

**ЗАЩИТА
БИБЛЕЙСКОЙ
ИСТИНЫ**

**ПОНЯТИЕ О ДУШЕ
В КОНТЕКСТЕ БИБЛЕЙСКОГО
УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ**

7



ПОНЯТИЕ О ДУШЕ В КОНТЕКСТЕ БИБЛЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ



ИСТОЧНИК
ЖИЗНИ

УДК 274/278

ББК 86.376

П56

П56 **Понятие о душе в контексте библейского учения о человеке** : Сборник статей / Сост. сб. и авт. предисл. Е.В. Зайцев ; пер. Т. Ершовой — Заокский : Источник жизни, 2016. — 352 с.

ISBN 978-5-86847-966-3

Данный сборник посвящен аспектам христианской антропологии и личной эсхатологии. Среди вопросов, которые чаще всего задаются относительно существования человека, выделяются те, что связаны с его посмертной участью. В настоящий сборник вошли статьи ведущих специалистов в области библейской антропологии, защищающих холистический (целостный) взгляд на природу человека.

УДК 274/278

ББК 86.376

ISBN 978-5-86847-966-3

© Институт библейских исследований, 2016.

© Заокский христианский гуманитарно-экономический институт, 2016.

© Оформление. Издательство «Источник жизни», 2016.

Содержание

Предисловие	5
Подчеркивая целостность человека	11
<i>Джонатан Кунтараф, Катлин Ливиджаджа-Кунтараф</i>	
Влияние платонизма на догмат православной церкви о бессмертии души	49
<i>Вадим Гриц</i>	
Вечное страдание в аду и бессмертие души: обзор текущих дискуссий	167
<i>Ири Москала</i>	
Что говорит Тора относительно природы шеола	185
<i>Эрик Галениекс</i>	
Использование <i>הַשְׁמַד</i> , <i>הַיָּד</i> , <i>שָׂרֵפָה</i> , и <i>יָרַד</i> в книге Иова	193
<i>Даниэль К. Бедиако</i>	
Притча о богаче и Лазаре и сказания о путешествиях в загробный мир	218
<i>Ким Папайоанну</i>	
«Выйти из тела и водвориться у Господа»: 2 Кор. 5:1–10 в контексте	247
<i>Эдвин Рейнольдс</i>	
Чистилище: историческое развитие и совместимость с библейским учением о загробной жизни	267
<i>Роберт Осей-Бонсу</i>	
Души под жертвенником: душа и связанные с ней антропологические образы в Откровении Иоанна	295
<i>Ларри Лихтенволтер</i>	

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный сборник посвящен вопросам христианской антропологии и личной эсхатологии. Что есть человек? Какова его природа? Что отличает человека от всех других живых существ? Откуда он появился? Продукт ли он естественной эволюции или результат творческой активности Бога? В чем смысл человеческого существования? Почему человек стареет и умирает? Что есть смерть и продолжается ли существование человека после смерти? Именно эти вопросы волнуют человека в первую очередь, поскольку нет в этом мире объекта более важного и интересного для человека, чем он сам.

Среди вопросов, которые чаще всего задаются относительно человеческого существования, выделяются вопросы, связанные с его посмертной участью. Что происходит с человеком, когда он умирает? Можно ли говорить о каком-то реальном существовании после смерти? Что такое рай и что такое ад и какова их природа? Существуют ли вечные муки и поддерживается ли учение о вечных муках Священным Писанием?

Вот те вопросы, на которые необходимо ответить в контексте существующей проблемы. Следует подчеркнуть, что, истолковывая те или иные тексты Библии, имеющие отношение к учению о вечных муках, мы должны помнить о важнейшем правиле библейской интерпретации: необходимо из текста извлечь тот смысл, который вложен в него самим автором этого текста. Совершенно недопустимо смотреть на библейский текст сквозь призму сложившихся представлений и приписывать тем самым тексту чуждый ему смысл.

В настоящий сборник вошли статьи ведущих специалистов в области библейской антропологии, защищающих холистический (целостный) взгляд на природу человека. Среди них известные ученые-библеисты, представляющие экзегетический анализ как ветхозаветных, так и новозаветных текстов, имеющих непосредственное отношение к пониманию человека и его посмертной участи. Ряд статей написаны с позиции исторического и систематического богословия, обеспечивая, с одной стороны, историю формирования тех или иных представлений, анализ исходных предпосылок, и комплексное восприятие этих представлений в той или иной богословской системе — с другой.

Первая статья «Подчеркивая целостность человека» представляет преимущества холистического (целостного) взгляда на природу человека в противоположность традиционному, дуалистическому восприятию. Авторы убеждены, что именно этот взгляд находит наиболее убедительную поддержку в Библии. Авторы статьи используют междисциплинарный подход, объединяющий богословское знание с данными естественных наук. По мнению авторов, холистическое (целостное) восприятие человека органично сочетается с концепцией психосоматического единства человека, общепринятой в современной науке, в том числе и в медицине. Значительная часть материалов статьи посвящена идее целостности человеческой личности в работах Э. Уайт.

Автор второй работы «Влияние платонизма на догмат православной церкви о бессмертии души» Вадим Гриц, выпускник Заокской духовной академии, убежден, что идея бессмертия души не имеет библейского обоснования, как это традиционно считается в православии. Более того, по мнению автора, ключевую роль в формировании идеи бессмертия души сыграла древнегреческая философия. Есть все основания полагать, что христианское богословие бессмертия, явившееся на арену истории зна-

чительно позже, воспользовалось главным образом работами античной языческой философии. В ходе своего исследования автор пытается предложить ответ на два вопроса. Во-первых, имело ли место влияние эллинистической философии (и особенно философии Платона) на появление учения о бессмертии души в православной догматике? Во-вторых, если такое влияние имело место, то в какой степени платонизм предопределил развитие вероучительного постулата о бессмертии души в богословской мысли исторического христианства?

Ири Москала, профессор Университета Андрыуса и специалист в области ветхозаветных исследований, в своей статье «Вечное страдание в аду и бессмертие души: обзор текущих дискуссий» подробно останавливается на трех основных взглядах на природу ада, присутствующих в современной дискуссии по данной проблеме: (1) традиционный взгляд о непрекращающемся адском огне; (2) кондиционалистский взгляд, согласно которому озеро огненное необратимо истребит всех осужденных, и (3) реставрационный взгляд, согласно которому адский огонь действует очищающе и в конечном счете позволит спастись всем. Автор констатирует тот факт, что традиционный, кондиционалистский и реставрационный взгляды на участь человека основываются на различном понимании природы человеческой души. Более того, эти три взгляда относительно ада основываются на трех различных пониманиях Бога и Божьей справедливости.

Статья Эрика Галениекса «Что говорит Тора относительно природы *шеола*» посвящена анализу основных текстов из Пятикнижия, в которых встречается слово *шеол*, традиционно переводимое как «ад» или «преисподняя». В основу статьи положены идеи автора из его докторской диссертации «Природа, функции и назначение термина *шеол* в Законе, Писаниях, Пророках: экзегетическое межтекстуальное исследование», защищенной в Университете Андрыуса.

На основании проделанного анализа автор приходит к выводу, что природа *шеола* в Торе, в его узком или широком смысле, не поддерживает теорию о том, что после смерти тело уходит в могилу, а душа — в *шеол* (ад) или на небеса. Библейский текст не позволяет прийти к выводу относительно существования подземного мира или преисподней, где покойные души продолжают свое существование.

Антропологической терминологии посвящена и статья Даниэля Бедиако «Использование נִשְׁמָה, רִיחַ, נְשָׁמָה, וְחַי в книге Иова». На примере самой древней книги Библии, коей традиционно считается книга Иова, автор рассматривает основные значения таких терминов, как «душа», «дух», «дыхание» и «жизнь». Исследование позволяет сделать вывод, что вопреки общепринятому мнению *nepesh* или *ruakh* не оставляют тело в момент смерти, чтобы продолжить сознательное существование в другом мире. В книге Иова *nepesh*, обозначает ли это слово всего человека или жизнь, и *ruakh*, равно как и тело, подвержены смерти. Поскольку ни *nepesh*, ни *ruakh* не способны к сознательному существованию отдельно от тела, следует признать, что все аспекты человеческого организма функционируют как единое целое и, следовательно, являются взаимозависимыми. Отсюда следует, делает вывод автор, что даже когда *nepesh* или *khay*, подобно *ruakh* и *neshamah*, обозначают лишь дыхание жизни, а не всего человека, они не могут существовать вне тела, так как без дыхания физическое тело всего лишь труп.

Статья профессора Кима Папайоанну «Притча о богаче и Лазаре и сказания о путешествиях в загробный мир» касается одного из самых спорных отрывков в Новом Завете. Не секрет, что именно эта притча зачастую используется защитниками идеи загробной жизни. Автор статьи утверждает, что данная притча является всего лишь пародией на предания о загробной жизни, пользовавшиеся популярностью во дни служения Иисуса, и что на самом деле она не поддерживает подобные убеждения, как может

показаться на первый взгляд, а, наоборот, дискредитирует их. Достигается это за счет сарказма, гиперболических высказываний и авторитетных богословских заявлений, включенных в беседу между Авраамом и богачом. Понимаемая таким образом притча находится в полной гармонии с адвентистской антропологией и подтверждает запрет, записанный во Втор. 18:11, 12, о недопустимости любого предполагаемого общения с умершими.

Эдвин Рейнольдс, автор статьи «Выйти из тела и водвориться у Господа»: 2 Кор. 5:1–10 в контексте», предлагает посмотреть на этот отрывок, традиционно рассматривающийся как поддерживающий идею сознательного существования души после смерти, в более широком контексте посланий апостола. Сходство языка таких отрывков текста, как 1 Кор. 15:51–54, 1 Фес. 4:17 и Флп. 1–3, позволяет автору прийти к выводу, что 2 Кор. 5:1–10 следует трактовать не в контексте чуждой библейской мысли идеи бессмертия души, а в контексте будущего воскресения «в последний день». Подобный контекст исключает мысль о том, будто бы Павел говорит здесь о промежуточном сознательном существовании между смертью и воскресением.

Роберт Осей-Бонсу в своей статье «Чистилище: историческое развитие и совместимость с библейским учением о загробной жизни» пытается дать библейскую и богословскую оценку идее чистилища, закрепившейся в теологии католической церкви еще в Средние века. Автор убежден в том, что какой-либо серьезной библейской основы данное учение не имеет. Рассматривая представления о смерти в Священном Писании, автор приходит к выводу, что идея чистилища зародилась в контексте чуждого библейской антропологии дуалистического восприятия мира и человека, свойственного греко-римской философской и религиозной культуре.

Заключительная статья сборника «Души под жертвенником: душа и связанные с ней антропологические образы в Откровении Иоанна», написанная известным спе-

циалистом в области новозаветных исследований Ларри Лихтенволтером, касается одного из интригующих отрывков Апокалипсиса, описывающих видение о пятой печати (см. Откр. 6:9–11). Анализируя выражение «души под жертвенником», автор, однако, не ставит перед собой цель добавить что-то к дискуссии на данную тему, которая зачастую ограничена определенными рамками, а именно вопросом относительно состояния тела/души человека после смерти. Задача автора в том, чтобы выявить, идентифицировать и ясно сформулировать те многочисленные негласные, но связанные между собой антропологические образы, представленные как в видении о пятой печати в целом, так и в самом выражении «душа», встречающемся на протяжении всей книги. Данное исследование представляет собой своеобразное экзегетическое и богословское вступление к более полному пониманию антропологии книги Откровение в целом.

Мы надеемся, что представленные в сборнике материалы помогут пытливому читателю пересмотреть свои привычные представления о душе и загробной жизни и отказаться от дуалистического взгляда на человеческую природу, привнесенного в христианскую традицию из чуждого религиозно-культурного контекста. Мы также надеемся на то, что многие читатели по достоинству оценят целостный взгляд на природу человека, представленный в Священном Писании, и серьезно задумаются над многими вопросами, касающимися жизни человека как цельного и неделимого существа, как личности, отражающей в себе концепцию психосоматического единства, единства и гармонии души и тела.

*Евгений Зайцев, доктор теологии,
директор Института библейских исследований ЕАД*

ПОДЧЕРКИВАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Джонатан Кунтараф, доктор теологии,
директор Отдела субботней школы и личного служения
(до 2015 г.), Генеральная Конференция Церкви АСД,

Катлин Ливиджаджа-Кунтараф

Статья впервые опубликована в журнале Адвентистского богословского общества 19/1–2 (2008):109–136.

Вопрос человеческой природы всегда был в центре богословского внимания. В течение долгой истории христианства, начиная еще с ранних лет, в церкви оформились несколько подходов к данной проблеме. Самые известные из них — это трихотомический, дихотомический и холистический⁽¹⁾ (целостный) взгляды на природу человека.

Приверженцы трихотомического подхода считают, что человек состоит из трех субстанций, или трех компонентов: тела, души и духа⁽²⁾. Душа и дух так же отделены друг от друга, как душа и тело. Некоторые богословы считают данный подход несостоятельным, поскольку он противоречит описанию творения человека в Быт. 2:7, где явно сказано, что душа живая — это единство тела и дыхания жизни. Известно, что трихотомический взгляд основывается на неверном понимании 1 Фес. 5:23.

Суть дихотомического подхода состоит в том, что человек имеет двойственную природу: материальную и духовную. Это значит, что человек состоит из тела и духа (или души)⁽³⁾. Сторонники данного подхода утверждают, что он основывается на повествовании о творении, и по-

тому он кажется более обоснованным, чем первый. Однако, как указывает один из авторов: «Слабость данного подхода в том, что он несет в себе дух греческого дуализма, что не соответствует библейскому учению»⁽⁴⁾.

Наконец, холистический, целостный подход предполагает концепцию человеческой природы, согласно которой человек представляет собой неделимое целое. В данном подходе подчеркивается единство и взаимосвязь, существующие между функциями тела и разума⁽⁵⁾. Сторонники целостного подхода убеждены в том, что, согласно Библии, человек не состоит из двух, трех или более субстанций, но является неделимым целым, проявляющим себя в различных аспектах бытия⁽⁶⁾.

Основываясь на убеждении, что целостный подход представляется более библейским, чем трихотомический или дихотомический, авторы данной статьи предпринимают попытку еще раз рассмотреть концепцию целостной природы человека в соответствии с Библией и трудами Э. Уайт (данные труды принимаются Церковью адвентистов седьмого дня как богодухновенные). Авторы нашли нужным включить в анализ исследование научных доказательств, касающихся целостной природы человека, будучи убежденными в том, что Бог — Автор Библии — является в то же время и Автором истинной науки.

Целостность человека

«Целый» означает «нечто единое, нераздельное, весь, без изъятия каких-либо частей, элементов или членов». На основе данного определения целостность человека означает существование личности как чего-то единого, нераздельного. Можно ли найти представление о «целостности человека» в Библии или в трудах Э. Уайт? Чтобы получить ответ на этот вопрос, нам необходимо исследовать библейское значение таких понятий, как «душа», «дух», «тело» и «сердце».

Понятия «душа» и «дух»

Человек — душа живая. Слово «душа» переведено с еврейского слова *nephesh*, встречающегося в Ветхом Завете 755 раз. В Новом Завете в том же значении используется греческое слово *psyche*. Сто пятьдесят два раза о человеке говорится как о душе живой⁽⁷⁾. Вот несколько примеров: Быт. 17:14; Лев. 7:27; Числ. 19:18; 1 Цар. 22:22.

В Новом Завете в четырнадцать случаях слово *psyche* означает человеческое существо в том же значении, что и еврейское слово *nephesh*. Некоторые из таких примеров можно найти в Деян. 2:41, 43; 3:23; 1 Петр. 3:20; 2 Петр. 2:14; Рим. 2:9; 13:1 и 1 Кор. 15:45. Во всех этих стихах *psyche* переводится как «человек» или «душа», имея то же значение, что и *nephesh* в Быт. 2:7 — «душа живая». Это слово обозначает человека как нечто целое, человека, имеющего тело, разум и душу, а значит, *nephesh* или *psyche* относятся ко всему человеку⁽⁸⁾.

Человек — личность. Основная идея слов *nephesh* или *psyche*, обозначающих индивидуума или личность, предполагает идиоматическое использование этих слов в качестве личных местоимений⁽⁹⁾. Такие выражения, как «моя душа» вместо «я», «меня» или «твоя душа» вместо «ты», повсеместно используются в Библии. Слово *nephesh* в данном смысле используется 81 раз в Ветхом Завете, а слово *psyche* в Новом Завете 24 раза⁽¹⁰⁾. Вот один из примеров использования слова *nephesh* в данном смысле в Быт. 27:19: «Встань, сядь и поешь дичи моей, чтобы благословила меня душа твоя [ты]». В Мф. 11:29: «И найдете покой душам вашим [вам]» в том же смысле используется слово *psyche*.

Человеческая жизнь. Около 150 раз слово *nephesh* в Ветхом Завете употребляется в значении «жизнь». В том же значении в Новом Завете 47 раз используется слово *psyche*⁽¹¹⁾. К примеру, в Исх. 21:30: «Если на него наложен будет выкуп, пусть даст выкуп за душу свою, какой наложен будет на него», означает выкуп за свою душу, за себя са-

мого. В Ин. 10:11 слова «положить жизнь свою» — то же, что и «отдать себя». Слова *nephesh* и *psyche* — в контексте «души» — могут пониматься и как «человек, имеющий полноту жизни».

Человек как душа живая, человек как личность, человеческая жизнь — все это выражено словами *nephesh* и *psyche*, означающими целостного человека. Более того, использование в Новом Завете слова «дух», или *pneuma*, также поддерживает идею целостного человека. Два ясных примера этому мы находим в 1 Кор. 16:18 и 2 Кор. 2:13⁽¹²⁾.

Аналогично использованию слова «душа» в Библии Э. Уайт использует данное слово для обозначения «человека» или «личности». Обычно оно используется для описания целостного человека как живого и думающего существа.

Наиболее яркий пример использования слова «душа» в трудах Э. Уайт применительно к человеку в целом можно найти в ее описании творения: «Человеческое тело было совершенно во всем своем устройстве, но в нем не было жизни. Затем Бог, Который является Личностью и существует Сам в Себе, вдохнул в это создание дыхание жизни, и человек стал живым разумным существом. Все части человеческого организма были приведены в действие. Сердце, артерии, вены... умственные способности — все начало свою работу, и... человек стал душой живою»⁽¹³⁾.

Из контекста ясно, что «живая душа» — это полнота личности, включающей в себя физические, умственные и духовные аспекты. Использование слова «душа» как весь «человек» можно обнаружить и в других высказываниях Э. Уайт. Когда она говорит: «В каждом человеке Он видел падшую душу, которую пришел спасти»⁽¹⁴⁾, под «душой» однозначно понимается человек. Когда Э. Уайт пишет: «Бог рассматривает каждую душу как Свою собственность»⁽¹⁵⁾, под душой она имеет в виду всего человека или личность.

Понятия «тело» и «плоть»

Кроме «души» и «духа» еще одним аспектом творения человека являлся «прах земной», обычно понимаемый как «тело» или «плоть». В Ветхом Завете «плоть» и «тело» определяются одним и тем же словом — *basar*. У древних евреев, по-видимому, не было слова для обозначения тела как чего-то целостного, по крайней мере в его сегодняшнем значении. Те, кто использовал этот язык, предпочитали обозначать различные части и органы тела в отдельности⁽¹⁶⁾. Поэтому «евреи на равных воспринимали тело и плоть, так как и то и другое означало целостного человека»⁽¹⁷⁾. Слово *basar* в Ветхом Завете встречается 127 раз, указывая на «плоть» как человека, так и животного⁽¹⁸⁾. Примеры такого использования можно найти в Быт. 40:19; Исх. 4:7; Лев. 12:3; 13:2 и Втор. 28:53, 55. Слово, переведенное как «плоть», встречается в Быт. 6:17, 19; 7:21 и Лев. 17:14; то же слово используется в Ис. 40:5; Быт. 6:12, 13 и Числ. 16:22, ясно описывая всего человека. С другой стороны, в Новом Завете проводится различие между словами «плоть» (*sarx*) и «тело» (*soma*).

Тело. Ни в Ветхом, ни в Новом Завете тело не отождествляется с порочностью⁽¹⁹⁾. Павел подчеркивает достоинство «тела», указывая на то, что человек должен относиться к нему с уважением, как к отражению его личности. Когда Павел увещевает римлян: «представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12:1), ясно, что *soma* не означает «телосложение» или просто «тело», а относится к целостной личности⁽²⁰⁾. Поэтому иногда не совсем корректно говорить о том, что человек обладает *soma*, он является *soma*⁽²¹⁾.

Плоть. С другой стороны, человек как плоть также означает человека в целом с его слабостями и ограниченностью. Однако «плоть» как таковая не является злом или источником зла⁽²²⁾. Бультман говорит, что человек являет-

ся добрым, когда его намерения добры, и наоборот. Дела плоти известны: «идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (Гал. 5:20, 21). В результате греха человек обрел греховное тело (Рим. 6:19), или греховную «плоть» (Рим. 8:3), поскольку грех отныне господствует над «телом» (Рим. 6:19). Поэтому «тело» стало уничтоженным (Флп. 3:21), полным нечестия и похоти (Рим. 6:12).

Хотя человек грешен, Библия не разделяет «плоть» и «дух» как отдельные сущности. Павел пишет о «помышлениях плоти» (Рим. 8:6) и о тех, кто «жил некогда по плотским похотям» (Еф. 2:3). Это не означает, что в человеке от природы есть нечто плохое. Христианин должен распинать свою плоть, так как дела плоти противостоят делам духа, «ибо плоть желает противного духу» (Гал. 5:17). Однако конфликт заключается не в противостоянии двух частей человека, а в противостоянии между двумя тенденциями целостного человека. Весь человек всегда вовлечен в действие⁽²³⁾. Поэтому выражения «плоть» и «тело», так же как и «душа» и «дух», выражают целостность человека.

Понятие «сердце»

Хотя слово «сердце» не встречается при описании сотворения человека, как «дух», «душа» и «тело», использование слова «сердце» в Библии схоже с использованием слов «душа» и «дух». Еврейские слова, обозначающие «сердце», — *lev*, *levav* и *libbah*, греки же используют слово *kardia*. Слово «сердце» обычно обозначает вместилище различных эмоций, отношение к чему-либо или ум и может обозначать совокупность чувств, мыслей и желаний, исходящих из самых глубоких источников внутренней жизни⁽²⁴⁾.

«Сердце» как «вместилище эмоций» достаточно ясно описано в Писании. «Сердце» может быть радостным

(см. Притч. 27:11), печальным (см. Неем. 2:2) или тревожным (см. 4 Цар. 6:11). В сердце также находится место для мудрости (см. Исх. 31:6). «Сердце» может замышлять недобрые дела, поскольку оно считается средоточием желаний и нравственной жизни. Иисус говорит: «Ибо из сердца исходят злые помыслы» (Мф. 15:19).

«Сердце» представляет самого человека, и в большинстве случаев там, где это слово используется, оно играет роль личного местоимения⁽²⁵⁾. Более того, о грехе и любви к Богу Библия говорит также с указанием на категорию сердца. Подобное использование данного слова представляет собой всего человека⁽²⁶⁾. Когда «сердце» любит, любит и весь человек, а когда «сердце» греховно, то и весь человек греховен. Когда Бог освящает человеческое «сердце», он освящает и всего человека.

Нэнси Коллинс и ее коллеги из Калифорнийского университета, Лос-Анджелес (UCLA), провели исследование среди 129 беременных женщин разных национальностей, имеющих небольшой доход. Исследование должно было выяснить, как сказывается социальная поддержка на физических и психологических аспектах беременности. Было выяснено, что те женщины, которые в предродовой период получали наибольшую социальную поддержку и были ею довольны, намного легче справлялись с родами. В итоге, при оценке по шкале Апгар, малыши рождались здоровее и с бóльшим весом. Было также отмечено, что получавшие социальную поддержку во время беременности реже сталкивались с послеродовой депрессией⁽²⁷⁾.

Доктор Шелдон Кохен и его коллеги из Карнеги-Меллон и Питсбургского университетов провели исследование, чтобы узнать, помогут ли социальные связи (социальная поддержка и готовность к взаимопомощи) защитить человека от инфекционных заболеваний. Ста семидесяти шести здоровым волонтерам в возрасте от 18 до 55 лет давали назальные капли, содержащие *риновирус* (вирус, провоци-

рующий простудное заболевание). Впоследствии участвовавшим в исследовании была дана оценка по 11 группам социальных взаимоотношений: отношения с (1) супругом, (2) родителями, (3) родителями супруга(и), (4) детьми, (5) близкими родственниками, (6) соседями, (7) друзьями, (8) сослуживцами, (9) одноклассниками, (10) членами групп не религиозной принадлежности (социальной, развлекательной или профессиональной), (11) а также с членами религиозных групп.

Исследование показало, что те, кто отмечал только одну, две или три группы из перечисленных взаимоотношений, имели риск развития простуды в четыре раза выше, чем те, кто отмечал шесть и более. Такие различия невозможно полностью объяснить даже титром антител, курением, упражнениями, достаточным или недостаточным сном, алкоголем, витамином С или другими переменчивыми факторами. К тому же исследователи обнаружили, что многообразие отношений важнее количества людей, с которыми людям удалось общаться. Одним словом, у тех людей, кто был вовлечен в разнообразные взаимоотношения с многими людьми, проявляя и получая от них поддержку, возросла сопротивляемость организма против инфекции риновируса⁽²⁸⁾.

Э. Уайт писала: «Когда Иисус говорит о новом сердце, Он имеет в виду разум, жизнь всего человека»⁽²⁹⁾. То есть говоря о «сердце», Э. Уайт подразумевает разум и жизнь всего человека. Все это относится к целостности человека. Поэтому слово «сердце» и используется в Библии и в трудах Э. Уайт с тем же значением, что и «душа», и «тело». Одним словом, человек должен всегда рассматриваться как нечто целостное.

Неделимый человек

Итак, слова «душа», «дух», «тело» и «сердце», используемые в Библии, указывают на целостность человека. Каждое из этих слов говорит о человеке в целом, как о том,

кто заключает в себе физические, мыслительные и духовные его составляющие. Человек рассматривается как нечто целостное и неделимое, хотя его существование и включает в себя несколько аспектов. Рассмотрим их подробнее.

Тело и жизненный принцип. Вот что говорится в Библии о сотворении человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2:7). «Прах земной» — это та первоначальная субстанция, из которой было сотворено человеческое тело, которое, в свою очередь, и стало своего рода средством для общения с другими людьми⁽³⁰⁾. Человек не может существовать без тела. Тело является одним из основных аспектов человеческого естества.

Создавая человека, Бог также вдохнул в него «дыхание жизни», и он стал душой живою. В еврейском языке дыхание жизни звучит как *neshamah*, что указывает на жизненный принцип, данный Господом. Есть несколько текстов, где *neshamah* является синонимом слова *ruakh*⁽³¹⁾: 3 Цар. 17:17; Ис. 42:5 и Иов. 32:8; 33:4. Отсутствие *neshamah* означает смерть.

Насчитывается сорок девять отрывков в Ветхом Завете и девять примеров в Новом Завете, где *ruakh* и *пнеума* означают «жизнь»⁽³²⁾. Вот несколько наиболее ярких примеров: Плач. 4:20; Числ. 16:22; Мф. 27:50 и Лк. 8:55. Данные стихи показывают, что «дух» как принцип жизни является одним из неотъемлемых аспектов человеческого бытия и не может существовать сам по себе. Если нет духа, нет и самого человека.

Человеческий разум и чувства. Существуют и другие значения «души» и «духа», зачастую эти слова обозначают человеческий разум и чувства. В Ветхом Завете 126 раз слово *nephelesh* используется в связи с проявлением чувств или желаний. 12 раз слово *psyche* появляется в том же значении и в Новом Завете⁽³³⁾.

О *nephelesh* говорится как о вместилище чувств в общем, например, реакция души на голод и жажду

(см. Пс. 41:1, 2), описание скорби (см. Пс. 12:2), желаний (см. Втор. 21:14), гнева (см. Суд. 18:25) и радости (см. Иез. 25:6). В Новом Завете подобные примеры можно найти в Мф. 22:37 и Мк. 12:33.

В некоторых случаях Эллен Уайт также использует слово «душа» в значении разума. Один из таких примеров можно обнаружить в ее наставлениях родителям, которые, воспитывая и обучая своих детей, «должны посредством упражнений привести в движение энергию души»⁽³⁴⁾. Под этой энергией она подразумевает способность к восприятию, высказывание своего мнения, память и рассудительность — все эти качества она называет способностями разума.

В некоторых случаях использование слова «дух» в Ветхом и Новом Заветах указывает на то же значение. В Ветхом Завете множество отрывков, где слово *ruakh* означает внутреннее состояние человека, то есть его мысли и чувства. Оно очень схоже по смыслу со словом *nephash*, когда данное слово используется, обозначая внутренний мир человека, равно как и человека в целом. В двадцати семи случаях «дух» (*ruakh*) понимается как вместилище скорби и печали. Обычно на иврите это звучит как «горечь духа» (в Синодальной Библии «горечь духа» переведено как «тягость»), например, в Быт. 26:35⁽³⁵⁾.

Есть некоторые примеры, где мы находим употребление слова *ruakh* в значении «расположение духа». Вот один из них: «Все, которых влекло к тому сердце, и все, которых располагал дух» (см. Исх. 35:21). В других отрывках слово *ruakh* означает проявление ревности (см. Числ. 5:14, 30), мужества (см. Нав. 5:1; 3 Цар. 10:5), гнева (см. Суд. 8:3, Притч. 15:29), порочности, злобы, мятежности (см. Ис. 19:14; Ос. 4:12), а также чувство раскаяния и смирения (см. Ис. 57:15; 66:2). Можно найти 15 текстов со словом *ruakh*, где оно используется в более общем смысле⁽³⁶⁾. Так, в книге Притчей 29:11 и Иез. 11:5 *ruakh* переводится как «мудрый», «ум»,

в то время как тексты Иез. 20:32 и Авв. 1:11 открывают руку Божию в характере и личности человека.

Э. Уайт, говоря о человеческой природе, использует слово «дух» в двух разных значениях: (1) данное слово может обозначать характер или темперамент человека и (2) человеческие мысли и чувства. Когда она пишет: «Нам необходимо контролировать собственный дух»⁽³⁷⁾, эти слова ясно говорят о том, что нам нужно контролировать свой темперамент. В другом месте она пишет: «Наш дух и манеры должны соответствовать примеру, который дал нам Бог»⁽³⁸⁾. В данном случае, как и в некоторых других, Э. Уайт при рассмотрении конкретного аспекта человеческой личности использует слова «дух» и «темперамент» как взаимозаменяемые.

Э. Уайт также идентифицирует слово «дух» с характером⁽³⁹⁾. Характер является плодом умственной деятельности⁽⁴⁰⁾. На основании этого мы делаем вывод о том, что «дух» является синонимом «мысли».

В другом случае Э. Уайт ссылается на человеческую нравственность как на «объединение мыслей и чувств»⁽⁴¹⁾. Объединение мыслей и чувств и составляет нравственный характер, а значит «дух» человека. В данном значении «дух» — это человек, имеющий единство мыслей и чувств, что и является проявлением должным образом функционирующего разума.

Итак, использование слов *nephesh*, *psyche*, *ruakh*, *pneuma* или «дух» и «душа» в Библии и трудах Э. Уайт раскрывает функционирующую личность и характеристики человека, которые включают в себя такие понятия, как чувства, мысли и воля. Так как чувства, мысли и воля представляют собой разумные функции человека, они являются частями целого, а не отдельными субстанциями. Если кто-то желает чего-либо, он желает этого всем своим естеством, если кто-то чувствует что-то, то опять же — чувствует всем естеством. Невозможно

отделить человека от его разума и чувств. Поэтому использование в данном контексте слов *nephesh*, *psyche*, *ruakh* и *pneuma* может пониматься как указание на целостность и неделимость человека, у которого разум и эмоции выступают как взаимодополняющие аспекты его бытия.

Трудности перевода

Как могли христиане неверно понимать эти вещи на протяжении столетий? В некоторой степени ответ кроется в проблеме перевода. Речь идет прежде всего о Септуагинте — греческом переводе Ветхого Завета, написанного первоначально на иврите. Перевод датируется приблизительно 250 годом до н. э. Еврейская антропологическая терминология была переведена на греческий язык, содержащий термины, которые в сознании христиан, находившихся под влиянием греческой философии, говорили о различных составляющих человека.

С тех пор христиане читают и переводят эти термины подобным образом. Явный тому пример — еврейское слово *nephesh*, переведенное в Септуагинте как *psyche*, а на русский язык как «душа». Вот некоторые примеры некорректного использования данного слова в Библии:

- Пс. 15:10: «Ибо Ты не оставишь души моей в аде».
- Пс. 24:20: «Сохрани душу мою и избавь меня, да не постыжусь».
- Пс. 25:9: «Не погуби души моей с грешниками».
- Пс. 48:15, 16: «Как овец, заключат их в преисподнюю; смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владычествовать над ними; сила их истощится; могила — жилище их. Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня».

В настоящее время большинство согласны с тем, что еврейское слово, во всех этих случаях переведенное как «душа» (*nephesh*), имеет совсем не то значение, которое

позднее стали придавать ему христиане. В большинстве случаев оно относилось к обозначению всего человека. Вот как, например, некоторые из этих текстов звучат в современных английских переводах:

- «Ты не оставишь Меня в шеоле» (Пс. 15:10) (NRSV)
- «Сохрани жизнь мою и избавь меня» (Пс. 24:20) (NIV).
- «И стал человек живым существом» (Быт. 2:7) (NASB, NIV, NKJV).

От сотворения до восстановления

Итак, мы убедились в том, что человек, хотя и заключает в себе различные аспекты бытия, неделим. Существовал ли неделимый человек только во время творения или данная концепция в равной степени относится и к человеку после грехопадения, и к человеку во время восстановления?

При сотворении. Когда Бог сотворил человека, «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Одна из причин, почему человек был «весьма хорош», заключалась в том, что он был создан по образу Божьему (Быт. 1:26, 27).

Эллен Уайт пишет о том, что при своем сотворении человек, наделенный «образом Божьим», был «величественного роста и обладал безукоризненными пропорциями»⁽⁴²⁾, «все его органы были сильны и гармонично развиты»⁽⁴³⁾. Адам был высоким и хорошо сложенным, вдвое выше современного человека. Ева была немного ниже Адама, в росте чуть выше его плеч. Она также была «статна и очень красива»⁽⁴⁴⁾.

Адам и Ева не носили никаких искусственных одежд, но, подобно ангелам, были одеты в сияние света и славы⁽⁴⁵⁾. В пищу им были даны фрукты, злаки и орехи (см. Быт. 1:29). Естественная среда, в которой жили Адам и Ева, была хороша для их здоровья, а также приносила им радость и счастье⁽⁴⁶⁾. Физически они были просто прекрасны.

Об их превосходном состоянии ума и тела мы узнаем следующее: «Все их умственные и душевные дарования

отражали славу Создателя. Наделенные незаурядными умственными и духовными дарами... они также понимали свою нравственную ответственность и свои обязанности»⁽⁴⁷⁾. Одно из величайших духовных благословений, данных первым людям, заключалось в том, что они могли свободно и открыто общаться с Богом⁽⁴⁸⁾.

Святые ангелы давали Адаму и Еве советы и наставления⁽⁴⁹⁾, и Небесный Отец «воспитывал их лично»⁽⁵⁰⁾. Развивались их умственные и духовные способности, и они вполне осознавали высочайшее удовольствие от своего святого бытия⁽⁵¹⁾. Они не видели никаких проблем в соблюдении Божьего Закона, так как для них было «высшим удовольствием покоряться воле Божьей»⁽⁵²⁾. Закон был записан в их сердцах⁽⁵³⁾. Все это говорит нам о том, что первые люди были совершенны как в умственном, так и в духовном плане. Они представляли собой единство человеческого совершенства — до грехопадения все в человеке было совершенным.

После грехопадения. Человек как целостное существо серьезно пострадал от трагедии грехопадения. «Но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим... Ибо руки ваши осквернены кровью и персты ваши — беззаконием; уста ваши говорят ложь, язык ваш произносит неправду» (Ис. 59:2, 3). Грех является источником «злых помыслов» (Мф. 15:19) и «неверного лукавого сердца» (Евр. 3:12). Физические, умственные и духовные способности человека оказались подвержены греху.

Ужасное влияние греха на все способности человека во времена Христа ясно представлены Эллен Уайт: «Сатанинские силы овладели людьми. Человеческие тела, сотворенные как обители Бога, стали жилищем бесов. Эти темные сверхъестественные силы побуждали чувства, нервы, органы тела человека к потворству самым гнусным похотям. На лицах людей проступало клеймо дьявола. В них отражалась власть легионов злых сил, которыми были одержимы эти люди»⁽⁵⁴⁾.

Данные слова отражают понимание Эллен Уайт того, насколько серьезно грех поразил все сферы человеческого бытия. Грех исказил человека, отразилось это и на его внешности. В результате человеку приходится испытывать «болезни, страдания, бессилие и безвременную смерть»⁽⁵⁵⁾. «Жизненные силы человеческих существ значительно ослабли в результате потворства аппетиту»⁽⁵⁶⁾.

На самом деле «черепно-мозговые нервы, находящиеся во взаимодействии с целостной системой организма, являются единственными проводниками, посредством которых Небеса могут общаться с человеком»⁽⁵⁷⁾. Но в результате греха из-за потворства похоти «чувства, нервы и органы»⁽⁵⁸⁾ подверглись сатанинской атаке. Сатана пытается разрушить единственное средство связи между Богом и человеком, в котором до грехопадения не было нужды. В результате сатанинского вмешательства в человеческий разум человек утратил способность различать добро и зло. Многие просто перестали осознавать то, что находятся под сатанинским водительством⁽⁵⁹⁾.

Человеческие способности исказились. И одной из худших характеристик греховного человеческого разума является эгоизм. Поскольку человеческие желания под влиянием греха приняли извращенный характер, жизненные мотивы людей стали основываться на самоудовлетворении, а не на прославлении Бога. Человеческий разум ослабел, гармония с Богом была потеряна, человек стал склонен ко греху. Библия и труды Э. Уайт ясно показывают, что все аспекты человеческого бытия были затронуты грехом.

Восстановление. Хотя человек стал грешен, в планах Бога было вернуть его в первоначальное безгрешное состояние. Идея возвращения человека в его первоначальный образ четко прослеживается в трудах Э. Уайт и в Библии. Э. Уайт считает, что единственным путем к восстановлению является Христос. «Все, что было утеряно первым Адамом, будет возвращено вторым»⁽⁶⁰⁾.

Весь человек поражен грехом. Поэтому восстановление человека также будет включать в себя все аспекты его бытия.

Относительно цели искупления и воспитания Э. Уайт пишет: «Только искупление могло вернуть человеку образ его Творца, возвратить к совершенству, в котором он был сотворен, содействовать развитию его тела, ума и души так, чтобы первоначальный замысел его сотворения мог быть осуществлен. Вот цель воспитания, вот великая цель жизни»⁽⁶¹⁾.

То, что Бог действительно обеспокоен восстановлением человека в целом, включая его физические, умственные и духовные способности, ясно видно из того, как Бог ведет Свой народ и дает для его блага заповеди. Некоторые заповеди, которые были даны, чтобы улучшить духовную жизнь, относятся и к физическим аспектам человека. Например, когда Бог повелел Аврааму обрезать всех членов семьи мужского пола (см. Быт. 17:10–12, 14), данный обряд отражал, прежде всего, духовные взаимоотношения с Богом. Медицина свидетельствует о том, что данный обряд касается также и вопроса здоровья. Вот что пишет Стэнли Роббинс в своем учебнике по общей патологии: «Обычай обрезания, который практиковали евреи на первых двух неделях жизни младенца, практически исключал возможность карциномы полового члена»⁽⁶²⁾. Поэтому, когда Бог дал народу данное повеление, оно включало в себя как духовную, так и физическую пользу для мужчины.

Более того, кроме множества повелений, относящихся к духовной стороне жизни, Бог через Моисея дал Своему народу правила, учитывающие физические аспекты человеческой жизни. Некоторые примеры, касающиеся вопросов здоровья, можно найти в книгах Левит 11 и Второзаконие 14. Содержащиеся здесь законы запрещают употребление в пищу некоторых животных, таких

как верблюды, зайцы, свиньи, собаки, кошки, ласки, мыши и ящерицы. Медицина доказала, что воздержание от употребления в пищу данных животных сократило заболеваемость чумой, содокозом, лептоспирозом, аскаридозом, сибирской язвой, туляремией, а также снизило риск заражения паразитами (*trichinella spiralis*, *taenia solium* или *echinococcus granulosus*) и простейшими, в частности, токсоплазмой⁽⁶³⁾.

Взаимосвязь между послушанием Божьему закону и физическим здоровьем неоднократно повторяется в Пятикнижии. В Исх. 15:26 Бог говорит через Моисея: «Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет, ибо Я Господь, целитель твой».

Бог обещал Своему народу физические благословения при условии послушания Его закону. Но если они не проявят послушание заповедям, «пошлет Господь... проклятие, смятение...» (Втор. 28:20), «поразит... Господь чахлостью, горячкою, лихорадкою, воспалением» (ст. 22), «поразит... Господь проказою Египетскою, почечуем, коростою и чесоткою, от которых ты не возможешь исцелиться; поразит... Господь сумасшествием, слепотою и оцепенением сердца» (ст. 27, 28).

Данные тексты ясно свидетельствуют, что непослушание Божьим законам является духовным действием, влияющим также на физические и умственные аспекты человеческой жизни. В глазах Моисея человек неделим. Любое непослушание духовным законам оказывает влияние и на физическое состояние человека. Между различными аспектами человеческого бытия разделения нет.

В Новом Завете особенно убедительно показано, как Иисус был обеспокоен целостностью человека: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя

Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 4:23) Служение Иисуса людям заключало в себе три аспекта: «исцеление — Его служение физическим нуждам человека; учение — Его служение разуму человека; и проповедь — Его служение духовным нуждам человека»⁽⁶⁴⁾.

Взаимосвязь между физическими, умственными и духовными аспектами человека можно найти и в посланиях апостола Павла: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23). Здесь Павел использует перифразы, чтобы показать целостность человека. Он увидел необходимость в подготовке физических, умственных и духовных аспектов нашей жизни к пришествию Иисуса Христа. Человек неделим. Э. Уайт говорит: «Библейское освящение затрагивает всего человека»⁽⁶⁵⁾.

Итак, мы приходим к выводу о том, что человек был неделим при творении, после грехопадения и останется таким и при пересотворении. Не было такого момента, когда тело отделялось от разума или разум от тела. Совершенство человека во время творения включало в себя физические, умственные и духовные аспекты бытия. Последствия греха сказались на физических, умственных и духовных возможностях человека, однако его пересотворение также затронет физические, умственные и духовные аспекты его жизни. Поскольку человек неделим, его освящение подразумевает вовлеченность всей его сущности.

Единый человек

В Библии и в трудах Эллен Уайт слова «душа», «дух», «тело» и «сердце» относятся к человеку как к целостному существу. Эти же слова выражают и то, что человек неделим, хотя его бытие включает в себя несколько ас-

пектов. Бог не расчленил человека после грехопадения, не будет Он делать этого и при пересотворении.

Внимательное изучение повествования о творении человека в Быт. 2:7 помогает увидеть, что человек не только рассматривается здесь как нечто целостное и неделимое, но также и то, что все аспекты человеческого бытия взаимозависимы. «Прах земной» зависит от «дыхания жизни», для того чтобы стать человеком. В свою очередь «дыхание жизни» зависит от «праха земного», поскольку без комбинации того и другого «дыхание жизни» не может стать человеком.

Итак, в Библии мы находим многочисленные тексты, в которых говорится о взаимозависимости тела и духа (или души). А как насчет трудов Э. Уайт?

Поскольку в трудах Эллен Уайт слова «душа», «дух» и «сердце» синонимичны слову «разум», мы рассмотрим, что она говорит о взаимоотношениях между разумом и телом. Э. Уайт пишет: «Между психическим и физическим состоянием существует очень тесная связь»⁽⁶⁶⁾, поэтому пренебрежение телом — то же, что и пренебрежение разумом⁽⁶⁷⁾. Отсюда «всем... необходимо знать, как разум влияет на тело и как тело влияет на разум, а также какие законы ими управляют»⁽⁶⁸⁾.

Разум зависит от тела. Э. Уайт считает, что определенные физические способности являются основной умственной деятельности⁽⁶⁹⁾ и что эти способности формирует мозг⁽⁷⁰⁾, который отвечает как за разум, так и за мораль⁽⁷¹⁾. Она также пишет: «Черепно-мозговые нервы — единственные посредники, через которые Небеса могут общаться с человеком и влиять на его самую сокровенную жизнь»⁽⁷²⁾. Поэтому физические чувства — это своеобразные «аллеи души»⁽⁷³⁾.

За само существование умственных и моральных способностей отвечает активность тела⁽⁷⁴⁾. Прекращение жизни человеческого тела означает исчезновение сознания и умственных способностей.

Тело зависит от разума. Как разум зависит от тела, так и тело, считает Э. Уайт, зависит от разума. Вот что она говорит по этому поводу: «Мозг является инструментом разума, он же и контролирует все тело. Чтобы вся человеческая система была здорова, необходимо иметь здоровый мозг»⁽⁷⁵⁾. Так как мозг является органом, отвечающим за разум, то становится очевидно, что разум контролирует все тело. Поэтому он и выступает как источник всякого действия.

Вот к каким выводам мы приходим, когда говорим о работе мозга: «Впечатления, полученные разумом по нервам из мозга, как по телеграфным проводам, передаются другим нервным клеткам тела; и они отвечают за необходимое действие каждой части человеческой системы»⁽⁷⁶⁾. Любое неестественное состояние мозга или разума означает недостаток гармоничных действий в человеческом организме, что может привести к заболеванию и даже к смерти⁽⁷⁷⁾. Поэтому тело в равной степени зависит от разума, как и разум от тела.

Тело влияет на разум. Описывая тесную связь между телом и мозгом, Э. Уайт говорит: «Когда на одно из них оказывается какое-то воздействие, другое тут же реагирует»⁽⁷⁸⁾. Например, когда Э. Уайт описывает электрические импульсы в нервной системе, она говорит: «Все то, что оказывает негативное воздействие на нервную систему, уменьшает силу жизненной энергии, в результате чего происходит потеря чувствительности мозга»⁽⁷⁹⁾.

Влияние болезни на мозг. Чтобы показать воздействие болезни на мозг, медицина ссылается на соматопсихические расстройства. Данное название включает в себя два слова: soma и psuche, тем самым подчеркивая, что болезнь оказывает влияние и на тело, и на разум. Э. Уайт считает, что болезнь тела негативно влияет на должное функционирование мозга. Болезненное состояние тела как результат заболевания или ослаблен-

ности организма воздействует на мозг и поэтому человек не способен ясно мыслить, ему становится трудно отличить истину от заблуждения⁽⁸⁰⁾. Из-за физической слабости разум часто неспособен функционировать как должно⁽⁸¹⁾. Например, врачи часто отмечают наличие психосоматических симптомов среди людей, страдающих язвенным колитом⁽⁸²⁾. «Психика больного поражается до такой степени, что он становится зависимым, боязливым и подавленным»⁽⁸³⁾. Интересно отметить, что психические аномалии исчезают, когда колит излечивается или когда проблема решается хирургическим путем. «К пациенту вновь возвращается оптимизм, повышается самооценка, уверенность в себе»⁽⁸⁴⁾.

Э. Уайт неоднократно подчеркивает, что «болезнь тела оказывает воздействие на человеческий разум»⁽⁸⁵⁾. То есть любая вредная привычка, оказывающая негативное воздействие на здоровье человека, влияет и на его разум⁽⁸⁶⁾. Поэтому, считает она, здоровье тела и здоровье разума неотделимы друг от друга.

Влияние привычек на разум. То, что физические привычки действительно влияют на разум, можно увидеть из следующего утверждения Э. Уайт: «Все, что способствует физическому здоровью, способствует развитию ясного ума и уравновешенного характера»⁽⁸⁷⁾. Затем она добавляет: «Повсеместно, даже среди адвентистов седьмого дня, мы находим, что нехорошие наклонности и привычки в приготовлении нездоровой пищи, а также ношение одежды, вредной для здоровья, ослабляют физические, умственные и нравственные способности, в результате чего становится все труднее бороться с искушением»⁽⁸⁸⁾.

Неудивительно, что Э. Уайт акцентирует внимание на том, что «лечение тела неразрывно связано с обретением силы и чистоты ума и сердца»⁽⁸⁹⁾ и что «хорошие привычки способствуют развитию ума»⁽⁹⁰⁾. Она считает, что те, кто придерживается здорового образа жизни, будут

иметь ясность мысли и силу ума. В советах своему сыну Эдсону Уайту она говорит о переутомлении (чрезмерной работе) как об одной из вредных привычек, психически и духовно влияющих на человека: «Сократи свою работу. Делай только то, что ты понимаешь наилучшим образом. Тебе приходится нести на себе столько ответственности, что твои умственные и физические силы уже на исходе. Не пытайся торопить события во время продвижения твоей работы. Ты не можешь позволить себе жертвовать необходимым отдыхом и сном только для того, чтобы успеть сделать как можно больше. Это все слишком быстро истощает тебя. С перегруженными нервами, головной болью и бессонными ночами ты теряешь свои физические, умственные и духовные силы»⁽⁹¹⁾.

С другой стороны, безделье ослабляет умственные возможности⁽⁹²⁾. Для улучшения здоровья тела и разума Э. Уайт советует использовать естественные средства оздоровления, такие как правильная диета, достаточное потребление воды, физические упражнения, умеренность и отдых⁽⁹³⁾.

Ею подробно обсуждается вопрос о том, каким образом соотносятся между собой упражнения, правильная диета и состояние ума. Нервные клетки головного мозга для осуществления своих главных функций должны обеспечиваться достаточным количеством крови хорошего качества⁽⁹⁴⁾. Количество и качество крови зависят от физических упражнений, от деятельности дыхательной системы и желудочно-кишечного тракта, а также от качества воздуха и пищи. Упражнения и правильная диета чрезвычайно важны для лучшего функционирования мозга⁽⁹⁵⁾.

Представления Э. Уайт подтверждаются недавними научными открытиями. Так, в *Анналах внутренней медицины* (*Annals of Internal Medicine*, 2006) были напечатаны результаты перспективного исследования касательно

того, как физические упражнения могут побороть слабоумие. В рамках данного исследования 1740 человек (кроме 65 — тех, у кого не было психических нарушений), прошли тестирование умственной деятельности, показав высокий результат. Затем они должны были сообщать о количестве дней в неделю, когда выполняли физические упражнения, по крайней мере 15 минут. Учитывались прогулка, ходьба, катание на велосипеде, аэробика, упражнения для сжигания жира и другие. Каждые два года испытуемые проходили обследование, чтобы выявить первые признаки деменции. Распределив участников по возрасту и полу, исследователи отметили снижение риска слабоумия на 38 процентов у тех, кто еженедельно выполнял физические упражнения три и более раз, по сравнению с теми, кто занимался реже трех раз в неделю⁽⁹⁶⁾. Кроме того, была доказана польза упражнений и при многих других заболеваниях, связанных с возрастом: диабете, раке, стенокардии, нарушении мозгового кровообращения, остеопорозе, избыточном весе и др. Данное исследование, показывающее пользу физических упражнений для предотвращения слабоумия, ясно говорит о том, что привычки оказывают влияние на разум. И здесь Э. Уайт и медицина согласны между собой.

Влияние питания на разум. Относительно потакания Израилю в пустыне Библия говорит: «И Он исполнил прошение их, но послал язву на души их» (Пс. 105:15). Данный текст показывает, что характер питания может оказывать серьезное влияние на человеческий разум. Э. Уайт неоднократно делала акцент на том, что пищеварительные органы, характер питания и умственная деятельность тесно связаны между собой. «Расстройство желудка будет оказывать влияние на разум»⁽⁹⁷⁾. Поэтому «необходимо обратить более пристальное внимание на то, как взаимосвязаны питание и интеллектуальное

развитие»⁽⁹⁸⁾, так как «психические проблемы часто являются результатом неправильного питания»⁽⁹⁹⁾.

Э. Уайт пишет о том, что «вредные привычки в еде и питье приводят к нарушениям мышления и действий»⁽¹⁰⁰⁾. «Переедание даже простой пищи притупляет чувствительность нервных клеток головного мозга и ослабляет его жизнеспособность. Переедание оказывает более негативное влияние на здоровье человека, чем переутомление»⁽¹⁰¹⁾.

Помимо проблемы количества поглощаемой пищи Э. Уайт также обсуждаются и вопросы качества пищи и питья. Данные факторы глубоко влияют на состояние умственных процессов, поскольку некачественное питание и питье негативно отражаются на мышлении и жизнедеятельности в целом⁽¹⁰²⁾.

Для того чтобы быть в хорошей физической и психической форме, Э. Уайт пропагандирует воздержание от стимулирующей пищи и питья: «Мы свидетельствуем против табака, спиртных напитков, нюхательного табака, чая, кофе, сырого мяса, масла, специй, тортов, пирогов, большого количества соли и других возбуждающих веществ, используемых в качестве элементов питания»⁽¹⁰³⁾. Фрукты, зерновые, овощи и орехи — естественная первоначальная пища человека, описанная в Быт. 1:29; 3:18, — самая лучшая пища для тела и ума. Она пишет: «Фрукты, зерновые культуры и овощи, просто приготовленные без добавления специй и жира, употребляемые с молоком или сметаной, — самая лучшая диета для здоровья. Эти продукты дают организму необходимое питание, выносливость и силу интеллекту, чего возбуждающие аппетит продукты обеспечить не смогут»⁽¹⁰⁴⁾.

Современная медицинская наука обнаружила связь между продуктами с высоким содержанием жиров и цереброваскулярными заболеваниями, о чем в свое время также писала Э. Уайт. Пища с большим содержанием холестерина может способствовать нарушению мозгового

кровообращения в связи с сужением сосудов головного мозга. Из-за нехватки кислорода некоторые нервные клетки умирают, в результате чего происходит ослабление интеллекта и способности к логическому мышлению.

Поскольку жиры — неотъемлемый питательный элемент, обеспечивающий организм жирными кислотами и облегчающий всасывание жирорастворимых витаминов (они также придают пище вкус и сытность), не стоит придерживаться строго ограниченной от жиров диеты. В феврале 2006 года были опубликованы результаты исследования стоимостью 415 миллионов долларов, которое было спонсировано Национальным институтом сердца, крови и легких. В данное исследование было вовлечено 48 835 человек; оно показало, что потребление пищи с низким содержанием жиров вовсе не защищает от инфаркта миокарда, нарушения мозгового кровообращения, рака груди или толстой кишки. Данное крупное исследование опровергло то, что когда-то считалось краеугольным камнем здорового образа жизни. Используя современные знания, Министерство здравоохранения, отделение НАН по пищевым продуктам и питанию, Американская ассоциация сердца, Национальный институт рака, Межобщественная комиссия по борьбе с сердечными заболеваниями, Американская медицинская ассоциация, Национальная образовательная программа по холестерину, Американский фонд здоровья и Генеральная Конференция по советам питания рекомендуют потреблять столько жиров, чтобы они составляли 20–30% от общего числа калорий. Относительно питания очень важно соблюдать принцип умеренности, чтобы оно оказывало положительное влияние на разум.

Разум оказывает влияние на тело. Павел в Послании к римлянам советует: «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но пре-

образуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:1, 2). Эти тексты указывают на то, что «обновление ума» делает тело благоугодным перед Богом. Другими словами, состояние ума воздействует на состояние тела.

Таким образом, Э. Уайт подчеркивает влияние разума на тело, равно как и влияние тела на разум⁽¹⁰⁵⁾. Здоровое функционирование всего организма в значительной степени зависит от состояния разума.

Состояние разума как причина болезни. Библия говорит: «Унылый дух сушит кости» (Притч. 17:22). Состояние разума реально может стать причиной болезни. Вот что пишет по этому поводу Э. Уайт: «Нервные заболевания получили широкое распространение. Девять десятых всех заболеваний, господствующих среди людей, берут отсюда свое начало. Разные семейные неурядицы и неприятности, подобно червям, съедают душу и пожирают жизненные силы. Угрызение совести относительно грехов также нарушает нормальное течение жизни и душевное равновесие»⁽¹⁰⁶⁾.

Говоря о происхождении болезней, она указывает на то, что «иногда заболевание возникает и значительно усугубляется благодаря воображению. Многие чувствуют себя больными лишь только потому, что постоянно думают о своих болезнях. Многие люди воображают, что все, что бы ни воздействовало на организм, перерастет в заболевание, и в данном случае происходит именно так, как и ожидалось. Кроме того, многие умирают от болезни, причиной которой послужило лишь больное воображение»⁽¹⁰⁷⁾. Вот перечень некоторых психических состояний, которые могут стать причиной возникновения различных заболеваний: печаль, тревожность, недовольство, чувство вины, угрызения совести, недоверие⁽¹⁰⁸⁾.

Медицина разработала термин «психосоматический» для выражения психофизических заболеваний и физи-

ческих болезней, которые стали результатом эмоциональной перегрузки. Медицина обнаружила, что эмоциональный стресс может повлиять на выброс определенных гормонов и стимулировать нервную систему таким образом, чтобы стресс мог «отложиться» в различных частях тела. Например, гормоны, выделяемые при стрессе, могут стать причиной сужения кровеносных сосудов, приводя к гипертонии и уменьшению периферического кровообращения, в результате чего руки и ноги становятся холодными. При стрессе может наблюдаться учащенное и поверхностное дыхание при одновременном расширении бронхов, результатом чего является гипервентиляция и тетания. Стресс ведет к недостаточному кровоснабжению пищеварительной системы, что влияет на процесс пищеварения. Стресс может стать причиной повышенной свертываемости крови, что в некоторых случаях является защитным свойством организма, а в других случаях может привести к заболеванию. Хроническое состояние стресса может увеличивать потоотделение, становясь причиной постоянного дискомфорта. Стресс влияет также на повышение уровня глюкозы в крови (что служит источником энергии), поэтому это может привести к началу или обострению сахарного диабета у тех, кто имеет предрасположенность к данному заболеванию, и так далее.

Человек, подвергшийся стрессу, может жаловаться на различные недомогания и страдать от эмоциональных расстройств, таких как тревожность, депрессия, различные фобии, когнитивные нарушения, проблемы с памятью, бессонница и даже психоз. «Где-то между 75 % и 90 % причиной посещения врача является стрессовое состояние»⁽¹⁰⁹⁾.

Неоднократно медицина подтверждала мнение Э. Уайт о том, что психическое состояние может стать важным фактором в развитии болезней.

Психологический фактор физического здоровья.
Библия показывает, что физическое здоровье во многом

зависит от психического состояния. Данную концепцию можно найти в книге Притчей 14:30: «Кроткое сердце — жизнь для тела».

Э. Уайт также считает, что, изменив свое душевное состояние, можно обрести физическое здоровье⁽¹¹⁰⁾. Неудивительно, что она говорит: «Врач должен обладать великой мудростью... чтобы лечить тело посредством разума»⁽¹¹¹⁾. Душевное состояние способно настроить тело на борьбу против болезни и содействовать выздоровлению. Сила воли, мужество, надежда, вера, сочувствие, любовь, чувство прощения, спокойствие, бодрость и радость — вот те положительные психические переживания, которые могут способствовать обретению физического здоровья⁽¹¹²⁾.

