѣ и признать ее самое отраженіемъ совершенства духа на принадлежащемъ ему тѣлѣ. Возможность такого отношенія между духомъ и тѣломъ видна изъ указаннаго Апостоломъ свойства духовности, въ силу которой тѣло дѣлается послушнымъ органомъ духа, всецѣло проникаясь имъ и само возвышаясь до степени духовности. Даже и въ нашемъ

настоящемъ состояніи лицо до извѣстной степени можетъ быть названо зеркаломъ души, такъ какъ на немъ часто отражаются и оставляютъ извѣстный слѣдъ тѣ или инныя движенія духа; въ царствѣ же славы, когда духъ и тѣло будутъ находиться въ полной гармоніи, вся внутренняя жизнь духа, его достоинство или недостоинство уже необходимо должны будутъ особеннымъ образомъ отражаться на тѣлѣ. Книга Дѣяній Апостольскихъ представляетъ намъ прекрасный примѣръ измѣненія вѣшняго вида человѣка подѣ влияніемъ возвышеннаго настроенія духа въ первомученикѣ Стефанѣ. Когда онъ былъ представленъ въ синадріонъ за свою проповѣдь о Христѣ, всѣ, сидящіе въ синадріонѣ, смотря на него, видѣли лицо его, какъ лицо Ангела (VI, 15). Мы не погрѣшимъ, если поймемъ приведенное замѣчаніе въ томъ смыслѣ, что религиозное воодушевленіе, которое выразилось въ приведенной далѣе рѣчи Стефана, давало лицу то чудное, неземное выраженіе, которое нельзя вполне ни передать словами, ни изобразить кистью художника. Если столь сильно могло отразиться настроеніе духа на тѣлѣ косномъ, грубомъ, то насколько сильнѣе будетъ проявляться нравственная чистота праведниковъ на тѣлѣ совершенномъ, которое по своей тѣсной гармоніи съ духомъ даже называется духовнымъ ¹⁾?

Сущность славы, которая будетъ принадлежать воскресшимъ тѣламъ, мы можемъ, такимъ образомъ, полагать въ отраженіи степени нравственнаго совершенства духа на тѣлѣ, которое въ силу своей духовности будетъ совершенно способно къ этому. Однако этимъ не рѣшается еще вопросъ, въ чемъ состоитъ проявленіе жизни и совершенствъ духа, или, другими словами, какимъ видимымъ для всѣхъ образомъ проявляется слава тѣла воскресенія? Въ вышеприведенныхъ словахъ Апостола: *иная слава солнца, иная слава луны иная звездъ...* подѣ славою свѣтилъ небесныхъ, очевидно, разумѣется ихъ блескъ. Но когда Апостолъ прибавляетъ далѣе: *такъ и при воскресеніи мертвыхъ*, то трудно рѣшить съ

¹⁾ «Тѣло каждаго, говоритъ св. Ефремъ Сиринъ, показываетъ дѣла его, потому что каждый изъ насъ дѣла свои носитъ въ собственномъ тѣлѣ своемъ». Сл. о судѣ и воскр., твор., ч. III, 1859 г., стр. 230.

опредѣленностью, что хочетъ онъ этимъ сказать,—то ли только, что слава воскресшихъ тѣлъ будетъ различна, или вмѣстѣ и то, что слава тѣлъ воскресенія при своемъ различіи будетъ состоять въ ихъ свѣтоносности ¹⁾. Если мы обратимся къ другимъ, имѣющимъ отношеніе къ данному вопросу, мѣстамъ Писанія, то увидимъ, что оно часто представляетъ славу, какъ свѣтъ. Такъ, о законодательѣ Ветхаго Завета говорится въ книгѣ Исходъ, что *лице его стало сіять лучами оттого, что Богъ говорилъ съ нимъ* (XXXIV, 29); Апостолъ же Павелъ называетъ эту свѣтоносность лица моисеева славою: *сыны Израилевы не могли смотрѣть на лице Моисеево по причинѣ славы лица его* (2 Кор. III, 7). Также, когда Господь Иисусъ Христосъ преобразился на Оаворѣ, являя предѣ учениками славу Свою (Лк. IX, 30—32; 2 Петр. I. 16—17), *просіяло лице Его, какъ солнце, одежды же Его сдѣлались бѣлыми, какъ свѣтъ* (Мѣ. XVII, 2; Мрк. IX, 3; Лк. IX, 29), и еще въ болѣе ослѣпительномъ блескѣ явился Онъ Савлу на пути въ Дамаскъ (Дѣян. IX, 3—8). Если мы прибавимъ къ этому прямое обѣтованіе Спасителя, что *праведники возсіяютъ, какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ* (Мѣ. XIII, 43), то должны будемъ остановиться на той мысли, что свѣтъ есть естественное, видимое для всѣхъ проявленіе небесной славы, и что, слѣдовательно, подѣ славою тѣлъ воскресенія мы должны понимать ихъ свѣтоносность ²⁾. Какого

¹⁾ Изслѣдованіе выраженій Евангелія о тѣлѣ воскресшаго Господа не даетъ намъ рѣшительныхъ указаній по данному вопросу. Съ одной стороны, мы можемъ признать за несомнѣнный фактъ, что тѣло Христа по воскресеніи не представляло въ своемъ вѣншнемъ видѣ ничего поражающаго и не было свѣтоноснымъ, такъ какъ это, безъ сомнѣнія, было бы отмѣчено священными писателями. Но съ другой стороны, явленіе Господа Савлу на пути въ Дамаскъ и св. Іоанну Богослову на островѣ Патмосѣ (Ап. I, 12—18) говорятъ намъ, что слава Господа по воскресеніи является взору человѣческому, какъ необыкновенный свѣтъ. Разсматривая эти факты, блаж. Августинъ приходитъ къ тому заключенію, что тѣло Христа по воскресеніи хотя и было свѣтоносно, но это свойство было сокрыто отъ учениковъ, земные взоры которыхъ не были способны совершать небесную славу Христа.—(О градѣ Божіемъ, кн. 22, гл. XIX; твор., ч. 6-я, стр. 393.

²⁾ Такъ на основаніи приведенныхъ мѣстъ понимаютъ славу Кириллъ Іерусалимскій (XVIII огласит. слово; твор., цит. изд., стр. 338); блаж.

рода будетъ эта свѣтоносность, мы не можемъ сказать, но было бы весьма грубымъ представлять ее, какъ обыкновенный земной свѣтъ. Это свѣтъ другого, высшаго порядка, какъ показываетъ примѣръ Моисея, на лице котораго не могли взиравъ евреи, а также преображеніе Господа и явленіе Его Савлу, зрѣнія которыхъ не могли вынести земныя очи (Дѣян. IX, 8). Въ этомъ смыслѣ изъясняетъ слова Господа: *тогда праведники возсіяютъ, какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ*, св. Іоаннъ Златоустъ. „Праведники, говоритъ онъ, будутъ имѣть не только такое (какъ солнце) сіяніе; нѣтъ, они будутъ имѣть гораздо большее: но Христосъ сказалъ такъ потому, что въ видимыхъ предметахъ невозможно найти лучшаго образа“. „Итакъ, прибавляетъ къ этому св. отецъ, когда мы услышимъ что-либо подобное сему, не будемъ останавливаться на словахъ, но отъ чувственныхъ и видимыхъ вещей станемъ заключать объ особенномъ преимуществѣ духовныхъ предметовъ“¹⁾. Поэтому и мы, имѣя въ виду, въ какую тѣсную связь ставить Писаніе земной свѣтъ и небесную славу, и что послѣдняя, какъ необыкновенный свѣтъ, дѣлается по 'волѣ Божіей доступной чувственному воспріятію человѣка во время его земной жизни, не должны искать другихъ лучшихъ образовъ для представленія себѣ славы праведниковъ по воскресеніи, но въ то же время мы не должны также и отождествлять небесную славу и земной свѣтъ, твердо помня, что послѣдній представляетъ только образъ и слабое подобіе первой.

Перечисляя всѣ указанныя свойства тѣлъ воскресенія, Апостолъ имѣетъ въ виду только праведниковъ, но ни слова не говоритъ о томъ, каковы будутъ воскресшія тѣла грѣшниковъ. Въ другихъ мѣстахъ Писанія мы точно также не находимъ никакихъ прямыхъ указаній по данному вопросу, исключая одно, и то спорное, мѣсто: *только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими* (2 Кор. V, 3). Въ главѣ о тѣлесности душъ въ первый періодъ загробной жизни уже было замѣчено,

1) Теодоритъ (Сокращ. изл. бож. догматовъ, 21—твор., ч. VI, стр. 75; Толк. на 1 Кор. XV, 40—твор., ч. VII, стр. 290); Ефремъ Сиринъ (Слово о судѣ и воскресеніи, твор., ч. III, стр. 230); блаж. Теофилактъ (Благовѣстникъ, ч. I, стр. 195).

¹⁾ На кн. Бытія бес. 14-я; ч. 1-я (1851 г.), стр. 215—216.

что эти слова имѣютъ еще другое чтеніе, встрѣчающееся во многихъ спискахъ и не менѣе подходящее къ контексту. Но если мы признаемъ приведенное чтеніе безспорнымъ, то и въ этомъ случаѣ мало можемъ извлечь изъ него данныхъ въ отношеніи вопроса о различіи тѣлъ праведниковъ и грѣшниковъ. Наготу одѣтыхъ можно изъяснять только въ смыслѣ нравственной наготы¹⁾, что находитъ себѣ подтвержденіе въ Откровеніи Іоанна Богослова, гдѣ души мучениковъ и другихъ праведниковъ, окружающихъ престолъ Агнца, представляются одѣтыми въ бѣлыя одежды (III, 5; IV, 4; VI, 11; VII, 9, 13 и др.). Однако необходимо замѣтить, что употребленіе этого образа Тайнозрителемъ не даетъ права изъяснять наготу, о которой упоминаетъ Апостолъ Павелъ, въ смыслѣ лишенія тѣлъ грѣшниковъ какихъ либо опредѣленныхъ свойствъ, имѣющихъ принадлежать тѣламъ праведниковъ, такъ какъ бѣлая одежда, по Апокалипсису, можетъ принадлежать и живущимъ на землѣ, которые поэтому поучаются приобрѣтать и блюсти ее (III, 4. 18; VII, 14; XVI, 15). При этомъ указывается то побужденіе къ приобрѣтенію и сохраненію бѣлой одежды, чтобы *не видна была срамота наготы* (III, 18; XVI, 15), что даетъ возможность изъяснить наготу вообще въ смыслѣ посрамленія предъ Господомъ въ день Его суда, подобно тому какъ приводится въ стыдъ человѣкъ, внезапно обнаженный предъ взорами всѣхъ; но изъ этой общей мысли можно выводить только то, что грѣшники будутъ лишены славы, которая обѣщается праведникамъ²⁾.

¹⁾ Такъ понимаютъ это мѣсто блаж. Теодоритъ (Толк. на 2 посл. къ Коринт. V, 3; твор., ч. VII, стр. 327), блаж. Теофилактъ (Толк. на посланія къ Коринт., Казань, 1867 г., стр. 286); Икуменій (Migne, s. gr., t. CXVIII, col. 969).—Св. Іоаннъ Златоустъ называетъ такое мнѣніе весьма разсудительнымъ (на 2 Коринт. бес. 10-я, изданіе 1851 года, Москва, стр. 144).

²⁾ Нѣкоторые изъ отцовъ видятъ еще указаніе на тѣла грѣшниковъ въ 1 Кор. XV, 39—40.—Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: «Апостолъ, во-первыхъ, раздѣляетъ грѣшниковъ и праведниковъ, говоря: *тѣла небесныя, тѣла земныя*, разумѣя подъ земными первыхъ, а подъ небесными послѣднихъ. Потомъ показываетъ различіе самихъ грѣшниковъ, говоря: *не всяка плоть та же плоть*». (на 1 Кор. бес. 41, 3; ч. II, стр. 384).—Также блаж. Теофилактъ (Толк. на посланія къ Коринт., Каз., 1867 г., стр. 214) и Икуменій (Migne, s. gr., t. CXVIII, col. 881). Однако

Несмотря на отсутствіе въ Писаніи прямыхъ указаній относительно свойствъ воскресшихъ тѣлъ грѣшниковъ, мы можемъ сдѣлать относительно этого нѣкоторыя заключенія на основаніи общихъ мыслей о воскресеніи и анализа Апостоломъ указанныхъ свойствъ тѣлъ праведниковъ. Согласно Писанію, воскресеніе изъ мертвыхъ не зависитъ отъ нравственнаго состоянія каждаго отдѣльнаго человѣка, но является плодомъ праведности Христовой и потому, какъ слѣдствіе одной общей для всѣхъ людей причины, должно быть одинаковымъ для всѣхъ. Состояніе тѣлесности человѣка, равно какъ и тѣсно связанное съ нимъ состояніе видимой природы обуславливается въ исторіи домостроительства двумя фактами — грѣхомъ Адама и воскресеніемъ Христа; первый подчиняетъ всю область матеріальнаго бытія суетѣ и тлѣнію настолько безусловно, что и тѣло Богочеловѣка не освобождается отъ закона смерти; настолько же безусловно должно быть и дѣйствіе воскресенія, имѣющее цѣлію возвести въ совершенству матеріальный міръ. Поэтому вполне соотвѣтствующею Писанію представляется мысль, что все, что подлежитъ воскресенію, должно воскреснуть въ совершенномъ видѣ, и что, слѣдовательно, всѣ тѣла воскресшихъ, какъ праведниковъ, такъ и грѣшниковъ будутъ обладать одинаковыми совершенствами своей природы.

Разсуждая въ частности о каждомъ изъ перечисляемыхъ Апостоломъ свойствъ тѣла воскресенія, мы можемъ прежде всего рѣшительно утверждать, что тѣла грѣшниковъ будутъ такъ же бессмертны, какъ и тѣла праведниковъ. Это совершенно ясно изъ того, что смерть, по ученію Апостола, съ воскресеніемъ мертвыхъ будетъ упразднена. Если мы будемъ разсматривать ее не просто, какъ явленіе, но какъ силу, дѣйствующую въ мірѣ человѣческомъ со времени грѣха перваго человѣка, то рѣшительное упраздненіе ея можетъ быть мыслимо только при возведеніи всего человѣчества въ состояніе нетлѣ-

на основаніи анализа текста нельзя доказать, что здѣсь идетъ рѣчь о различіи воскресшихъ тѣлъ, да если бы это было и доказано, то приведенныя слова не прибавили бы ничего новаго къ характеристикѣ свойствъ тѣлъ грѣшниковъ.

нія по природѣ. Поэтому какъ, съ одной стороны, мы не можемъ допустить, чтобы часть человѣчества по воскресеніи своемъ подлежала смерти, такъ не можемъ удовлетвориться признаніемъ за нею безсмертія, подобнаго свободѣ отъ смерти первыхъ людей до грѣхопаденія, потому что здѣсь тѣло было подчинено закону смерти, которая не проявлялась только потому, что была пренობждаема благодатною силою древа жизни. Уничтоженіе смерти во всемъ мірѣ необходимо требуетъ, такимъ образомъ, чтобы и тѣла грѣшниковъ сдѣлались нетлѣнными, были возведены въ состоянію *non posse mori*, и эта мысль ни мало не противорѣчитъ ученію Писанія о совершенной противоположности въ судьбѣ праведниковъ и грѣшниковъ. Изъ исторіи грѣхопаденія мы видимъ, что безсмертіе человѣка само по себѣ не есть благо, а является таковымъ только при условіи единенія человѣка съ его Творцемъ. Для человѣка не согрѣшившаго оно представляетъ драгоценный даръ Божій, обуславливающий возможность достиженія имъ нравственнаго совершенства; послѣ же грѣхопаденія не безсмертіе, а смерть сдѣлалась для человѣчества благомъ, которое дѣлаетъ возможнымъ его возстановленіе. Такъ и въ жизни по воскресеніи нетлѣніе тѣла, обуславливая собою нескончаемость существованія воскресшихъ, дѣлаетъ только болѣе полнымъ блаженство однихъ и мученія другихъ.

Въ разсужденіи о силѣ воскресшихъ тѣлъ грѣшниковъ мы также должны признать за ними свойство противостоять разрушительнымъ вліяніямъ стихій, не нуждаться въ пищѣ и питъѣ для поддержанія жизни и силъ, свободу отъ болѣзней и старости, такъ какъ этого требуетъ также и свойство нетлѣнія. Слѣдовательно, и въ отношеніи силы, или крѣпости тѣла праведниковъ и грѣшниковъ будутъ одинаковы, хотя отсюда еще нельзя заключать, что тѣ и другія будутъ поэтому одинаково могущественны въ сферѣ матеріальныхъ отношеній. Въ жизни по воскресеніи, когда тѣло будетъ въ полномъ подчиненіи духу, власть человѣка надъ видимой природой будетъ обуславливаться не силою и крѣпостью тѣла, а высотой нравственнаго совершенства духа, вслѣдствіе чего

и самое различіе сильныхъ и слабыхъ физически не будетъ имѣть никакого мѣста.

Не можетъ быть сомнѣній также и въ духовности тѣлъ грѣшниковъ. Безсмертное тѣло не можетъ быть по своему составу и свойствамъ такимъ же, какъ наше настоящее тѣло, или даже какъ тѣло Адама до грѣхопаденія, потому что то и другое подлежатъ закону смерти. Между тѣмъ Писаніе указываетъ намъ для тѣла человѣческаго только двѣ формы существованія и безсмертіе приписываетъ одной изъ нихъ—тѣлу духовному. Отсюда мы можемъ дѣлать тотъ выводъ, что духовность тѣла является основою его нетлѣнія, которое такимъ образомъ можетъ принадлежать матеріальному бытію только подъ условіемъ приближенія его къ духу. У Апостола мы можемъ видѣть подтвержденіе мысли о духовности всѣхъ воскресшихъ тѣлъ въ словахъ: *какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небснаго* (1 Кор. XV, 49), которыми онъ заключаетъ свое разсужденіе о душевномъ и духовномъ тѣлѣ. Смыслъ приведеннаго выраженія, какъ мы уже видѣли, тотъ, что, какъ мы унаслѣдовали отъ Адама тѣло душевное, такъ несомнѣнно должны получить и духовное тѣло черезъ второго родоначальника нашего Иисуса Христа. Само собой разумѣется, что подъ „мы“ Апостолъ разумѣетъ прежде всего себя и вообще вѣрующихъ во Христа, которыхъ онъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду во всей XV главѣ этого посланія. Однако то обстоятельство, что первый членъ противоположенія одинаково приложимъ ко всѣмъ людямъ, позволяетъ заключать, что и облеченіе въ духовное тѣло будетъ удѣломъ всѣхъ людей, такъ какъ Писаніе всегда противопоставляетъ Адаму Иисуса Христа, не какъ Главу только вѣрующихъ, но и какъ Главу всего человѣчества.

Рѣшительное различіе тѣлъ праведниковъ и грѣшниковъ представляетъ, повидимому, свойство славы, которая никѣмъ образомъ не можетъ быть приписана грѣшникамъ и даже у праведниковъ будетъ различна. Но если мы примемъ во вниманіе, что слава воскресшихъ, съ одной стороны, есть безусловное совершенство тѣла, съ другой,—отраженіе на послѣднемъ нравственнаго состоянія духа, то и здѣсь увидимъ совершенную одинаковость по природѣ всѣхъ воскресшихъ

тѣлъ. Что касается перваго рода славы, то, какъ видно изъ предыдущаго, въ немъ нельзя отказать тѣламъ грѣшниковъ. Они будутъ обладать всѣми возможными совершенствами, хотя послѣднія, подобно дорогой повязкѣ на дышущей зловоніемъ ранѣ, не славу, а вѣчный позоръ доставятъ обладающему ими духу. То же самое должно сказать и въ отношеніи способности воскресшаго тѣла отражать на себѣ нравственное состояніе духа. Будучи въ одинаковой степени присуще всѣмъ воскресшимъ тѣламъ, какъ духовнымъ, въ однихъ оно выразится, какъ безмѣрная слава, для другихъ же будетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ вѣчное обнаруженіе ихъ нравственнаго паденія. По противоположенію съ тѣлами праведниковъ, св. Ефремъ Сиринъ думаетъ, что тѣла грѣшниковъ будутъ темными ¹⁾, и это имѣетъ основаніе въ всегдашнемъ изображеніи Писаніемъ славы подъ образомъ свѣта. Однако мы не имѣемъ возможности опредѣлить съ точностью, насколько такой образъ подходитъ къ самой истинѣ, такъ какъ не находимъ относительно этого никакихъ указаній въ Св. Писаніи.

Обновленіе неба и земли.

Видимая природа, будучи поставлена въ самую тѣсную связь съ тѣлесностью своего главы—человѣка, должна была по его паденію подчиниться суетѣ и тлѣнію, и до настоящаго времени воздыхаетъ и мучится, испытывая на себѣ глетворное дѣйствіе грѣха прародителей. Но милосердіе Божіе какъ для павшаго человѣка предуготовило возстаніе въ нетлѣнномъ тѣлѣ, такъ и видимой природѣ обѣщаетъ не только полное освобожденіе отъ этого ненормальнаго состоянія, но и возведеніе къ доступному для нея совершенству. При этомъ природа не только раздѣляетъ участь своего главы, но и переживаетъ аналогичныя его тѣлу состоянія. Какъ послѣднее умираетъ и разлагается на свои составные элементы,

¹⁾ «Тѣло праведныхъ сіяетъ въ семьѣ кратъ паче свѣта солнечнаго, а тѣла грѣшниковъ оказываются темными и исполненными зловонія». Слово о судѣ и воскресеніи. Твор., ч. III (1859 г.), стр. 230.

чтобы возстать въ воскресеніи совершеннымъ, такъ и природа подвергнется страшной, граничащей съ совершеннымъ уничтоженіемъ катастрофѣ, чтобы, заплативъ дань тлѣнью, явиться въ обновленномъ видѣ, соответствующемъ состоянію прославленной тѣлесности человѣка ¹⁾. Ясныя указанія на конечность нынѣшняго міра и замѣну его другимъ мы видимъ уже въ Ветхомъ Завѣтѣ, хотя при этомъ не указывается прямо, входило ли это въ творческіе планы Бога, или явится слѣдствіемъ грѣхопаденія. *Небеса погибнутъ, а Ты пребудешь; и всѣ они, какъ риза, обветшаютъ, и какъ одежду Ты перемѣниши ихъ* ²⁾, и *измѣнятся*, восклицаетъ Псамопѣвецъ (Пс. СІ, 27). Еще яснѣе выражается объ этомъ пророкъ Исаія: *небеса исчезнутъ, какъ дымъ, и земля обветшаетъ, какъ одежда* (ІІ, 6; ср. XXXIV, 4). При этомъ онъ присовокупляетъ, что Господь сотворитъ новое небо и новую землю, которыя будутъ несравненно лучше настоящихъ (LXV, 17), откуда съ нѣкоторымъ правомъ можно заключать, что причиной уничтоженія настоящаго міра является его несоответствіе новому идеальному порядку вещей, который созерцаетъ пророкъ, какъ царство Мессіи. Судя же потому, что Исаія представляетъ на новой землѣ Іерусалимъ и Сіонъ (Святую гору), можно думать, что онъ говоритъ не о совершенномъ уничтоженіи настоящаго міра и замѣнѣ его другимъ, а только о совершенномъ его преобразованіи и возведеніи на высшую степень совершенства.

Повидимому, совершенно противоположное утверждаютъ два мѣста изъ Ветхаго Завѣта, гдѣ говорится о вѣчности неба и земли: *ляжетъ (умретъ) человекъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится и не возстанетъ отъ сна*

¹⁾ Право на приведенную аналогію даетъ пророкъ Исаія, который называетъ уничтоженіе неба и земли смертію: *поднимите глаза ваши къ небесамъ, и посмотрите на землю внизъ: ибо небеса исчезнутъ, какъ дымъ, и земля обветшаетъ, какъ одежда, и жители ея такъ же* (עָרָפָה — собственно: подобнымъ же образомъ) *вымрутъ* (ІІ, 6). «Итакъ, обновленіе твари, замѣчаетъ по поводу этихъ словъ св. Кириллъ Александрійскій, будетъ какъ бы воскресеніемъ изъ мертвыхъ, подобно тѣламъ человѣческимъ». Толков. на пр. Исаію ІІ, 6; твор., ч. 8 (изд. 1890 г.), стр. 159.