Сила воли. Данному аспекту как важному фактору в борьбе с болезнью также уделяется особое внимание⁽¹¹³⁾. Э. Уайт говорит, что, упражняя силу воли, можно научиться контролировать свое воображение, кроме того, сила воли является мощным средством в борьбе с болезнью как разума, так и тела⁽¹¹⁴⁾.

Жизнерадостность. В книге Притчей 17:22 написано: «Веселое сердце благотворно, как врачество, а унылый дух сушит кости». Данные слова говорят о важности бодрого духа для физического здоровья. В своих записях относительно данного качества Э. Уайт говорит, что жизнерадостность дает силу и здоровье разуму и энергию телу⁽¹¹⁵⁾. Она напоминает также о важности благодарности и хвалы. «Ничто не способствует здоровью тела и души так, как дух благодарности и хвалы»⁽¹¹⁶⁾.

Жизнерадостность рассматривается медициной как важный фактор в поддержании здоровья и лечении заболевания. Норман Казинс, автор книги «Анатомия болезни в свете ее восприятия пациентом», рассказывает о том, как в 1964 году юмор помог ему выздороветь от серьезной и мучительной коллагеновой болезни. Автор вспоминает, как десять минут искреннего смеха обладали анестезирующим

эффектом и позволяли ему спать без боли по крайней мере два часа. Когда обезболивающий эффект смеха проходил, он включал проектор и смотрел телевизионную программу «Скрытая камера», что давало ему еще один отрезок времени для безболезненного сна. К концу восьмого дня его СОЭ (тест на кровь, который показывает тяжесть воспаления) снизилась с 112 мм/ч до 15 мм/ч. Он мог шевелить большими пальцами без боли, опухоли на шее и спине начали рассасываться, и постепенно его здоровье восстановилось настолько, что он смог вернуться на работу⁽¹¹⁷⁾.

Исследования показывают, что каждый раз, когда человек испытывает счастье и искренне смеется, стимулируется симпатическая нервная система, что, в свою очередь, ведет к усиленной выработке катехоламинов. Катехоламины, в свою очередь, стимулируют переднюю долю гипофиза, увеличивая производство эндорфинов, которые являются натуральным успокоительным средством, действующим расслабляюще и успокаивающе. Эндорфины могут оказать более эффективное болеутоляющее воздействие на тело, чем морфий. Кроме того, они поднимают настроение и увеличивают активность иммунных клеток, в том числе и естественных убийц, которые разрушают опухоли и уничтожают вирусы, а также гамма-интерферона (белка для борьбы с болезнями), Т-клеток (важны для иммунной системы) и В-клеток (антитела для борьбы с болезнью). Смех тренирует легкие и сердечно-сосудистую систему. Благодаря смеху возрастает поступление в легкие кислорода, который затем с кровью переносится клеткам. Смех ускоряет сердечный ритм, дыхание, кровообращение, однако впоследствии пульс и кровяное давление нормализуются, а скелетные мышцы расслабляются.

Доктора Бэллок и Брэслоу из Департамента общественного здравоохранения, Беркли, Калифорния, занимались изучением образа жизни человека XXI века. Они

подтвердили концепцию о том, что долголетие тесно связано с веселым нравом человека. Данное исследование включало в себя 6 928 взрослых жителей Алаамиды, Калифорния. Результаты показали, что смертность среди тех, кто был, как правило, несчастлив, была на 57 % выше, чем среди тех, кто в целом считали себя людьми счастливыми.

И вновь мы видим, что медицина подтверждает слова Э. Уайт и Библии, говоря, что жизнерадостность дает силу и энергию телу и разуму и является хорошим лекарством⁽¹¹⁸⁾.

Свобода от вины. Есть много преимуществ в том, чтобы быть свободным от чувства вины. Мир и любовь разливаются по всему человеческому естеству, подобно живительной силе. Свобода от вины дает мозгу, сердцу и нервам исцеление, спокойствие, самообладание, а также приносит радость в Святом Духе⁽¹¹⁹⁾.

Источник еще более благотворного психического состояния можно обнаружить в любви Христа⁽¹²⁰⁾. «Она рождает в душе возвышенную радость, которую ничто мирское и суетное разрушить не может... радость, дающую здоровье и жизнь»⁽¹²¹⁾.

Итак, учитывая тесную взаимосвязь между разумом и телом, необходимо поддерживать и тело, и разум в наилучших условиях⁽¹²²⁾. Медицина в случаях психосоматических и соматопсихических заболеваний фактически предлагает психическое и физическое лечение одновременно, так что выздоровление затрагивает всего человека в целом⁽¹²³⁾.

Решая духовные проблемы посредством физических упражнений

В связи с тем, что человек — это целостное существо, в котором каждый его аспект зависит от другого, удовлетворение физических нужд человека может отразиться

и на удовлетворении его духовных нужд. Данный метод избрал Бог для руководства человеком. В 3 Цар. 19:1–18 Библия описывает историю Илии, который пытался убежать от Бога, пребывая в состоянии депрессии и бессилия. Для того чтобы укрепить его веру, дать надежду и мужество, Бог вначале восполнил его физические нужды, дав ему достаточно отдыха, пищи и воды (см. ст. 5–8). После того как его физическое здоровье восстановилось, Господь открыл ему Себя и дал некоторые указания (см. ст. 9–18).

Евангелие свидетельствует о том, что и Иисус не игнорировал физические потребности человека; Он проводил больше времени, творя чудеса и исцеляя, чем проповедуя Слово. Вот что Э. Уайт говорит относительно того, с какой целью Господь исцелял людей: «Иисус исцелял от болезней, когда люди глубоко верили в Его силу. Спаситель помогал им видимым образом, чтобы все поверили в то, что Он может совершать нечто невидимое — прощать грехи»⁽¹²⁴⁾.

Данное заявление основывается на словах Иисуса, сказанных Им, когда Он исцелил парализованного больного: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи... встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (см. Мф. 9:6). Эллен Уайт пишет: «Находясь среди людей, Спаситель общался с ними, желая им добра. Он служил их нуждам и завоевывал их доверие. И только после этого Иисус говорил им: „Следуй за Мною“»⁽¹²⁵⁾.

Апостольская церковь практиковала восполнение физических нужд человека как дополнение к исполнению его духовных нужд. Когда Иисус напутствовал Своих учеников идти в мир, Он просил их исцелять больных и проповедовать Евангелие (см. Мф. 10:1, 7, 8). Подобной практики придерживался Павел, а также Лука, «врач возлюбленный». По этому поводу Э. Уайт пишет следующее: «Апостол Павел слышал о врачебном искусстве Луки и разыскал его, понимая, что Бог доверил ему особую работу.

Он привлек его к сотрудничеству, и некоторое время Лука сопровождал Павла в его миссионерских путешествиях. Затем Павел оставил Луку в Филиппах, в Македонии. Здесь Лука несколько лет продолжал трудиться как врач и учитель Евангелия. Он служил больным, а затем молился о том, чтобы исцеляющая сила Бога снизошла на пораженных недугом. Так открывался путь для евангельской вести. Успех Луки в качестве врача открыл ему множество возможностей проповедовать Христа среди язычников»⁽¹²⁶⁾.

Таков Божий план, чтобы мы трудились так же, как трудились Его ученики. Данная работа включает в себя служение физическим нуждам человека как средство воздействия на человека в целом. «Чем точнее выполняется новозаветный план миссионерской работы, тем успешнее окажутся ее результаты»⁽¹²⁷⁾.

Кажется, что научные исследования, говорящие о целостности человека и о том, что все аспекты человеческого бытия взаимосвязаны между собой, подтверждают учение Библии и труды Э. Уайт. Разум зависит от тела, и тело зависит от разума; разум оказывает влияние на тело, а тело на разум. По этой причине забота и лечение человека должны осуществляться посредством исцеления всего человека. Более того, восполнение физических потребностей человека может дать толчок к решению его духовных проблем.

Заключение

Библия и труды Эллен Уайт, поддерживаемые медицинской наукой, свидетельствуют, что человек является целостным существом — единым и неделимым.

Целостность человека выражается в Библии словом «душа» (*nephesh* в Ветхом Завете и *psyche* в Новом Завете), то же слово используется и в трудах Э. Уайт. Это слово указывает на человека как на существо целостное, на человека как личность и на саму его жизнь. Слово *рпеита* в Новом Завете также может указывать на человека как

на существо целостное, и использование слов «сердце» и «тело» в Новом и Ветхом Заветах обычно говорит о всем человеке. Целостность человека, выраженная данными словами, включает в себе полноту человека. Тело, разум и душа одновременно отражают физические, психические и духовные аспекты человеческой жизни.

Хотя человеческое бытие включает в себе несколько аспектов, человек неделим. Неделимость человека может проследиваться в том, что отсутствие хотя бы одного аспекта, к примеру *ruakh* (принцип жизни), означает смерть. В то же время слова «душа» и «дух» в Библии и в трудах Э. Уайт обычно означают человеческий разум или вмещилище эмоций, то есть чувства, мышление и всю психическую деятельность человека. Эти аспекты не могут быть отделены от самого человека, так как они являются частью целого. Если человек испытывает какое-либо чувство, в этом задействовано все его естество. Использование слов «душа» и «дух» в данном контексте показывает, что человек един. Он — неделимое существо.

Неделимость человека четко описана в Библии и в трудах Э. Уайт. Оба источника учат о состоянии человека до грехопадения, после грехопадения и в будущем восстановлении. Человек как целостное существо был совершенным до грехопадения. Грех затронул все аспекты человеческого бытия — физические, умственные и духовные, и восстановление человека будет также включать в себя все эти аспекты, без каких-либо разделений.

Свидетельства Библии и трудов Э. Уайт, подтвержденные медициной, показывают, что тело и разум тесно взаимосвязаны. Так же как «прах земной» и «дыхание жизни» взаимозависимы в человеческом существовании, тело и разум — взаимозависимы в каждом человеческом существе. Более того, разум и тело воздействуют друг на друга. Разум не будет должным образом работать, когда человек болен. Улучшение диеты и физических привычек позволяет чело-

веку мыслить более ясно. С другой стороны, эмоциональный стресс, беспокойство или тревога могут спровоцировать физические заболевания, в то время как должный психологический настрой может улучшить физическое здоровье.

Поскольку Библия и труды Э. Уайт учат о целостности человека, его неделимости и взаимозависимости всех аспектов его бытия, нам в нашем служении важно рассматривать человека как существо целостное. Учебные заведения должны быть заинтересованы в физическом и духовном развитии человека; наставления по соблюдению правил здоровья должны служить психическим и духовным нуждам человека так же, как и физическим.

Каждое усилие в донесении Евангелия до людей должно сосредотачиваться на человеке в целом, учитывая физические, умственные и духовные аспекты его жизни. Каждая евангельская программа должна привлекать человека в целом. Их содержание призвано восполнять физические, психические и духовные нужды человека. Поэтому программы о здоровье обязаны быть частью евангелизации. Программы о здоровье могут стать своеобразной дверью, открывающей возможности для евангелизации. Данные программы очень важны в провозглашении Евангелия человеку, поскольку он является целостной личностью.

Ссылки

- (1) С англ. *whole* «весь», «целый».
- (2) Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Rochester: Revell, 1907), p. 434.
- (3) Там же, p. 483.
- (4) Cottfried Oosterwal, *In the Image of God*, Adult Sabbath School Bible Study Guide, April-June 1975 (Mountain View: Pacific Press, 1975), p. 77.
- (5) A. Leroy Moore, «A Study of Ellen G. White's Concept of the Nature of Man as it Relates to the Objective of Bible Teaching», (M. A. thesis, Walla Walla College, 1966), p. 9.
- (6) Oosterwal, там же, p. 8.

- (7) Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality* (Taunton: E. Goodman & Son, Phoenix, n.d.), 3. Автор, который многие годы работал в библиотеке Кембриджского университета, посчитал количество слов *nephesh*, *psyche*, *ruakh* и *pneuma* в Библии в защиту учения против бессмертия души. Так как данная книга была рекомендована доктором Норманом Андерсоном, автором книги *Issues of Life and Death* (London: Hodder and Stoughton, 1976), из этой книги для статьи были взяты некоторые цитаты.
- (8) *Ibid*, p. 13.
- (9) F. D. Nichol, ed., *Questions on Doctrine* (Washington: *Review and Herald*, 1957), p. 512.
- (10) Atkinson, p. 4, 12.
- (11) *Ibid*, p. 9, 13.
- (12) Eduard Schweizer, «pneuma, pneumatikos», TDOT, Gerhard Mittel, ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 6:4.35.
- (13) Э. Уайт. *Служение исцеления* (Mountain View: Pacific Press, 1905), с. 415.
- (14) Э. Уайт. *Желание веков* (Mountain View: Pacific Press, 1898), с. 353.
- (15) Э. Уайт. *Нагорная проповедь Христа*, с. 56.
- (16) Xavier Leon, *Dictionary of Biblical Theology* (New York: Declee, 1967), p. 41.
- (17) Там же.
- (18) Emory Stevens Bucke, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Adingdon, 1962), s.v. «Body».
- (19) Leon, *ibid*, p. 41.
- (20) Rudolf Bultman, *Theology of the New Testament*, 2 vols.
- (21) *Ibid*, p. 194.
- (22) Veselin Kesich, «The Biblical Understanding of Man», *The Greek Orthodox Theological Review* 20 (Fall & Summer 1975): 15.
- (23) Edward Heppenstall, «The Nature of Man», 4, Document File DF 2066, Ellen G. White Research Center (EGWRC).
- (24) Atkinson, p. 27.
- (25) Bultmann, p. 221.
- (26) G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 202.
- (27) N. L. Collins, C. Dunkel-Schetter, M. Lobel, et al. «Social Support in Pregnancy: Psychosocial Correlates of Birth Outcomes and Postpartum Depression». *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (1993): 1243–1258.
- (28) S. Cohen, W. J. Doyle, D. P. Skoner, et al. «Social Ties and Susceptibility to the Common Cold», *Journal of the American Medical Association* 277 (1997): 1940–1944.
- (29) White, Comment on Ezekiel 36:25, 26, in F. D. Nichols, ed., *Seventh-day Adventist Bible Commentary* (Washington: *Review and Herald*, 1953–1957), 4:1164.
- (30) Kesich, там же, p. 15.
- (31) C. F. Kell and F. Delitzch, *Biblical Commentary on the Book of Pentateuch*, Bible Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1953) 1:76.
- (32) Atkinson, p. 18, 26, 41.
- (33) Там же, p. 6, 13.

- (34) Ellen G. White, «The Duties of Parents in Educating Their Children», *Good Health* 15 (June 1880): 206.
- (35) Atkinson, там же, р. 20.
- (36) Там же, р. 22.
- (37) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 1, с. 308.
- (38) Там же, т. 4, с. 36.
- (39) Э. Уайт. Комментарий на 1 Кор. 15:42–45, Библейский комментарий Церкви адвентистов седьмого дня, т. 6, с. 1093.
- (40) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 6, с. 606.
- (41) Ellen H. White, „Praise Due to the Creation’, *Review and Herald* 62 (April 21, 1885): 241.
- (42) Э. Уайт. Патриархи и пророки, с. 45.
- (43) Э. Уайт. Основы здорового питания, с. 147.
- (44) Э. Уайт. Духовные дары, т. 3, с. 33.
- (45) Э. Уайт. Патриархи и пророки, с. 45.
- (46) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 261.
- (47) Э. Уайт. Воспитание, с. 20.
- (48) Э. Уайт. История спасения, с. 51.
- (49) Э. Уайт. Воспитание, с. 21.
- (50) Там же, с. 21.
- (51) Там же, с. 22.
- (52) Э. Уайт. История спасения, с. 31.
- (53) Э. Уайт. Комментарий на Быт. 3:15, Библейский комментарий Церкви адвентистов седьмого дня, т. 1, с. 1084.
- (54) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 142.
- (55) Э. Уайт. Основы христианского воспитания, с. 23.
- (56) Там же.
- (57) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 3, с. 347.
- (58) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 142
- (59) Там же.
- (60) Э. Уайт. Патриархи и пророки, с. 67.
- (61) Э. Уайт. Воспитание, с. 15, 16.
- (62) Rarvey Rosenstock, «On the Genesis of Public Health: One Facet of Pentateuchal Materia Medica», *Arizona Medicine* 25 (May 1968), p. 494.
- (63) Donald G. Dawe, «Moses the Father of Preventive Medicine», *Minnesota Medicine* 47 (February 1964), p. 171.
- (64) Leo R. Van Dolson and J. Robert Spangler, *Healthy, Happy, Holy* (Washington: *Review and Herald*, 1975), p. 38.
- (65) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 66.
- (66) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 344.
- (67) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 241.
- (68) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 128.
- (69) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 128.
- (70) Там же, с. 415.
- (71) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 586.
- (72) Там же, с. 616.
- (73) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 3, с. 324.
- (74) Там же, т. 3, с. 506.

- (75) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 586.
- (76) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 3, с. 69.
- (77) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 587; Служение исцеления, с. 241.
- (78) Там же.
- (79) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 2, с. 347.
- (80) Э. Уайт. Наглядные уроки Христа, с. 346.
- (81) Э. Уайт. Советы родителям, учителям и учащимся, с. 98–100.
- (82) Sara M. Jordan, *Health and Happiness* (New York: Devin Adair, 1962), p. 403.
- (83) Там же.
- (84) Там же.
- (85) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 1, с. 304.
- (86) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 309.
- (87) Э. Уайт. Воспитание, с. 195.
- (88) Ellen G. White, MS 1, 1875, EGWRC.
- (89) Э. Уайт. Комментарий на 1 Фес. 5:23, Библейский комментарий Церкви адвентистов седьмого дня, т. 7, с. 909.
- (90) Э. Уайт. Основы здорового питания, с. 29.
- (91) Ellen G. White, MS 124, 1902, EGWRC.
- (92) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 4, с. 96.
- (93) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 127.
- (94) Э. Уайт. Основы христианского воспитания, с. 226, 227.
- (95) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 238.
- (96) E. B. Larson, L. Wang, J. D. Bowen, et al. «Exercise Is Associated with Reduced Risk for Incident Dementia among Persons 65 Years of Age and Older», *Annals of Internal Medicine* 2006; 144:73–81.
- (97) Э. Уайт. Основы здорового питания, с. 335.
- (98) Э. Уайт. Воспитание, с. 204.
- (99) Там же.
- (100) Э. Уайт. Основы здорового питания, с. 62.
- (101) Там же, с. 102.
- (102) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 9, с. 159, 160.
- (103) Там же, т. 3, с. 21.
- (104) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 115.
- (105) Э. Уайт. Воспитание, с. 197.
- (106) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 5, с. 444.
- (107) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 344.
- (108) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 241.
- (109) J. Mark, «A Time Out», *U.S. News & World Report* (11 Dec. 1995): p. 85–97.
- (110) Э. Уайт. *Советы по здоровому образу жизни*, с. 249.
- (111) Там же, с. 349.
- (112) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 241, 257; Свидетельства для Церкви, т. 2, с. 327.
- (113) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 94.
- (114) Там же.
- (115) Там же, с. 28, 502.
- (116) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 251.

- (117) Norman Cousins, *Anatomy of an Illness as Perceived by the Patient* (New York: Norton, 1979).
- (118) L. F. Berkman, S. L. Syme, «Social Networks, Host Resistance, and Morality: A Nine-year Follow Up Study of Alameda County Residents», *American Journal of Epidemiology* 109.2 (1979): p. 186–204.
- (119) Ellen G. White to S, February 24, 1887, and *Letter* 38, 1905, EGWRC.
- (120) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 115.
- (121) Там же.
- (122) Э. Уайт. Советы по здоровому образу жизни, с. 543.
- (123) Bernard Jensen, *The Science and Practice of Iridology* (Provo: Biworld, 1952), p. 186.
- (124) Э. Уайт. Путь ко Христу, с. 50.
- (125) Э. Уайт. Служение исцеления, с. 143.
- (126) Там же, с. 140, 141.
- (127) Э. Уайт. Свидетельства для Церкви, т. 3, с. 210.

ВЛИЯНИЕ ПЛАТОНИЗМА НА ДОГМАТ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

*Вадим Гриц, магистр теологии,
выпускник Заокской духовной академии.*

ВВЕДЕНИЕ

Во все времена вопрос «что есть человек?» неизменно будоражил умы великих и простых. Какими только титулами не награждался человек! От божества в религиях Востока до ничтожного винтика в философии тоталитаризма. От сползания в мировоззренческий релятивизм христианское сознание защищается верой в спасительность ковчега Слова Божьего. За долгую историю ковчег этот выдержал напиравшие на него бушующие волны философских учений эпохи эллинизма, устоял против атеистических атак эпохи коммунизма, не смешался с блудливым вином религиозного синкретизма, не поддавался коррекции со стороны христианского ревизионизма.

Подобно тому, как в людской толпе ребенок не назначает себе родителей из числа многих лиц, а лишь узнает их, так и историческая церковь признала в очертаниях и опыте 66 богооткровенных книг Священного Писания свое духовное родство. Оставался ли этот взрослеющий «ребенок» всегда послушным своему «родителю» — отдельная большая тема. Для нас сейчас важно лишь

отметить, что в ранней истории церкви произошли события, приведшие к признанию исключительного статуса 66 библейских книг: был утвержден христианский канон Библии. Канонические книги (т. е. книги, вошедшие в канон) были четко отделены от неканонических как превосходящие их в силу своего богодухновенного статуса. Церковь восприняла еврейский канон Ветхого Завета⁽¹⁾, исключительный авторитет которого был подтвержден Христом, а затем добавила к этому древнему и устоявшемуся канону еще 27 новозаветных книг апостольского и равноапостольского происхождения⁽²⁾. Тем самым было в точности подтверждено новозаветное правило, гласящее, что церковь утверждается «на основании Апостолов и пророков» (Еф. 2:20) — свидетельств апостолов Нового Завета и вестей пророков Ветхого Завета. При этом Иисус Христос открылся как «краеугольный камень», то есть Христос неразрывно объединил Собой Ветхий и Новый Заветы, подобно камню в углу фундамента, прочно скрепляющему две стены. Таким образом, был зафиксирован христианский канон Слова Божьего. Правда, отношение церкви к нему было неоднозначным и противоречивым и чем-то напоминало отношение израильского народа к вестям пророков Ветхого Завета. Израиль любил своих пророков и гордился ими, но при этом иногда побивал их камнями. Церковь то превозносила Святое Писание, то запрещала читать Библию, то обходилась без Писания в течение многих лет, то вдруг, поддавшись искушению гордыней, объявляла себя матерью Библии. Но, как бы то ни было, богоданный свод священных книг Библии и поныне является единственным Словом, к которому можно апеллировать как к несравненному Слову Божьему, требующему беспрекословного подчинения себе всякого богословия. Христианские же вестники должны служить «разносчиками телеграмм», которые Бог послал

людям, а разносчикам телеграмм, как известно, не разрешается делать какие бы то ни было приписки к тексту или что-то изымать из него.

Что есть человек? Содержание этого вопроса можно было бы расширить, прибегнув к эмоциональным словам епископа Игнатия Брянчанинова: «Что — душа моя? Что — тело мое? Что — ум мой? Что — чувства сердца? Что — чувства тела? Что — силы души и тела? Что — жизнь? Вопросы неразрешенные, вопросы неразрешимые!»⁽³⁾. Это справедливое суждение не отрицает усилий, прилагаемых к осмыслению человеческой природы.

Вопросы о состояниях и проявлениях того, что принято называть душой человека, входят в число важнейших. Что бы мы ни подразумевали под словом «душа», вопрос о ее состоянии — бессмертии или отсутствии такового свойства — один из наиболее проблематичных в христианском догматическом богословии. Так, православный христианин связывает с учением о бессмертии души чрезвычайно многое. Это почитание умерших святых и их ходатайственные молитвы за живых; молитвы о загробных судьбах умерших и убиенных, составляющие часть храмовой службы; это прошения за тех, кто, быть может, страдает в аду неизреченно или страдает на пути в рай, проходя через многочисленные загробные мытарства; это, наконец, само учение о бесконечных муках грешников в аду и райском житии праведников, души которых, оставляя тела после смерти, устремляются на время в бесплотный мир блаженных духов, пребывая там до своего возвращения в тела при воскрешении последних; это возможность духовного общения с бестелесными душами умерших, являющимися в видениях, или снах, или наяву и поучающими живых; это абсолютное бессмертие личности (будь она злой или доброй), олицетворяемое бессмертием души, и другие более или менее важные верования.

Христианин, воспринявший адвентизм, не может разделять упомянутые выше верования, поскольку адвентистская догматика отрицает возможность животворного разделения души и тела и не приемлет независимое от тела существование души после смерти человека. Адвентисты не принимают ни веры в счастливое бессмертие души после смерти человека, ни бесконечные муки душ нераскаявшихся грешников. Ведь если даже и вообразить себе, что загробное счастье возможно, то длиться оно будет сравнительно недолго, и душе все равно придется вернуться в обновленное тело при воскресении из мертвых, на неизбежности которого настаивал Христос.

По представлениям адвентистов, блаженное упование христиан на воскресение из мертвых самодостаточно и не нуждается в подкреплении промежуточным счастьем бессмертной души праведника вдали от тела. При этом идея жестокости нескончаемых мучений душ грешников (либо в теле, либо без него) смущает порой и некоторых православных теологов⁽⁴⁾.

Сама идея бессмертия души и все, что с ней может быть связано, совершенно отсутствует в вероучении Церкви адвентистов седьмого дня. Вместе с тем в своих догматических разработках как православные, так и адвентисты при доказательстве прямо противоположных утверждений ссылаются на Библию.

Важно отметить, что не только историческая христианская богословская мысль питала неизменный интерес к такому предполагаемому состоянию души, как ее бессмертие. Задолго до появления христианской теологии греческая философская мысль также была озадачена постижением идеи бессмертия человеческой души и средствами обоснования подобного бессмертия.

В отличие от древнего Израиля, которому столь полно явилось Божественное откровение, лучшие умы Древней

Греции находились вне прямого, непосредственного откровения свыше. И тем не менее и тех и других порой волновали одни и те же вопросы, ответы на которые они пытались искать по-разному. Поэтому попытка исторического обзора учения о бессмертии души, а также сравнительного анализа философских представлений Античности и идеи бессмертия души в христианском богословии кажется нам вполне необходимой. Кроме того, сама вероятность обнаружения общих понятий в православном богословии и языческой философии эллинизма в вопросе бессмертия является необычайно притягательной. Именно поиску этих родственных и тождественных понятий в эллинистической философии и богословии Восточной церкви мы и посвятим наше исследование.

Нам представляется, что идея бессмертия души не имеет библейского обоснования, как это традиционно считается в православии. Более того, мы полагаем, что древнегреческая философия сыграла ключевую роль в формировании идеи бессмертия души. Есть все основания полагать, что христианское богословие бессмертия, явившееся на арену истории значительно позже, воспользовалось главным образом наработками античной языческой философии. Поэтому в ходе нашего исследования мы попытаемся предложить ответ на два вопроса. Во-первых, имело ли место влияние эллинистической философии (и особенно философии Платона) на появление учения о бессмертии души в православной догматике? Во-вторых, если такое влияние имело место, то в какой степени платонизм предопределил развитие вероучительного постулата о бессмертии души в богословской мысли исторического христианства?

Первая глава нашего исследования будет посвящена проблеме исторической «встречи» двух миров: зрелого мира античной философии и зарождающегося мира христианского богословия. Мы попытаемся наметить

основные вехи, явившиеся результатом этой встречи и во многом определившие пути дальнейшего развития христианского богословия.

Во второй главе мы кратко изложим доступные исторической науке свидетельства возникновения и развития идеи бессмертия души в Древней Греции. Наибольшее внимание будет уделено позиции Платона. Кроме того, мы вкратце обозначим позицию Филона Александрийского, который, на наш взгляд, выполнил роль переходного звена между греческой философией и христианским богословием в традиции толкования библейского текста.

Третья глава представит своеобразную репрезентативную выборку текстов, посвященных истории зарождения и формирования учения о бессмертии души в христианском богословии первых четырех веков. Мы попытаемся провести сравнительный анализ позиции христианских авторов и греческих философов в вопросе о бессмертии души.

В четвертой главе мы покажем, каким образом учение о бессмертии души нашло место в первой вероучительной системе православного богословия, представленной И. Дамаскиным в труде «Точное изложение православной веры». Последний раздел главы будет посвящен отдельным трудам некоторых современных православных богословов, присутствию в их трудах учения о бессмертии души и специфике изложения этого учения в контексте философского наследия Античности. В «Заключении» будет представлено краткое изложение основных итогов и выводов исследования.

Глава 1. Становление раннехристианской богословской мысли в контексте эллинистической философии

1.1. Эллинизм и христианство: эпоха сближения и противостояния.

Становление раннехристианской богословской мысли, как и всякое превращение стихии в систему, представляет собой картину чрезвычайно сложную и многоликую. Поиск методов и приемов самовыражения, утверждение предпосылок, определение терминологического инструментария, канона, догматов — на все это не раз обращалось серьезное внимание христианских богословов, апологетов, отцов церкви. Встреча двух миров — ветшающего античного и зарождающегося христианского — оставила неизгладимый след взаимовлияний. По выражению прот. В. Зеньковского, «христианский мир унаследовал от античности идею философии как системы, обнимающей все формы мыслительной работы, все сферы духовной жизни»⁽⁵⁾.

Примечательными в отношении взаимовлияний являются соображения некоторых ранних апологетов. Они были настолько охвачены идеей превосходнейшего влияния христианства на весь мир, что по их утверждениям может показаться, будто сам Хронос развернулся вспять, превратив раннюю античность в отрасль христианства, или что откровение свыше всегда было главным источником, питавшим греческую философскую мысль. Позволим себе привести обширную цитату из работы дореволюционного историка О. Пфлейдерера «Подготовка христианства в греческой философии»: «Иустин Мученик говорил о Гераклите и Сократе, что они жили в уединении с Логосом и были поэтому христианами, хотя и считались атеистами; и далее, говоря о Платоне и стоиках, что их учение не чуждо христианству, хотя

во многом и не согласно с ним, он прибавляет: „Поэтому нам, христианам, принадлежит все, что вообще когда-либо кто-либо говорил хорошее, ибо всякий рассуждал правильно, кто в силу своей причастности к семенам Божественного разума видел родственное (христианству)”. Минуций Феликс называет философов христианами прошлого времени. Климент Александрийский говорит, что греческая философия главным образом должна быть рассматриваема как подготовительная ступень к христианству, „ибо она также воспитывала греков ко Христу, как и закон евреев“... Хотя и существует один путь к истине, но в нем, как в одном текущем вперед потоке, сливаются все ручейки, стекающиеся с разных сторон»⁽⁶⁾.

Тот факт, что Климент (богослов II—III веков) намекает на возможность качественного уравнивания Писания Ветхого Завета и трудов греческих философов, может показаться шокирующим. Тем не менее в приведенных цитатах, несомненно, речь идет о некоей родственности раннехристианской богословской мысли греческой философии, представляющей собой продукт языческой культуры. И каким бы парадоксальным ни был этот союз, попытка его осмысления наталкивает на ряд предварительных соображений.

Христианство, как известно, явилось не на пустое место, а в занятый греко-римской культурой мир, небо которого непрерывно озарялось самыми разнообразными философскими и религиозными представлениями. Блестящее сравнение на сей счет делает Хусто Л. Гонсалес в первом томе своего труда «История христианской мысли». Он пишет о том, что рождение христианства в гуще мира было своеобразной инкарнацией. Более того, историк полагает, что «невозможно понять христианство в отрыве от мира, его окружавшего, как невозможно понять Иисуса Христа в отрыве от физического тела, в котором Он жил»⁽⁷⁾. Другой историк, прот. А. Шмеман, называет тогдашний мир «„исторической плотью“ Церкви»⁽⁸⁾. И тем не менее все эти

сравнения не отражают в полной мере специфики рождения христианства во всей сложности события. Если попытаться продолжить размышления историков, то придется заметить, что воплотившийся Христос принял безгрешную телесность, тогда как мир, в котором совершилась инкарнация христианства, безгрешным отнюдь не назовешь.

В связи с этим важно отметить, что влияние христианства на окружающий его мир нельзя оценивать как одностороннее, то есть лишь как влияние христианства на мир. Проблема эта гораздо сложнее и противоречивее. Соприкосновение христианского и греко-римского миров, бесспорно, вызвало эффект диффузии. По словам В. Бычкова, «духовная культура христианства возникла в результате взаимопроникновения двух наиболее зрелых и целостных культур древнего мира, противоположных друг другу по целому ряду своих основных параметров, — греко-римской и ближневосточной»⁽⁹⁾.

Взаимопроникновение противоположностей не могло не предопределить в богословии характер внутренней борьбы за чистоту веры на протяжении первых христианских веков. Зародившись в недрах древнееврейской религии и культуры, христианство столкнулось с необходимостью перевода себя на доступный для эллина язык. Формально новозаветный текст был выражен по-гречески, однако смысловые концепции, стоявшие за греческими буквами, оказались во многом чуждыми человеку эллинского образования.

Образ защиты, обоснования и распространения христианской веры нашел свое выражение в лице плеяды апологетов, а затем в патристике. В. Виндельбанд характеризует патристику как «философское приближение Евангелия к миру (*Verweltlichung*)»⁽¹⁰⁾. Г. Г. Майоров, размышляя о роли патристики, пишет, что «важнейшую для Средневековья задачу философизации теологии и теологизации философии выполнила патристика...»⁽¹¹⁾. Прот. А. Шмеман, говоря о богомыслии отцов церкви, еще более конкретен

в своих оценках: «Христианство было изложено на языке греческой философии. Все чудо древней церкви заключается в том, что эллинизм был воцерковлен»⁽¹²⁾.

Большой интерес для нас представляет констатация выдающимся православным историком и богословом факта проникновения эллинизма в христианство. Как мы увидим чуть ниже, утверждение о том, что «христианство было изложено на языке греческой философии», сделано не только в адрес трудов отцов церкви, но и самого Евангелия. Подобные процессы, однако, не могут не иметь далеко идущих последствий.

Язык греческой философии, как и любой другой язык, существует по меньшей мере в двух измерениях: формальном и идейном (или, проще, буквенном и смысловом). Нам представляется чрезвычайно важным учитывать такое разделение. Судя по еще одному высказыванию А. Шмемана, а именно: «Слова Евангелия были записаны на греческом языке и в греческих категориях мысли»⁽¹³⁾, ясно, что исследователь в принципе подразумевает такое разделение, но полагает, что оба измерения (т. е. как слова греческого языка, так и «греческие категории мысли»), были адаптированы богодухновенными писателями Нового Завета. Таким образом, мы видим, что ветхозаветные категории мысли ввиду ненадобности безвозмездно возвращаются евреям, в то время как нееврею предлагается осмысливать новозаветное Евангелие на базе греческих категорий. Новозаветное правило об утверждении церкви на основании лишь апостолов и пророков, которых объединяет «краеугольный камень» Христос, подвергается некоторому переосмыслению, или ревизии, и места пророков прочно занимают или хотя бы уверенно разделяют греческие философы, подвергая тем самым здание христианского богословия многовековому пизанскому крену. Иными словами, здание христианского богословия продолжает стоять, но уже не так прямо, как должно было.

Одной из причин философизации теологии и теологизации философии послужила естественная временная сопряженность христианства и Античности, своеобразное хронологическое наложение двух разных эпох. Например, говоря о третьем столетии, когда христианская весть все больше и больше покоряет умы и сердца, мы не можем не упомянуть о великом религиозном философе Плотине, «верном истолкователе доктрины Платона»⁽¹⁴⁾. А. А. Спасский замечает: «Сама философия стала религиозной и в лице Плотина целью своей поставила спасение души»⁽¹⁵⁾.

Неоплатонизм был весьма близок отцам церкви своей родственной христианству религиозно-философской проблематикой. Этим и объясняется тот факт, что религиозность неоплатонизма и философичность ранней патристики подсознательно тянулись друг ко другу. С. С. Аверинцев совершенно прав, утверждая, что «неоплатоники шли от философии как своей исходной точки — к религии; христиане, напротив, шли от религии к философии»⁽¹⁶⁾. Тем не менее неоплатонизм подразумевал главным образом интеллектуальную подготовку своих последователей, будучи «религией исключительно для философов»⁽¹⁷⁾. Эта особенность языческого религиозного опыта обнаружила на определенном этапе некоторый родственный интерес со стороны ряда христианских богословов. Например, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский (позже ставшие известными как восточные отцы церкви, сгруппировавшиеся в единую каппадокийскую богословскую школу), получившие классическое эллинское образование, весьма высоко ценили Плотина и его религиозно-философское умозрение. Любопытно, что именно этот каппадокийский кружок С. С. Аверинцев считает богословской «твердыней православия»⁽¹⁸⁾. Известно, что Василий Великий до своего обращения в христианство изучал весь комплекс наук, включая и философию, в Афинской школе. Григорий Назианзин был другом

Василия Великого по годам учебы в Афинах. О Григории Нисском также известно, что «он остался самым платоническим среди христианских платоников своего века»⁽¹⁹⁾. Созвучную мысль высказывает историк Д. Ноулес: «Великие отцы восточной церкви, среди которых были и получившие философское образование в Афинах, обширно использовали платонический образ мышления и терминологический материал»⁽²⁰⁾. И вновь, как бы конкретизируя, А. Шмеман замечает: «Всякий, прошедший через греческую школу, воспринявший греческую „пайдею“⁽²¹⁾, уже эллин, какая бы кровь ни текла в его жилах»⁽²²⁾. Возникает естественный вопрос: не этой ли историко-культурной ситуацией объясняется тот факт, что некоторые категории греческой философии проникали в христианское богословие, прочно закреплялись в нем, нивелируя его изначальную уникальность, скромно произраставшую из своеобразия богословия еврейских пророков?

Традиционно принято считать, что в сравнении с другими философами именно Платон не без помощи Плотина оказал наибольшее влияние на христианское богословие. Пожалуй, это и имеет в виду Д. Ноулес, когда пишет: «Нет сомнения в истинности того, что Плотин послужил тем механизмом, посредством которого состоялась передача платонической мысли к христианским мыслителям»⁽²³⁾.

Философская громада Платона (особенно в ее неоплатоническом варианте) подминала под себя один век за другим. Платон как никто другой из древних сумел заложить тот могучий фундамент способа мыслить, который определил культуру мысли человечества на столетия. Плотин, в свою очередь, явился вторым дыханием для философии Платона, отчего платонизм и его религиозно-философские завоевания стали столь органичными христианской мысли. Отмечая исключительную важность платонизма, исследователь К. Латуретт пишет: «Платонизм отмечен чрезвычайной важностью... благодаря воздействию сво-

их образцов мысли на христианскую теологию»⁽²⁴⁾. Фигурирующий акцент на «желании мыслить философски» делает С. С. Аверинцев: «Постольку, поскольку люди той эпохи вообще желали мыслить философски, они мыслили платонически. Понятия и термины платонизма образуют общий язык, на котором противоборствующие доктрины могли объясняться и спорить между собою»⁽²⁵⁾.

Таким образом, мы видим, что греческая философия выработала определенный тип самовыражения. Поначалу это не было характерно для раннего христианства. Однако постепенно стало казаться, что само время начало вызывать необходимость сугубо рационального осмысления вероучительных основ. Пытаясь извлечь пользу из опыта античной школы (Климент, Ориген, Лактанций) и вместе с тем негодую как будто на все античное (Татиан, Феофил, Тертуллиан), апологеты и богословы II—IV веков начинают домостроительство христианского богословия критикой языческой Античности и защитой всего христианского, опираясь на античную культуру аргументации. «Античное христианство, — пишет В. Бычков в книге „Эстетика поздней античности“, — внешне стоявшее в активной оппозиции к своему классическому наследию, часто, тем не менее, повторяло известные суждения античных авторов»⁽²⁶⁾.

Именно в такой методологической антиномии и происходит становление постновозаветного христианского богословия. В. Зеньковский, говоря о периоде до IV века, утверждает: «Церковь охотно вбирала в себя все ценное, что находила она в античной культуре. Наследие греческой науки и философии использовалось церковью без колебаний, но оно при этом своеобразно воцерковлялось»⁽²⁷⁾.

И вновь заметим, что в таком «вбирании всего ценного» из античной культуры можно усмотреть неизбежный конфликт между Писанием (никак не эллинского происхождения) и воцерковленными в Предание образцами эллинской мысли (раннее богословие). Вопрос о подоб-

ном конфликте ставился уже не раз. Например, Л. Шестов затрагивает интересующую нас проблему: «Жильсон тоже прав, утверждая, что средневековые мыслители всегда стремились держаться духа и буквы Писания. Но достаточно ли тут одной доброй воли? И может ли человек эллинского воспитания сохранить ту свободу восприятия слов Писания, которая является залогом правильного понимания того, о чем в нем повествуется?»⁽²⁸⁾.

Хронологически христианское Предание как выражение веры и опыта церкви большей частью переживало становление после письменного запечатления текста Нового Завета. В свою очередь, значительные наработки в Предании предшествовали обнаружению церковью строгих рамок канона Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, который, как известно, утвердился в основном к IV веку. «Воцерковление» грекофилософских понятий до принятия церковью канона Священного Писания создавало сложную ситуацию и не могло не обернуться издержками. По мнению А. А. Столярова, «неустоявшийся характер учения и поиски своего места в культурном мире неизбежно порождали массу уклонений...»⁽²⁹⁾. Ряд этих «уклонений» нашел свое закрепление как в изустном, так и в письменном Предании. Отсюда, как пишет Б. С. Бакулин, «святоотеческие творения представляют собой целый ряд индивидуальных систем, отличающихся разнообразием мнений и идей, иногда до полной противоположности»⁽³⁰⁾. Говоря о Писании и Предании в период до IV века, А. А. Спасский поясняет: «...оба эти источника еще не предлежали ей (христианской мысли — прим. авт.) в том обработанном и удобном для пользования виде, какой был придан им к IV веку. Изучение Священных Писаний в первые три века еще не достигло высоты, необходимой для всесторонних богословских построений; правильных научно обоснованных приемов толкования еще не существовало; экзегетика только что

зарождалась и собирала материал для будущего... Руководство церковного предания не могло обеспечивать богословов этого времени от погрешности и односторонности»⁽³¹⁾.

Вряд ли будет правильным считать процесс упоминавшегося «воцерковления» окончанным в IV веке. Видимо, он продолжался и позже. Вместе с тем бесспорно и то, что за послеапостольские двести лет, предстоявшие IV веку, во вселенском христианском сознании успели произойти глубочайшие процессы формирования религиозных воззрений, определивших пути более позднего становления христианских догматов в целом и антропологических воззрений в частности. Это были уже не просто «греческие категории» мысли, а некий собственный пласт наиболее общих представлений, отработанных эллинизированным христианским сознанием.

Выделившийся из огромного количества христианской литературы текст Нового Завета закономерно попадал под проекцию уже частично сложившихся представлений в сознании христианина того времени. Это и создавало вполне реальную угрозу скрытого противоречия между устоявшимся типом восприятия субъекта и собственным внутренним мышлением сформировавшегося целостного библейского текста. В такой амбивалентности скрывался общий корень для многих различий в толкованиях одного и того же текста. Многочисленные ереси первых веков, пытавшиеся заполнить сознание церкви, нередко являлись именно проблемой различий в прочтении общего текста, или, иными словами, проблемой адекватности сказанного и услышанного, написанного и вычитанного. Обращение к Священному Писанию и его толкование не было лишь «вынесением» смысла, но еще и привнесением неадекватного значения с наполнением древних слов смысловыми значениями, чуждыми собственно библейскому богословию, так как оформились они до утвержде-

ния церковью канона Библии. Несомненно, что понятие текстуального критерия практически отсутствовало. Отсюда ясно, что и обнаруженный впоследствии канон уже не был единственным фактором в дальнейшем формировании богословской мысли, насчитывающей к тому времени 200-летнюю историю.

Размышляя над вопросом об отношении христианских мыслителей второй половины IV века к философии, С. С. Аверинцев выражает уверенность в том, что они «нуждались в философии отчасти как в средстве прояснения уже наличной веры для самих себя, интеллектуально-эмоционального усвоения этой веры, отчасти как в служебном инструменте для решения усложняющихся догматических вопросов»⁽³²⁾.

Существовали ли альтернативы подобному осмыслению веры? Могла ли философия выступить в роли единственного ответа на реальные трудности в вопросе «прояснения» и «усвоения» веры как единственного способа прояснить и уяснить? Не могла ли отлитая эллинистической средой призма внести мировоззренческий корректив в понятия уже «наличной веры»? Этим же проблемным вопросом задается и Л. Шестов: «Как добиться того, чтобы, читая Писание, толковать и понимать его не так, как нас приучили это делать великие мастера Греции, а так, как того хотели и требовали от своих читателей те, которые передали нам через Книгу книг то, что они называли Словом Божиим!»⁽³³⁾.

Терминологический арсенал древнегреческой философии был весьма притягателен для ранних богословов. И это объяснимо: греко-римский мир для многих из них был интеллектуальной родиной со сложившимся языком мысли. Любой термин, к которому они обращались, нередко представлял собой результат долгих и сложных логических построений. Чаще всего такой термин содержал в себе смысл, в котором заключались общепринятые философские абстракции, лежащие в основе той или иной

античной философской системы. Соблазн воспользоваться готовым материалом для того, чтобы выстроить архитектуру своего замысла, был исключительно велик.

Пожалуй, Тертуллиан стал первым, кто адаптировал для апологетических построений целый ряд терминов, имевших корни в латинский юриспруденции и греческой философии. В дискуссии о природе Бога с модалистами⁽³⁴⁾ Савелием и Праксием, отстаивая идею троичности (*trinitas*) Бога, Тертуллиан сконструировал на латинском языке формулу: «Одна субстанция, три личности» (*Una substantia, tres personae*).

Термин «субстанция» (лат. *substantia*, греч. οὐσία) был одним из ключевых понятий в греческой философии и латинской юриспруденции. По всей видимости, он же был и одним из первых терминов, использованных ранними христианскими мыслителями для выражения библейских истин на языке окружающей культуры⁽³⁵⁾. Не будем говорить о том, насколько удачным было решение Тертуллиана о заимствовании термина «субстанция». Наша задача состоит в другом. Но прежде чем сосредоточиться на интересующем нас предмете, мы считаем необходимым рассмотреть этимологию слова «субстанция».

Понятие субстанции, используемое в определенном судебно-юридическом контексте, обозначало имущество, владение или право его использования, которым обладало лицо (*persona*). Например, империя есть субстанция для императора. Сразу несколько лиц (*persona*) могут разделять одну субстанцию. Так, император разделял власть в империи с сыном⁽³⁶⁾. Однако, как считает Гонзалес, формула Тертуллиана, «кажущаяся столь ясной, на самом деле весьма двусмысленна. Спектр значений слова „субстанция“ простирается от „само сущее“ или „реально существующее“ до чьей-либо пищи, включая еще и юридический смысл»⁽³⁷⁾. Отметим, что «сущее» — это буквальный перевод греческого οὐσία, которое и является

эквивалентом латинского *substantia*. Οὐσια — один из ключевых терминов греческой философии. Принципиальной разницы между латинским и греческим терминами нет. Если же учесть то, что латинский богословский юрицизм в дальнейшем не нашел надежного пристанища в восточном богословии, можно с уверенностью сказать, что пост-тертуллиановское употребление «субстанции» имело греческий неюридический характер и, видимо, именно так было воспринято эллинизированными современниками Тертуллиана. В восточном богословии формула Тертуллиана о троичности Бога читается как «единое существо и три ипостаси» (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις)⁽³⁸⁾.

Ввиду того, что «субстанция» абсолютно инородна текстуальной почве Библии, перед нами прецедент использования «чужого» (греко-римского) термина с наполнением его «своим» (библейским) смысловым значением. Следует оговориться, что мы не видим ничего порочного в слове «субстанция» и его использовании. Есть лишь факт «передвижения» терминов, а отсюда возможность смещения в понимании значений, вплоть до их полного «обмена». Этот вывод можно принять если не как аксиому, то как рабочую гипотезу. В то же время начало такого терминологического движения не могло не проявить себя определенным образом в процессе становления христианского богословия. Г. Г. Майоров делает весьма важное замечание о том, что заимствование понятий, идей и представлений античной философии явилось значительным фактором в теологической «нетождественности взглядов христианских мыслителей»⁽³⁹⁾.

Некоторые исследователи считают, что в патристике есть откровенные примеры такого взаимообмена терминов и смысловых значений, когда библейские понятия наполнялись содержанием, характерным для греческой философии. Ю. Зяблицев приводит мнение французского исследователя Э. Жильсона: «Важнейшей предпосыл-

кой антропологии Св. Григория (Нисского — прим. авт.) является платонический взгляд на природу человеческой души»⁽⁴⁰⁾.

Конечно, современный читатель, независимо от используемого языка, найдет термин «душа» как в переводах трудов греческих философов, так и в переводах Ветхого Завета, написанного изначально на древнееврейском языке. Эта формальная общность в современных текстах, а также кажущаяся общность древних текстов и усугубляет проблематичность анализа антропологических воззрений в христианском богословии. И хотя понятие души в греческой философии получило достаточно многостороннее развитие, о его тождественности ветхозаветному пониманию речи быть не может. Несовместимость эта обусловлена как платоническим взглядом на предсуществование душ, не имеющее ничего общего с библейским актом Творения, положившим начало всякой частице земного бытия, так и с природой греческой «псюхэ» (души), самостоятельно обладающей бессмертием. Наконец, основное противоречие обнаруживается в совершенном отсутствии дуалистических представлений, когда речь идет о природе человека в Ветхом Завете. «Еврею, — пишет исследователь А. Неер, — неведом дуализм: душа и плоть, слова и действия, намерения и осуществления. Человек — неделимое целое, и важно в нем все»⁽⁴¹⁾. Поэтому человеческая природа в Ветхом Завете понимается как целостное начало, каждую часть которого нельзя мыслить субстанциально. Словарь христианской теологии (*Dictionary of Christian Theology*, ed. A. Richardson) дает, на наш взгляд, объективную оценку ветхозаветной антропологии: «Еврею не рассматривали душу как существующую отдельно от тела»⁽⁴²⁾. Иными словами, в Ветхом Завете невозможно обнаружить неравенство ценностей между материальным и духовным в природе человека или субстанциальную независимость

души от тела. Эллинское же философское сознание, будучи разделенным на порочное материальное и идеальное духовное, легко уживалось с подобной двойственностью в природе человека, и без этой двойственности греческая философия просто невысказима.

В исследовании Ю. Зяблицева «Платонизм и богословие св. Григория Нисского» читаем: «Для св. Григория было характерно отношение к душе как к бестелесной субстанции, обладающей своей собственной полнотой»⁽⁴³⁾. Сопоставим этот взгляд христианского теолога IV века с рядом суждений основателя неоплатонизма Плотина, жившего в III веке: «Душа есть субстанция, происходящая от Ума»⁽⁴⁴⁾. Ее субстанциальность, по Плотину, обуславливает способность человеческой души разлучаться с телом⁽⁴⁵⁾. А эта способность тесно связана со своего рода полнотой души как «имеющей в себе нечто Божественное»⁽⁴⁶⁾. И у платоников, следовательно, души «совсем иной природы (чем все чувственное)»⁽⁴⁷⁾. Сопоставление представлений Григория Нисского с определениями Плотина («верного истолкователя доктрины Платона») обнаруживает не только терминологическое созвучие, но и смысловое единство. При этом диссонанс с миром Ветхого Завета очевиден. Душа как бестелесная субстанция порождена умозрением спекулятивной греческой философии и поэтому абсолютно чужда ветхозаветной антропологии.

Мы привели всего лишь один пример, который достаточно красноречиво свидетельствует о заведомом противоречии ветхозаветного «нефеш» (евр. «душа») и философского «психэ» (греч. «душа»). Этот пример подтверждает реальность взаимообмена терминами и смыслами, надолго оставившего глубокий след в христианском богословии первых веков. С течением истории библейские пророки будут все чаще замещаться греческими философами.

Приведенными примерами мы отнюдь не пытаемся доказать, будто патристика целиком и полностью была порабощена античной философией. Это было бы преувеличением. Вернее было бы сказать, что раннехристианская богословская мысль силилась найти некий баланс между содержанием античной философии и библейскими откровениями. При этом сложная роль досталась новозаветному тексту, так как в исторической перспективе ожидалось определение его статуса.

Что есть Новый Завет для богословия первых веков? Идеальный и богословский правопреемник Ветхого Завета? Или осуществление предчувствий и высшее выражение античной философии? Или своеобразный идейный синтез Ветхого Завета и эллинской философии? Может, вообще что-то новое и самостоятельное? В следующей части исследования мы попытаемся кратко описать наиболее характерные черты раннего богословия в поиске ответов на поставленные вопросы.

1.2. Наиболее характерные тенденции христианского богословия II—III вв.

В самом начале данного исследования мы приводили цитату историка О. Пфлейдерера, в которой выражено отношение первых апологетов к победоносному шествию христианства по античному миру. Так, Иустин Мученик настаивал на том, что христианству принадлежит все то хорошее, что когда-либо прозвучало в древнем мире. Благочестивый пыл Иустина, равно как и других апологетов, можно понять. Ведь они свято верили в несомненное торжество христианского учения, которое, как им виделось, распространялось по всем направлениям времени и пространства. Подобное же мнение высказывал и Климент Александрийский. Он был вполне уверен в силе потока истины, которую не могли замутить никакие ложные влияния «всех ручейков» с «разных сторон». Такая точка

зрения отнюдь не является присущей лишь ранней христианской эпохе. А. А. Спасский говорит: «Эллинизм в его лучших выражениях и христианство происходят из одного источника и служат одной цели — воцарению Логоса в мире. Вся прошлая культура человечества была примирена с христианской религией и неразрывно связана с ней»⁽⁴⁸⁾.

Если допустить, что у мыслителей античного христианства уже сформировались критерии правильности «правильного» и истинности «истинного» в суждениях античного мира дохристианской эры, то каким образом происходило это формирование? Из чего слагалось основание для христианского богословия периода становления? «Можно смело говорить о том, — пишет архимандрит Киприан (Керн), — что в произведениях разбираемого периода (II—III вв. — прим. авт.) определенно намечается основная линия всего восточного учения о Боге, мире и человеке»⁽⁴⁹⁾. Именно поэтому необходимо обратить особое внимание на пути поисков христианскими мыслителями того времени оснований для богословствования.

Необходимо отметить, что новозаветный текст во всей своей полноте, скорее всего, был зачастую недоступен, в том числе и для тех, чьи имена стали особой вехой в истории христианской мысли. Возможно, таким дефицитом и объясняется отсутствие у Иустина ссылок на пролог Евангелия от Иоанна, когда он рассуждает о Логосе⁽⁵⁰⁾. Иустин (живший во II веке) ссылается на Писание и Предание «обычно по памяти, а отсюда частые неточности... Иустин не знает еврейского языка и поэтому с легкостью повторяет грубые ошибки и интерполяции из Септуагинты»⁽⁵¹⁾. Обширно и не без успеха он пользуется аллегорическим методом толкования Священного Писания. Типологиями и аллегориями пронизана и вся его ветхозаветная экзегеза. «Он понятия не имеет о грамматической или исторической интерпретации»⁽⁵²⁾. Трижды в «Увещательном обращении к грекам» (Ног. ad. 16)⁽⁵³⁾ Иустин

использовал предсказания древнегреческой полумифической прорицательницы Сивиллы как достойные доверия вещания. К апокрифическим Деяниям Понтия Пилата он апеллирует как к авторитету (Apol. I.35). Протестантский историк П. Шафф, как бы оправдывая Иустина, замечает: «Тем не менее нам следует помнить, что он доверчив, легковверен, неаккуратен и некритичен ничуть не больше, чем другие его современники и большинство отцов»⁽⁵⁴⁾.

Иустин не отрицает человеческий разум как весьма надежный инструмент в поиске истины. В «Диалоге с Трифоном-иудеем» (Dial. 3) читаем: «Что может быть лучше, чем доказать, что разум господствует над всем и что человек, полагающийся на него, взобравшись на него, может оценить ошибки других и их стремления».

Иустин хорошо знал греческую философию и не скрывал своих симпатий к ней, что достаточно ясно обнаруживается в следующих словах: «Без философии и правильного разума благоразумие недоступно ни одному из людей, поэтому каждому человеку необходимо философствовать и почитать это величайшим и достойным высшей похвалы делом» (Dial. 3). Там же, в «Диалоге», изумленный иудей Трифон спрашивает христианина Иустина: «Может ли философия сделать человека счастливым?». На что Иустин отвечает: «Бесспорно, и только она». Иустин провозглашает: «Философия есть знание того, что реально существует, и ясное восприятие истины, а счастье есть награда за такое знание и мудрость».

Рассматривая философию, как и все язычество, «преуготовительной» ступенью к принятию христианства, а само христианство истинной философией (Dial. 8), Иустин не разделял страхов и опасений по поводу якобы неизбежного вреда греческой философии. Ведь Логос, как полагает Иустин, действует и в язычестве, и в иудействе, и в христианстве. При этом превосходство Евангелия все же неоспоримо. По Иустину, «Логос разбросал

семена истины перед своей инкарнацией не только среди иудеев, но также среди греков и варваров, особенно среди философов и поэтов, которые были пророками язычников»⁽⁵⁵⁾.

В этих суждениях открывается не только богословская специфика Иустина, но и он сам как страстная в своей вере натура и человек, горячо и как-то по-своему любящий все человечество. В связи с этим Шафф замечает: «Никто из отцов и учителей не распахивал так широко врата спасения»⁽⁵⁶⁾. Однако прежние увлечения Иустина платонизмом и стоицизмом не могли не отозваться в его богословии⁽⁵⁷⁾. Например, в учении Иустина о Логосе последний является Посредником, подчеркнуто рожденным до сотворения мира для осуществления связи между Богом и человеком. Пересказывая Иустина, А. А. Спасский пишет: «Как начало всех творений, Бог родил из Себя Логоса как некоторую разумную силу. Это космологическое понятие о Боге апологеты перенесли из области философии в богословие»⁽⁵⁸⁾. Иными словами, рождение Сына обусловлено обстоятельствами, возникшими при сотворении мира. Если бы Бог не создал мир, Логос (Христос) был бы не нужен. В таком подходе обнаруживается явный субординационизм, который, впрочем, присутствует почти у всех апологетов⁽⁵⁹⁾, а также едва различимые суждения, близкие, по сути, к арианской ереси. И хотя в Логосе, не без помощи Филона⁽⁶⁰⁾, Иустин угадал Христа, он не мог ясно определить статус Логоса по отношению к Отцу. Быть может, при более сдержанном отношении к греческой философии, имея Евангелие от Иоанна своей единственной опорой, Иустин не обнаружил бы недопонимания в важнейшем христологическом вопросе.

В апологетических работах Минуция Феликса, как и у Арнобия, вообще отсутствуют цитаты как из Ветхого, так и из Нового Завета. Это не значит, что они не знали Писания или не ссылались на них. Это говорит лишь

о склонности отдельных апологетов строить доказательства, не прибегая к букве Писания. Часто основанием для аргументации позиции в дискуссии служили разум, логика, аллегория, психологический или жизненный опыт, ссылка на античных авторов, уличение во лжи своих оппонентов, упоминание авторитетного философа, прекрасного поэта и т. д. Безусловно, такой набор доводов легко усваивался читателем или слушателем-язычником. Однако это могло иметь и обратное влияние на самих апологетов и богословов: исподволь культивировалась способность обходиться без письменного материала библейских Писаний.