²⁾ *תָּיִן עֲזָחִיָּאן תִּהְיֶה אֲלֵהֶן אֲשֶׁר־אֵנָּה* (обозначилъ легкость ихъ измѣненія). Икуменій. Комм. на Евр. І, 12; Migne, s. gr., t. CXIX, col. 288.

своего (Іов. XIV, 12), и второе: *родъ проходитъ и родъ приходитъ, а земля пребываетъ вѣчно*. (Еккл. І, 4). Что касается перваго мѣста, то оно, дѣйствительно, содержитъ въ себѣ мысль о небѣ, какъ о чемъ-то неподверженномъ уничтоженію. Хотя древніе толкователи пытались объяснить его въ смыслѣ указанія на конецъ міра и слѣдующее за нимъ воскресеніе мертвыхъ, однако, слѣдуя контексту и логической связи, мысль даннаго стиха должно представить въ такомъ видѣ: человекъ умретъ и уже не возвратится больше въ здѣшній міръ, но будетъ покоиться такъ долго, пока будетъ существовать небо. Главною мыслью здѣсь является, такимъ образомъ, положеніе, что человекъ больше не возвратится въ здѣшній міръ, а для представленія продолжительности времени употребленъ образъ: пока не уничтожится небо. Послѣдній, какъ образъ, не можетъ быть принятъ за рѣшительное утвержденіе неразрушимости неба, тѣмъ болѣе, что это единственное мѣсто, которое можно съ нѣкоторымъ правомъ приводить въ пользу существованія въ Ветхомъ Завѣтѣ представленія о вѣчности неба.

Еще меньше можетъ говорить за нескончаемость существованія міра второе мѣсто, хотя здѣсь прямо утверждается, что земля пребываетъ вѣчно. Соответствующее русскому *вѣчно* еврейское עָלָמָא означаетъ собственно не вѣчность, а только болѣе или менѣе продолжительный періодъ времени. Въ этомъ смыслѣ говорится, что Давидъ и Іонаанъ заключили вѣчный союзъ (1 Цар. XX, 23. 42); Анна общается представить Самуила Господу, чтобы онъ остался тамъ *навсегда* עָלָמָא (1 Цар. І, 22; ср. ст. 28, гдѣ говорится, что Самуилъ отданъ Господу *на всѣ дни жизни его*) ¹⁾. Въ виду такого значенія עָלָמָא нѣтъ никакихъ основаній понимать это слово въ данномъ мѣстѣ въ абсолютномъ смыслѣ: здѣсь говорится только объ относительной вѣчности, т. е. чрезвычайно продолжительномъ времени существованія земли, особенно по сравненію съ быстрой смѣной человѣческихъ поколѣній.

¹⁾ Объ употребленіи עָלָמָא его значенія см. у Kahle, Bibl. Eschatologie. S. 56, 60—61, 91—93, 114—117, 243, 244, 260 и др.

Въ Новомъ Завѣтѣ мысль о конечности видимаго міра въ его цѣломъ утверждается уже совершенно ясно во многихъ мѣстахъ и получаетъ частичнѣе раскрытіе. Апостолъ Петръ во второмъ своемъ посланіи говоритъ объ этомъ такъ: *придетъ же день Господень, какъ тать ночью, и тогда небеса съ шумомъ пройдутъ, стихіи же, разгорѣвшись, разрушатся*¹⁾, *земля и всѣ дѣла на ней сгорятъ* (III, 10). Изъ этихъ опредѣленныхъ словъ Апостола мы можемъ видѣть, что въ день второго пришествія на землю Сына Божія міръ постигнетъ катастрофа, которая въ страшномъ пожарѣ разрушитъ все, находящееся на землѣ. Описаніе этой катастрофы при первомъ взглядѣ даетъ поводъ предполагать совершенное уничтоженіе земли и ея элементовъ, но такая мысль не оправдывается ни контекстомъ, ни другими мѣстами Новаго Завѣта, гдѣ говорится о гибели міра.

Апостолъ будущее разрушеніе міра ставитъ въ параллель съ постигшимъ древній міръ всемірнымъ потопомъ и эту послѣднюю катастрофу также называетъ гибелью: *тогдашній міръ погибъ, бывъ потопленъ водою* (ст. 6). „Упомянувъ о совершившемся прежде потопѣ, говоритъ блаж. Августинъ, онъ (Апостолъ), повидимому, опредѣляетъ нѣкоторымъ образомъ тотъ объемъ, въ которомъ мы должны представлять себѣ разрушеніе этого міра въ концѣ настоящаго вѣка. Ибо, по его словамъ, и въ то время погибъ бывший тогда міръ“²⁾. По аналогіи же съ потопомъ, на которую Апостолъ даетъ намъ право (ст. 6—7), мы можемъ представлять и имѣющую совершиться въ день 2-го явленія Сына Божія гибель настоящаго міра не какъ его полное уничтоженіе, но какъ совершенное обновленіе чрезъ огонь. Тотъ же выводъ получаемъ мы и изъ разсмотрѣнія другихъ относящихся сюда мѣстъ. По Римл. VIII, 19—24, будущее прославленіе природы мыслится, какъ освобожденіе отъ суеты и рабства тлѣнію; въ 1 Кор. VII, 31 гибель ограничивается только *схѣма*—

¹⁾ *Стихія* употреблено Апостоломъ не въ смыслѣ четырехъ стихій, такъ какъ разрушеніе огня чрезъ огонь немыслимо, но въ болѣе общемъ смыслѣ основныхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ міръ.

²⁾ О гр. Бож., кн. 20, гл. XVIII; твор., ч. 6-я, стр. 223.

образъ¹⁾; Евр. I; 10—12 (съ ссылкой на Ис. СII ст. 26) говорится объ измѣненіи неба, и только два мѣста изъ Апокалипсиса (XX, 11; XXI, 1) даютъ мысль какъ бы о полномъ уничтоженіи міра. Въ объясненіе этого видимаго противорѣчія должно обратить вниманіе, на то обстоятельство, что катастрофа, имѣющая постигнуть нынѣшній міръ, представляется слишкомъ необычной, далеко превосходящей по своей разрушительной силѣ всемірный потопъ, что даетъ право священнымъ писателямъ называть ее гибелью. Это тѣмъ болѣе, что міръ долженъ совершенно измѣнить свои свойства, явиться въ новомъ, лучшемъ видѣ, соотвѣствующемъ прославленному состоянію будущихъ его обитателей. „Писаніямъ обычно, говоритъ св. Епифаній Кипрскій, перемѣну міра изъ сего состоянія въ лучшее и славнѣйшее называть уничтоженіемъ, такъ какъ прежняя форма съ измѣненіемъ всего въ лучший видъ пропадаетъ; въ божественныхъ словахъ нѣтъ никакого противорѣчія и несообразности. *Преходитъ бо образъ міра сего* (1 Кор. VII, 31), а не міръ. сказано въ Писаніи. Такимъ образомъ, обычно называть уничтоженіемъ обращеніе прежней формы въ лучший и благообразнѣйшій видъ, подобно тому, какъ если бы кто назвалъ уничтоженіемъ измѣненіе въ младенцѣ вида въ мужа совершеннаго, когда возрастъ младенца измѣняется относительно величины и красоты“²⁾.

Обновленіе природы ставится Апостоломъ въ самую тѣсную связь съ воскресеніемъ мертвыхъ, но такъ какъ послѣднее есть плодъ искупительной дѣятельности Христа Спасителя, то мы справедливо можемъ сказать съ св. Амвросіемъ Медиоланскимъ, что міръ обновляется „во Христѣ“³⁾. Иску-

¹⁾ „Уничтожится образъ его, а не природа, говоритъ блаж. Августинъ (О гр. Бож., кн. 20, гл. XIV; твор., ч. 6-я, стр. 214).— Настоящее время *проходитъ*—*парѣтъ* можетъ указывать на то, что міръ уже и теперь находится въ такомъ состояніи, которое ведетъ его къ гибели.

²⁾ Прот. ересей, ересь 64, гл. 39; ч. III, стр. 147—148. Подобнымъ же образомъ блаж. Августинъ—О градѣ Божіемъ, кн. 20, гл. XIV; творенія, ч. 6-я (1887), стр. 214.

³⁾ Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo coelum, resurrexit in eo terra (въ Немъ воскресъ міръ, въ Немъ воскресло небо, въ Немъ воскресла земля). De excessu fratris sui Satiri, lib. II, 102; Migne, s. I, t. XVI, col 1344.

пление человека отъ смерти и возведение его въ состояніе совершенства по тѣлу должно сопровождаться соответственнымъ измѣненіемъ и видимой природы. Отсюда уже ясно можно видѣть, что разрушеніе неба и земли имѣетъ своею цѣлію возведение матеріальнаго міра въ лучшее состояніе; при этомъ аналогія съ состояніемъ тѣла человѣческаго не позволяетъ намъ остановиться на той мысли, что обновленная природа только освободится отъ тяготящаго надъ нею проклятiя; она будетъ восстановлена въ томъ совершенствѣ, какого она достигла бы въ томъ случаѣ, если бы человѣкъ не согрѣшилъ. Въ отношеніи частныхъ этого состоянія Слово Божіе отмѣчаетъ прежде всего свободу новаго неба и новой земли отъ тлѣнія. Апостолъ Павелъ, приводя пророчество Аггея (II, 7): *еще разъ поколеблю не только землю, но и небо*, объясняетъ его такъ: *слова: еще разъ, означаютъ измѣненіе колеблемаго, какъ сотвореннаго, чтобы пребыло непоколебимое* (Евр. XII, 26—27). Отсюда ясно, что новое небо и земля въ цѣломъ будутъ существовать вѣчно, не подвергаясь новымъ измѣненіямъ, конечно, потому, что, вполне соответствуя „непоколебимому царству“ Божію (ст. 28), не будутъ нуждаться въ нихъ. Что же касается земныхъ организмовъ и живыхъ тварей, то Писаніе не представляетъ намъ данныхъ приписывать имъ полную неизмѣняемость и безсмертіе. Апостолъ обѣщаетъ имъ свободу только отъ рабства тлѣнію, а не отъ тлѣнія (Римл. VIII, 21), и самое большее, что можно утверждать на основаніи его словъ, это — что тлѣніе и смерть, поскольку онѣ воцарились въ мірѣ вслѣдствіе грѣха Адамова и поскольку онѣ обуславливались несовершенствомъ природы въ періодъ райской жизни прародителей, не будутъ имѣть мѣста на новой землѣ ¹⁾.

Другое отличіе новаго неба и новой земли отъ настоящихъ, по приведеннымъ уже словамъ Апостола Петра, состоитъ въ томъ, что въ нихъ *обитаютъ правда*. Прежде всего, конечно, эти слова значатъ, что земля не будетъ уже оскверняема грѣховной дѣятельностію человека, такъ какъ между

¹⁾ По Икумению, тварь получить «свое нетлѣніе». Толк. на данное мѣсто; Migne, s. g., t. C XVIII, col. 481.

воскресшими сынами Божіими будетъ царить вѣчная правда, но выраженіе Апостола слишкомъ сильно, чтобы мы могли ограничивать его смыслъ кругомъ только человѣческихъ отношеній. Если бы въ мірѣ живыхъ существъ осталась та же борьба за существованіе, сопровождающаяся уничтоженіемъ слабѣйшихъ, то справедливость наименованія будущаго міра жилищемъ правды была бы только относительною. Поэтому мы должны признать въ приведенныхъ словахъ Апостола указаніе на восстановленіе блаженнаго міра среди всѣхъ живыхъ существъ новой земли, міра, о которомъ пророчествуетъ и Исаія, говоря: *волкъ и ягненокъ будутъ пастись вмѣстѣ, и левъ, какъ волкъ, будетъ псть солому, а для змѣя прахъ будетъ пищею: они не будутъ причинять зла и вреда всей святой горѣ Моей, говоритъ Господь* (Ис. LXV, 25).

Обновленіе міра совершается не только въ зависимости отъ воскресенія человека, но и для человека, и мы не имѣемъ никакихъ данныхъ думать, что люди послѣ воскресенія утратятъ тѣсную связь съ землею и будутъ имѣть свое мѣстопробываніе гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ. По крайней мѣрѣ о праведникахъ мы можемъ рѣшительно утверждать, что они будутъ обитать на землѣ и осуществлять свое божественное предназначеніе въ отношеніи къ ней, т. е. обладать землею и владѣть надъ всѣмъ сотвореннымъ (Быт. I, 28). Господь *не напрасно сотворилъ вселенную; но образовалъ ее для жителства*, говоритъ пр. Исаія (LXV, 18) ¹⁾; не напрасно Онъ и обновляетъ ее, но какъ для человека видимый міръ получилъ свое существованіе, такъ для него же будетъ и обновленъ. Въ этомъ увѣряетъ насъ также и то, что св. Апостолъ Петръ обновленіе не только неба, но и земли ставитъ предметомъ христіанской надежды: *мы по обитованію Его ожидаемъ новаго неба и новой земли...* Но для чего надѣяться и ожидать, если небо и земля будутъ существовать не для насъ? Правда, Писаніе чаще всего возводитъ взоры вѣрующихъ къ

¹⁾ «Поистинѣ, говоритъ въ объясненіе этихъ словъ св. Елифаній Капрскій, не вѣща и не напрасно, не для гибели создалъ Богъ вселенную, какъ думаютъ суетумудрые, но для того, чтобы она существовала, была обитаема и продолжала бытіе»... Прот. ересей, ересь 64-я, гл. 38; твор., ч. 3-я, стр. 147.

небесамъ и тамъ указываетъ имъ награду, но оно общаетъ также „кроткимъ“ и наслѣдованіе земли (Мф. V, 5). Если же мы примемъ во вниманіе, что понятіе неба заключаетъ прежде всего идею близости къ Богу, такъ что, по выраженію св. Іоанна Златоуста, „гдѣ Христосъ, тамъ и небо“¹⁾, то придемъ къ мысли, что небо можетъ быть и на землѣ, какъ прекрасно изображаетъ Тайновзритель: *и увидѣлъ я новое небо и новую землю... и святой городъ Іерусалимъ, новый, сходящій отъ Бога съ неба, приоткрытый, какъ невеста, украшенная для мужа своего. И слышалъ я громкій голосъ съ неба, говорящій: се скинія Бога съ людьми, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ* (Апок. XXI, 1—3).

Страшный судъ.

Воскресеніе мертвыхъ при своей всеобщности будетъ простираться на всѣхъ людей какъ праведниковъ, такъ и грѣшниковъ, хотя будетъ имѣть неодинаковыя слѣдствія для тѣхъ и другихъ. Праведники, совершенные по духу, достигая въ воскресеніи совершенства и по тѣлу, приходятъ чрезъ послѣдній актъ Божественнаго всемогущества въ то состояніе, какое предназначила имъ благодѣя Божія въ предвѣчномъ совѣтѣ о человѣкѣ. Напротивъ, грѣшники, духъ которыхъ остается враждебнымъ Богу, не могутъ сдѣлаться участниками вѣчной жизни въ Богѣ и, слѣдовательно, не будутъ имѣть возможности наслаждаться истекающими отсюда благами. Совершенное различіе судьбы тѣхъ и другихъ, при существенномъ единствѣ совершающагося надъ ними воскресенія, приводитъ къ мысли о различеніи среди воскресшихъ добрыхъ и злыхъ, или къ мысли о судѣ надъ ними²⁾. Писаніе знаетъ и другіе

¹⁾ Бесѣда о кладбищѣ и крестѣ, 2; на разн. сл., ч. II (1865 г.), стр. 128.

²⁾ Священное Писаніе всегда ставитъ воскресеніе въ тѣсную связь съ страшнымъ судомъ, и такъ какъ этотъ послѣдній имѣетъ своимъ слѣдствіемъ раздѣленіе между праведниками и грѣшниками, то и самое понятіе воскресенія раздѣляется на два частнѣйшихъ: *воскресеніе жизни и воскресеніе осужденія* (Іоан. V, 29).

суды Божіи надъ человѣкомъ, называя этимъ именемъ или показаніе чьей либо виновности или наказаніе. Знаетъ оно также судъ, совершающійся надъ человѣкомъ при переходѣ его въ загробную жизнь. Но изъ всѣхъ этихъ судовъ выдѣляется весьма рѣзко судъ, имѣющій совершиться по воскресеніи, какъ завершеніе божественной правды. Отличіе этого послѣдняго отъ всѣхъ другихъ судовъ Божіихъ, совершающихся надъ человѣкомъ во время его жизни, а также и суда, совершающагося послѣ смерти человѣка, мы можемъ видѣть, съ одной стороны, въ томъ, что здѣсь участь судимыхъ рѣшается на цѣлую вѣчность, съ другой,—что за нимъ слѣдуетъ полнота воздаянія. То и другое отличительное свойство послѣдняго суда находитъ себѣ основаніе въ тѣхъ условіяхъ, въ какихъ будетъ находиться человѣкъ во время его совершенія. Суды, совершающіеся во время земной жизни, не могутъ быть окончательными, такъ какъ нравственное состояніе человѣка не находится постоянно на одной степени; часто бываетъ такъ, что человѣкъ, котораго постигъ судъ Божій, обращается на истинный путь и такимъ образомъ изъ чада гнѣва дѣлается возлюбленнымъ сыномъ Божіимъ. Такой педагогическій смыслъ указываемымъ судамъ Божіимъ придаетъ Апостолъ Павелъ, когда говоритъ: *будучи судимы, (мы) наказываемся отъ Господа, чтобы не быть осужденными съ міромъ* (1 Кор. XI, 32). Судъ частный, совершающійся послѣ смерти надъ душою каждаго отдѣльнаго человѣка, носитъ на себѣ уже характеръ воздаянія, но, какъ мы уже видѣли, не влечетъ за собою полноты воздаянія и, кромѣ того, не можетъ быть названъ окончательнымъ, такъ какъ по молитвамъ Церкви участь грѣшниковъ можетъ быть смягчена. Только судъ, совершающійся послѣ воскресенія, можетъ назваться окончательнымъ приговоромъ надъ человѣкомъ на цѣлую вѣчность и совершеннымъ, такъ какъ приводитъ въ полное соотвѣтствіе праведность человѣка и его блаженство, грѣховность и мученіе. Поэтому Писаніе весьма часто обращаетъ взоры вѣрующихъ на послѣдній судъ Божій, чтобы ободрить однихъ и устрашить другихъ его нелицепріятностью. Обычно судъ называется страшнымъ,—наименованіе, хотя и не усвоенное ему Св. Пи-

саніємъ, но совершенно соответствующее его характеру, какъ окончательному и совершенному выраженію правды Божіей ¹⁾.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ ученіе о послѣднемъ, страшномъ судѣ находитъ себѣ болѣе ясное выраженіе только въ позднѣйшихъ книгахъ, хотя самую идею суда, какъ проявленія божественной правды на человѣкѣ, мы можемъ усматривать уже въ Пятикнижии. Выступая вначалѣ преимущественно въ обѣщаніяхъ земного благополучія и угрозахъ земными же бѣдствіями, она переносится потомъ за предѣлы настоящей жизни и раскрывается въ формѣ совершеннаго различія судьбы праведниковъ и грѣшниковъ. Переходъ отъ этихъ общихъ представленій осуществленія правды Божіей къ частному понятію всеобщаго суда представляютъ книги пророческія. Въ нихъ часто возвѣщается народу еврейскому и сосѣднимъ языческимъ народамъ судъ Божій, описываемый въ страшныхъ, величественныхъ чертахъ. Конечно, во многихъ изъ такихъ мѣстъ пророки имѣютъ въ виду не послѣдній судъ надъ міромъ, но временныя бѣдствія, долженствующія постигнуть противниковъ Іеговы, однако въ нѣкоторыхъ описаніяхъ черты, въ какихъ изображается судъ, а также контекстъ не оставляютъ поводовъ сомнѣваться, что пророкъ говоритъ о временахъ Мессіи (напр. Ис. LXVI, 15; Іоилы III; Мал. III, 17—IV, 3). Такъ какъ въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завета первое и второе пришествіе Христа не различаются опредѣленно, какъ два отдѣльные событія, но говорится о единомъ царствѣ Мессіи, то мы можемъ относить указанные пророчества какъ къ духовному суду, который принесъ и возвѣстилъ міру Господь при Своемъ первомъ явленіи (Іоан. III, 19—21), такъ и къ послѣднему всеобщему суду, которымъ Онъ завершитъ Свою мессіанскую дѣятельность. Послѣднее даже болѣе, такъ какъ чаянія пророковъ могутъ найти полное осуществленіе только тогда, когда Христосъ покоритъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои (1 Кор. XV, 25—28).

¹⁾ Судъ этотъ будетъ, по словамъ св. Григорія Богослова, «единственный, окончательный и страшный, а еще болѣе праведный, нежели страшный, или лучше сказать, потому и страшный, что онъ праведенъ». Сл. 15-е, говоренное въ присутствіи отца, который безмолвствовалъ отъ скорби послѣ того, какъ градъ опустошилъ поля; твор., ч. II. (изд. 1889), стр. 47.

Въ книгахъ неканоническихъ—Премудрости Соломона и 2-ой Маккавейской содержится уже вполне опредѣленное указаніе на будущій судъ, который произведетъ Господь надъ праведными и неправедными (Прем. III, 7—8; V, 17—24; 2 Макк. VII, 36), но болѣе подробное изображеніе этого событія находимъ только у пророка Даніила: *Видѣлъ я... что поставлены были престолы и возсѣлъ Ветхій днями... престолъ Его, какъ пламя огня, колеса его—пылающій огонь. Огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ; тысячи служили Ему и тьмы темъ предстояли предъ Нимъ; суды съли, и раскрылись книги... и вотъ съ облаками небесными шель какъ бы Сынъ человеческій, дошелъ до Ветхаго днями, и подведенъ былъ къ Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество вѣчное, которое не преидетъ, и царство Его не разрушится* (VII, 9—14). Изъ послѣдующихъ стиховъ мы узнаемъ, что въ описанномъ видѣніи пророкъ говоритъ о судѣ надъ противнымъ Всевышнему царствомъ,—судѣ который окончится установленіемъ на землѣ вѣчнаго царства Сына человеческого. Указанныя черты созерцаемаго пророкомъ суда могутъ быть приложимы только къ послѣднему, страшному суду, а употребленные здѣсь пророкомъ образы (престолъ, огненная рѣка, тысячи тысячъ служащихъ, книги) приближаютъ пророчество и по его буквѣ къ новозавѣтному ученію о судѣ. Тѣмъ не менѣе краткость рѣчи и обиліе образовъ, не изъясняемыхъ пророкомъ, не даютъ возможности составить на основаніи приведенныхъ словъ точное представленіе ни относительно судящихъ и судимыхъ на послѣднемъ судѣ, ни относительно самаго способа его совершенія. Съ большою подробностью и опредѣленностью мы узнаемъ это только изъ новозавѣтныхъ Писаній.

Совершителемъ послѣдняго суда въ большинствѣ мѣстъ Писанія представляется Христосъ ¹⁾; нерѣдко также судъ приписывается и Отцу ²⁾, но это кажущееся противорѣчіе объясняется

¹⁾ См. напр. Мѡ. XIII, 41—43; XVI, 27; XIX, 27—30; XXIV, 27—30. 31. 42. 44; XXV, VII, 22—23; Мр. XIII, 26—27; Лк. XII, 40. 47—48; XIX, 12—27; XII, 36; XXI, 27 и мн. др.

²⁾ Мѡ. XVIII, 35; XXII, 2; Римл. II, 2. 3. 6. 11; XIV, 12; XII, 19.