У Климента Александрийского мы находим большое количество библейских цитат: более тысячи из Ветхого Завета и немногим менее двух тысяч из Нового. Но это еще не говорит о его предпочтениях в аргументации. Ведь «Климент для установления христианской доктрины с одинаковой готовностью цитирует Исаию и Гомера»⁽⁶¹⁾. Л. Карсавин замечает, что для Климента «...как иудеи „праведны по закону“, так и греки „праведны по философии“»⁽⁶²⁾. П. Шафф дополняет: «Его теология не представляет собой единого целого, но является эклектическим смешением подлинно христианских элементов со многими стоическими, платоническими и филоновскими составляющими»⁽⁶³⁾.

Наиболее известным трудом Климента являются «Строматы». Значительную часть он посвящает оправданию «подлинной философии». Сам Климент пишет: «В „Строматах“ я покажу... что философия в некотором смысле есть работа Божественного Провидения» (Str. I.1).

Философия представляется ему «Божьим даром грекам» (Str. I.2). Философия способствует благочестию и является подготовительным наставлением (Str. I.5). Своему мнению о том, что в философии открывается значительная часть истины, Климент находит поддержку у апостола Павла. Он цитирует афинскую проповедь Павла

как подтверждение тому, что и апостол «одобрял то, что было сказано греками хорошо» (Str. I.19). Трудно ожидать от Климента разборчивого и щепетильного в строго экзегетическом смысле обращения к библейским Писаниям. Неожиданное отношение к слову как к средству передачи смысла мы находим в следующем рассуждении богослова: «По моему мнению, — рассуждает он, — тот, кто стремится к истине, не должен строить свою речь искусно и заботливо, но только стараться выразить то, что имеется в виду, наилучшим, по своим способностям, образом. Ибо те, кто обращает особое внимание на слова и посвящает им свое время, упускают из виду сам предмет» (Str. II.1).

Хотя в этих словах можно усмотреть попытку Климента задеть риториков-софистов, верно и то, что он действительно допускает немалые вольности в ссылках на библейские тексты. Например, Климент пишет в «Строматах»: «Ибо сказано, нога твоя не споткнется, если опираешься на то, что благо, принадлежит то грекам или нам и провидению» (Str. I.5). Такое «цитирование» Писаний в лучшем случае связано с Притч. 3:23: «Тогда безопасно пойдешь по пути твоему и нога твоя не споткнется». Что бы это ни было, перифраз или своего рода «фантазия на тему», допущенная Климентом, очевидно, что такое отношение к библейскому тексту не могло не привести ко многим ошибкам в его толкованиях.

Здесь также уместно упомянуть о том, что Климент усвоил целый ряд идей Филона Александрийского. Более того, именно «миросозерцание Филона определило учение Климента Александрийского о буквальном и аллегорическом смысле Священного Писания, о правилах герменевтики, о творении мира, о человеке и его природе, о рае и грехопадении»⁽⁶⁴⁾. Филон же, напомним, не просто иудейский толкователь, а эллинизированный и эллинизирующий. Это о нем сложилась в древности поговорка: «Или Платон филоновствует, или Филон платонствует».

Такая внутренняя связь с Филоном в определенной степени и способствовала выравниванию значимости библейской и философской предпосылок в апологетических работах Климента.

Перечисленные имена, за исключением крайне разочарованного в язычестве Арнобия, относятся к умеренному крылу богословов, то есть терпимо относившихся к эллинизму. К таковым можно было бы присоединить Афинагора, Оригена, Лактанция. Однако неверно было бы считать, будто эти апологеты и богословы переживали ностальгию по своему языческому прошлому или своим умеренным отношением пытались лукаво сгладить границы между христианским и языческим. Вовсе нет. Они, скорее, были захвачены идеей всеобщности и всеприсутствия Божьих откровений, так ярко и наиболее полно, как им казалось, прозвучавших в Евангелии, текст которого не всегда оказывался доступным некоторым из них.

Нельзя не упомянуть и о том, что среди апологетов II и III веков обнаруживается не только дружелюбное (хотя и с некоторым превосходством) отношение к античным мудрецам и их учению. История не умолчала и о яростных ненавистниках эллинской мудрости, да и всего эллинского вообще. Их немного. Наиболее яркими представителями являются Татиан и Феофил. Более умеренный тип негативного отношения демонстрирует Тертуллиан. Отчасти такое отношение проявилось и у Арнобия.

Татиан в своем труде «Против греков» не скупится на гневные слова и совершенно уверен, что все, чем хвалятся греки, не может не вызывать отвращение потому, что все оно краденое. Этот сирийский апологет считает также, что греки украли у других народов все: и алфавит, и геометрию, и историю, и астрономию. Философию же они украли у иудеев и при этом настолько исказили ее, что она перестала быть истинной (Ad. 7. 35).

Пожалуй, в этой интонации слышны филоновские нотки. Ведь Моисей древнее Гомера, и, следовательно, греки издревле были всего лишь учениками иудеев. Но Татиан настаивает не столько на знакомстве, сколько на прямом воровстве. Поэтому греческая философия не внушает Татиану никакого доверия и тем более почтения. Заметим, что Татиана раздражают не столько теологические расхождения философии и христианства, сколько горделивая претензия греков на исключительное обладание всей мудростью (Ad. 26). Своеобразно характеризует трудности Татиана М. Э. Поснов: «...через свою саркастичность он мог более раздражать язычников, чем убеждать»⁽⁶⁵⁾. Парадокс Татиана состоит в том, что хотя он «считает греческую мудрость „бабьими сказками“ и „ребячьими бреднями“, а „болтливых на язык и глупых умом“ философов „бесплодными виноградными лозами“ и „крикливой стаей ласточек“»⁽⁶⁶⁾, все же «сам Татиан... дофилософствовался до ереси»⁽⁶⁷⁾. В его личности весьма ярко выразилась проблематичность, суть которой дает о себе знать в неудачных попытках «юных» христиан «выяснить отношения» со «старой» и крепкой философией⁽⁶⁸⁾.

Самые знаменитые высказывания по отношению к греческой философии принадлежат, пожалуй, Тертуллиану. Шквал его крылатых сентенций, резко отрицающих сам дух «философичности», заслуживают специального рассмотрения. Однако и ему не удалось избежать влияния языческой мудрости. Как пишет исследователь А. А. Столяров, Тертуллиан «демонстративно изгнав философию через „парадную дверь“, не мог не впустить ее с „черного хода“»⁽⁶⁹⁾.

Позже некоторые из воззрений апологетов будут рассмотрены подробнее, сейчас же отметим, что христианская апологетика то негодовала, то восхищалась достижениями греческой философии и по существу не находилась в состоянии внутреннего согласия. В суждениях она не лишена очевидных расхождений; не удалось избежать и ошибок

как философского, так и богословского плана. Отчасти это можно объяснить отсутствием строгого общего знаменателя в богословском развитии, который мог бы обеспечить разграничение между религиозно-философским наследием язычества и собственно христианским мировоззрением.

Существовал еще ряд причин, обусловивших противоречивость во взглядах апологетов. Практически все апологеты были обращенными из язычников. Среда их воспитания и образования — греко-римская культура. Их положение и взгляды до обращения в христианство были весьма неоднородны. Национальный и географический факторы также имели свое значение. Не последнюю роль играла сама индивидуальность богослова, который не всегда осознавал воздействие культуры на свои богословские взгляды. Контраст между провинциалом Татианом и по столичному выученным Климентом — красноречивый тому пример. Если Климент звучит утонченно во всем, о чем он пишет, то Татиан порою просто груб. Понятия канона новозаветных текстов, общепринятого для всех, не существует. Да и сами новозаветные тексты, как отмечалось выше, часто или не были полностью доступны, или не были желанны. Догматический свод еще только предстояло определить. Бурный период смут и гонений по всей империи не отпускал времени для неторопливых теоретических исследований. Нападки язычников, иудействующих христиан и адептов разного рода ересей требовали быстрой реакции со стороны христианских писателей и учителей, тяготевших к интуитивно ощущавшемуся богословскому центризму. Кому-то из апологетов предстояло засвидетельствовать свою веру мученической смертью (Иустин, Ириней), другие, изменив свои взгляды, покинули церковь (Татиан, Тертуллиан), о судьбах же некоторых не сохранилось никаких сведений (Афинагор и др.). И хотя нередко в их сочинениях обнаруживался эмоциональный перехлест, а иногда и зависимость в том или ином вопросе

от учителей античности, все они трудились в поисках верных оснований для христианского богословия.

Отношение ранних христиан к Ветхому Завету — важный пункт в истории богословского становления. Функциональное положение Ветхого Завета в раннем богословии нельзя считать устойчивым. Усилиями главным образом Филона Александрийского Ветхий Завет был породнен с эллинистической философской традицией. «Филон... первый соединивший в своем мирозерцании ветхозаветное вероучение с эллинской философией, действовал здесь (в Александрии — прим. авт.) и подготовил почву для развивавшегося здесь христианского богословия»⁽⁷⁰⁾. Большая часть ойкумены оказалась пропитанной именно филоновским отношением к ветхозаветному тексту. Отношение Филона к Ветхому Завету кратко сформулировал Л. Карсавин: «Платоном поясняет Филон Библию, а Библией — Платона»⁽⁷¹⁾. Однако, помимо чисто интеллектуальных коллизий, нашлись и куда более прозаические причины смещения акцентов в восприятии Ветхого Завета. Среди них — усугубившееся отчуждение христиан и иудеев, достигшее значительного напряжения в период II—IV веков.

«Во втором столетии появился большой блок антииудейской литературы (христианских авторов — прим. авт.), осуждавшей иудеев как в социальном отношении, так и с богословской точки зрения»⁽⁷²⁾. С особой силой против иудеев писали Варнава, Иустин, Мелитон, Тертуллиан, Ориген. Так, например, перу Иустина принадлежат две книги, озаглавленные «Против иудеев». Главные обвинения христианских писателей состоят в том, что иудеи упорно не слушались Бога, побивали пророков, распяли Христа, изгнали христиан из синагог и презирают их.

В «Диалоге с Трифоном» (Dial. 17. 1) Иустин пишет: «Другие народы не относились ко Христу и к нам, Его последователям, так несправедливо, как вы, иудеи... в ваших синагогах

вы проклинаете всех тех, кто через Него сделались христианами, а язычники осуществляют ваши проклятия, убивая каждого, кто лишь признает себя христианином». Иустин настаивает на том, что иудеи «хуже, чем язычники, потому что согрешили против большего знания. И они же хуже всех еретиков, потому что искажают христианские истины»⁽⁷³⁾.

В такой ситуации становится понятным желание многих христиан демонстративно утвердить и провозгласить как можно больше отличительных черт христианства от иудействующего христианства с иудаизмом, и сделать это не только в богословских представлениях, но и в повседневном образе жизни, в устройстве общины, в форме и характере богослужений. В сохранившемся фрагменте «Проповеди Петра» (*Kerygma Petrou*), относящемся ко второй половине IV века, сообщается о том, что иудейское поклонение Богу, так же как и поклонение греков, должно быть отвергнуто, ввиду своей нелепости. «То, что имеет отношение к грекам и иудеям, устарело. Но мы, христиане, являемся третьей расой и поклоняемся Ему по-новому». Стоит ли при этом удивляться тому, что правила богословского приличия того периода подразумевали необходимость держаться подальше от ветхозаветного Писания и установлений Ветхого Завета как от чего-то сугубо еврейского и, значит, зазорного для христиан.

Ориген в своем труде «Против Цельсия» сформулировал приговор Божьего наказания иудейской нации. Глубокий разлад между иудеями и христианами проявился даже в изменении некоторых аспектов интерпретации христианскими богословами ветхозаветной истории. История Израиля трактовалась в уничижительном духе, с целью принизить ее значимость. Таким образом, «социальное напряжение, существовавшее между иудеями и христианами, так же как и римская антииудейская политика во многом обусловили негативное отношение христиан к важнейшим ветхозаветным установлениям»⁽⁷⁴⁾.

«Огречиванию» буквы и духа Ветхого Завета способствовало не только естественное эллинистическое окружение, но и усилия эллинизированных иудеев (особенно александрийской диаспоры, где иудеи старались представить свою религию таким образом, чтобы она стала приемлемой для их соседей и сглаживала возникшее национально-религиозное напряжение). В результате Ветхий Завет постепенно начал утрачивать статус Писаний, поскольку был изложен в сугубо семитских категориях мышления⁽⁷⁵⁾. Античное христианство не испытывало нужды в контексте иудейской культуры и специфическом образе мысли для своего богословствования. Контекст же самой Библии казался тесным. На месте иудейской традиции толкования Писания стремительно разрастался мощный пласт христианской традиции, а контекст ближневосточной культуры в богословских подходах быстро сменился на греко-римский.

Угол зрения по отношению к толкованию Ветхого Завета претерпевал значительные изменения, что нашло свое выражение в различиях истолкования Писания христианскими школами, главнейшими из которых были Александрийская и Антиохийская. Понимание Ветхого Завета в целом и его отдельных категорий подвергалось ревизии в зависимости от аллегорических веяний в экзегетике. Некогда александрийские филологи предприняли «первые попытки аллегорического истолкования античной мифологии, „священных писаний“ греков»⁽⁷⁶⁾. Теперь же христианские богословы александрийской школы, вооруженные эллинской филологией, совершали нечто подобное с текстом Ветхого Завета. Похожая участь постигла и тексты Нового Завета. Побудительным мотивом явилось желание «перевести христианство на язык философии»⁽⁷⁷⁾. Это желание возникало в зависимости от диктата культурной среды и личных симпатий «переводчиков». Аллегорич-

ческое толкование закономерно обеспечивало конвергенцию библейских смыслов с философскими аксиомами.

Антиохийская школа развивала иные традиции толкования Священного Писания, в основу которых была положена аристотелевская рассудочность. В доктрине о Боге такой подход обернулся драматическими издержками. Именно в лице представителей антиохийской школы нашла себе поддержку арианская ересь, родившаяся в Александрии. Идея триединого Бога не вписалась в жесткие рамки дискурсивного мышления. А историко-грамматический метод толкования в антиохийском исполнении не оказался спасительным на момент христологических споров III—IV веков.

Пытаясь дать наиболее общую предварительную оценку взаимодействию античных языческих и христианских представлений, мы можем сказать следующее. Будь то греки, «укравшие» мудрость у евреев, или христиане, «позаимствовавшие» мудрость у эллинов, «преуготовивших» рождение христианства, очевидным является более чем глубокое взаимопроникновение таких двух разных миров. Даже при поверхностном историческом экскурсе обнаруживается прочное сращивание форм и содержаний библейских понятий с эллинистическими категориями. «Благодаря трудам апологетов и преемников их богословская наука находилась в обладании уже всей эллинской философской мыслью; идеи сроднились между собой, перестали разделяться непроходимой гранью»⁽⁷⁸⁾.

Невод, заброшенный ранними христианскими мыслителями в море гения греческой философии, вынес на берега истории богословия множество разной «рыбы». Не весь «улов» был плохим. Перебрать его стало делом всей истории богословия вплоть до наших дней. А. А. Спасский пишет о богословском творчестве II—III веков: «Церковный учитель того времени должен был богословствовать на свой страх и риск, полагаясь на свое личное убеждение и чувство уверенности. Таким

образом, самые условия, при которых зарождалась богословская мысль христианства, открывали широкую дверь субъективизму в систематизации учения церкви»⁽⁷⁹⁾.

Итак, для осмысления и оценивания философского наследия потребовались столетия. Однако любовь у большей части зачинателей христианского богословия к вероятным истинам, рассеянным в эллинистической философии, состоялась, не дожидаясь похвалы или осуждения потомков. «Историческое христианство опиралось на философию; его лучшие умы старались проследить учение Христа в блестящем прошлом Греции»⁽⁸⁰⁾. Отказаться от «блестящего прошлого» казалось почти невозможным. А между тем библейские истины-смыслы требовали и ожидали своего адекватного изъяснения. Становлению собственно библейского богословия суждено было стать метафизическим принципом развития богомыслия.

Глава 2. Исторические истоки идеи бессмертия души

2.1. Зарождение идеи бессмертия души в греческой культуре.

Тема зарождения и развития идеи бессмертия души в греческой философии представляется актуальной как минимум по двум причинам. Во-первых, «греки, — как справедливо заметил Н. А. Бердяев, — более всего сделали для **выработки** идеи бессмертия психеи, бессмертия души»⁽⁸¹⁾. Во-вторых, «греческая философия, — как утверждает протоиерей Александр Мень, — дала **первое** в истории умозрительное **обоснование** бессмертия души»⁽⁸²⁾.

Происхождение идеи бессмертия души, которая занимала умы почти всех древнегреческих философов (кроме Демокрита, Патэтия и, пожалуй, Эпикура), не может быть исчерпывающе объяснено в рамках греческой истории. Во-первых, по той причине, что разработка этого

учения не относится исключительно к достоянию Греции; во-вторых, его древность является препятствием на пути объективного исследования.

Общеизвестно, что в Ассирии, Египте, Вавилоне, Персии, Индии учение о загробном существовании души было важнейшей составной частью верований народов, населявших эти территории. Отсюда неизменная полемика о том, кто у кого заимствовал представление о душе вообще и о ее бессмертии в частности.

Безусловно, едва ли можно определить точный период зарождения этой идеи у того или иного народа древности. Прот. А. Мень утверждает: «Древние религии Египта, Вавилона, Индии, Греции **всегда** стояли **на твердой почве** иммортализма, бессмертия души»⁽⁸³⁾. К этому перечню стоящих «на твердой почве бессмертия души», разумеется, не причисляется Израиль, носитель религии прямого богооткровения. По этому поводу исследователи выдвигают различные гипотезы. Но как бы то ни было, религия древнего Израиля действительно не может находиться в ряду религий народов, исповедовавших бессмертие души. Сама тема бессмертия в Ветхом Завете является как будто бы запретной. Вероятно, поводом к такому отношению можно рассматривать Божественное предопределение: «Ибо прах ты (человек) и в прах возвратишься» (Быт. 3:19). И «даже у пророков, предвещавших христианское откровение, — замечает Н. А. Бердяев, — **нет идеи бессмертия**»⁽⁸⁴⁾.

Кроме того, как уже отмечалось, не только всевозможные качества души, но и само понятие души в Ветхом Завете и греческой философии никак не совпадают. «В орфизме, у Платона, в греческой мистике Греция приходила к этой идее (бессмертие души — прим. авт.). Греция выработала понятие психеи, между тем как для еврейского народа... понятие психеи было чуждо. У евреев в их религиозном сознании поражает отсутствие **идеи** бессмертия души почти до последнего периода истории еврейского народа пе-

ред христианством...»⁽⁸⁵⁾ Исследователь Б. П. Вышеславцев как бы в тон Н. А. Бердяеву пишет о том, что вера в «бессмертие отрешенной души, освобожденной от тела», играла огромную роль в сознании средневекового христианства. И «эта теория развоплощенного бессмертия стоит, однако, всего ближе к орфизму, к платонизму и потому **не является характерно еврейской и христианской**»⁽⁸⁶⁾.

Когда и как в самой Древней Греции идея о бессмертии души получила распространение?

Есть основание полагать, что понятие о бессмертии души наиболее серьезное осмысление получило в философской системе Платона. Разумеется, Платон не является автором этой концепции. Он лишь оказался своеобразным «систематиком» и интерпретатором стихийного, древнего, неоформившегося верования.

Афинский мудрец справедливо ссылался на слова прорицателей, поэтов и мистиков. «Они утверждают, — разъясняет Платон, — что душа человека **бессмертна**, и, хотя она то перестает существовать — это называется смертью, то снова рождается, она никогда **не гибнет**»⁽⁸⁷⁾. Для разработки философской аргументации Платон находит подкрепление в близкой ему древнегреческой традиции: в устном и письменном наследии. В поисках источников учения о бессмертии души у Платона В. П. Фомин, ссылаясь на диалог «Менон», говорит: «Здесь уточняется категория источников, где находят следы „сокровенного учения“ — Сократ ссылается на „жрецов“, „жриц“ и „божественных поэтов“»⁽⁸⁸⁾.

При упоминании поэтов иногда ссылаются на Гомера (VII в. до Р. Х.), который якобы ясно говорил о том, что душа человека (в смысле разумной и главнейшей части человека) живет после смерти тела и продолжает свое существование в потустороннем мире. Исследователь В. Ягер (W. Jaeger), однако, считает это совершенным заблуждением, утверждая, что ничего подобного ни в «Илиаде», ни в «Одиссее» нет. Отличительной чертой древнейшей поэти-

ческой традиции Греции он называет «строгое разграничение между людьми и богами. Люди именуются смертными, а отличительный знак богов в том, что они бессмертны»⁽⁸⁹⁾. Вот как поясняет Гомера В. Ягер: «Троянская война отправилась в Гадес псюхай (ψυχα, т. е. души) многих героев, тогда как „они сами“ стали добычей собак и птиц. „Они сами“ означает их тела — к такому выводу пришли современные интерпретаторы, исходя из того, что псюхэ (ψυχή), попадающая в подземный мир, должна быть чем-то наподобие души, особенно учитывая тот факт, что понятие „душа“ стали вкладывать в слово „псюхэ“ позднее. Но Гомер описывает „псюхай“ погибших лишь как обыкновенные тени, без сознательной жизни и умственной деятельности. Они потеряли всякую память о жизни, когда пересекли поток Леты, реку забвения. Гомер называет их „идолами“ (ειδωλα), своего рода духами, сохраняющими сходство с прежней формой и лицом, однако у Гомера **нет ни одного отрывка**, где псюхэ использовалась бы в смысле живого человека или означала бы то, что мы называем душой»⁽⁹⁰⁾. Подводя своеобразный итог, В. Ягер настойчиво подчеркивает: «...у Гомера псюхэ ни в коем случае не дыхание и тем более не сознательная душа со всеми ее проявлениями. Единственное, что переживает физическое существование человека, — это **его имя**, жизнь которого сохраняется его славой»⁽⁹¹⁾.

Неслучайно именно в военно-патриотической поэзии **впервые** находит свое выражение мысль о том, что человек **станет** бессмертным (αθάνατος). Спартан Тартус (Spartan Tartaeus, VII в. до Р. Х.) в одной из своих элегий обещает бессмертие доблестным воинам, павшим за свою родину. В свою очередь «полис, общество гарантирует вечную память тем, кто отдал за него свою жизнь»⁽⁹²⁾. Вполне возможно, что подобное обещание бессмертия своим патриотам давал каждый город Греции.

Платон вносит существенное дополнение к этой народной традиции. Теперь не только храбрые воины могут

претендовать на бессмертие, но также поэты, писатели, ученые, законодатели и философы. Однако бессмертие достигалось посредством бессмертных дел. В этом случае обретение бессмертия личностью зависело от общества, дававшего оценку делам человека. Бессмертие гения зависело от толпы. Именно против этого и восстал Платон, утверждая, что душа самоценна и бессмертна сама в себе. Но опять-таки не Платон дал рождение этой концепции. Он через Сократа и благодаря ему доработал и утвердил одну из древних версий бессмертия.

Еще в VI веке до Р. Х. среди орфиков, пифагорейцев и участников других мистерий были те, кто полагал, что человек имеет Божественное происхождение (в отличие от строгого разграничения богов и людей у Гомера). «В среде этих групп мы **впервые** находим упоминание верования в душу человека как в нечто отличное и отделимое от тела»⁽⁹³⁾.

Следует отметить, что гомеровская концепция души значительно отличается от орфической. Если для Гомера психэ — это «подобная духам тень», то для орфиков — это «не только душа в более позднем смысле этого слова, но и продолжающееся существование как во время ее пребывания в темнице тела, так и после освобождения от тела»⁽⁹⁴⁾. На наш взгляд, серьезных различий во взглядах на душу у орфиков и пифагорейцев не было. «Согласно легенде, учитель Пифагора⁽⁹⁵⁾ Ферекид (584–499 гг. до н. э.) из Сироса был определенно связан с Востоком. Едва ли не **первым** в Элладе он объявил человеческую душу бессмертной и способной переходить из одного тела в другое»⁽⁹⁶⁾.

Что касается участников других мистериальных культов, то по причине особой скрытности и таинственности подобного рода мероприятий судить о подробностях их учения, в том числе и о душе, не представляется возможным. Но, видимо, не будет ошибкой сказать, что они обозначали

душу бессмертной и связывали с этим значительную часть культовых отправлений. Ведь именно на жрецов и жриц мистериальных культов ссылался Сократ, рассуждая о сокровенных источниках знания о бессмертии.

2.2. Учение Платона о душе

Древнегреческий философ Платон (427–347 гг. до Р. Х.), по-своему утверждая идею бессмертия, прибег к свободной интерпретации древних мифов, аллегорически их истолковав. Он четко различает душу и тело. Душа соотносится с телом, примерно как возничий с колесницей. Душа — Божественный элемент, и она-то есть то, что бессмертно.

В диалоге «Федр» устами Сократа Платон подает тезис о бессмертии таким образом: «Прежде всего, надо вникнуть в подлинную природу Божественной и человеческой души, рассмотрев ее состояния и действия. Начало же доказательства следующее. Всякая душа бессмертна»⁽⁹⁷⁾. Душа предсуществует телу, не порождается, имеет бессмертие сама в себе и способна на переселение в другие тела после смерти того, в котором она находилась. Кроме того, Платон различает и тесно связывает индивидуальную душу человека и мировую душу (или идеальный мир, мир идей).

В диалоге Платона «Федон» сконцентрированы размышления автора над вопросом бессмертия души. В этой работе содержится четыре доказательства бессмертия души. Попытаемся предельно лаконично изложить основные положения аргументации платоновского «Федона»⁽⁹⁸⁾.

Развивая **первый аргумент** (взаимопереход противоположностей), Платон начинает словами: «Есть древнее учение... что души, пришедшие сюда, находятся там (в Аиде) и снова возвращаются сюда, возникают из умерших»⁽⁹⁹⁾. Далее упоминается миф о душепереселении и приводятся логические аргументы, основанные на понятии становления. Процесс становления неизменен. Все суще-

ствующее постоянно становится чем-то. Поэтому, следуя закону становления, живое переходит в мертвое, а из мертвого возникает живое. В нашем случае из мертвого тела выходит живая душа. Кроме того, души, сменяя одно тело на другое, участвуют в космическом круговороте душ.

Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека. Разнообразные предметы обладают некоторым равенством. Признавая это равенство, мы свидетельствуем о том, что существовало и до нас. Следовательно, еще до своего рождения мы имели понятия о равенстве, которое теперь только вспоминается. Это значит, что наши души сохраняют память «о прошлом». Мы пользуемся этой памятью и с ее помощью узнаем то, что было до нас. Отсюда следует, что и душа, сохраняющая память, существовала до нас. В соединении с первым аргументом все это означает, что душа существует до нашей смерти и будет существовать после нее. Сам Платон выражает это так: «...знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, — вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна»⁽¹⁰⁰⁾.

Аргумент третий: самотождество идеи (эйдоса). Этот аргумент не в состоянии привести к безусловному утверждению бессмертия или смертности души. По-видимому, и самого Платона волновала слабость этого аргумента. Тем не менее он служит необходимым звеном в цепи доказательств.

Все «вещи» изменяются потому, что сложны, то есть из чего-то состоят. Душа неизменна (неразложима), потому что проста, представляя собой нечто единое, одно существо. Поскольку душа проста, она не становится чем-то. Душа есть сама же она, и быть душой свойственно всем ду-

шам. Она не гармония, а сама лира, независящая от телесной гармонии и имеющая свой «душевный» строй.

В диалоге «Федон» читаем:

«Сократ. ...Ведь мы признали, что порочность — это дисгармония, добродетель же — гармония... А гармония, вполне оставаясь самой собой, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии.

Симмий. Да, конечно.

Сократ. И душа не будет причастна порочности, поскольку она остается доподлинно душою»⁽¹⁰¹⁾.

Душа является сущностью жизни и, оставаясь «доподлинно» собой, должна быть бессмертной и непричастной порочности.

Следует напомнить, что у души, как и у всего, что есть, имеется ее эйдос (εἶδος — греч. «идея»). Эйдос души не затрагивается временем, как и эйдос любой вещи. Но вневременность эйдоса души вовсе не обязательно подразумевает вневременность (бессмертие) самой души. Иными словами, эйдос души бессмертен, а как же сама душа? Ведь само существование эйдоса души допускает ее смертность. Это тот самый проблематичный момент, который беспокоил и самого Платона и, похоже, остался нерешенным.

Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни представляет собой попытку прояснить поставленный выше вопрос.

Категорию причины необходимо понимать как понятие, или смысл (λόγος), благодаря которому и определяется «истина сущего»; это и есть идея (εἶδος). Вещи не терпят в себе одновременного присутствия противоположных идей. Огонь не может быть одновременно и холодным, и горячим. Идея тепла в огне несовместима с идеей холода. Если огонь «стал холодным», то его уже нет, а идея тепла осталась.

Так же и в случае с душой. Будучи жизнью тела, она несовместима с его смертью. Ведь она — **как** эйдос жизни. Когда человек умирает, то умирает только тело. Эйдос же жизни (т. е. душа) отделяется от тела, уступая место идее смерти. Следовательно, душа неуничтожима, т. е. бессмертна своей причастностью идее жизни. Приведем отрывок из заключения четвертого аргумента:

«*Сократ.* Я полагаю, — продолжал Сократ, — что ни бог, ни сама идея жизни, ни все иное бессмертное никогда не гибнет, — это, видимо, признано у всех.

Кебет. Да, у всех людей, клянусь Зевсом, и еще больше, мне думается, у богов.

Сократ. Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой.

Кебет. Бесспорно, должна.

Сократ. И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти.

Кебет. По-видимому, так.

Сократ. Значит, не остается ни малейших сомнений, Кебет, что душа бессмертна и неуничтожима»⁽¹⁰²⁾.

Необходимо подчеркнуть следующее. Платон так и не смог доказать, что душа **есть** эйдос жизни, она — лишь **как** эйдос жизни. Отождествить же эйдос жизни и душу он, очевидно, не захотел, так как, возможно, сознавал, что такое отождествление загонит философию бессмертия в тупик.

По этому поводу А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, комментируя диалог «Федон», утверждают, что если бы Платону удалось доказать, что «душа **есть** сущность жизни, или ее эйдос... тогда его четвертый аргумент о бессмертии души получил бы безукоризненный для объективного идеализма вид»⁽¹⁰³⁾. И эти же исследователи считают, что

если бы в доказательствах Платона душа оказалась также «вневременна, как и ее идея, эйдос, — это значит доказать „слишком много“, потому что тогда физически бессмертной придется считать и **любую** физическую вещь»⁽¹⁰⁴⁾. Очевидно, во избежание подобных выводов и еще больших затруднений в философии бессмертия Платон избирает альтернативу: душа **как** эйдос жизни. Таким образом, чисто логическое, умозрительное доказательство бессмертия души **не состоялось**. Принимая альтернативу Платона, мы жертвуем логикой, но эта жертва помогает утвердить идею бессмертия души. Увы, логическое доказательство бессмертия души так и осталось основанным на логической жертве, или, проще, на ошибке.

К этому необходимо добавить, что мрачным результатом предпосылок «Федона» является вечная идея смерти. Иными словами, вечна не только жизнь, но и смерть. Следовательно, вечным является и круговорот душ и тел, в котором умирают и вновь рождаются только физические тела.

Проблематичность доказательств бессмертия души Платоном не могла не привести к неоднозначности в суждениях исследователей философии Платона. Некоторые из них полагают, что индивидуальная душа, по Платону, **не является сама по себе бессмертной**. Она существует **исключительно** в силу своей причастности идеям (мировой душе)⁽¹⁰⁵⁾. Душа участвует в идеях, а идеи сообщают ей силу бессмертия. В числе других Е. А. Бобров настаивает на том, что, согласно Платону, «индивидуальная человеческая душа не бессмертна. Наша индивидуальная душа умирает и погибает вместе со смертью тела... только содержание разума остается бессмертным, **бессмертны только идеи разума**»⁽¹⁰⁶⁾.

Этот исследователь еще более категоричен, считая «недоразумением» мнения ученых, утверждающих наличие в философии Платона идеи субстанциальности индивидуальной человеческой души. Ведь если принять точку зрения оппонентов Е. А. Боброва, становится очевидным неприми-

римое противоречие с общим мировоззрением идеализма Платона, «в котором субстанциальность присваивается одним лишь идеям, а не душам»⁽¹⁰⁷⁾. И далее Е. А. Бобров пытается разъяснить это положение ссылкой на аргументацию Г. Тейхмюллера. «Тейхмюллер, — пишет Е. А. Бобров, — всего удачнее примирил кажущееся противоречие между основами идеализма и теми местами в диалогах Платона, где как будто говорится о личном бессмертии. Философское учение свое, идеализм, по мнению Тейхмюллера, сам Платон считал эзотерическим, то есть доступным пониманию только людей высшего уровня развития. Но это учение нельзя сообщать толпе, которая, не поняв сути возвышенного учения и ухватившись за **отрицание бессмертия**, перестала бы бояться возмездия в будущей жизни и впала бы в отрицание всякой морали и всякого долга⁽¹⁰⁸⁾. Поэтому в целях государственно-педагогических, в целях нравственного воспитания толпы и удержания ее в рамках нравственности, долга, в целях сохранения общественного строя необходимо **не лишать людей той веры** в личное бессмертие, в какой они воспитаны мифологией и религией»⁽¹⁰⁹⁾.

Таким образом, согласно приведенной точке зрения, **философское** учение Платона утверждает смерть индивидуальной души вместе с причастным ей телом. Остается вечной и неизменной лишь идея человека. А традиционное представление о бессмертии индивидуальной души с загробным возмездием взято из древнейшей мифологии и является печальным уделом тех, кто не может постичь эзотерическое философское знание, утверждающее смертность души каждого человека.

Согласно **мифологическому** учению Платона о душе, индивидуальные души предшествуют рождению тела, и они, будучи по своей природе бессмертны, не утрачивают этого статуса после смерти тела. Метемпсихоз, или процесс перевоплощения душ, может продолжаться до бесконечности. Бессмертие, присущее душе, обеспечивает

ей вечное движение от созерцания чистых идей, обитание которых вне тела, к созерцанию их в теле, а после смерти тела процесс продолжается обратно к идеям (этот круговорот может быть бесконечным). Созерцание идей является средством, «подпитывающим» души бессмертием.

Если попытаться объединить философское и мифологическое учение Платона о душе, то необходимо как бы разделить душу надвое. Одна часть будет человеческой, смертной, умирающей с телом; а другая, принадлежащая вселенскому разуму, отпущенная на время, — бессмертна и неподвластна телу. Любопытно, что бытийное разделение человека на душу и тело может привести к необходимости делить и душу на более развитую ее часть и более примитивную.

Следуя логике Е. А. Боброва, нетрудно заключить, что если христианское богословие и воспользовалось учением Платона о душе, то никак не философским, а мифологическим его разделом, предназначенным для простого народа, не отягощающего себя логикой.

Однако по поводу бессмертия индивидуальной человеческой души в философии Платона существуют и другие мнения. Так, например, в соответствующей статье «Католической энциклопедии» в связи с именем Платона перечислены некоторые пункты **философской** экспозиции его учения о бессмертии души человека⁽¹¹⁰⁾:

1. За жизнью следует смерть, а за смертью — жизнь. Действие этого закона распространяется и на человека. За смертью тела следует жизнь души.
2. Душа — простая⁽¹¹¹⁾ субстанция, близкая по своей природе простой и неизменной идее и не поддающаяся тлению, как и идея.
3. Сущность души — жизнь и самодвижение. Благодаря причастности идее жизни душа не может умереть.
4. Истина обитает в нас. Душа существует для истины, а истина вечна.

5. Душа существует для добродетели. Для успешного продвижения в добродетели необходимо освобождение от телесных страстей.
6. Душа является не музыкой, а самой лирой, рождающей звуки.
7. Хотя пороки губительны для души, они все же не могут разрушить существо души, и поэтому душа бессмертна.
8. Бессмертие души необходимо для торжества справедливости, т. е. награды добрых и наказания злых.

2.3. Филон Александрийский и его представления о душе.

Прежде чем рассмотреть взгляды Филона на бессмертие души, необходимо упомянуть о представлениях стоиков⁽¹¹²⁾ на этот счет. Стоики учили, что при появлении на свет первого человека душа из эфира спустилась в человеческое тело и от отцов **по наследству** передается детям. Эта идея прочно укоренится в историческом христианстве как одна из версий передачи души от родителей к детям. При помощи стоической идеи передачи души по наследству некоторые христианские богословы будут разъяснять механизм передачи первородного греха. Эта философская версия, таким образом, надолго останется в христианском богословии, уравнивавшим вероучительную значимость двух источников: откровений свыше, записанных в Библии, и умозрительных представлений греческих философов.

Кроме того, стоики различали в душе **господствующую часть** — **разум** (в этом они типологически близки Платону), которая обитает в сердце⁽¹¹³⁾. Помимо господствующей части различаются семь подчиненных сил: пять чувств, способность к речи и сила воспроизведения. Душа человека должна жить и после смерти тела, однако не вечно, но лишь до кончины мира, когда она вместе с другими сущностями снова **растворяется в божестве** (и толь-

ко в этом смысле она бессмертна). В этом «растворении» А. А. Спасский видит превращение человека в Бога: «Стоики учили, — пишет он, — что в Логосе человек общается к божеству, делается сыном Божиим, уравнивается с богами и становится богом из человека»⁽¹¹⁴⁾.

При исследовании рассматриваемой проблемы огромное значение для нас имеет учение Филона Александрийского. Особую славу Филону (ок. 25 г. до Р. Х. — ок. 50 г. по Р. Х., по происхождению иудей, принявший римское гражданство и ставший римским историком, греко-римским и одновременно иудейским философом и богословом) принесли его аллегорические толкования Ветхого Завета и любовь к философии. «Филон основывается на аллегориях, чтобы не сказать **фантастических толкованиях** священных книг своего народа...»⁽¹¹⁵⁾. Нельзя не признать справедливым мнение Х. Л. Гонзалеса (J. L. Gounzalez), что «Филон предложил аллегорическую интерпретацию Ветхого Завета, которая привела древние Писания в соответствие с его собственной философией»⁽¹¹⁶⁾.

Не могло ли случиться так, что «фантастические толкования» Филона реализовались каким-то образом в интересующем нас предмете: в учении о бессмертии души?

Филон Александрийский называет человеческий род смертным (*θνητος*)⁽¹¹⁷⁾, однако душу человека — бессмертной (*αθανατη*)⁽¹¹⁸⁾. Здесь, несомненно, он следует Платону, которого упоминает в своих размышлениях несколько раньше. Между тем, полагая, что человек смертен, а его душа бессмертна, Филон с абсолютной точностью копирует стоическую концепцию господствующей разумной части души и ее подчиненного остатка, делящегося на семь частей: пять чувств, способность к речи и силу воспроизведения⁽¹¹⁹⁾.

Возникает вопрос: на каком основании Филон квалифицирует душу бессмертной? Как мы уже отметили, концепция александрийского богослова сложилась в контексте философии Платона и стоиков. Однако Филон — иудей. И поэтому

ему необходимо дать библейское обоснование своей позиции. Для того чтобы понять, как он мог прийти к выводу о том, что душа бессмертна, необходимо проследить логику его рассуждений. Вот, например, любопытная цитата, содержание которой раскрывает ряд герменевтических моментов, определивших метод толкования текста и, соответственно, его взгляд на природу души. «И в самом деле, — рассуждает он в трактате „О земледельческом труде Ноя“, — Священные Писания наиболее очевидным образом дают нам ключ к использованию этого метода (аллегорического). Ибо они говорят, что в саду (Едемском) были деревья, никак не похожие на те, что нам знакомы, но **деревья Жизни, Бессмертия, Знания, Постижения, Понимания** понятия добра и зла»⁽¹²⁰⁾.

Примерно 700 лет спустя вслед за Филоном Иоанн Дамаскин, комментируя вторую главу книги Бытие, введет термин «бессмертие» в свое «Точное изложение православной веры», чем в очередной раз подтвердится значимость влияния Филона на христианское богословие в целом и православное в частности.

«Подсадив» к райскому дереву жизни еще и дерево бессмертия, Филон обозначил для себя пространство для последующего наступления с наполнением Ветхого Завета идеей бессмертия души. В трактате «О творении» он размышляет: «Я думаю, это описание, скорее, символично, чем буквально; ибо никогда еще не было такого, чтобы деревья жизни или понимания появлялись на земле, и, вероятнее всего, они никогда не появятся в будущем»⁽¹²¹⁾. Такое немотивированное толкование текста послужило основанием для Филона сделать вывод, что Моисей под деревом жизни «подразумевает благоговение перед Богом, и посредством этой величайшей из добродетелей душа становится бессмертной (*ἀθανατίζεται*)»⁽¹²²⁾.

Идея Филона о том, что душа **становится** бессмертной (а не есть бессмертная сама по себе), проникла в христианское богословие и осталась в православном веро-

учении по сей день. При этом следует оговориться, что в современном православном богословии душа становится бессмертной по благодати Божьей. И именно с такой формулировкой учение о бессмертии души обретает свое воцерковление и христианизацию. Филон Александрийский, видимо, был **первым**, кто выразил мысль, ставшую позже принципом в православном богословии: душа не бессмертна сама по себе, но **становится** бессмертной (разумеется, еще при жизни тела, чем и обеспечивается продолжение жизни души после смерти тела).

Таким образом, возможно предположить, что в лице Филона раннее христианское богословие соприкоснулось не просто с Афинами или Иерусалимом, но с «афинизированным Иерусалимом», и в таком качестве были восприняты уроки Филона. Архимандрит Киприан (Керн) поясняет: «Христианство, конечно, не родилось из Филона, но Филон, **не повлияв нисколько** на Евангелиста, наложил все же свой **неизгладимый отпечаток** на христианское богословие Александрии»⁽¹²³⁾.

Одним из столпов первой столицы восточного богословия — Александрии — был, конечно, Ориген. В. Ягер пишет: «Ориген просто заимствовал у Платона идею вселенской души. И несмотря на то, что некоторые из его преемников считали, будто он заимствовал много лишнего, **суть платоновской концепции** они все же сохраняли»⁽¹²⁴⁾.

Глава 3. Формирование представлений о бессмертии души в творениях христианских авторов I–IV веков

3.1. Тема бессмертия души в творениях апостольских мужей и в анонимных памятниках II в.

Климент Римский (ок. 30–100 гг.) принадлежит к числу так называемых апостольских мужей. До нас дошло его «Первое послание к Коринфянам». По крайней

мере дважды Климент определенно говорит о бессмертии. Первый раз — о «жизни в бессмертии» как даре Божьем (Eps. I.35). Второй — мы «вкусили бессмертное знание» по воле Божьей, или «знание бессмертия» (Eps. I. 36). Климент многократно говорит о воскрешении и ни разу о бессмертии души. Человека он называет «смертным» (Eps. I.39). Нечестивые полностью исключаются из жизни, и вечные муки оказываются невозможными. Ссылаясь на пророка Исаию, Климент поясняет, что умершие праведники «будут подняты из своих могил» (Eps. I.50).

Игнатий Антиохийский (ок. 30–110 гг.) — также один из апостольских мужей. В своих семи посланиях к различным церквам Игнатий часто говорит о воскрешении. В «Послании к Ефесянам» он пишет: «Господь... был помазан, чтобы вдунуть бессмертие в Свою Церковь» (Eph. 17). Преломление хлеба он называет «лекарством бессмертия» и «противоядием, которое предохраняет нас от умирания» (Eph. 20). В «Послании к Поликарпу» антиохийский муж поощряет последнего служить Богу с усердием, ведь награда — «бессмертие и жизнь вечная» (Pol. 2). Игнатий ни разу не упоминает бессмертие в связи с душой, а его «эсхатологическая концепция, — как точно определяет Ле Рой Фрум, — представляет собой следующую последовательность: последние дни, пришествие, воскрешение, бессмертие»⁽¹²⁵⁾.

«**Дидахэ**», или «Учение двенадцати апостолов» (написано около 120 г.; автор неизвестен), повествует о двух путях: жизни и смерти (Did. 1). Понятие бессмертия мыслится так: «...благодарим Тебя, Святый Отче, за ведение, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам через Иисуса Христа» (Did. 10).

Высказывания о бессмертии души отсутствуют.

К творениям апостольских мужей относится «Послание к Филиппийцам» **Поликарпа Смирнского** (ок. 65–155 гг.), а также сохранившиеся отдельные фрагмен-

ты посланий **Папия Иерапольского** и «**Послания Варнавы**» (ок. 100 г. по Р. Х.). К тому же периоду относится и «**Пастырь Гермы**» (автор неизвестен). В этих памятниках христианского богословия упоминается воскрешение мертвых и уничтожение нечестивых. Упоминание бессмертия души также отсутствует.

«**Послание к Диогнету**» (написано предположительно ок. 130 г.; иногда его относят к началу III века; автор неизвестен). Наиболее ярким отрывком о душе является следующий: «Душа заключена в теле, но сама содержит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир. **Бессмертная душа**⁽¹²⁶⁾ обитает в смертном жилище; так и христиане обитают, как пришельцы, в темном мире, ожидая нетление на небесах» (Diog. 6).

Это **первое** использование выражения «бессмертная душа» (или «бессмертие души») в известной христианской литературе. Вместе с тем послание говорит о Боге как о Бессмертном, а о человеке как о смертном: «Предал Сына Своего... Бессмертного за смертных» (Diog. 9).

3.2. Тема бессмертия души в творениях апологетов и доникейских отцов.

Святой мученик Иустин (умер ок. 165 г.), которого иногда называют Иустином Философом, не дает четкого определения души, однако предлагает ряд ее характеристик. В «Диалоге с Трифоном» Иустин отвечает утвердительно на следующие вопросы: какое сходство между нами и Богом? Является ли душа **Божественной, бессмертной и частью верховного ума?** (Dial. 4). Любопытно, что по поводу 4-й главы этого диалога у Г. Г. Майорова находим следующее замечание: «Его выражение „Душа Божественна и бессмертна и есть часть верховного разума“ звучит совершенно по-платоновски»⁽¹²⁷⁾.

В следующей главе Иустин напоминает: «Согласно платоникам, душа является нерожденной и бессмертной» (Dial. 5). Стоит обратить внимание на то, что сам Иустин отчетливо сознает: бессмертной душу определяют именно платоники, а не Моисей или Иезекииль.

Кроме того, душа после смерти человека сохраняет способность к чувствованию. Доказательства Иустин предлагает почерпнуть **из некромантии, т. е. вызываний душ умерших**, а также из произведений Эмпедокла, Пифагора, Платона. А еще чуть ниже в «Диалоге с Трифоном» он неожиданно утверждает, что души не являются бессмертными. Нерожденным и бессмертным является только Бог. Все остальное подвержено разрушению. «По этой причине души умирают...» (Dial. 5). Затем Иустин утверждает, что Бог сделает нас нетленными и бессмертными при воскрешении (Dial. 46) и, что особенно важно отметить, воскреснут и тело, и душа⁽¹²⁸⁾ (Res. 9).

Совершенно очевидно, что представления Иустина о душе сбивчивы и непоследовательны. Он без труда вступает в противоречие сам с собой, а обоснования его взглядов носят порой весьма сомнительный характер (если не сказать оккультный). Иустин, кажется, не отдает предпочтений ни смертности, ни бессмертию души, но использует обе характеристики. Такая откровенная неуверенность и двусмысленность создает впечатление поиска, который так и не заканчивается ничем определенным.

П. Шафф находит возможным выразить представления Иустина о душе так: «Человеческая душа является тварной и поэтому подвержена смерти, но приемлет бессмертие от Бога, вечное счастье как награду за благочестие, вечный огонь как наказание за порочность»⁽¹²⁹⁾. Архимандрит Киприан (Керн) заключает: «Не следует искать у него [Иустина] готовых решений и ясных определений. Их мы не будем иметь и у многих позднейших писателей»⁽¹³⁰⁾.

Татиан (ок. 110–172 гг.). Как уже отмечалось, Татиан был учеником Иустина, но «диаметрально противоположен своему учителю по умонастроению, и это проявляется во всем стиле думать и защищать христианство»⁽¹³¹⁾. Такие отношения между Татианом и Иустином лишней раз свидетельствуют о некотором разрыве в преемственности подходов и взглядов учителя и ученика.

Пожалуй, наиболее яркой характеристикой души у Татиана можно считать следующее выражение: «Душа в себе есть тьма, и нет в ней ничего светлого» (Ad. 13). Очевидно, что это откровенный удар по платоновской причастности души к идеальному сверхчувственному миру. Другая возможная причина такого мрачного настроения — скрытое влияние гностицизма. В той же главе, обращаясь к грекам, Татиан восклицает: «Душа не бессмертна в себе, о греки, но смертна. Все же возможно для нее и не умереть. Если она не знает истины, то умирает и разлагается вместе с телом, но в конце мира опять воскреснет с телом... Но если душа достигает познания Бога, то не умирает, хотя на время и **испаряется**»⁽¹³²⁾ (Ad. 13).

Рассуждая о рождении жизни и смерти, Татиан поясняет: «Я рождаюсь после состояния **небытия**; через рождение я получаю существование, а по смерти больше не существую и невидим, но буду существовать снова, **точно так же, как прежде меня не было, а потом я родился**» (Ad. 6).

Здесь Татиан приравнивает состояние после смерти к состоянию до рождения, то есть к «небытию». В этом он прямо противоположен Оригену и частично (то есть в вопросе о состоянии после смерти) не совпадает с мнением многих последующих отцов церкви. К этому добавим, что Татиан не говорит о человеке как об имеющем бессмертие, но как о том, кто мог бы (человек, не душа) иметь бессмертие (Ad. 7). Таким образом, очевидно, что

Татиан отстраняется от определения души как бессмертной. Возобновление жизни состоится при воскрешении.

Феофил Антиохийский (ок. 115–181 г.), епископ Антиохии, святой отец церкви, в отличие от своих современников, избирает позицию, которая не имеет ничего общего с античной философией. У него нет никакого сомнения в том, что греки смешали истину со своими заблуждениями, «как смертоносный яд с медом» (Aut. II. 12).

Важно подчеркнуть, что среди ранних богословов он выделяется именно своими взглядами на бессмертие. Следуя библейской традиции, Феофил Антиохийский избегает разграничений на материальное и духовное в природе человека. Исходной причиной горя, болезни и смерти он называет непослушание Богу (Aut. II. 25). «**Человек** был сотворен своего рода средней природы и не является ни полностью смертным, ни совсем бессмертным, но способным к тому и к другому» (Aut. II. 24).

Феофил приводит образное сравнение, иллюстрируя восстановление человека при воскрешении. «Как сосуд, — пишет он в „Послании к Автолику“, — когда его лепят, имеет изъяны, и тогда ему придают другую форму и переделывают заново, чтобы он мог стать новым и целым, подобное случается с человеком при смерти. Ибо каким-то образом человек оказался „разбитым“, а теперь может быть восстановлен и воскрешен целым; я имею в виду незапятнанным, и праведным, и бессмертным» (Aut. II. 26).

Развивая идею бессмертия, Феофил продолжает свои размышления: «Он (человек) сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным. Ибо если Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его богом; а если бы сотворил смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому, так что если бы человек исполнял заповедь Божью, то получил бы в награду за это бессмертие, а если уклонится

к делам смерти, не повинуюсь Богу, то сам будет виновником своей смерти. Ибо Бог сделал человека свободным и самовластным» (Aut. II. 27).

Очевидно, Феофил исповедует **условное** бессмертие. Из этого отрывка видно, что выбор смерти или бессмертия человека — за самим человеком. Именно выбор, а осуществление выбора, конечно же, в руках Божьих. Комментируя приведенное нами размышление Феофила, прот. И. Мейендорф поясняет: «В этом заключается истинно христианское определение человека как свободного существа, в отличие от платонического учения, согласно которому человек по определению связан уже самим фактом своего материального бытия»⁽¹³³⁾.

Однако уникальными суждения Феофила о бессмертии в раннем богословии делает его следующее утверждение из «Послания к Автолику»: «Когда ты совлечешь смертное и облечешься в нетление, тогда ты достойно увидишь Бога. Ибо Бог **воскресит твою плоть бессмертной с твоей душой, и тогда, став бессмертным**, ты узришь Бессмертного, если ныне веруешь в Него...» (Aut. I. 7).

Бессмертие человека (не души) — вот что является главным, когда Феофил богословствует, размышляя о природе смертного человека и его судьбе. Антиохийский богослов недвусмысленно избегает словоупотребления «бессмертие души» и всегда говорит о **человеке**. Обретение личностью бессмертия происходит только при воскрешении и не раньше. Более того, эти слова Феофила можно истолковать как подразумевающие воскрешение не только плоти, но и души. Такой вывод был бы совершенно неприемлемым для Григория Нисского и приблизил бы воззрения Феофила к позиции Татиана и частично к представлениям Иустина.

Сознавая сложность и полемичность этого вывода, мы воздержимся от его развития.

Пожалуй, единственное, что можно найти у Феофила о бессмертии души, звучит так: «Бог создал человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек живущей душой. Откуда большинством людей душа называется бессмертной» (Aut. II. 19).

В богословских трактатах антиохийского епископа мы не обнаруживаем суждений, которые соответствовали бы мнению, разделяемому упомянутым «большинством». Возможно, ощущая весьма слабую связь между приведенным библейским текстом и выводом, сделанным из него «большинством людей», Феофил воздерживается от развития этого суждения.

Обобщая, скажем, что Феофил Антиохийский связывает надежду христианина не с душой, наделяемой бессмертием при жизни сопутствующего тела или после его смерти, а с великим событием воскресения человека, за которым и последует **бессмертие**.

Афинагор (ок. 127–190 гг.) — апологет, обращенный из афинских языческих философов.

Философская школа, несомненно, отразилась на богословии Афинагора. В своей апологии Афинагор говорит о симпатиях к Платону и поясняет его особую значимость (Apol. 23). Афинский богослов написал сочинение «Воскрешение мертвых», посвященное защите идеи бессмертия души и воскресения. Однако доказательства он черпает не из Писаний, а из философии. Подход Афинагора можно охарактеризовать примерно так: Творец сотворил человека для жизни (жизнь ради жизни, существование ради существования). Бог, дав человеку жизнь, не может потерпеть в этом поражения, и человек не может прекратить своего существования (Res. 12).

Что касается понятия греха, то у Афинагора оно несколько смутное. Согласно его мнению, хорошие будут жить хорошо, а плохие худо⁽¹³⁴⁾. И невольно вспоминается Платон, который писал, что «существуют и души умерших,

и добрым между ними выпадает лучшая доля, а дурным — худшая»⁽¹³⁵⁾. Здесь же можно упомянуть и слова Христа: «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46). Разница между словами Платона и Христа очевидна. Платон говорит о «душах умерших» людей, а Христос — о людях «проклятых» и «праведных», не упоминая ничьих душ в отрыве от их тел. К тому же слова Платона относятся ко времени **после** смерти, когда душам и «выпадает» их доля; слова же Христа — либо ко времени объявления приговора перед смертью, либо ко времени объявления приговора после воскрешения, когда души и тела не разделены.

В сочинении Афинагора «Воскрешение мертвых» бессмертие, буквально или по контексту соотнесенное с душой, упоминается девять раз. Афинский мыслитель совмещает воскрешение с «продолжающимся состоянием в бессмертии» (Res. 13). А это значит, что «Бог составил человека из бессмертной души и тела» (Res. 13). Следовательно, «душа остается **сама по себе** бессмертной» (Res. 20). Такой сильный крен в сторону платонизма вызывает в будущем несогласие отцов Восточной церкви. Афинагор — **первый** известный богослов, который столь определенно и однозначно использовал выражение «бессмертие души». Он сделал это в своем труде «Воскрешение мертвых», написанном около 180 г. При этом Афинагор письменно и подробно совместил платоническое бессмертие души и христианское воскресение из мертвых, что ранее, в первом веке, считалось несовместимым ни для философов, ни для проповедников христианства (см. Деян. 17).

Минуций Феликс (вторая половина II века — начало III века) — обращенный в христианство римский адвокат. Его перу принадлежит «Октавий» — первая христианская апология, написанная на латинском языке. Именно в «Ок-

тавии» римский апологет называет философов христианами прошлого времени (Ост. 20). Например, он пишет: «Так, в „Тимее“ Платон говорит, что Бог по самому Своему имени есть Отец всего мира, **творец души**, создатель неба и земли... Это учение весьма сходно с нашим; ибо и мы признаем Бога и называем Его Отцом всего...» (Ост. 19).

Далее Минуций Феликс говорит о заимствовании философами «некоторой тени из Божественных предсказаний пророков» (Ост. 34). Главнейшие из них — Пифагор и Платон — «передали вам (язычники) в неполном и поврежденном виде учение о продолжении жизни после смерти» (Ост. 34). Затем он критикует переселение душ вообще и особенно переселение людских душ в скотов. Он находит, чем возразить неверующим в грядущее воскресение. «В самом деле, кто же столь **глуп и бессмыслен**, что осмеливается говорить, что Бог, Который мог первоначально создать человека, не может потом воссоздать его? Что человек не существует по смерти, как не существовал до рождения? Если он мог произойти **из ничего**, то может опять восстать из ничтожества» (Ост. 34).

Из этих цитат трудно вывести определенное мнение Минуция Феликса о бессмертии, а других соображений он не оставил. Если в чем-то и можно не сомневаться, так это в том, что учение Платона явно предпочтительнее взглядам, сложившимся под пером Татиана.

Климент Александрийский (умер ок. 215 г.) — пресвитер, учитель и писатель александрийской школы конца II — начала III вв.

Насколько мы можем судить, Климент нигде не дает определения душе, а тело называет «гробом, или темницей души»⁽¹³⁶⁾. Человек, как полагает александрийский пресвитер, «состоит из разумной души и неразумного тела», причем «ни душа по природе своей не является чем-то добрым, ни тело чем-то злым...»⁽¹³⁷⁾. Понятие о разумной душе заимствуется у Платона⁽¹³⁸⁾ или стоиков

и постепенно займет видное место в терминологии христианского богословия. «Красота души в добродетели, а красота тела в том, чтобы стать бессмертным»⁽¹³⁹⁾.

Из одних слов Климента может показаться, что человек был создан бессмертным (Str. II. 17), а из других — человек сотворен для бессмертия и, значит, только стремится к нему (Str. VI. 12). Нельзя не согласиться с констатацией архимандрита Киприана (Керна), что «определенно ясного учения о теле, душе, духе, разуме вывести из его писаний решительно невозможно»⁽¹⁴⁰⁾. И все же есть в «Строматах» весьма примечательный пассаж: «...когда душа поднимается (видимо, речь идет о моменте, следующем после смерти тела — прим. авт.) над сферой человеческого рода, сама по себе отдельно и пребывает **среди идей**... становится как ангел и будет со Христом...» (Str. IV. 25).

Хотя Климент Александрийский не называет душу бессмертной, из сказанного явствует, что ее бессмертие, несомненно, подразумевается. Поскольку «пребывание среди идей» просто скопировано у Платона, бессмертие души в представлениях Климента является наиболее вероятным логическим продолжением его высказываний. Соединяя платоническое пребывание души среди идей с библейским пребыванием души со Христом, Климент убедительно подтверждает свою репутацию ученика Филона, объединившего идеи Платона с Ветхим Заветом. При этом в антропологических вопросах Климент совершенно искренне подтягивает к «апостолам и пророкам» идейный камень Платона, делая его краеугольным.

Ирине́й (ок. 120/130–202 гг.) — святой отец церкви, епископ Лиона, ученик престарелого Поликарпа Смирнского, видевшего живым апостола Иоанна.

Одного упоминания о том, кем был Ирине́й и кто был его учителем, достаточно для того, чтобы убедиться в чрезвычайной важности его взглядов. При этом нас, конечно же,

интересуют его антропологические воззрения и особенно его представления о душе в контексте проблемы бессмертия.

В отличие от некоторых своих современников, Иринея предпринимает обширное цитирование книг Священного Писания⁽¹⁴¹⁾. Он не упоминает только Послание Иуды, Третье послание Иоанна и Послание Павла к Филимону. На труды Иринея ссылаются или цитируют их Иустин Мученик, Евсевий, Иероним, Максим Исповедник и другие. Исследователь Цан считает, что «Иринея Лионский есть первый из церковных писателей послеапостольского времени, которому приличествует наименование богослова»⁽¹⁴²⁾. П. Шафф называет его «самым ортодоксальным из доникейских отцов»⁽¹⁴³⁾. Важнейшим его произведением является «Обличение и опровержение лжеименного знания», которое сокращенно называют «Против ересей» (время написания — примерно между 182–188 гг.).

В этом сочинении мы находим разностороннюю разработку антропологических вопросов. По мнению автора, тело не является злом. Человек есть душа и тело вместе. Прот. И. Мейендорф пишет: «Иринея считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начало существуют **неотделимо друг от друга**»⁽¹⁴⁴⁾. Именно целостный человек в неразрывном единстве тела и души представляет собой образ и подобие Божье. Григорий Нисский позже заявит о том, что только бессмертная душа является образом и подобием Божьим. Лионский епископ не мыслит себе спасение человека «по частям»: сначала душа, потом тело. «Согласно Иринею, только „целый“ человек может „участвовать“ в Боге, и если нет тела, то нельзя говорить об „участии“»⁽¹⁴⁵⁾. «Совершенный человек есть **соединение и союз души**, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божьему» (Contr. V. 6). Душа и тело неразлучны со дня создания человека (или его рождения); неразлучны они и при жизни, и во сне, и в момент смерти,

и после нее, и тем более до и после воскресения (с этим не согласился бы ни один из никейских отцов церкви).

Целостная природа человека была создана для бессмертия, и в то же время она была создана смертной (Contr. IV. 39). Человек (а не просто тело) получит бессмертие в момент воскресения в единстве тела и души (Contr. V. 13). Человек не обладает бессмертием и не ожидается, что будет обладать им; он примет бессмертие как дар Божий и будет продолжать исполняться им (Contr. II. 34).

Бог лишил Адама доступа к дереву жизни, чтобы грешник не «обессмертился» и грех не был увековечен (Contr. III. 23). Поэтому для Иринея праведники обретают бессмертие **после** воскресения, а нечестивые перестают существовать (Contr. IV. 11). Соответственно, вечных мук не существует. Иринея употребляет выражение «вечное наказание» (например, Contr. IV. 28). Вечное наказание у Иринея — это вечная потеря жизни, а вечная потеря жизни есть вечная смерть. Бессмертие обретают только искупленные, в то время как нечестивым бессмертие недоступно (Contr. IV. 36, 37). Факт наличия в системе Иринея понятия совершенного уничтожения нечестивых в конце времен подтверждает Шафф и характеризует его как очевидный⁽¹⁴⁶⁾.

Лионский епископ нигде не именует душу бессмертной. А. А. Спасский, комментируя слова Иринея, говорит: «...как и все получившее начало во времени, душа тоже не бессмертна»⁽¹⁴⁷⁾. Иринея отвергает «мысль о немедленном после смерти лицезрении праведниками Бога»⁽¹⁴⁸⁾. И вместе с тем он говорит о некоем моменте, когда «люди узрят Бога, дабы они смогли жить, будучи соделаны бессмертными посредством этого видения» (Contr. IV. 20).

Если после смерти праведники не лицезреют Бога, то, конечно, это произойдет при их воскресении. Иными словами, человек (а значит, и единая с ним душа) узрит Бога не после смерти, а после воскресения. Тем самым

Ириной подтверждает свою приверженность неделимости человека на душу и тело. Из этого вполне возможно заключить, что Ириной косвенно отрицает бессмертие как необходимое качество души. Все надежды на бессмертие и само его достижение связаны **исключительно** с днем грядущего воскресения во время пришествия Христа.

Человек наделяется Богом «**при Его пришествии** бессмертием долговечно и истинно» (Contg. V. 1). Определение души как бессмертной у Ириной отсутствует.

Тертуллиан (ок. 155–220 гг.) родился в Карфагене в семье проконсульского центуриона. Изучал риторику, философию, право. Став адвокатом, вернулся из Рима в Карфаген, где и обратился в христианство. Примерно со 190 года являлся пресвитером Карфагенской церкви. В начале 200-х годов обратился в монтанизм. Умер между 220 и 240 годами.

Как уже отмечалось, характерной чертой антропологии Тертуллиана является определение души как телесной. В догматико-полемическом сочинении «О воскресении плоти» читаем: «Душа — это душевное тело... Душа же хотя и является телом, но, скорее, не одушевленным, а одушевляющим» (Res. 53).

Конечно, телесность души предполагает телесность особого рода. Подчеркнутая приверженность телесности души может объясняться двояко (обе версии не исключают друг друга и даже взаимодополняют): сильное влияние на Тертуллиана стоической «физики»⁽¹⁴⁹⁾ и его «изобретение» противоядия для гностиков, противившихся телу и всякой телесности⁽¹⁵⁰⁾. Однако сам Тертуллиан объясняет телесность души иначе: «Душа Лазаря не наслаждалась бы прохладой, а душа богача не страдала бы от жажды в пламени, если бы они были бестелесны» (Anim. 6).

Небезынтересно заметить, что архимандрит Киприан (Керн) не соглашается с Тертуллианом, когда тот дает об-

основание своим представлениям о душе как о телесной. Православный богослов настаивает на других причинах телесности души в богословии апологета: «...мнение Тертуллиана об облике души, об ее относительной телесности и даже о трех ее измерениях навеяно древней философией, точнее Аполлодором»⁽¹⁵¹⁾.

В отношении бессмертия души Тертуллиан изъясняется ясно и недвусмысленно. В апологетическом сочинении «О свидетельстве души» Тертуллиан восклицает: «Откройся нам, душа! Если ты Божественна и вечна, как считает большинство философов, ты тем более не солжешь» (Test. 1).

Тертуллиан ничуть не сомневается в том, что душа продолжает жить сразу после смерти тела (Test. 4). Бессмертием души, говорит Тертуллиан, «мы, прежде всего, защищаем» и «допускаем исчезновение плоти, и особенно утверждаем ее восстановление» (Res. 2). Он уверенно связывает идею бессмертия души с воскрешением мертвых. Бессмертие души при этом в некоем смысле доказывает возможность «восстановления плоти».

Особенно показательным в отношении темы бессмертия является следующий отрывок: «Для суждения о делах Божьих **вполне довольно природного здравого смысла**, — но только во свидетельство истины, а не в помощь лжи, ибо должно быть соответствие, а не противоречие Божественному установлению. Ведь кое-что известно и **от самой природы**, например: **многие знают о бессмертии души**, все о нашем Боге. Поэтому я мог бы воспользоваться и мнением Платона, утверждавшего, что всякая душа бессмертна...» (Res. 3).

Вечные муки как неизменный спутник бессмертия души Тертуллиан подтверждает так: «Однако мы считаем душу бессмертной и погибель ее видим не в уничтожении, а в мучении, то есть в геенне. И если это так, то спасение будет относиться не к душе, „спасенной“ в силу своего природного бессмертия, а, скорее, к плоти, чья смертность известна

всем» (Res. 34). В этом Тертуллиан абсолютно непримирим с Иринеем и, пожалуй, очень близок к Афинагору.

Тертуллиан часто обращается к библейским текстам. Тем не менее «нельзя не заметить, что некоторые толкования Тертуллиана крайне произвольны и основаны либо на неправильном прочтении греческого Писания, либо на непонимании его смысла (например, Воскр. 13; 27)»⁽¹⁵²⁾. Одно из самых ярких искажений текста Священного Писания, а значит, и его толкования имеет непосредственное отношение к нашей теме. Приведем этот отрывок: «Господь повелевает больше бояться Того, Кто может ввергнуть в геенну тело и душу, то есть только Господа, а не тех, которые убивают тело, а душе не могут вредить (см. Мф. 10:28), то есть человеческих владык. Следовательно, здесь признается природное бессмертие души, которую не могут убить люди, и смертность плоти, которая может быть убита» (Res. 35).

Мы не беремся уточнять, кто есть «Тот», который угрожает телу и душе геенной. Обратим внимание на другое. Цитируя библейский текст Мф. 10:28, Тертуллиан ловко подменяет жесткое *απολεσαι* (погубить, уничтожить, убить) на неопределенное «**ввергнуть**», которое теперь легко истолковать не как вечную смерть, на которую указывал Иринея, а как вечные муки, мотив которых «звучал» у Афинагора. И еще один момент, на который нельзя не обратить внимание: «природное бессмертие души» звучит совершенно платонически. Это тем более удивительно, что сам Тертуллиан восклицает: «„Итак: что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? Наше установление — с портика Соломонова, а он и сам передавал, что Господа должно искать в простоте сердца“ (Прем. 1:1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим» (Praes. 7).

Восточная церковь не признала Тертуллиана святым отцом. Одна из причин состоит в том, что в конце жизни

Тертуллиан сам покинул церковь. Однако его отношению к тексту Евангелия от Матфея 10:28 суждено будет в некотором смысле найти продолжение в догматическом богословии именно православной церкви. А если учесть, что слова Христа из упомянутого Евангелия имеют особую значимость при обсуждении бессмертия в православной догматике, сходство с тертуллиановским подходом оказывается весьма интересным.

Ориген (185–254 гг.) — знаменитый философ, богослов, сын христианина грека Леонида.

Уже юношей он преподавал в «прославленной» александрийской школе. Среди его последователей были Памфил, Григорий Чудотворец, Григорий Нисский и Григорий Назианзин. Ориген оказал огромное влияние на развитие христианского богословия. К сожалению, он позаимствовал слишком много из греческой философии. Спустя некоторое время, при пособничестве императора Юстиниана на Константинопольском соборе 543 года Оригена обвинили в ереси, предали анафеме и постановили истребить его сочинения.

С православной точки зрения «Оригена нельзя считать христианским мыслителем в строгом значении этого слова»⁽¹⁵³⁾. Поэтому мы воздержимся от подробного описания того, как Ориген понимал душу. Напомним лишь, что Ориген называет душу бессмертной; душа обладает своей ипостасью и предсуществует телу; душа Христа была одной из человеческих душ, сотворенных Богом; души имеются в животных, луне, звездах и т. п.; наконец, душа есть в самом Священном Писании и содержит в своих недрах нравственный идеальный смысл.

Как известно, большая часть этих идей не получила ни поддержки, ни развития в христианском богословии. А оригеновское предсуществование душ (или платоническое предсуществование душ у Оригена) в VIII веке И. Дамаскин назовет «пустословием». И несмотря на все

это, Ориген, как уже отмечалось, оказал огромное влияние на развитие всего христианского богословия (а значит, через него свою лепту внес и Платон).

Если сильнейший толчок к развитию всего западного богословия дал Тертуллиан, то подобное, если не гораздо большее, сделал для восточного богословия Ориген. Именно Ориген превратил философию в образ раскрытия и развития богословия, что, к сожалению, позже не раз приводило к перешагиванию через опасную черту, за которой полномочия философии превышались, и она вносила недопустимые поправки и неоправданные изменения в богооткровенное Слово.

Сравнивая позиции этих двух богословов, олицетворяющих различные подходы к развитию богословской мысли, А. А. Спасский развивает следующую мысль: «По-иному пошла богословская мысль на Востоке. Здесь раскрытие церковного учения происходило **на философской почве и на философских основаниях**. Восточные богословы не довольствовались внешними аналогиями и голыми формулами со смутным и неопределенным содержанием: они брали **философские понятия в их целом объеме** и, применяя их к уяснению вероучения, **наталкивались на такие трудности**, которые никогда и не снились западному богословию»⁽¹⁵⁴⁾.

Арнобий (ум. ок. 327 г.) — христианский ритор из Северной Африки.

Его сочинение «Против язычников» является наиболее известным среди других трактатов. В своем понимании бессмертия Арнобий следует исходной предпосылке апостола Павла. Человек есть творение, а значит, смертен. Бессмертен только Бог (Adv. II. 62). «О люди, провозглашающие, что Бог ваш Отец, и думающие, что вы бессмертны, как Он?» (Adv. II. 16).

Поставив этот вопрос, Арнобий сам отвечает на него и опровергает такого рода бессмертие. Душа человека

по своей природе смертна и только приобщением к Христу душа обретает бессмертие как дар благодати, дар Божий. Остается не совсем ясным, **когда** такая душа обретает бессмертие, а точнее, в каком состоянии, смертном или бессмертном, находится она в период от момента смерти человека до воскресения. Души, не приобщившиеся к Христу, уничтожаются бесследно (Adv. II. 14). Арнобий отвергает как «нелепое» мнение тех толкователей, которые полагают, что души бессмертны (Adv. II. 15). В конечном итоге этот апологет опровергает природу души как простой субстанции, а потому и бессмертной (Adv. II. 27, 28).

Арнобий является, пожалуй, первым латиноязычным христианским писателем, в трудах которого можно усмотреть нечто похожее на отрицание бессмертия души. Как было замечено выше, в отношении этого вероятного отрицания остаются вопросы. Ему недостает той ясности и завершенности, с которой говорит о проблеме бессмертия грекоязычный Иринеи. И все же, как нам видится, Арнобий склоняется к отрицанию возможности называть душу бессмертной. Не последнюю роль в этом сыграло то, что, как справедливо подчеркнул Г. Г. Майоров, «платонизм практически совсем не участвует в его мировоззрении»⁽¹⁵⁵⁾.

Лактанций (конец III — начало IV вв.) — ученик Арнобия. За «страсть» к риторике получил прозвище «христианского Цицерона».

Лактанций изъясняется более исчерпывающе, чем его учитель, и обнаруживает явные отличия от взглядов Арнобия. Главный его труд — «Божественные институты».

Лактанций рассуждает о воскресении тела как о деле непостижимом. Душа посылается Богом в тело, чтобы в непрестанной борьбе победить его.

Г. Г. Майоров восстанавливает схему бессмертия по Лактанцию следующим образом: «Душа тождественна жизни, жизнь несовместима со смертью, следовательно, душа бессмертна, а это схема платонизма»⁽¹⁵⁶⁾. Таким образом, про-

должает там же Г. Г. Майоров, античная традиция является его главной опорой в представлениях о бессмертии души.

Теперь послушаем самого Лактанция. Для него бессмертным является только Бог. «Это учит, что **человек** рождается **смертным**, но потом **становится бессмертным** (здесь чувствуется влияние Филона Александрийского. — прим. авт.), когда начинает жить в соответствии с волей Божией, следовать праведности» (Div. VII. 3). И еще: «Я думаю, **душа не может исчезнуть**... человек был создан для служения Богу, для принятия бессмертия от Него» (Div. VII. 13).

Здесь Лактанций диссонирует с Арнобием хотя бы в отношении душ нечестивых. Кроме того, душа продолжает жить **сразу** после смерти, независимо от того, была ли она душой праведного или нечестивого, и уже не умирает. Как подтверждение у Лактанция находим аргумент, который заставляет вздрогнуть. «Мнение Демокрита и Эпикура об исчезновении душ — ложное; и они бы не посмели говорить об уничтожении душ **в присутствии любого мага, который знает, что души вызываются из нижних сфер специальными магическими заклинаниями**, так что они приходят и дозволяют быть видимыми для человеческих глаз и говорят и предсказывают будущие события. А если бы они (Демокрит и Эпикур) и посмели, то были бы побеждены фактами и доказательствами, представленными им» (Div. VII. 13).

Обозначим основные выводы, сделанные нами на основании изучения трудов христианских авторов доникейского периода.

1. В трудах апостольских мужей отсутствует понятие о бессмертии души и, соответственно, размышления на данную тему.

2. Первое употребление выражения «бессмертие души» анонимно и выходит с некоторым временным запасом за рамки I века (то есть после 130 года).

3. Первое недвусмысленное использование идеи и выражения «бессмертие души» принадлежит Афинаго-

ру (обращенному из афинских философов). Он полагал, что бессмертие принадлежит душе по природе.

4. Иустин Мученик впервые высказал мысль о будущем воскрешении и души, и тела, хотя личное отношение Иустина к бессмертию души осталось двойственным. Им же сделана первая ссылка на Платона для доказательства существования души после смерти тела.

5. Феофил Антиохийский впервые ясно заговорил об условности бессмертия и об обретении его человеком только после будущего воскрешения. Обсуждение вопроса о бессмертии души в его трудах отсутствует.

6. Первая идея принципиальной неделимости человека на душу и тело, исключающая возможность жизни души после смерти тела в лицеизрении Бога до воскрешения мертвых, высказана Иринеем Лионским. Им же утверждалась совершенная невозможность бессмертия душ нечестивых и вечных мук.

7. Весьма примечательным является тот факт, что среди занимавших двойственную позицию в вопросе бессмертия души или отказавшихся от понятия (а значит, возможно, и от самой идеи) бессмертия души были Иустин, Феофил, Ириней, впоследствии признанные православной церковью святыми отцами.

8. Ориген «находил» души буквально во всякой вещи под солнцем. Несмотря на то, что многие из идей Оригена впоследствии были отвергнуты, тем не менее после него сам факт бессмертия души, зависимого или независимого, не подвергался сомнению.

9. Первые доказательства бессмертия души в христианстве на основе элементов оккультизма (некромантии, магических заклинаний душ умерших, общение с ними) принадлежат грекоязычному Иустину и латиноязычному Лактанцию. Странно, что они не знали или не хотели знать о записанном в Библии Божьем проклятии или даже необходимости физического уничтожения тех, кто

воспользуется такими средствами (см. Ис. 8:19, 20; Лев. 19:31; 20:27; Втор. 18:10–12).

10. Платоновские вкрапления и отдельные идеи античной философии о душе заняли в христианском богословии доникейского периода прочное положение.

Итак, в христианском богословии до IV века есть почти весь набор возможных суждений о бессмертии в целом и о бессмертии души в частности. Одни христианские богословы как будто отрицают бессмертие души или просто отказываются называть душу бессмертной; другие утверждают бессмертие души, подчеркивая необходимость называть ее бессмертной. Одни высказывают мнение о бессмертии души как о главнейшей части человека; другие — невозможность деления человека на части, а потому если и бессмертие, то только целого человека. Одни настаивают на том, что бессмертие принадлежит человеку по природе, другие утверждают, что бессмертие условно и ниспосылается душе Богом только как дар. Одни говорят о посмертной чувствительности души, другие о некоем испарении или ее отсутствии до времени воскресения тела... Самое неуязвимое определение души принадлежит, пожалуй, Тертуллиану: душа — христианка (Test. 1).

Христианское богословие I — начала IV вв. так и не выработало единого взгляда по вопросу бессмертия души. Тем не менее наметилась тенденция представления души как относительно независимой от тела и бессмертной (хотя и с некоторыми разночтениями).

Определение души как бессмертной в восточном богословии произошло в IV веке при участии главнейших столпов восточного богословия, начиная с Афанасия Великого. Вероучительное утверждение или запечатление в системе догматов бессмертия души произвел в VIII веке (730–750 гг.) Иоанн Дамаскин.

В следующей части нашего исследования мы обратимся к представлениям никейских отцов о бессмертии души.

3.3. Тема бессмертия души в творениях никейских отцов.

Афанасий Великий (ок. 298 — 372 гг.), епископ Александрийский, полагает, что человек двусоставен, состоит из тела и души. Несомненно, используемое им понятие разумной души заимствовано у Платона⁽¹⁵⁷⁾. Поскольку это выражение не употребляется в Священном Писании, Афанасию требуется доказать, что применение этого понятия богословски оправдано.

Для исходного пункта своих рассуждений Афанасий Великий берет два библейских текста: Втор. 30:14 и Лк. 17:21. В первом тексте Моисей говорит о «слове заповеди» Божьей, изложенной им выше. Афанасий слегка изменяет мысль Моисея, заменяя «заповедь» на «веру»⁽¹⁵⁸⁾: «...например, как Моисей тоже учил, когда сказал: „Слово веры (вместо „заповеди“ — прим. авт.) в сердце твоём“» (Contr. 30)⁽¹⁵⁹⁾. Текст из Евангелия от Луки Афанасий не изменяет: «Царство Божие внутри вас есть». Далее он рассуждает: «Имея в себе веру (не „заповедь“ — прим. авт.) и Царство Божие, мы сможем вскоре узреть и созерцать Царя Вселенной» (Contr. 30). Эту способность к видению Афанасий называет «путем» и грозно настаивает на том, чтобы никто не пытался оправдывать свое безбожие тем, будто не имеет такого «пути», ибо это говорит о том, что он не желает идти этим «путем». «И если кто спросит, — пишет епископ, Александрийский, — что представляет из себя этот путь, я говорю, что это душа каждого из нас и разумность, которая управляет там. Ибо только посредством ее Бог может быть созерцаем и постигаем. Поэтому **необходимо доказать, что каждый человек имеет разумную душу**, особенно это необходимо ради тех, кто думает, что человек не более чем видимая форма тела»⁽¹⁶⁰⁾ (Contr. 30).

Доказательство наличия в человеке «разумной души» состоит из трех пунктов:

1. Отличие разумной души (человека) от неразумных тварей (животных). Это доказательство принимается как самоочевидное.

2. Человеческая способность мыслить, судить, избирать. Разумность души управляет чувствами в теле, как музыкант управляет лирой. Благодаря действию разумности душа становится способной «различать и знать, что она делает и как она действует» (Contr. 31). Упоминая лиру и музыканта, Афанасий, конечно же, пользуется сравнением Платона⁽¹⁶¹⁾. Кроме того, в сравнении Афанасия и выводе, сделанном из него, слышится аллюзия на знаменитую метафору Платона «ум — кормчий души», записанную в диалоге «Федр»⁽¹⁶²⁾. И поскольку в этой идее разумности души Платон явно «опережает» Священное Писание, можно предположить, что Афанасий воспользовался здесь наработками греческого философа. Хотя возможно также и то, что Афанасий в подобном разделении души на разумную часть и «собственно» душу опирается на общую для стоиков концепцию главнейшей части души и отличной от нее остальной части. Однако такой ход мысли Афанасиястораживает, поскольку библейский текст не предполагает подобного дробления души. Следовательно, подобная манера изъясняться представляет собой полную капитуляцию христианского богослова перед классической школой.

Согласно Афанасию, разумность души, в отличие от тела, доказывается еще и феноменом сновидений: «Когда тело лежит, тихо покоясь во сне, человек движется внутренне и созерцает то, что вне его самого, путешествует в другие страны, передвигаясь, встречает своих знакомых и часто посредством этого пророчествует и предсказывает события дня. К чему же иному это можно отнести, как не к разумной душе, в которой человек мыслит и зрит превосходящее себя самого» (Contr. 31)?

3. Разумная душа управляет телом⁽¹⁶³⁾. «Тело не может помышлять о том, что вне его. Ибо оно смертно и суще-

ствуует временно. Следовательно, то, что мыслит, противостоит телу и против его природы, должно быть иного рода. Что же еще это может быть, если не разумная и бессмертная душа?» (Contr. 32).

Этими тремя пунктами Афанасий заканчивает доказательство существования «разумной души в человеке». Очевидно, разумность души служит у Афанасия необходимым вступлением к утверждению о ее бессмертии. «То, что душа создана бессмертной, — утверждает Афанасий, — является следующим пунктом **учения церкви**⁽¹⁶⁴⁾, которое вы должны знать» (Contr. 33). Далее читаем: «Душа отлична от тела, тогда как тело по природе смертно, отсюда следует, что душа бессмертна, **потому что она отлична от тела**» (Contr. 33). На этом примере хорошо видно, как легко Афанасий доказывает бессмертие души⁽¹⁶⁵⁾. Ниже мы приводим отрывок из 33-й главы труда Афанасия «Против ересей», в которой обосновывается «учение церкви» о бессмертии души. Для удобства слова Афанасия Великого цитируются параллельно со словами Платона.

Афанасий Великий

«Итак, как мы уже показали, душа движет телом, а **сама недвижима ничем**, следовательно, это движение души является **самопроизвольным**, и это **самопроизвольное движение** продолжается после того, как тело предано земле. Если бы душа была движима телом, тогда последовавшее разделение ее от двигателя вызвало бы смерть души. Но если душа движет телом, тогда тем более **она движет саму себя**. А если **она движима сама собой**, то, конечно, переживет тело» (Contr. 33).

Платон

«Во-первых, душа бессмертна, ибо то, что **движется само собой**, бессмертно и непреходяще, а то, что получает свое движение от другого, преходяще. То, что **движется само собой**, есть первоначало, ибо оно ведь имеет свое происхождение и начало в самом себе и не получает его от другого; и также мало оно может перестать двигаться, ибо лишь то прекращается, что получило свое движение от другого"... таким образом, развивается сначала простое понятие души как того, что **само себя движет...**»⁽¹⁶⁶⁾

Здесь нельзя исключить того, что Афанасий как бы научен Платоном тому, как строить аргументацию для доказательства бессмертия души из теории движения⁽¹⁶⁷⁾.

Безусловно, некоторые аспекты понимания бессмертия души Платоном отличны от представлений Афанасия о душе, однако оба они единомысленны в том, что присваивают душе качество бессмертия. Едва ли будет разумным искать в Библии хотя бы намек на способ рассуждений, которым пользуется Афанасий. Можно вполне предположить, что подобной аргументации Афанасий был научен традицией платонизма. И это тем более вызывает удивление, когда встречаем у прот. И. Мейендорфа следующее утверждение: «В отличие от многих других знаменитых богословов, философии он (Афанасий Великий — прим. авт.) не изучал, хотя и получил хорошее образование»⁽¹⁶⁸⁾.

И вновь, обращаясь к феномену сновидений, Афанасий продолжает: «Ибо движение души то же самое, что ее жизнь, точно так же, как мы называем тело живым, когда оно движется, и говорим, что оно умерло, когда оно перестает двигаться. Лучше всего уяснить это из действия души в теле. Ибо если даже объединенная и спаренная с телом она не заперта в нем и несоразмерна с малыми измерениями тела, но часто, когда тело лежит в постели не двигаясь, подобно смертному сну, душа бодрствует **благодаря своей собственной силе**⁽¹⁶⁹⁾ и превосходит природную силу тела, и так будто путешествует вдали от тела, хотя и оставаясь в нем, представляет и созерцает надмирное, и часто даже беседует со святыми ангелами, находящимися превыше земного и телесного существования, и приближается к ним в дерзновении чистоты своей разумности; то разве не тем более должно быть так, когда душа, отделившись от тела в момент, назначенный Богом, Который соединил их вместе, имеет знание **бессмертия** еще яснее?» (Contr. 33)⁽¹⁷⁰⁾.

Обращает на себя внимание то, что сновидения являются для Афанасия едва ли не главным аргументом при доказательстве отделения души от тела. Пожалуй, это гораздо убедительнее свидетельств из области некромантии и магии, которыми пользовались его предшественники, но все же подобные сновидения не могут не смущать своим полным несоответствием свидетельствам Библии⁽¹⁷¹⁾.

Вернемся к размышлениям Афанасия Александрийского о душе: «Ибо если даже будучи соединенной с телом, душа живет жизнью, **отдельной** от тела, то тем более ее жизнь **продолжается после смерти** тела и будет жить **беспрерывно**, потому что Бог создал ее таким образом Своим собственным Словом нашего Господа Иисуса Христа» (Contr. 33).

Афанасий Великий

«Ибо причина того, что душа думает и несет в уме бессмертное и вечное, в том, что она сама бессмертна... Так как душа **созерцает и зрит бессмертие**, она бессмертна и живет вечно. Ибо **мысли и помышления о бессмертии никогда не покидают душу** и пребывают в ней и являются чем-то подобным питанию, которое **поддерживает ее бессмертие**».

«(Вот почему) Душа имеет способность **к созерцанию Бога**, и это... **ее собственный путь**... получения **не из вне, а из самой себя** знания и понимания Слова Божия» (Contr. 33).

Платон

«Души, называемые бессмертными... **созирают то, что за пределами неба**.

Душа питается созерцанием истины и блаженствует...

Если она в состоянии совершать это всегда, она **всегда будет невидимой**»⁽¹⁷²⁾.

«Душа... в созерцании... имеет дело с другим, с внешним материалом и все же вместе с тем **остается у себя**»⁽¹⁷³⁾.

«Душе же идеи прирождены, она их почерпает **не из вне, а из самой себя**»⁽¹⁷⁴⁾.

Из этого сравнения видно, что когда Платон сосредоточивает свое внимание на эйдосах (греч. εἶδος — «идея»), или на «внешнем материале» (мир), Афанасий,

соответственно, по аналогии подразумевает Бога и Слово Божье. Однако, что касается проявлений души, Афанасий почти без изменений следует Платону.

Теперь попытаемся еще раз тезисно уяснить природу той связи, которая наблюдается во взглядах Платона и Афанасия. Суждения Афанасия Великого о душе, на наш взгляд, обнаруживают некоторую схожесть с позицией античного языческого мыслителя. Ниже мы перечисляем четыре гипотезы, так или иначе определяющих природу связи между взглядами Платона и Афанасия.

1. Вероятно, Платон есть Богом просвещенный муж, а Афанасий как бы «копирует» посланное Платону откровение для более полного объяснения христианам учения о бессмертии души, продолжая и развивая Божественное откровение Платона.
2. Однако если Платон заблуждается, значит, и Афанасий не может не повторить его заблуждений, умножая ошибки античного философа.
3. Вероятно, Афанасий прозрел истину независимо от чудесных прозрений Платона.
4. Возможно, Афанасий ошибается независимо от ошибок Платона.

Для того чтобы избрать один или более из возможных тезисов, необходим сторонний критерий. Таковым, на наш взгляд, может быть авторитет Священного Писания⁽¹⁷⁵⁾.

Если исходить из того факта, что приведенные рассуждения Платона о бессмертии души абсолютно чужды библейской мысли, значит, рассуждения Афанасия также не соответствуют Библии. Если же это несоответствие считать достаточным основанием для утверждения одного или более из четырех перечисленных положений, тогда мы склонны согласиться со второй и/или четвертой гипотезой⁽¹⁷⁶⁾.

Далее, мы считаем важным в интересующей нас теме обратить внимание на еще один аспект — участь нечести-

вых. Афанасий в своих размышлениях не развивает темы об их судьбе. Вместе с тем Афанасий дает основание думать, что он не верил в непрекращающиеся муки нечестивых в аду или исповедовал постепенное прекращение этих мук. В его труде «О воплощении Слова» читаем об участи грешников: «Ибо преступление заповеди возвращало их назад к естественному состоянию, точно так, как они начали быть из ничего, так же, как можно ожидать, они согрели бы в ничто с течением времени» (Inc. 4. 5).

Хотя человек по природе смертен, поскольку создан из ничего, воплощение Слова явилось **спасительным** и сделало бессмертие **неизбежным**. Малейшая вероятность условного бессмертия снимается фактом Боговоплощения. Афанасий, как кажется, не считает, что души бессмертны по своей природе независимо от Бога. И вместе с тем очевидно, что он убежден в **безусловном** бессмертии души. Добавим к этому, что Александрийский епископ «не разделял склонности... некоторых предшествовавших ему писателей по поводу идеи условного бессмертия»⁽¹⁷⁷⁾.

Таким образом, Афанасий находит компромиссное решение. Он согласен с теми, кто говорил до него о непреложной смертности человека, и согласен с теми, кто говорил о непрременном бессмертии души. Афанасий Великий устраняет разномыслие, возникшее в среде доникейских богословов, и разрешает негласный спор. Смертность за грехи обрушилась на тело. Душа по благодати утверждена в бессмертии, человек же скорбит о своей смертности и воодушевляется бессмертием души, ожидая воскрешения тела.

Василий Великий (329–379 гг.), епископ Кесарийский.

У нас есть основания полагать, что в трудах Василия Великого почти отсутствуют серьезные разработки в отношении темы бессмертия. «Исходной точкой в учении о человеке является для св. Василия его смертность»⁽¹⁷⁸⁾. Размышляя на тему «одушевления» человека во время зачатия и вну-

триутробного развития, Василий восклицает: «...образовавшееся непонятным для ума способом одушевилось»⁽¹⁷⁹⁾.

На наш взгляд, когда Василий Великий говорит, что «ум — это кормчий, который направляет помыслы»⁽¹⁸⁰⁾, он, очевидно, подражает Платону. Архимандрит Киприан (Керн) отчасти это имеет в виду, когда пишет о Василии Великом: «Что касается психологической терминологии, то он верен традиции древней философии: в душе им различаются силы раздражительная, желательная и разумная»⁽¹⁸¹⁾.

В описаниях качеств и состояний души Василий более сдержан, чем его младший брат Григорий Нисский (в этом мы убедимся позже). Характеризуя жизнеспособность души, каппадокиец говорит: «Душе невозможно существовать, не зная Творца; ибо неведение Бога — смерть для души»⁽¹⁸²⁾.

В момент смерти душа разлучается с телом. После воскрешения она воссоединяется с телом и продолжает жить в нем. Г. Флоровский считает, что, согласно Василию, человек (а не просто душа — прим. авт.) «бессмертен и создан для жизни духовной»⁽¹⁸³⁾. Такой вывод исследователя довольно неоднозначен. Вряд ли Василий Великий стал бы оспаривать Афанасия Великого, для которого человек, несомненно, смертен. Эта мысль Г. Флоровского о «бессмертии человека» у Василия явно не совпадает с приведенной выше оценкой архимандрита Киприана (Керна) о том, что смертность человека есть «исходная точка» в антропологии Василия⁽¹⁸⁴⁾. Такое несоответствие в оценках двух видных православных исследователей свидетельствует отчасти о недостатке ясности в учении о бессмертии у Василия Великого. Тем не менее, ссылаясь на высказывания о Боге апостола Павла из Первого послания к Тимофею 6:16: «Единый, имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете...», кесарийский епископ проводит разделитель-

ную черту между Богом, «имеющим бессмертие», и человеком как смертным существом⁽¹⁸⁵⁾.

Отношение Василия Великого к телу неоднозначно. «Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы»⁽¹⁸⁶⁾. В этих словах слышится характерный для Афанасия не библейский, философский мотив тела как темницы для души. И вместе с тем именно с библейской идеей воскрешения связаны надежды Василия на будущее. В письме к Нектарию он пишет: «Это Божья заповедь, чтобы мы, доверяющие Христу, не печалились об уснувших смертным сном, ибо мы надеемся на воскрешение и что Господин жизни сохраняет для нас венцы славы в награду за великое терпение»⁽¹⁸⁷⁾.

Итак, Василий Великий, настаивая на смертности человека (а по Г. Флоровскому — на бессмертии человека), не называет прямо душу бессмертной, хотя, похоже, подразумевает таковую. Ведь понятие **смертности человека** после Афанасия Великого вовсе **не противоречит бессмертию души**. Осуществление надежд веры он связывает с грядущим воскрешением мертвых. В антропологии Афанасия Великого платоновские аспекты уживаются вместе с библейскими. Возможно, этой взаимообусловленностью частично объясняется несовпадение мнений некоторых богословов при обсуждении взглядов Василия Великого на бессмертие.

Григорий Назианзин (Богослов) (325/330–391 гг.) некоторое время был архиепископом Константинополя.

Подобно Василию Великому, Григорий Богослов не занимается всесторонней разработкой антропологических вопросов. Вместе с тем у него есть ряд ярких высказываний о душе. Например: «Душа должна быть для тела тем же, что Бог для души» (Def. 17)⁽¹⁸⁸⁾.

В «Похвале девству» Григорий вкладывает в уста Бога следующие слова: «Потому угодно Мне создать род тва-

рей средних между смертным и бессмертным, разумного человека...»⁽¹⁸⁹⁾. Здесь из всех своих предшественников Григорий наиболее близок к Феофилу Антиохийскому.

Во «Второй богословской речи» Григорий вновь говорит о «смешении» в человеческой природе и о том, что в человеке «соединено смертное с бессмертным» (2-d Th. of. XXII)⁽¹⁹⁰⁾. Какая именно часть смертна, а какая бессмертна, он не уточняет. Умалчивает он и о возможности или невозможности точного выделения такой части. Поэтому любые суждения на сей счет обречены оставаться лишь предположениями. И все же у Григория есть несколько косвенных пояснений. «И ты, душа моя, кто, откуда и что такое? Кто сделал тебя трупоносицею, кто крепкими узами привязал к жизни, кто заставил непрестанно тяготеть к земле?»⁽¹⁹¹⁾ Наиболее закономерный вывод, следующий из этих слов, таков: тело смертно, а душа бессмертна. К такому заключению подталкивает и другой отрывок. «Я верю словам мудрых о том, что каждая честная и Богом возлюбленная душа, когда **освобождается от уз тела** и таким образом, **покидая его, сразу же** входит в радость ощущения и восприятия благословений, которые ожидают ее...» (Pan. br. S. Cesarius. 21)⁽¹⁹²⁾. К этому добавим молитву о душе умершего: «И теперь о тебе, священная и святая душа, мы молимся о твоём вхождении в небеса; да насладишься ты покоем, обретаемым на лоне Авраамовом, да узришь ты хоры ангелов, и славу, и великолепие святых мужей...» (Pan. br. S. Cesarius. 17)⁽¹⁹³⁾.

Подобно другим каппадокийцам и, конечно, стоикам, Григорий называет душу разумной и оригинально обосновывает такой шаг. Бог создал человека «из сотворенного уже вещества, взяв тело, а от Себя, вложив жизнь, — что в **Слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия...**»⁽¹⁹⁴⁾. Где именно Слово Божье называет душу разумной, Григорий не уточняет. И неудивительно. Это психологическое клише заимствовано

не из Слова Божьего, а из «терминологических арсеналов» античной философии.

Григорий Назианзин, так же как и Василий Великий, не именует душу бессмертной, однако предполагает, что она бессмертна посредством всевозможных описаний души и тела человека. Вера в грядущее воскрешение плоти также содержится в представлениях Григория Богослова о человеке.

Григорий Нисский (ок. 335–394 гг.), епископ.

Ранее мы упоминали мнение Э. Жильсона о том, что «важнейшей предпосылкой антропологии св. Григория является платонический взгляд на природу человеческой души».⁽¹⁹⁵⁾ Отношение Григория Нисского «к душе как бестелесной субстанции, обладающей своей собственной полнотой», Ю. Зяблицев называет «платонической тенденцией». А в том, что для Григория «душа являлась формообразующим принципом тела», Ю. Зяблицев видит близость позиции Григория представлениям Аристотеля⁽¹⁹⁶⁾. По мнению Э. Жильсона, взгляд на душу как на субстанцию «облегчал доказательство ее бессмертия», а взгляд «на душу как на форму тела помогал понять, почему Бог воскресит тело»⁽¹⁹⁷⁾. Из этого Ю. Зяблицев делает вывод: «Так в учении о телесном воскресении у св. Григория преодолевается платонический дуализм материи и духа»⁽¹⁹⁸⁾. Под «преодолением», видимо, подразумевается не отказ от всех платоновских тенденций, а обогащение некоторых из них библейской концепцией воскрешения. Как и в других системах отцов церкви IV века, в учении Григория Нисского бессмертие души взаимообусловлено воскрешением тела.

Согласно Григорию Нисскому, человек **был создан** бессмертным. «Поскольку же в числе благ, свойственных естеству Божию, находится и вечность, то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела и в сем, но иметь **в себе бессмертие**,

чтобы по врожденной ему силе могло познавать превысшее Существо и вождевать вечности Божией» (The Great Catechism. V)⁽¹⁹⁹⁾.

О бессмертии, которое не мыслится вне души, Григорий Нисский рассуждает так: «Погрузись в самого себя, пристально посмотри в своей душе, как некоем зеркале, разберись в ее устройстве, и ты увидишь себя самого, созданного по образу и подобию Божию. Духовная и **бессмертная сущность твоей души**, именуемая и неведомая, является примерным (типическим) образом именуемого, непознаваемого и бессмертного Бога»⁽²⁰⁰⁾.

Прибегая к умозрению, Григорий Нисский обнаруживает огромное множество качеств души: «Иными словами, в душе нашей мы можем усмотреть: троичность ипостасей, единство естества, единовременность, нераздельность, неприступность, неизобразуемость, несозерцаемость, нерожденность, рождение, исхождение, творчество, промышление, суд, неприкосновенность, бесплотность, **нетление, неистребимость, бессмертие, вечность**, необъяснимость, великолепие»⁽²⁰¹⁾.

Троичность ипостасей души, пожалуй, одна из тех платоновских предпосылок, на которые указывал Э. Жильсон. В своем труде «О душе и воскресении» Григорий Нисский пишет: «Душа как нечто разумное... гнев и желание — вторые души в нас, и множественность душ должна занять место единственной души» (On the Soul and the Resurrection)⁽²⁰²⁾. Конечно, Григорий Нисский не имеет в виду то, что в человеке три души, но «троичность ипостасей» души. Это деление является условным и, конечно, небиблейским. Можно лишь предположить, что троичность ипостасей души человека нужна Григорию для того, чтобы убедительнее обосновать «Божеественность» человеческой души, подобной троичной природе Божества. Его антропология оказывается тесно связанной с теологией триединства. Теперь может ока-

заться, что, замахнувшись на триединство души, критик рискует оказаться еретиком, отрицающим триединство Бога. Таким образом, признание триединства бессмертного и всеведущего Бога помогает принять учение о бессмертной, триипостасной и разумной душе человека.

Григорий Нисский

Троичность ипостасей души:

1. Разумная душа⁽²⁰³⁾.
2. Естественная душа.
3. Чувственная душа.

Платон

В человеческой душе три части:

1. Разумная душа.
2. Нравственная душа.
3. Чувственная душа.

Влияние Платона здесь очевидно. Отметим также, что для Платона одним из важнейших условий бессмертия является понятие простого. Все сложное состоит из чего-то и умирает потому, что подвергается разложению на составные части. Простое же есть оно само. Простое не имеет составляющих, поэтому его невозможно разложить на части, и, следовательно, оно бессмертно⁽²⁰⁴⁾. Этой «железной» логике и спекулятивному мышлению Платона последовало большинство отцов церкви.

Григорий Нисский⁽²⁰⁵⁾

«Мы имеем некую **простую** душу и простой и несложный ум...»⁽²⁰⁶⁾

Платон

«Душа... должна и сама быть признана нами **простой**»⁽²⁰⁷⁾.

Излагая взгляды Григория Нисского, Г. Флоровский пишет: «В смерти, в этом процессе распада живой цельности человека, не затрагивается душа, ибо, **будучи простой и несложной, она не может разлагаться...** Душа бессмертна и простирается в вечность»⁽²⁰⁸⁾.

Пожалуй, излишне будет говорить о том, что в Библии нет ни слова о теории простоты, которая бы постулировала учение о бессмертии души.

Смерть для Григория Нисского есть разлучение души с телом. Для души это «освобождение от тела»⁽²⁰⁹⁾, которое богослов иногда называет «узами»⁽²¹⁰⁾. «Воскреснут

именно тела, — ибо душа не умирает, но тела разлагаются. Душа не воскреснет, но возвратится, — „души снова возвратятся из невидимого и рассеянного состояния в видимое и самособранное“»⁽²¹¹⁾. Здесь обнаруживается явная тенденция, когда отцы церкви, обосновывая учение о бессмертии души, все больше и больше отступают от текстуальной основы Библии, а тем временем платоновская традиция с ее спецификой и аргументацией бессмертия души прочно укореняется в их сознании.

Итак, кратко повторим основные мысли, изложенные нами в процессе рассмотрения темы бессмертия души в творениях никейских отцов.

Афанасий Великий, упорядочивая разномыслие своих предшественников в вопросах бессмертия, находит возможным примирить противоречия. Он и последующие никейские отцы делают это за счет следующей формулы: человек по природе смертен, подвержен тлению, но избегает по благодати гибели как причастник воплотившегося Логоса.

Смертное тело свидетельствует о смертности человека. Бессмертная душа — залог бессмертия человека. После смерти человека тело, разрушаясь, истлевает, а продолжающая существование бессмертная душа знаменует собой будущее восстановление: восстановление обновленного при воскрешении тела и соединение с ним. Это событие окончательно утвердит бессмертие человека как изначальный о нем замысел.

Человек после грехопадения лишился лишь одной своей «половины», то есть тела, да и то временно. «Вторая половина», душа, наделенная бессмертием от Бога, подверглась страданиям, но не лишилась жизни после смерти тела. В определенном смысле душа не может утратить бессмертие, ведь, по Афанасию, «понятие и созерцание бессмертия **никогда** не оставляют душу» (Contr. 33). А никогда не прекращающееся созерцание бессмертия обеспечивает невозможность смерти души. К тому же не-

обратимость Боговоплощения навсегда предопределила душу человека к бессмертию. Таким образом, «человек создан разумным и свободным, с бессмертной душой»⁽²¹²⁾.

Необходимо отметить, что у никейских отцов встречаются отдельные «недостатки», которые впоследствии будут изжиты из вероучительных систем восточного богословия. Например, слова Афанасия Великого о вероятном истлевании нечестивых (вместе с их душами?) «в ничто с течением времени» (а как же бесконечные муки?), в такое же состояние, в каком они находились до того, как «начали быть из ничего». Или требующая уточнения мысль Григория Нисского о том, что «естество наше... **имеет в себе бессмертие**». «А разве бессмертие души не дар Божий?» — спросят позже восточные богословы. Впоследствии православная догматика освободится от таких неясностей.

В доказательствах бессмертия души никейские отцы пользовались греческой философией, особенно выкладками Платона. Важно заметить, что при этом упоминалась и Библия. Особенно часто использовалась притча о богаче и Лазаре⁽²¹³⁾. Однако ссылки на Священное Писание остаются только ссылками и никак не перерастают в экзегетическое исследование правомерности определения души как бессмертной на строго текстуальной библейской почве. Вместе с тем платоновский способ аргументации усваивается глубоко и прочно.

Необходимо отметить, что события⁽²¹⁴⁾, о которых повествует Священное Писание, имеют огромное значение для богословия никейских отцов. Но собственно библейская интерпретация тех же «событий» отходит на второй план. Иными словами, текст Библии оказывается как бы неспособным толковать сам себя, и Библия превращается в книгу священных событий, а богословие отцов церкви — в книгу священных истолкований тех же событий. Текст Священного Писания и толкования отцов церкви оказываются взаимозависимыми. Библейское повествование трактуется

при помощи смешанного философско-эллинистического инструментария⁽²¹⁵⁾, который наполняет святоотеческое богословие. Все это сыграло далеко не последнюю роль в утверждении представлений о душе как о бессмертной.

Глава 4. Опыт богословской систематизации православием учения о бессмертии души

4.1. Бессмертие души как «господствующее Предание церкви».

Представления о душе как о бессмертной постепенно вошли в вероучительное изложение Восточной церкви. Однако, как ни странно, они не нашли отражения в вероучительных положениях Вселенских соборов. Ни на одном из семи Вселенских соборов церкви не произошло закрепления верования в бессмертие души. Второй Вселенский собор в Константинополе в 381 году добавил в том числе два завершающих предложения к Никейскому Символу веры, сформулированному в 325 году. Теперь этот вероучительный Символ в одиннадцатом и двенадцатом членах содержит исповедание веры в будущую жизнь в таком виде: «Чаю (т. е. жду, жажду) воскресения мертвых. И жизни будущего века. Аминь».

Никео-Константинопольский Символ веры в своих завершающих словах сосредоточивает надежду и веру христиан на грядущее воскрешение мертвых и жизнь будущего века. Поясняя одиннадцатый и двенадцатый члены Символа веры, прот. Ф. Хопко подчеркивает: «Православная церковь верит не только в бессмертие души, но, следуя Писаниям, в добро человеческого тела и всего материального творения. Поэтому мы в своей вере в воскресение и вечную жизнь ждем спасения не в каком-то „ином“, но в этом, нашем мире, любимом Богом»⁽²¹⁶⁾.

Однако вера в бессмертие души не нашла какого бы то ни было выражения в вероопределениях **Вселенской**

церкви. Возможно, это побудило прот. А. Меня высказать несколько неожиданное, но весьма справедливое суждение: «В Символе веры нет: „Верую в бессмертие души“. Я, может быть, рискнул бы даже сказать, что христианство **не верует в это**, а, по-видимому, считает это чем-то **достаточно естественным...** А в Символе веры сказано так: „Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века“ — не бессмертия души, а воскресения мертвых»⁽²¹⁷⁾.

Не менее интересной в этом отношении является точка зрения другого современного богослова Б. С. Бакулина. «С православно-богословской точки зрения, — отмечает исследователь, — церковным Преданием, обладающим **характером непогрешимости и общеобязательности**, являются **единственно догматы**, определенные на Вселенских соборах, а никак не святоотеческие учения, не личные мнения и системы святых отцов»⁽²¹⁸⁾. И далее: «**критерий истинности** в православии состоит **в рецепции** (принятии) тех или иных положений Соборным Разумом Вселенской Церкви, всем Телом церковным»⁽²¹⁹⁾.

Такая постановка проблемы приводит нас к выводу о том, что догмат о бессмертии души не определен ни на одном из Вселенских соборов, а потому, хотя и истинен (ввиду «рецепции Соборным Разумом»), все же не может рассматриваться как непогрешимый и общеобязательный. Из этого следует, что истинность еще не значит непогрешимость и общеобязательность. Несмотря на всю парадоксальность этого вывода, мы не нарушаем логики рассуждения, предложенной православным богословом. Догмат о бессмертии души не входит в «единственно непогрешимую и общеобязательную» часть Священного Предания, но составляет другую его часть, не определенную на Вселенских соборах. Хотя эта часть Предания и принимается церковью как составная целого Предания, все же ей не присущ статус непогрешимости и общеобязательности.

С. Булгаков также говорит о том, что постановлениями семи Вселенских соборов «не исчерпывается все вероучение, которое жизненно содержится церковью, но все это остальное вероучение не получило для себя обязательного догматического формирования, оно содержится в Св. Предании и богословском учении, хотя и касается вопросов чрезвычайной важности (как, например, почитание Богоматери, святых, учение о таинствах, о спасении, эсхатологии, об имени Божиим, о Фаворском свете и т. д.)»⁽²²⁰⁾. К этому перечню можно было бы добавить и вероучение о бессмертии души. Подтверждение этому находим в книге С. Булгакова «Жизнь за гробом», где он пишет: «Мы можем считать, если и не догматом, то, во всяком случае, господствующим преданием Церкви, что человек в смерти своей разлучается лишь с телом, а не с душой, которая продолжает жизнь в „загробном мире“»⁽²²¹⁾.

В «Полном православном богословском энциклопедическом словаре» (ППБЭС) читаем: «Принимая **члены веры**, предлагаемые нам Церковью в символе веры, мы уже тем самым обязываемся принимать и все частные догматы, **какие выведены из них Церковью**»⁽²²²⁾. Православное богословие, видимо, находит возможным вывести из слов чаяния «воскресения мертвых и жизни будущего века» «частный» догмат о бессмертии души. О наличии такого выведения можно судить по другому отрывку из ППБЭС: «Православная церковь, признавая **неизменяемость и неусовершеняемость** вероучения со стороны **содержания**, однако, не отвергает возможности **некоторого рода усовершеняемости в развитии его**»⁽²²³⁾.

Следовательно, можно предположить, что вероучение о бессмертии души является «некоторого рода усовершеняемостью в развитии содержания» одиннадцатого и двенадцатого члена Никео-Константинопольского Символа веры. Таким образом, в словах «воскресение мертвых и жизнь будущего века» обнаруживается бессмертие души.

Впрочем, отстранившись на время от зигзагов богословской риторики, мы должны еще раз напомнить, что значительный период развития учения о бессмертии души в Восточной церкви имел место до Второго Вселенского собора в Константинополе в 381 году, и наличие этого учения в церкви уже не определялось словами Символа веры и, следовательно, не нуждалось в подтверждении со стороны Вселенских соборов. Похоже, что к IV веку укоренившаяся «естественность» веры в бессмертие души сделала ненужным и излишним формальное обсуждение этого учения и утверждение его в качестве обязательного догмата. Следовательно, связь учения о бессмертии души с заключительными членами Символа веры вообще необязательна, ни формально, ни по сути. Принципиальное утверждение статуса души как бессмертной произошло до принятия Символа веры благодаря усилиям ранних апологетов и никейских отцов. Дальнейшие уточнения на протяжении всех последующих столетий ничего принципиально нового не прибавили, но всегда совершались с оглядкой на опыт II–IV веков, не подлежащий пересмотру.

4.2. Иоанн Дамаскин и его «Точное изложение православной веры»⁽²²⁴⁾ о бессмертии души.

В этом разделе мы ставим своей целью коротко представить основные мысли о бессмертии души, изложенные Иоанном Дамаскиным в его труде «Точное изложение православной веры», а вернее, затронуть лишь ряд отдельных отрывков, на основании которых разрабатывается тема бессмертия в одной из первых вероучительных систем восточного богословия, датированной VIII веком.

Цитируя 17-й и 18-й стихи 2-й главы книги Бытие, где речь идет о позволении есть от всякого дерева, кроме дерева познания добра и зла, вкушение плодов которого ведет к неминуемой смерти, Дамаскин делает вставку между этими двумя стихами. Говоря от имени Бога,

Дамаскин взывает к человеку: «...от всего собери себе один плод: Меня, Который есмь истинная жизнь... Ибо таким образом ты будешь **бессмертным**»⁽²²⁵⁾. Здесь богослов вводит термин «бессмертие» в текст Моисея. Этот способ «уточнения» библейского текста напоминает изоощренную аллегористику Филона Александрийского. Каким образом, с точки зрения Дамаскина, человеческая природа обретает бессмертие? Творец является как бы спасительной духовной пищей, дающей упомянутое бессмертие, поскольку «невозможно, чтобы оставался нетленным тот, кто питается чувственной пищей»⁽²²⁶⁾.

Далее следует описание сотворения человека. Бог образовал тело человека из земли, «душу же, одаренную разумом и умом, дал ему посредством Своего **вдуновения**»⁽²²⁷⁾. И вновь Дамаскин явно изменяет библейский текст, где говорится не о «вдуновении души» в тело, а вдуновении «в лицо его дыхания жизни» (Быт. 2:7). Такая свободная интерпретация близка по духу Клименту Александрийскому и Тертуллиану. Из дальнейшего повествования «Точного изложения православной веры» прот. Л. Воронов заключает, что Дамаскин, как и Григорий Богослов, «называл душу человеческую» образом Божиим⁽²²⁸⁾.

Затем Дамаскин перечисляет качества души. «Итак, душа есть сущность живая, **простая, бестелесная, одаренная и разумом, и умом**, не имеющая формы»⁽²²⁹⁾ (несомненное следование традиции Платона). Тела живых существ составлены из четырех видов влаги. Это: «черная желчь — суха и холодна; слизь, соответствующая **воде**, ибо она — слизь — холодна и влажна; кровь, которая соответствует **воздуху**, ибо она — влажна и горяча; желтая желчь, которая соответствует **огню**, ибо она — горяча и суха»⁽²³⁰⁾. Душе свойственны благочестие и мышление, и она **пользуется телом**⁽²³¹⁾.

Далее Дамаскин перечисляет всевозможные части, силы и стороны души, например: разумная и неразумная,

послушная и непослушная, пульсовая, растительная, питающая, рождающая, возбуждающая и т. д.⁽²³²⁾. В разделе «О Воскресении» Дамаскин поясняет: «Говоря о воскресении, мы представляем себе воскресение тел»⁽²³³⁾. «Души, будучи бессмертными, не воскресают. Смерть есть разделение души и тела, а воскрешение есть вторичное соединение души и тела»⁽²³⁴⁾. И затем: «Ясно же, что не души полагаются во гробах, но тела»⁽²³⁵⁾. И, «конечно, никто не мог бы сказать, что души спят в земной персти»⁽²³⁶⁾. «А что души находятся во гробах, этого никогда никто из здравомыслящих не мог бы сказать»⁽²³⁷⁾.

Итак, мы увидели, что Иоанн Дамаскин, воспользовавшись «развитием» Символа веры, уже не предпринимает никаких попыток аргументировать право на существование в христианском вероучении идеи бессмертия души.

В рассказе о сотворении человека Иоанн Дамаскин вместо «дыхания» вводит в тело «душу», а в уста Бога вкладывает обещание «бессмертия» человеку. Человек является смертным, а душа бессмертной (аналогичных взглядов придерживался Василий Великий). Упоминая такие качества (а также части, силы, стороны) души человека, как бессмертность, разумность, простота и использование тела, Дамаскин мыслит в одном ключе с никейскими отцами и Платоном и, несомненно, чужд Библии. В своих рассуждениях о влаге и слизи он опять-таки находится в русле мышления языческой философии.

Подчеркивая невозможность воскрешения души, а только тела, с которым **вторично** соединится душа, Дамаскин созвучен словам Григория Нисского.

Дамаскин обвиняет в умственной отсталости тех, кто пытается утверждать, что души находятся или могут находиться во гробах или в персти (в Библии действительно об этом нет ни слова). Изложение Дамаскина звучит главным образом в декларативной форме, и он не пытается обосновывать свои утверждения библейским текстом, и не только потому,

что в этом нет никакой необходимости, а еще и потому, что в восточном богословии нет такой традиции. Говоря о воскрешении мертвых, он упоминает евангельское событие воскрешения Иисусом Христом Лазаря. И тем не менее при чтении «Точного изложения православной веры» Дамаскина в разделе «О человеке» возникает устойчивое впечатление, что Священное Писание не является самодостаточным и безусловным авторитетом. Священное Предание в лице никейских (и последующих) отцов становится приоритетным в вероучении о бессмертии души. Платоновский образ мышления в отношении бессмертия души в соединении с библейской идеей будущего воскрешения тел превращается в неотъемлемую составную часть первой догматической системы православного богословия.

4.3. Тема бессмертия души в трудах православных богословов XIX—XX вв.

Прежде чем обратиться к исследованию учения современной православной церкви о бессмертии души, мы попытаемся восстановить наиболее общую картину этого вероучения в представлениях православного христианина.

Задаваясь вопросом о причинах возникновения смерти, автор книги «Смерти нет!», пожелавший остаться неизвестным, дает следующие разъяснения⁽²³⁸⁾. Первое разлучение с Источником жизни произошло у престола Божьего. Случилось это как с одним из архангелов, так и с некоторыми другими ангелами. Будучи бестелесными духами, они не могли умереть, как могут люди. Ведь духи нетленны, не могут утратить бытия, не могут исчезнуть и потому подверглись худшему, а именно: вечному, невозвратному отлучению от Бога⁽²³⁹⁾. Эта смерть стала вечной по качеству и бесконечной по времени, из нее нет воскрешения, а только жизнь в отлучении от Бога.

Обитая в мире видимом, чувственном, телесном, человек явил собой соединение духа и тела. По природе души

и сущности своей люди были подобны ангелам, но облечены телесностью. Одно из главных отличий первых людей от нас в том, что тело их было бессмертно и «заключало в себе возможность и способность не умирать, а жить вечно»⁽²⁴⁰⁾. Важнейшая причина такого бессмертия в том, что человек есть образ Божий.

Несмотря на такую близость к Богу, человек мог и умереть через «отделение от Бога» и тогда, «не имея в самом себе источник жизни, естественно, должен подвергнуться бессилию и разрушению того, что в нем разлагается, т. е. всей телесности»⁽²⁴¹⁾. Такая катастрофа постигла человека только по причине уклонения от Бога, т. е. по причине греха. Неизбежное следствие греха — смерть; грех, в свою очередь, единственная причина смерти.