отношеніемъ Сына и Отца. Богъ Отецъ есть высшее основаніе всего, что совершается въ мірѣ, поэтому Ему приписывается посланничество въ мірѣ Бога Сына, Его воскресеніе, прославленіе,—словомъ, вся искупительная дѣятельность Христа, такъ какъ Онъ отъ вѣчности избралъ совершителемъ спасенія рода человѣческаго Своего Единороднаго Сына. Поэтому и Самъ Иисусъ Христосъ говоритъ: *Отецъ не судитъ никого, но весь судъ (κρίσις πᾶσαι) отдалъ Сыну* (Іоан. V, 22), и далѣе: *Я ничего не могу творить Самъ отъ Себя. Какъ слышу, такъ и сужу; и судъ Мой праведенъ: ибо не ищу Моей воли, но воли пославшаго Меня Отца* (ст. 30). Однако передачу права суда надъ родомъ человѣческимъ Сыну вслѣдствіе единства Отца и Сына по существу (Іоан. X, 30) нельзя представлять актомъ внѣшнимъ, но актомъ внутренней жизни Тріединого Бога, по которому вся творческая (Іоан. I, 3) и промыслительная дѣятельность Бога посредствуется чрезъ Второе Лице Святой Троицы—Сына Божія. Въ частности и судъ, о которомъ мы говоримъ, точно также совершается Тріединнымъ Богомъ чрезъ Иисуса Христа, какъ говоритъ Апостолъ Павелъ: *Богъ будетъ судить тайныя (δῦλα) человековъ чрезъ Иисуса Христа* (Римл. II, 16; ср. Дѣян. XVII, 31). Богочеловѣкъ Христосъ явился на землѣ совершителемъ дѣла искупленія, которое тѣмъ не менѣе усвоится въ Писаніи всѣмъ лицамъ Божества и даже исключительно сводится къ Отцу, какъ высшему основанію всего; точно также должно быть и въ отношеніи къ суду, который имѣетъ самое тѣсное отношеніе къ дѣлу искупленія, какъ различеніе усвоившихъ плоды примиренія съ Богомъ отъ отвергнувшихъ ихъ, и здѣсь Сыну Божію, какъ Искупителю, причастствуетъ совершеніе суда надъ родомъ человѣческимъ. Самъ Иисусъ Христосъ, говоря о передачѣ Ему Отцемъ власти суда, указываетъ на это основаніе, говоря: *далъ (Богъ Отецъ) Ему (Сыну) власть производить и судъ, потому что Онъ есть Сынъ человѣскій*. Его вочеловѣченіе, смерть и воскресеніе дѣлаютъ Его владыкою надъ мертвыми и живыми (Римл. XIV, 9). Здѣсь время передачи присоединяется къ совершившемуся во времени вочеловѣченію Христа; но мы не можемъ остановиться на той мысли, что до вочеловѣченія Сынъ Божій не имѣлъ власти

суда. Приведенныя выше слова: *Отецъ не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну*, указываютъ, что эта власть усвоена Второму Лицу Святой Троицы отъ вѣчности, и потому въ упоминаніи о вочеловѣченіи Иисуса Христа мы должны видѣть указаніе не на время передачи Ему власти суда, но на основаніе, почему она должна быть усвоена именно Ему. Онъ отъ вѣчности предопредѣленъ къ вочеловѣченію (Еф. I, 4—5 и др.), и потому отъ вѣчности же Ему принадлежитъ власть судить, какъ имѣющему сдѣлаться Главою, Царемъ и Спасителемъ всего человѣческаго рода.

Наряду съ рѣшительнымъ утвержденіемъ, что Богъ будетъ судить міръ черезъ Христа, мы находимъ въ Писаніи нѣсколько мѣстъ, гдѣ участіе въ судѣ приписывается и людямъ, и не только праведникамъ, но и грѣшникамъ. *Ниневитяне*, говоритъ Господь іудеямъ, *возстанутъ на судъ съ родомъ симъ, и осудятъ его: ибо они покались отъ проповѣди Іониной; и вотъ здѣсь больше Іоны. Царица южная возстанетъ на судъ съ родомъ симъ и осудитъ его; ибо она приходила отъ предѣловъ земли послушать мудрости Соломоновой; и вотъ здѣсь больше Соломона* (Мф. XII, 41—42). Далѣе, Апостолъ пишетъ къ Коринѣянамъ: *развѣ не знаете, что мы будемъ судить ангеловъ* (1 Кор. VI, 3)? Наконецъ, Самъ Иисусъ Христосъ общается Апостоламъ, которые оставили все и послѣдовали за Нимъ: *истинно говорю вамъ, что вы, послѣдовавшіе за Мною, въ накібытіи, когда сядетъ Сынъ человѣскій на престолъ славы Своей, сядете и вы на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать коленъ израилевыхъ* (Мф. XIX, 28; Лк. XXII, 30).

Такъ какъ Христосъ есть предопредѣленный Богомъ (Дѣян. XVII, 31) Судія живыхъ и мертвыхъ, то о судейской дѣятельности святыхъ Апостоловъ, а тѣмъ болѣе ниневитянъ и царицы Савской въ собственномъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи. Первое изъ приведенныхъ мѣстъ само указываетъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать осужденіе на послѣднемъ судѣ ниневитянами и царицей Савской современниковъ Христа. Первые покались, когда ихъ слуха коснулася проповѣдь Іоны; царица Савская показала себя столь ревностною въ стремленіи знать истину, что отъ

предъловъ земли приходила послушать мудрости Соломоновой; иудеи же настолько ожесточили свое сердце, что, видя безчисленные знаменія Христовы, дерзали утверждать, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою вселзевула, князя бѣсовскаго (Мф. XII, 24), и, слыша слова благодати, исходящія изъ устъ Его, говорили, что Онъ безумствуетъ. Поэтому Господь и говорить, что этотъ *родъ лукавый и прелюбодѣльный* (ст. 39) не выдержитъ сравненія съ ниневитянами, которые были осуждены Господомъ на окончательную гибель, и съ царицей Савской, но будетъ посрамленъ ими и лишенъ всякаго оправданія. Такъ изъясняетъ эти слова Спасителя св. Іоаннъ Златоустъ: когда Христосъ говоритъ: *мужіе ниневитстѣи возстанутъ...* то не значить, что ниневитяне потребуютъ отчета отъ невѣровавшихъ тогда іудеевъ, но что вѣра тѣхъ осудитъ невѣріе этихъ¹⁾. Совершенно параллельное данному мѣсту мы находимъ въ той же главѣ Евангелія: *Если Я (силою) вселзевула изгоняю бѣсовъ; то сыновья ваши чѣю (силою) изгоняютъ? Посему они будутъ вамъ судьями* (Мф. XIV, 27; Лк. XI, 19). И здѣсь точно также говорится о такомъ осужденіи, которое будетъ состоять въ сравненіи поступковъ одного съ поступками другого, о *judicium comparationis*, какъ называютъ эту форму суда схоластики. На такого же рода судъ указываетъ Господь, когда говоритъ: *отвергающій Меня и не принимающій словъ Моихъ имѣетъ судію себѣ: слово, которое Я говорю, оно будетъ судить его въ послѣдній день* (Іоан. XII, 48). Его слово содержитъ въ себѣ раскрытіе божественной истины, и потому для суда совершенно достаточно, если она сдѣлается ясною для сознанія человѣка, такъ какъ послѣдній долженъ будетъ понять, насколько онъ былъ далекъ отъ истины въ своей жизни²⁾. Поэтому-то и говорится въ другомъ мѣстѣ, что съ пришествіемъ Іисуса Христа на землю совершился и совершается

¹⁾ Похвальное слово св. великомученицѣ Дросидѣ; на разн. случ., т. I, стр. 80.—Блаж. Августинъ: «сказалъ (Христосъ): осудятъ не потому, чтобы они сами судили, но потому что по сравненію съ ними тѣ будутъ, достойно осуждены». О гр. Бож., кн. 20, гл. V; твор., ч. 6 я, стр. 185.

²⁾ Ср. здѣсь, Іоан. VII, 51: *судитъ ли законъ нашъ человека...*

судъ надъ родомъ человѣческимъ, и что *неопровержимъ уже осужденъ* (Іоан. III, 18, 19) еще прежде, чѣмъ онъ является на судъ.

Въ изъясненіи способа осужденія ниневитянами и царицей Савской современниковъ Христа согласны всѣ толкователи, что онъ будетъ состоять только въ сравненіи высоты нравственнаго совершенства однихъ и паденія другихъ. Но въ отношеніи святыхъ и въ частности Апостоловъ нѣкоторые схоластики хотѣли бы приписать имъ содѣйствіе Христу на страшномъ судѣ, хотя и не собственное, подчиненное. Они указываютъ на другой способъ участія праведниковъ въ послѣднемъ судѣ—*approbatio* (одобреніе), который будетъ состоять въ томъ, что праведники одобрятъ и восхваляютъ приговоръ Христа и такимъ образомъ по отношенію къ злымъ они явятся судьями, а по отношенію къ себѣ—и судьями и судимыми. Наконецъ, такъ какъ Писаніе говоритъ еще о престолахъ, на которыхъ сядутъ Апостолы и будутъ судить, то указываютъ еще *honorable consessio* (почетное сѣдѣніе со Христомъ), состоящее въ томъ, что Апостоламъ будетъ будто бы предоставлено на судѣ выдающееся, почетное мѣсто. Ома же Аквинатъ въ подобнаго рода разсужденіяхъ идетъ дальше и приписываетъ святымъ задачу довести до свѣдѣнія осужденныхъ божественный приговоръ¹⁾.

Относительно одобренія святыми праведнаго приговора надъ грѣшниками сомнѣваться, конечно, нельзя, и вопросъ можетъ быть только въ томъ, въ какой формѣ выразится это одобреніе. Тѣмъ не менѣе мы не видимъ никакихъ основаній включать это одобреніе въ идею суда святыхъ надъ міромъ. Точно также и относительно *honorable consessio*, какъ формы участія Апостоловъ въ послѣднемъ судѣ, необходимо признать, что они будутъ занимать и между праведниками выдающееся мѣсто, на что указываетъ образъ сѣдѣнія на престолахъ²⁾. Но нельзя назвать достовѣрнымъ предположе-

¹⁾ Bantz. Weltgericht... S. 209—211.

²⁾ *Сядете и вы на двѣнадцати престолахъ...* «Ужели въ самомъ дѣлѣ сядутъ, какъ говоритъ Господь? Нѣтъ. Но подъ образомъ сѣдѣнія означено только преимущество чести». Блаж. Теофилактъ. Благовѣстникъ, ч. I-я, стр. 262.

ние, что они будут оказывать активное содействие Христу при страшномъ судѣ ¹⁾. Напротивъ, при свѣтѣ разобранныхъ мѣстъ объ осужденіи невинными, царицей Савской и собственными дѣлами современниковъ Христа, а также при совершенной одинаковости выраженій о судѣ вообще святыхъ надъ міромъ, мы должны признать, что Апостолы осудятъ грѣшниковъ точно такъ же, какъ и всѣ вообще праведники ²⁾. Нѣтъ почти нужды упоминать о томъ, что предположеніе *Θομῆς Аквината*, будто содействие святыхъ при судѣ будетъ состоять въ сообщеніи осужденнымъ божественнаго приговора, не имѣетъ для себя никакой основы въ Св. Писаніи и, кромѣ того, представляетъ процессъ послѣдняго суда совершенно формальнымъ. Но такъ какъ мы не имѣемъ данныхъ ни одобреніе святыми божественнаго приговора надъ грѣшниками, ни выдающееся положеніе нѣкоторыхъ изъ праведниковъ признать формами ихъ участія въ послѣднемъ судѣ Божечеловѣка надъ міромъ, то и должны ограничить это участіе тѣмъ, что святые, воплотившіе въ себѣ въ болѣе или меньшей степени идеалъ христіанской жизни, будутъ какъ бы живыми скрижалями закона Христова, по которому совершается судъ, показывая на себѣ возможность для чело- вѣка достигнуть нравственнаго совершенства, и тѣмъ отнимутъ у грѣшниковъ послѣднюю возможность оправданія. Для послѣднихъ будетъ совершенно ясно, что не слабость силъ и не трудность нравственнаго совершенствованія, а

¹⁾ Активное участіе Апостоловъ въ послѣднемъ судѣ допускаетъ Atzberger (Eschat., S. 360).

²⁾ На невозможность понимать въ буквальномъ смыслѣ слова Спасителя о судѣ Апостоловъ надъ Израилемъ обращаетъ вниманіе блаж. Августинъ: «при буквальномъ пониманіи, говорить онъ... Апостолъ Павелъ, который болѣе всѣхъ потрудился (1 Кор. XV, 10), не имѣлъ бы престола для суда; а между тѣмъ онъ прямо указываетъ, что вмѣстѣ съ другими святыми и самъ принадлежитъ къ числу судей, когда говоритъ: *не есте ми, яко ангеловъ судити имамы* (1 Кор. VI, 3)? Такая же несообразность... и въ примѣненіи къ имѣющимъ подлежать суду. Изъ того, что сказано: *судяще обманнадесяте колыма Израилеваго*, не слѣдуетъ, будто колыма Иуды, которое по числу тринадцатое, не будетъ ими судимо, или что они будутъ судить только этотъ народъ, а не всѣ народы». О гр. Бож., кн. 20, гл. V; тв., ч. 6-я, стр. 186.

злая воля привела ихъ къ осужденію. Такъ изъясняетъ участіе святыхъ въ судѣ св. Іоаннъ Златоустъ, обращая при этомъ вниманіе на то, что въ 1 Кор. VI, 2 говорится: *εἰ ἐν ὁμίῳ χρίνεται ὁ κόσμος...*, а не *δι' ὁμῶν* ¹⁾. „Какъ, скажешь, мы будемъ судить ихъ? Не садясь, и не требуя отъ нихъ отчета, но нашею ревностью осуждая ихъ безпечность. Это самое и онъ выразилъ, сказавъ: *и аще вами судъ приметъ міръ*“; не сказалъ: „предъ вами“, но „чрезъ васъ“ ²⁾.

Объясненіе, почему Писаніе приписываетъ святымъ участіе въ послѣднемъ судѣ, можно видѣть въ томъ обстоятельствѣ, что оно всегда представляетъ святыхъ тѣсно соединенными съ ихъ духовнымъ Главою, дѣйствующими съ Нимъ и въ Немъ. Вѣрующіе сраспинаются со Христомъ (Римл. VI, 6; Гал. II, 19), умираютъ съ Нимъ и въ Немъ (2 Тим. II, 11), спогребаются (Римл. VI, 4), оживаютъ, или воскресаютъ съ Нимъ (Еф. II, 5—6; Кол. II, 13; III, 1), спрославятся (Римл. VIII, 17) и будутъ царствовать вмѣстѣ съ Нимъ (2 Тим. II, 12); поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если Писаніе утверждаетъ, что они будутъ также во Христѣ и со Христомъ судить міръ.

Относительно того, кто будетъ подлежать суду, ученіе Церкви таково, что всѣ люди, независимо отъ степени ихъ нравственнаго совершенства или несовершенства, должны будутъ предстать на послѣдній судъ Христовъ, который опредѣлитъ участь каждаго на цѣлую вѣчность. Ученіе о такой всеобщности послѣдняго суда всецѣло подтверждается многочисленными изреченіями Писанія. Въ частности оно говоритъ намъ, что судъ будетъ простираться и на праведниковъ, которые только послѣ засвидѣтельствованія ихъ пра-

¹⁾ Слова эти въ русскомъ переводѣ выпущены. Слав.: *аще вами судъ приметъ міръ*; Вулгата: *in vobis*.

²⁾ Похвальный сл. великом. Дросидѣ, 3; на разн. случ., т. I, стр. 80. То же на 1 Кор. бес. 16, 3; т. I (1863 г.), стр. 281.—На такой способъ выраженія Апостоломъ своей мысли обращаютъ вниманіе Икуменій: «не сказалъ: *δι' ὁμῶν*, но *ἐν ὁμίῳ*, т. е. чрезъ васъ» (Migne, s. g., t. CLVIII, col. 705), и бл. Теофилактъ (Толкованіе на посланія къ Коринѳянамъ, Казань, 1867 г., стр. 69). По уѣренію Winet'a, *ἐν ὁμίῳ* часто встрѣчается въ значеніи «предъ вами» (Grammatik, S. 461).

ведности на судъ наследуютъ небесное царство (Мф. XXV, 34). Самъ Апостолъ Павелъ ожидаетъ себя и *всѣмъ, возлюбившимъ явленіе Христа, вѣнецъ правды въ день оный* (2 Тим. IV, 8), каковымъ наименованіемъ всегда обозначается день второго Христова пришествія и страшнаго суда надъ міромъ. Относительно невѣрующихъ ясно говоритъ Апостолъ Петръ, что *они дадутъ отвѣтъ имѣющему вскорѣ судить живыхъ и мертвыхъ* (1 Петр. IV, 3—5). Последнее выраженіе: *живыхъ и мертвыхъ* ясно указываетъ также, что суду будутъ подлежать не только тѣ, кого пришествіе Христа застанетъ живыми, но и умершіе прежде Его пришествія, которые воскреснутъ для суда.

Не смотря однако на ясность приведенныхъ выраженій, въ Писаніи встрѣчаются другія, повидимому, рѣшительно противорѣчащія приведеннымъ мѣста, которыми всеобщность суда какъ бы до извѣстной степени ограничивается. Таковы относительно невѣрующихъ слова Псалма: *не воскреснутъ нечестивіи на судъ* (I, 5) и слова Іисуса Христа: *вѣрующій въ Него (сына Божія) не судится; а не вѣрующій уже осужденъ, потому что не уверовалъ во имя Единороднаго Сына Божія* (Іоан. III, 18); *слушающій слово Мое и вѣрующій въ посилающаго Меня имѣетъ жизнь вѣчную; и на судъ не приходитъ, но перешелъ отъ смерти въ жизнь* (V, 24). На основаніи приведенныхъ выраженій нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ и даже изъ св. отцевъ утверждаютъ, что судъ не будетъ простирается, съ одной стороны, на совершенныхъ въ вѣрѣ и жизни, съ другой—на упорныхъ грѣшниковъ, но тѣ и другіе сразу послѣ воскресенія, безъ суда пойдутъ въ жизнь вѣчную или въ вѣчное мученіе. Такъ, по мнѣнію св. Ефрема Сирина, „одни будутъ выше суда, другіе—судимые, третьи—не приходящіе на судъ. Выше суда тѣ, которыхъ дѣла совершенны; судимые тѣ, которыхъ дѣла искушаются здѣсь огнемъ покаянія, и которые улучаютъ жизнь; не приходящіе на судъ тѣ, которые не сдѣлали ничего добраго, и *сѣи идутъ въ муку вѣчную по сказанному: не воскреснутъ нечестивіи на судъ*“¹⁾. Святый Амвросій Медиоланскій рѣши-

¹⁾ На кн. Числъ, гл. 9; твор., ч. 6-я (1861), стр. 573.

тельно утверждаетъ, что не всѣ будутъ судимы. Указаніе на свободу совершенныхъ праведниковъ отъ суда св. отецъ видятъ въ Апок. XX, 6, а что нечестивые, не увѣровавшіе во Христа, возстанутъ не на судъ, но для наказанія, выводитъ изъ Пс. I, 5 и Іоан. III, 19¹⁾. Подобныя выраженія встрѣчаются также у Иларія Пуатьесскаго и Исидора Севильскаго²⁾.

Оригинально мнѣніе Kliefoth'a, который, признавая, что послѣднему суду будутъ подлежать всѣ люди, различаетъ однако два суда: судъ надъ антихристомъ и всеобщій судъ. Указаніе на первый онъ видитъ въ 1 Кор. XV, 24—25; Лк. XIX 27; 2 Тесс. II, 8,—гдѣ говорится объ уничтоженіи Христомъ всѣхъ Его враговъ и въ частности антихриста. Этотъ судъ имѣетъ значеніе для прекращенія борьбы между невѣріемъ и вѣрою и освобожденія Церкви Божіей отъ преслѣдованій антихриста и совершится до всеобщаго воскресенія. Судъ же всеобщій будетъ имѣть цѣлью различеніе добрыхъ и злыхъ и воздаяніе, и послѣдуетъ за воскресеніемъ³⁾.

Такое разнообразіе мнѣній о всеобщности послѣдняго суда отчасти можно приписать тому обстоятельству, что слово „судъ“ въ самомъ Писаніи имѣетъ различный смыслъ, отчасти же неправильному представленію сущности послѣдняго суда и его отношенія къ послѣдующей судьбѣ праведниковъ и грѣшниковъ. Судъ можетъ значить или осужденіе, и тогда Писаніе говоритъ, что вѣрующій въ Сына Божія не приходитъ на судъ, или признаніе правоты или виновности человека, и тогда онъ простирается одинаково на всѣхъ людей⁴⁾.

¹⁾ Enarratio in psalm unprimum, 51. 54. 56. Migne, s. l. t. XIV, col. 949—952. Со своей точки зрѣнія онъ изъясняетъ и 2 Кор. V, 10 (*всѣмъ намъ должно явиться...*) о тѣхъ, которые crediderunt, sed actuum suorum rationem in die iudicii reddituri sunt (вѣровали, но должны дать въ день суда отчетъ въ своихъ дѣлахъ). Ibid., not. 51, col. 949.

²⁾ См. у Bantz'a—Weltgericht, S. 217.

³⁾ Eschatol. S. 239.—По Rinck'y (vom Zustande nach d. Tode, S. 232—235), вѣрующіе и безбожные окончательно судятся при своей смерти, такъ что на судъ предстанутъ только колеблющіеся между вѣрою и невѣріемъ и дожившіе до второго пришествія.

⁴⁾ «Слово судить, говоритъ св. Василій Великій, берется въ Писаніи иногда въ значеніи испытывать, а иногда въ значеніи осуждать. Такъ въ значеніи испытывать въ словахъ: *суди ми, Господи, яко азъ незнаю мого*

Вслѣдствіе такого двойкаго значенія слова судъ, нужно полагать, у св. отцевъ и встрѣчаются выраженія, повидимому, отрицающія всеобщность послѣдняго суда.

Въ основѣ всѣхъ приведенныхъ мнѣній лежитъ мысль, что въ судѣ надъ совершенными праведниками и нераскаянными грѣшниками нѣтъ никакой нужды, такъ какъ нравственное состояніе тѣхъ и другихъ очевидно. Но такого рода соображеніе имѣло бы силу только въ томъ случаѣ, если бы послѣдній судъ представлялъ нѣчто подобное человѣческимъ судамъ и былъ бы сопряженъ съ такими же формальностями, какъ и послѣдніе, чего мы не можемъ допустить. Судъ Божій, имѣющій цѣлю отдѣленіе праведниковъ отъ грѣшниковъ, не будетъ сопровождаться изслѣдованіемъ правоты и виновности каждаго, такъ какъ для Бога совершенно явны самыя сокровенныя движенія человѣческаго сердца, и если мы говоримъ о судѣ Божіемъ надъ человѣками, то должны разумѣть подъ нимъ такое дѣйствіе всемогущества Божія, вслѣдствіе котораго для самого человѣка сдѣлается яснымъ его нравственное состояніе, которое въ настоящей жизни не можетъ быть ни надлежаще понятно, ни оцѣнено какъ имъ самимъ, такъ и другими людьми. Это и сдѣлаетъ Господь, такъ какъ Онъ, по слову Апостола, *освѣтитъ скрытое во мракъ и обнаружитъ сердечныя намѣренія* (1 Кор. IV 5), или, какъ говоритъ тотъ же Апостолъ: *будетъ судить тайныя (δῆλα) человѣковъ* (τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων). Подъ обнаруженіемъ сердечныхъ намѣреній (θαυερῶσαι τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν), которыя для Бога всегда явны, мы должны понимать такое просвѣтленіе человѣческой совѣсти, вслѣдствіе

ходитъ, ибо здѣсь Пророкъ присовокупляетъ: *искуси мя, Господи, и испытай мя* (Пс. XXV, 1—2). И въ значеніи осуждать въ словахъ: *аще бо быхомъ себѣ судили, не быхомъ осуждени быти* (1 Кор. XI, 31). Это значитъ: если бы мы испытывали самихъ себя, то не подверглись бы осужденію. Опять сказано, что *Господь судитися имать со всякою плотію* (Іер. XXV, 31), то есть при изслѣдованіи жизни Господь Самъ Себя подвергаетъ суду всякаго и Свои заповѣди противопоставляетъ дѣламъ грѣшниковъ. въ оправданіе Свое приводя доказательства, что Онъ сдѣлалъ все отъ Него требовавшееся ко спасенію судимыхъ... Бесѣда на Пс. VII; твор. ч. I-я (1845 г.), стр. 200—201.

котораго воскресшему и явившемуся на судъ не только представляются всѣ самыя незначительныя его мысли и пожеланія, но и ихъ нравственное достоинство или недостоинство. Указаніе на то, что на судѣ обнаружится все тайное, всѣ сердечныя намѣренія, конечно, не имѣетъ въ виду дать мысль, что явныя намѣренія и поступки не будутъ приняты во вниманіе, но что все будетъ обнаружено, даже тайныя мысли и намѣренія. Поэтому день суда называется днемъ откровенія. При такомъ способѣ показанія человѣку нравственной стоимости его жизни, о какомъ либо формальномъ разслѣдованіи не можетъ быть и рѣчи. Но является вопросъ, неужели тѣ изъ судимыхъ, которые уже подверглись частному суду послѣ своей смерти, до воскресенія не сознавали въ полной мѣрѣ своего нравственного состоянія? Повидимому, это такъ, потому что Апостолъ обнаруженіе сердечныхъ намѣреній относитъ къ страшному суду. Но если мы примемъ во вниманіе, что вслѣдъ за частнымъ судомъ слѣдуетъ воздаяніе, необходимо предполагающее сознаніе человѣкомъ степени своей правоты или виновности предъ Богомъ, то придемъ къ той мысли, что обнаруженіе всѣхъ тайныхъ поступковъ и мыслей судимаго, произойдетъ не для него одного, но и для всѣхъ, такъ что для всѣхъ будетъ явно нравственное состояніе каждаго. И это вполне естественно, такъ какъ страшный судъ есть высшее проявленіе правды Божіей и потому онъ долженъ совершиться предъ лицомъ всѣхъ, чтобы всѣ могли видѣть и признать Его безконечную справедливость.

Показаніе предъ всѣми, явившимися на судъ, справедливости божественнаго приговора надъ каждымъ отдѣльнымъ человекомъ, представляетъ одно основаніе необходимости общаго для всего человѣчества суда. Другое, большее мы можемъ усматривать въ томъ, что души умершихъ не испытываютъ въ первый періодъ загробной жизни полноты воздаянія. Совершенное соотвѣтствіе праведности и блаженства, грѣховности и мученія дѣлается возможнымъ для человѣка только по воскресеніи, когда онъ снова является въ полномъ составѣ своей душевной и тѣлесной природы и начинаетъ жить полною жизнью. Полученіе же полноты воздаянія необходимо

предполагаетъ особенный судъ Божественный, такъ какъ блаженство и мученія, хотя и являются естественнымъ слѣдствіемъ нравственнаго состоянія человѣка, тѣмъ не менѣе опредѣляются Самимъ Богомъ, какъ показываютъ многія мѣста Писанія, говорящія о дарованіи человѣку небеснаго блаженства или объ обреченіи его на вѣчныя мученія.

Праведникъ, какъ бы онъ ни былъ совершенъ, не безъ воли Божіей получаетъ небесное наслѣдіе, но Самъ Господь даруетъ ему соответствующую его праведности степень блаженства. Точно также и относительно грѣшниковъ мы должны замѣтить, что и они, хотя носятъ въ себѣ зерно будущихъ мученій, однако только всемогуществомъ Божиимъ ихъ мученія будутъ уравнены со степенью ихъ грѣховности. Отсюда вторую сторону суда мы можемъ усматривать въ опредѣленіи Богомъ каждаго судимаго къ извѣстной степени блаженства или мученія, что въ Св. Писаніи обозначается, какъ божественный приговоръ надъ каждымъ. Такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ судъ является актомъ всемогущества Божія, необходимымъ для рѣшенія участи воскресшихъ и для сознанія ими справедливости божественнаго приговора, то мы не можемъ остановиться на мысли, чтобы кто либо изъ людей могъ вступить въ вѣчную жизнь воскресенія безъ суда.

Изъ сказаннаго о сущности суда Божія вообще и въ частности послѣдняго суда надъ міромъ мы можемъ уяснить себѣ и идею тѣхъ образныхъ выраженій, въ какихъ Писаніе говоритъ о его совершеніи Господомъ. Наиболѣе подробное изображеніе страшнаго суда мы находимъ у Ев. Матвея (XXV гл.) въ словахъ Самого Спасителя: *Когда же придетъ Сынъ человѣческій во славу Своей и всѣ святыя Ангелы съ Нимъ: тогда сядетъ на престолъ славы Своей; и соберутся предъ Нимъ всѣ народы; и отдѣлитъ однихъ отъ другихъ, какъ пастырь отдѣляетъ овецъ отъ козловъ; и поставитъ овецъ по правую Свою сторону, а козловъ по лѣвую. Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые по правую сторону Его: придите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра. Ибо алкалъ Я, и вы дали Мнѣ ѣсть, жаждалъ, и вы напоили Меня; былъ нагъ,*

и вы одѣли Меня; былъ боленъ, и вы посетили Меня; въ темницу былъ, и вы пришли ко Мнѣ. Тогда праведники скажутъ Ему въ отвѣтъ: Господи! когда мы видѣли Тебя алчущимъ, и накормили? или жаждущимъ, и напоили? Когда мы видѣли Тебя странникомъ, и приняли? или нагимъ, и одѣли? Когда мы видѣли Тебя больнымъ, или въ темницѣ, и пришли къ Тебѣ? И Царь скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ: такъ какъ вы сдѣлали это одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ. Тогда скажетъ и тѣмъ, которые по лѣвую сторону: идите отъ Меня проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный диаволу и ангеламъ его. Ибо алкалъ Я, и вы не дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы не напоили Меня; былъ странникомъ, и не приняли Меня; былъ нагъ, и не одѣли Меня; боленъ и въ темницѣ, и не посетили Меня. Тогда и они скажутъ Ему въ отвѣтъ: Господи! когда мы видѣли Тебя алчущимъ, или жаждущимъ, или странникомъ, или нагимъ, или больнымъ, или въ темницѣ, и не послужили Тебѣ? Тогда скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ: такъ какъ вы не сдѣлали этого одному изъ сихъ меньшихъ, то не сдѣлали Мнѣ. И пойдутъ сіи въ муку вѣчную, а праведники въ жизнь вѣчную (ст. 31—46). Здѣсь судъ ставится въ самую тѣсную связь съ пришествіемъ Господа на землю, при чемъ о воскресеніи мертвыхъ совершенно не упоминается. Однако нельзя думать, чтобы здѣсь Господь хотѣлъ ограничить судъ только тѣми, которые останутся въ живыхъ до Его пришествія, или что Онъ раздѣляетъ судъ надъ живыми и мертвыми. Самъ Онъ говоритъ о „воскресеніи суда“, предполагая тѣмъ, что воскресшіе грѣшники будутъ судимы и осуждены, а отъ Апостола Павла мы, съ одной стороны, узнаемъ, что всѣ мы должны предстать на судъ Христовъ (Римл. XIV, 10), съ другой, что ветхозавѣтные праведники достигнутъ совершенства вмѣстѣ съ имѣющими дожить до второго пришествія (Евр. XI, 39—40; ср. 1 Тим. IV, 15), слѣдовательно, одновременно будутъ и судимы. Причину того, что Христосъ здѣсь не представляетъ на видъ всеобщности послѣдняго суда, можно указать въ томъ, что Онъ не излагаетъ здѣсь спеціальнаго ученія о судѣ, но выдвигаетъ одну идею—именно: все то, что дѣлаетъ

человѣкъ своему ближнему, или не дѣлаетъ, не должно остаться безъ возмездія. Съ точки зрѣнія этой идеи и излагается ходъ страшнаго суда.

Во время второго пришествія Своего на землю для суда Христосъ является окруженнымъ сонмомъ Ангеловъ, которые сопутствуютъ Ему, какъ Царю міра (1 Кор. XV, 24—25; 2 Тесс. I, 7), побѣдоносно шествующему во всей Своей славі (ср. Мѣ. XXIV, 30). Здѣсь между прочимъ ясно говорится о томъ, что Христа будутъ сопровождать „всѣ святые Ангелы“. Будутъ ли они содѣйствовать Ему при судѣ, или только сопутствовать Ему, объ этомъ данное мѣсто не говоритъ. Но на основаніи другихъ мѣстъ мы можемъ признать за вѣроятное, что Господь для осуществленія Своей правды надъ міромъ воспользуется этими „служебными духами“. Согласно притчѣ о плевелахъ, *Сынъ человеческій пошлетъ Ангеловъ Своихъ, и соберутъ изъ царства Его всѣ соблазны и дѣлающихъ беззаконіе* (Мѣ. XIII, 41); въ другомъ мѣстѣ Онъ же говоритъ, что Ангелы *соберутъ избранныхъ Его отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ* (XXIV, 31), и, наконецъ, въ третьемъ, что *изыдутъ Ангелы и отдѣлятъ злыхъ изъ среды праведныхъ* (XIII, 49). Точно также отдѣленіе грѣшниковъ и вверженіе ихъ въ печь огненную, приписывается Ангеламъ (Мѣ. VIII, 12; XIII, 42. 50; ср. XXII, 13; Лк. XIII, 28). Согласно этимъ мѣстамъ содѣйствіе Ангеловъ при судѣ будетъ состоять въ собраніи всѣхъ людей къ мѣсту суда, отдѣленіи злыхъ отъ добрыхъ и приведеніи въ исполненіе божественнаго приговора надъ нечестивыми.

Самая обстановка суда представляется образно въ такомъ видѣ, что Господь, какъ Царь, пришедшій потребовать отчета у Своихъ рабовъ (Лк. XIX, 12—15), возсѣдаетъ на престолѣ славы, окруженный Ангелами¹⁾. Престолъ славы, безъ сомнѣнія, образное представленіе царскаго достоинства Христа, которое въ полной своей славі явится предъ воскресшими и собравшимися для суда людьми, точно такъ же, какъ и упоми-

¹⁾ Допускающіе мысль объ участіи святыхъ въ страшномъ судѣ при-
бавляютъ къ этому, что и св. Ангелы вмѣстѣ съ Судіею возсѣдаютъ на
престолахъ и участвуютъ въ судѣ.

наемое здѣсь судилище Христово (βῆμα τοῦ Χριστοῦ), такъ какъ мы не можемъ представить себѣ вещественнаго престола, или судилища, которое бы соотвѣтствовало славі Судіи.

Рѣчь о престолѣ славы и судилищѣ вызываетъ вопросъ о мѣстѣ послѣднаго суда. Что судъ произойдетъ на землѣ, это вытекаетъ изъ многихъ мѣстъ Писанія (Мѣ. XVI, 27; XXIV, 30; XXV, 31; XXVI, 64; Лк. XXI, 27—28; 1 Тесс. IV, 16), гдѣ говорится, что Господь сойдетъ съ неба, очевидно, на землю¹⁾. Частнѣйшихъ опредѣленій мѣста суда Писаніе не даетъ, хотя нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ высказываютъ предположеніе, опирающееся на 1 Тесс. IV, 17, что судъ произойдетъ въ воздухѣ, при чемъ принимаютъ, что благочестивые должны предстать предъ судейскимъ престоломъ въ воздухѣ, а нечестивые гораздо ниже—на землѣ²⁾. Однако изъ самаго текста этого совершенно не вытекаетъ³⁾. Указанное мѣсто говоритъ о томъ, что вѣрующіе будутъ восхищены въ срѣтеніе Христу и послѣ того всегда будутъ съ Господомъ. Но такъ какъ Самъ Господь проходитъ воздухъ, шествуя⁴⁾, то изъ словъ Апостола скорѣе можно вывести,

¹⁾ Особенно въ этомъ отношеніи ясно мѣсто изъ кн. Дѣяній I, 11: *Сей Иисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, придетъ такимъ же образомъ, какъ вы видели Его восходящимъ на небо*, гдѣ вознесеніе на небо сопоставляется со вторымъ пришествіемъ, какъ возвращеніемъ.

²⁾ Kliefoth. Eschatologie, S. 278.

³⁾ *Мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ въ срѣтеніе Господу на воздухъ (eis áëra) и такъ (καὶ οὕτω) всегда съ Господомъ будемъ.* Eis áëra не имѣетъ для себя параллелей въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, но мысль Апостола совершенно ясна. Онъ имѣетъ здѣсь въ виду указать не мѣсто постоянного пребыванія со Христомъ, какъ понимаетъ это выраженіе Usteri (Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes S. 356, Anm.), а мѣсто встрѣчи вѣрующими Христомъ, послѣ чего Онъ сходитъ въ сопровожденіи ихъ на землю для учрежденія Своего царства. Посему и оѣто заключительной фразы даннаго стиха относится не къ предшествующему: *на воздухъ*, но къ послѣдующему: *всегда съ Господомъ будемъ*.

⁴⁾ Слова: *и такъ всегда съ Господомъ будемъ*, говоритъ блаж. Августинъ, должны быть понимаемы не въ такомъ смыслѣ, якобы Апостолъ хотѣлъ сказать, что мы останемся навсегда съ Господомъ въ воздухѣ; Онъ и Самъ не останется, конечно, тамъ, потому что будетъ проходить его шествуя. Встрѣчаютъ идущаго, а не остающагося на мѣстѣ. О гр. Бож., кн. 20, гл. XX; твор., ч. 6-я, стр. 229.

что Господь въ сопровожденіи Святыхъ и Ангеловъ сходитъ на землю, чѣмъ остается въ воздухѣ.

Болѣе распространенное мнѣніе о мѣстѣ послѣдняго суда то, что онъ произойдетъ близъ Іерусалима, въ такъ называемой долинѣ Іосафатовой. Основывается оно на словѣхъ пр. Іоилы: *знаменіе хочу Я сотворить на небѣ и на землѣ... солнце превратится въ тьму и луна въ кровь... кто призоветъ имя Господа, спасется* (II, 30 — 32); и далѣе: *соберу всѣ народы и приведу ихъ въ долину Іосафата и тамъ произведу надъ ними судъ* (III, 1—15). О какой долинѣ говорится здѣсь, съ опредѣленностью сказать трудно. Указываютъ на долину къ юго-востоку отъ Іерусалима на разстояніи трехъ часовъ пути (долина „Өекое“), гдѣ іудейскій царь Іосафатъ поразили Эдомитянь, Амаликитянь и Моавитянь. Другая долина, извѣстная тоже подъ именемъ Іосафатовой, находится между Іерусалимомъ и Масличною горою и названа такъ, по мнѣнію Освальда, отъ поставленнаго тамъ памятника Іосафату ¹⁾. Къ этой послѣдней преданія магометанъ и евреевъ приурочиваютъ мѣсто суда ²⁾. Христіане, по замѣчанію Вавиза, отъ древности раздѣляли то же ожиданіе, имѣя для этого еще специальное основаніе въ томъ, что Іисусъ Христосъ въ Іерусалимѣ потерпѣлъ самое страшное униженіе и принесъ великую искупительную жертву за міръ ³⁾.

Вся вѣроятность приведеннаго мнѣнія основывается на томъ, что пр. Іоиль говоритъ о страшномъ судѣ и подъ долиной, о которой упоминаетъ, разумѣетъ географически опредѣленную мѣстность. Съ первымъ можно согласиться, потому что идея суда Іеговы и побѣда Его надъ всѣми враждебными Ему силами изложена у пророка въ такихъ чертахъ, которыя въ полной мѣрѣ приложимы только къ послѣднему суду, какъ всестороннему осуществленію божественной правды,

¹⁾ Oswald. Eschatologie. 359. Имѣя въ виду восхожденіе праведныхъ на воздухъ, онъ замѣчаетъ, что мѣста для судимыхъ будетъ здѣсь достаточно, даже слишкомъ достаточно (S. 333).

²⁾ Въ настоящее время долина Іосафатова наполнена могилами евреевъ, которые приѣзжаютъ изъ далекихъ мѣстъ, чтобы быть погребенными вблизи мѣста будущаго суда (ibid. S. 359).

³⁾ Weltgericht, S. 205.

въ которомъ найдутъ свое заключеніе всѣ предшествующіе суды Божіи. Но что касается того, будто пророкъ указываетъ для будущаго суда и опредѣленное мѣсто на землѣ, то это совершенно ошибочно. Соотвѣтствующее выраженію: „долина Іосафатова“, слово, употребленное въ еврейскомъ подлинникѣ, значитъ собственно: „долина, гдѣ судить Іегова“, но LXX и Вульгата усмотрѣли въ этомъ выраженіи собственное имя и перевели: „долина Іосафатова“. Но если бы даже было доказано, что пророкъ употребилъ здѣсь собственное имя, то и тогда едва ли было бы можно дѣлать какія либо заключенія о мѣстѣ страшнаго суда. Пророкъ могъ употребить данное выраженіе, совершенно не имѣя въ виду географически опредѣленной долины, но помня лишь, что здѣсь совершился судъ Божій надъ тремя побѣжденными царемъ Іосафатомъ народами, и особенно то, что самое имя Іосафатъ значитъ: „судъ Божій“, или: „Богъ судить“ ¹⁾.

Имѣющимъ нѣкоторую силу въ данномъ отношеніи можно признать единственно только послѣднее соображеніе, что такъ какъ Іерусалимъ былъ мѣстомъ явленія Христа міру, мѣстомъ смерти, воскресенія и вознесенія, то въ немъ же естественнѣе всего ожидать и совершенія послѣдняго суда, если только онъ будетъ приуроченъ къ какому либо опредѣленному пространству. Судить однако о степени вѣроятности этого предположенія мы не имѣемъ возможности, такъ какъ не находимъ въ Писаніи по этому вопросу никакихъ указаній.

Неопредѣленность выраженія: *πάντα ἔθνη — всѣ народы* (ст. 32), даетъ поводъ нѣкоторымъ думать, что описываемый Христомъ судъ будетъ только надъ язычниками, въ какомъ смыслѣ часто употребляется это выраженіе, какъ и соотвѣтствующее ему славянское *языцы*. Но это слишкомъ слабое основаніе, чтобы оно давало право утверждать, будто судъ не будетъ простирается на христіанъ. Было бы въ высшей степени странно, если бы Господь началъ говорить Своимъ слушателямъ о судѣ, который не будетъ имѣть къ нимъ

¹⁾ Св. Кириллъ Алекс., изъясняя пророческую рѣчь Іоилы, называетъ мнѣніе о судѣ въ долинѣ Іосафатовой «пустой и бабьей басней». Толк. на пр. Іоилы III, 1—3; твор. ч. 9-я, стр. 376—381.

никакого отношенія, и странно тѣмъ болѣе, что эта рѣчь Спасителя приведена въ Евангеліи, написанномъ главнымъ образомъ для евреевъ. Напротивъ другія мѣста, гдѣ говорится о томъ же собраніи праведниковъ и грѣшниковъ при второмъ пришествіи Христа, даютъ право рѣшительно утверждать, что ко Христу соберутся всѣ люди безъ различія ихъ вѣрованій, и не только тѣ, которыхъ второе пришествіе застанетъ въ живыхъ, но и всѣ воскресшіе. Говорится именно, что при пришествіи Господа Ангелы соберутъ избранныхъ *отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ* (Мѣ. XXIV, 31), чѣмъ прямо указывается, что не только избранные, живущіе на землѣ, но всѣ люди, какіе обрѣтаются въ поднебесной, должны будутъ явиться предъ судейскимъ престоломъ Своего Владыки. Относительно нечестивыхъ находимъ свидѣтельство въ притчѣ о плевелахъ, гдѣ читаемъ, что при кончинѣ вѣка Ангелы, посланные Сыномъ Человѣческимъ, соберутъ отъ царства Его *всѣ соблазны и дѣлающихъ беззаконіе* (XIII, 41).

Если мы будемъ понимать здѣсь подъ царствомъ Сына Человѣческаго всю вселенную, все, что существуетъ, на что даетъ намъ право 1 Кор. XV, 24—27, то мы имѣемъ здѣсь весьма ясное указаніе на то, что не только всѣ грѣшники, какіе были и будутъ въ мірѣ, но даже падшіе ангелы будутъ приведены на судъ ¹⁾; если же мы придадимъ выра-

¹⁾ Мнѣніе, что и демонамъ должны будутъ предстать на страшный судъ, основывается на Іуд. VI: *ангеловъ, не сохранившихъ своего достоинства, но оставившихъ свое жилище, соблюдаетъ въ вѣчныя узакъ, подъ яркомъ на судъ великаго дня.* Но въ 1 Кор. VI, 3 говорится болѣе обще: *Развѣ не знаете, что мы будемъ судить Ангеловъ (ἀγγέλους κρίνομεν)?* На основаніи этого мѣста Оригенъ утверждалъ, что и добрые ангелы будутъ призваны на судъ, чтобы дать отчетъ, насколько ревностно или небрежно исполняли они дѣло служенія спасенію людей и сообразно съ этимъ получить возданіе (In Numeros homilia XX, 3, Migne, s. gr., t. XII, col. 733; in Lucam hom. XIII—t. XIII, col. 1832).

Впрочемъ, св. Іоаннъ Златоустъ (на 1 Кор. бес. 16-я, 3; т. 1-й, изд. 1863 г., стр. 282), Теодоритъ (на данн. м.—тв., ч. VI, стр. 201—202), Θεοφιλάктъ (Полк. на послан. къ Коринѣ, стр. 69) и Икуменій (Migne, s. gr., t. CXVIII, col. 705) видятъ здѣсь указаніе только на злыхъ ангеловъ. Справедливость послѣдняго мнѣнія подтверждается тѣмъ, что, по Winer'у, ἀγγελοι безъ члена никогда не означаетъ въ Св. Писаніи совокупности ангеловъ, какъ дѣлаго рода существъ (Grammatik, S. 142, Anm.).

женію: „царство Сына Человѣческаго“ самый узкій смыслъ, какой только возможенъ,—общества вѣрующихъ на землѣ, то и въ этомъ случаѣ, по снесеніи даннаго мѣста съ разбираемымъ описаніемъ суда, придемъ къ тому выводу, что на судъ явятся всѣ грѣшники какъ изъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ, какихъ застанетъ на землѣ второе пришествіе.

Въ дальнѣйшемъ ходѣ рѣчи Спасителя указываютъ и еще выраженія, не позволяющія, повидимому, признать въ описываемомъ судѣ судъ всеобщій. Господь осуждаетъ и оправдываетъ здѣсь, смотря по тому, какъ относился человѣкъ во время своей жизни къ меньшимъ братьямъ Его, подъ которыми мы должны будто бы разумѣть или всѣхъ вообще вѣрующихъ, или только „избранныхъ“ изъ нихъ. Въ томъ и другомъ случаѣ окажутся несудимыми тѣ изъ язычниковъ, которые ничего не знали о Христѣ и, не входя ни въ какія отношенія къ христіанамъ, не имѣли случая оказать имъ свою любовь. Наконецъ, такими же подлежащими суду мы должны признать и тѣхъ, кого Христосъ называетъ Своими меньшими братьями, такъ какъ они, само собой разумѣется, не могутъ быть отнесены къ стоящимъ по лѣвую сторону Судіи, но также опредѣленно различаются Господомъ и отъ стоящихъ по правую сторону: *такъ какъ вы сдѣлали одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ*. Получается такимъ образомъ представленіе, что на страшномъ судѣ, съ одной стороны, будутъ судимы всѣ или многіе изъ христіанъ, а съ другой—также многіе и изъ язычниковъ, при чемъ раздѣленіе послѣднихъ на подлежащихъ и не подлежащихъ суду произойдетъ по совершенно несущественному признаку,—имѣли ли они случай оказать дѣло милосердія „меньшимъ братьямъ Христовымъ“.