Итак, случилось ужасное: человек согрешил, и это повлекло за собой смерть. Иными словами, «последовала смерть духа, отчуждение от жизни Божией», а также «смерть и разрушение тела»⁽²⁴²⁾. Поясняя эту мысль, священник А. Темномеров в своем догматико-экзегетическом исследовании «Учение о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых» пишет: «Св. Писанию совершенно чужд взгляд на смерть физическую как на совершенное уничтожение всего человека. Она есть только разлучение души и тела, после чего последнее обращается в прах, а душа продолжает существовать»⁽²⁴³⁾.

Современное православное понимание отвергает строгое определение человека как двусоставного или трехсоставного по своей природе. С. Булгаков считает, что само противопоставление трихотомического и дихотомического строения человека «в значительной мере покоится на недоразумении»⁽²⁴⁴⁾. В то же время этот богослов признает онтологическую двусоставность человека: «Важно отметить, — пишет он, — что онтологически человек **действительно двусоставен**, имеет в себе

нетварное, Божественное начало, дух (душу) и тварное тело, воодушевленное душой, — плоть»⁽²⁴⁵⁾.

Определенного рода несогласие с приведенной точкой зрения звучит в православном катехизисе, написанном А. Семеновым-Тянь-Шанским. «Отмечая в человеке наличие тела, души и духа, — читаем в катехизисе, — надо иметь в виду, что это различие имеет более всего **методологический характер**. На деле человек есть единое существо»⁽²⁴⁶⁾.

Возможно, именно в различии этих двух подходов кроется причина того, что автор данного православного катехизиса находит возможным изложить основы православного вероучения, **ни разу** не упомянув душу как бессмертную, хотя и не отрицая таковую.

Проблема бессмертия: возможность и реальность (протоиерей С. Булгаков)

Взгляд С. Булгакова на душу представляет особый интерес. Ведь он — авторитетный богослов, автор капитального труда «Православие». Поскольку нас интересует вопрос влияния платонизма на православное богословие, то мы обратим внимание на некоторые суждения этого православного богослова именно с оглядкой на эту проблему.

Душа С. Булгаковым мыслится как «тварное начало в человеке»⁽²⁴⁷⁾, которой «не принадлежит личное бессмертие, ибо она безлична»⁽²⁴⁸⁾. Но человек имеет в себе и нетварное начало, искру Божественного духа»⁽²⁴⁹⁾. Эта «искра» представляет собой вдунутое Богом в лицо человека дыхание жизни. Из этого делается вывод, что «дух (душа) имеет нетварное, но Божественное происхождение и человек по этому своему началу есть сотворенный бог»⁽²⁵⁰⁾.

Наличие в человеке нетварного приводит к тому, что человек «в душе своей имеет обиталище для своего не-

тварно-тварного духа, Божественного по происхождению и потому бессмертного духа»⁽²⁵¹⁾.

Душа и дух как будто отождествляются, и вместе с тем они не одно и то же, поскольку душа есть «обиталище духа». Дух, таким образом, становится Божественным началом в человеке и некоей главнейшей ипостасью в душе. В этих философско-богословских выкладках нельзя не заметить сходство с уже упоминавшейся стоической концепцией главнейшей части души. Кроме того, С. Булгаков, следуя платоновской традиции трудов отцов церкви, повторяет формулировку о душе как о **разумной**⁽²⁵²⁾.

Называя душу «основой для горнего духа», С. Булгаков видит призвание духа **управлять телом** через посредство души⁽²⁵³⁾. И эта мысль, похоже, родственна идее Платона о душе, управляющей телом. Заметим, что библейская концепция возможного «управления» звучит совсем иначе. Управляет не душа, и не дух, и не «нетварное начало», и не «искра Божественного духа», а «Бог и Отец наш и Господь наш Иисус Христос» (1 Фес. 3:11). И правит Бог не телом нашим, а нашим сердцем (см. 2 Фес. 3:5) или путем жизни (см. 1 Фес. 3:11).

Размышляя о душе как о тварном начале, С. Булгаков утверждает, что «душа человека находится на самой высшей ступени развития мира»⁽²⁵⁴⁾. Подобный акцент на значимости души, отличной от тела, можно найти и у Платона. А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, обобщая мысли греческого философа о душе в диалоге «Тимей», полагают, что он рассматривает душу «именно как предел развития живого существа или, по крайней мере, процесса жизни»⁽²⁵⁵⁾.

Неоднократно С. Булгаков в контексте учения о душе прибегает и к идее **разложения сложного и неразлагаемости простого** как средству подтверждения бессмертия души. «Смерть всякого человека, — утверждает богослов, — состоит в разъятии сложного человеческого состава: дух вместе с душой, теряющей силу обладать те-

лом, от него отделяется, и тело становится прахом»⁽²⁵⁶⁾. Человек — сложное существо, и ввиду своей смертности он теряет те составные «части», которые разлагаются, т. е. сложное тело. Однако смерть «не могла повести к смерти бессмертного, от Бога исшедшего человеческого духа»⁽²⁵⁷⁾, поскольку человеческий дух подобен духам согрешившим, которых «даже и в падении не коснулась смерть»⁽²⁵⁸⁾, ибо они бестелесны и просты. Смерть же рассматривается как временное разделение бессмертной души и смертного тела. Душа продолжает жить и без тела, но ее жизнь является «ущербленной»⁽²⁵⁹⁾.

«Важно понять человеческую смерть, — пишет С. Булгаков, — не как уничтожение, но как успение, т. е. временное прекращение действия души относительно тела»⁽²⁶⁰⁾. Помимо этого высказывается и мысль о «неразделимости духа и души в смерти»⁽²⁶¹⁾ человека. Присутствие духа в душе и **их нерасторжимость обуславливает бессмертие души** и неуничтожимость человека, хотя временная смерть остается частью этой жизни (эта мысль будет подробно прокомментирована ниже).

Загробную жизнь души, т. е. жизнь периода между смертью тела и его воскрешением, С. Булгаков описывает так: «...загробная жизнь души есть и посвящение, и катарсис, — таинственная ночь жизни, в которой созревает она для бессмертного дня»⁽²⁶²⁾.

Угроза того, что душа за гробом может оказаться в аду, не смущает С. Булгакова, ибо церковь может помочь несчастной душе и там. «В православии, — говорит он, — наряду с традиционной схемой рая и ада существует спасительная неопределенность в самом разграничении обоих ввиду того, что грань между ними является отнюдь не непреходимой, ибо может преодолеваться по молитвам церкви (особенно ясно эта мысль выражается в 3-й молитве на вечерне дня Пятидесятницы)»⁽²⁶³⁾.

Здесь же необходимо заметить, что в Евангелии от Луки 16:26 звучит прямо противоположная мысль. При упоминании рая и ада произносится следующее: «между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят». Надо признать, этот евангельский текст вербально не отрицает возможности помочь молитвами церкви оказавшимся в аду. Отсюда, по-видимому, главный аргумент, на который опирается С. Булгаков, — это аргумент «из молчания»⁽²⁶⁴⁾.

Теперь прокомментируем подробнее рассуждения С. Булгакова о жизненно важном единстве души и духа, настолько важном, что нарушение этого единства привело бы к «уничтожению» человека. И поэтому «очень важно установить эту **неразделимость духа и души в смерти**»⁽²⁶⁵⁾, поскольку эта неразделимость предопределяет неуничтожимость человека.

Согласно Платону, душа бессмертна благодаря причастности «бессмертному» эйдосу, с которым она находится в нерасторжимой связи. И эта нерасторжимость предопределяет бессмертие души. В свою очередь, утвердив онтологическую двусоставность человека, С. Булгаков полагает, что душа причастна «нетварно-тварному бессмертному духу», с которым она «неразделима». И поэтому душа бессмертна. Типологическое сходство обоснований бессмертия души у Платона и С. Булгакова является достаточно красноречивым.

Библия, конечно же, говорит о бессмертии. Однако не о бессмертии души, «отличной от тела», которая, будучи способной «двигаться сама по себе» и являясь «простой» и «разумной», связана с телом в том смысле, что «пользуется им». Священное Писание, на наш взгляд, свидетельствует о **реальной возможности** обретения человеком бессмертия, но не о **реализованной возможности**⁽²⁶⁶⁾. Не учитывать этого — значит повто-

рять «знаменитую» логическую ошибку Платона, которая обнаруживается в его «первом аргументе» в пользу бессмертия души.

Прекрасно прокомментировали эту проблему А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи в своих примечаниях к диалогам Платона. Этот аргумент, по мнению исследователей, основанный на понятии становления, «содержит в себе смешение категорий логической возможности и реальности», ведь «логически мыслимое еще не есть реальное. Все, что реально, тем самым и возможно. Однако далеко не все возможное реально. Поэтому, если в противоположность телесному живому существу можно мыслить не телесное живое существо, это еще не значит, что такое живое существо на самом деле существует. Тут смешение возможности и реальности»⁽²⁶⁷⁾.

Возможно, эта логическая ошибка осталась вне поля зрения патристики, органично усвоившей традиции Платона. Однако нам представляется, что попытка сугубо умозрительно определить возможное как реально существующее характерна и для современного православного богословия в отношении идеи бессмертия души. Подтверждением этому может послужить суждение А. Темномерова: «Бог, создавший человека и имеющий власть жизни и смерти (см. Втор. 32:39), не мог быть представляемым не имеющим силы продлить существование души и после смерти тела»⁽²⁶⁸⁾.

Заметим, что этот отрывок цитируется не из философских размышлений православного богослова, а из догматико-экзегетического исследования вопроса о бессмертии души. Именно поэтому в рассуждениях А. Темномерова фигурирует ссылка на библейский текст Втор. 32:39: «Видите ныне, что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей». Следуя логике исследователя, экзегетический вывод из данного текста,

видимо, таков: Бог может оживлять, значит, Он продлевает существование души и после смерти тела.

Такая экзегеза и следующие из нее догматические выводы, о которых нетрудно догадаться, представляются нам весьма неудачными, ибо подобная интерпретация приводит к абсурдному тезису: если возможно помыслить, что Бог может нечто, то, следовательно, Он это сделал. Тем не менее если этот тезис ограничить проблематикой вопроса о бессмертии души, то он окажется не лишенным логики. Иными словами, если Бог может сообщить бессмертие душе, когда она отделяется от тела, то, следовательно, Бог уже сделал это. Подобное утверждение подкрепляется могущественной библейской концепцией о любви Божией, после чего догмат о бессмертии души получает логическое, в духе софистических силлогизмов, завершение.

Проиллюстрируем эту мысль примером. Бог есть любовь. Любовь Божья несовместима со смертью. Значит, душа человека и после смерти должна остаться живой, т. е. быть бессмертной, и, следовательно, она является таковой.

В дополнение к сказанному приведем весьма эмоциональное утверждение из православного катехизиса: «Душа, которая жаждет Бога и ищет Его присутствия, не может погибнуть; она остается живой, потому что **этого хочет Бог**»⁽²⁶⁹⁾. Перефразируя горьковского героя, можно сказать и так: так должно быть, потому что так должно быть.

Идея бессмертия души в православном догматическом богословии (протопресвитер М. Помазанский и архиепископ Макарий)

Протопресвитер М. Помазанский доказывает бессмертие души, исходя из библейской аксиомы «Бог есть любовь», следующим образом: «Верующий в Бога и со знающий любовь Божию не допускает мысли, что его Небесный Отец захотел бы совершенно пресечь его жизнь и лишить его связи с Собой, подобно тому как дитя, лю-

бящее мать и любимое матерью, не поверит тому, что мать не хотела его жизни»⁽²⁷⁰⁾.

В согласии с С. Булгаковым М. Помазанский считает, что дух должен мыслиться «как сокровенная часть душевного существа человека»⁽²⁷¹⁾. Ссылаясь на притчу о богаче и Лазаре из 16-й главы Евангелия от Луки, М. Помазанский полагает, что душа после смерти тела находится в сознательном состоянии⁽²⁷²⁾.

Наиболее примечательным в плане преемственности метода богословствования, на наш взгляд, является следующий отрывок: «Смерть есть общий удел людей, но она есть для человека не уничтожение (см. Мф. 10:28), а только отрешение души от тела»⁽²⁷³⁾. Ранее мы отмечали, что, видимо, Тертуллиан стал первым, кто предпринял искажение библейского текста, упомянутого в этой цитате.

Традиция искажать текст Евангелия от Матфея 10:28 или цитировать лишь первую его половину (как было сейчас показано) сохранялась с первых веков христианского богословия и заняла прочное место в догматических сводах вероучения православной церкви.

Подобно Тертуллиану, М. Помазанский как будто отказывается от второй половины этого стиха, где ясно говорится о том, что душа человека может подвергнуться уничтожению (ἀπολεσθαι)⁽²⁷⁴⁾ в геенне. И, как бы следуя тексту, протопресвитер подменяет слово «уничтожение» на «отрешение». Результат этой подмены и составляет одно из наиболее ярких «библейских обоснований» бессмертия души.

В одной тональности с «экзегетическим» подходом М. Помазанского находятся и рассуждения из православного катехизиса «Жив Бог»: «Поэтому Христос говорит в Евангелии от Матфея 10:28: „И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне“. Определим смерть и ад как **отсутствие** Бога, как место, где

нет Бога»⁽²⁷⁵⁾. И снова мы видим, как вместо «уничтожение души» составители этого православного катехизиса говорят что-то о «месте, где нет Бога».

Платоновские суждения о душе обнаруживаются и в капитальном труде «Православно-догматическое богословие» архиепископа Макария. Так, например, он говорит о том, что душа есть «существо **простое**». Кроме того, «душа **разумна**» и представляет собой «**высшую и превосходнейшую часть человека**», она «**отлична от тела**» и, конечно же, бессмертна⁽²⁷⁶⁾.

Пересказывая историю о сотворении первого человека, архиепископ Макарий неоднократно ссылается на 7-й стих из 2-й главы книги Бытие и всякий раз вносит одно существенное изменение в библейский текст. Как известно, в Быт. 2:7 написано: «И создал Господь Бог **человека** из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Архиепископ Макарий, ссылаясь на этот стих, неизменно настаивает на том, что Бог создал из праха «**тело человека**»⁽²⁷⁷⁾ вместо «**человека** из праха земного».

Подобно тому, как Филон Александрийский выражал уверенность в том, что Бог поместил в раю «дерево бессмертия», харьковский архиепископ догматизирует идею о том, будто Бог создал из праха лишь тело, а не «человека», как сказано в Писании.

Следуя измененному богословом тексту Библии, нетрудно заключить, что для того, чтобы «получился» человек, необходимо к созданному из праха **телу** «прибавить» **душу**, которая должна быть бессмертной, ибо она творится бессмертным Богом, будучи не причастной вещественному миру. Если же библейский текст оставлять нетронутым, то тогда очевидно другое: созданному из праха **человеку** необходимо дать лишь **дыхание**, и он тут же «становится душою живою», целостное бессмертие которой возможно лишь на условии послушания заповеди Божьей.

Таким образом, в догматике архиепископа Макария уничтожается изначальная библейская идея неделимости человека на душу и тело и закрепляется дуалистическое представление о природе человека, который, по мысли богослова, при сотворении был разделен. Созданная самим Макарием текстуальная предпосылка позволяет ему вместе с другими православными богословами утверждать: «По учению православной церкви человек „состоит из неведущей и разумной души и вещественного тела“»⁽²⁷⁸⁾.

И вновь из этих процитированных слов естественно следует уже знакомый вывод: тело является вещественным, сложным и, разлагаясь, умрет, а душа, будучи неведущей, простой и разумной, не умрет никогда, ибо она бессмертна и таковой должна быть.

Заключение

Обратившись к истории становления раннехристианской богословской мысли в контексте эллинистической философии (идея бессмертия души в Греции, формирование этого догмата в трудах христианских авторов первых веков; важнейшая вероучительная система православия, изложенная И. Дамаскиным, и, наконец, представления о бессмертии души в отдельных трудах некоторых современных православных богословов), мы смогли убедиться в правомерности и обоснованности постановки вопроса, вынесенного в заглавие нашей работы.

В силу исторически сложившихся реалий христианство зародилось и формировалось в мире, завоеванном эллинизмом задолго до явления Иисуса Христа. Этот факт обусловил чрезвычайную сложность процесса становления раннехристианской богословской мысли в контексте эллинистической философии. Встреча двух миров — античного и христианского — привела к глубочайшему взаимопроникновению философско-умозрительных суждений

и богооткровенных истин, предопределив тем самым драматизм развития восточного богословия.

Предшествовавшая христианству греческая философия в лице одного из главных своих выразителей — Платона разработала колоссальную по своему потенциалу модель миропонимания. Идеализм Платона оказался универсальным, всеобъемлющим, всепроникающим и «естественным». Как подтвердила история, все эти «достоинства» философии Платона не могли не привлечь внимание обращенных в христианство вчерашних язычников — и простолюдинов, и ученых мужей. Закономерно, что богословствующий христианин первых веков «привнес» из язычества в христианскую церковь не только свое покоренное благовестием Иисуса Христа сердце, но и свой покоренный эллинизмом ум.

Помимо других вопросов богословия вопрос о бессмертии души оказался в поле зрения подавляющего большинства раннехристианских апологетов, отцов церкви. Свое отношение к проблеме бессмертия они выразили по-разному. Однако несомненно то, что в подавляющем своем большинстве христианские богословы первых веков размышляли о бессмертии души не иначе как в пределах аргументов и теорий, выдвинутых эллинистической философией, в особенности Платоном.

С течением времени аргументы Платона претерпели значительную трансформацию, однако в основе своей они сохранены главным руслом исторической христианской богословской мысли. Антропология Ветхого Завета потерпела поражение перед гением эллинистической культуры, во многом утратив власть над умами язычников, обращенных в христианство. К сожалению, активно поспособствовали этому поражению и некоторые иудейские философы, главнейшее место из которых занимает Филон Александрийский.

Ярким подтверждением таких выводов служат приведенные нами примеры платоновских образцов аргументации бессмертия души как в одной из первых вероучительных систем, составленной Иоанном Дамаскиным, так и в богословских трудах современных православных богословов. И хотя отдельные идеи платонизма облеклись в сугубо христианскую, или библейскую, лексику, все же при внимательном рассмотрении платоновская логика обоснования бессмертия души, чуждая библейскому мышлению, и сегодня остается принципиально важной в православной антропологии.

Наиболее простым способом обнаружения влияний платонизма является терминологическое тождество в философских построениях самого Платона и богословских рассуждениях современных православных богословов. При этом не только внешне, но и по сути своей православное учение о бессмертии души во многом подчинено греческой философии.

Таким образом, попытки некоторых православных богословов отказаться от факта влияния философии Платона на догматическую систему современной православной церкви, в частности на учение о бессмертии души, представляются нам необоснованными. Более того, тот факт, что в православной догматике и ее богословских построениях встречаются чуждые Библии элементы, свидетельствует против строгой связи со Словом Божьим. На наш взгляд, учение православной церкви о бессмертии души предопределено, в сущности, не Библией, а философскими умозрениями Платона.

На этом мы прерываем исследование вопроса о влиянии платонизма на догмат православной церкви о бессмертии души. И хотя нам удалось прояснить ряд существенных вопросов в избранной проблеме, она остается далеко не исчерпанной, оставляя простор для дальнейших исследований и дискуссий. Непосредственным про-

должением темы данного исследования могло бы послужить изучение вопроса о бессмертии души в самой Библии на строго экзегетической основе с учетом исторического контекста.

Ссылки

- (1) 24 книги еврейского Танаха, или 39 книг в современном исчислении христианского канона Ветхого Завета.
- (2) Под книгами апостольского происхождения мы подразумеваем книги, написанные лично апостолами или кем-либо со слов живых апостолов. Под книгами равноапостольского происхождения мы имеем в виду книги, написанные Лукой (Евангелие от Луки и Деяния святых Апостолов), который лично знал некоторых апостолов.
- (3) Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 1. Аскетические опыты. СПб., 1905. С. 89.
- (4) Прот. Фома Хопко, например, пишет: «Учение о вечном аде не означает, что Бог мучает людей, наслаждаясь их наказанием и болью, или отделяет Себя от них, заставляя страдать без Своего присутствия, — напротив, Господь Бог любит их и позволяет существовать вечно всем — и святым, и грешникам...». См.: Прот. Фома Хопко. Основы православия. Вильнюс, 1991. С. 59. Игумен Иларион (Алфеев) замечает: «Все образы адских мук, существующие в мировой литературе — огонь, холод, жажда, раскаленные печи, огненные озера и т. д., являются лишь символами страдания, которое происходит оттого, что человек ощущает себя не причастным Богу». См.: Игумен Иларион (Алфеев). Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2000. С. 268.
- (5) Зеньковский В. Основы христианской философии. Т. 1. М., 1992. С. 7.
- (6) Пфлейдерер О. Подготовка христианства в греческой философии. СПб., 1908. С. 3.
- (7) Gonzalez J. L. A History of Christian Thought. Vol. 1. Nashville, 1970. P. 60.
- (8) Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993. С. 42.
- (9) Бычков В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 20.
- (10) Виндельбанд В. История древней философии / Под ред. А. И. Введенского. СПб., 1898. С. 301.
- (11) Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 9.
- (12) Шмеман А. Введение в богословие: курс лекций по догматическому богословию. М., 1993. С. 16. Под воцерковлением А. Шмеман, видимо, подразумевает не огульное принятие эллинизма церковью, а своеобразную отфильтровку языческих примесей и принятие в лоно церкви очищенных элементов «эллинизма, навсегда оплодотворившее христианскую мысль». См.: А. Шмеман. Исторический путь православия. С. 66.
- (13) Шмеман А. Исторический путь православия. С. 42.
- (14) Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII вв. / Под ред. З. В. Удальцовой. М., 1984. С. 51.

- (15) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 84.
- (16) Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. С. 70.
- (17) Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. New York, 1962. P. 29.
- (18) Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 73.
- (19) Там же. С. 71.
- (20) Knowles D. Op. cit. P. 29.
- (21) Греч. *paideia* — воспитание, учение, образование.
- (22) Шмеман А. Исторический путь православия. С. 43.
- (23) Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. P. 30.
- (24) Latourette K. S. A History of Christianity. Vol. 1. Beginnings to AD 1500. New York, 1975. P. 27.
- (25) Аверинцев С. С. Культура Византии. С. 43.
- (26) Бычков В. Эстетика поздней античности. С. 7.
- (27) Зеньковский В. Основы христианской философии. С. 8.
- (28) Шестов Л. Соч.: в 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 520.
- (29) Тертуллиан. Избр. соч. / Под ред. А. А. Столярова. М., 1994. С. 11.
- (30) Бакулин Б. С. Философское введение в христианскую апологетику (основное богословие) // Символ. 1989. № 22. Декабрь. С. 55.
- (31) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 1, 2.
- (32) Аверинцев С. С. Культура Византии. С. 70, 71.
- (33) Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. С. 520.
- (34) Модалисты признавали единое существо в Боге, лица же святой Троицы рассматривали лишь как образы или формы, в которых Бог являлся миру в лице Иисуса Христа. Таким образом, в лице Иисуса Христа модалисты признавали лишь форму или вид, в каком Бог явился с неба, и, следовательно, допускали, что Бог Отец страдал и умер.
- (35) Некоторые библейские концепции не имели терминов. К их числу относилось и учение о триедином Боге.
- (36) Gonzalez J. L. A History of Christian Thought. Vol. 1. P. 179.
- (37) Ibid.
- (38) «Субстанциальность», употребленная Тертуллианом по отношению к понятию души, кардинально отлична от традиционного использования в патристике. Под субстанциальностью души он не подразумевает бестелесность. Поскольку, по Тертуллиану, «субстанция» всякой вещи есть телесность определенного качества (Герм. 35, 36), следовательно, и Бог обьят своеобразной телесностью: «Кто станет отрицать, что Бог — тело, хоть Он и является Духом? Ведь и Дух — своего рода тело в своем образе» (Пракс. 7). А. А. Столяров, комментируя взгляды Тертуллиана, поясняет: «Душа и Дух тоже телесны; но телесность этих высших существей качественно отлична (как у стоиков) от телесности простых вещественных образований, например, плоти (Душ. 9; Пл. Христ. 7; Крещ. 4; Воскр. 17; Пракс. 7)». См.: Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 26.
- (39) Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 30.
- (40) Зяблицев Ю. Платонизм и богословие св. Григория Нисского. С. 80.
- (41) Неер А. Ключи к иудаизму. Иерусалим, 1989. С. 98.

- (42) Dictionary of Christian Theology / Ed. A. Richardson. Philadelphia, 1969. P. 316.
- (43) Зяблицев Ю. Платонизм и богословие св. Григория Нисского. С. 91.
- (44) Плотин. Избранные трактаты. Т. 1. М., 1994. С. 13. Напоминаем, что в этом предложении Плотин говорит не об индивидуальной человеческой душе, а о Душе, входящей в состав его Триады: Первоединое, Ум, Душа. Однако последующие суждения Плотина относятся к душе человека. Следует заметить, что при сравнении терминологии Григория Нисского и Плотина упомянутое различие не играет существенной роли.
- (45) Там же. С. 126. При этом Плотин упоминает Платона, который «часто советует отделять душу от тела» (с. 25).
- (46) Там же. С. 24.
- (47) Там же.
- (48) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 8.
- (49) Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 88.
- (50) Мнения исследователей относительно данного вопроса противоположны. Одни считают, что «Иустин не ссылается на четвертое Евангелие и, вероятно, не знает его» (Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 60). Другие утверждают: «Из пролога Евангелия от Иоанна Иустин черпает вдохновение для учения о Логосе» (Schaff P. History of the Christian Church. Vol. 2. New York, 1918. P. 720). Однако и П. Шафф не вполне уверен: «Если Иустин и не цитирует слова Иоанна, то во всяком случае движется в его мыслях» (Ibid.). Мы не считаем здесь необходимым отстаивать одну или другую точку зрения.
- (51) Schaff P. Op. cit. P. 720.
- (52) Ibid. P. 721.
- (53) Кроме специально оговоренных случаев, все цитаты из трудов доникейских отцов даются по: The Ante-Nicene Fathers. 8 vols. / Eds. A. Roberts, J. Donaldson. Buffalo, 1885–1896. Далее ANF.
- (54) Schaff P. History of the Christian Church. Vol. 2. P. 720.
- (55) Ibid. P. 723.
- (56) Ibid.
- (57) Х. Л. Гонзалес дает парадоксальную характеристику мысли Иустина как «явно платонической и вместе с тем глубоко христоцентричной». См.: Gonzalez J. L. A History of Christian Thought. Vol. 1. P. 105.
- (58) Спасский А. А. История догматических движений... Т. 1. С. 11.
- (59) «Определения, какие они (апологеты) усваивают Божеству, взяты из философии, а не из Библии» (Спасский А. А. Там же. С. 12).
- (60) Schaff P. History of the Christian Church. Vol. 2. P. 720.
- (61) Dictionary of Christian Theology / Ed. A. Richardson. Philadelphia, 1969. P. 66.
- (62) Карсавин Л. Святые отцы и учителя церкви. М., 1994. С. 56.
- (63) Schaff P. History of the Christian Church. Vol. 2. P. 783.
- (64) Христианство. Энциклопедический словарь / Гл. ред. С. С. Аверинцев. Т. 1. М., 1993. С. 764.
- (65) Поснов М. Э. История христианской церкви. Брюссель, 1964. С. 171.
- (66) Карсавин Л. Святые отцы и учителя церкви. С. 41.

- (67) Там же. Напомним, что после смерти Иустина Татиан удался в Сирию, где, увлекшись мистицизмом, примкнул к аскетической секте энератистов. Некоторые полагают, что он и был ее основателем. См.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс—М., 1992. С. 50.
- (68) Большой заслугой Татиана явилось составление согласования четырех Евангелий во второй половине II века. Это весьма важный документ для истории канона и экзегетики.
- (69) Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 24, 25.
- (70) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 85.
- (71) Карсавин Л. Святые отцы и учителя церкви. С. 18.
- (72) Vacchiocchi S. R. From Sabbath to Sunday. Rome, 1977. P. 178.
- (73) Schaff P. History of the Christian Church. Vol. 2. P. 723.
- (74) Vacchiocchi S. R. From Sabbath to Sunday. P. 235.
- (75) Здесь необходимо дать некоторые разъяснения. Вообще под определенным, а в нашем случае семитским типом мышления традиционно подразумевается образ восприятия окружающего мира и ответной реакции на него. Принято считать, что именно в образах чисто национального семитского мышления и оформился Ветхий Завет. Мы же настаиваем на существовании, помимо чисто национального, собственно библейского мышления, одухотворяемого присутствием живого Бога. Речь идет о целом комплексе представлений, оформившихся при непосредственном воздействии Божественных откровений, с которыми евреи нередко конфликтовали. Это беспрецедентное миропонимание не является прерогативой или достоянием какой-либо этнической группы. И семитское, и Божественное присуще библейскому тексту. Эти два уровня мышления тесно переплетены, но все же различимы. Такое различие принципиально важно при обращении к тексту всей Библии как единому организму. Хотя библейское миропонимание несет на себе признаки конкретной культуры и выражается через них, оно тем не менее сохраняет необходимый спасительный универсализм неземного происхождения.
- Мы полагаем, что какая-то часть этих универсалий оказалась утерянной христианами первых веков вместе с поспешно отброшенными фольклорными семитскими признаками.
- (76) Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 46.
- (77) Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 89.
- (78) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 85.
- (79) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 2.
- (80) Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 116.
- (81) Бердяев Н. А. Тайна Израиля. Судьба еврейства. СПб., 1993. С. 313.
- (82) Мень А. Тайна жизни и смерти. Культура и религия. М., 1992. С. 13.
- (83) Там же. С. 12.
- (84) Бердяев Н. А. Тайна Израиля. Судьба еврейства. С. 316.
- (85) Там же. С. 313.

- (86) Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 308.
- (87) Цит. по кн.: Мень А. История религии. Т. 4. Дионис, Логос, Судьба. М., 1992. С. 180. Здесь о бессмертии говорится в связи с идеей метемпсихоза (перевоплощение душ).
- (88) Фомин В. П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М., 1994. С. 159.
- (89) Jaegar W. The Greek Ideas of Immortality (The Ingersoll Lectures at Harvard for 1958) // Immortality and Resurrection / Ed. K. Stendahl. New York, 1965. P. 99.
- (90) Jaegar W. The Greek Ideas of Immortality. P. 99.
- (91) Ibid. P. 100. Там же отмечается важная мысль о том, что Гомер никогда не упоминает психэ человека, пока личность жива.
- (92) Ibid. P. 101.
- (93) Ibid. P. 103.
- (94) Ibid. P. 105.
- (95) По преданию, Пифагор родился ок. 580 г. до Р. Х. на острове Самос, вблизи ионийского побережья Малой Азии.
- (96) Фомин В. П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. С. 44.
- (97) Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 154.
- (98) Более подробно см. прим. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи к диалогу «Федон» (Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 415–128). В своем изложении мы опираемся на эти примечания, а также на текст самого Платона.
- (99) Платон. Указ. соч. Т. 2. С. 22.
- (100) Платон. Указ. соч. Т. 2. С. 26.
- (101) Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 52.
- (102) Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 68.
- (103) Там же. С. 426.
- (104) Там же. С. 428.
- (105) Ниже мы увидим, что эта же версия пояснения бессмертия души будет принята православным богословием как лучшее объяснение своего учения о душе. А именно: душа не бессмертна сама по себе, но «восприимлет» бессмертие от Бога, в силу благодатной причастности Ему, и потому она бессмертна.
- (106) Бобров Е. А. Психологические воззрения древних греческих философов. Варшава, 1910. С. 46.
- (107) Там же. С. 47.
- (108) Эту же мысль вместе с другими апологетами повторял и Иустин Мученик. Он полагал, что если допустить отрицание бессмертия душ нечестивых, то это приведет к отрицанию сурового наказания нечестия в виде вечных мук. А это, в свою очередь, явилось бы поощрением к умножению нечестия и беззакония грешников, потерявших страх, из-за отсутствия будущего возмездия. Отсюда видно, что как для философов, так и для некоторых православных богословов учение о бессмертии души — это внушительное педагогическое средство: не будешь слушаться — будешь мучиться, и притом — вечно!
- (109) Имеются в виду древнегреческие культы. Бобров Е. А. Психологические воззрения древних греческих философов. С. 47.

- (110) См.: *The Catholic Encyclopedia* / Eds. C. G. Herbermann et al. Vol. VII. New York, 1910. P. 688.
- (111) Для Платона одним из важнейших условий бессмертия является понятие простого. Все состоит из чего-то и умирает потому, что подвергается разложению на составные части. Простое же есть оно само. Простое не имеет составляющих, поэтому его невозможно разложить на составные части, и, следовательно, оно бессмертно.
- (112) Зенон из Китиона (335–262 гг. до Р. Х.) основал стоическую школу экз. 300 года. На его учение оказали влияние представления Сократа, киников, Гераклита и Аристотеля.
- (113) Пережив века, эта идея войдет в православное богословие. См. об этом: Войно-Ясенецкий В. Ф. (Архиепископ Лука). *Дух, душа и тело*. Брюссель, 1978.
- (114) Спасский А. А. *История догматических движений в эпоху вселенских соборов...* Т. 1. С. 26.
- (115) Киприан (Керн), архим. *Антропология св. Григория Паламы*. С. 104.
- (116) Gonzalez J. L. *A History of Christian Thought*. Vol. 1. P. 83.
- (117) *Philoz with an English translation* / Eds. F. H. Colson, G. H. Whitaker. Vol. I. New York, 1929. P. 95.
- (118) Ibid.
- (119) Ibid. P. 95.
- (120) Ibid. P. 231.
- (121) Ibid. P. 123.
- (122) Ibid.
- (123) Киприан (Керн), архим. *Антропология св. Григория Паламы*. С. 105.
- (124) Jaegar W. *The Greek Ideas of Immortality*. P. 103.
- (125) Froom L. E. *The Conditionalist Faith of Our Fathers*. Vol. I. Washington, 1966. P. 773.
- (126) Здесь и далее автор по своему усмотрению использует соответствующий шрифт для выделения отдельных слов на протяжении всей работы, в том числе внутри цитат других авторов.
- (127) Майоров Г. Г. *Формирование средневековой философии*. С. 397.
- (128) Как мы увидим позже, Григорий Нисский будет настаивать на том, что душа не воскреснет, а только вернется в воскресенное тело.
- (129) Schaff P. *History of the Christian Church*. Vol. 2. P. 724.
- (130) Киприан (Керн), архим. *Антропология св. Григория Паламы*. С. 88.
- (131) Там же. С. 91.
- (132) Остается гадать, знал ли Татиан о том отрывке из платоновского «Федона», где Кебет говорит Сократу об опасении некоторых людей по поводу того, что «расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет». А Симмий в том же диалоге называет это мнение «опасением большинства, которое еще не опровергнуто». См.: Платон. *Собр. соч.* Т. 2. С. 21, 22. Татиан тоже говорит об испарении (рассеивании), но лишь на время.
- (133) Мейендорф И. *Введение в святоотеческое богословие*. С. 50.

- (134) Эту идею доработает и разовьет Августин. Для Августина жить — это значит жить хорошо, счастливо, вечно; умереть — значит тоже жить вечно, но только плохо и в мучениях. На основании этой концепции Августин развивает свои взгляды на бессмертие праведника и смертность нечестивого. В этом Августину противостоит Иринея, для которого жизнь — это существование, а смерть — это прекращение существования. Августин следовал позиции Платона.
- (135) Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 25.
- (136) О таком отношении Климента см.: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви. С. 57.
- (137) Там же.
- (138) Например, см.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 35.
- (139) Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 108.
- (140) Там же.
- (141) Несомненный интерес вызывает следующий факт, свидетельствующий о неординарности св. Иринея: «В приписываемых св. Иустину „Вопросах и ответах православным“ есть ссылка на „Слово о Пасхе“ св. Иринея, в котором обычай не преклонять колен в день воскресный и в Пятидесятницу возводится к апостолам». См.: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 648.
- (142) Там же.
- (143) Schaff P. History of the Christian Church. Vol. 2. P. 751.
- (144) Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. С. 32.
- (145) Там же. С. 33.
- (146) ANF. P. 194–195. Точно так же отзываются о взглядах Иринея относительно участи нечестивых E. Beecher и F. W. Farrar. Об этом см.: Froom L. E. The Conditionalist Faith of Our Fathers. Vol. I. P. 901.
- (147) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 18.
- (148) Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 647.
- (149) Материальность всего сущего — основной теоретический принцип стоицизма. «Онтологическая часть догматической системы Тертуллиана всецело покоится на стоицизме... Тертуллиан считает бесосновательным и абсурдным исключать душу человека из класса телесного, так как душа обладает всеми материальными свойствами: пространством, ограничением, окраской и пр.». См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. Тринитарный вопрос. С. 68, 70.
- (150) Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 30.
- (151) Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 97.
- (152) Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 24.
- (153) Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., б. г. С. 1707. Далее СПбЭС.
- (154) Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 81.
- (155) Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 132.
- (156) Там же. С. 140.
- (157) Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 52.

- (158) Невинным интерполяциям в библейский текст Афанасий научился не у конкретного предшественника из числа апологетов и доникейских отцов. Большинство ранних апологетов и последующих отцов церкви не относились строго к букве библейского текста.
- (159) Если не указано иначе, то все цитаты из творений никейских отцов и ссылки на них даются по: A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church. 8 vols. / Eds. P. Schaff, H. Wace. New York, 1892–1895. Далее NPNF.
- (160) Человек больше, чем «видимая форма тела» — это, конечно, намек на несогласие с Аристотелем, «умалившим» платоновское учение о независимом существовании идеи вещи от самой вещи.
- (161) Платон. Избранные сочинения. Т. 2. С. 25.
- (162) Там же. С. 156.
- (163) «Разумная душа управляет телом» — этот тезис, составляющий третий пункт в доказательствах разумности души в работе Афанасия, в строгой точности следует логике «третьего аргумента» Платона в пользу бессмертия души, где греческий философ произносит: «...правит всем в человеке — душа, в особенности если она разумна». См.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 52.
- (164) Обратим внимание на одну деталь. Афанасий не говорит «учение Господа нашего Иисуса Христа» или, по примеру Христа, «так написано», но — «учение церкви». После слов «учение церкви» следует обоснование бессмертия души, которое Афанасий строит на теориях и аргументах Платона. В связи с этим уместно задать вопрос: «В какой степени мнение Платона может представлять собой учение церкви?».
- (165) Мы уже упоминали рекомендацию Платона «почаще отделять душу от тела». Кроме того, Платон видел в смерти «не что иное, как отделение души от тела». См.: Платон. Указ. соч. Т. 2. С. 15. Способность души отделяться от тела и есть одно из важнейших проявлений души как «отличной от тела».
- (166) Цит. по: Гегель Г. В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. С. 144. Кроме того, см.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 154, 155. Здесь Платон подробно обсуждает самодвижность души.
- (167) Вполне возможно, что сам Платон позаимствовал эту теорию у Демокрита (460–371 гг. до Р. Х.), который также развивал мысль о том, что тело «приводится в движение душою». См.: Прим. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи к диалогам Платона. Платон. Указ. соч. Т. 2. С. 431.
- (168) Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. С. 114.
- (169) Мысль, вполне созвучная Платону: «...душа сильна и богоподобна». См.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 54.
- (170) Ниже будет приведена цитата, из которой видно, что Афанасий опирается на следующую формулу: знание душой бессмертия обуславливает ее бессмертие. В свою очередь, аргументация бессмертия души на основе ее движения во время сновидений имеет глубокие корни в язычестве. Например, орфики полагали, что только в состоянии сна человек обнаруживает признаки существования внутри себя души. Сновидения для них служили доказательством независимости души от тела. См.: Jaeger W. The Greek Ideas of Immortality. P. 105. Афанасий Вели-

- кий, видимо, воспользовался этими орфическими выводами. Опыт сновидений, описанный Афанасием, переживался, пожалуй, большинством людей. Но вывод о бессмертии, сделанный из этого опыта, представляется нам крайне шатким, ибо он является субъективной интерпретацией глубоко субъективного опыта. Кроме того, вывод Афанасия Великого не может быть подтвержден Священным Писанием.
- (171) При этом следует упомянуть, что часть текста Библии тоже была воспринята через сновидения. Однако сновидения Афанасия не могут претендовать на равноавторитетные с теми, которые дали жизнь некоторым библейским текстам. Это недопустимо хотя бы на основании того, что он не пророк, и не апостол, и даже не апостольский муж. Впрочем, ни на какой из этих статусов Афанасий и не стал бы претендовать, так как был, по свидетельству современников, смиренным христианином. Поэтому использовать в вероучительных вопросах аргумент Афанасия, основанный на сновидениях, вряд ли возможно.
- (172) Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 156, 157.
- (173) Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 145.
- (174) Цит. по: Бобров Е. А. Психологические воззрения древних греческих философов. С. 45.
- (175) Ранее мы уже говорили о своем несогласии с бытующим мнением о том, будто церковь определила, то есть назначила, канон. На наш взгляд, она определила, то есть узнала, его среди множества апокрифических сочинений. А узнала не по своим заслугам, а по благословию свыше. Благословение Божье не знает границ, национальных или церковных, о чем свидетельствует Библия, упоминая пророков Божьих, не принадлежавших к народу израильскому. Об этом же говорит апостол Павел в Послании к римлянам, и об этом же свидетельствует книга Деяния святых Апостолов (например, глава 10). Поэтому Библия (Слово Божье) — больше церкви и не умещается в ней, и ее свидетельства должны быть над авторитетом церкви или отдельной личности. Из этого, на наш взгляд, и проистекает возможность обращения к Библии как к критерию истины в спорных вопросах.
- (176) Ф. Петрарка высказывает суждение, которое отчасти затрагивает обсуждаемую нами проблему: «Да, признаю, следование по стопам славных вождей — в некотором роде оправдание; недаром Марк Тулий говорит, что с Платоном охотно бы и заблуждался, если на то пошло. Но эти ошибаются». См.: Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 75.
- (177) NPNF. P. 33. Кроме того, приведем несколько реплик А. А. Спасского о представлениях Афанасия: «...растление было не вне тела, а началось в нем...» (Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 191). «Тело и стало виновником падения первого человека» (С. 187). «...Первый человек по совету змея впал в плотское вожделение» (С. 188) «Бог мог бы на мгновение изгнать смерть из мира, но пользы от этого было бы мало: тело человека по общему закону тел оставалось бы по-прежнему смертным и тленным» (С. 190). «Человек состоит из тех же элементов, из которых слагается и всякое другое тварное

- бытие» (С. 184). Поэтому Афанасий считает человека смертным, а бессмертие души — качеством, присущим всему человеческому роду. Там же.
- (178) Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 145.
- (179) Цит. по кн.: Архим. Киприан (Керн). Указ. соч. С. 145.
- (180) Там же. С. 146.
- (181) Там же. С. 146.
- (182) Там же.
- (183) Флоровский Г. Восточные отцы IV века. С. 67.
- (184) Возможное разрешение противоречия заключается в допущении того, что Г. Флоровский подразумевает знак равенства между человеком и его душой. Однако такая интерпретация слов Г. Флоровского создает множество других неясностей в контексте суждений самого Василия Великого.
- (185) NPNF. P. 117.
- (186) Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы IV века. С. 68. В отличие от них апостол Павел тяготился не самим телом, ибо оно храм Святого Духа (1 Кор. 6:19, 20), но смертностью тела, обусловленной греховностью человеческого существования. См. 2 Кор. 1–4. Здесь апостол выражает желание, чтобы «смертное» тело не просто «разрушилось» и тем самым завершилась история тела, но «чтобы смертное поглощено было жизнью», то есть смертное тело сменилось «небесным жилищем» (новым телом), преодолев обременительную смертность. Это явная аллюзия на воскресение, и в таком контексте слова апостола Павла во 2 Кор. 5:8 о возможности «выхода из тела и водворении у Господа» не воспринимаются как платоновский мотив о субстанциальности души, покидающей темницу тела, но как расставание человека со смертностью и облачение в новое тело при воскресении. Не в связи ли с этим апостол Павел упоминает в стихе 15 смерть и воскресение Христа? К тому же в этом самом «провокационном» месте о роли тела апостол Павел ни разу не упоминает ни души, ни бессмертия. Подобная осторожность в терминах у никейских отцов полностью отсутствует.
- (187) NPNF. P. 113.
- (188) Ibid. P. 208.
- (189) Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 148.
- (190) NPNF. P. 296.
- (191) Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 149.
- (192) NPNF. P. 236.
- (193) NPNF. P. 235.
- (194) Цит. по: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 151.
- (195) Зяблицев Ю. Платонизм и богословие св. Григория Нисского. С. 80.
- (196) Зяблицев Ю. Платонизм и богословие св. Григория Нисского. С. 91.
- (197) Там же.
- (198) Там же.
- (199) NPNF. P. 479.

- (200) Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 158.
- (201) Там же. С. 159. По количеству качеств, которыми наделяется душа, Григорий Нисский опережает многих мыслителей. Если кто и может с ним поспорить, то разве сам Платон. Согласно Платону, помимо того, что душа человека может быть сильной, чистой, хорошей, дурной, оскверненной, заблуждающейся, одаренной, неизменной, невидимой, она еще подобна «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному, неизменному самому себе». См.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 36.
- (202) NPNF. P. 438.
- (203) Григорий часто употребляет словосочетание «разумная часть души». Например: On the making of man XIII.5; On the Soul and the Resurrection. NPNF. P. 441.
- (204) Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 33, 34. Видимо, как и Платон, под простотой Григорий Нисский понимает не бескачественность, а некую целостность бытия.
- (205) NPNF. P. 386.
- (206) Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 158.
- (207) Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 149.
- (208) Флоровский Г. Восточные отцы IV века. С. 175.
- (209) Там же. С. 176.
- (210) NPNF. P. 448.
- (211) Флоровский Г. Восточные отцы IV века. С. 180. «Самособранность» души тоже заимствована у Платона. См.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 18, 21, 22.
- (212) Цит. по: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов... Т. 1. С. 185.
- (213) Например, см.: Григорий Назианзин (NPNF. P. 235); Григорий Нисский (NPNF. P. 447, 448).
- (214) Здесь под событием мы подразумеваем не просто исторические факты священного повествования Библии (или библейские истории), но вообще канон Библии. Обращение к этим «событиям» безоговорочно подразумевает сохранение точности и неизменности текста Священного Писания, а также максимально возможную зависимость от истолкования библейским текстом самого себя.
- (215) Красноречивое свидетельство тому — «Шестоднев» Василия Великого, при написании и истолковании которого Василий воспользовался, по-видимому, комментарием Посидония на «Тимей» Платона. В «Шестодневе» Василий Великий перевел «библейские образы на язык эллинистической космологии». См.: Флоровский Г. Восточные отцы IV века. С. 67.
- (216) Там же.
- (217) Мень А. Тайна жизни и смерти. Культура и религия. С. 17.
- (218) Бакулин Б. С. Философское введение в христианскую апологетику (основное богословие). С. 57.
- (219) Там же. С. 59.

- (220) Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1965. С. 223.
- (221) Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. М., 1993. С. 9.
- (222) ППБЭС. С. 755.
- (223) Там же. С. 754.
- (224) Дамаскин И. Точное изложение православной веры. М.—Ростов-н/Д., 1992. Далее ТИПВ.
- (225) Там же. С. 78.
- (226) Там же.
- (227) Там же. С. 79.
- (228) Воронов Л. А. Догматическое богословие. М., 1994. С. 23.
- (229) ТИПВ. С. 81.
- (230) ТИПВ. С. 82. В этом случае Дамаскин находится у власти у досократиков. Гиппократ считал, что человек и всякое живое существо состоит из «огня и воды». Анаксимандр, Эмпедокл, Анаксагор говорили о происхождении живых существ из смешения теплого и холодного начал. Эмпедокл считал, что «мысли у людей есть не что иное, как омывающая сердце кровь» и что «все части огня... обладают мышлением и причастны разуму». Согласно Анаксимену, «человек есть воздух», а душа «воздушна». По Гераклиту, «огонь разумен». Гиппократ находит в огне местопребывание «души, ума, мышления, роста». Дамаскин творчески перерабатывает все эти взгляды и находит возможным использовать их в измененном виде для разъяснения христианского вероучения. См.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 432.
- (231) Необходимо заметить, что здесь, в «Точном изложении православной веры», дословно цитируются слова Платона («...душа пользуется телом». Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 35), который как будто помогает изложить постулаты православной веры более точно.
- (232) ТИПВ. С. 83, 84.
- (233) Там же. С. 267.
- (234) Там же.
- (235) Там же. С. 269.
- (236) Там же. С. 270.
- (237) Там же.
- (238) Смерти нет! Льеж, 1957. С. 95–99.
- (239) В этой мысли намечается сходство с платоновской идеей «увекочевения» «идеи смерти», согласно которой смерть, по-видимому, будет существовать всегда параллельно с жизнью.
- (240) Смерти нет! С. 97.
- (241) Там же. Разлагается только телесность. Душа же не может разлагаться, а потому не подвергается разрушению. Очевидно, что это — платоновский мотив души как «простой субстанции». Простое не разлагается и разрушиться, т. е. умереть, не может.
- (242) Там же. С. 99. Здесь звучит мысль Платона, которая, как уже отмечалось, своим появлением и разработкой обязана Афинагору и Августину. Жизнь — это жизнь, и хорошая. Смерть — это тоже жизнь, но плохая. Совершенно ясно об этом говорит С. Булгаков: «...смерть может

- быть понята лишь как состояние жизни». См.: Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. С. 4.
- (243) Темномеров А. Учение о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Догматико-экзегетическое исследование. СПб., 1899. С. 85. Автор этой книги полагает, что притча о богаче и Лазаре служит веским доказательством наличия в Ветхом Завете идеи бессмертия души, ибо эта притча упоминает Моисея и пророков, и они, таким образом, будто бы живы на момент событий самой притчи. А фактом того, что сама притча записана в Новом Завете, доказывается наличие идеи бессмертия души в Новом Завете. См.: Там же. С. 109.
- (244) Булгаков С. Н. Агнец Божий. О богочеловечестве. Часть 1. Париж, 1933. С. 159.
- (245) Там же. С. 160.
- (246) Еп. Александр (Семенов-Тянь-Шанский). Православный катехизис. Париж, 1981.
- (247) Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 196.
- (248) Высказывание С. Булгакова о безличности души находится в некотором смысле в противоречии со словами В. Зеньковского, который настаивает: «Мы, христиане, говорим собственно не о бессмертии души, а о бессмертии личности». См.: Зеньковский В. Апологетика. Рига, 1992. С. 234.
- (249) Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 159.
- (250) Там же.
- (251) Там же. С. 197.
- (252) Там же. С. 196.
- (253) Там же. С. 158.
- (254) Там же. С. 196.
- (255) См. прим. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи к диалогам Платона в кн.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 26.
- (256) Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 404.
- (257) Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. С. 4.
- (258) Там же. С. 5.
- (259) Там же. С. 15.
- (260) Там же. С. 8. В этих словах слышатся намеки на теорию самодвижности души, которую Афанасий Великий позаимствовал у Платона и назвал «учением церкви».
- (261) Там же. С. 7.
- (262) Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 404.
- (263) Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. С. 17.
- (264) В юридической практике этот же аргумент выражают иногда при помощи такой формулировки: «Можно все, что не запрещено».
- (265) Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. С. 7.
- (266) См. 1 Кор. 15, где апостол недвусмысленно говорит об обретении человеком бессмертия в определенный момент эсхатологического будущего.
- (267) См. прим. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи к диалогам Платона в кн.: Платон. Собр. соч. Т. 2. С. 420–421.

- (268) Темномеров А. Учение о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Догматико-экзегетическое исследование. С. 87.
- (269) Жив Бог. Православный катехизис / Сост. группа православных христиан. Лондон, 1988. С. 410.
- (270) Помазанский М. Православное догматическое богословие. Новосибирск, 1993. С. 81.
- (271) Там же. С. 82.
- (272) Там же. С. 219.
- (273) Там же.
- (274) В Синодальном переводе Библии *απολεσαι* звучит смягченно — «погубить».
- (275) Жив Бог. Православный катехизис. С. 410.
- (276) Макарий, митрополит Московский. Православно-догматическое богословие: в 2 т. Коломна, 1993. Т. 1. С. 448.
- (277) Там же. С. 426, 428, 429.
- (278) Макарий, митрополит Московский. Указ. соч. С. 442.

ВЕЧНОЕ СТРАДАНИЕ В АДУ И БЕССМЕРТИЕ ДУШИ: ОБЗОР ТЕКУЩИХ ДИСКУССИЙ

Ири Москала, доктор теологии,
декан богословской семинарии
Университета Андрюса, США

Р. Ч. Спраул справедливо замечает, что «в христианском богословии нет более трудной темы для дискуссии, особенно на эмоциональном уровне, чем учение об аде»⁽¹⁾. В последнее время по этой и подобным темам было проведено множество исследований⁽²⁾. Для большинства людей традиционные представления церкви относительно вечных мук в аду связаны с образом несправедливого, безнравственного, пристрастного Бога — скорее чудовища и садиста⁽³⁾, нежели Бога любви, справедливости, истинности, святости и свободы. Русский мыслитель Николай Бердяев писал: «Не могу я представить более мощный и неотразимый аргумент в пользу атеизма, чем вечные муки ада»⁽⁴⁾, а Чарльз Дарвин называл это учение «отвратительным»⁽⁵⁾. Бертран Рассел задавался вопросом, будет ли «любой по-настоящему гуманный человек» верить в это?⁽⁶⁾ Не так давно Дэниэл Деннет⁽⁷⁾ и Ричард Докинз на основании данного учения поставили под сомнение само христианство⁽⁸⁾. Многие библейские исследователи и богословы сознают, что учение о вечных муках в аду является довольно проблематичным. Так, известный христианский богослов

Кларк Пиннок высказал следующее мнение: «Вечные муки недопустимы с моральной точки зрения, так как они представляют Бога в образе кровожадного монстра, поддерживающего вечный Освенцим для своих врагов и даже не позволяющего им умереть. Кто может полюбить такого Бога?»⁽⁹⁾.

Действительно, образ Бога оказывает серьезное влияние на наше представление об аде, и, наоборот, тот ад, в который мы верим, безусловно, влияет на наше понимание Бога, Его Личности, образа, репутации и характера, связанных с Богом ценностей. Классен прав, утверждая: «Когда мы говорим что-либо о рае или об аде, мы тем самым говорим что-то и о Самом Боге»⁽¹⁰⁾. В данной статье мы попытаемся представить основные современные взгляды на природу ада в связи с учением о смертности или бессмертности души, а также рассмотрим кратко библейские свидетельства касательно вечных мук⁽¹¹⁾.

Три основных взгляда на ад

В настоящее время в богословии существует три основных взгляда на природу ада: (1) традиционный взгляд о непрекращающемся адском огне; (2) кондиционалистский взгляд, согласно которому озеро огненное необратимо истребит всех осужденных, и (3) реставрационный взгляд, согласно которому адский огонь действует очищающе и в конечном счете позволит спастись всем. Рассмотрим каждый из представленных взглядов более детально.

Традиционный взгляд: адский огонь как непрекращающееся страдание

Традиционно ад представляется как реальное место, находящееся где-то в преисподней, в котором бессмертные души умерших нечестивцев испытывают наказание в виде вечных страданий в огне. Лучше всего данную

интерпретацию представляет недавно изданная книга «*Ад под огнем*»⁽¹²⁾, в которой авторы отстаивают идею сознательных мучений нечестивых в аду в сравнении с параллельной вечной жизнью праведников в раю. Многие современные библейские исследователи и богословы придерживаются именно этого взгляда (с некоторыми нюансами и незначительными отклонениями), утверждая, что их интерпретация основывается на свидетельствах Библии⁽¹³⁾.

Норман Гейслер в своей книге «Если есть Бог, почему существует зло?», суммируя ключевые аргументы данной позиции, приходит к выводу, что «доказательства существования ада обоснованы библейски, рационально и морально»⁽¹⁴⁾.

Данный взгляд основывается на убеждении, что в природе человека заложен по крайней мере один бессмертный элемент, обычно описываемый как «душа». Соответственно, полностью уничтожить человеческое существо невозможно. В некотором смысле человек создан, чтобы жить вечно, последует ли он праведным путем и получит вечную жизнь, или же последует нечестивым путем и получит вечное наказание (см. Мф. 25:46; Откр. 20:11–15). Одним из первых, кто стал утверждать, что человек обладает бессмертной душой, был апологет Тертуллиан (са. 155–222), которому, в частности, принадлежат слова: «Я разделяю мнение Платона, заявлявшего: „каждая душа бессмертна“»⁽¹⁵⁾.

Кондиционалистский взгляд: озеро огненное истребляет полностью и необратимо

Понимание того, что вечными являются последствия ада, а не его продолжительность, составляет основу кондиционалистского взгляда. Здесь акцент делается на том, что бессмертие — это дар Божественной благодати, данный посредством веры в Иисуса Христа, и оно не являет-

ся природным свойством человека. Когда данный взгляд описывается в негативном смысле касательно окончательной участи нечестивых, он называется *аннигиляционизмом*, так как его сторонники учат, что грешники, упрямо отказывающиеся принять Иисуса Христа как своего Спасителя, после последнего суда будут уничтожены — полностью и навечно. Божественный суд необратим. Как положительные, так и отрицательные аспекты являются ключевыми в понимании данного взгляда.

Кондиционализм основывается на убеждении в том, что человек не наследует бессмертность и не обладает бессмертной душой. Человек смертен, так как является творением и грешником (бессмертность — Божий дар, который Он дарует тем, кто находится с Ним в близких отношениях). Будучи грешником, человек обречен на вечную смерть, до тех пор пока он не примет Иисуса Христа как своего личного Спасителя. Бессмертие обусловлено получением благодати Божьей и исповеданием веры в Иисуса. Согласно данному взгляду, смерть — это *сон* (см. Пс. 6:5; 12:3; Дан. 12:2; Ин. 11:11–15; Деян. 13:36), *упокоение* в могиле (см. Иов. 3:13; Ис. 57:1, 2; Откр. 14:13), ожидание воскресения — либо к вечной жизни, либо к окончательному истреблению (см. Мф. 10:28; Ин. 5:28, 29).

Ад не является тем местом, куда отправляются души нечестивцев сразу после смерти, но понимается как «озеро огненное», в котором нечестивые будут истреблены в конце земной истории (см. Мал. 4:1; Мф. 25:41; 2 Фес. 1:7–10; Откр. 20:9–10, 14, 15). Этот огонь, приготовленный для дьявола и падших ангелов, уничтожит их вместе с нечестивыми при последнем суде, и никто не сможет затушить его. Его результаты будут вечными, огонь осуществит свою главную цель — уничтожение зла, греха, смерти, нечестивых, мятежных ангелов и самого сатаны навеки. Это действие описывается как «смерть вторая», и никому из нечестивцев не удастся избежать ее.

Озеро огненное подразумевает не что иное, как окончательное уничтожение зла во вселенной. Поэтому те, кто отказываются от спасения посредством Божественной любви и Его жертвы, после окончательного Божьего суда навеки истребятся. Окончательное уничтожение нераскаявшихся людей не является своевольным решением Бога, но это Его приговор против их неверного выбора и безнравственных деяний, как уже однажды произошло на примере допотопных людей (см. Быт. 6:3, 5, 6, 11–13; Мф. 24:37, 38; Лк. 17:26, 27; Откр. 11:18).