Несообразность такого пониманія образной рѣчи Спасителя будетъ очевидна безъ особыхъ доказательствъ, если мы выяснимъ себѣ, кого понимаетъ Господь подъ „меньшими братьями Своими“. Выраженіе это, какъ и аналогичное ему „ближній“, можетъ имѣть смыслъ болѣе или менѣе широкій. Въ послѣднемъ случаѣ оно указываетъ на самый тѣсный кругъ лицъ, въ каковомъ смыслѣ это слово употреблено у Іоан. XXI, 23: *и пронеслось это слово между братіями*. Но

уже Самъ Господь расширяетъ объемъ этого выраженія, когда говоритъ: *мать Моя и братья Мои суть слушающіе слово Божіе и исполняющіе его* (Лк. VIII, 21; Мѣ. XII, 49—50; Мр. III, 34—35). Далѣе Христосъ въ томъ же или болѣе широкомъ смыслѣ называется перворожденнымъ между многими братьями (Римл. VIII, 29), и, наконецъ, въ посланіи къ Евреямъ мы находимъ мѣсто, въ которомъ всѣ люди называются братьями Христа: *Онъ (Христосъ) долженъ былъ во всемъ уподобиться братьямъ, чтобы быть милостивымъ и истиннымъ первосвященникомъ предъ Богомъ* (II, 17), т. е., чтобы совершить дѣло искупленія, Онъ долженъ былъ воспріять плоть и кровь (ст. 14), почему всѣ люди сдѣлались для Него братьями. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ нужно понимать „братьевъ“ и въ рѣчи о страшномъ судѣ, и пониманіе это тѣмъ естественнѣе, что братья Христа представляются претерпѣвающими различныя лишенія и несчастія,—алчущими и жаждущими, нагими и странниками, заключенными въ темницу и больными. На это, быть можетъ, указываетъ прибавка „меньшіе“, такъ какъ несчастные страдальцы наиболѣе презираются людьми, не испытывающими никакихъ несчастій. Несмотря на такое отношеніе къ нимъ людей, они болѣе близки ко Христу, Который сочувствуетъ имъ, такъ какъ и Самъ Онъ многое претерпѣлъ (Евр. II, 18). Этимъ сходствомъ положенія Христа и положенія угнетаемыхъ меньшихъ братій объясняется то, что каждое проявленіе любви въ послѣднихъ имѣетъ для человѣка такое же нравственное значеніе, какъ если бы оно было обращено на Христа. Важно здѣсь не то, что человѣкъ даетъ одежду нагому, или посѣщаетъ больного, такъ какъ Господь, столь роскошно одѣвающій цвѣты полевые и владычествующій надъ жизнью и смертью, можетъ извлечь человѣка изъ нищеты и исцѣлить отъ болѣзни; но важно то, что въ человѣкѣ живетъ любовь, которая влечетъ его къ дѣламъ милосердія и приближаетъ ко Христу. Поэтому намъ нѣтъ необходимости видѣть въ „меньшихъ братьяхъ“ Христа только совершенныхъ праведниковъ; но какъ Христосъ указываетъ намъ нашего ближняго въ каждомъ человѣкѣ, такъ и подъ „братією“ Христа мы должны понимать всѣхъ людей, которые нуждаются въ проявленіи къ нимъ

любви другихъ. Тогда обращеніе Господа: *вы сдѣлали (или: не сдѣлали)* это одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ будетъ значить: вы оказали (или: не оказали) любовь своимъ ближнимъ, когда они нуждались въ этомъ. При такомъ пониманіи кажущееся противорѣчіе словъ Господа мысли о всеобщности изображаемаго суда исчезаетъ само собою, такъ какъ и язычники могутъ быть судимы всѣ на основаніи того, творили ли они дѣла милосердія, а съ другой стороны, и „братья Христа“ не будутъ составлять особаго класса людей, на которыхъ не простирается послѣдній судъ.

Въ самомъ совершеніи суда рѣчь Господа различаетъ два момента—раздѣленіе добрыхъ и злыхъ и произнесеніе приговора надъ тѣми и другими. Въ раздѣленіи и поставленіи однихъ по правую, а другихъ по лѣвую сторону, безъ сомнѣнія, мы должны усматривать идею объ окончательномъ выясненіи нравственнаго отношенія человѣка ко Христу предъ всѣми людьми, а если участь нѣкоторыхъ еще не рѣшена до суда окончательно ¹⁾, то, конечно, прежде всего предъ собою. Однимъ изъ способовъ, какимъ совершится это выясненіе нравственнаго достоинства человѣка, служатъ указываемыя въ другихъ мѣстахъ Писанія вниги суда и книга жизни: *увидѣлъ я, говоритъ Тайнозритель, мертвыхъ, малыхъ и великихъ, стоящихъ предъ Богомъ, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному въ книгахъ, сообразно съ дѣлами своими* (Апок. XX, 12) ²⁾. Раскрытіе книгъ, по которымъ производится судъ, можетъ значить только одно—приведеніе въ извѣстность всѣхъ поступковъ и помысловъ каждаго. Но что понимать подъ книгой? Само собой разумѣется, ее нельзя понимать въ буквальный смыслъ, такъ какъ Богочеловѣкъ не нуждается ни въ какихъ записяхъ для производства суда,

¹⁾ Это—дожившіе до пришествія Христова и не подвергшіеся частному суду Божию.

²⁾ О книгахъ суда упоминается у Даниїла VII, 10; о книгѣ жизни въ В. З. Исх. XXXII, 33; Ис. IV, 3; Іез. XIII, 9; Пс. LXVIII, 29; въ Новомъ Завѣтѣ, кромѣ Апокалипсиса (III, 5; XIII, 8; XX, 15; XXI, 27; XXII, 19; Фил. IV, 3, а также Лк. X, 20 и Евр. XII, 23, гдѣ говорится, что имена святыхъ написаны на небесахъ).

да и невозможно словомъ описать жизнь каждаго такъ точно, чтобы на основаніи этого даровать ему безусловно справедливое воздаяніе ¹⁾. Отличительная черта книги — ея совершенная точность въ изображеніи жизни каждаго человѣка заставляетъ видѣть въ ней указаніе на всевѣдѣніе Судіи, о Которомъ мы читаемъ: *Нѣтъ твари, сокроенной отъ Него; но все обнажено и открыто предъ очами Его. Ему дадимъ отчетъ* (Евр. IV, 13).

Но если всевѣдѣніе Божіе мы можемъ представлять какъ бы нѣкую книгу, въ которой совершенно точно изображено нравственное состояніе каждаго, и на основаніи которой всѣ могутъ получить справедливое воздаяніе, то мы должны также принять во вниманіе, что эта книга будетъ раскрыта на судѣ, т. е. все въ жизни человѣка, что составляло тайну для другихъ и, можетъ быть, не было ясно сознаваемо его собственной совѣстію, а только извѣстно было одному всевѣдущему Богу, откроется на судѣ; откроется предъ каждымъ вся его жизнь въ мельчайшихъ подробностяхъ. Хотя Писаніе и не указываетъ точнѣе способа, посредствомъ котораго Господь выяснитъ каждому степень его нравственного совершенства или паденія, но мы не можемъ представлять это происходящимъ путемъ внѣшняго наученія и должны приписать его внутреннему озаренію. Поэтому въ Писаніи различаются „книга“ и „книги“, и, если первая указываетъ

¹⁾ Блаж. Августинъ такъ аргументируетъ противъ буквального пониманія книги жизни: «Если послѣднюю книгу представить тѣлеснымъ образомъ, — кто въ состояніи опредѣлить ея величину и длину? Или сколько бы времени потребовалось на прочтеніе книги, въ которой описана вся жизнь всѣхъ и каждаго? Развѣ не представятъ ли такое же число Ангеловъ, въ какомъ числѣ будутъ люди, и каждый изъ людей будетъ слушать свою жизнь, читаемую отъ приставленнаго къ нему Ангела? Но въ такомъ случаѣ книга была бы не одна для всѣхъ, но отдѣльная для каждаго. Между тѣмъ, давая понять, что книга эта будетъ одна, Писаніе говоритъ: *И ина книга отверзеса*» (О гр. Бож., кн. 20, гл. XXIV; ч. 6-я, стр. 215). Поэтому подъ книгой, по которой происходитъ судъ, онъ понимаетъ «нѣкую божественную силу, дѣйствіемъ которой воспроизведутся въ памяти и съ удивительной живостью станутъ предъ умственными очами каждаго всѣ дѣла его какъ добрыя, такъ и злыя... Въ ней какъ бы читается то, что по дѣйствию ея воспроизводится въ памяти» (кн. 20, гл. XIV, твор., ч. 6-я, стр. 205).

на божественное всевѣдѣніе, то подъ вторыми мы не можемъ разумѣть ничего другого, какъ собственную совѣсть и память человѣка, которыя дѣйствіемъ всемогущества озарятся такъ, что человѣкъ съ удивительною ясностью припомнитъ весь путь своего нравственного развитія и съ совершенною точностью опредѣлитъ нравственное значеніе каждаго малѣйшаго своего поступка, своихъ мыслей и желаній ¹⁾. Что такое удивительное состояніе памяти и совѣсти человѣка будетъ дѣломъ божественнаго всемогущества, въ этомъ убѣждаетъ насъ Писаніе, такъ какъ оно всегда приписываетъ Богу засвидѣтельствованіе праведности или виновности явившихся на судъ. Такъ оно поступаетъ и въ приведенномъ описаніи суда. Господь, произнося приговоръ надъ стоящими по правую и по лѣвую сторону престола, вмѣстѣ указываетъ и то, чѣмъ обуславливается этотъ приговоръ.

Въ указаніи основаній дарованія однимъ вѣчнаго небеснаго царства и осужденія другихъ на вѣчныя мученія Господь перечисляетъ только весьма немногія дѣла милосердія къ ближнимъ. Но что мы не можемъ ограничивать предметъ разсмотрѣнія на судѣ не только указанными видами добрыхъ дѣлъ, но и вообще добрыми дѣлами, съ непререкаемою ясностью вытекаетъ изъ многихъ другихъ мѣстъ Писанія. Съ одной стороны, здѣсь говорится, что люди будутъ судимы по своимъ дѣламъ (Мѡ. XVI, 27. Римл. II, 6; 1 Кор. III, 8; 2 Кор. XI, 15; Гал. VI, 7; 1 Петр. I, 17; Апок. II, 23;

¹⁾ Св. Василій Великій: «Вѣроятно же, какою-то несказанною силою во мгновеніе времени всѣ дѣла нашей жизни, какъ на картинѣ, напечатлѣются въ памяти нашей души. И такимъ образомъ услышимъ сіе: *нынѣ обзидоша ихъ совѣсти ихъ; противу лица ми быша*» (Ос. VII, 2). И книги, упоминаемыя у Давида (VII, 10), что иное означаютъ, какъ не возбужденіе Господомъ въ памяти человѣческой образовъ всего содѣланнаго, чтобы каждый вспомнилъ свои дѣла, и чтобы мы видѣли, за что подвергаемся наказанію» (Толкованіе на пр. Исаію, I, 18; тв., ч. 2, изд. 1845 г., стр. 70). Св. Амвросій Медиол.: «какія книги открыты, если не наши совѣсти, какъ бы книги, содержащія рядъ нашихъ согрѣшеній» (*Epistola in psalmum primum*, 53; Migne, s. l., t. XIV, col. 949)? Блаж. Августинъ видящій указаніе на озареніе совѣсти въ «книгѣ» суда, подъ «книгами» понимаетъ книги Писанія, въ которыхъ показывается, что Богъ повелѣлъ Своими заповѣдями дѣлать». О гр. Бож., кн. 20, гл. XXIV; твор., ч. 6-я, стр. 215.

XX, 12—13; XXII, 12), съ другой, что за всякое *праздное слово*, какое скажутъ люди, дадутъ они *ответъ въ день суда*. Ибо отъ словъ своихъ оправдаешься и отъ словъ своихъ осудишься (Мф. XII, 36—37). Наконецъ, и сердечныя намѣренія будутъ предметомъ суда (1 Кор. IV, 5), словомъ, все, что въ жизни человѣка имѣетъ какое-либо нравственное значеніе, будетъ принято во вниманіе при опредѣленіи его къ извѣстной степени блаженства или мученій. Однако мы должны сдѣлать здѣсь нѣкоторое ограниченіе, такъ какъ одинаковое количество добрыхъ дѣлъ, словъ и мыслей не повлечетъ за собой непременно одинаковое воздаяніе. Рабъ, который зналъ волю господина своего, и не былъ готовъ, и не дѣлалъ по воли его, битъ будетъ много. А который не зналъ и сдѣлалъ достойное наказанія, битъ будетъ меньше. И отъ всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вѣрено, съ того больше взыщутъ (Лк. XII, 47—48). Мы видимъ, что отношеніе Судии къ людямъ не будетъ формальнымъ,* но Онъ приметъ во вниманіе всѣ тончайшія особенности собственной природы человѣка и всю совокупность внѣшнихъ условий, при которыхъ совершалось его нравственное развитіе, словомъ, если каждому дается по его силѣ, то и на страшномъ судѣ каждый будетъ судимъ по своимъ силамъ и дарованіямъ. Изъ внѣшнихъ условий на первое мѣсто ставится извѣстность или неизвѣстность чело-вѣку божественнаго Откровенія. Неодинаково будутъ судиться люди, которымъ изъ дѣтства возвѣщается законъ Христовъ, и тѣ, которые ничего не знали о Христѣ, но воспитавшіеся при руководствѣ божественнаго Откровенія преимуществуетъ предъ незнающимъ Христа какъ въ наградѣ, такъ и въ наказаніи (Римл. II, 9—10). Поэтому христіане будутъ судимы съ точки зрѣнія благодатнаго закона Христова, іудеи на основаніи закона Моисеева и, наконецъ, язычники, которымъ не было дано никакого откровенія воли Божіей, на основаніи закона естественнаго, написаннаго въ сердцѣ каждого чело-вѣка (Римл. II, 15).

Мѣрою, какая опредѣляетъ нравственное достоинство человѣка, Писаніе иногда представляетъ вѣру, иногда же, и чаще, дѣла. Но мы не найдемъ ни одного мѣста, гдѣ бы

говорилось, что люди будутъ судимы по ихъ вѣрѣ и дѣламъ вмѣстѣ. Мало того, когда говорится о вѣрѣ въ Иисуса Христа, дѣла какъ бы теряютъ всякое значеніе, и вѣра или невѣріе окончательно опредѣляютъ судьбу чело-вѣка, какъ говорится въ неоднократно уже приведенныхъ словахъ Спасителя: *вѣрующій въ Него* (т. е. въ Иисуса Христа) *не судится, а неспрующій уже осужденъ, потому что не уверовалъ во имя Единороднаго Сына Божія* (Іоан. III, 18; ср. V, 24; III, 36). Съ другой стороны, когда рѣшеніе послѣдняго суда ставится въ зависимость отъ дѣлъ, словъ и помышленій, о вѣрѣ какъ бы забывается. Такое, повидимому, глубокое противорѣчіе въ ученіи Писанія о томъ, по чему будетъ судимъ чело-вѣкъ, разрѣшается вполне удовлетворительно отношеніемъ между вѣрою и дѣлами. Согласно Писанію, вѣра не есть только внѣшнее, мертвое знаніе, которое имѣютъ и бѣсы (Іак. II, 19), но внутреннее усвоеніе божественной истины всѣмъ существомъ чело-вѣка, вслѣдствіе чего она является какъ бы зерномъ, производящимъ изъ себя при свободномъ усиленіи воли чело-вѣка добрыя дѣла. Посему, когда Писаніе утверждаетъ, что чело-вѣкъ будетъ оправданъ на судѣ за его вѣру, то оно разумѣетъ не мертвое безплодное знаніе откровенныхъ истинъ (Мф. VII, 21—23; Лк. XIII, 26—27), а вѣру, свидѣтельствуемую дѣлами (Іак. II, 18), и когда говоритъ, что предметомъ послѣдняго суда будутъ дѣла чело-вѣка, то имѣетъ въ виду ихъ тѣсную связь съ вѣрой или невѣріемъ, которыя служатъ ихъ основаніемъ.

Рѣшающее значеніе, какое принадлежитъ вѣрѣ въ опредѣленіи участи чело-вѣка на послѣднемъ судѣ, вызываетъ недоумѣніе относительно тѣхъ лицъ, которые, живя благочестиво, по закону, написанному на скрижаляхъ сердца, умерли, ничего не зная о Спасителѣ міра. Для умершихъ до Христа милосердіе Божіе, какъ мы видѣли, дало возможность слышать проповѣдь о спасеніи міра и, увѣровавши, наслѣдовать жизнь вѣчную. Эта возможность не была отнята даже у тѣхъ людей, которые за свои грѣхи подверглись страшному истребленію чрезъ всемірный потопъ. Но возвѣщается ли благовѣстіе о Христѣ въ царствѣ мертвыхъ душамъ тѣхъ, которые, не имѣя возможности услышать о Спасителѣ во время земной своей

жизни, умерли послѣ сошествія Иисуса Христа во адъ, Писаніе не говоритъ. Въ разобранныхъ мѣстахъ изъ посланія Апостола Петра проповѣдь Иисуса Христа во адѣ представляется фактомъ совершившимся, а не продолжающимся непрерывно, такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ употребленъ аористъ — ἐκήρυξε, ἐδηγγέλισθη, однако это не отрицаетъ возможности сообщенія умершимъ душамъ знанія о Христѣ другими способами или чрезъ другихъ благовѣстниковъ. Если проповѣдь Евангелія находящимся въ пеолѣ душамъ имѣла свою цѣлю сдѣлать нравственно возможнымъ судъ надъ всѣми людьми — живыми и мертвыми, то, дѣлая выводъ изъ сказаннаго Апостоломъ, мы должны придти къ тому заключенію, что и тѣ люди, которые умираютъ послѣ явленія Христа, не слыша проповѣди Евангелія, желжны воспринять слово благовѣстія, чтобы могли быть судимы. Эта мысль находитъ себѣ подтвержденіе во многихъ мѣстахъ Писанія, гдѣ говорится, что благодать Божія спасительна для всѣхъ людей (Тит. II, 11), что Богъ хочетъ, чтобы *всѣ люди спаслись и достигли познанія истины* (1 Тим. II, 4); что Онъ не желаетъ, чтобы кто погибъ, но чтобы *всѣ пришли къ покаянію* (2 Петр. III, 9). Если мы не будемъ произвольно ограничивать смыслъ этихъ выраженій, то ничего больше не остается, какъ принять, что возможность придти къ полному познанію божественной истины должна быть предложена въ загробной жизни и тѣмъ изъ людей, для которыхъ она безъ ихъ вины осталась сокрытою въ здѣшнемъ мірѣ. Что же касается способа, посредствомъ котораго Евангеліе дѣлается извѣстнымъ душамъ тѣхъ, которые не слышали его во время земной жизни, то Писаніе не даетъ намъ относительно этого никакихъ указаній. Въ древнее время Климентъ Александрійскій высказывалъ ту мысль, что послѣ Христа проповѣдниками Евангелія въ загробномъ мірѣ были Апостолы, которые, по его мнѣнію, „должны были подражать своему Учителю, подобно тому, какъ подражали Ему на землѣ, дабы Логосъ могъ обратиться къ себѣ Евреевъ, нисшедшихъ во адъ, а Апостолы — язычниковъ, или, однимъ словомъ, всѣхъ, кто жилъ праведно, согласно съ требованіями той праведности, кака была предъявляема имъ закономъ и чело-

вѣческой мудростью“ ¹⁾. Нѣкоторые изъ Современниковъ бл. Августина представляли, что спасеніе въ загробномъ мірѣ проповѣдывается точно такъ же, какъ и здѣсь ²⁾. Въ послѣднее время, какъ на защитника подобнаго мнѣнія, можно указать на Рудлова, который, ссылаясь на Лк. XV, 10 и Евр. I, 14, считаетъ проповѣдниками Ангеловъ ³⁾. Другіе, напротивъ, не признаютъ во адѣ постоянной проповѣди, но допускаютъ, что души умирающихъ безъ вѣры могутъ получить вѣдѣніе о Христѣ и искупленіи или въ моментъ смерти, когда душа является предъ престоломъ славы Божіей ⁴⁾, или въ моментъ явленія на страшный судъ ⁵⁾. Какое изъ этихъ мнѣній нужно признать наиболѣе вѣроятнымъ, судить не беремся, такъ какъ ниодно изъ нихъ не имѣетъ за себя опредѣленныхъ свидѣтельствъ въ Свящ. Писаніи. Господь, желающій, чтобы *всѣ люди спаслись и достигли познанія истины*, безъ сомнѣнія, можетъ сообщить послѣднюю и душамъ, перешедшимъ безъ ея познанія въ міръ загробный. Для насъ достаточно этого знанія и нѣтъ необходимости проникать въ глубины сокрытыхъ отъ насъ путей Божіихъ.

Въ дальнѣйшемъ повѣствованіи обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что какъ праведники не признаютъ себя достойными того блаженства, какое предоставляетъ имъ Судія, такъ и грѣшники считаютъ какъ бы несправедливымъ осужденіе ихъ на вѣчныя мученія. Одни не видятъ нравственной цѣнности совершенныхъ добрыхъ ими дѣлъ, другіе не сознаютъ своей вины предъ Богомъ. Господь приводитъ праведниковъ и грѣшниковъ къ полному сознанию степени своего нравственнаго совершенства и, слѣдовательно, къ при-

¹⁾ Строматы, кн. VI, гл. 6; цит. изд., столб. 672. Ср. кн. I, гл. 9 — столб. 214—215, гдѣ онъ приводитъ выдержку изъ «Пастыря» Ерма о томъ же.

²⁾ Apud inferos ad faciendos fideles atque liberandos Evangelium praedicatum sit, vel adhuc etiam praedicetur, quasi et ibi sit Ecclesia constituta (для обращенія и освобожденія находящихся во адѣ проповѣдано Евангеліе и все еще проповѣдывается, какъ будто бы и тамъ основана Церковь) Epist (CLXIV) ad Evodium, cap. V, 15; Migne, s. l., t. XXXIII, col. 715.

³⁾ Rudloff. Lehre v. Menschen, S. 359.

⁴⁾ Splittgerber. Tod, Fortleben und Auferst., S. 124—129.

⁵⁾ Kliefoth. Christl. Eschatologie, S. 112—113.

знанію совершенной справедливости произнесеннаго надъ ними приговора. Что же заставляетъ праведниковъ и грѣшниковъ отвѣчать такъ своему Судіи: дѣйствительное ли незнаніе своего нравственнаго состоянія, или смиреніе въ первыхъ, и упорное непризнаніе своей вины во вторыхъ? Очевидно, послѣднее, по крайней мѣрѣ относительно праведниковъ, такъ какъ трудно предположить, что бы судимые, изъ которыхъ многіе подверглись уже въ загробной жизни частному суду, не сознавали ясно, за что они приняты въ единеніе съ Богомъ и предназначены къ вѣчному блаженству. Но по своему смиренію она, пораженные высотой награды, приписывая достиженіе ея не собственнымъ силамъ, но дѣйствию божественной благодати, видятъ въ даруемой имъ наградѣ нѣчто неизмѣримо превосходящее ихъ нравственные подвиги во время ихъ земной жизни.

Точно также нужно думать и относительно грѣшниковъ. Не дѣтское неумѣніе отличить добро отъ зла прогладываетъ въ ихъ словахъ, но упорство и совершенная неспособность къ раскаянію, что особенно ясно изъ другихъ, параллельныхъ данному, мѣстъ Писанія. Здѣсь указывается только, что грѣшники не признаютъ своей виновности, по другимъ же мѣстамъ, они будутъ какъ бы доказывать свои права на небесное царство. *Когда хозяинъ дома встанетъ и затворитъ двери; тогда вы, стоя внѣ, станете стучать въ двери и говорить: Господи! Господи! отвори намъ... тогда станете говорить: мы жили и жили предъ Тобою, и на улицахъ нашихъ учили Ты* (Лк. XIII, 25—26; Мѣ. VII, 22—23). Въ здѣшней жизни человѣкъ часто обманываетъ относительно своего нравственнаго состоянія другихъ, а главнымъ образомъ самого себя и бываетъ настолько ослѣпленъ, что никакіе человѣческія убѣжденія не въ состояніи привести его къ сознанію своей грѣховности. Только божественный авторитетъ въ силахъ сдѣлать это. Но такое сознаніе вины, исходя не изъ добровольнаго самоосужденія, не можетъ имѣть ничего общаго съ раскаяніемъ и, слѣдовательно, никакой нравственной цѣнности. Такимъ образомъ, и праведники въ смиренномъ сознаніи своего недостойнства и грѣшники въ

упорномъ непризнаніи своей вины пойдутъ — первые въ жизнь вѣчную, вторые — въ мученія вѣчныя.

Жизнь по воскресеніи.

Воскресеніе мертвыхъ открываетъ собою для людей, новую жизнь, имѣющую продолжаться вѣчно. Воскресеніе умершихъ и измѣненіе плоти живыхъ вмѣстѣ съ тѣсно примыкающимъ къ нему страшнымъ судомъ образуютъ завершеніе домостроительства Божія о человѣкѣ, тотъ „конецъ“, о которомъ говоритъ Апостолъ въ посланіи къ Коринѣянамъ: *какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ, каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, потомъ Христовы, въ пришествіе Его. А затѣмъ конецъ, когда Онъ передастъ царство Богу и Отцу, когда упразднитъ всякое начальство и всякую власть и силу* (1 Кор. XV, 22—24). Во все время домостроительства Сынъ является дѣйствующимъ въ мірѣ, Творцемъ, Испушителемъ, наконецъ, Судіею. Образно Апостолъ представляетъ это отношеніе Сына Божія къ міру, какъ передачу Отцемъ всякой власти надъ міромъ и всѣмъ сотвореннымъ Сыну. Но съ воскресеніемъ и судомъ домостроительство оканчивается. Твореніе вступаетъ въ состояніе полного соотвѣтствія творческой идеѣ о немъ, конечно, поскольку это состояніе совершенства зависитъ отъ благодати Божіей. Но такъ какъ совершенство свободныхъ существъ зависитъ не отъ одной благодати Бога, а и отъ свободы самого человѣка, то для послѣдняго съ его собственной, субъективной стороны приближеніе къ идеѣ можетъ быть только относительнымъ, соотвѣтственно нравственному состоянію его духа. Привести людей и къ субъективному состоянію совершенства противъ ихъ воли Господь не можетъ, а потому дальнѣйшее домостроительство о ихъ спасеніи является совершенно излишнимъ.

Окончаніе дѣятельности Сына Божія, принятой Имъ на Себя для приведенія всего сотвореннаго въ состояніе совершенства, отмѣчается Апостоломъ, какъ передача Имъ царства Богу Отцу: *Самъ Сынъ покорится покорившему все Ему, да*

будетъ Богъ все во всемъ (1 Кор. XV, 28). Такимъ образомъ въ жизни человѣчества и всего міра наступитъ новая стадія существованія—царство Тріединнаго Бога, въ которомъ, какъ въ состояніи совершенства, не будетъ имѣть мѣста дальнѣйшее развитіе, прекратится, слѣдовательно, время и наступитъ вѣчность. Существенное отличіе наступающей съ воскресеніемъ мертвыхъ жизни Апостолъ видитъ въ томъ, что тогда *будетъ Богъ все во всемъ*. Очевидно, по мысли Апостола, отношеніе Бога къ человѣчеству въ періодъ домостроительства не таково, какимъ оно будетъ въ жизни по воскресеніи, такъ какъ настоящій вѣкъ есть царство Христа, а не Тріипостаснаго Бога. Отецъ *все покорилъ подъ ноги* Христа, передалъ Ему, такимъ образомъ, царство надъ всѣмъ сотвореннымъ, и мы не погрѣшимъ противъ мысли Апостола, если скажемъ, что въ настоящемъ вѣкѣ Сынъ Божій *во всемъ*. По Своему Божеству,—какъ Творецъ; въ Своемъ вочеловѣченіи,—какъ Искупитель, Онъ есть Царь и Глава всего небснаго и земного (Еф. I, 10).

Относительно вѣрующихъ въ Него Онъ Самъ говоритъ, что Онъ „въ нихъ“, какъ Отецъ въ Немъ (Іоан. XVII, 21—23). Апостолъ знаетъ эту истину и раскрываетъ ее частіе, говоря не только то, что Христосъ обитаетъ въ Своихъ избранныхъ и „воображается“ въ нихъ, но даже говоритъ о себѣ: *я сораспялся Христу. И уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ. А что нынѣ живу во плоти, то живу вѣрю во Сына Божія, возлюбившаго меня и предавшаго Себя за меня* (Гал. II, 20). Что касается прочаго человѣчества, которое не вступило въ благодатное единеніе со Христомъ, то и у него нельзя отрицать естественной связи съ Сыномъ Божиимъ. Они одинаково съ избранными Божиими являются членами великаго организма міра и, слѣдовательно, точно такъ же, какъ и всѣ, возглавляются Христомъ (Еф. I, 10). Несомнѣннымъ доказательствомъ этой связи является ихъ воскресеніе *во Христа* (1 Кор. XV, 22): Апостолъ не говоритъ: „черезъ Христа“, или: „по волѣ Христа“, но: *во Христа*, давая тѣмъ указаніе на тѣсную связь, какая существуетъ между всѣмъ человѣчествомъ и его Главою. Различіе обитанія Христа въ избранныхъ и отверженныхъ, конечно,

весьма велико. Первые стоятъ въ естественномъ и благодатномъ единеніи со Христомъ, а вторые—только въ естественномъ, и потому въ первыхъ Христосъ обитаетъ Своею благодатію и всемогуществомъ, во вторыхъ—только всемогуществомъ. То же самое должно сказать и о мірѣ духовъ. Такъ какъ онъ сотворенъ Богомъ чрезъ Второе Лице, Бога Сына (Іоан. I, 3), то и здѣсь мы можемъ усматривать тѣсную связь между Творцомъ и тварью. Въ Ангелахъ добрыхъ мы должны признать обитаніе Сына Божія и всемогуществомъ, и благодатію, въ злыхъ же только всемогуществомъ, такъ какъ они, принадлежа по направленію своей воли къ числу Его враговъ, тѣмъ не менѣе будутъ покорены Имъ, т. е. будутъ лишены всякой возможности бороться противъ царства Божія.

Если таково отношеніе Христа къ сотворенному міру въ настоящій вѣкъ домостроительства, то мы будемъ въ состояніи понять и мысль Апостола, какую онъ выражаетъ въ словахъ: *будетъ Богъ все во всемъ*. Эти слова не будутъ указывать на пантеистическое обращеніе всего сотвореннаго въ субстанцію Божества, какъ хотѣлъ этого, по увѣренію Іеронима, Оригенъ¹⁾, не будемъ видѣть въ нихъ также указанія на блаженное единеніе всѣхъ въ Богѣ, какъ хотятъ этого защитники апокатастасиса, но будемъ изъяснять ихъ исключительно въ смыслѣ указанія на прекращеніе домостроительнаго отношенія къ міру Бога Сына и вступленіе Тріипостаснаго Бога въ непосредственныя отношенія къ творенію. Цѣль божественнаго посланничества Христа Спасителя указывается въ томъ, чтобы привести людей къ Богу Отцу, какъ указываетъ Самъ Іисусъ Христосъ въ Своей первосвященнической молитвѣ: *да будутъ вси едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я во Тебѣ, (такъ) и они да будутъ въ Насъ едино* (Іоан. XVII, 21). Путь къ единенію съ Богомъ Отцемъ міръ имѣетъ въ Іисусѣ Христѣ, и никто не приходитъ къ Отцу,

¹⁾ Іеронимъ. Письмо къ Авиту, гл. III, тв. ч. III, стр. 264. — «Когда Апостолъ говоритъ, что Богъ будетъ «все», онъ прибавляетъ, «во всѣхъ»: чтобы никто не подумалъ, будто Богъ поглотитъ въ Себѣ существа Имъ сотворенныя». Навиль. Вѣчная жизнь, стр. 135-136.

какъ только чрезъ Него (Иоан. XIV, 6). Такое посредственное единение человѣка съ Богомъ Отцемъ получаетъ конецъ съ наступленіемъ совершенства, когда Богъ будетъ во всемъ. Это, однако, не значитъ, что единение твари со Христомъ и Духомъ Святѣмъ прекратится, но что Тріипостасный Богъ вступить въ непосредственныя отношенія къ достигнутому совершенству міру. На это указываетъ Апостолъ, такъ какъ, различая въ своей рѣчи Отца и Сына, въ послѣднемъ случаѣ употребляетъ наименованіе, общее всѣмъ Лицамъ Троицы въ ихъ отдѣльности и единствѣ, — Богъ, каковое наименованіе указываетъ намъ на полноту божескаго Существа, какъ она обитаетъ въ Богочеловѣкѣ Христѣ (Кол. II, 9) ¹⁾.

Нѣтъ сомнѣнія, что если бы грѣхъ не нарушилъ естественнаго хода нравственнаго развитія человѣка, концомъ этого развитія также было бы обитаніе Бога во всемъ. Но тогда это было бы совершеннымъ, всестороннимъ, какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человѣка. Дѣятельность Христа приводитъ къ предназначенному совершенству все въ мірѣ, даже бездушную матерію, и не можетъ только привести къ совершенству нравственному нѣкоторые свободныя существа. Злая воля не даетъ исполниться смотрѣнію Божію на всѣхъ разумныхъ твореніяхъ. Несмотря на то, что одна часть человѣчества, приведенная Христомъ, вступить въ полное нравственное единеніе съ Богомъ, несмотря на то, что даже видимая матеріальная природа, обновленная и одухотворенная, приблизится черезъ Богочеловѣка къ Богу, нѣкоторые свободныя существа тѣмъ не менѣе упорно останутся внѣ нравственнаго единенія съ Нимъ. Такимъ образомъ, хотя со стороны объективной приведеніе всего творенія къ Божеству будетъ совершенно, но со стороны субъективной разъединеніе между уклонившимися въ сторону зла твореніями и ихъ Богомъ сдѣлается еще болѣе, чѣмъ въ періодъ домостроительства. По отношенію къ такимъ суще-

¹⁾ «Не сказано: да будетъ Отецъ *всѣмъ* во *всѣхъ*, но: *да будетъ Богъ*; поелику имя это принадлежитъ вообще Св. Троицѣ и равно можетъ относиться къ Отцу, Сыну и Духу Святому». Блаж. Иеронимъ. Письмо къ Амаду, твор., ч. II (1879 г.), стр. 111.

ствамъ мы не можемъ признать въ нихъ обитанія Бога Своєю благодатію, но только всемогуществомъ и правдою. Отсюда вся совокупность свободныхъ существъ въ жизни по воскресеніи будетъ раздѣляться по отношенію ихъ къ Богу и Бога къ нимъ на два класса: вступившихъ въ благодатное единеніе съ Богомъ и отвергнувшихъ это единеніе во время земной жизни и потому отвергнутыхъ Богомъ въ жизни загробной, или — праведниковъ и грѣшниковъ. Участь тѣхъ и другихъ Писаніе представляетъ намъ совершенно различною.

Общая мысль Писанія о состояніи праведниковъ и грѣшниковъ та, что первые, согласно окончательному приговору о нихъ Христа, вступаютъ послѣ суда въ жизнь вѣчную, вторые же идутъ въ мученія вѣчныя (Мѡ. XXV, 46). Внутреннее существо жизни вѣчной, какъ мы уже видѣли, состоитъ для человѣка въ единеніи съ Богомъ, истинною жизнью. Хотя вѣчная жизнь начинается для праведниковъ уже здѣсь на землѣ, такъ какъ, по слову Спасителя, *върующій въ Сына имѣетъ жизнь вѣчную* (Иоан. III, 26; V, 24), однако оправданнымъ на судѣ, какъ воздаяніе за ихъ праведность, опять даруется жизнь вѣчная ¹⁾. Очевидно такимъ образомъ, что вѣчная жизнь человѣка можетъ имѣть различныя формы и различныя степени, смотря или по внѣшнимъ условіямъ существованія человѣка, или по степени его нравственнаго совершенства. Здѣсь на землѣ она имѣетъ несовершенную, зачаточную форму вслѣдствіе того, что человѣкъ живетъ въ грѣховномъ тѣлѣ, удаляющемъ его отъ болѣе тѣснаго и непосредственнаго общенія съ Богомъ. Апостолъ былъ соединенъ со Христомъ столь тѣсными узами, что могъ сказать о себѣ: *уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ* (Гал. II, 20), и тѣмъ не менѣе онъ считаетъ свою жизнь въ тѣлѣ удаленіемъ отъ Господа (2 Кор. V, 6). Съ этой же точки зрѣнія жизнь загробная до воскресенія представляется ему, какъ болѣе тѣсное единеніе со Христомъ (ст. 8; Фил. I, 23) и, слѣдова-

¹⁾ Предполагать, что здѣсь Господь имѣетъ въ виду такихъ людей, которые во время земной жизни не были причастны жизни вѣчной, не позволяютъ другія мѣста Писанія, гдѣ воздаяніе върующимъ на послѣднемъ судѣ представляется, какъ жизнь вѣчная (напр., Римл. II, 7).

тельно, болѣе высокою формою истинной, вѣчной жизни. Но и на этомъ не останавливаются вождѣнія Апостола: онъ знаетъ еще третью форму вѣчной жизни, имѣющую наступить послѣ суда, когда нетлѣнная, прославленная тѣлесность не будетъ препятствовать человѣку войти въ тѣснѣйшее нравственное единеніе съ Тріединнымъ Богомъ. Поэтому Св. Писаніе, называя вѣрующихъ причастниками вѣчной жизни, тѣмъ не менѣе вступленіе въ эту жизнь, въ смыслѣ наивысшаго ея проявленія, обѣщаетъ имъ только послѣ воскресенія.

Единеніе съ Богомъ характеризуетъ собою всю дальнѣйшую жизнь праведниковъ, почему и является наиболѣе общимъ наименованіемъ всей совокупности ихъ воздаянія. Оно сопровождается для человѣка многими благодѣтельными слѣдствіями и, дѣйствительно, обуславливаетъ собою многія небесныя блага. Писаніе указываетъ намъ на эти блага, но не изъясняетъ подробно, въ чемъ будутъ они состоять, и даже утверждаетъ невозможность постичь человѣческими силами или передать въ человѣческомъ словѣ сущность и величіе ихъ. *Не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовилъ (ἃ ἡτοίμασεν) Богъ любящимъ Его* (1 Кор. II, 9). Глазъ, ухо и сердце указываютъ на три пути, какими пріобрѣтается естественное познаніе: видѣніе, или непосредственный опытъ, слышаніе, или посредствомъ передачи полученное знаніе, и сердце, или мыслительная способность. Но ни однимъ изъ этихъ способовъ познанія мы не можемъ уразумѣть будущихъ небесныхъ благъ, такъ какъ они недоступны для человѣческаго опыта и превосходятъ мысль человѣческую ¹⁾. „Итакъ, если ни око не видало, ни ухо не слышало, ни сердце не могло выѣстить познанія о томъ, что уготовано любящимъ Его, то какъ мы, блаженный Павелъ, можемъ получить познаніе объ этомъ?“ — недоумѣваетъ св. Іоаннъ Златоустъ. „Подожди немного, отвѣчаетъ онъ далѣе на свой вопросъ, и ты услышишь, какъ

¹⁾ На это указываетъ стоящее во многихъ спискахъ ἅλ вместо ἃ.

объясняетъ онъ и это. Онъ прибавляетъ: *намъ же Богъ открылъ есть Духомъ Своимъ* (1 Кор. II, 10) ¹⁾.

Откровеніе называетъ полноту уготованныхъ намъ благъ царствомъ, царствомъ небеснымъ, царствомъ Отца и т. под. Такъ какъ Писаніе не даетъ намъ болѣе подробныхъ указаний относительно того, какой смыслъ соединяетъ оно съ этимъ наименованіемъ, то мы должны ограничиться здѣсь мыслию о великости небесныхъ благъ, въ какомъ смыслѣ исключительно и объясняетъ это выраженіе св. Григорій Нисскій: „По велику, говоритъ онъ, наименованіе царство относительно сей жизни есть нѣчто великое и почти выше всего вождѣннаго для людей; то Слово поэтому сіе наименованіе употребило для означенія высшихъ благъ; такъ что если бы у людей было нѣчто другое, высшее царства, то, конечно, и Слово именованіемъ того окрылило бы душу слушателя къ вождѣннѣ неизреченнаго блаженства. Ибо открыть людямъ оныя блага, которыя выше и чувства, и вѣдѣнія человѣческаго, и невозможно было бы подѣ собственными ихъ именами. Но чтобы упоемое блаженство не совершенно осталось далекимъ отъ нашего гаданія, сколько вмѣщаемъ по низости нашего естества, столько и слышимъ неизъяснимаго“ ²⁾.

Ту же самую идею выражаетъ Писаніе, когда называетъ воздаяніе по воскресеніи вѣнцемъ, вѣнцемъ жизни (Іак. I, 12), вѣнцемъ правды (2 Тим. IV, 8). Но здѣсь отмѣчается также и то, что блага будущей жизни человѣкъ долженъ заслужить нравственными подвигами здѣсь на землѣ.

Нѣкоторыя особенности будущей жизни по воскресеніи, обусловленныя измѣненіемъ тѣла человѣческаго въ нетлѣнное и безсмертное, мы уже указали, когда шла рѣчь о свойствахъ тѣлъ воскресшихъ. Здѣсь же, говоря о слѣдствіяхъ, проистекающихъ для человѣка отъ полного его нравственного единенія съ Богомъ, мы должны отмѣтить вѣдѣніе человѣка и блаженство. Относительно перваго достаточно говорить намъ Апостолъ въ посланіи къ Коринѣянамъ: *Теперь мы*

¹⁾ Бес. 2-я въ нед. св. Пятидесятницы, 2; сл. и бес. на разн. сл., т. II (1865 г.), стр. 212—213.

²⁾ О блаженствахъ. Сл. 2-ое, твор., ч. II (1861 г.), стр. 377.

видимъ какъ бы сквозь (тусклое) стекло, гадательно, тогда же лицемъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно, какъ я познаю (1 Кор. XIII, 12), хотя выше, какъ бы противорѣча приведеннымъ словамъ, онъ замѣчаетъ, что всѣ формы проявленія высшей духовной жизни прекратятся съ наступленіемъ состоянія совершенства; останется только любовь: любовь никогда не перестаетъ; хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится (γῶσις κатарρηθήσεται). Однако подъ гносисомъ въ данномъ мѣстѣ нельзя понимать знанія вообще, которое не можетъ прекратиться и, какъ видно изъ дальнѣйшаго, дѣйствительно не прекратится; но такъ какъ Апостолъ ведетъ рѣчь о духовныхъ дарованіяхъ (XII, 31; XIV, 1), то и здѣсь вмѣстѣ съ дарами пророчества и языковъ мы должны понимать подъ гносисомъ даръ прозрѣнія въ божественныя тайны. Такое познаніе, какъ особый даръ, дѣйствительно прекратится отчасти потому, что вѣдѣніе сдѣлается достояніемъ всѣхъ совершенныхъ, главнымъ же образомъ потому, что вмѣсто этого несовершеннаго знанія наступитъ совершенное. „Дабы ты не подумалъ, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, что и оно (знаніе) упразднится, подобно пророчествамъ и языкамъ, онъ послѣ словъ: *аще и разумъ испразднится*, не остановился, но показалъ и способъ упраздненія, тотчасъ присовокупивъ: *отчасти бо разумѣаемъ, и отчасти пророчествуемъ: егда же придетъ совершенное, тогда еже отчасти упразднится* (ст. 9. 10). Слѣдовательно, упразднится не знаніе, а неполнота знанія, потому что мы будемъ знать не только это, но и гораздо большее“¹⁾.

Различіе между нашимъ настоящимъ вѣдѣніемъ и тѣмъ, какое будетъ даровано въ будущей жизни, Апостолъ указываетъ въ двухъ отношеніяхъ: количественномъ и качественномъ. Въ первомъ—онъ называетъ знаніе, доступное человѣку въ настоящемъ вѣгѣ, знаніемъ *отчасти* (ἐκ μερούς), частичнымъ, неполнымъ, по сравненію съ будущимъ совершеннымъ. Однако видѣтъ здѣсь отсутствіе для человѣка тайнъ во всѣхъ областяхъ человѣческаго знанія мы не находимъ никакого основанія²⁾. Апостолъ, говоря о настоящемъ знаніи,

¹⁾ На 1 Кор. бес. XXXIV, 1; ч. 2-я, стр. 227.

²⁾ Въ вопросѣ объ объемѣ познанія по воскресеніи особенно далеко

имѣеть въ виду вѣдѣніе тайнъ царствія небеснаго (Мѡ. XIII, 11), а не богатство мудростію міра, которая часто является безуміемъ предъ Богомъ (1 Кор. I, 18), и, слѣдовательно, мы не въ правѣ расширять объемъ будущаго совершеннаго познанія, включая въ него истины, не имѣющія отношенія къ религіи. Правда, съ усиленіемъ познавательной способности человѣка по воскресеніи, что естественно предполагается совершеннымъ знаніемъ божественныхъ тайнъ, а также съ измѣненіемъ условій существованія, необходимо должны расшириться предѣлы знанія истинъ, составляющихъ теперь загадку для человѣческаго ума, но какъ далеко будетъ простираться наше познаніе въ этомъ отношеніи, мы ничего не можемъ сказать, не имѣя твердой опоры для этого въ Писаніи.

Относительно глубины и совершенства будущаго познанія Апостолъ приводитъ два сравненія: пониманія младенца и мужа и видѣнія сквозь тусклое стекло и лицемъ къ лицу¹⁾. Сравненіе нашего настоящаго познанія съ познаніемъ младенца и будущаго съ познаніемъ мужа даетъ намъ мысль, что съ наступленіемъ совершенства усовершенствуются и наши познавательныя способности, подобно тому какъ они совершенствуются въ человѣкѣ при переходѣ изъ младенческаго возраста въ мужескій. Чтобы показать всю противоположность между настоящимъ и будущимъ въ этомъ отношеніи, Апо-

заходилъ Оригенъ. По его мнѣнію, человѣкъ, удостоившійся въ будущей жизни полнаго единенія со Христомъ, узнаетъ сущность и различіе другъ отъ друга различныхъ животныхъ, живущихъ въ водѣ, птицъ, скотовъ звѣрей... узнаетъ и различныя роды растений, и причины, почему, напр., извѣстными корнямъ и травамъ даны особенныя силы, а другіе изъ нихъ лишены этихъ силъ... Περὶ ἀρχῶν, lib. II, cap. XI, 7; lib. III, cap. I, 1; Migne s. g., t. XI, col. 246. 250.—Подобнымъ образомъ и св. Григорій Великій «если тамъ въ общемъ свѣтѣ созерцаютъ Бога, то чего они не могутъ знать тамъ, гдѣ знаютъ Всевѣдца?» Собес. о жизни ит. оо. и о безсм. души, кн. IV, гл. 33; цит. изд., стр. 318.

¹⁾ Въ подлинникѣ стоитъ: ὁλόκληρον γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, гдѣ ἐσόπτρον значитъ собственно полированную металлическую пластинку, какія древніе употребляли вмѣсто нашихъ зеркалъ. Русскій переводъ хотя не точенъ, но мысль выдержана и передана прекрасно, такъ какъ при переводѣ ἐσόπτρου—словомъ «зеркало» получалось бы болѣе высокое представленіе, чѣмъ даетъ Апостолъ о способѣ настоящаго познанія.

столь сравниваетъ съ мужемъ не юношу, а младенца, который только еще начинаетъ познавать окружающее, и разуму котораго остается недоступнымъ большинство изъ того, что мужу представляется совершенно яснымъ ¹⁾. Если же наши познавательныя способности усовершатся въ указанной степени, то очевидно, что будущее вѣдѣніе человѣка будетъ не только дѣломъ благодатнаго озаренія со стороны Бога, но будетъ дѣятельнымъ и со стороны человѣка, который получить силы и возможность проникать въ небесныя тайны.

Наконецъ, мы находимъ указаніе также и на способъ будущаго познанія въ приведенныхъ выше словахъ. Наше настоящее познаніе уподобляется видѣнію предмета сквозь тусклое стекло, галательно; знаніе же будущей жизни—знанію чрезъ непосредственное созерцаніе,—*лицемъ къ лицу*. Въ настоящей жизни мы также можемъ имѣть нѣкоторое познаніе о непостижимомъ Божествѣ, *ибо невидимое Ею, вѣчная сила Ею и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы* (Римл. I, 20), однако такой способъ познания не можетъ дать человѣку полного и совершеннаго знанія о Богѣ, и въ отношеніи къ будущему непосредственному созерцанію не можетъ быть уподобленъ и самому тусклому стеклу. Апостолъ имѣетъ въ виду познаніе Бога не изъ разсматриванія сотворенныхъ вещей, но то познаніе, какое даетъ человѣку Божественное Откровеніе, провозвѣстникомъ котораго былъ самъ Апостолъ. Несмотря на свою полноту, такъ какъ оно раскрываетъ намъ всѣ истины, необходимыя для нашего спасенія, — и непреложную истинность, оно есть Откровеніе Бога человѣку, а не собственное познаніе Бога человекомъ. Богъ открывается здѣсь міру въ словѣ, а человѣкъ долженъ вѣрою усвоить открытыя ему истины, не видя самаго предмета, о которомъ говоритъ ему Откровеніе, *ибо мы ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ* (2 Кор. V, 7). Въ жизни же по воскресеніи упразднятся вѣра и надежда, такъ какъ все, во что мы вѣровали и на что надѣялись, мы будемъ

¹⁾ «Если Павелъ, знавшій столько, былъ младенцемъ, то представь, каково (будущее знаніе)». Св. Іоаннъ Златоустъ. На 1 Кор. бес. 34, 1; ч. II, стр. 228.