Первым известным сторонником аннигиляционизма был Арнобий из Сикки (d. ca. 330 AD), у которого, как отражено в работе Ле Роя Фрума «Условная вера наших отцов»⁽¹⁶⁾, на протяжении истории христианства было много последователей⁽¹⁷⁾. В последние годы появилось множество авторов, придерживающихся данного взгляда. Среди них и все возрастающее число влиятельных протестантских богословов, не соглашающихся с традиционным взглядом относительно ада⁽¹⁸⁾.

Реставрационный взгляд: огонь, который очищает и спасает каждого

Сторонники данного взгляда утверждают, что все люди в конце концов будут спасены, включая и нечестивых, так как огонь ада очистит их. Нечестивые, пройдя через огненные страдания, возрастут в своем понимании бескорыстной Божьей любви, примут ее и в конце концов будут очищены и получают вечную жизнь. В основу данного взгляда положено представление о том, что после смерти бессмертные души нечестивцев не могут сразу же попасть в рай, а должны пройти испытания в искупительном огне Божьего суда, который будет постепенно очищать их, что в конечном итоге, в соответствии с откликом нечестивца на этот очищающий процесс, принесет спасение каждому. Отстаивающие данную позицию говорят о последнем

Божьем суде через призму восстановительной (а не карательной) Божественной справедливости, которая понимается как еще одна черта Божественной любви.

Стоит обратить внимание на то, что относительно реставрационного взгляда существует множество мнений, в зависимости от того или иного понимания Божественной природы, авторитетности Священного Писания, роли карательного суда, предопределения и свободной воли⁽¹⁹⁾. Так, Григори МакДональд говорит о трех различных группах реставрационистов (также называемых универсалистами)⁽²⁰⁾. Некоторые утверждают, что в конце времени все люди будут спасены⁽²¹⁾, в то время как другие говорят об окончательном уничтожении в озере огненном тех, кто продолжает сопротивляться любви Божьей даже после страданий в аду⁽²²⁾. Многие считают, что среди тех, кто в конечном итоге обретет спасение, будут даже дьявол и падшие ангелы. Классические универсалисты рассматривают понятие «ад» в библейском смысле, как относящееся не к окончательному приговору и уничтожению, но к месту временного наказания, которое через определенный период времени перестанет существовать, так как все его обитатели обретут спасение.

Сторонники универсализма появляются уже в третьем столетии христианской эры. Климент Александрийский был первым, кто говорил об аде как о месте, где огонь обладает очищающими свойствами. В дальнейшем эту идею поддержали Ориген Александрийский и Григорий Нисский, подчеркивая, что Божья любовь — это процесс, продолжающийся и после смерти, и что те решения, которые принимает человек во время жизни, еще не являются окончательными. Подобную позицию поддерживают многие современные универсалисты. После прохождения огненного процесса очищения бестелесная душа в конечном счете избирает свою судьбу на небесах. Недавно имело место возрождение

универсализма в связи с появлением книги Роба Белла «Любовь побеждает»⁽²³⁾. Книга спровоцировала обширную дискуссию по данной теме в публикациях, появившихся в ответ на представленную автором позицию⁽²⁴⁾. Представление о том, что после смерти Бог дает человеку еще один шанс к спасению, довольно привлекательно и в последнее время пользуется большой популярностью⁽²⁵⁾. Даже такие известные теологи, как Карл Барт, Эмиль Бруннер, Ханс Кюнг и Карл Ранер, симпатизируют данной позиции⁽²⁶⁾.

Р. Ч. Спраул довольно резко критикует универсализм: «В настоящее время распространилось представление о том, что все, что мы должны сделать, чтобы войти в Царство Божие, это умереть. Бог представляется настолько „любящим“, что Ему нет никакого дела до того, соблюдаем мы Его Закон или нет. Закон дан для того, чтобы указывать верный путь, но если мы спотыкаемся и падаем, наш небесный дедушка просто подмигнет и скажет: „Мальчишки есть мальчишки!“»⁽²⁷⁾. Реставрационный взгляд является абсолютной противоположностью как традиционному взгляду о вечных страданиях в аду, так и кондиционалистскому взгляду, подчеркивающему, что бессмертие — это дар, данный при условии веры в Иисуса Христа.

Вечное наказание в свете ключевых библейских отрывков

Представленные выше три взгляда невозможно уравнять или примирить; они являются взаимоисключающими. С одной стороны, приверженцы традиционного и кондиционалистского взглядов справедливо критикуют реставрационистов за то, что те исключают справедливый Божий суд и говорят о втором шансе к преобразованию и изменению после смерти⁽²⁸⁾. С другой стороны, реставрационисты, объединившись с приверженцами кондиционалистского взгляда, выступают против тра-

диционалистов, отвергая ужасные вечные мучения в аду. Однако, поскольку традиционалисты и кондиционалисты особенно яростно критикуют друг друга по различным вопросам, будет полезно кратко рассмотреть некоторые библейские отрывки, которые чаще всего используются в поддержку именно этих двух доминирующих позиций.

Вечное наказание в Ветхом Завете

В ветхозаветных текстах присутствует несколько ссылок на неугасимый огонь. Один из отрывков, оказавший влияние на новозаветное описание ада, записан в конце книги Исаии: «Ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет» (Ис. 66:24). В контексте Ис. 65, 66, нечестивыми названы те, кто не служат Господу и восстают против Него (Ис. 66:36) и кто в конце концов будут «поражены Господом» (Ис. 66:16). Исаия завершает свою книгу описанием контрастов двух судеб — праведников (см. Ис. 66:22, 23) и нечестивцев (см. Ис. 66:24)⁽²⁹⁾. Последний стих книги содержит в себе два параллельных поэтических образа, имеющих схожее значение. Действия червя и огня одинаково разрушительны. Червь не умрет и огонь не угаснет до тех пор, пока их разрушительная работа не окончится. То, что в тексте не идет речь о бесконечном наказании, ясно видно из нескольких замечаний. Во-первых, здесь описывается физическое присутствие: нечестивые имеют тела; черви (или личинки) терзают тело, а не души или духов умерших. Во-вторых, нет никакого указания на то, что черви наделены бессмертием; скорее, здесь изображены личинки, поедающие трупы нечестивых, подобно тому как действует и неугасающий огонь. Значение этого поэтического образа очевидно. Умершие нечестивые более не имеют шанса обрести жизнь. Их осуждение окончательно, и для них уже не может быть никакого спасения. Их уничтожение не будет прервано; огонь (подобно

червь) будет истреблять их до тех пор, пока его работа не будет полностью завершена. Таким образом, окончательная участь нечестивых неизменна и необратима.

Эдвард Фадж говорит о том, что «на протяжении всей Библии, начиная с первого употребления этой фразы до последнего, „неугасимый огонь“ всегда обозначает огонь, который невозможно *погасить*, другими словами, ему невозможно противостоять»⁽³⁰⁾ (ср. Иез. 20:47, 48; Ис. 34:10; Иер. 7:20). Большую часть своих образов касательно ада Новый Завет черпает из ветхозаветных текстов, но всегда использует их в контексте окончательного истребления. Пророк Исаия в описании абсолютного уничтожения Едома поясняет, что разрушительный огонь будет гореть «день и ночь» и «не будет гаснуть», «вечно будет восходить дым его», превращая город в «горящую серу» (Ис. 34:9, 10). Позднее данный образ появится в Откр. 14:10, 11 и 20:10 в описании полного и необратимого истребления нечестивых. В других отрывках могут использоваться различные образы, однако их значения ясны — полное непрерывное опустошение (см. Быт. 19:24–28; Втор. 29:23; Ис. 13:19; Иер. 50:40; Плач 4:6; Ам. 4:11; Соф. 2:9; Лк. 17:28–32; 2 Петр. 2:6; Иуд. 7).

В Библии термины *постоянный* или *вечный* (евр. *'olam*; гр. *aion[ios]*) довольно относительно. Они могут означать (1) вечность, имеющую начало и конец (например, «вечный» труд раба означал «всю жизнь» [Исх. 21:6; ср. Исх. 40:15; Числ. 25:13]); вечность, имеющую начало, но не имеющую конца (например, вечная жизнь искупленных [Мк. 10:30; Ин. 3:16, 36, 5:24]); и вечность без начала и конца (относится только к Самому Богу [1 Тим. 6:16; ср. Втор. 33:27]). Иногда эти термины относятся к чему-либо древнему (например, Быт. 49:26; Пс. 23:7), к тому, что произошло в *древности*, или к *тем, кто давно умер* (Пс. 142:3). Точное значение этих терминов всегда определяет непосредственный контекст.

Вечное наказание в Новом Завете

Х. Жиллебод, говоря относительно новозаветного учения о вечном наказании, комментирует: «Кроме четырех или пяти отрывков в Библии больше нигде нет даже упоминания учения о вечных муках»⁽³¹⁾. Учение о вечных муках основывается на четырех основных отрывках (см. Мф. 25:41, 46; Мк. 9:43–48; Откр. 14:9–11; 20:10)⁽³²⁾, но для каждого из них возможна альтернативная экзегетическая интерпретация.

Давайте рассмотрим отрывок из Евангелия от Матфея: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:41, 46). Несмотря на неоднократные заявления традиционалистов, эти стихи не говорят о вечных муках. Здесь не присутствует описание природы вечного наказания, а всего лишь показывается противоположная вечной жизни участь. В другом месте Евангелия от Матфея мы видим уже не мучительный, а неугасимый, или вечный, огонь: «Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф. 3:12). Подобно Едому, уничтоженному огнем неугасимым, это огонь, который будет иметь вечные последствия.

Учение Иисуса, записанное в Евангелии от Марка 9:43–48, основано на образах Ис. 66, которые мы рассмотрели выше. Огонь «ада» (гр. *геенна*) связан с образом червя, который не погибает, и огня, который не потухает. Оба образа описывают завершенность окончательного истребления нечестивых, а не продолжительность этого процесса.

Отрывки из книги Откровение, относящиеся к огню и мучениям, следует рассматривать в свете «вечного наказания» (Мф. 25) и неугасимого огня (см. Мк. 9). Ральф Боулз завершает свою интерпретацию Откр. 14:11 следующими словами: «Традиционное прочтение элементов этого стиха

упускает из виду зеркально-параллельную структуру отрывка... Если увидеть здесь хиазм, то истинное значение текста не дает абсолютно никакого подтверждения идее „вечных мук“. Скорее, этот текст соответствует условной интерпретации бессмертия. Данный взгляд основывается на том, что Бог в конце концов предаст Своих врагов осуждению, в результате которого произойдет их полное истребление»⁽³³⁾.

Божий суд, рассматриваемый как окончательное истребление нечестивых огнем, как и описано в Откр. 14:9–11 и 20:10, вечен *в своем действии*. Зло никогда не возникнет вновь. Его уничтожение будет окончательным. Бог не позволит огню гореть вечно для наказания нечестивых, падших ангелов и сатаны. Когда зло во всех его формах будет уничтожено, небеса вновь достигнут полного согласия, царившего до возникновения зла и греха.

Заключение

Традиционный, кондиционалистский и реставрационный взгляды на участь человека основываются на различном понимании природы человеческой души. Если душа бессмертна, возможны только традиционный и реставрационный взгляды. Однако, если человек не обладает бессмертной душой, существует альтернатива: условное бессмертие. Согласно данному взгляду, для верующих в Бога бессмертие является даром, полученным посредством Иисуса Христа (см. Ин. 11:26; Кол. 3:3, 4). Целостный человек «спит» и ожидает воскресения и суда. Спасения бессмертной души или преобразования нематериального духа не существует.

Человек смертен по двум причинам: во-первых, он был создан зависимым от своего Творца и в силу своей тварности не обладал природным бессмертием; а во-вторых, человек восстал против Бога и решил жить независимо от Него. Грешники приговорены к смерти (см. Рим. 6:23). Однако Бог желает дать человеку жизнь

с избытком (см. Ин. 10:10) и даже вечную жизнь (см. Ин. 3:36; 5:24; Деян. 4:12; 1 Ин. 5:11, 12). Те, кто раскаялись и пришли к Нему (см. Иоил. 2:12, 13; Ин. 3:3–5; Деян. 2:38; 16:30, 31), спасены (см. Гал. 3:26–29; Еф. 2:4–10). Основанием для спасения сегодня являются первоначальные условия, данные Богом человеку при творении: культивирование личных доверительных отношений с Богом, наслаждение Его присутствием и жизнь в послушании и полной зависимости от Него (см. Быт. 1–3; Ин. 1:12; 3:16; Рим. 1:16; 3:21–26).

Три взгляда относительно ада основываются на трех различных пониманиях Бога. Реставрационисты верят, что Бог есть любовь, поэтому наказание нечестивых не будет длиться вечно, и Бог в конце концов спасет всех посредством очищения огнем, дав им второй шанс после смерти. Традиционалисты верят в Бога справедливости, Который проявляет Свою справедливость и святость посредством вечного наказания тех, кто отверг Его. Сторонники кондиционалистского взгляда верят в Бога, проявляющего Свою любовь, истину и справедливость, открывая Свою святость и славу при последнем суде, Который окончательно уничтожит нераскаявшихся (см. Откр. 20) и создаст все новое (см. Откр. 21, 22).

Все три взгляда имеют различное понимание Божественной справедливости. Для традиционалистов справедливость имеет карательные свойства, то есть наказание нечестивых будет заключаться в вечных муках. Реставрационисты рассматривают справедливость как очищение; Божественный огонь повлияет на людей в принятии Божественной любви, и в конце концов все грешники будут спасены. Для сторонников кондиционалистского взгляда справедливость проявляется в наказании. Однако исполнительный суд, основанный на выборе людей (см. Еккл. 12:13, 14; Рим. 2:6; 2 Тим. 4:18; Откр. 20:12), ограничен по своей продолжительности. Оконча-

тельный суд уничтожит все разрушительные силы, противостоящие Богу, Его народу и Его Закону. Священное проявление Божественной справедливости, являющейся выражением Его любви, будет иметь восстановительные цели — жизнь без греха, зла, смерти, злодеяний и боли, вечная жизнь в любви, мире, радости, гармонии и безопасности. Подчеркивая данную мысль, Н. Т. Райт пишет: «Вопрос, что случится со мной после смерти, не является главным, как то на протяжении многих веков предполагала богословская традиция. Новый Завет, верный своим ветхозаветным корням, постоянно свидетельствует о том, что главным, основным вопросом является Божественная цель восстановления и пересотворения всего мира, всей Вселенной»⁽³⁴⁾.

В конечном счете в центре всего — Христос во всей Своей полноте. Божественная справедливость и праведность в конце концов восторжествуют (см. Пс. 88:14, 15). Нравственность побеждает, но никогда не принуждает. Бог любви, истины, справедливости, свободы и порядка правит Вселенной, основываясь на этих принципах, и так будет всегда.

Ссылки

- (1) R. C. Sproul, *Unseen Realities: Heaven, Hell, Angels and Demons* (Lake Mary: Fla.: Ligonier Ministries, 2011), p. 51.
- (2) См., например, следующую соответствующую литературу: Sharon L. Baker, *Razing Hell: Rethinking Everything You've Been Taught about God's Wrath and Judgment* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2010); Joel Buenting, *The Problem of Hell* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2010); Nigel M. de S. Cameron, ed., *Universalism and the Doctrine of Hell: Papers Presented at the Fourth Edinburgh Conference on Christian Dogmatics, 1991* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992); David Clotfelter, *Sinners in the Hands of a Good God: Reconciling Divine Judgment and Mercy* (Chicago: Moody, 2004); Edward W. Fudge, *The Fire that Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*, 3rd ed., fully updated, rev., and exp. (Eugene, Ore.: Cascade Books, 2011); Edward W. Fudge and Robert A. Peterson, *Two Views of Hell: A Biblical and Theological Dialogue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000); Norman L. Geisler, *If God, Why Evil?: A New Way to Think About the*

- Question* (Minneapolis, Minn.: Bethany House, 2011); David Hilborn, et al., *The Nature of Hell: A Report by the Evangelical Alliance Commission on Unity and Truth Among Evangelicals* (London: Evangelical Alliance, 2000); Randy Klassen, *What Does the Bible Really Say About Hell: Wrestling with the Traditional View* (Telford, Pa.: Pandora, 2001); Daniel Knauft, *Search for the Immortal Soul* (Nampa, Id.: Torchlight Intel, 2006); David George Moore, *The Battle for Hell: A Survey and Evaluation of Evangelicals' Growing Attraction to the Doctrine of Annihilationism* (Lanham, Md.: University Press of America, 1995); Chris Morgan, *Jonathan Edwards and Hell* (Fearn, Scotland: Mentor, 2004); Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, eds., *Is Hell for Real or Does Everyone Go to Heaven?* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2004); Robert A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1995); Richard D. Phillips, *What Happens After Death?* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2013); Clark H. Pinnock, „The Destruction of the Finally Impenitent,” *Criswell Theological Review* 4 (Spring 1990): 243–260; idem, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992); David J. Powys, „Hell”: *A Hard Look at a Hard Question: The Fate of the Unrighteous in New Testament Thought* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2006); Sproul, *Unseen Realities*; Stephen H. Travis, *The Jesus Hope* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976); idem, *Christian Hope and the Future*, vol. 3 of *Issues in Contemporary Theology*, ed. I. Howard Marshall (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1980); John Walvoord, et al., *Four Views on Hell* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996); John W. Wenham, *The Goodness of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974); Michael E. Wittmer, *Christ Alone: An Evangelical Response to Rob Bell's Love Wins* (Grand Rapids, Mich.: Edenridge, 2011).
- (3) Известные образы ада часто цитируются из Dante Alighieri, *The Divine Comedy: The Inferno, The Purgatorio, and The Paradiso* (New York: New American Library, 2003).
- (4) Цит. по: Robert L. Short, *Short Meditations on the Bible and Peanuts* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1990), p. 127.
- (5) Nora Barlow, ed., *The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882*, 2d ed. (London: Collins, 1958), p. 87.
- (6) Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects*, ed. Paul Edward (London: Allen & Unwin, 1957), p. 12.
- (7) Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as Natural Phenomenon* (New York: Penguin Group, 2006), p. 279–283.
- (8) Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: A Mariner Book, 2006), p. 359.
- (9) Clark H. Pinnock, «The Conditional View», *Four Views on Hell*, ed. William Crockett (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992), p. 149.
- (10) Klassen, *What Does the Bible Really Say about Hell?*, p. 28.
- (11) Из греческой и еврейской литературы относительно данной темы см. Clinton Wahlen, «Greek Philosophy, Judaism, and Biblical Anthropology». Об основных словах и отрывках, связанных с данной темой, смотри две главы в томе Félix H. Cortez, «Death and Future Hope in the Hebrew Bible» and «Death and Hell in the New Testament».

- (12) Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, eds., *Hell Under Fire: Modern Scholarship Reinvents Eternal Punishment* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2004). See also Peterson, *Hell on Trial*.
- (13) К ЭТИМ авторам относятся Gregory K. Beale, „The Revelation on Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 111–134; John Blanchard, *Whatever Happened to Hell?* (Durham, U.K.: Evangelical, 1993); Daniel I. Block, „The Old Testament on Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 43–65; D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1996), p. 515–536; Eryl Davies, *An Angry God? The Biblical Doctrine of Wrath, Final Judgment and Hell* (Bridgend, Wales: Evangelical, 1991); Larry Dixon, *The Other Side of the Good News: Confronting the Contemporary Challenges to Jesus's Teaching on Hell* (Wheaton, Ill.: BridgePoint, 1992); Sinclair B. Ferguson, „Pastoral Theology: The Preacher and Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 219–237; John Gerstner, *Repent or Perish* (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990); Kendall S. Harmon, „The Case Against Conditionalism: A Respond to Edward William Fudge,” in *Universalism and the Doctrine of Hell*, p. 193–224; Paul Helm, *The Last Things: Death, Judgment, Heaven and Hell* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1989); Bruce Milne, *The Message of Heaven and Hell: Grace and Destiny* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 2002); R. Albert Mohler, Jr., „Modern Theology: The Disappearance of Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 15–41; Douglas J. Moo, „Paul on Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 91–109; Christopher W. Morgan, „Biblical Theology: Three Pictures of Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 135–151; idem, „Annihilationism: Will the Unsavd Be Punished Forever?” in *Hell Under Fire*, p. 195–218; James I. Packer, „Universalism: Will Everyone Ultimately Be Saved?” in *Hell Under Fire*, p. 169–194; idem, „Evangelical Annihilationism in Review,” *Reformation Review* 6 (1996): p. 37–51; Peterson, *Hell on Trial*; idem, „Systematic Theology: Three Vantage Points of Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 153–168; John F. Walvoord, „The Literal View,” in *Four Views on Hell*, ed. William Crockett (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992), p. 11–42; and Robert W. Yarbrough, „Jesus on Hell,” in *Hell Under Fire*, p. 67–90.
- (14) Norman L. Geisler, *If God, Why Evil?*, 96. See esp. pp. 95–114.
- (15) Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh*, in chap. 3. Quoted in Fudge, *The Fire That Consumes*, 3d ed., 30. See also Athenagoras of Athens (ca. 133–190 AD), esp. chaps. 12–15 of *On the Resurrection of the Dead*; and Clement of Alexandria (ca. 150–215 AD), *Miscellanies* 5:14.
- (16) LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2 vols. (Washington, D.C.: *Review and Herald*, 1965); cf. Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Minneapolis, Minn.: Bethany, 1984), p. 58–60, 273–279, who questions Froom’s treatment of the church fathers.
- (17) Ранние последователи кондиционализма/аннигиляционизма — John Wycliffe, William Tyndale, John Biddle, William Whiston, Richard Whately, Edward White, Henry Dobney, Henry Constable, Harold Guillebaud, Basil F. C. Atkinson, and LeRoy Edwin Froom. См. Morgan, «Annihilationism», p. 197, 198; Fudge, *The Fire that Consumes*, 3rd ed., p. 85–115, 253–359; Hilborn, et al., *The Nature of Hell*, p. 60–67; Kim Papaioannou, *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus: Gehena, Hades, the Abyss, the Outer*

Darkness Where There Is Weeping and Gnashing of Teeth (Eugene, Ore.: Pickwick, 2013), xiii-xv.

- (18) Особенно заслуживают внимания следующие авторы: Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality: An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scriptures* (Taunton, U.K.: Phoenix Press, [1962]); Richard Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Leiden: Brill, 1998); idem, „Judgment in the Book of Revelation,” *Ex Auditu* 20 (2004): p. 1–24; idem, „Hell,” n.d. <<http://richardbauckham.co.uk/uploads/Accessible/Hell.pdf>> (September 5, 2014); F. F. Bruce, „Paul on Immortality,” *Scottish Journal of Theology* 24 (1971): 457–472; David L. Edwards and John R. W. Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1988), p. 312–320; E. Earle Ellis, „New Testament Teaching on Hell,” in *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*, ed. Kent E. Brower and Mark W. Elliott (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997), 199–205; Edward W. Fudge, „Putting Hell in Its Place,” *Christianity Today* (August 6, 1976): p. 14–17; idem, *The Fire that Consumes*, 3rd ed.; idem, „The Final End of the Wicked,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (September 1984): p. 325–334; idem, „‘The Plain Meaning’: A Review Essay,” *Henceforth* 14 (1985): p. 18–31; Joel B. Green, *Evangelism through the Local Church: A Comprehensive Guide to All Aspects of Evangelism* (London: Hodder & Stoughton, 1990; repr., Nashville, Tenn.: Thomas Nelson, 1992); idem, *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academics, 2008), 177–180; idem, ed., *In Search of the Soul: Perspectives on the Mind-Body Problem—Four Views of the Mind-Body Problem*, 2d ed. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2005); idem, ed., *What about the Soul? Neuroscience and Christian Anthropology* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2004); Michael Green, *The Day Death Died: Did Jesus Christ Really Rise from the Dead?* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1982); Harold Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment* (Taunton, U.K.: Phoenix Press, [1941]); Hilborn, et al., *The Nature of Hell*; Phillip E. Hughes, *The True Image: The Destiny of Man in Christ* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989); I. Howard Marshall, „The New Testament Does Not Teach Universal Salvation,” in *Universal Salvation?: The Current Debate*, ed. Robin A. Parry and Christopher H. Partridge (Carlisle, U.K.: Paternoster, 2003), p. 55–76; Clark H. Pinnock, „Fire, Then Nothing,” *Christianity Today*, March 20, 1987, p. 40, 41; idem, „The Destruction of the Finally Impenitent,” 243–260; idem, *A Wideness in God’s Mercy*; idem, „The Conditional View,” p. 135–178; idem, „Annihilationism,” in *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L. Walls (New York: Oxford University Press, 2008), p. 462–475; Clark H. Pinnock and Robert C. Brow, *Unbounded Love: A Good News Theology for the Twenty-First Century* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994); Powys, „Hell”; F. LaGard Smith, „The Tormenting Conundrum of Hell,” in *AfterLife: A Glimpse of Eternity Beyond Death’s Door* (Nashville, Tenn.: Cotswold, 2003), p. 165–197; John R. S. Stott, „The Logic of Hell: A Brief Rejoinder,” *Evangelical Review of Theology* 18 (January 1994): p. 33, 34; Stephen H. Travis, *Christ and the Judgment of*

- God: The Limits of Divine Retribution in the New Testament*, 2d ed. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2009); idem, *The Jesus Hope*; idem, *Christian Hope and the Future*; idem, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982), 196–199; idem, „The Problem of Judgment,” *Themelios* 11 (January 1986): p. 52–61; Wenham, *The Goodness of God*, p. 27–41, reprinted as *The Enigma of Evil* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1985); idem, „The Case for Conditional Immortality,” in *Universalism and the Doctrine of Hell*, p. 161–191; Ben Witherington III, „And Now—The Case for Permanent Residence in Hell,” <<http://www.patheos.com/blogs/bibleandculture/2011/03/19/and-now-the-case-for-permanent-residence-in-hell/>> (September 5, 2014); Nigel Wright, *The Radical Evangelical: Seeking a Place to Stand* (London: SPCK, 1996); and John Zens, *Christ Minimized? A Response to Rob Bell's LOVE WINS* (Omaha, Nebr.: Ekklesia, 2011). See also Greg Boyd, „The Case for Annihilationism,” <<http://reknew.org/2008/01/the-case-for-annihilationism>> (September 5, 2014), who admits: „While I am not completely convinced of this position, I think it is worthy of serious consideration“ (par. 1).
- (19) Trevor Hart, „Universalism: Two Distinct Types,” in *Universalism and the Doctrine of Hell*, p. 1–34; Fudge, *The Fire That Consumes*, 3d ed., p. 279–286.
- (20) Gregory MacDonald, *The Evangelical Universalist*, 2d ed. (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2012), p. 134, 135.
- (21) Richard Bauckham, «Universalism: A Historical Survey», *Themelios* 4, no. 2 (January 1979): 49: «Только представление о том, что все люди в конечном счете будут спасены, является общим для всех универсалистов».
- (22) See Baker, *Razing Hell*, p. 106–124. Ее взгляд уникален, так как она говорит о вероятности того, что не все люди будут спасены. Автор соединяет здесь аннигиляционизм и универсализм.
- (23) Rob Bell, *Love Wins: A Book About Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived* (New York: HarperOne; 2011). Note esp. 107: «В центре подобного понимания — убеждение в том, что, если дать каждому человеку достаточно времени, все обратятся к Богу, ощутят мир и возрадуются в Его присутствии». См. также Rob Bell, *The Love Wins Companion: A Study Guide for Those Who Want to Go Deeper*, ed. David Vanderveen (New York: HarperOne, 2011).
- (24) См., например, Francis Chan and Preston Sprinkle, *Erasing Hell: What God Said About Eternity, and the Things We Made Up* (Colorado Springs, Colo.: David C. Cook, 2011); Kevin DeYoung's blog, „God is Still Holy and What you Learned in Sunday School is Still True: A Review of 'Love Wins,’” <<http://thegospelcoalition.org/blogs/kevindeyoung/2011/03/14/rob-bell-love-wins-review/>> (September 5, 2014); Mark Galli, *God Wins: Heaven, Hell, and Why the Good News Is Better than Love Wins* (Carol Stream, Ill.: Tyndale House, 2011); Larry Dixon, „Farewell, Rob Bell”: *A Biblical Response to Love Wins* (Columbia, S.C.: Theomedian Resources, 2011); James K. Wellman, Jr., *Rob Bell and a New American Christianity* (Nashville, Tenn.: Abingdon, 2012); Zens, *Christ Minimized?*
- (25) Основными приверженцами данного взгляда среди представителей евангелической традиции являются Jan Bonda, Thomas Talbot, Randy Klassen, Gregory MacDonald, Sharon Baker, and Rob Bell; MacDonald,

- The Evangelical Universalist*; idem, ed. *All Shall Be Well: Explorations in Universalism and Christian Theology, from Origen to Moltmann* (Eugene, Ore.: Cascade, 2011); Thomas Talbot, *The Inescapable Love of God* (Boca Raton, Fla.: Universal, 1999).
- (26) Более детально см. MacDonald, ed., *All Shall Be Well*, p. 23, 24; Packer, „Universalism,” p. 172, 173. John MacQuarrie, *Principles of Christian Theology*, 2d ed. (New York: Scribner’s, 1977), p. 361, он утверждает: «Доктрина условного бессмертия, по крайней мере, предпочтительнее варварского учения о вечном аде... Но, пожалуй, надежда христианина может вести дальше, чем просто к вере в условное бессмертие... Поэтому доктрина „универсализма“ предпочтительнее учения об „условном бессмертии“».
- (27) R. C. Sproul, *Reason to Believe: A Response to Common Objections to Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), p. 99, 100.
- (28) См., например, Packer, „Universalism,” p. 169–194; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972), p. 387–423.
- (29) Gary V. Smith, *Isaiah 40–66*, NAC 15b (Nashville, Tenn.: B & H, 2009), p. 752.
- (30) Fudge, *The Fire that Consumes*, p. 131 (emphasis original).
- (31) Guillebaud, *The Righteous Judge*, p. 12.
- (32) Примером может служить Beale, «The Revelation on Hell», p. 134, который пишет: «Не секрет, что Откр. 14:11 и 20:10–15 являются ахиллесовой пятой аннигиляционизма. Хотя некоторые и утверждают, что страдания неверующих временны, вероятнее всего, Иоанн верил в вечное осуждение нечестивых».
- (33) Ralph G. Bowles, „Does Revelation 14:11 Teach Eternal Torment? Examining a Proof-text on Hell,” *Evangelical Quarterly* 73/1 (2001), p. 36.
- (34) N. T. Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church* (HarperOne, 2008), p. 184.

ЧТО ГОВОРИТ ТОРА ОТНОСИТЕЛЬНО ПРИРОДЫ *ШЕОЛА*

Эрик Галениекс, доктор теологии, профессор кафедры ветхозаветных исследований, Адвентистский африканский университет, Найроби, Кения.

В основу статьи положены идеи автора из его диссертации «*The Nature, Function and Purpose of the Term Sheol in the Torah, Prophets, and Writings: An Exegetical-Intertextual Study*», Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 6 (Berrien Spring, MI: Adventist Theological Society Publications, 2005).

Природа шеола

Для того чтобы понять *шеол* и то место, которое отведено ему в Торе, необходимо задаться вопросом: «Какова природа *шеола*?».

Шеол находится под землей и является эквивалентом могилы. В отличие от мертвых, те, кто живет на земле, оплакивают тех, кто находится в *шеоле* (см. Быт. 37:35); они скорбят (см. Быт. 42:38), испытывают страх и потрясение (см. Числ. 16:34).

Что касается природы *шеола*, то она напрямую связана либо с состоянием смерти, либо с могилкой, которая является видимым и осязаемым доказательством смерти⁽¹⁾. Иаков, узнав, что его сын мертв, будучи в состоянии сильнейшей душераздирающей скорби, пожелал «сойти» к нему. Это

значило, что подобные мучения готовы были свести его в могилу. Он действительно хотел скорее умереть и быть похороненным рядом с сыном, чем оставаться в живых. *Шеол* никогда не связывается с понятием «жизнь» и состоянием, в котором находятся живые. Иногда в Ветхом Завете *шеол* может олицетворяться и изображаться как действие или разговор умершего (так олицетворяются некоторые неодушевленные предметы, например, земля, деревья и т. д.)⁽²⁾. Однако в Торе *шеол* связан исключительно со смертью⁽³⁾.

Вот некоторые из наиболее важных характеристик *шеола*: *шеол* ассоциируется с ямой, землей и прахом, что подразумевает могилу, полное разложение тела и прекращение любого рода существования.

Шеол в Торе не представляет собой исключительно обитель нечестивых, как полагают многие исследователи⁽⁴⁾. Как праведники (Иаков, Быт. 37:35), так и нечестивцы (Корей, Дафан и Авирон, Числ. 16:30–33) все неизбежно отправляются туда. Поэтому *шеол* следует понимать как то, что относится, в первую очередь, к могиле. В нескольких словах *шеол*, представленный в Торе, это место, где собраны все умершие, вне зависимости от того, были они праведниками или нечестивцами, молодыми или старыми (см. Еккл. 9:2–7, 10). Более того, когда умирал патриарх, о нем говорилось, что он «приложился к народу своему» (Быт. 35:29; 49:29); иными словами, он был похоронен там же, где были погребены и его отцы, без какого-либо намека на продолжение жизни их душ.

Шеол в Торе не имеет ничего общего с сомнительными теологическими измышлениями и с теориями о мистической «преисподней», «месте духов умерших» или «обители мертвых». Очень часто исследователи вначале предлагают какие-либо термины или выражения, а затем начинают подгонять их под определенный случай. Например, слово «обитель» является техническим термином, применяемым исключительно к живущим и не имеющим ничего общего

с мертвыми⁽⁵⁾. Так же и слово «преисподняя» представляется как место некоего существования, хотя это значение и противоречит его первоначальному смыслу. В Торе подобные выражения просто не встречаются⁽⁶⁾. Следовательно, природа *шеола* в Торе, в его узком или широком смысле, не поддерживает теорию о том, что после смерти тело уходит в могилу, а душа — в *шеол* (ад) или на небеса.

Наконец, в Торе *шеол* представляется как что-то незащищенное и уязвимое. Например, во Втор. 32:22 Моисей описывает гнев Божий, который «жжет до ада преисподнего», что демонстрирует превосходство Господне над глубинами земли и в то же время подчеркивает слабую природу *шеола*. Подобно тому как у смертного человека имеется возможность прожить только одну жизнь с момента рождения до смерти, так и у *шеола* есть начало и конец. Однако в Торе нет прямых ссылок относительно разрушения *шеола*/могилы или относительно того, как долго он будет сохранять свою природу и господство над умершими.

Назначение *шеола*

Назначение *шеола* исходит напрямую из его природы и характера. В частности, это прекращение человеческих мук и страданий. Для Иакова потеря его любимого сына была настоящей трагедией, и поэтому его печаль была невыносимой (см. Быт. 37:35). «Схождение» в *шеол* положило бы конец страданиям Иакова. Та же тоска по Иосифу и переживания за Вениамина выражены в Быт. 42:38, и тот же мотив повторяется в словах Иуды в Быт. 44:29–34.

Шеол также представляется как орудие наказания⁽⁷⁾. В Числ. 16:25–35 можно найти пример этого: (1) обвинение, (2) провозглашение приговора, (3) исполнение приговора и последующая за ним реакция народа. Данный отрывок не только описывает восстание Корея и его последователей, но и представляет прототип внезапности и окончательности

их уничтожения. В стихах 30–33 взаимозаменяемо и персонифицированно используются различные элементы, такие как земля/могила, которая «разверзает уста свои», «поглощает их» и «покрывает их». Эти выразительные фразы указывают на конкретные аспекты *шеола* во время Божественного вмешательства и осуждения, то есть погребение этих людей в могилу заживо.

Функционально *шеол* ограничен. Очень выразительным языком Моисей описывает универсальность всепоглощающего гнева Божьего по отношению к Своему неверному народу, так что даже глубины *шеола* бессильны против Божественного могущества и не могут защитить своих мертвецов (см. Втор. 32:22).

Термин *шеол* используется для того, чтобы подчеркнуть контраст, существующий между состоянием «мертвых и живых»⁽⁸⁾. Ни разу *шеол* не ассоциируется с живыми, разве только что в противопоставлении. Более того, когда Моисей призывает «небо и землю» для свидетельства от имени Господа, он ни разу не упоминает *шеол* или «царство мертвых»⁽⁹⁾.

Еще одно назначение *шеола* связано с его антитетической функцией, характеризующей *шеол* как космологическую противоположность небес⁽¹⁰⁾. Шаблонное выражение «ад преисподней» (Втор. 32:22) формирует сильнейший контраст с небесами. Однако из этого невозможно сделать какое-то определенное заключение относительно некоего существующего подземного мира или преисподней, где покойные души продолжают свое жалкое существование.

И, наконец, теологические и исторические аспекты *шеола* иллюстрируют, что его назначение временно. Достаточно сказать, что начало *шеола* связано с непослушанием двух человек, благодаря которому грех подчинил себе весь человеческий род. С этого момента смерть и *шеол* проявляют свою власть над живущими (см. Быт. 3). В обетовани-

ях Писания о будущем восстановлении содержится ключ к полному уничтожению *шеола*⁽¹¹⁾.

Цель *шеола*

Цель *шеола* связана с его природой и назначением. Для того чтобы обнаружить ее в Торе, мы сфокусируемся на вопросе: «Почему автор Торы использует термин „шеол“?»

Одна из главных причин, почему используется этот термин, сводится к тому, чтобы напомнить о смертной природе человека и подчеркнуть неизбежность смерти для всех человеческих существ. Очевидно, что намерение автора заключается не в том, чтобы представить детальное описание природы, назначения и цели *шеола* в Торе. Однако использование очень выразительного языка и образов в случае смерти Корея и его последователей (см. Числ. 16) четко указывает на то, что после смерти, в *шеоле*, у человека не будет второго шанса изменить свою судьбу. Смерть как праведника, так и нечестивого, заканчивается могилой — *шеолом*. Однако автор идет немного дальше и делает логический вывод из своих наблюдений. Если смерть — это конец, тогда могила позволяет остановить самые тяжкие преступления, совершаемые людьми против Бога (см. Числ. 16). Яркий и отрезвляющий эффект данного аспекта в достаточно эмоциональном описании смерти Корея и всех тех, кто посмел противостоять Богу, находит свое авторитетное подтверждение в многочисленных параллельных ссылках.

Шеол является великим уравнителем. Не имеет значения, кто умирает — Иаков, Иосиф, Корея и его последователи, все те, кто жил благочестиво или провел жизнь в восстаниях против Моисея и Бога, и те, кто стремился к главенству, — все уходят в *шеол*.

Цель *шеола* — указать, что место умерших, *шеол* (могила, яма), противоположно земле живых — там, где можно ощутить Божественное присутствие и найти ис-

купительный и животворящий потенциал. Это означает, что, если загробной жизни нет, необходимо выяснить истинный и вечный смысл значимости человеческой жизни как таковой.

Еще одним важным аспектом, отражающим цель *шеола*, является указание на то, что именно Бог предъявляет обвинение и судит. Он способен стереть с лица земли людей, считающих себя слишком мудрыми в собственных глазах. Это великая Божья расплата со всеми, кто «на земле живых» провозглашает себя «богами» и презирает «Скалу спасения»⁽¹²⁾. На этом фоне Бог показывает последствия неповиновения израильского народа, посмеявшегося бросить вызов Божественному суверенитету (см. Втор. 32). Обвинение и суды Бога отзываются эхом ужасных и неизбежных разрушений, которые проявляются в проклятиях завета (см. Втор. 32:22–24).

Суд, провозглашенный над живущими, всегда оставляет шанс к тому, чтобы распознать зло и отвернуться от него. Поэтому описание автором смерти Корея и его людей содержит в себе грозное предупреждение: «Это те Дафан и Авирон, призываемые в собрание, которые произвели возмущение против Моисея и Аарона вместе с сообщниками Корея, когда сии произвели возмущение против Господа; и разверзла земля уста свои, и поглотила их и Корея; вместе с ними умерли и сообщники их, когда огонь пожрал двести пятьдесят человек, и стали они в знамение»⁽¹³⁾.

«Знамение» — это то, что бросается в глаза. Автор использует это слово, чтобы привлечь внимание и предупредить. В то же время Бог в суде Своем одаряет спасительным страхом тех, кто стал свидетелями трагедии, в надежде на то, что они убоятся и вернуться к Нему.

Ссылка на *шеол* часто служит подтверждением Божественного суверенитета, и это хорошо видно из истории Корея и его последователей, оказавшихся в *шеоле*. Описание того, как Господь творит необычайное (см. Числ.

16:30–33), подчеркивает степень Его суверенитета, как и «схождение живых в преисподнюю». Фактически это часть того фона, на котором Бог выстраивает наше доверие и надежду относительно Своих будущих действий.

Так как Бог — Создатель всего сущего, Он является Господином человеческой жизни и истории (см. Втор. 10:17; 32:6). Ни один человек или нация не создавали сами себя. Божий народ, религиозные вожди и целые нации черпают силу и энергию из источников, даруемых Господом, и обретают свой высокий статус по Божественному назначению. Бог не только держит в Своих руках ключи человеческой истории, Он имеет контроль и над умершими, находящимися в *шеоле*. Подобно современникам Моисея, церковь сегодня должна осознать тщетность надежды на свои собственные силы. Ее уверенность должна укореняться только лишь в Боге. *Шеол* не следует путать с такими концепциями, как «обитель» или «преисподняя», которые исследователи пытаются ассоциировать с продолжающимся существованием духов умерших. Вполне очевидно, что в Торе *шеол* является эквивалентом места для умерших, и в ней не содержится даже малейшего намека на возможность посмертного существования в какой бы то ни было форме.

Давая оценку рассмотренным ссылкам на *шеол*, следует помнить, что основная цель данного термина не доктринальная, а эмпирическая (см. Быт. 32, 42, 44), учебная (см. Числ. 16) и доксологическая (см. Втор. 32). Автор хочет, чтобы читатель пережил тоску и любовь Иакова по отношению к его сыну Иосифу; чувства его настолько сильны, что он готов умереть. В то же время посредством трагического опыта Корея автор желает предупредить об опасности бунта против Бога. Следует упомянуть и еще об одном важном измерении проанализированных текстов. В них чувствуется намерение автора внушить верность Богу в сердца своего народа и последующих

поколений. Очень важно понимать человеческую ответственность перед Богом и необратимые последствия возможного прекращения жизни как для праведника, так и для нечестивого.

И последнее. Хотя ссылки на *шеол* в Торе не дают прямого описания окончательного эсхатологического суда и не содержат информации об окончательном наказании нечестивых огнем или о награде для праведников посредством воскрешения, некоторые из них, безусловно, содержат аллюзии на будущее и являются прототипом последних событий, как, к примеру, в Числ. 16. Пророческая динамика всех этих событий представлена в других местах Ветхого Завета, и они находят свое исполнение в последние дни.

Ссылки

- (1) Ethelbert W. Bullinger, „Hell“, *Figures of Speech Used in the Bible, Explained and Illustrated* (Grand Rapids: Baker, 1997), p. 367–370; also p. 861–869.
- (2) Ср. Числ. 16:30–33; 26:10; Втор. 11:6; Пс. 105:17; Ис. 5:14; 14:1–11; Иез. 31:1–18; 32:21, 27 с Суд. 9:7–21.
- (3) Быт. 37:35; 42:38; 44:29, 31; Числ. 16:30, 33.
- (4) Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 283.
- (5) Bullinger, „Hell“, 368; Robert K. Barnhart, ed., *The World Book Dictionary*, 2 vols. (Chicago, IL: World Books, 1995), s.v. „Abode“.
- (6) Barnhart, *The World Book Dictionary*, s.v. „Nether world“ and „Underworld“.
- (7) Например, 3 Цар. 2:6, 9; Иов. 24:19; Пс. 8:17.
- (8) Числ. 16:46; Втор. 30:15, 19; 1 Цар. 2:6; Деян. 10:42; 2 Тим. 4:1; 1 Петр. 4:5.
- (9) См. Втор. 4:26; 30:19; 31:28; 32:1.
- (10) Ср. Втор. 32:22; Иов. 11:8; Пс. 138:8; Ис. 57:9; Ам. 9:2.
- (11) Втор. 32:29; 1 Цар. 2:6; 3 Цар. 17:22; Иов. 14:12; 19:25–27; Пс. 1:6; 15:10; 16:15; 48:15; 70:20; 72:24; 88:10; Ис. 25:8; 26:14, 19; 53:11; Иез. 37:10; Дан. 12:2; Ос. 6:2.
- (12) Втор. 32:15–29; Пс. 51:5.
- (13) Числ. 26:9, 10. Ср. Пс. 59:6: «Даруй боящимся Тебя знания». «Убоявшимся» Бог найдет защиту от атак зла, символом которого является «лук». Все свое упование праведник возлагает на Бога, небесного Воителя. См. также Ис. 11:10.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ רוּחַ, נֶפֶשׁ, וְנַפְשׁוֹ, וְנַפְשׁוֹ וְרוּחֵהוּ וְנַפְשׁוֹ, И נַפְשׁוֹ וְרוּחֵהוּ В КНИГЕ ИОВА

Даниэль К. Бедиако, доктор теологии,
профессор кафедры ветхозаветных исследований,
Университет Вaley Вью, Гана.

Введение

Проблема соотношения тела и разума (то есть взаимосвязь души, духа, разума и тела) обсуждается на протяжении уже достаточно длительного времени⁽¹⁾. Несмотря на широкий спектр исследований на данную тему, она все еще не утратила своего научного интереса как для христианства, так и для ислама⁽²⁾. Ввиду того что такие библейские термины, как *nepesh* («душа»), *ruakh* («дух»), *neshamah* («дыхание») и *khay* («жизнь»), являются неотъемлемой частью дискуссии, их более ясное значение следует искать, основываясь в первую очередь на академическом богословском подходе, а не на отвлеченном философском, коего придерживается большее число дискутируемых. Обращаясь к библейскому тексту, следует отметить, что, несмотря на то, что эти термины ясно разграничены в повествовании о творении (см. Быт. 1–2), где, выражаясь каноническим языком, они используются впервые, их последующее использование несет за собой некоторые семантические трудности, особенно в поэтических текстах. Именно в связи с такой семантической головоломкой настоящее исследование пытается проследить использование терминов *nepesh*, *ruakh*, *neshamah*

и *khay* в книге Иова, а также показать их взаимосвязь друг с другом. Книга Иова была выбрана для проведения лексико-семантического анализа, во-первых, ввиду того что соответствующие термины в книге появляются несколько раз в виде различных образов, а во-вторых, книга Иова рассматривается как одна из первых написанных библейских книг. Подразумевается, что верное понимание этих терминов в книге Иова может способствовать более правильному пониманию их и в остальной части еврейской Библии, особенно в поэтических текстах. Наконец, несмотря на то, что данные термины встречаются в книге Иова довольно часто, имеющиеся исследования не уделяют им серьезного внимания⁽³⁾.

Краткий обзор использования терминологии в Библии

В Быт. 1–2 аспекты человеческого существа включают в себя «*apar*» («прах» — 2:7; 3:19) и *nishmat khayyim* («дыхание жизни» — 2:7). Комбинация этих двух аспектов и делает человека *nepesh khayyah* («душою живою», 2:7). Подобно человеку, животные также являются *nepesh khayyah* («душой живой» — 1:20, 24; 2:19) «произведенными» (1:24) или «образованными» из земли (2:19), имеющими «дыхание жизни» (1:30; 7:22)⁽⁴⁾. Хотя в английских переводах, когда речь идет о людях, слово *nepesh* часто переводится как «душа», животные в той же мере являются *nepesh* (1:20, 24, 30; 2:19; 7:22). Таким образом, как отмечает Т. Бренсингер, «человека от животного мира отличает не то, что он является „душой живою“, а животное лишь — „живой тварью“, а то, что он был создан по образу Божию»⁽⁵⁾.

Хотя использование данных терминов в Быт. 1–2 и показывает достаточно ясно, что «тело» («*apar*»), соединяясь с «дыханием жизни» (*nishmat khayyim*), и составляет «душу живую» (*nepesh khayyah*), в более поздних использованиях этих слов в книге Бытие (например, 6:17; 7:15)

или в других книгах Библии (например, Втор. 6: 5; 1 Цар. 1:15; Ис. 26:9) данные термины изображены не так ясно. К примеру, *nepesh* («душа») может подразумевать под собой значение «жизнь» (см. Втор 24:6; 1 Цар. 28:9; Пс. 31:3; 123:7; Притч. 7:23; 19:18)⁽⁶⁾. «Жизнь» (*nepesh*) заключена в крови (см. Лев. 17:11). Фактически *nepesh* означает человека — живого (например, Быт. 17:14; Исх. 12:15; Лев. 4:2; Иез. 18:20) или мертвого (например, Лев. 21:11). После смерти человек («*apar*») возвращается в землю (см. Быт. 3:19), а дух/дыхание (*ruakh*) возвращается к Богу, Который и дал его (см. Еккл. 12:7). Иез. 37:1–12 символически разворачивает смерть вспять, в результате чего дух/ветер (*ruakh*) оживляет (*khayah*) мертвые тела. Каирус, завершая свое исследование библейского учения о человеке, пришел к выводу: «Все аспекты человеческого существа функционируют как единое целое. Не существует отдельной души или духа, способных к сознательному существованию в отрыве от тела. Таким образом, слова „душа“ или „дух“ описывают интеллектуальные, эмоциональные и волевые проявления личности человека»⁽⁷⁾. Другими словами, все случаи использования слов «душа» и «дух» в Библии могут быть поняты в контексте как относящиеся к функциям индивидуальной психики или активности целостного человека⁽⁸⁾.

Однако нахождение твердого библейского основания для подобных заявлений, учитывая выраженную семантическую неопределенность терминов *nepesh*, *ruakh*, *neshamah* и *khay* в поэтических книгах, таких как, например, книга Иова, требует дальнейшего исследования. Итак, постараемся проанализировать каждый из этих терминов в контексте книги Иова.

Nepesh (נֶפֶשׁ)

В разговоре с Богом сатана утверждает, что человек отдаст все за свою жизнь (*nepesh*) (см. Иов. 2:4). Бог, в свою

очередь, позволяет сатане затронуть тело Иова при условии, что его *nepesh* будет сохранена (см. ст. 6). Хотя в ст. 4 *nepesh* относится к личности в целом (то есть к телу и самой жизни)⁽⁹⁾, в ст. 6 *nepesh* не включает в себя физическое тело, но обозначает только феномен «жизни». Тело Иова может быть подвергнуто пыткам сатаны, но жизнь его не отнимется⁽¹⁰⁾. Подобное семантическое разделение *nepesh* подчеркивается далее в 7:15, где душа Иова в результате страданий предпочла бы удушение, т. е. смерть, нежели жизнь в таком теле (буквально «костях моих»)⁽¹¹⁾.

В 3:20 («на что дан страдальцу свет, и жизнь огорченным душою»)⁽¹²⁾ «свет» идет параллельно *khay*, тогда как «страдалец» параллельно выражению «огорченный душою [*nepesh*]»⁽¹³⁾. Подобный параллелизм указывает на то, что *nepesh* в данном случае означает не живое существо, а употребляется для описания эмоционального состояния, эмоционального аспекта «души». Такое качество *nepesh* (т. е. горечь *nepesh*) появляется и во многих других местах (например, 7:11; 10:1; 23:13; 27:2; 30:16, 25; 33:20), в некоторых из них персонифицированная *nepesh* подвергается страданиям и мукам⁽¹⁴⁾. Соответственно, *nepesh* Иова отказывается прикасаться к пище, потому что она стала ненавистна ему (6:7)⁽¹⁵⁾. Точно так же и Елиуй утверждает, что «жизнь его отвращается от хлеба и душа его — от любимой пищи» (6:7)⁽¹⁶⁾. Как в 6:7 и 33:20, *nepesh* часто персонифицируется, особенно в условиях, когда в поле зрения возникает ее эмоциональная проблематика. Когда *nepesh* отказывается от пищи, это означает, что человек потерял аппетит из-за эмоциональной неустойчивости в результате продолжительного страдания. В том же эмоциональном контексте терпение выражается как продление *nepesh* (6:11)⁽¹⁷⁾. Согласно 14:22, *nepesh* скорбит подобно плоти, испытывающей боль. На первый взгляд этот стих, кажется, поддерживает идею о том, что *nepesh* существует сознательно и, следовательно, может скорбеть и после смерти чело-

века. Несколько выражений в ст. 19–21 описывают смерть. Тем не менее в этой же главе ясно говорится, что после смерти человек пребывает в полностью бессознательным состоянии — умерший ничего «не знает» и «не воспринимает» (ср. ст. 10–12, 21). По своей структуре ст. 22, кажется, переходит от размышлений о бездействии мертвых к страданиям живых. Такое смещение поддерживается использованием в начале стиха наречия *'akh* — «только». Если это так, тогда скорбь «души» или муки «плоти» не являются активностью умерших ради живых. Когда человек умирает, он уже не является «живым» (ст. 14). Если мертвые ничего не чувствуют, они, конечно, не могут и страдать. Подразумевается, что действия, описываемые в ст. 22, совершают не умершие, а живые. Кроме того, следует отметить, что в данном стихе стенания «души» служат параллелью к мучению «плоти». Подобный параллелизм предполагает, что «душа» и «плоть» имеют одинаковый символизм, указывающий на целостность человека.

Таким образом, параллельное использование понятий «плоть» и «душа» подразумевает, что человек, который страдает, не мертв, а жив. Итак, ст. 22, кажется, говорит о том, что «единственное», что понимает или осознает страждущий человек (ст. 1), это его собственная физическая (плоть) и эмоциональная (душа) агония⁽¹⁸⁾.

Иов. 7:11 семантически уравнивает «стеснение духа моего [*ruakh*]» с «горестью души моей [*nepesh*]». Подобным образом Иов. 12:10 проводит параллель между «душой [*nepesh*] всего живущего [*khay*]» и «духом [*ruakh*] всякой человеческой плоти»⁽¹⁹⁾. В любом тексте возникает сложность в том, чтобы увидеть различие между *ruakh* и *nepesh*, учитывая, что данные термины взаимозаменяемы, но ради подчеркивания смысла, что особенно характерно для поэзии, вводятся лексические вариации. Тем не менее кажется, что, когда эти два термина используются параллельно, *ruakh* часто определяется значением

nepesh, при этом первое является метонимом последнего. Например, в Иов. 12:10, где *nepesh* означает «жизнь», *ruakh* по принципу метонимии⁽²⁰⁾ также означает «жизнь».

Книга Иова свидетельствует о том, что *nepesh* является смертной. Надежда нечестивых — потеря *nepesh* (11:20; ср. 31:39)⁽²¹⁾. Человек может умереть с огорченной *nepesh* (21:25)⁽²²⁾. Смертность *nepesh* ясно видна в 33-й главе:

(а) «чтобы отвести душу [*nepesh*] его от пропасти и жизнь [*nepesh*] его от поражения мечом» (ст. 18);⁽²³⁾

(б) «и душа его приближается к могиле и жизнь его — к смерти» (ст. 22; ср. ст. 28, 30; 27:8)⁽²⁴⁾. Смерть *nepesh* — это окончание *khay* (36:14). Как видно из этих текстов, *nepesh* синонимично параллельно *khay* (36:14). Действительно, в ряде случаев *nepesh* накладывается на *khay* (2:6; 11:20; 13:14; 31:30)⁽²⁵⁾. Тем не менее есть случаи, когда *nepesh* и *khay* представляются как совершенно отличные или частично отличные друг от друга понятия:

(1) «на что дан страдальцу свет, и жизнь [*khay*] огорченным душою [*nepesh*]» (3:20);

(2) «не хочу знать души [*nepesh*] моей, презираю жизнь [*khay*] мою» (9:21); и

(3) «опротивела душе [*nepesh*] моей жизнь [*ruakh*] моя; предамся печали моей; буду говорить в горести души моей [*nepesh*]» (10:1). Когда *nepesh* заменяет *khay*, это не значит, что имеется в виду «плоть» или «тело» (2:4–6; 7:15). Возможно, подобная замена обеспечивает контекст для использования слова *nepesh* с притяжательным местоимением (например, 6:7; 7:11, 15; 10:1; 16:4; 19:2; 27:2; 30:16, 25). Достаточно привести несколько примеров:

(1) «и душа моя [*nepesh*] желает лучше прекращения дыхания, лучше смерти, нежели сбережения костей моих» (7:15);

(2) «если бы душа [*nepesh*] ваша (множ.) была на месте души моей [*nepesh*]» (16:4);

(3) «и ныне изливается душа [*nepesh*] моя во мне» (30:16). Возможно, эти притяжательные местоимения являются идиоматическими, и «моя душа» [*nepesh*] используется вместо местоимения первого лица «я», в то время как «ваши души» [*nepesh*] заменяют местоимение второго лица «вы»⁽²⁶⁾. Действительно, в некоторых контекстах *nepesh* лучше переводить как «себя», «меня», «тебя» (9:21; 18:4; 32:2)⁽²⁷⁾.

Наконец, в одном из текстов *nepesh* левиафана сопоставляется с «пламенем», исходящим из его уст: «Дыхание его раскаляет угли, и из пасти его выходит пламя» (41:13)⁽²⁸⁾. В подобном параллелизме *nepesh*, кажется, накладывается на *ruakh* (ср. 15:30).

Использование слова *nepesh* в книге Иова показывает, что оно включает в себе различные значения: «человек», «жизнь», «эмоциональное состояние», «я» и, возможно, «аппетит» и «дыхание». Согласно Д. Фредериксу, «взаимосвязь дыхания и жизни позволяет сделать дальнейший семантический шаг и признать использование *nepesh* для обозначения самого живого существа, и в этом смысле *nepesh* становится синекдохой, представляя всего человека в целостности его физической и нефизической составляющих. Фактически слово *nepesh* настолько отождествлено с целостным человеком, что иронически оно может обозначать и бездыханный труп (например, Лев. 21:11)»⁽²⁹⁾. Подобная идентичность *nepesh* с целостной личностью и позволяет данному слову использоваться как чье-то «я». Кроме того, *nepesh* может употребляться «скорее для обозначения внутреннего человека, чем человека в целом»⁽³⁰⁾. В подобных случаях *nepesh* может означать неосязаемый жизненный принцип⁽³¹⁾ или же представлять желания, склонности, эмоции человека⁽³²⁾. В целом благодаря своей многогранности *nepesh* объединяет все свойства и аспекты человеческой личности⁽³³⁾.

Ruakh (רוּחַ)

В книге Иова *ruakh* может означать «ветер» (1:19; 21:18; 28:25; 30:15, 22; 37:21) или «воздух» (41:16 [Евр. 8]). В 1:19, 4:9 термин *ruakh* используется в контексте разрушения: «От дуновения [*ruakh*] Божия погибают и от духа [*neshamah*] гнева Его исчезают». Параллелизм в этом и в других местах указывает на то, что *ruakh* является синонимом *neshamah* и что оба термина могут относиться к «ветру». Подобным образом в 15:30 *ruakh* уст Божьих объединяется с «пламенем», иссушающим «отрасли» (ср. 41:21 [Евр. 13]). Именно *ruakh* (то есть «ветер») Божий очищает небеса (26:13; ср. 37:21)⁽³⁴⁾. В 4:15 значение *ruakh* неоднозначно, однако если «облик», говоривший с Елифазом, ангел или Божественное существо (ст. 16), то *ruakh* (ст. 15), проходящий перед ним, можно понимать как «ветер»⁽³⁵⁾.