непосредственно видѣть и переживать. На это непосредственное знаніе, которое недоступно слабымъ силамъ человеческимъ въ настоящемъ вѣкѣ, и происходящую отсюда ясность познанія и указываетъ выраженіе Апостола: *лицемъ къ лицу* ¹⁾. Несовершенство вѣдѣнія настоящей жизни обусловливается не нежеланіемъ Бога открыться въ полнотѣ Своему творенію, но несовершенствомъ самого человѣка и его познавательныхъ силъ, что можно вывести изъ словъ Господа, сказанныхъ ученикамъ въ прощальной бесѣдѣ: *еще многое имѣю сказать вамъ, но вы теперь не можете вмѣстить* (Іоан. XVI, 12). Въ отношеніи къ данному моменту эти слова могутъ значить только, что ученики, не утвержденные въ вѣрѣ и не получившіе Духа Святаго, еще не могутъ воспринимать въ себя, не соблазняясь, многихъ тайнъ царствія небеснаго (Іоан. VI, 66). Но такъ какъ и послѣ воскресенія Христа и сошествія Духа Святаго Апостолы не достигли совершеннаго вѣдѣнія, то мы въ правѣ усматривать въ приведенныхъ словахъ общую мысль, что Господь открывается человѣку по мѣрѣ силы послѣдняго. Причину же недоступности человѣку совершеннаго вѣдѣнія можно усматривать въ приведенныхъ уже словахъ Апостола: *водворяясь въ тѣло, мы устранены отъ Господа (ибо мы ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ)* (2 Кор. V, 6—7). Тѣло, удаляя отъ Господа, лишаетъ насъ возможности непосредственнаго видѣнія, но съ другой стороны, тотъ же Апостолъ обѣщаетъ намъ полноту и совершенство знанія именно тогда, когда души вновь соединятся съ тѣлами въ воскресеніи, откуда ясно, что тѣло не само по себѣ служитъ препятствіемъ къ достиженію нами совершеннаго знанія, но въ силу своей грѣховности, и, слѣдовательно, какъ скоро послѣдняя будетъ отнята, и человѣкъ

¹⁾ Игуменій. Migne, t. CXVIII, col. 357—358. «Дабы хотя немного объяснить тебѣ это различіе, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, и ввести въ душу твою хотя нѣкоторый лучъ разумѣнія этого предмета, припомни теперь, когда возсіяла благодать и временахъ подзаконныхъ. До благодати тогдашнее казалось чѣмъ-то великимъ о удивительнымъ, но послѣ благодати, послушай, что говоритъ о томъ Павелъ: *не прославился прославленное въ части сей за превосходящую славу*» (2 Кор. III, 10). На 1-е Кор. бес. 34, 2; ч. II, стр. 228—229.

достигнуть совершенства и по своей тѣлесной природѣ, для него наступить время непосредственнаго вѣдѣнія. Какъ на положительное подтвержденіе этой мысли можно сослаться на слова св. Іоанна Богослова: *Возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи; но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть* (1 Іоан. III, 2). Здѣсь ставятся рядомъ уподобленіе Христу и видѣніе Его въ полнотѣ божественной славы ¹⁾. Сопоставляя послѣднее съ настоящимъ знаніемъ, св. Василій Великій говоритъ: „Въ сравненіи съ вѣдѣніемъ, какое откроется въ будущемъ вѣкѣ, и то, что нынѣ въ вѣдѣніи кажется совершеннымъ, столь коротко и темно, что предъ ясностію вѣдѣнія будущаго вѣка имѣетъ болѣе недостатковъ, нежели сколько видѣніе зеркаломъ и въ гаданіи недостаточно предъ видѣніемъ лицомъ къ лицу. Подтверждаютъ же сіе и ученики Господни, блаженный Петръ и Іоаннъ; при непрестанно болшемъ и болшемъ возрастаніи и пресіяніи въ настоящей жизни, они тѣмъ не менѣе были увѣрены въ превосходствѣ вѣдѣнія, предоставленнаго будущему вѣку. И послѣ того, какъ ознакомились достойными избранія Господня, сопребыванія съ Господомъ, Его апостольства, раздаянія духовныхъ дарованій, послѣ того, какъ слышали: *вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго* (Мѡ. XIII, 11), и послѣ такового вѣдѣнія, по открытіи имъ тайнъ, неизреченныхъ для прочихъ, все еще, предъ самымъ уже страданіемъ Господнимъ, слышатъ они наконецъ: *еще мною имамъ глаголати вамъ, но не можете носить нынѣ* (Іоан. XVI, 12). Изъ сего и подобнаго ему познаемъ, что богодухновенному Писанію извѣстны какъ безпредѣльность познанія, такъ и для природы человѣческой въ настоящей жизни непостижимость божественныхъ тайнъ“ ²⁾.

Нѣтъ нужды замѣчать, что Апостолъ называетъ знаніе

¹⁾ Въ подлинникѣ оба придаточныя предложенія соединены съ главнымъ однимъ союзомъ *ὅτι*: *οἱ δὲ αὖτε, ὅτι ἐν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσομεθα*, *ὅτι* *ὁφθαλμοὶ αὐτὸν κληῖς*; *ἔστι*, что даетъ намъ право переводить: знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, что увидимъ...

²⁾ О вѣрѣ—тв., ч. 5-я (1858), стр. 30—31.

будущей жизни совершеннымъ только по сравненію съ нынѣшнимъ знаніемъ. Въ сравненіи съ божественнымъ всевѣдѣніемъ оно остается и останется ограниченнымъ, такъ какъ никогда не будетъ въ состояніи постичь безграничное существо Тріипостаснаго Бога: *Божіаго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія* (1 Кор. II, 11). Недоступность послѣдняго для полнаго постиженія, съ одной стороны, и непосредственное созерцаніе Божественныхъ тайнъ и углубленіе въ нихъ разумомъ—съ другой, открываетъ для вступившихъ въ вѣчную жизнь возможность безконечнаго совершенствованія въ познаніи. „Чистый сердцемъ, по нелживому слову Владыки, видитъ Бога (Мѡ. V, 8), всегда по мѣрѣ силы столько пріемлетъ разумѣнія, сколько можетъ вмѣстить. Неопредѣлимое и неуловимое въ Божествѣ остается за предѣлами всякаго постиженія, потому что великолѣпію славы *нѣтъ конца* (Пс. CXLIV, 3), какъ свидѣлствуетъ пророкъ“ ¹⁾.

Достиженіе разумомъ всѣхъ своихъ высшихъ стремленій въ видѣніи Бога и успокоеніе воли чрезъ полное свободное единеніе ея съ волей Божественной будетъ имѣть своимъ непосредственнымъ слѣдствіемъ удовлетвореніе всѣмъ чистымъ требованіямъ чувства въ блаженствѣ. Подъ этимъ именемъ мы должны разумѣть такое состояніе чловѣка, когда всѣ высшія стремленія его свободно-разумной природы удовлетворены съ избыткомъ, когда онъ достигъ цѣли своего предназначенія—возможнаго совершенства по душѣ и по тѣлу, и уже не можетъ чувствовать ни малѣйшей неудовлетворенности, такъ какъ онъ получаетъ все, что можетъ имѣть въ полномъ соотвѣтствіи степени своего нравственнаго совершенства.

Чтобы изобразить будущее блаженство чловѣка, вступающаго по воскресеніи въ вѣчную жизнь, нужно ясно представить себѣ величіе небесныхъ благъ, какія уготованы Богомъ Своимъ избранныкамъ. Но мы уже видѣли, что эти блага настолько велики, что превосходятъ чловѣческое разумѣніе, а потому отсюда можемъ заключать, что и самое блаженство праведниковъ по воскресеніи совершенно соотвѣтствуетъ ве-

¹⁾ Св. Григорій Нисскій. Точное изъясненіе Пѣсни Пѣсней, бес. 8-я; тв., ч. III (1862 г.), стр. 212.

ливости благъ и столь же неизреченно, какъ и послѣднія. Мы убѣждаемся изъ Нагорной бесѣды Господа, что каждое изъ небесныхъ благъ въ своей отдѣльности можетъ доставить человѣку блаженство, такъ какъ Онъ называетъ блаженными тѣхъ, которыхъ есть царство небесное, которые получаютъ небесное утѣшеніе, которые наследуютъ новую землю, которые насытятся правдою и т. д. Сколь же блаженнымъ долженъ чувствовать себя человѣкъ, который получитъ всю полноту небесныхъ благъ (Мѣ. V, 3—12)! Здѣсь мы должны также обратить вниманіе на то, что Господь называетъ блаженными людей, еще живущихъ въ этой жизни, исполненной скорби и страданій, людей плачущихъ, гонимыхъ и злословимыхъ за Него, и увѣщаетъ ихъ радоваться и веселиться (11—12). И въ этомъ мы не можемъ не видѣть указанія на то, что одна надежда, или предвкушеніе небесныхъ благъ въ силахъ заставить человѣка не только терпѣливо переносить скорби настоящей жизни, но даже радоваться въ нихъ. Въ какой, слѣдовательно, мѣрѣ должно будетъ наполнить блаженствомъ душу человѣка исполненіе его надежды и притомъ въ такой мѣрѣ, представить себѣ которую отказывается человѣческій разумъ? Да и вообще нужно сказать, что всякое благо можетъ быть постольку названо этимъ именемъ, поскольку оно удовлетворяетъ стремленіямъ человѣческаго чувства. Это настолько существенный признакъ всякаго блага, временнаго ли, какъ богатство, слава и т. под., или вѣчнаго, что безъ него благо немислимо, такъ какъ не можетъ быть признано таковымъ въ собственномъ сознаніи человѣка. Поэтому въ благахъ временныхъ одному представляется благомъ одно, другому другое, смотря по тому, что кому доставляетъ удовлетвореніе стремленіямъ чувства. Прилагая эту точку зрѣнія къ благамъ небеснымъ, мы должны будемъ признать, что изображаемая въ Писаніи ихъ высота необходимо предполагаетъ также, что они въ высшей степени будутъ удовлетворять чувству, сдѣлаютъ человѣка неизреченно блаженнымъ.

Въ частнѣйшемъ раскрытіи будущаго блаженства Писаніе указываетъ намъ съ отрицательной стороны на свободу отъ всего того, что доставляетъ человѣку скорбь, дѣлаетъ

жизнь его на землѣ непривлекательной, даже тягостной. Таковы болѣзни и немощи, таково гибельное вліяніе стихій на тѣлесную природу. Все это пройдетъ, и всякіе внѣшніе поводы къ страданію уничтожатся. *Отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ (праведниковъ), и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло* (Апок. XXI, 4). Не будетъ также ни козней діавола и злыхъ людей, такъ какъ всѣ враждебныя силы будутъ покорены Богомъ (1 Кор. XV, 24—25). Наконецъ, въ самомъ человѣкѣ не будетъ уже болѣе борьбы страстей и того страшнаго противодѣйствія грѣховной плоти духу, которую совершенно подавить здѣсь на землѣ не можетъ ни одинъ праведникъ. Словомъ, борьба добра и зла въ человѣкѣ и во всемъ мірѣ совершенно прекратится, и наступитъ вѣчное торжество добра. Тогда и самое развитіе человѣка, совершающееся путемъ борьбы и побѣжденія противоположнаго начала, найдетъ конецъ. На это указываетъ Апостоль, когда говоритъ, что *для народа Божія еще остается субботство* (Евр. IV, 9). Это субботство, или покой, есть прежде всего отдохновеніе отъ дѣлъ, какъ далѣе изъясняетъ онъ самъ: *кто вошелъ въ покой Его, тотъ и самъ успокоился отъ дѣлъ своихъ, какъ и Богъ отъ Своихъ* (ст. 10)¹⁾. Съ наступленіемъ совершенства кончается для человѣка время дѣланія, или время сѣянія (Гал. VI, 7—8), т. е. время нравственнаго подвига, и наступаетъ время жатвы. Однако это пожинаніе посѣяннаго, или переживаніе обусловленнаго земной жизнью вѣчнаго блаженства, не можетъ быть пассивнымъ со стороны человѣка. Покой Бога послѣ творческой седмицы не можетъ давать по-

¹⁾ «Поистинѣ это такой покой, въ которомъ нѣтъ ни болѣзни, ни печали, ни воздыханія, въ которомъ нѣтъ ни заботъ, ни трудовъ, ни скорбей, ни страха, поражающаго и потрясающаго душу, но есть одинъ страхъ Божій, исполненный радости. Тамъ не слышатся слова: *въ потѣ лица твоего съелъ хлебъ твой и терніе и волчцы возраститъ тебѣ* (Быт. III, 18—19), нѣтъ тамъ терній и волчцевъ; не слышится: *въ болѣзняхъ родиши чадо и къ мужу твоему обращеніе твое и той тобою обладати будетъ* (III, 6). Все тамъ миръ, радость, веселіе, сладость, благость, кротость, правда, любовь». Св. Іоаннъ Злат. На посл. къ Евр. бес. 6-я, 4; изд. 1859 г., стр. 117—118. Ср. блаж. Θεодорита: «Апостоль субботствомъ наименовалъ освобожденіе отъ дѣлъ тѣлесныхъ» (на данн. м., тв., ч. VII, стр. 582).

вода утверждать, что Онъ прекратилъ всяческую дѣятельность въ отношеніи къ міру, но только дальнѣйшее творчество; промыслительная же дѣятельность о мірѣ продолжается во все время существованія послѣдняго, почему Іисусъ Христосъ и говоритъ: *Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю* (Іоан. V, 17). Точно также и покой избранныхъ Божіихъ мы должны понимать не иначе, какъ въ смыслѣ прекращенія всякихъ подвиговъ и дальнѣйшаго совершенствованія, хотя это не исключаетъ дѣятельнаго переживанія вѣчной жизни, такъ какъ она основана на любви, и ея сущность состоитъ во взаимной любви Бога и человѣка.

Нельзя не замѣтить, что покой, какъ отдохновеніе отъ подвиговъ и борьбы, одинаково будетъ принадлежать праведникамъ и грѣшникамъ, такъ какъ и для послѣднихъ съ воскресеніемъ наступитъ время жатвы посѣяннаго во время земной жизни. Но Апостолъ Павелъ въ данномъ мѣстѣ представляетъ покой, какъ такой, въ который войдутъ не всѣ, почему и убѣждаетъ своихъ читателей стараться войти въ него (ст. 11). Это указываетъ намъ, что покой праведниковъ будетъ представлять нѣчто болѣе, чѣмъ простое успокоеніе отъ трудовъ своихъ (Апок. XIV, 13). Онъ будетъ состоять не только въ успокоеніи отъ борьбы съ внѣшними врагами и препятствіями, но также въ успокоеніи отъ внутренней борьбы страстей, во внутреннемъ мирѣ человѣка съ самимъ собою и съ Богомъ, мирѣ, который былъ утраченъ въ грѣхопаденіи. Эти послѣднія черты характеризуютъ тотъ покой Господень, въ который войдутъ истинно вѣрующіе въ Него.

Сущность нравственнаго единенія съ Богомъ состоитъ въ любви Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, по слову Христа: *кто любитъ Меня, тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы придемъ къ нему и обителъ у него сотворимъ* (Іоан. XIV, 23). Въ настоящемъ вѣкѣ отношеніе человѣка къ Богу выражается въ вѣрѣ, надеждѣ и любви. *Теперь пребываютъ сіи три: вѣра, надежда, любовь* (1 Кор. XIII, 13). Но вѣра и надежда суть только временныя формы отношеній человѣка къ Богу, обусловливаемыя его несовершенствомъ, и потому должны будутъ прекратиться, какъ скоро единеніе человѣка съ Богомъ въ вѣч-

ной жизни достигнетъ своего совершенства. Вѣра, какъ увѣренность въ невидимомъ (Евр. XI, 1), не будетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ человѣкъ будетъ *лицемъ къ лицу* (1 Кор. XIII, 12) созерцать Божество, и должна будетъ обратиться въ вѣдѣніе. Точно также и надежда прекратится, потому что все, что было для насъ ея предметомъ, будетъ даровано намъ въ избыткѣ и преизбыткѣ. Такимъ образомъ всѣ отношенія человѣка къ Богу сольются въ любви, которая никогда ни прекратится, ни уменьшится въ своей силѣ. Это разумѣетъ Апостолъ, когда говоритъ: *Любовь никогда не перестанетъ* (1 Кор. XIII, 8). „И справедливо, замѣчаетъ по поводу этихъ его словъ св. Климентъ Александрійскій, потому что вѣра переходитъ, если мы собственнымъ зрѣніемъ убѣждаемся въ непреложности своей вѣры въ бытіе Божіе; и надежда исчезаетъ, какъ скоро получаемъ то, на что надѣялись; любовь же только усовершенствуется, какъ скоро ей совершенное дается“¹⁾.

Любовь къ Богу неотдѣлима, по ученію Писанія, отъ любви къ ближнимъ, представляя вмѣстѣ съ послѣднею двѣ стороны одного великаго закона любви; поэтому съ любовью къ Богу въ воскресшихъ и получившихъ небесное царство праведникахъ будетъ соединена и любовь къ человѣчеству и прежде всего, конечно, къ соучастникамъ въ вѣчной жизни. Получится, такимъ образомъ, общество, тѣсно связанное узами любви, составляющее одинъ живой организмъ, или Церковь Божію подъ Главою Тріипостаснаго Бога, гдѣ любовь человѣка найдетъ безконечное поприще для своего раскрытія.

Относительно судьбы грѣшниковъ послѣ страшнаго суда Писаніе говоритъ, что они идутъ *въ муку вѣчную* (Мѣ. XXV, 46). Въ чемъ будутъ состоять мученія, Писаніе указываетъ главнымъ образомъ съ отрицательной стороны, описывая тѣ преимущества, которыхъ лишаетъ человѣка грѣхъ. Говорится, что всѣ согрѣшившіе въ Адамѣ сдѣлались *по природѣ чадами инѣва* (Еф. II, 3), врагами Божіими (Римл. V, 10), и что только вѣра въ Іисуса Христа, какъ Сына Божія, можетъ вновь

¹⁾ Кто изъ богатыхъ спасется, 38; переводъ Н. Корсунскаго. Ярославль. 1888. Столб. 38. 39.

примирить человека съ Богомъ, на невѣрующихъ же пребываетъ гнѣвъ Божій (Іоан. III, 36). Тотъ же гнѣвъ Божій угрожаетъ и всѣмъ, предающимся неправдѣ и дѣлающимъ злое (Римл. II, 5—10). Говорится далѣе, что люди всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей (III, 23), но обѣщается возвращеніе въ преизбытѣ божественной славы праведникамъ. Всѣ эти частныя указанія на лишеніе грѣшниковъ тѣхъ благъ, какія возвратила и умножила для людей искупительная дѣятельность Спасителя, объединяются Иисусомъ Христомъ въ одномъ представленіи, что грѣшники будутъ изгнаны изъ царства небеснаго. *Увидите, говоритъ Онъ, Авраама, Исаака, Іакова и всѣхъ пророковъ въ царствѣи Божіемъ, а себя изгоняемыми вонъ* (Лк. XIII, 28).

Общее представленіе о состояніи грѣшниковъ послѣ воскресенія даютъ такіа мѣста, гдѣ имъ предсказывается величайшее горе (Мѣ. XI, 21; XXIII, 13—16, 23, 25, 27, 29; Лк. XI, 43—47, 52; XVII, 1), чѣмъ указывается прежде всего на то, что положеніе ихъ будетъ ужаснымъ, хотя при этомъ не говорится, чѣмъ будетъ обуславливаться тягость ихъ положенія, лишеніемъ ли только небесныхъ благъ, или какими либо положительными мученіями.

Великость дарованныхъ праведникамъ благъ даетъ право думать, что и потеря ихъ должна дѣлать существованіе грѣшниковъ ужаснымъ ¹⁾. И дѣйствительно, мы видимъ, что Писаніе часто угрожаетъ грѣшникамъ тѣмъ, что они не наслѣдуютъ царства небеснаго, но будутъ отринуты Господомъ (Мѣ. VII, 21—23; XXV, 12; Лк. XII, 9; XIII, 24—27; Іоан. III, 36 и др.). Насколько же будутъ сильны страданія, причиненныя этимъ отверженіемъ грѣшниковъ отъ общенія съ Богомъ, указываютъ слова Спасителя: *Тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ, когда увидите Авраама, Исаака и Іакова и всѣхъ пророковъ въ царствѣи Божіемъ, а себя изгоняемыми вонъ* (Лк. XIII, 28). И это тяжелое чувство будетъ состоять въ досадѣ не на Бога, въ совершенномъ правосудіи Котораго

¹⁾ «Знаю, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, что многіе ужасаются только одной геенны; но я думаю, что лишеніе оной славы есть мученіе жесточайшее, нежели геенна». На ев. Мѣ. бес. 23-я, ч. I (1864), стр. 493.

грѣшники должны будутъ убѣдиться на страшномъ судѣ, но на самихъ себя, въ угрызенияхъ совѣсти, которая будетъ постоянно представлять имъ ихъ земную жизнь, исполненную пороковъ и преступленій, вслѣдствіе которыхъ они лишились блаженной вѣчной жизни. Плачъ и скрежетъ зубовъ намъ нѣтъ необходимости понимать буквально. То и другое—естественныя, хотя и не необходимыя, проявленія внутренняго чувства досады и даже злобы. Первое изъ нихъ изобличаетъ въ грѣшникахъ сильную скорбь по потеряннымъ благамъ, скорбь, которая могла бы смягчить сердце и сдѣлать его способнымъ къ воспріятію божественной благодати. Но „скрежетъ зубовъ“ ясно указываетъ, что ихъ скорбь не будетъ сопровождаться смиреннымъ сознаніемъ своей грѣховности и искреннимъ раскаяніемъ въ сдѣланныхъ грѣхахъ. Она будетъ соединена съ озлобленностью и ненавистью. Уже при первомъ грѣхѣ мы усматриваемъ стремленіе человека, вмѣсто раскаянія, оправдать себя и обвинить во всемъ другое лицо или обстоятельства. То же самое будетъ и въ загробной жизни. Грѣшники будутъ знать свою виновность предъ Богомъ, но вмѣстѣ будутъ злобствовать на тѣхъ людей, которые дали, быть можетъ, невольный поводъ къ грѣху, на обстоятельства, которыя сложились такъ, что побуждали, или по крайней мѣрѣ, не помѣшали имъ въ ихъ грѣховной дѣятельности, наконецъ, на діавола и его ангеловъ, которые искушали ихъ и вводили въ зло. Вообще, по аналогіи съ діаволомъ и его ангелами, которые называются въ Писаніи духами злобы (Еф. VI, 12), можно думать, что злоба будетъ господствующимъ чувствомъ въ осужденныхъ дѣлахъ діавола (Іоан. VIII, 44).

Кромѣ мученій, вызываемыхъ лишеніемъ небесныхъ благъ, Писаніе говоритъ и о положительныхъ мученіяхъ грѣшниковъ. Господь говоритъ осужденнымъ на страшномъ судѣ: *идите отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его* (Мѣ. XXV, 41). Въ другихъ же мѣстахъ Писанія вмѣстѣ съ огнемъ упоминается еще о червѣ неумирающемъ. *Лучше тебѣ уащному войти въ жизнь, нежели съ двумя руками идти въ геенну, въ огонь неугасимый, гдѣ червь ихъ не умираетъ, и огонь не угасаетъ* (Мр. IX, 43—44; подобн. обр. 45—46, 47—48). Въ пониманіи этихъ выраже-

ній объ участи грѣшниковъ уже съ древности замѣчалось разногласіе. Помимо того, какъ понимать огонь и червь, въ прямомъ ли смыслѣ, или какъ образы, одни, по свидѣтельству бл. Августина, относили то и другое къ духу, другіе — огонь относили къ тѣлу, а червя къ духу ¹⁾. Однако, что касается пониманія огня и червя въ грубо-матеріальномъ смыслѣ, то мы должны отвергнуть его уже по одному тому, что червь не можетъ жить при неугасающемъ огнѣ; не можетъ онъ также и пожирать тѣло грѣшника, такъ какъ послѣднее по воскресеніи дѣлается нетлѣннымъ. Точно также и огонь, неугасающій никогда и не имѣющій нужды въ поддержаніи его какими либо горючими веществами, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отождествляемъ съ здѣшнимъ, земнымъ огнемъ. „Слыша слово огонь, говоритъ св. Григорій Ниссскій, наученъ ты представлять иное нѣчто отъ огня здѣшняго, потому что огню тому придается, чего нѣтъ въ здѣшнемъ. Ибо тотъ огонь не угасаетъ; для сего же огня открыто опытомъ множество средствъ; а между огнемъ угасаемымъ и недопускающимъ угашенія — великая разность. Поэтому послѣдній есть нѣчто иное, а не то же, что и первый. И опять слышишь ты о червѣ; не обращай мысленно по одноименности къ червю земному. Ибо присовокупленіе, что червь не умираетъ, подаетъ мысль разумѣть другое какое-то естество сверхъ извѣстнаго намъ“ ²⁾.

Однако, если будущій огонь есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ матеріальный земной огонь, то мы не можемъ на осно-

¹⁾ О градѣ Божіемъ, кн. 21, гл. IX; ч. 6-я, стр. 291.

²⁾ Большое огласительное слово, гл. 40; ч. 4-я, стр. 109—110. — Также св. Іоаннъ Златоустъ («услышавъ объ огнѣ, не думай, будто тамошній огонь похожъ на здѣшній: тотъ, что захватить, сожжетъ и измѣнитъ на другое: а тотъ, кого однажды обмыетъ, будетъ жечь всегда, и никогда не престанетъ, почему и называется неугасимымъ... Оный огонь, какъ не истребляетъ, такъ и не свѣтитъ» — Слово увѣщательное первое къ Θεодору надшему; Хр. Чт. 1844 г., ч. 1, стр. 366—367); св. Василій Великій («огонь не свѣтлый, который во тмѣ содержитъ поналежащую силу, но лишенъ свѣтозарности» — бес. на Пс. XXXIII, 12; тв. ч. 1-я, 1845 г., стр. 302); св. Іоаннъ Дамаскинъ («грѣшники будутъ преданы во огонь вѣчный, не вещественный, каковъ огонь, находящійся у насъ, но такой, о которомъ можетъ знать Богъ» — Точн. явл. пр. вѣры, кн. 4, гл. XXVII, цит. изд., стр. 272).

ваніи приведенныхъ выраженій составить о немъ точнаго представленія и должны признать „огонь неугасающій“ и „червя не умирающаго“ за образы ¹⁾, которыми Писаніе хочетъ дать намъ нѣкоторое представленіе о мученіяхъ грѣшниковъ. Прежде всего, конечно, мы должны видѣть здѣсь, что грѣшники лишатся не только всѣхъ благъ, какія будутъ предоставлены праведникамъ, но подвергнутся еще и положительнымъ мученіямъ. Огонь и червь не означаютъ сильной скорби о лишеніи небесныхъ благъ, такъ какъ вверженіе въ геенну огненную, или преданіе грѣшниковъ мученіямъ, приписывается Судии и всегда противопоставляется дарованію блаженства праведникамъ. Представляя, далѣе, тѣ мученія, какія терпѣлъ бы человѣкъ, брошенный въ печь огненную и въ то же время снѣдаемый червями, мы можемъ дѣлать заключеніе и о силѣ этихъ мученій. Дѣйствительно, трудно себѣ представить болѣе сильное мученіе, чѣмъ горѣніе въ огнѣ; но если Писаніе не довольствуется и этимъ образомъ, а еще усиливаетъ его указаніемъ на червя, то мы не ошибемся, если будемъ видѣть здѣсь намѣреніе его показать человѣку, что будущія мученія грѣшниковъ превосходятъ все, что можетъ представить нынѣшняя земная дѣйствительность, — и даже воображеніе ²⁾. Но какія мученія понимать подъ огнемъ

¹⁾ Основаніе для выбора этихъ двухъ образовъ мы можемъ видѣть въ томъ обстоятельствѣ, что не далеко отъ Іерусалима находилась долина Гізі, которая во время идолопоклонническихъ царей іудейскихъ служила мѣстомъ для жертвоприношеній Молоху (4 Ц. XVI, 3; 2 Пар. XXVIII, 3). Вѣроятно, подъ влияніемъ этого обстоятельства во времена Христа туда стали свозить всякаго рода нечистоты. Огонь, который тамъ постоянно поддерживался для очищенія воздуха, былъ причиною названія этого мѣста долиною огненною. Именемъ этой внушавшей ужасъ и отвращеніе долины Господь называетъ мѣсто пребыванія грѣшниковъ въ періодъ загробной жизни, откуда и самыя мученія ихъ представляются подъ образами огня постоянно горѣвшаго въ долинѣ Эннома, и червя, въ которомъ тоже не могло быть недостатка въ этомъ мѣстѣ нечистотъ, особенно если принять во вниманіе, что здѣсь иногда совершались и смертныя казни.

²⁾ Образъ печи огненной, должно думать, заимствованъ отъ самаго ужаснаго и мучительнаго способа казни между людьми. Гуда осудилъ на сожженіе свою невѣстку (Быт. XXXVIII, 24), а Давидъ — жителей Раввы (2 Цар. XII, 31); въ печь огненную были ввержены Навуходоносоромъ три отрока, еврейскіе (Дан. III, 19...). Объ употребленіи этого наказанія во времена Спасителя находимъ свидѣтельство у Іосифа Флавія (парі тоѵ

и червемъ: внутреннія или внѣшнія, и какой изъ этихъ образовъ означаетъ тѣ или другія ¹⁾?

Нѣкоторое указаніе на то, что червь означаетъ внутреннія мученія, можно видѣть въ прибавкѣ къ слову червь „ихъ“: *червь ихъ* (αὐτῶν), откуда можно заключать, что это наказаніе неразлучно связано съ осужденными, и что, слѣдовательно, вызывается не внѣшними причинами а внутренними. Наоборотъ, объ огнѣ не говорится, что онъ „ихъ“ или грѣшниковъ, а утверждается, что онъ уготованъ діаволу и ангеламъ его (Мѡ. XXV, 41); онъ усвоится мѣсту пребыванія осужденныхъ, которое называется геенною огненною (Мѡ. V, 22, 29, 30; XVIII, 9; Мр. IX, 47), пещію огненною (Мѡ. XIII, 42, 50), озеромъ огненнымъ (Апок. XX, 15), а потому можно думать, что подъ нимъ Писаніе разумѣетъ мученія внѣшнія.

Въ своей сущности какъ состояніе блаженства одинаково для всѣхъ праведниковъ, такъ и состояніе мученія одинаково для всѣхъ осужденныхъ. Однако это не исключаетъ возможности различія блаженства и мученія въ степени. И дѣйствительно, если послѣдній судъ долженъ быть безусловно справедливымъ, т. е. такимъ, на которомъ найдутъ точную оцѣнку всѣ не только дѣла, но даже мысли и желанія каждаго, то и воздаяніе послѣ суда не можетъ быть одинаковымъ для всѣхъ праведниковъ и для всѣхъ грѣшниковъ, но необходимо должно соотвѣтствовать степени праведности или грѣховности каждаго. Это мы и находимъ ясно выраженнымъ въ Писаніи.

οὐδὲν πολεῖται, lib. I, cap. XXXIII, 4; opera omnia, ed Richter's, t. VI. Lipsiae, 1827, pag. 189).

¹⁾ Подъ огнемъ и червемъ понимали мученія злой совѣсти: св. Амвросій Медиоланскій (Expositio Evangelii secundum Lucam, lib. VII, 205; Migne, s. l., t. XV, col. 1754), бл. Феодилактъ (Благов., ч. 2-я, стр. 92: «угрызаютъ какъ червь и жгутъ какъ огонь») и Оригенъ (περὶ ἀρχῶν, lib. II, cap. X, 4. 5; Migne, s. gr., t. XI, col. 237—238. По свидѣтельству блаж. Августина (О гр. Вож. кн. 21, гл. IX; тв. ч. 6-я, стр. 291—293) и Иеронима (Толк. на кн. пр. Исаіи XLVI, 24; твор. ч. IX, 1889 г., стр. 259; commentaria in ep. ad Eph. V, 6—Migne, s. l., t. XXVI, col. 522), многіе въ ихъ время принимали червя и огонь за сознаніе грѣховъ, мучающее подверженныхъ наказаніямъ.—Св. Григорій Нисскій подъ «червемъ» разумѣетъ «неумирающаго червя совѣсти, всегда грызущаго душу стыдомъ и возобновляющаго страданія напоминаніемъ о сдѣланномъ въ жизни худомъ». (На псаломъ шестый, твор., ч. II, стр. 198).

Общая мысль, что воздаяніе будетъ соизмѣрено съ нравственнымъ состояніемъ каждаго, съ совершенной опредѣленностью раскрыта Господомъ въ притчѣ о талантахъ, какъ она изложена у Евангелиста Луки. Господинъ, отправляясь въ далекую страну, даетъ своимъ рабамъ по минѣ, съ тѣмъ, чтобы они пустили это серебро въ оборотъ. Возвратившись домой, онъ требуетъ отъ нихъ отчета. Первому рабу, приобрѣвшему на данное ему серебро 10 минъ, Онъ даетъ въ управленіе 10 городовъ; второму, который приобрѣлъ 5 минъ,—5 городовъ, и наконецъ, у третьяго, который закопалъ въ землю данное ему серебро, а не пустилъ въ оборотъ, онъ отнимаетъ и то, что ему было дано ¹⁾. Если здѣсь не упоминается о различныхъ состояніяхъ осужденныхъ, то весьма ясно говорится о томъ, что изъ принятыхъ Господомъ къ участію въ небесныхъ радостяхъ одинъ получаетъ большую, другой—меньшую награду. „Жизнь каждаго, говоритъ по поводу этой притчи св. Кириллъ Александрійскій, какъ бы взвѣшивается (τάλαντοῦται), и возмездіе непремѣнно какъ бы уравнивается будетъ съ нашею доброкачественностью“ ²⁾.

Въ частности относительно праведниковъ Господь замѣчаетъ, что въ домѣ Отца Его обителей много (Іоан. XIV, 2), каковое выраженіе согласно изъясняется отцами въ смыслѣ указанія на различныя степени блаженства. Господь различаетъ также награду пророковъ и праведниковъ (Мѡ. X, 41—42) и Своимъ Апостоламъ обѣщаетъ, что они въ накинѣтій займутъ исключительное въ сравненіи съ остальными вѣрующими положеніе (Мѡ. XIX, 28; Лк. XXII, 30). Апостолъ Павелъ выражается еще болѣе опредѣленно, когда говоритъ: *я насадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ. Посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а (все) Богъ возвращающий. Насаждающий же и поливающий суть*

¹⁾ Лк. XIX, 12—27. У Евангелиста Матвея (XXV, 14—30) эта притча изложена нѣсколько иначе: рабы получаютъ не одинаковое количество серебра, но сообразно способности каждаго. Не говорится также ничего о соотвѣтствіи награды приобрѣтенному, но за то притча дополнена одною подробностью, которой нѣтъ въ Евангеліи Луки,—именно, что рабъ, не оправдавшій довѣрія Господина, будетъ брошенъ въ тѣмную кромѣшную.

²⁾ О поклоненіи Богу въ духѣ и истинѣ, кн. 16-я, ч. 3-я, стр. 197.

одно; но каждый получитъ свою награду по своему труду (1 Кор. III, 6—8). Согласно этимъ словамъ Апостола, мы можемъ заключать, что степень блаженства каждаго праведника будетъ отличною, точно соответствующею его нравственной высотѣ.

Не менѣе опредѣленно выражается Писаніе и о различіи степеней мученія для грѣшниковъ, въ которомъ проявится всесовершенное правосудіе Божіе. Господь, изрекая горе жителямъ Хоразина и Вивсаиды, которые не покаались, говорить, что Тиру и Сидону будетъ отраднѣе въ день суда, чѣмъ имъ (Мф. XI, 22; ср. X, 15), и рѣшительно утверждаетъ, что рабъ, который зналъ волю Господина своего, и не былъ готовъ, и не сдѣлалъ по волѣ его, битъ будетъ много. А который не зналъ и сдѣлалъ достойное наказанія, битъ будетъ меньше (Лк. XII, 47—48). Отсюда мы видимъ не только то, что степени наказанія грѣшниковъ будутъ различны, но и то, что они строго будутъ соответствовать виновности каждаго ¹⁾. Одинаковый поступокъ не для каждаго повлечетъ одинаковое наказаніе; но будутъ приняты во вниманіе всѣ обстоятельства, при которыхъ онъ совершенъ, и силы самого согрѣшившаго, какъ говорится далѣе: *отъ всякаго, кому дано много, много и требуется; и кому много вѣрено, съ того больше взыщется*. Такой справедливый судъ требуетъ, конечно, чтобы каждый грѣшникъ терпѣлъ такіа именно мученія, какихъ онъ заслуживаетъ по своему нравственному состоянію, и, слѣдовательно, предполагаетъ такое же безконечное разнообразіе степеней будущихъ мученій въ состояніи осужденія, какъ и степеней блаженства въ состояніи славы ²⁾.

¹⁾ «Надобно знать, что выраженія: *битъ будетъ много, и битъ будетъ мало*—означаютъ не конецъ, а разность мученія. Ибо если Богъ есть праведный Судія—не только добрыхъ, но и порочныхъ, воздающій каждому по дѣламъ его, то иныи можетъ быть достойнымъ огня неугасимаго, или слабѣйшаго, или болѣе пожигающаго, другой—червя неумирающаго, но опять или сносить, или нестерпимѣе причиняющаго боль, по достоинству каждаго». Св. Василій Вел. Правила, кратко изложенныя въ вопр. и отв. отвѣтъ на вопр. 267; тв. ч. 5, стр. 396.

²⁾ Св. Ефремъ Сиринъ хочетъ видѣть указаніе на различные роды мученій въ томъ, что Евангеліе называетъ различными именами мѣсто пребыванія и состоянія грѣшниковъ (Твор., ч. 2-я, стр. 337. 340. 372. 409).

Безконечное разнообразіе степеней блаженства и мученій не предполагаетъ ни мало, что участь человѣка послѣ воскресенія и страшнаго суда можетъ измѣниться. По ученію Церкви, твердо основывающемуся на Писаніи, какъ блаженство праведниковъ, такъ и мученія грѣшниковъ будутъ вѣчны. Въ отношеніи къ первымъ это вполне понятно, потому что если паденіе невозможно въ первый періодъ загробной жизни, то тѣмъ болѣе его нельзя допустить по воскресеніи, когда праведники вступятъ въ наслажденіе вѣчною жизнію и всѣми зависящими отъ нея благами ¹⁾.

Но въ отношеніи вѣчности состоянія грѣшниковъ можетъ явиться сомнѣніе: неужели за кратковременную грѣховную жизнь Господь подвергнетъ человѣка вѣчному наказанію? Этотъ вопросъ обращалъ на себя вниманіе вѣрующихъ съ самыхъ древнихъ временъ христіанства и вызвалъ ученіе о такъ называемомъ апокатастасисѣ. Терминъ апокатастасисъ (буквально—поставленіе въ прежнее состояніе, возстановленіе) заимствованъ изъ вв. Дѣяній: *ἁγρίοις ὁ ἀποκαταστάσεως πάντων, ὃν ἐλάλησεν ὁ Θεός* (III, 21) и, сообразно этому выраженію, долженъ означать возстановленіе или фактическое осуществленіе всего того, что Богъ говорилъ чрезъ пророковъ о царствѣ Мессіи. Сущность ученія объ апокатастасисѣ состоитъ въ томъ, что грѣшники и даже демоны будутъ терпѣть мученія не вѣчно, а только пока не очистятся отъ своихъ грѣховъ, и тогда сдѣлаются участниками вѣчной жизни ²⁾. Свидѣтельства, какія приводятся изъ Писанія въ пользу апокатастасиса, весьма немногочисленны и мало доказательны, и вообще нужно замѣтить, что это ученіе основывается не на Св. Писаніи, а преимущественно на философско-богословскихъ соображеніяхъ ³⁾.

¹⁾ О вѣчномъ блаженствѣ праведниковъ говорится у Лк. XII, 33; XVI, 9; Петр. V, 9; 2 Петр. I, 11; 2 Кор. IV, 17—18; Евр. IX, 15, наконецъ, весьма часто встрѣчающееся выраженіе: «жизнь вѣчная».

²⁾ Наиболѣе виднымъ представителемъ этого ученія въ древнее время былъ Оригенъ. Въ твореніяхъ Григорія Нисскаго тоже есть мѣста, говорящіа объ апокатастасисѣ. Въ повѣйшей литературѣ защитниками этого ученія являются: Carstensen (Das Leben nach dem Tode. Aus dem Dänischen. Leipzig. 1886) и Riemann (Die Lehre von der Apokatastasis. Magdeburg. 1889).

³⁾ Изъ Писанія въ пользу апокатастасиса приводятся тѣ мѣста, гдѣ говорится о спасеніи Христомъ всего міра и всеобъемлющей любви Божіей

Мѣсто изъ кн. Дѣяній не можетъ подтверждать мысли о приведеніи всѣхъ разумно-свободныхъ существъ къ Богу, такъ какъ невозможно доказать, что Апостолъ именно это разумѣетъ подъ „всѣмъ“, что говорилъ Богъ устами всѣхъ святыхъ Своихъ пророковъ отъ вѣка. Столь же мало доказательно и другое мѣсто изъ 1-го посланія къ Коринѳянамъ: *будетъ Богъ все во всемъ*—*τὰ πάντα ἐν τῷ θεῷ* (XV, 28). Истинный смыслъ этихъ словъ, какъ мы уже видѣли выше, тотъ, что домостроительство Божіе о человѣкѣ закончится съ воскресеніемъ мертвыхъ, и что Тріединный Богъ вступить въ непосредственное отношеніе къ творенію, откуда нѣкимъ образомъ нельзя вывести ученія объ апокатастасисѣ. Напротивъ, многія выраженія Писанія ясно и рѣшительно говорятъ за то, что мученія грѣшниковъ будутъ вѣчны, какъ и блаженство праведниковъ. *И пойдутъ сіи въ муку вѣчную, а праведники въ жизнь вѣчную* (Мѣ. XXV, 46). Огонь, которому подвергаются грѣшники, называется вѣчнымъ (Мѣ. XVIII, 8; XXV, 41) и неугасающимъ (Мр. IX, 43, 45) и червь неумирающимъ (44, 46)¹⁾. Защитники апокатастасиса стараются ослабить силу этихъ рѣшительныхъ свидѣтельствъ Писанія тѣмъ, что слово „вѣкъ“, „вѣчный“—*αἰών, αἰώνιος*, подобно еврейскому: *עולם* употребляется какъ въ Писаніи, такъ и у классическихъ писателей въ очень различныхъ смыслахъ²⁾. Вообще же оно всегда указываетъ на неопредѣленный періодъ, который можетъ обозначать и безконечную продолжительность времени. Единственнымъ средствомъ опредѣлить, какое время разумѣется подъ вѣкомъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ—конечное или безконечное, можетъ служить только контекстъ. Но во всѣхъ данныхъ мѣстахъ контекстъ совершенно не благоприятствуетъ пониманію вѣка, какъ періода, имѣющаго окончиться когда-либо. Опредѣленіе

къ человѣку, каковы 1 Петр. III, 19—20; IV, 6; 2 Петр. III, 9; Римл. V, 12—21; XI, 32; Еф. I, 10; Фил. II, 9—11; 1 Тим. II, 4; IV, 10 и др. См. Riemann. Die Lehre v. Apokatastasis, S. 31 flg.

¹⁾ Ср. также Мѣ. III, 29; 2 Петр. II, 17; Іуд. I, 13; 2 Тесс. I, 9; Евр. VI, 2; Ап. XIV, 11; XIX, 3; X, 10.

²⁾ См. о различномъ значеніи этого слова у С. Смирнова. Филол. зам. о яз. новов. Стр. 80—81.

„вѣчный“ одинаково прилагается и къ мученіямъ грѣшниковъ и къ блаженству праведниковъ, а у Ев. Матѣя (XXV, 46) понятія „жизнь вѣчная“ и „мука вѣчная“ прямо противопоставляются другъ другу, изъ чего мы съ полнымъ правомъ можемъ заключать, что мученія называются вѣчными въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и блаженная жизнь праведниковъ. „Какое основаніе, говоритъ блаж. Августинъ, вѣчное мученіе понимать, какъ огонь продолжительнаго времени, а вѣчную жизнь, какъ жизнь безъ конца, когда Христосъ въ одномъ и томъ же мѣстѣ, въ одномъ и томъ же приговорѣ, о томъ и другомъ сказалъ: *и идутъ сіи въ муку вѣчную, праведники же въ животъ вѣчный* (Мѣ. XXV, 46)? Если и то и другое вѣчны, очевидно то и другое нужно понимать или какъ продолжительное, но конечное, или же какъ постоянное и безконечное. То и другое относятся между собою, какъ равныя; поэтому какъ мученіе, такъ и жизнь вѣчны. Но говорить: вѣчная жизнь будетъ безъ конца, а наказаніе вѣчное будетъ имѣть конецъ,—совершенная нелѣпость. Отсюда, такъ какъ вѣчная жизнь святыхъ будетъ безъ конца, то для тѣхъ, для кого назначено будетъ вѣчное наказаніе, наказаніе это безъ всякаго сомнѣнія также не будетъ имѣть конца“¹⁾. Въ этомъ смыслѣ называется вѣчнымъ и огонь, которому подвергнутся грѣшники²⁾.

Достойно примѣчанія, что изъ двухъ параллельныхъ

¹⁾ О гр. Бож., кн. XXI, гл. 23, тв. ч. 6, стр. 314. Подобнымъ образомъ аргументируетъ св. Василій Великій: «если будетъ когда-нибудь конецъ вѣчному мученію, то и вѣчная жизнь, безъ сомнѣнія, должна имѣть конецъ. А если не смѣемъ думать сего о жизни, то какое основаніе полагать конецъ вѣчному мученію? И мученію, и жизни придастся одно слово: вѣчный. Сказано: *идутъ сіи въ муку вѣчную, праведники же въ животъ вѣчный*». Правило, кратко излож., отв. на вопр. 267; твор., ч. 5-я, стр. 346.—Св. Григорій Великій. «Сама Истина говорить: *идутъ сіи въ муку вѣчную, праведники же въ животъ вѣчный* (Мѣ. XXV, 46), если справедливо то, что Богъ общается, то безъ сомнѣнія не будетъ ложно то, чѣмъ угрожается». Собес. о жизни ит. оо. и о безсм. души, кн. IV, гл. 44; цит. изд., стр. 347.

²⁾ Здѣсь не имѣетъ силы возраженіе, которое дѣлали еже блаженному Августину, что вѣченъ только огонь (De fide et operibus, cap. XXV: Migne, s. l., t. XL, col. 214), такъ какъ и мученія точно также называются вѣчными.

мѣсть (Мѡ. XVIII, 8 и Мр. IX, 43) въ одномъ огонь называется вѣчнымъ, а въ другомъ—неугасающимъ. Какъ то, такъ и другое опредѣленіе выражаютъ одну мысль, и если при первомъ для кого-либо возможно колебаніе признать непрекращаемость будущихъ мученій, то послѣднее очень ясно указываетъ, въ какомъ смыслѣ огонь и мученія называются вѣчными. Огонь не угаснетъ, и червь не умретъ, и, слѣдовательно, для грѣшниковъ не будетъ ни малѣйшей надежды на улучшеніе ихъ участи.