В контексте быстротечности и хрупкости человеческой жизни (7:6)⁽³⁶⁾ Иов отмечает, что его «жизнь» (*khay*) является *ruakh* (т. е. жизнь — это всего лишь дыхание; 7:7). Подобным образом, квазипараллелизм между *khay* и *ruakh* в 10:12 предполагает, что эти термины могут обозначать «дыхание жизни»⁽³⁷⁾. И в 7:7, и в 10:12 *ruakh*, кажется, является метонимом для *khay*, что позволяет предположить, что, как и в других местах, когда эти слова появляются вместе с общей ссылкой, *ruakh* берет свое значение от *khay*.

Между *ruakh* и *neshamah* имеет место поразительный параллелизм. Присутствующее в человеке *neshamah* — это *ruakh* Божий в ноздрях Его (27:3). В 32:8 Елиуй говорит о том, что *ruakh* в человеке и *neshamah* Вседержителя дает человеку разумение⁽³⁸⁾. Подобно утверждению Елиуя в 32:8, ссылка Софата на *ruakh* — «дух разумения» в 20:3 указывает на то, что помимо феномена дыхания *ruakh/neshamah* обеспечивает и умственную деятельность⁽³⁹⁾. Параллелизм между *ruakh* и *neshamah* усиливается в главах 33 и 34. Елиуй говорит: «Дух [*ruakh*] Божий создал

меня, и дыхание [*neshamah*] Вседержителя дало мне жизнь» (33:4)⁽⁴⁰⁾. Структура 33:4–7, очевидно, указывает на то, что ст. 4 идет параллельно со ст. 6 («Я образован также из брения»). Если так, то это относится к «Божественной энергии», выраженной в сотворении и воодушевлении человека (ср. Иов. 10:12). Елиуй отмечает и то, что если Бог «обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее и дыхание ее, вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (34:14, 15)⁽⁴¹⁾.

Из этого следует, что *ruakh/neshamah* указывает на поддерживающий жизнь феномен — «дыхание»; более того, так как дыхание необходимо для жизни, его исчезновение означает смерть⁽⁴²⁾. Подобная поразительная синонимичность между *ruakh* и *neshamah* настолько естественна, что в некоторых случаях *ruakh* взаимозаменяем с *neshamah*. Таким образом, *ruakh* может быть использован в значении дыхания/кислорода (см. 9:18; 19:17). Фактически *ruakh* переполняет человека изнутри и, таким образом, заставляет его говорить (см. 32:18). А так как слово *ruakh* обозначает дыхание/кислород, оно может быть использовано для описания «пустоты» безрассудных слов, которые, хотя и выражают дыхание, являются просто «ветренными» (см. 6:26; 8:2; 15:2; 16:3, 4)⁽⁴³⁾.

Выше было сказано, что в 7:11 и 12:10 *nepesh* и *ruakh* — синонимично параллельны, *ruakh* перенимает значение *nepesh* и становится для него метонимом. В данном случае эти два термина взаимозаменяемы. Как *nepesh*, так и *ruakh* используются для выражения эмоций. *Ruakh* Иова пьет яд стрел Вседержителя (см. 6:4; Пс. 7:13). Кроме того, страдание *ruakh* синонимично горечи *nepesh* (см. Иов. 7:11). Эмоциональный аспект *ruakh* подчеркивается и в 15:13 — человек, отворачивающий *ruakh* от Бога, испытывает гнев/гордость⁽⁴⁴⁾. *Ruakh*, выходящий из «ноздрей», является выражением гнева (см. 4:9; ср. 15:2–4). *Ruakh* также может быть нетерпеливым (см. 21:4)⁽⁴⁵⁾. На-

конец, *ruakh* несет в себе эмоциональный нюанс, когда побуждает кого-то к ответу (см. 20:3) или к тому, чтобы говорить (см. 32:18)⁽⁴⁶⁾.

В отличие от *nepesh*, подверженность смерти *ruakh* четко не обозначена. Тем не менее в Иов. 17:1 отмечается, что *ruakh* смертен: «Дыхание мое [*ruakh*] ослабело; дни мои угасают; гробы предо мною»⁽⁴⁷⁾. Здесь разрушение *ruakh* и прекращение дней — параллельны, и оба они ведут к могиле. Наконец, следует добавить, что, как и в случае с *nepesh*, выражения с притяжательными местоимениями, такие как «мой дух [*ruakh*], могут быть идиоматическими и использоваться вместо личных местоимений (например, 6:4; 7:11; 10:12; 17:1)⁽⁴⁸⁾.

Исследование термина *ruakh* показывает, что он имеет несколько значений, в том числе «ветер», «дыхание», «Божественная энергия», «жизненный принцип», «эмоциональное состояние», «интеллект», «желание» или «склонность»⁽⁴⁹⁾. Для Е. Кэмлаха «идея, заложенная в *ruakh*, это дыхание, сопровождающееся движением воздуха, что является внешним выражением жизненной силы, присущей всей деятельности человека. Это верно для любой активности, требующей большей или меньшей степени энергии»⁽⁵⁰⁾. Автор отмечает и то, что, в отличие от *nepesh*, в основном обозначающей «индивидуальность или личность», *ruakh* «относится к зарождению искры жизни, так необходимой для существования человека»⁽⁵¹⁾. Несмотря на подобные заявления, в данном исследовании подчеркивается, что *ruakh* может использоваться метонимически с *nepesh* и *khay*, особенно в параллельных конструкциях; в таких случаях *ruakh* перенимает значение *nepesh* или *khay*.

Neshamah (נְשָׁמָה)

В Иов. 4:9 *neshamah* и *ruakh* используются в контексте разрушения: «От дуновения [*neshamah*] Божия погибают и от духа [*ruakh*] ноздрей/гнева Его исчезают». В дан-

ном стихе находят свое выражение две ключевые идеи: *neshamah* в ноздрях Бога — то же, что и *ruakh*⁽⁵²⁾, а *ruakh* может использоваться и в значении «ветер».

То, что *neshamah* равноценен *ruakh* в ноздрях Бога, ясно видно, например, в 27:3: «Доколе еще дыхание [*neshamah*] мое во мне и дух [*ruakh*] Божий в ноздрях моих...». *Neshamah* — это то, что выражается посредством говорения (см. 26:4; ср. 32:18). Параллелизм *neshamah* и *ruakh* продолжается в 32:8, где *ruakh* в человеке — синонимичен *neshamah* Вседержителя. В этом стихе Елиуй отмечает, что не понимание и разумение дает многолетие, а *ruakh/neshamah*⁽⁵³⁾. В 37:10 отмечается использование *neshamah* в значении «ветер» («От дуновения [*neshamah*] Божия происходит лед»)⁽⁵⁴⁾. Подобное использование *neshamah* вместе с *ruakh* часто обозначает «ветер».

В Иов. 33, 34 параллелизм между *neshamah* и *ruakh* кажется подчеркнутым, с некоторыми нюансами, напоминающими использование этих терминов в ранних главах Бытия (например, 2:7; 6:17; 7:15, 22). Елиуй не только приравнивает *ruakh* Бога к *neshamah* Вседержителя в 33:4, но и показывает, что создание и одушевление человеческой жизни протекают посредством *ruakh/neshamah* Бога. По этой причине отнятие Божьего *ruakh/neshamah* отражается в смерти (см. 34:14, 15). Хотя *ruakh* и *neshamah* в 34:14 рассматриваются в качестве отдельных элементов («и если Он решит возвратить Себе дух [*ruakh*] Свой, дыхание [*neshamah*] Свое отнять»), оба термина указывают на один и тот же объект; вполне возможно, что *neshamah* ограничивает значение *ruakh* (т. е. «Свой дух, а именно дыхание Свое»). В любом случае подразумевается, что слова *neshamah/ruakh* выражены вполне ясно и означают жизнь (ср. 27:3).

Исследование использования *neshamah* и *ruakh* в книге Иова показывает, что касательно человека оба термина синонимичны, первый относится к дыханию, а последний

к жизни в целом⁽⁵⁵⁾. Это, возможно, привело Ф. Баумгартеля к выводу, что «знаком רוּחַ [*ruakh*], дающим и поддерживающим жизнь тела, является נְשָׁמָה [*neshamah*] — дыхание жизни»⁽⁵⁶⁾. В некоторых случаях, однако, между *ruakh* и *neshamah* не так легко установить семантические границы. Как и *neshamah*, *ruakh* также обозначает дыхание (например, см. 27:3, где *neshamah* параллельно *ruakh* — «в ноздрях»). Дыхание — сущность жизни: «Решающим признаком живого существа является дыхание, а его прекращение означает конец жизни»⁽⁵⁷⁾. Хотя *ruakh/neshamah* — необходимый принцип, который дает жизнь телу (т. е. принцип жизни, заложенный в дыхании), слово не имеет значения физического тела само по себе.

Khay (חַי)

В книге Иова. 3:20 *khay* соответствует значению «свет», а «горечь души [*nepesh*]» — «страдальцу». Кажется, что в этом стихе *khay* означает присутствие дыхания в человеке, в то время как *nepesh* описывает телесно-эмоциональное состояние (т. е. страдание).⁽⁵⁸⁾ Хотя Иов страдает (то есть испытывает «горечь души [*nepesh*]»), он все еще не утратил *khay*. Сопоставление *khay* со «светом» повторяется в гл. 33, где «свет» является символом жизни без страданий (см. ст. 28, 30). В главах 3 и 33, где *khay* связано со «светом», присутствует и эмоциональный аспект *nepesh*. Более поразительным является высокий уровень синонимичности или параллелизма между *khay* и *nepesh*⁽⁵⁹⁾, особенно в гл. 33: (а) «чтобы отвести душу [*nepesh*] его от пропасти и жизнь [*khay*] его от поражения мечом» (ст. 18); (б) «и душа [*nepesh*] его приближается к могиле и жизнь [*khay*] его — к смерти» (ст. 22); и (в) «Он освободил душу [*nepesh*] мою от могилы, и жизнь [*khay*] моя видит свет» (33:28; также ст. 30). Как отмечалось ранее, *nepesh* в некоторых местах заменяемо или взаимозаменяемо с *khay* (см. 2:6; 11:20; 13:14; 31:30). Тем не менее, несмотря на такую синонимичность

или взаимозаменяемость, было отмечено, что в некоторых случаях два эти термина представлены как отдельные или квазиразличные элементы (см. 3:20; 9:21; 10:1)⁽⁶⁰⁾.

В подобных случаях (а также в 33:18, 22, 28, 30) значение *khay*, по-видимому, находится под влиянием *nepesh*, которое охватывает более широкое семантическое поле. Таким образом, подобно *ruakh*, *khay* параллельно *nepesh* как своего рода вариант метонимической синонимичности.

Согласно Иову, жизнь (*khay*) является дыханием (*ruakh*) (см. 7:7). Хотя контекст книги свидетельствует о хрупкости человеческой жизни (ст. 6), это утверждение проясняет, что именно наличие *ruakh* определяет *khay*. Таким образом, Бог позволяет человеку быть «живым/живущим» (*khay*), сохраняя его *ruakh* (см. 10:12). В параллелизме конструкции *ruakh* ограничивает значение *khay* путем метонимии, поскольку *ruakh* является определяющей характеристикой *khay*.

Подобно *nepesh*, *khay* подвержена смерти. Согласно гл. 33, *khay* может быть отведена от пропасти (ст. 18). *Khay* также может приблизиться к могиле (ст. 22; ср. ст. 28, 30). Смерть *khay* — то же, что и смерть *nepesh* (см. 36:14). Смерть — удел каждого «живого» существа (*khay*, 30:23). По этой причине никто не может быть уверен за свою жизнь (см. 24:22; ср. ст. 24).

Как и в случае с *nepesh*, желания и аппетит приписываются *khay*. Елиуй отметил, что в скорби *khay* человека отвращается от хлеба и *nepesh* его от любимой пищи (см. 33:20). Вполне возможно, что в ст. 20 фразы «душа его [*nepesh*]» и «жизнь его [*khay*]» являются идиоматическими, представляющими собой личные местоимения. Кроме того, поскольку эти термины появляются в параллельной синонимичной конструкции, большего различия в их значении делаться не должно. То, что *khay* означает «аппетит», можно четко увидеть в 38:39, где насыщенные молодых львов говорит об удовлетворении их «аппетита».

Khay в основном выражает идею «жизни». Иов. 12:10 заключает параллельную конструкцию: «В Его руке душа

[*nepesh*] всего живущего [*khay*] и дух [*ruakh*] всякой человеческой плоти». Иов верит, что его Искупитель «жив» или «живет» (19:25)⁽⁶¹⁾. Использование *khay* в 19:25 появляется в контексте веры Иова в телесное воскресение и окончательный суд⁽⁶²⁾. Стихи 25, 26 содержат пять основных терминов семантического поля смерти и воскресения ('*apar* [прах], *khay* [жить], *ra'ah/khazah* [видеть/воспринимать], *qum* [восставить]); среди них и два других термина, которые устанавливают эсхатологический контекст ('*akhar* [после] и '*akharon* [последнее время])⁽⁶³⁾. Согласно Эрику Галениксу, «эти словесные картины, объединенные вместе, представляют уникальный образ — „восстание из праха“, который фактически представляет картину победы над смертью»⁽⁶⁴⁾. Некоторые из этих ключевых терминов встречаются и в других отрывках, говорящих о воскресении (например, Ис. 26:19; Дан. 12:1–4). Ссылаясь на разложение «кожи» (что подразумевает под собой смерть) и «узреть» Бога «после» во «плоти» (которая может означать новое тело), Иов выражает свою веру в телесное воскресение при пришествии. *Khay* используется в 27:2, чтобы подчеркнуть, что Бог «жив». Мудрость не обретается на земле «живых» (28:13); она сокрыта от глаз всего «живущего» (28:21). Смерть уготована всем «живущим» (30:23; ср. ст. 22). Наконец, *khayuah* обычно относится к зверям, живым существам, обитающим в дикой природе (см. 5:22, 23; 37:8; 39:15; 40:20).

Из проведенного исследования следует, что *khay* имеет несколько оттенков значения, например, «живое существо», «зверь», «жизнь», «дыхание жизни» (т. е. наличие дыхания) или даже «я» и «аппетит». Главная же идея, которую выражает *khay*, — «живой» или «живущий»⁽⁶⁵⁾. К тому же *khay*, соответственно, служит противоположностью смерти, бездыханности и бездеятельности. Книга Иова открывает читателю явную синонимичность *khay* и *nepesh*, что усложняет поиск семантических различий в разных контекстах. Несмо-

тря на это, *nepesh* имеет более широкое семантическое поле, чем *khay*. Например, в то время как *nepesh* служит для того, чтобы выразить эмоции, *khay* не делает этого, по крайней мере в книге Иова. Опять же, после смерти человека его *khay* исчезает, в то время как в других местах Священного Писания *nepesh* может относиться даже к трупам (см. Лев. 21:11); *khay* же не используется в подобном значении.

Выводы и заключение

Нижеприведенная таблица суммирует различные использования терминов *nepesh*, *ruakh*, *neshamah* и *khay* в книге Иова.

Предмет референции	Nepesh	Ruakh	Neshamah	Khay
«жизнь»	2:6; 7:15; (11:20); 12:10; 13:14; (21:25; 27:8); 31:30; (31:39); (33:18, 22, 28, 30)	12:10		(33:18; 22:28)
«личность» (тело/ жизнь)	2:4; 14:22			
Личное местоимение («я», «мне» и т. д.)	6:7; 7:11; 10:1; 16:4; 19:2; 27:2; 30:16, 25; 33:18, 20, 22, 28, 30; 36:14	6:4; 7:11; (10:12); 17:1		33:18, 20, 22, 28; 36:14
«дыхание»/ «кислород»	(41:21[13] огненное дыхание левиафана)	7:7; 9:18; 19:17; 27:3	26:4; 27:3	
«ветер»/ «воздух» (нечто разрушительное)		1:19; 4:9, 15; 15:30; 21:18; 26:13; 28:25; 30:15, 22; 37:21; 41:16[8]	4:9; 37:10	
«дыхание жизни»		10:12; 34:14	34:14	3:20; 7:7; 10:12
«я»	9:21; 18:4; 32:2			(9:21; 10:1)
«аппетит»	(6:7; 33:20)			(33:20); 38:39 (зверь)
Эмоциональное состояние (например, страдание, гнев)	3:20; 6:7; 6:11; 7:11; 10:1; 14:22; 19:2; (21:25); 23:13; 24:12; 27:2; 30:16, 25; 33:20	7:11; 15:13; 21:4; 32:18		
«дух разума»		20:3; 32:8; (32:18)	32:8	

Предмет референции	Nepesh	Ruakh	Neshamah	Khay
Божественная сила		33:4	33:4	
«пустая [ветренная] речь»		6:26; 8:2; 15:2; 16:3, 4		
«живущий»/ «существующий»				12:10; 19:25; 24:22; 27:2; 28:13, 21; 30:23; 33:30
«зверь»				5:22, 23; 37:8; 39:15; 40:20

В книге Иова каждый из этих терминов используется как отдельно, так и совместно с другими. Рассмотрим те случаи, когда каждый из терминов используется отдельно от других:

- (1) *nepesh* в основе своей обозначает жизнь (см. 2:6; 7:15; 11:20; 13:14; 27:2, 8; 31:30; 31:39), человека (то есть, тело + жизнь, см. 2:4; 14:22), личное местоимение (см. 6:7; 7:15; 16:4; 19:2; 27:2; 30:16; 30:25), «я» (см. 18:4; 32:2), эмоциональное состояние (см. 6:7; 6:11; 10:1b; 14:22; 19:2; 21:25; 23:13; 24:12; 30:16; 30:25), аппетит (см. 6:7), огненное дыхание левиафана (см. 41:21[13]);
- (2) *ruakh* обозначает ветер/воздух (см. 1:19; 4:15; 15:30; 21:18; 26:13; 28:25; 30:15, 22; 37:21; 41:16 [8]), эмоциональное состояние (см. 6:4; 15:13; 21:4; 32:18), пустую/ветреную речь (см. 6:26; 8:2; 15:2; 16:3), дыхание/кислород (см. 9:18; 19:17; 32:8), дыхание жизни (см. 17:1) или дух разума (см. 20:3);
- (3) *neshamah* относится к дыханию/кислороду, выраженному через речь (см. 26:4), или ветру/воздуху (см. 37:10);
- (4) *khay* обозначает жизнь или «быть живым» (см. 19:25; 24:22; 27:2; 28:13, 21; 30:23), живое существо (см. 30:23), дикого зверя (см. 5:22; 5:23; 37:8; 39:15; 40:20) или аппетит дикого животного (см. 38:39).

С другой стороны, комбинации этих терминов появляются во многих параллельных конструкциях. Во-первых, *nepesh* и *khay* при параллельном употреблении могут обозначать себя (см. 9:21), жизнь (см. 33:18, 22), личное местоимение (см. 33:28; 36:14; 9:21; 33:18, 20, 22) или аппетит (см. 33:20). В целом, кажется, что, когда *khay* идет параллельно *nepesh*, на значение первого термина, как правило, оказывает влияние значение последнего. Когда оба этих термина появляются в одном стихе, но не в строгом параллелизме, *nepesh* может представлять эмоциональное состояние (см. 3:20) или личное местоимение (см. 10:1a; 33:30), в то время как *khay* может обозначать дыхание жизни (см. 3:20), жизнь (см. 33:30; ср. 10:1) или «себя» (см. 10:1). Во-вторых, *nepesh* и *ruakh* в параллельных выражениях «стеснение духа моего» и «горсть души моей» описывают эмоциональное состояние (см. 7:11); в подобном контексте *rukhi* («мой дух») и *napshi* («душа моя») также могут быть идиоматическими, представляющими личное местоимение. В-третьих, когда *ruakh* и *neshamah* параллельны, они могут обозначать ветер (выраженный антропоморфным образом как гневное дыхание Бога, см. 4:9), дыхание/кислород (см. 27:3), мышление (см. 32:8) или Божественную энергию (см. 33:4). Хотя в 34:14, *ruakh* и *neshamah* не параллельны, они обозначают дыхание жизни. В-четвертых, *ruakh* и *khay* не появляются в строго параллельных конструкциях. В 7:7 *khay* характеризуется *ruakh* («жизнь моя дуновение»), что может обозначать дыхание жизни или ветер в контексте хрупкости жизни. Полупараллелизм в 10:12 говорит о том, что *ruakh* и *khay* могут относиться к дыханию жизни. Наконец, в 12:10, где появляются *nepesh*, *khay* и *ruakh*, *nepesh/ruakh* обозначают жизнь, а *khay* обозначает живое существо (т. е. здесь *khay* параллелен «плоти человеческой»). В целом в книге Иова *nepesh* синонимично параллельно *ruakh* и *khay*, но не па-

раллельно *neshamah*, по крайней мере лексически. Точно так же *khay* параллельно *nepesh* и в чем-то *ruakh*, но не *neshamah*. Только *ruakh* может иметь параллели со всеми тремя терминами, синонимично (*ruakh/neshamah*) или метонимически (*ruakh/nepesh* и *ruakh/khay*).

Форма поэтических конфигураций и семантическая плотность лексических единиц, рассмотренных в этой статье, приводят к некоторым наблюдениям. Во-первых, присутствует высокий уровень синонимичности между *nepesh* и *khay* и между *ruakh* и *neshamah*, хотя *nepesh* и *ruakh*, кажется, охватывают более широкие семантические поля, чем *khay* и *neshamah*. Во-вторых, *nepesh* и *khay* могут представлять всего человека (то есть тело и дыхание жизни), но *ruakh* и *neshamah* утрачивают подобное семантическое представление⁽⁶⁶⁾. В-третьих, когда *ruakh* параллелен *khay*, кажется, что первый из терминов используется метонимически. Подобным образом, в параллельных конструкциях *ruakh* находится в метонимической синонимичности с *nepesh*. В-четвертых, в отличие от *ruakh* и *neshamah*, которые могут быть расположены в ноздрях, во рту или в животе, *nepesh* и *khay* не располагаются в каком-то конкретном органе и, следовательно, могут быть синонимами человека в целом. Подобным образом такие явления, как разумение и ветер, выражаются *ruakh* и *neshamah*, а не *nepesh* и *khay*, возможно, потому, что последняя пара терминов больше относится к телесности. Это означает, что, хотя книга Иова и использует эту терминологию в различных контекстах, она не обязательно передает все различные нюансы смысла.

На основании данного исследования можно сделать вывод, что живой (*khay*) человек (*nepesh*) состоит из тела/плоти (*'apar/basar*, например, 4:19; 10:9; 34:15) и жизненного принципа (*ruakh*), конкретным выражением которого является дыхание (*neshamah*). Эти термины используются с дополнительными нюансами в поэтических контекстах для обозначения физических (*nepesh/khay*), возбуждаю-

щих аппетит (*nepesh/khay*), психических (*ruakh/neshamah*) и эмоциональных (*nepesh/ruakh*)⁽⁶⁷⁾ характеристик человеческой личности (*nepesh/khay*).

Исследование позволяет сделать вывод, что, вопреки общепринятому мнению, *nepesh* или *ruakh* не оставляют тело в момент смерти, чтобы продолжить сознательное существование в другом мире. В книге Иова *nepesh*, обозначает ли это слово всего человека или жизнь, и *ruakh* подвержены смерти, как и тело (например, 33:18–22, 28, 30). И поскольку ни *nepesh*, ни *ruakh* не способны к сознательному существованию отдельно от тела, следует считать, что все аспекты человека функционируют как единое целое и, следовательно, являются взаимозависимыми. Отсюда следует, что даже когда *nepesh* или *khay*, подобно *ruakh* и *neshamah*, обозначают лишь дыхание жизни, а не всего человека, они не могут существовать вне тела, так как без дыхания физическое тело является лишь трупом.

И, наконец, следует отметить, что, хотя позже в еврейской Библии *nepesh*, *ruakh*, *neshamah* и *khay* возобновляют свои исходные значения, установленные в Быт. 1, 2, за пределами этого текстового отрывка данные термины включают в себя новые нюансы и становятся взаимозаменяемыми посредством литературного приема, известного как параллелизм, что особенно характерно для поэтических текстов. Изучение этих терминов в других поэтических текстах еврейской Библии может выявить схожие с книгой Иова семантические конфигурации.

Ссылки

- (1) Существует три основные позиции касательно проблемы соотношения разума и тела: трихотомизм, дихотомизм и монизм. См. напр., Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester, U.K.: InterVarsity, 1994), p. 472–483; Norman Geisler, *Systematic Theology* (vol. 3; Minneapolis, MN: Bethany, 2004), 51; Charles Hodge, *Systematic Theology* (vol. 2; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003), p. 42–64; Millard J. Erickson, *Christian Theology* (2d ed.; Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998), p. 537–557, который добавляет еще один взгляд — «условное единство». Отличные, хотя и связанные между собой, эти точки зрения затрагивают вопрос происхождения души. Существуют три основные позиции: теория предсуществования души, теория сотворения души и традиционный взгляд (душа наследуется от родителей). (Grudem, *Systematic Theology*, p. 484–486; Geisler, *Systematic Theology*, p. 46, 47; Hodge, *Systematic Theology*, p. 65–76).
- (2) Например, в марте 2011 года Исламская академия наук и культуры в Исламской Республике Иран организовала межконфессиональную научную конференцию по данному вопросу. На этой конференции, где присутствовал и автор настоящей статьи, так и не смогли достичь конкретных результатов касательно значений и взаимосвязи «души», «духа» и «тела». Важность данного вопроса подчеркивалась и на третьей международной конференции, организованной Институтом библейских исследований: «Вопросы библейской антропологии с точки зрения адвентистов седьмого дня».
- (3) Большинство исследований книги Иова сосредоточено на теме страданий, без конкретного обсуждения антропологических терминов. См. напр., Daniel E. Fleming, „Job: The Tale of Patient Faith and the Book of God’s Dilemma,” *Vetus Testamentum* 44/4 (1994), p. 468–482; Donald A. Carson, „Job: Mystery and Faith,” *Southern Baptist Journal of Theology* 4/2 (2000): p. 38–55; Roland K. Harrison, „The Problem of Suffering and the Book of Job,” *The Evangelical Quarterly* 25/1 (1953): p. 18–27; K.T. Thompson, „Out of the Whirlwind: The Sense of Alienation in the Book of Job,” *Interpretation* 14 (1960): p. 51–63; Larry J. Waters, „Reflections on Suffering from the Book of Job,” *Bibliotheca Sacra* 154/616 (1997): p. 436–451; R.J. Williams, „Theodicy in the Ancient Near East,” *Catholic Journal of Theology* 2 (1956): p. 14–26; Larry J. Waters, „Elihu’s Theology and His View of Suffering,” *Bibliotheca Sacra* 156: 622 (1999): p. 143–159; J. C. L. Gibson, „The Book of Job and the Cure of Souls,” *Scottish Journal of Theology* 42 (1989): p. 303.
- (4) В 1:30 «дыхание жизни» выражается *nepesh khayyah* (נֶפֶשׁ חַיָּה); букв. «живая душа»), тогда как в 6:17 и 7:15 — это *ruakh khayayim* (רוּחַ חַיִּים, «дух жизни»). В 7:22 — это *nishmat-ruakh khayyim* (נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים, «дыхание духа жизни»).
- (5) T. L. Brensinger, „חַיִּי,” *NIDOTTE* 2:108.

- (6) Это слово может даже означать «аппетит/желание» (ср. Ис. 5:14; Быт. 34:3; Авв. 2:5; Притч. 25:25).
- (7) Aecio Cairus, „The Doctrine of Man,” in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (Commentary Reference Series 12; Hagerstown, Md.: Review & Herald, 2000), p. 212; cf. 213: слово «*nepesh*» включает в себе большую активность, чем просто вегетативную жизнь».
- (8) Там же, p. 212.
- (9) Это подкрепляется выражением «кожа за кожу», которым сатана покарывает, что человек может быть готов отдать и кожу своих близких, чтобы спасти свою собственную (см. ст. 4). Таким образом, слово «кожа» функционирует здесь как синекдоха части для человека в целом.
- (10) Сатане было велено «сохранить» (или быть осторожным) «жизнь» Иова (ст. 6).
- (11) В 7:15 *mawet* («смерть») стоит рядом с *makhanaq* («лишать дыхания/душить»), таким образом *nepesh* не должно пониматься в ограниченном значении «горло». Кроме того, так как в ст. 15 «смерть» антонимична к «костям», последнее следует рассматривать со значением «жизнь», то есть как метоним для целостного человека.
- (12) Этот текст выражает боль и страдание (ср. 3:10; 5:7).
- (13) Подобно 3:20, 33:30 («чтобы отвести душу его от могилы и просветить его светом живых») соединяет «душу» со «светом». «Свет» символизирует «душу».
- (14) Здесь можно привести несколько примеров. В 24:12 «душа» убиваемых вопит; этот вопль души напоминает агонию умирающего человека. То, что душа Иова изливается в нем, означает, что он страдает (см. 30:16). Страдание души — плач (см. 30:25). Также душа может «желать» (23:13). Она может быть огорчена несправедливостью (см. 27:2). Душа может также быть мучима пустыми речами (см. 19:2).
- (15) Ср. I. Eitan, „An Unknown Meaning of *rahamim*,” *JBL* 53 (1934), p. 271; David J.A. Clines, *Job 1–20* (Word Biblical Commentary 17; Dallas, Tx.: Word, 1989), p. 159.
- (16) Cf. Larry J. Waters, „Elihu’s Theology and His View of Suffering,” *Bibliotheca Sacra* 156: 622 (1999), p. 143–159.
- (17) Противоположность — сокращение жизни «души» (Числ. 21:4; Суд. 16:16) или «духа» (Иов. 21:4; Притч. 14:29).
- (18) Интересен комментарий Elmer B. Smick, „Job,” *Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 5:924. Автор пишет: «Воды страдания продолжают разрушать до тех пор, пока луч надежды не потускнеет (ст. 19), и все остальное померкнет, кроме боли тела и непрекращающегося траура души (ст. 22)».
- (19) Так как «дух» здесь квалифицирует «человека», следует признать, что «все живущее» должно ограничиваться человеческим родом.
- (20) Относительно метонима см. E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated* (London: Eyre and Spottiswoode, 1898; reprint, Grand Rapids: Baker, 1968), p. 538–608.
- (21) В Иов. 11:20 буквально говорится: «Их, что предсмертный вздох». Таким образом, надежда нечестивых — смерть. Иов. 31:39 гласит: «Душу хозяев ее лишал дыхания», что может означать то же, что и в 11:20. Как в 11:20,

- так и в 31:39 и 41:21 (Евр. 13) предполагается, что *nepesh* имеет некую связь с дыханием *ruakh/neshamah* [ср. глагольная форма в Исх. 23:12; 31:17; 2 Цар. 16:14]. Для Е. Jacob « $\nu\sigma\chi\eta$ », TDNT 9:619 — «Связь с дыханием легко проследить, когда смерть определяется отходом שָׁנָה [*nepesh*]. Тем не менее не следует делать вывод, что שָׁנָה [*nepesh*] является нематериальной сущностью, которую можно абстрагировать от ее материальной субструктуры и которая может вести самостоятельное существование. Уход שָׁנָה [*nepesh*] является метафорой смерти; мертвый человек тот, кто перестал дышать».
- (22) Умереть с огорченной душой означает умереть в страданиях, не прожив радостную, счастливую жизнь (см. 21:23–25).
- (23) Слово *shakhat* обычно переводится «пропасть» в 33:18, 22, 28, 30 и чаще всего означает «коррупцию» или даже «оружие», так как ее контекст — смерть, однако идея «ямы» или «могилы» по-прежнему имеет смысл.
- (24) В 27:8 «душа» может быть исторгнута Богом, что означает смерть. Это в некоторой степени повторяет лишение дыхания души в 11:20 и 31:39.
- (25) Полагать плоть в зубы — полагать жизнь в руки (см. 13:14).
- (26) Таким образом, «душа» может означать всего человека, однако при использовании данного слова с местоименным суффиксом оно может служить в качестве усилительного местоимения. Ср. Bullinger, *Figures of Speech*, p. 640, 641, который считает, что выражение «моя душа» или «его душа» с помощью синекдохи становится идиомой для местоимений «я/мой» или «он/его». Кроме того, он предполагает, что там, где слово «душа» используется для обозначения всего человека, имеет место такой тип синекдохи, когда часть употребляется вместо целого (p. 640). Возникают сомнения относительно того, является ли «душа» фактически частью человека; «душа» — это скорее весь человек, если автор предпочитает назвать ее метонимом (ср. p. 544, 545).
- (27) «Не хочу знать души моей [*nepesh*], презираю жизнь мою» (9:21); «О ты, раздирающий душу твою [*nepesh*] в гневе твоём!» (18:14); «воспылал гнев его [Елиуя] на Иова за то, что он оправдывал себя [*nepesh*] больше, нежели Бога» (32:2).
- (28) Ср. Elmer B. Smick, „Mythology and the book of Job,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 13.2 (1970), p. 101–108; Elmer B. Smick, „Another Look at the Mythological Elements in the Book of Job,” *Westminster Theological Journal* 40.2 (1978): p. 213–228.
- (29) Наблюдение Фредерикса в значительной степени связано с идеей, что *nepesh* в основном означает «дыхание», а так как «дыхание равносильно самой жизни, *nepesh* по существу означает „жизнь”» (D. C. Fredericks, „שָׁנָה” NIDOTTE 3:133). Cf. Jacob, TDNT 9:621.
- (30) Там же. Ср. Jacob, TDNT 9:619.
- (31) Ср. Fredericks, NIDOTTE 3:133; C. Brown, „Soul,” NIDNTT 3:680; Jacob, TDNT 9:618; Siegfried H. Horn, *Seventh-day Adventist Bible Dictionary* (rev. ed.; ed. Don F. Neufeld, Commentary Reference Series 8; Washington, D.C.: Review & Herald, 1979), p. 1061.
- (32) Brown, NIDNTT 3:680, отмечает, что *nepesh* — это «чувственная часть жизни эго, очаг всех эмоций».
- (33) Там же.

- (34) «От духа Его (ветра) — великолепие неба» (26:13). Ср. упоминание о «шторме» в ст. 12.
- (35) Елифаз делится опытом полученного видения, и, таким образом, значимость своих слов он основывает на Божественном откровении (см. 4:12–21). «Дух» проходит перед Елифазом, и его волосы встают дыбом (см. ст. 15). Елифаз не двигается с места, но он не в состоянии увидеть «внешность» Божественного существа, а только лишь «облик», стоящий пред ним (см. ст. 16). Затем он ощущает тихое веяние (см. ст. 16). Относится ли «облик» к «духу» или же он приходит с «духом»? Так как волосы Елифаза поднимаются благодаря ему, «дух» должен здесь обозначать «ветер» (ср. Clines, Иов. 1–20, p. 111). Глагол *khalap* (חָלַף «удар»), который используется с «духом», в данном стихе используется с «бурей» в Ис. 21:1.
- (36) Эта идея подчеркивается скоротечностью дней жизни человека (см. ст. 6), ссылкой на могилу (см. ст. 9, 10) — царство мертвых, которые спят и отдыхают (см. ст. 3:13–19), а также «дни мои — пар» (см. ст. 16), подобно «моя жизнь — дыхание» (см. ст. 7).
- (37) Иов. 10:12 написано буквально: «жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой» (ср. 33:4).
- (38) Таким образом, использование слова «дух» включает в себя и работу разума.
- (39) Ср. F. Baumgartel, „Πνεύμα,“ TDNT 6:361.
- (40) О речи Елиуа см. Larry J. Waters, „The Authenticity of the Elihu Speeches in Job 32–37,“ *Bibliotheca Sacra* 154: 616 (1997): 436–451; Robert V. McCabe, „Elihu’s Contribution to the Thought of the Book of Job,“ *Detroit Baptist Seminary Journal* 2 (1997): p. 47–80.
- (41) Следует отметить, что 33:4 и 34:14, 15 затрагивает нюансы *ruakh* и *neshamah* в книге Бытие (например, 2:7; 6:17; 7:15, 22).
- (42) Ср. M. V. van Pelt, W. C. Kaiser Jr., and D. I. Block, „רוּחַ,“ NIDDOTTE 3:1074.
- (43) На текст 6:26 дается следующий комментарий: «Дословный перевод предполагает, что его слова были предназначены для того, чтобы их взяли и пустили по ветру, а потому их не следует воспринимать как выражение какого-то укора» (“As Wind“ [Job 6:26], *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, rev. ed., ed. Francis D. Nichol [Washington, DC: Review & Herald, 1976–80], 3:516). В 8:2 Виллад говорит Иову: «Слова уст твоих бурный ветер!». Елиуй также укоряет Иова в том, что тот бросает на ветер бесполезные слова: «Станет ли мудрый отвечать знанием пустым и наполнять чрево свое ветром палящим, оправдываться словами бесполезными и речью, не имеющею никакой силы?» (15:2, 3). В 16:3 Иов вопрошает: «Будет ли конец ветренным словам?»
- (44) Ср. Иов. 4:9; Суд. 8:3; Притч. 16:32.
- (45) Текст буквально гласит: «Доколе мой дух/дыхание [*ruakh*] будет коротким». Короткий *ruakh* выражает отсутствие терпения (Иов. 21:4; Притч. 14:29). См. также Числ. 21:4 и Суд. 16:16, где «душа» возвращает нетерпение.
- (46) В Иов. 32:18 («дух во мне теснит меня») есть и такие слова: «Ибо я полон речами».

- (47) Глагол *khabal* (כָּבַל) в форме пиэль означает «разрушать». В форме пуваль это может быть переведено как «разрушенный» или «сломанный». В этом стихе множественное «могилы» может означать множественные захоронения или кладбище.
- (48) Contra Jacob TDNT 9:618 настаивает на том, что слово *ruakh* никогда не использовалось в качестве личного местоимения.
- (49) Ср. van Pelt, Kaiser, and Block, NIDDOTTE 3:1073–1074; Baumgartel, TDNT 6:361.
- (50) E. Kamlah, „Spirit,” NIDNTT 3:691.
- (51) Horn, SDABD, s.v. „Spirit.”
- (52) Таким образом, как было отмечено выше, в 7:7 Иов сравнивает свою «жизнь» с «духом» (то есть жизнь подобна дыханию) в том смысле, что человеческая жизнь коротка и хрупка (ст. 6.). Более того, «дух» можно заменить (может быть взаимозаменяемым с «дыханием» — 9:18). В этом случае «дух» может означать кислород (см. Иов. 9:18; 19:17). Речь — это выражение «духа» (см. 6:26; 8:2; 15:2; 16:3, 4). «Дух» находится в ноздрях и, таким образом, приравнивается к «дыханию» (Иов. 27:3). «Дух» (= «дыхание») дает понимание (см. 20:3; 32:8). Он наполняет человека, побуждая его к тому, чтобы говорить (см. 32:18).
- (53) Использование этого слова включает в себя оживотворяющее дыхание, духовное понимание и действующее сознание — все составляющие духа человека. Другое слово в этом стихе, *ruakh* (רוּחַ), может быть переведено как «ветер», «дыхание» или «дух/Дух» в зависимости от контекста. Так как здесь говорится о ноздрях, слово должно быть переведено как «дыхание».
- (54) То, что это относится к ветру, четко показано в ст. 9, где упоминается «шторм». Дыхание Бога может обозначать и Его творческую силу (см. 37:10; 26:13).
- (55) Ср. Baumgartel, TDNT 6:364.
- (56) Там же, р. 360.
- (57) Jacob, TDNT 9:618. Cf. van Pelt, Kaiser, and Block, NIDDOTTE 3:1074; Fredericks, NIDDOTTE 3:190.
- (58) В таких случаях фраза «горечь души» может обозначаться одним словом (например, «скорбь», «гнев», «недовольство», ср. Суд. 18:25; 1 Цар. 1:10; 22:2; 30:6; 2 Цар. 17:8).
- (59) Ср. 3:20; 9:21; 10:1; 12:10; 27:2; 33:18; 33:20; 33:22; 33:28; 33:30; 36:14.
- (60) Предложения «Не хочу знать души моей» и «Презираю жизнь мою» (9:21) кажутся синонимичными. В данном случае «моя душа» или «моя жизнь» можно перевести как «себя». В 10:1 «опротивела душе моей жизнь моя» может быть переведено как «я опротивел себе». *Nepesh* и *khay* могут представлять собой как целого человека, так и служить в качестве местоимения «себя».
- (61) По 19:25, см. Erik Galeniaks, „Seeing God With or Without the Body: Job 19:25–27,” *Journal of the Adventist Theological Society* 18/1 (2007): 101–121; cf. J.B. Curtis, „On Job’s Witness in Heaven,” *Journal of Biblical Literature* 102/4 (1983): 549–62; Michael D. Oblath, „Job’s Advocate: A Tempting Suggestion,” *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999): p. 189–201.
- (62) Gordon Christo, „The Battle between God and Satan in the Book of Job,” *Journal of the Adventist Theological Society* 11/1–2 (2000): 286; cf. Gerhard

F. Hasel, „Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980): p. 267–284.

(63) Galeniaks, p. 119.

(64) Там же, p. 120.

(65) Cf. Brensinger, *NIDOTTE* 2:108, отмечает, что корень *khyh* главным образом означает «жизнь» в ее физическом смысле (т. е. «живой»).

(66) Хотя, как уже упоминалось ранее, *ruakh* может быть идиоматически использован с суффиксом и представлять собой личное местоимение.

(67) Таким образом, когда речь идет не обо всей личности (особенно в случае *nepesh* и/или *nepesh/ruakh*) или когда *ruakh/neshamah* не означают ветер, эти термины, как правило, используются для описания эмоциональных и интеллектуальных проявлений личности.

ПРИТЧА О БОГАЧЕ И ЛАЗАРЕ И СКАЗАНИЯ О ПУТЕШЕСТВИЯХ В ЗАГРОБНЫЙ МИР

Ким Папайоанну, доктор теологии, доцент кафедры
Нового Завета Адвентистского международного
института постдипломного образования, Силанг
Кавит, Филиппины

Краткое содержание

Исследователи Библии разных конфессий пытались докопаться до сути притчи о богаче и Лазаре. Для адвентистов данный процесс представляет еще большую трудность, так как в содержании притчи явно прослеживается идея продолжения существования после смерти. Поэтому адвентисты склонны не придавать значения деталям данной притчи, акцентируя внимание на основном богословском смысле, заключенном в ней.

Автор данной статьи, однако, придерживается противоположного подхода; он обращает внимание на все щекотливые детали, которые, как он считает, и наделяют притчу особым смыслом. В статье утверждается, что данная притча является пародией на предания о загробной жизни, пользовавшиеся популярностью во дни служения Иисуса, и что на самом деле она не поддерживает подобные убеждения, как может показаться, а, наоборот, дискредитирует их. Достигается это за счет сарказма, преувеличения и авторитетных богословских высказываний, включенных в беседу между Авраамом и богачом. Понимаемая таким образом притча находится в полной

гармонии с адвентистской антропологией и подтверждает запрет, записанный во Втор. 18:11, 12, о недопустимости любого предполагаемого общения с умершим.

Введение

Притча о богаче и Лазаре⁽¹⁾ уже давно озадачивает библейских исследователей в силу своей уникальности и отсутствия прямых или даже косвенных параллелей. Бок назвал ее одной из «самых запутанных» историй Иисуса⁽²⁾. Для адвентистов данная притча представляет двойную трудность: (а) она указывает на продолжающееся сознательное существование после смерти; (б) адский огонь, скорее, причиняет муки, а не истребляет⁽³⁾.

Основной аргументацией адвентистов является то, что раз данная перикопа является притчей, то ее детали не стоит принимать всерьез. И действительно, с тех пор как было опубликовано монументальное исследование Джулиреха относительно назначения притчей, тенденция к серьезному рассматриванию каждой детали классифицируется как искусственная. Притчи должны восприниматься как некие примеры, задача которых — подчеркнуть одну важную мысль. В притче о богаче и Лазаре основной мыслью, возможно, является то, что после смерти уже нет шанса что-либо изменить, ибо время покаяния — это сейчас и сегодня.

Подобная линия аргументации вполне достойна, но она поднимает два важных и сложных вопроса. Почему Иисус так подробно описал события притчи, если детали ее не столь важны? И почему Он использовал противоречащие богословию элементы? Кажется, что подобный контекст позволил неверному пониманию перевесить мораль данной притчи, ведь ту же самую основную мысль можно было бы выразить и более приемлемым богословским языком. Нам кажется, что в данной притче содержится нечто большее и что попытка закрыть глаза

на детали притчи и сосредоточение лишь на одной предполагаемой основной идее в конечном счете не приносят удовлетворения богословам.

Мы считаем, что в притче о богаче и Лазаре Иисус использует распространенный в то время тип историй и реконструирует ее таким образом, чтобы вскрыть имеющиеся в ней противоречия.

Внебиблейский исторический фон

Бесчисленные древние сказания из различных источников, говорящие о загробном мире, содержат в себе множество параллелей с нашей притчей, вследствие чего возникает вопрос об их взаимосвязанности. Использовал ли Иисус в той среде, где Он совершал служение, популярный литературный материал? Если это так, то насколько близки параллели между этой притчей и подобным материалом? Эти вопросы вызвали в свое время немалые дискуссии. Мы кратко изложим их и дадим оценку основным предположениям, которые были выдвинуты.

Истории о поворотах судьбы в загробном мире — поиск непосредственного источника

Самое влиятельное предположение было выдвинуто в 1918 году Г. Грессманом⁽⁴⁾, который считал, что притча была заимствована из египетских сказаний о судьбах умерших. Сказание, написанное на папирусе, датировано серединой первого столетия нашей эры, но, возможно, оно было создано намного раньше⁽⁵⁾. Согласно сказанию, египетский маг Си-Осирис возвращается из Аменте, земли мертвых, для того, чтобы уничтожить мага эфиопа. Он перевоплощается в сына бедняка Сетме Кхамуаса. В возрасте двенадцати лет Си-Осирис покоряет эфиопа и возвращается в Аменте. Самым интересным здесь являются не магические способности Си-Осириса,

а не имеющее к этому никакого отношения происшествие. В определенный момент Си-Осирис и его отец случайно оказываются свидетелями двух похорон — богача, которого хоронят с пышными почестями, и бедняка, которого хоронят на общем кладбище в Мемфисе. Когда Сетме видит, с какими великими почестями провожают умершего богача, он восклицает, что ему хотелось бы иметь такую же судьбу. Однако юный Си-Осирис знает и о другой стороне медали. Поэтому он берет своего отца в царство мертвых, где они видят богача, пребывающего в муках, которые красочно описываются, а бедняк в это время стоит рядом с Осирисом, судьей всего человечества. Бокем корректно отмечает, что случай на похоронах и последующее путешествие не связаны с историей о перевоплощении Си-Осириса, и потому данная история вполне могла быть распространена как независимый литературный элемент⁽⁶⁾.

Грессман придерживается идеи, что данная история могла появиться в Палестине, где она пользовалась значительной популярностью и цитировалась во многих раввинистических историях, которые он рассматривает как сказания. Самой ранней из них было сказание о Баре Майане⁽⁷⁾. Бар Майан, предположительно богатый откупщик из Ашкелона, умер, и его похоронили с почестями. В то же время умер бедный ученый, но никто не заметил его смерти и похорон. Разные участи, постигшие этих персонажей при смерти, заставляют наблюдателя подвергнуть сомнению справедливость Бога. В ответ Бог открывает, что судьба этих людей при смерти была напрямую связана с их жизнью. Бар Майан сделал одно доброе дело в жизни, за что получил награду в виде пышной церемонии похорон. В отличие от него, бедный ученый сделал один нехороший поступок в жизни, который был заглажен посредством его бедного погребения; и теперь он мог предстать в день суда очищенным. Египет-

ское сказание и легенда о Баре Майане могли послужить историческим фоном для первой части притчи, где говорится о повороте судеб двух главных героев.

Рудольф Бультман придерживался иного подхода и предположил, что еще одно еврейское сказание послужило возможным источником для второй части притчи, где речь идет о возможности вернуться из ада как средства к покаянию⁽⁸⁾. Нечестивая богатая пара живет в доме, в котором есть дверь, ведущая в преисподнюю. Несмотря на то, что они были предупреждены о том, чтобы не трогать ее, любопытство жены заставляет ее открыть дверь. Она немедленно попадает в ад. Находясь там, она пребывает в муках, описанных довольно красочно. Один юноша посещает ад, и она рассказывает ему о случившемся и просит, чтобы тот передал ее мужу о страданиях, постигших ее, чтобы он мог покаяться и избежать подобной участи. По ее совету муж кается. Возможно, данная история служит в качестве предупреждения для читателя, чтобы тот мог избежать ужасной участи.

Относительно недавно Рональд Хок сделал заявление в пользу эллинистического фона данной притчи⁽⁹⁾. Трактат Лукиана (с. ФВ, р. 120–180) *Cataplus* содержит историю о повороте судьбы после смерти, а его *Gallus* предоставляет дополнение к изложению первого. Согласно Лукиану, умерли три человека и попали в преисподнюю — богатый деспот Мегепенф, бедный сапожник Мукилус и философ-циник. Когда они предстали пред троном Радамантуса, судьи мира, философ и Мукилус в его глазах были найдены безупречными, и их отправили на благословенные острова, но Мегепенф был найден виновным в ужасных проступках и соответственно этому наказан. В своем сказании Лукиан высказывается относительно развращающей силы богатства. Мегепенф был не только тираном, но по сути своей очень безнравственным человеком, и его безнравственность напрямую была

связана с богатством. В отличие от него бедному Мукилусу приходилось тяжело зарабатывать средства к существованию, а потому у него просто не было возможности стать безнравственным. Основной идеей данного сказания является то, что богатство развращает, тогда как бедность закладывает в человеке честный, добросовестный характер.

Наконец, Ларри Крейцер⁽¹⁰⁾ предположил, что на притчу, записанную в Евангелии от Луки, могла повлиять книга 1 Еноха (Книга Стражей) 22⁽¹¹⁾. Точки соприкосновения этих двух отрывков заключаются не в развитии сюжета притчи, а в их схожести по территориальному положению. Крейцер усматривает параллель между четырьмя обитателями душ в книге Стражей 1 Еноха, пропастью между богачом и Лазарем; глубокой и темной ямой (книга Стражей 1 Ен. 22:1, 2) и великой пропастью в притче между адом и лоном Авраамовым (см. Лк. 16:26)⁽¹²⁾; источником воды в книге Стражей 1 Еноха (22:9) и изобилием воды рядом с Авраамом и Лазарем в притче (Лк. 16:24); окончательным судом в книге Еноха (22:9, 10) и страданиями богача (см. Лк. 16:23, 25).

Подход Крейцера предлагает интересную идею, однако не может в действительности объяснить ключевой вопрос, касающийся источника, так как важные элементы притчи содержатся не столько в местоположении персонажей, а в развитии их судеб. Однако даже в территориальном положении различий между книгой Еноха и притчей больше, нежели сходств. Так, в притче богач и Лазарь предстают в телесной форме даже после смерти (см. Лк. 16:23, 24), тогда как в книге Еноха обители предназначены для бестелесных душ; в притче суд уже состоялся и решение вынесено — наказание и, соответственно, блаженство (см. Лк. 16:22, 24), в книге Еноха суд только ожидается; в притче ад становится местом страданий (см. Лк. 16:24), в книге Еноха — это место ожидания;

в притче великая пропасть служит в качестве разделения Лазаря и богача (см. Лк. 16:26), а в книге Еноха глубокая и темная пропасть и есть ад⁽¹³⁾. Таким образом, сходство между двумя источниками достаточно поверхностно и вряд ли способно прояснить цель притчи или функцию ада в ней.

Относительно возможных источников, обозначенных выше, можно сказать, что точки соприкосновения между ними и притчей определенно присутствуют. Но есть и важнейшие различия. Ближе всего к евангельской притче, вероятно, египетское сказание. Однако и здесь можно отметить очевидные различия. В сказании присутствует явное различие в проведении похорон для двух умерших, после чего, попав в загробный мир, положение каждого из них радикально меняется; в притче же различие заключается в жизни и загробной жизни двух умерших. В сказании знания о загробном мире извлекаются из путешествия в Аменте; в притче же не упоминается о подобном путешествии⁽¹⁴⁾. Концепция перевоплощения, о которой говорится в сказании, в притче совершенно отсутствует.

Нечто подобное можно сказать и относительно легенды о Баре Майане. В легенде поддерживается идея, что нечестивый получает награду за какие-либо добрые дела уже на земле, поэтому в день суда несет на себе полную ответственность за свое наказание. Подобно этому, праведный страдает на земле за несколько совершенных грехов, чтобы в день суда получить награду. Подобная казуистика в притче отсутствует.

Предположение Бультмана относительно безбожной семейной пары не соответствует первой части притчи и может помочь лишь в том смысле, что откровение, полученное о загробном мире, служит средством к покаению. Но даже и здесь присутствуют расхождения. В легенде мы видим, что живой человек способен путешествовать в аду, а затем вернуться, чтобы рассказать

людям о том, что он видел; в притче присутствует лишь просьба об этом, но и она отвергается. В легенде откровение о загробной жизни влечет за собой раскаяние; а в притче делается акцент на том, что даже если подобное откровение и будет дано, оно не принесет раскаяния.

Наконец попытка Хокка увидеть связь между притчей и персонажами Лукиана также оказывается неудачной. Для циника Лукиана богатство по своей сути является злом, которое склоняет человека к различным видам безнравственности. Бедность же ведет к честности и чистоте, так как бедняк слишком занят работой, чтобы грешить. В притче же прямой связи между богатством и безнравственностью, бедностью и чистотой, нет.

Откровения о загробной жизни — расширение исторического фона

Рассмотренные выше попытки установить, какой именно источник использовал Иисус для Своей притчи, оказались неудачными. Действительно, любая подобная попытка должна была закончиться неудачей по той простой причине, что Иисус не обязательно должен был использовать какой-то определенный источник для Своей притчи. Как заключил Хокк, идея изменения судеб богача и бедняка после смерти принадлежит общей культуре всего тогдашнего Средиземноморья⁽¹⁵⁾.

В недавней уже процитированной статье Бокем расширяет границы данной дискуссии. Он считает, что для лучшего прояснения небиблейского контекста притчи нет необходимости искать один непосредственный источник, который, может, даже и не существует. Надо согласиться с тем, что в древних культурах сказания об откровениях, получаемых от мертвых, были довольно распространены. Бокем цитирует множество подобных примеров, наиболее важные из которых мы рассмотрим в данной статье.

Первый пример — история Платона о памфилийском герое Эре⁽¹⁶⁾. Эр был убит в сражении, но спустя несколько дней, когда его уже готовили к сожжению, воскрес. Будучи мертвым, Эр побывал в загробном мире, пребывая там в бестелесной форме. Он видел сцены суда, в которых праведники отправлялись на небеса, а нечестивые получали наказание. Во время посещения ему было сказано вернуться на землю живых и передать им все, что он видел. Бокем предполагает, что повествование Платона оказало влияние на подобные сказания Плутарха о Теспезии или на сказание Клеарха из Сол о Клеониме⁽¹⁷⁾. Последнее сказание имеет интересный поворот событий. В то время как Клеоним находится в загробном мире, он встречает еще одного временного посетителя. Они договариваются о том, что, когда вернутся на землю живых, будут поддерживать друг с другом связь.

Лукиан рассказывает еще одно сказание о возвращении из загробного мира о человеке по имени Клеоменес. Согласно Лукиану, Клеоменес заболевает и его психопомп (проводник душ) приходит, чтобы проводить его в загробный мир, хотя для этого время еще не пришло. По прибытии в загробный мир Плутон говорит Клеоменесу, что вместо него сюда должен прийти его сосед Демилус. Поэтому Клеоменес был отослан обратно на землю живых, а через пару дней умирает его сосед Демилус.

Подобные сказания, хотя они и имеют языческий исторический фон, быстро проникли в иудейские и христианские традиции. В вавилонском Талмуде⁽¹⁸⁾ присутствует апокрифическая история о пророке Самуиле, которому дети сироты доверили существенную сумму денег, а он, в свою очередь, вместе со своими собственными сбережениями отдал деньги на хранение своему отцу Авве. Тот спрятал деньги в безопасное место, но когда Самуила не было поблизости, скончался. Так как Самуил не знал, куда его отец спрятал деньги, и кроме

того, он был подотчетен за деньги сирот, он отправился в шеол, чтобы найти Авву. Здесь происходит интересная встреча Самуила с некоторыми хорошо ему знакомыми умершими раввинами. Описание данной встречи служит в качестве поощрения читателю быть верным в посещении ешивы. В конце концов Авва говорит Самуилу, где спрятаны деньги, и все возвращается обладателям благодаря откровению, полученному из царства мертвых.

Христианским примером может послужить предание об Ианнии и Иамврии, двух египетских волхвах, которые, по иудейской традиции, противостояли Моисею во дворце фараона⁽¹⁹⁾. Ианний умирает в противостоянии Моисею. Иамврий вызывает дух своего брата из преисподней посредством черной магии, и Ианний говорит брату о своих страданиях и о том, что был осужден за то, что противился Божьей работе. Он убеждает Иамврия раскаяться, чтобы избежать подобной участи, но, так как дальнейший текст сильно фрагментирован, мы не знаем, внял Иамврий предупреждениям своего брата или нет.

До сего момента мы видели, что притча Иисуса не обязательно была срисована из одного источника, скорее, Он использовал литературный стиль похожих историй, популярных в культурах Средиземноморья, об откровениях, полученных от мертвых. Без сомнения, самыми близкими параллелями с притчей, найденными в этих историях, являются повороты судеб после смерти между бедным и богатым, как например, в сказаниях о Си-Осирисе, Баре Майане и Мегапенфе. Тем не менее сказания об откровениях из мира мертвых, такие как сказание об Эре памфилийском и пророке Самуиле, представляют более широкий контекст, что помогает взглянуть шире на просьбу богача о том, чтобы Лазарь был послан в мир живых с вестью для его пяти живых братьев⁽²⁰⁾. Во свете подобных сказаний данная просьба не кажется неуместной.

Перед тем как завершить дискуссию относительно небиблейских параллелей, хотелось бы выделить три элемента, которые позволяют выявить во всех этих историях некоторые закономерности. Во-первых, откровения, полученные от мертвых, всегда имели цель улучшить жизнь живых. Поэтому в сказании о Си-Осирисе и бедном ученом из Ашкелона откровения из мира мертвых приносят бедному отцу довольство жизнью, а также уверяют в справедливости Божьего суда. Сказания о безбожной семейной паре или повествования Лукиана о Мегалепфе или Ианнии и Иамвриии нацелены на полное изменение жизни надменных и безнравственных богачей. Предполагаемый результат — нравственное оздоровление.

Во-вторых, весть из мира мертвых может прийти различными способами, но не посредством воскресения. Иногда весть получают посредством посещения мира мертвых живым — в телесной форме, как в случае с Самуилом и богатой безнравственной семейной парой, или же в бестелесном духе, как в случае с Эром памфилийским и Клеоменесом Лукиана. В других случаях мертвые являются в виде призраков или в чьих-то видениях. Мертвец может явиться по собственному желанию либо может быть вызван посредством черной магии, как в случае с Ианнией и Иамврием. Телесное же воскресение никогда не предполагалось. Причина отсутствия воскресения в подобных сказаниях заключается в том, что они распространялись, главным образом, в языческих культурах, где идеи телесного воскресения не существовало.

В-третьих, воскресение из мертвых всегда включает в себя свидетельство очевидца. В большинстве случаев имя свидетеля известно, и обычно он является довольно знаменитой личностью. Зачастую присутствуют даже два свидетеля. Присутствие известных свидетелей служит обоснованием подобных сказаний, в противном случае

им вряд ли бы поверили. Придание свидетелю имени говорит о взаимосвязи между откровениями из мира мертвых и притчей о богаче и Лазаре — единственной сохранный притчей, в которой упоминается имя одного из персонажей⁽²¹⁾.

Выводы относительно внебиблейского контекста

Связав воедино внебиблейские источники, мы можем сказать, что:

- (а) во всех повествованиях о поворотах судьбы после смерти присутствует особый литературный стиль, который переключается с определенными элементами первой части притчи о богаче и Лазаре, и
- (б) что среди культур Средиземноморья был широко распространен интерес к загробной жизни, положивший начало подобным сказаниям о людях, возвратившихся из мира мертвых, что способствует пониманию второй части притчи.

Количество подобных повествований не оставляет сомнений, что они пользовались популярностью⁽²²⁾. Бокем отмечает, что такие элементы, как случаи ошибочного установления личности, соглашение между Клеоменесом и временным посетителем преисподней стать друзьями, как только они вернутся к жизни, или повторное обращение к тем же местам преисподней придают этим историям характер фольклора. И если даже такие уважаемые авторы, как Платон, использовали подобные сказания как средство выражения, они, возможно, были широко распространены среди простых людей. Поэтому мы можем с уверенностью заключить, что, когда Иисус рассказывал притчу о богаче и Лазаре, слушатели были знакомы с повествованиями о поворотах судьбы после смерти или об откровениях из мира мертвых, так как они широко распространились, преодолев языковые и культурные барьеры.

Будет уместно задаться вопросом, действительно ли подобные сказания и повествования отражали верования в реальное положение дел в царстве мертвых. Ответом на этот вопрос может быть как «да», так и «нет». Сказание об Эре памфилийском, кажется, используется Платоном для передачи его собственного понимания загробной жизни, хотя это и не подтверждает, что он действительно верил в правдивость самого повествования. Вне сомнений, что те, кто верил в сознательное существование после смерти, особенно малограмотные и более суеверные, подобные сказания действительно рассматривали как некую истину. В то же время народный характер многих подобных сказаний подрывает доверие к ней, по крайней мере среди более образованных, менее суеверных и, возможно, богатых, которых зачастую клеймили и выставляли в невыгодном свете.

Экзегетическое рассмотрение притчи — реконструкция с целью последующей деконструкции

Итак, мы увидели, что существовало великое множество легенд и сказаний о посмертных поворотах судьбы или о возвращении из мира мертвых, что могло послужить неким историческим фоном для евангельской притчи.

Первая часть притчи — использование гиперболы

Первая часть притчи начинается как обыкновенное сказание о посмертном повороте судьбы — богач и бедняк после смерти обнаруживают, что их участь полностью изменилась. Однако, несмотря на традиционное начало, в первых нескольких стихах присутствуют некоторые особенности, которые, кажется, не совсем соответствуют подобному сказанию.

Первая такая особенность обнаруживается в описании Лазаря до его смерти. В Лк. 16:21 он пожелал питаться

тем, что падает со стола богача⁽²³⁾. К. Ф. Эванс предположил, что Лазарь питался не тем, что падало со стола богача, а оставшейся пищей, которую либо выбрасывали, либо отдавали псам или беднякам. Автор предположил это, ссылаясь на тот факт, что Лазарь сидел у ворот богача, а не у его ног возле стола⁽²⁴⁾. Хотя вряд ли происходило именно так. Фраза *ἀλό των πιτόντων* предполагает нечто упавшее, а не выброшенное. Возможно, Лазарь надеялся прокормиться крошками, падающими со стола, которые сметали и выбрасывали на улицу. В любом случае то, что падало со стола богача, или то, что сметали на улицу, вряд ли могло бы насытить голодного человека⁽²⁵⁾. Намек на это мы видим в тексте посредством использования глагола *ἐπιθυμέω*, обозначающего неисполненное желание, и потому его лучше перевести как «жаждал»⁽²⁶⁾.

Более того, слово *χορτασθήναι* в Лк. 16:21, переведенное как «напитаться», передает значение «быть наполненным» или «удовлетворенным»⁽²⁷⁾. Было бы довольно трудно предположить, что Лазарь мог прокормиться крошками, падающими со стола богача, не говоря уже о том, чтобы быть наполненным и удовлетворенным. Возможно, повторное прочтение укажет на отсутствие реализма в описании. Некоторые манускрипты⁽²⁸⁾ добавляют фразу «мелкие крохи»⁽²⁹⁾, указывая на то, что упавшее со стола не могло утолить голод Лазаря. Подобное дополнение, возможно, отражает Мф. 15:27, когда сиропфиникийская женщина сравнивала себя с псом, который кормится крошками, падающими со стола. Еще один вариант прочтения — «и никто не дал ему [от крох]»⁽³⁰⁾ — отражает язык Лк. 15:16, где говорится о блудном сыне, который жаждал наполнить себя пищей, какую обычно ели псы, но никто не давал ему.

Таким образом, в Лк. 16:21 присутствует гипербола⁽³¹⁾. В то время на Ближнем Востоке бедность и голод были широко распространены, в том числе и в такой провин-

ции, как Иудея. Многие из тех, к кому была обращена притча, возможно, время от времени голодали. Описание рациона Лазаря является пародией на поведение богача; Лазарь желал поест крошки, потому что ничего более существенного он не находил. Богач, который, должно быть, знал о существовании Лазаря, по скупости считает рацион бедняка вполне достаточным; он, кажется, закрывает глаза на его положение⁽³²⁾.

Второй особенностью является использование фразы «лоно Авраамово», куда ангел привел Лазаря⁽³³⁾. Данная фраза была неизвестна среди ранних иудейских рукописей. Она появляется в более позднем мидраше, и Фитсмайер предполагает, что фраза была взята отсюда⁽³⁴⁾. Таким образом, ее точное значение ускользает от нас⁽³⁵⁾.

Тем не менее определенные евангельские параллели могут привнести некоторую ясность. Согласно Ин. 1:18, Сын находился в недрах (на лоне) Отца. Данное выражение означает близость или близкие отношения, которые, возможно, отражаются и в притче⁽³⁶⁾. Возможен вариант того, что Евангелие рисует картину эсхатологического собрания, где спасенные приглашены на пир Авраамом⁽³⁷⁾. В подобном случае лон Авраамово могло являться идиоматической ссылкой на небеса⁽³⁸⁾.

Лейтмотив довольно сильный, так как Лазарь, который был наравне с нечистыми псами, оказывается в присутствии Авраама, отца всего израильского народа, тогда как богач (фарисей?)⁽³⁹⁾, по преимуществу считавший себя чадом Авраама, оказывается изгнанным. Какая бы идея ни предлагалась в качестве ссылки на лон Авраамово, необходимо четко понимать, что эта фраза является метафорой, обозначающей небеса. И действительно, фраза используется фигурально в Лк. 16:22, когда ангел отводит Лазаря к «лону Авраамову».

Однако в Лк. 16:23 язык притчи переходит с фигурального на буквальный. Богач, находясь в преисподней, под-

нимает глаза и видит вдалеке Авраама и Лазаря, сидящего у его лона⁽⁴⁰⁾. Наверяд ли притча передает идею о том, что Лазарь буквально находился на лоне Авраама, но именно это и подразумевается в данном тексте.

В Лк. 16:24 можно заметить третью особенность. Когда богач вдалеке увидел Авраама, он «возопил» к нему. Говоря о внебиблейских источниках, мы отметили, что одной из характерных черт историй о поворотах судьбы после смерти и откровениях, получаемых из мира мертвых, было красочное и выразительное описание страданий. В притче же отсутствует подобное детальное описание, хотя и подчеркивается, что богач страдал в огненной геенне. В подобных историях чем больше страданий нечестивый обретает после смерти, тем больше вероятность того, что они побудят слушателей к раскаянию. Примечательно то, что в английском переводе используется выражение «воззвал» к Аврааму, а не «возопил», что более ожидаемо от человека, пребывающего в страшных мучениях. Слово φωνήσας предполагает, что богач возвысил голос достаточно только для того, чтобы быть услышанным Авраамом, находящимся вдалеке. Подобное выражение несовместимо с описанием человека, испытывающего страшные муки, для которого более подошло бы производное слово от κράζω, используемое вместе с объяснительной фразой, например, «громким голосом»⁽⁴¹⁾. Использование слова φωνήσας не соответствует предполагаемой интенсивности страданий, также не подходит и небрежный тон беседы между богачом и Авраамом в первой части притчи.

Еще одним характерным элементом в Лк. 16:24, 25 является слово ὀδύνηται, переведенное как «мучение», оно дважды используется для описания страданий богача. Это слово больше относится к душевным страданиям, чем к физической боли⁽⁴²⁾, оно используется Лукой и в других местах Евангелия⁽⁴³⁾. Богач желает облегчить

свои страдания с помощью воды. Таким образом, повествование притчи продолжает следовать противоречивой манере: богач пребывает в преисподней в телесной форме посреди буквального огня, однако же причиняющего ему скорее душевные страдания, нежели физические, которые он, в свою очередь, желает облегчить настоящей водой!

В Лк. 16:24 появляется другая проблема. Богач просит Авраама, чтобы тот послал Лазаря, омочившего «конец перста своего»⁽⁴⁴⁾ в воде, в преисподнюю, чтобы прохладить его язык. Богач мог бы попросить и о ведре воды! Возможно, подобных вещей поблизости лона Авраамова не было, но он мог попросить, чтоб Лазарь зачерпнул воду ладонью или по крайней мере смочил руку. Кто-то может поинтересоваться, сколько же воды может сохраниться на кончике пальца, да и вообще каким образом она могла оставаться в жидком состоянии в месте, объятom огнем. И даже если она и сохранилась, то насколько же она действительно могла облегчить страдания богача? Фитсмайер предполагает, что здесь Иисус использует гиперболу для выражения жестокости страданий⁽⁴⁵⁾. Но это вряд ли. Данное описание звучит скорее нелепо, нежели устрашающе.

В дальнейшем при описании используется форма глагола «охлаждать» (κατψύχω). Лидделл и Скотт используют различные слова для его определения — «охлаждать», «прохладить», «освежить», а относящееся к данному слову прилагательное κατὰψυχρός передают как «очень холодный»⁽⁴⁶⁾. Предлог κατὰ используется для смыслового усиления слова. Капля воды, принесенная на кончике пальца посреди огромной территории, объятаo огнем, не могла бы освежить уста богача⁽⁴⁷⁾.

Кроме перечисленных выше особенностей обращают на себя внимание серьезные богословские расхождения между описанием преисподней в притче и тем, что в дру-

гих случаях говорит Евангелие о загробном мире, или тем, что ожидали услышать иудеи от Иисуса. К примеру, в предыдущей главе беседа о загробном мире показала, что самое распространенное описание шеола/преисподней в еврейских рукописях представляется как место тишины и смерти. Возможность пребывания бестелесной души в преисподней также принималась во внимание, но даже такое существование рассматривалось как нечто неясное и сомнительное. В связи с этим присутствие живых, в телесной форме людей в преисподней, пребывающих в сознательном состоянии и вступающих в живой диалог, не могло не поразить слушателей из Иудеи или читателей Евангелия от Луки. Живой, телесный человек более соответствует идее эсхатологического воскресения и Судному дню, нежели тому, о чем упоминается здесь.

Кроме того, тот факт, что богач страдает, а Лазарь наслаждается благословениями на небесах, предполагает, что день суда уже осуществился. Однако это явно не так, поскольку пять братьев богача все еще живы. Кажется, будто данный случай действительно произошел после дня суда, но был перенесен обратно в преисподнюю только для того, чтобы поспособствовать беседе богача и Авраама относительно возможности Лазаря возвратиться и предупредить братьев богача. Во свете подобных наблюдений возможность последовательной эсхатологии в данной притче в целом терпит поражение. Это значит, что цель данной притчи заключалась не в том, чтобы раскрыть детали загробной жизни, напротив, ее значение кроется в чем-то другом.

Вопрос, который необходимо рассмотреть: в чем заключается цель всех особенностей и теологических расхождений, отмеченных в первой части притчи? Как уже было замечено, основные события в притче разворачиваются именно в первой части. Мы также подчеркнули, что притча функционирует и как довод против фарисеев,

и как комментарий на популярные версии сказаний о загробном мире. Поэтому я бы предположил, что нешаблонная первая часть притчи преследует две цели: во-первых, притча преподносится в популярном в те времена литературном жанре сказаний, которым были склонны верить, но она наполнена множеством нелепых и даже абсурдных элементов и богословских расхождений, что подрывает доверие к подобному жанру. Во-вторых, хотя притча и начинается как обычное сказание о посмертной участи человека, неожиданные и нереалистичные детали придают притче элемент удивления, что привлекает внимание слушателей ко второй ее части, где и раскрывается основная весть данной притчи.

Вторая часть притчи — вызов предполагаемым источникам

При рассмотрении внебиблейских источников было отмечено, что притча появилась в среде, где истории о судьбах людей после смерти или об откровениях, получаемых из мира мертвых, были широко распространены. Согласно Евангелию от Луки, притча была рассказана во время публичной проповеди Иисуса, и при этом присутствовало множество людей (см. Лк. 15:1; 16:1, 14). В связи с тем, что притча намеренно преподносится в контексте уже известных народу сказаний, она была адресована как минимум тем, кто особенно верил в подобные сказания и трепетно к ним относился. Однако в первой части притча благодаря ироничным и совершенно нереальным элементам отходит от того, как начинались традиционные сказания об откровениях, получаемых из мира мертвых. Бокем предположил, что в этих отклонениях от традиционного повествования и заключается самое главное⁽⁴⁸⁾. Как я поясню далее, отклонение от традиционной правдоподобной истории в первой части притчи пока только задает тон; а во второй части прит-

ча бросает вызов традиционным сказаниям о загробном мире и разрушает их основные элементы. Как мы уже отметили, подобные сказания имеют три характеристики: (а) цель — привести изменения в нравственное состояние слушателей, (б) обычно такие истории не содержат упоминания о телесном воскресении, и (в) в них упоминается присутствие свидетелей.

Первое отклонение выражается в следующем: богач уверен в том, что если Лазарь вернется в мир живых и предупредит его братьев, то в их жизни произойдут коренные перемены. Мы уже увидели, что подобная идея появляется во всех сохранившихся историях о поворотах судьбы после смерти и возвращении из мира мертвых. Однако в притче ничего подобного не происходит. Согласно словам Авраама, воскресение из могилы не может привести к покаянию.

Стоит отметить, что данный вопрос вызывает некий спор между богачом и Авраамом, когда первый дважды просит, чтобы Лазарь был отправлен к пяти живущим братьям, чтобы те могли покаяться; во второй раз просьба богача выражена в очень сильной и выразительной форме: «Нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются». По сути, данный вопрос о возможности покаяния посредством откровения из мира мертвых является не просто деталью притчи, но становится основным ее элементом. Настойчивость богача в том, что подобное вмешательство не «возможно», а «определенно» окажется плодотворным, отражает популярное в те времена отношение к таким сказаниям⁽⁴⁹⁾. В связи с этим богач не просто выражает свою надежду или ожидания. Он, скорее, становится представителем всех читателей/слушателей притчи, которые, возможно, верили в эффективность вести, полученной из мира мертвых.

Категоричный ответ Авраама не оставляет места для дальнейших вопросов. Авраам утверждает, что един-

ственный источник, который может побудить человека к покаянию, это «Моисей и пророки», что указывает на Писание в целом. Слова Авраама повторяются дважды — первый раз в Лк. 16:29, где он упоминает только «Моисея и пророков», и второй раз в Лк. 16:31, когда «Моисей и пророки» сравниваются с кем-то вернувшимся из мертвых. Притча заканчивается отказом Авраама от замысла богача. Она кажется правдоподобной, однако в ней присутствует намеренная попытка разрушить все народные сказания о загробном мире, подорвав их надежность и направив разум читателей/слушателей к Священному Писанию⁽⁵⁰⁾.

Второе отклонение притчи от других историй касается способов получения вести из мира мертвых. Наш краткий обзор некоторых подобных сказаний показал, что популярностью пользовались многие способы, например, черная магия, посещение мира мертвых, сны, появление призраков, но не воскрешение.

В притче мы видим сочетание двух способов возвращения в мир живых. В Лк. 16:27 богач просит Авраама, чтобы тот «послал» Лазаря к живым братьям, не объясняя, каким образом⁽⁵¹⁾. В ст. 30 он говорит об этом более детально, используя фразу «если кто из мертвых придет к ним» (ἐάν τις ἄλο νεκρῶν πορευθῆ). В Новом Завете или Евангелии от Луки данная фраза не является распространенным выражением, относящимся к воскрешению. Фактически она никогда не используется в связи с ним. Очень важный манускрипт P⁷⁵ использует ἐγεῖρθῆ, тогда как в 579-м, общепринятом более позднем свидетельстве, читается как ἀναστῆ. Кроме двух процитированных свидетельств, другой поддержки в защиту того или иного прочтения найти в манускриптах невозможно. Поэтому если первое прочтение более предпочтительно, то здесь мы видим ссылку на другой способ возвращения из мертвых помимо воскрешения. Так как кроме воскрешения

предполагались и другие способы возвращения из мира мертвых, возникает вопрос: просит ли богач только о том, чтобы весть его братьям была послана через Лазаря, или о том, чтобы воскрес сам Лазарь? Конкретный способ в данном случае остается открытым вопросом, чтобы каждый читатель, которому знакомы сказания об откровениях из мира мертвых, мог сам для себя решить, какой именно способ будет самым приемлемым или самым эффективным.

На открытый запрос богача Авраам дает двойной ответ. Во-первых, как мы уже отметили ранее, он отказывается в просьбе передать весть из мира мертвых. Во-вторых, он подтверждает то, что является очевидным и в других синоптических Евангелиях, а именно: единственный способ, при котором человек может вернуться из мира мертвых, — телесное воскрешение. Об этом свидетельствует употребление глагола *ἀναστή* в ответе Авраама. Бокем в своем рассуждении об использовании данного слова отмечает, что оно может обозначать только телесное воскресение, так как «образ поднятия из лежачего положения» включает в себя «восстание мертвого тела»⁽⁵²⁾.

Таким образом, здесь богач представляет собой предполагаемых слушателей, выражая в своих словах то, что они думают относительно возможных способов получения вести из мира мертвых. В данном случае Авраам выступает против любой другой формы возвращения или получения вести из мира мертвых, кроме телесного воскресения⁽⁵³⁾.

И, возможно, самое важное отклонение в притче от всех других историй — процесс, посредством которого совершается воскресение. Во всех других источниках информация о загробной жизни получена через свидетелей как живым человеком, посетившим мир мертвых, так и умершим, но вернувшимся в мир живых для того, чтобы предупредить о чем-либо его обитателей. Как

мы увидели, свидетель может быть один либо несколько. В отличие от подобных сказаний, притча начинается с откровения о загробном мире, однако без разъяснения источника информации. Учитывая важную роль, которую процесс откровения играет в других сказаниях, «молчание» притчи представляется еще более ярким. Оно предполагает, что отсутствие самого процесса откровения здесь не случайно.

Дискуссия, которая разворачивается во второй части притчи, напрямую связана с этим «молчанием». Находясь в муках, богач просит, чтобы Лазарь был послан к его пяти братьям. Тот факт, что это единственная сохранившаяся притча, в которой один из персонажей имеет имя, может означать, что данная притча была основана на внебиблейских сказаниях об откровениях, полученных из мира мертвых, и в соответствии с подобными сказаниями представляет Лазаря идеальным свидетелем, увидевшим загробный мир. Здесь появляется хорошая возможность для разъяснения процесса откровения. Однако Авраам отказывается посылать Лазаря. Поэтому возможность того, что Лазарь мог быть свидетелем в загробном мире, отклоняется.

Стоит отметить причину, по которой просьба богача была отклонена. Авраам говорит о том, что пять живых братьев имеют свидетельство «Моисея и пророков» и должны слушать их. Богач отвечает, что человек, вернувшийся из мира мертвых, будет более влиятельным свидетельством для покаяния. В связи с этим богач, кажется, отождествляет всеобщее верование тех времен. Однако же Авраам незамедлительно отрицает аргументацию богача. Если братья не покаются при свидетельстве Моисея и пророков, то не покаются, даже если и мертвый восстанет из могилы. Богачу было отказано в просьбе не потому, что это было не под силу Богу, и не потому, что Авраам не хотел поспособствовать в этом, но потому

что это не являлось необходимостью. А если необходимости нет, то Бог не будет этого давать.

С отказом Авраама притча достигает своей кульминации и бросает вызов всем сказаниям об откровениях, получаемых из мира мертвых. Если что-то не является необходимостью — Бог не станет давать это. Бог не делал этого в прошлом, Он будет поступать так же и в будущем. Последнее утверждение Авраама разрушает надежность и доверие к подобным сказаниям о мире мертвых, имеющим либо языческие, либо иудейские корни. Какими бы популярными и привлекательными ни были эти сказания, они не от Бога. А потому они не только бессмысленны в том, чтобы привести к покаянию, особенно в сравнении с «Моисеем и пророками», но и довольно опасны.

Заключение

Подводя итоги, можно определенно сказать, что притча была создана на основе популярных сказаний об откровениях из мира мертвых и перемене судьбы человека после смерти⁽⁵⁴⁾. Данная притча служит комментарием на широко распространенные популярные сказания об откровениях, полученных из мира мертвых, которые превосходят культурные, языковые и даже религиозные барьеры. Подобное использование притчи вполне понятно в свете того факта, что слушателями, согласно Луке, были не только фарисеи, к которым данная притча была непосредственно адресована, но также ученики и огромное количество заинтересованных иудеев. Первая часть притчи привлекает внимание слушателей посредством использования своеобразных и нереальных элементов, что отличает ее от всех других сказаний с их якобы реалистичным описанием загробного мира. Однако основной упор в притче делается во второй ее части, когда рассказчик намеренно преувеличивает основные элементы сказаний об откровениях, получаемых

из мира мертвых, для того чтобы разрушить их кажущийся реализм. Так, Авраам опровергает распространенное мнение, что откровения из мира мертвых могут привести к изменениям в жизни. Он отрицает любые способы посещения умершими мира живых, кроме телесного воскресения, и категорически выступает против нужды в подобных откровениях посредством свидетелей. В этом нет никакой необходимости. Не было в этом необходимости в прошлом, не будет и в будущем.

В связи с этим любой вклад притчи в библейское понимание загробного мира по сути негативен⁽⁵⁵⁾. Важность притчи заключается не в том, какую картину она рисует, так как она создана в контексте популярных на то время сказаний на данную тему, которые в конечном счете в притче и отвергаются. Ее важность скорее в том, что она отрицает все те сказания о предполагаемых откровениях из мира мертвых. Она укрепляет веру в действенность «закона и пророков» как в единственный надежный источник для покаяния.

Ссылки

- (1) Отсутствие характерных черт, которые определяли бы данный литературный элемент как притчу, и использование имени для бедняка (что является уникальным для синоптических притчей), поставило вопрос о том, действительно ли данный отрывок текста представляет собой притчу. Отрывок начинается с фразы *αὐθροῦλος δὲ τις...* — подобным было вступление и к трем другим притчам, записанным в Евангелии от Луки — Лк. 14:16–24; 15:11–31 и 16:1–8. Некоторые отцы ранней церкви понимали его как притчу, так как Кодекс Безы начинал 16:19 с придаточного предложения *ἐταίραν παραβολῆν*. С другой стороны, стихи 19–31 представляют явное сходство с некоторыми сказаниями, которые будут рассмотрены ниже. Мы можем назвать этот отрывок притчей, смоделированной на основании популярных сказаний.
- (2) Воск, р. 1377.
- (3) Более того, ад (шеол) не представляется более как место, где мертвые в покое ожидают воскресения; он становится местом вечных мук. Оно не является местом назначения для всех людей; оно становится обите-

лью зла, но там же и достойный Лазарь наслаждается обществом Авраама. Суд не является более ожидаемым событием; он уже осуществляется над обоими персонажами. Более того, то, где они находятся, имеет важное значение. Богач располагается где-то ниже, а Лазарь выше, возможно, на небесах, в окрестностях которых обильными потоками изливается вода. Огромная пропасть разделяет их двоих. Подобные описания отсутствуют как в ветхозаветных текстах относительно шеола, так и в новозаветных текстах, обращающихся к загробному миру (см. Powell, p. 350–351; Rimmer, p. 215, 216).

(4) Gressman, *Vom reichen Mann*.

(5) Фитсмайер (p. 1126) предлагает 47 год н. э., но Бокем («Параллели», p. 225) отмечает, что данная история принадлежит XIII столетию до н. э. Сказание найдено в переводе Гриффит, p. 42, 43.

(6) Bauckham, *Paralleles*, p. 226.

(7) J. Hag. 2.77.

(8) Bultmann, p. 197; Bin Gorion, p. 76–81.

(9) Hock, p. 55.

(10) Kreitzer, p. 139–142.

(11) Cf. Standen, p. 523.

(12) Cf. de Bruyne, p. 400–405.

(13) Греческий текст. Соответственный ему арамейский утерян.

(14) Для рассмотрения различий см. Bauckham, *Paralleles*, p. 228.

(15) Hoch, p. 455–463.

(16) Plato, *Resp.* 10.614B–612B.

(17) Bauckham, *Paralleles*, p. 238.

(18) b. *Berak.* 18b.

(19) Ни в книге Бытие, ни в книге Числа не упоминаются имена волхвов, противостоящих Моисею, и не говорится о том, что они были братьями. Иудейская традиция наименовала их Ианний и Иамврий, традиция, известная из 2 Тим. 3:8; ср. CD 5.17b–19. See McNamara, p. 82–96.

(20) Для более широкой дискуссии о путешествиях в землю мертвых и обратно см. Bauckham, *Fate*, p. 9–48, 81–96. Хотя Бокем цитирует примеры из древней Месопотамии и Египта, больше подобных примеров сохранилось из греческих и римских источников, которые, как он утверждает, способствовали росту подобных традиций в иудейских и христианских кругах и, в частности, в апокалиптических трудах.

(21) Танге (Tanghe, p. 557–577) рассматривает Лазаря в качестве посланника Авраама, так как Лазарь — греческая версия еврейского имени Елиезер, слуги Авраама (см. Быт. 15:2; ср. 24:4). В притче же не присутствует подобной связи. Однако во свете ее связи с историями о загробной жизни, где известный свидетель обычно имеет выдающуюся роль, не является невероятным, что в умах слушателей могла выстроиться некая связь между Лазарем и Елиезером.

(22) См., например, Collison-Morley, *Stories*. J. Green, p. 609 указывает на то, что истории о посещении мертвыми живых были довольно распространены.

(23) Дерретт (Derrett, p. 372) предполагает, что Лазарь, возможно, ожидал быть допущенным к столу богача, на том основании, что он был иуде-

ем, а потому «братом» богача. Дерретт видит в Лазаре слугу Авраама Елиезера, так как Лазарь — один из вариантов имени Елиезер. Согласно ему, Авраам, который живым обитает на небесах, отправляет своего слугу Елиезера в облике Лазаря, чтобы узнать, насколько гостеприимны и дружелюбны его потомки, но, все всякого сомнения, его постигает разочарование. Дерретт, возможно, слишком уж вчитывается в притчу. Действительно, в свете контекста притчи присутствует определенное, хотя и не прямое обвинение богача за то, что он не проявил никакого милосердия к Лазарю. С другой стороны, то, что Лазарь ожидал быть приглашенным в дом богача, по сути своей сомнительно. Его предположение было бы более правдоподобным, если бы... Но ничего подобного не происходит. Лазарь оказывается в компании Авраама не в результате старого знакомства и не потому, что он якобы был послан с небес, чтобы выполнить свою миссию на земле, но просто потому, что в жизни он получал только «злое» (см. Лк. 16:25).

(24) С. F. Evans, *Luke*, p. 613.

(25) Gooding, p. 276.

(26) Bauer, p. 293. Bock, p. 1367. Слово ἐπιθυμέω переводится как «сильное желание», часто подразумевающее желание насытиться пищей.

(27) Bauer, p. 883, 884.

(28) χ2; A; D; W; θ; Ψ; sy; su.

(29) Τὸν Ψυχῶν.

(30) f13; pc; vgc1.

(31) Дж. Грин (J. Green, p. 605) отмечает различие в образе жизни двух персонажей, «чрезмерный параллелизм».

(32) Стоит отметить, что хотя современная чуткость обвинит богача в том, что тот не проявлял должной заботы о затруднительном положении бедного Лазаря, Авраам объясняет печальную участь, постигшую богача в аду, не из-за того зла, что он совершил, но просто потому, что он наслаждался богатством во время жизни (см. Лк. 16:25). Стросс (Stross, p. 351) объясняет это в свете блаженств бедняка и предупреждений богачу, записанных в синоптических Евангелиях (см. Мф. 19:16–30; Мк. 10:17–31; Лк. 18:18–30 и особенно Лк. 6:20, 21). Судьба богача уходит далеко за рамки предупреждений Иисуса относительно богатого и его страданий в аду и лучше понимается в связи с общей целью притчи, а не как описание того, что ждет богатых.

(33) Понятие сопровождения ангелом было распространено в ранней иудейской литературе. См. Bock, p. 1368 (он цитирует Т. Job 47:11; 52:2, 5; T.Abr. (A) 20:11, 12; T. Asher 6:4–6).

(34) Fitzmyer, p. 1132.

(35) Нолланд (Nolland, p. 829) предполагает, что эта фраза является эвфемизмом для слова «мертвый» и цитируется в *Quidd. 72a*. Однако живое общение между богачом и Авраамом предполагает, что Лазарь также является личностью, обладающей сознанием и способностью к действиям. Все это подрывает ассоциацию Нолланда лона Авраамова со смертью.

(36) Ср. с комментарием J. Green, p. 607.

(37) Eg. 4 Mass. 13:17; *b.Kid. 72b*.

- (38) См. С. F. Evans, *Luke*, p. 613. В отличие от него, Грин помещает «лоно Авраамово» в загробный мир. Бок также более принимает идею «вниз», нежели «вверх», и ассоциирует «лоно Авраамово» с раем, что должно быть также частью загробного мира!
- (39) Гудлинг (Gooding, p. 276) рассматривает богача скорее как фарисея, нежели саддукея, так как последние не верили в загробную жизнь.
- (40) ἐν τοῖς κόλλοις αὐτοῦ.
- (41) Бауэр (Baueg, p. 447, 870) переводит слова φωνέω и κράζω как «звать» или «зывать». Однако между ними бесспорно существует различие; последнее выражение более сильное. Это видно из того, как Лука использует оба слова. В нескольких случаях он использует слово φωνέω, когда человек возвышает голос, чтобы быть услышанным (см. Лк. 8:8, 54), или просто в качестве эквивалента к выражению «звать кого-то» (см. Лк. 14:12; 16:2). Дважды он использует этот глагол с объяснительной фразой φωνή μεγάλη; впервые говоря об Иисусе, когда Он возопил перед тем, как умер (см. Лк. 23:46), и затем о Павле, когда тот возвысил голос, чтобы его услышал стражник из Филипп, хотевший убить себя (Деян. 10:18). В отличие от первого слова, κράζω используется для описания крика нечистых духов, изгнанных Иисусом (см. Лк. 4:41), злых духов, не отпускающих мальчика (см. Лк. 9:39), Павла и Варнавы, с отвращением воскликнувших, когда народ Листры считал их за богов (см. Деян. 14:14), и толпы в Ефесе, которая кричала, прославляя величие богини Артемиды в течение двух часов (см. Деян. 19:28). Усиление данного выражения в дальнейшем используется вместе с фразой φωνή μεγάλη, как, например, в случае побивания камнями Стефана (см. Деян. 7:57, 60). Поэтому κράζω — более сильное выражение и больше подходит для описания состояния богача.
- (42) Бауэр (Baueg, p. 555) допускает, что это слово могло использоваться для описания физической боли, но рассматриваемый текст — единственный, который он цитирует из Нового Завета. В Септуагинте данное слово используется, например, для описания мучений языческих городов, представших пред Господом (см. Зах. 9:5), или рыданий народа, от которого отвернулся Господь (см. Зах. 12:10). Подобным образом, Эванс (С. F. Evans, *Luke*, p. 612) отмечает, что данное слово используется не только в Библии, но и в поэтических трудах, где говорится о душевных страданиях.
- (43) Лука использует слово ὀδυνηαῖ еще дважды: в Лк. 12:38, говоря о «скорби» Иосифа и Марии, когда они потеряли Иисуса в храме и искали его три дня, и в Деян. 20:38 — «скорбь» пресвитеров церкви в Ефесе, когда им было сказано, что они более не увидят Павла.
- (44) Греческое слово ἀκρον лучше переводить как «кончик» пальца. См. Baueg, p. 34 и комментарии в Marshall, *Luke*, p. 637.
- (45) Fitzmyer, p. 1133.
- (46) Liddell and Scott, p. 922. Глагол κατάψυχρος появляется в Новом Завете только в этом месте. Однако Лука еще раз использует существительное ψύχος без предлога в Деян. 28:2 для описания холодной дождливой зимней погоды во время кораблекрушения Павла на Мальте.
- (47) Cf. North, p. 19–31.

(48) Bauckham, *Paralleles*, p. 328.

(49) J. Green, p. 609.

(50) Стоит сравнить заявление Авраама с повествованием Иоанна о воскресении Лазаря. Тогда как Авраам однозначно утверждает, что воскресение из мертвых не послужит стимулом к покаянию, Иоанн полагает, что воскресение Лазаря вдохновило многих иудеев поверить в Иисуса (см. Ин. 11:45–48; 12:9–11). Предполагается, что последний стих притчи в контексте Луки может служить аллюзией на воскресение Иисуса, несмотря на которое фарисеи так и не уверовали в Него. Подобным образом в Евангелии от Луки подразумевается, что воскресение Иисуса должно было привести к Нему фарисеев, несмотря на заявление Авраама о том, что воскресшие умершие не могут повлиять на человеческое покаяние. Мы можем сделать вывод, что: (а) как ответ Авраама, направленный не столько против силы воскресения, влияющей на покаяние, сколько против сказаний о воскрешениях из мертвых, (б) так и отказ фарисеев от Иисуса, когда Он еще был жив, несмотря на свидетельство Священного Писания, означают, что, даже когда Он воскрес, они не поверили, что и подтверждает правдивость слов Авраама.

(51) Vock, p. 1374.

(52) Bauckham, *Paralleles*, p. 243.

(53) Упоминание Лазаря и воскресения поднимает вопрос относительно того, в какой степени данная притча отражает воскресение Лазаря из Вифании (см. Pearce, p. 359–361). Имеет ли значение выбор имени для бедняка из притчи и связано ли оно с Лазарем из Вифании? Действительно, Лазарь был воскрешен, но фарисеи так и не поверили в Иисуса.

(54) Cf. Dunkerley, p. 321–327.

(55) Интересно, что Бойд (p. 11, 12) в своей критике четкого различия преисподней и геенны в Иеремии, где первое обозначается как место для мертвых, а второе как место эсхатологического наказания, полагается на использование слова «преисподняя» в Лк. 16:19–31 и утверждает, что эти два термина являются синонимами. Однако попытка обобщения использования такого уникального слова (в новозаветной терминологии) со всеми другими его появлениями в Новом Завете по меньшей мере неразумна.

«ВЫЙТИ ИЗ ТЕЛА И ВОДВОРИТЬСЯ У ГОСПОДА»: 2 Кор. 5:1–10 В КОНТЕКСТЕ

Эдвин Рейнольдс, доктор теологии, профессор кафедры Новозаветных исследований, Южный адвентистский университет, штат Теннесси, США

Отрывок 2 Кор. 5:1–10 является одним из основных библейских текстов, используемых в течение многих лет с целью дать определение промежуточному состоянию между земной жизнью и эсхатологическим воскресением тела. В попытке прояснить истинную весть данного отрывка и понять, что именно хотел сказать в нем Павел, мы поставили перед собой цель еще раз изучить его широкий контекст. Обсуждает ли он проблему с позиции антропологии? Или, может быть, эсхатологии? Может быть, как утверждают некоторые, он изменяет своим взглядам, высказанным ранее в 1 Фес. 4 или 1 Кор. 15, переходя от библейского еврейского взгляда на состояние умерших и учения о воскресении к более эллинистическому взгляду, предлагающему идею о бессмертной душе, выходящей из тела в момент смерти и находящейся в промежуточном состоянии, ожидая воссоединения с телом при воскресении? Или же он преследует совершенно другую цель, которую зачастую не обнаруживают? Что же в действительности хотел сказать Павел в этом отрывке?

Краткий обзор различных интерпретаций

Существует три основных варианта интерпретации 2 Кор. 5:1–10.

(1) Прочитывать отрывок Павла с позиции антропологии, то есть с позиции промежуточного состояния между смертью тела и воскресением тела, в котором бессмертная душа продолжает существовать как бы в «нагом» состоянии, независимом от тела, до тех пор, пока она не воссоединится с обновленным телом при воскресении мертвых. Джерри МакКант утверждает: «На протяжении всей истории экзегезы данного отрывка «выход из тела» (ст. 8) использовался для описания промежуточного состояния»⁽¹⁾. Автор цитирует Климента Александрийского и Тертуллиана как ранних приверженцев данного взгляда, рассматривая его и как «консенсус современного мнения»⁽²⁾. Подобная интерпретация создает определенное напряжение между данным отрывком и ранними взглядами Павла, выраженными в 1 Фес. 4 и 1 Кор. 15. Тем не менее этот взгляд довольно распространен⁽³⁾.

(2) Другие исследователи утверждают, что между отрывками Павла, в частности между 1 Кор. 15 и 2 Кор. 5, есть согласованность. К подобным заключениям привели некоторые исследования, включая и те из них, которые поддерживают идею промежуточного состояния⁽⁴⁾.

(3) Третья группа исследователей на рассматривает язык Павла во 2 Кор. 5 ни с точки зрения антропологии, ни с позиции эсхатологии. Последние считают, что Павел просто использует образ жизни и смерти для другой цели — либо для выражения уверенности и надежды перед лицом смерти в том, что его апостольская миссия приносит плоды и будет увенчана славой, либо для выражения извинения за свой дар апостольства⁽⁵⁾.

Контекст отрывка

Для того чтобы дать истинную оценку той или иной интерпретации, важно серьезно подойти к анализу контекста отрывка. МакКант считает, что «в Новом Завете немного текстов, которые бы при истолковании так серьезно были оторваны от контекста, и 2 Кор. 5:1–10 среди них»⁽⁶⁾.

Основным компонентом Второго послания Павла в Коринф является вопрос об утверждении его апостольского авторитета среди местных христиан. Эта тема проходит через все послание. Одним из ключевых признаков апостольского авторитета Павла являлись те страдания, которые ему пришлось претерпеть за проповедь Евангелия. Уже в начале первой главы послания Павел описывает трудности и переживания, с которыми он и его соратники столкнулись, неся служение Евангелия Христова. «Скорбим ли мы, — говорит он, — скорбим для вашего утешения и спасения» (1:6)⁽⁷⁾. Он объясняет трудности проповедования тем, что умножаются «в нас страдания Христовы» (ст. 5). Затем он добавляет, что его слушатели могут найти утешение «перенесением тех же страданий, какие и мы терпим» (ст. 6; ср. также ст. 7). Таким образом, коринфяне должны были понять, что все, принимающие Евангелие Иисуса Христа, должны заплатить высокую цену путем участия в Его страданиях. Так они могли бы проявить сопричастность к скорбям апостола и признать, что страдания и являются доказательством верности призыву Христа в их жизни.

Далее Павел говорит о «скорби нашей, бывшей с нами в Азии, потому что мы отягчены были чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых, но сами в себе имели приговор к смерти, для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых, Который и избавил нас от столь *близкой* смерти, и избавляет, и на Которого надеемся, что и еще избавит» (ст. 8–10). Коринфяне едва ли могли обвинить Павла в том, что он совер-

шает служение для собственной славы, ибо мог ли ищущий славы и власти с готовностью избрать подобные страдания?

Во 2 Кор. 1:12–2:11 Павел обсуждает свои взаимоотношения с коринфскими верующими, его решение не посещать их, как планировал ранее, чтобы избавить их от дальнейшей печали и боли (см. 1:15–2:2). Он ссылается на причины, по которым он вместо посещения пишет им послание (см. 2:3, 4) и дает рекомендации относительно того, как следует поступать с теми, кто своими действиями вынуждает церковь страдать (см. 2:5–11). Далее во 2 Кор. 2:12–3:6 Павел вновь говорит о своем служении проповеди Евангелия в Троаде (см. 2:12), затем в Македонии (см. 2:13) и в конце концов «повсюду»: «Но благодарение Богу, — пишет апостол, — Который всегда дает нам торжествовать во Христе и благоухание познания о Себе распространяет нами во всяком месте» (см. 2:14). «Ибо мы — Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих: для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (см. 2:15, 16).

Данный мотив жизни/смерти, повторяющийся в 4-й и 5-й главах, ассоциируется с евангельским служением Павла. Он отстаивает подлинность своего служения в стихе 2:17: «Ибо мы не повреждаем слова Божия, как многие, но проповедуем искренно, как от Бога, пред Богом, во Христе». Во 2 Кор. 3:1 Павел задает вопрос, нужно ли им предоставить одобрительные письма относительно его служения, и тут же отвечает, что таковые не нужны, так как «вы показываете собою, что вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (3:3) И это не была заслуга, которую он мог бы приписать сам себе, но, как он пишет, способность наша от Бога: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета» (3:5, 6).

Затем Павел, кажется, немного отклоняется в сторону «служения смертоносным буквам» (3:7), старому завету, в противоположность «служению оправдания» (ст. 9), новому завету, описанному в 3:7–18, однако это не совсем отступление, так как он использует этот контраст, чтобы сосредоточить внимание на теме возрастающей славы, по мере того как кончается одна фаза и начинается другая. Павел выражает эту трансформацию следующим образом: «Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица его преходящей, то не гораздо ли более должно быть славно служение духа? Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания. То прославленное даже не оказывается славным с сей стороны, по причине преимущественной славы *последующего*. Ибо, если преходящее славно, тем более славно пребывающее» (2 Кор. 3:7–11). Ветхий завет, связанный с осуждением и смертью, подошел к концу, в то время как новый завет, связанный с праведностью, Духом и жизнью, был установлен как постоянный неизменный завет.

В ст. 12 Павел добавляет: «Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением». Наша надежда основана на прекращении того, что является низшим, подверженным смерти, преходящим, каким бы славным оно ни было, и наступлении того, что является высшим, служением Духа, полноты праведности, выражающейся в вечной жизни и превосходящей славе. Эта надежда приносится через Евангелие, проповедуемое Павлом. Он завершает свою мысль описанием того, как весть Евангелия отражается в жизни его слушателей: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (ст. 18).

В 4-й главе Павел переходит к заключению относительно природы своего апостольского служения. Он начинает свою

речь с причинно-следственной фразы *dia touto* (διά τοῦτο: «на этот счет», «по этой причине», «ввиду этого») с последующим деепричастием. Вот как это выражено в Синодальном переводе Библии: «Посему, имея по милости *Божией* такое служение, мы не унываем» (2 Кор. 4:1). Павел продолжает: «Но, отвергнув скрытные, постыдные *дела*, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (ст. 2). Эта истина, которую он открывает, сосредоточена на Иисусе: «Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Иисуса, потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить *нас* познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (ст. 5, 6). Далее Павел противопоставляет «сокровище» света познания славы Божьей, отражающейся в лице Иисуса Христа, тленным глиняным сосудам для его передачи: «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была *приписываема* Богу, а не нам» (2 Кор. 4:7). Этими словами Павел выражает свою недостойность как человека быть носителем благой вести Евангелия. Хотя он и отстаивает свою весть как апостол, призванный Богом к этому служению, он не возвышает себя в качестве вестника. Скорее, Павел определяет свой опыт страдания со Христом как доказательство того, что через это коринфянам открывается жизнь Христа:

«Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем. Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей, так что смерть действует в нас, а жизнь — в вас» (2 Кор. 4:8–12).

Затем он говорит о воскресении как о цели их веры: «Но, имея тот же дух веры, как написано: я „веровал и по-

тому говорил, и мы веруем, потому и говорим“, зная, что Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас и поставит перед *Собою* с вами. Ибо всё для вас, дабы обилие благодати тем бóльшую во многих произвело благодарность во славу Божию» (2 Кор. 4:13–15). Весть Евангелия, проповедуемая Павлом, сконцентрирована на надежде воскресения, основанной на воскресении Иисуса Христа. Это весть о славном воскресении тела как противоположность существованию в смертной плоти, в которой и провозглашается весть надежды.

Во 2 Кор. 4:16 Павел приходит к еще одному заключению, начинающемуся на греческом с наречия *dio* (διό: «поэтому», «по этой причине», «в результате»). Он пишет: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимоеечно» (ст. 16–18). В этих словах мы находим то, что Павел пытается донести до своих слушателей, а именно: непреходящую ценность представляет не то, чем мы обладаем в земной временной жизни, а вечные реалии, превосходящие все земное и временное. Евангелие, которое проповедует Павел, как раз и говорит об этих вечных реалиях, которые можно увидеть только глазами веры. Его слушатели могут с жалостью воспринимать слабость его смертной плоти, но они видят лишь его внешнее «я», его тело, чахнувшее от несчастий и бедствий. Однако эти страдания — всего лишь мимолетный опыт, который готовит его к вечной славе вне всякого сравнения, так как его внутреннее «я» обновляется день за днем посредством проповедуемой им вести Евангелия. И его слушатели также могут обрести этот опыт, если позволят вести Евангелия преобразовать их жизнь. Об этом Павел и говорит в Послании к римлянам: «В нем открыва-

ется правда Божия от веры в веру, как написано: „праведный верую жив будет“» (Рим. 1:17).

Ходить верую, а не видением

Рассмотрев предшествующий контекст исследуемого отрывка, мы можем теперь более полно оценить сам отрывок, так как он неразрывно с ним связан⁽⁸⁾. Павел связывает свои мысли с последующими словами, используя союз *gar* (γάρ: «ибо», «так как», «потому что»). Во 2 Кор. 5:1 он утверждает: «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный». Здесь сравниваются два жилища (*oikia*, οἰκία): первое жилище временное — хижина (*skenos*, σκῆνος), земное (*epigeios*, ἐπίγειος), а второе жилище вечное (*aionion*, αἰώνιον), небесное (*en tios ouranois*, ἐν τοῖς οὐρανοῖς), названное домом (*oikodomen*, οἰκοδομήν) нерукотворным (*acheiropoieton*, ἀχειροποίητον), данным Богом⁽⁹⁾. Контраст между этими двумя жилищами параллелен контрасту между видимым, то есть «временным» (*proskaira*, πρόσκαιρα), и невидимым, то есть «вечным» (*aionia*, αἰώνια)⁽¹⁰⁾, в предыдущем стихе (4:18), ясно указывающий на тот важный принцип, который заключает в себе каузальный союз. Действительно, Павел подтверждает этот принцип во 2 Кор. 5:7: «Ибо мы ходим верую, а не видением». Павел провозглашает принцип веры, представленный в Евангелии, который переносит верующего от реальности временного — смертного, телесного существования, полного скорбей и бедствий, к реальности вечного дома, приготовленного для нас Богом.

В связи с этим возникает единственный вопрос: когда же произойдет это преобразование? Текст говорит, что мы станем обладателями дома, даруемого Богом, «если» (*eap*, εἰάν), а не «когда»⁽¹¹⁾ «земной наш дом, эта хижина, разрушится» (5:1). Узнаем ли мы из текста, когда именно Павел ожидает осуществления этого преобразования?

На самом деле, как показали некоторые исследования, язык текста вполне ясен. Во 2 Кор. 5:2–4 Павел, говоря о преобразовании, использует образ одежды: «Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью». Во 2-м тексте слово *ependusasthai* (ἐπενδύσασθαι) переводится как «одеваться», то есть надевать на себя одежду или покрывать что-то одеждой⁽¹²⁾, тогда как в 4-м стихе слово *ekdusasthai* (ἐκδύσασθαι) означает «быть нагим», то есть снимать одежду. Первое действие ассоциируется с обладанием небесным жилищем, а последнее в действительности не ассоциируется ни с чем, а используется просто для сравнения с первым — «не хотим совлечься, но облечься», по-видимому, утверждая, что для преобразования нам не нужно ничего снимать, чтобы «не оказаться нагими», мы только надеваем небесные одежды, став «облаченными». Во что же мы должны быть «облачены»? Павел говорит: «Чтобы смертное поглощено было жизнью». Другими словами, мы «облекаемся» в нетленное, или в жизнь вечную. Тленное «поглощается» нетленным. Образ, используемый в этих текстах, схож с образом, используемым Павлом при описании воскресения в 1 Кор. 15.

В своем Первом послании к коринфянам Павел затрагивает проблему, вызывающую беспокойство в коринфской церкви. Некоторые утверждали, что воскресения мертвых нет (см. 1 Кор. 15:12). Поэтому Павел высказался в защиту воскресения, начиная с факта воскресения Христа (см. ст. 3–8) и, исходя из этого, утверждая, что воскресение наступит и для тех, кто верит и имеет надежду в Нем (см. ст. 12–23). После высказывания дополнительных практических аргументов в пользу воскресения (см. ст. 13–34) он переходит к вопросу природы воскресения и воскрешен-

ного тела (см. ст. 35). Сравнив различные виды плоти (или тел) в природе (см. ст. 36–41) и сопоставив земное смертное и тленное тело, представленное первым человеком Адамом (после грехопадения), с небесным, вечным и нетленным телом, представленным воскресшим и прославленным Христом (см. ст. 42–49), Павел провозгласил, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (см. ст. 50). Как доказательство в поддержку данной предпосылки Павел описывает процесс преобразования, необходимый для смертной, стареющей плоти и крови, чтобы человек обрел возможность наследовать Божье Царство: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: „поглочена смерть победою“» (1 Кор. 15:51–54).

Это описание тленного, облеченного в нетленное, и смертного, облеченного в бессмертное, описывается Павлом и во 2 Кор. 5:4. В этом стихе в словах «чтобы смертное поглочено было жизнью» воспроизводится перефразированный текст Ис. 25:8. Едва ли можно упустить эту связь. В последний день при воскресении, когда прозвучит последняя труба, смертные тела облечутся в бессмертие, и смерть навеки будет поглочена и побеждена жизнью.

Важные параллели между 2 Кор. 5:2–4 и 1 Кор. 15:53, 54 на греческом языке включают в себя:

2 Кор. 5:2–4	1 Кор. 15:53, 54
Ἐπενδύσασθαι... ἐκδυσάμενοι...	Ἐκδύσασθαι... ἐκδύσασθαι...
Ἐκδύσασθαι... ἐπενδύσασθαι...	ἐπενδύσεται... ἐπενδύσεται...
Καταποθή τό θνητόν	Καταποθή ὁ θάνατος

Эти параллели явно демонстрируют, что Павел во 2 Кор. 5:24 использует образ из 1 Кор. 15:53, 54⁽¹³⁾. Это образ воскресения, а не некоего предполагаемого промежуточного состояния⁽¹⁴⁾.

Еще одно свидетельство того, что Павел не имеет в виду промежуточное состояние — это некий набор контрастов, представленных во 2 Кор. 4, 5. Здесь, как нетрудно заметить, присутствуют только два состояния и не указан никакой другой вариант⁽¹⁵⁾.

Описание служения Павла как апостола	Преимущества Благой вести, проповедуемой Павлом
<ul style="list-style-type: none"> • сокровище сие мы носим в глиняных сосудах (4:7) • мы отовсюду притесняемы (4:8) • в отчаянных обстоятельствах (4:8) • гонимы (4:9) • низлагаемы (4:9) • всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса (4:10) • мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса (4:11) • смерть действует в нас (4:12) • если внешний наш человек и тлеет (4:16) • ибо кратковременное легкое страдание наше (4:17) • мы смотрим не на видимое (4:18) • видимое временно (4:18) • <i>когда земной наш дом, эта хижина, разрушится</i> (5:1) • оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище (5:2) • Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем (5:4) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>чтобы</i> преизбыточная сила была <i>приписываема</i> Богу, а не нам (4:7) • <i>но не стеснены</i> (4:8) • <i>но не отчаиваемся</i> (4:8) • <i>но не оставлены</i> (4:9) • <i>но не погибаем</i> (4:9) • <i>чтобы и жизнь Иисусова</i> открылась в теле нашем (4:10) • <i>чтобы и жизнь Иисусова</i> открылась в смертной плоти нашей (4:11) • а жизнь (действует) — в вас (4:12) • внутренний со дня на день обновляется (4:16) • <i>производит</i> в безмерном преизбытке вечную славу (4:17) • <i>но</i> на невидимое (4:18) • а невидимое вечно (4:18) • мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный (5:1) • в небесное наше жилище; <i>только бы</i> нам и одетым не оказаться нагими (5:2, 3) • потому что <i>не</i> хотим совлечься, но облечься (5:4) • <i>чтобы</i> смертное поглощено было жизнью (5:4)

Эти параллели, выраженные в противоположных понятиях, и выражения условия, обстоятельств и цели говорят о том, что никакого другого промежуточного состояния нет. Каждое выражение Павла о тленности влечет за собой противоположное выражение, говорящее о приобретенном благе — надежде, которую дает проповедуемое им Евангелие. Трудности, которые он испытывает, ничто по сравнению с теми благами, которые он ожидает приобрести от Бога через жизнь Иисуса Христа. Кроме того, то, что Павел на протяжении этих стихов использует множественное число первого лица, говорит о том, что и коринфские верующие могут иметь тот же опыт. Между этим скоротечным смертным существованием с его скорбями и бременем и вечным преизбытком славы, обещанным Богом в грядущей жизни, которая начнется с воскресения — с того момента, как мы облечемся в новую одежду бессмертия и унаследуем небесное жилище, вечный дом от Бога, присутствует разительный контраст. Павел призывает своих читателей принять надежду славы, евангельское обетование, апостолом которого он для них стал. Доказательство его апостольства заключается в том, что он понес на себе страдания и смерть за имя Христа, и, пока смерть действует в нем, жизнь Иисуса через Евангелие действует в них. Павел готов претерпеть все это ради того, чтобы дать им возможность обрести вечную жизнь через Иисуса. Жизнь эта есть воскресение в прославленном теле, облеченном в бессмертие, как описано в 1 Кор. 15. Ее можно обрести только по вере в Божий дар: «На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа... ибо мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5:5–7).

Трудное выражение в ст. 6 — «водворяясь в теле, мы устранимы от Господа» появляется в контексте контраста между настоящей жизнью и жизнью после воскресения, обещанной верным. «Водворяясь в теле» равнозначно предыдущим выражениям, таким как: «в теле» (4:10),

«в смертной плоти нашей» (4:11), «в этой хижине» (5:4), «земной наш дом» (5:1) или даже «в глиняных сосудах» (4:7). Подобное состояние описывается как устраненность от Господа, которое, в свою очередь, контрастирует с воскресением, описываемым в 1 Фес. 4:17: «И так всегда с Господом будем». Подобным образом «в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4:11) контрастирует с воскресением, описываемым в 1 Кор. 15:50: «Кровь и плоть не могут наследовать Царствия Божьего». Другими словами, выражения «водворяясь в теле» и «устранены от Господа» описывают настоящую тленную жизнь верующего в сравнении с жизнью, обретенной при воскресении. Говоря, что мы «желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа», Павел во 2 Кор. 5:8 подчеркивает, что он предпочел бы перейти из этой тленной жизни к обещанной вечной жизни, обретаемой при первом воскресении.

Эта мысль становится еще яснее при рассмотрении другой параллели, которую мы находим в Послании Павла к филиппийцам. В Флп. 1:19 апостол Павел повествует об убежденности в своем освобождении из заточения в Риме и выражает надежду на то, что он ни в чем не будет посрамлен, но через свое дерзновение перед лицом смерти Христос будет возвеличен в его теле жизнью или смертью. «Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (ст. 21). Затем он выражает двойственность, которую чувствует, находясь между двумя возможными участями, предстающими перед ним: «Если же жизнь во плоти *доставляет* плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас» (ст. 22–24). Две эти возможности, а именно продолжать жить во плоти или умереть и быть со Христом, параллельны двум состояниям, описываемым Павлом во 2 Кор. 5:1–10. Здесь же смерть (ст. 20, 21) описывается как «разрешиться и быть со Христом». Многие интерпретируют данное выражение согласно сво-

им собственным предположениям касательно немедленного освобождения бессмертной души, вышедшей из тела, которая поднимается и пребывает со Христом. Однако следует позволить Павлу самому дать объяснение своим словам.

В Флп. 2:16 Павел упоминает «день Христов» как день, в который он сможет похвалиться своими трудами по спасению верующих в Филиппах — детей Божьих, как светил, сияющих в мире. «День Господень» относится к возвращению Христа и Его суду при Втором пришествии, которое ассоциируется с воскресением из мертвых. Эта мысль становится более ясной в Флп. 3:10, 11, где Павел говорит: «...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых». Конечная цель апостола в конце концов осуществится, когда он достигнет воскресения из мертвых в «день Христов». Если и это не вполне понятно, он повторяет эту мысль еще яснее в Флп. 3:20, 21: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, *кото­ро­ю* Он действует и покоряет Себе всё».

Павел не ожидает встречи со Христом до Второго пришествия и всеобщего воскресения праведников. Его уход из земной жизни и пребывание со Христом, описанные в 1 Фес. 4:13–17, разделяет «сон», смерть первая, от которой во время Своего пришествия при звуке трубы его пробудит Иисус Христос, Жизнедатель. Все верные будут собраны, как умершие и воскресшие, так и живые, и «вместе» они будут «восхищены в сретение Господу на воздухе». «И так, — заключает Павел, — всегда с Господом будем» (ст. 17).

Кто-то придерживается позиции, что 1 Фес. 4:14 указывает на то, что Бог при Своем пришествии приведет вместе с Иисусом и умерших, подразумевая, что те после смерти отправились на небеса, чтобы вернуться вместе с Иисусом. Однако данный текст не говорит об этом. Те,

кто «уснули», подобно Лазарю в Ин. 11, не обладают сознанием, так как «мертвые ничего не знают» (Еккл. 9:5). Они остаются в могиле, ожидая воскресения. Мысль Павла в 1 Фес. 4:14 проясняется благодаря двум параллельным выражениям, создающим некую аналогию:

- Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес,
- то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним.

Здесь присутствует так называемый обратный параллелизм, где смерть в Иисусе параллельна смерти тех, кто умер, а воскресение Иисуса параллельно тому, что Бог приводит верных (из могилы) с Ним (Иисусом). Структурно это можно представить следующим образом:

А Иисус умер
Б вновь воскрес
Б' Бог приведет с Ним
А' и умерших

Другими словами, смерть и воскресение Иисуса представляют собой основу аналогии смерти и воскресения праведника⁽¹⁶⁾. «То и» в данном тексте означает «таким же образом». Те, кто «уснули», как и Иисус умер, будут приведены *из мертвых* — не с небес, иначе здесь не было бы никакой аналогии — как Иисус, Который был воскрешен из мертвых, той же силой. Иисус после смерти не отправлялся на небеса и не возвращался с небес при воскресении, чтобы воссоединиться с телом, однако после Своего воскресения Он очень ясно и просто ответил Марии, встретившись с ней в саду: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20:17). Подчеркивая подобную мысль, апостол Петр в день Пятидесятницы сказал касательно патриарха Давида такие слова: «Мужи братия! да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня» (Деян. 2:29). В 34-м тексте он проясняет то, что имел в виду, добавляя: «Ибо Давид не восшел на небеса».

Еще один параллельный этому текст можно найти в Послании Павла к римлянам 8:18, 19, где он говорит: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих». Он продолжает свою мысль в ст. 22, 23: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего». Здесь Павел указывает на пришествие Христа как на то время, которого все творение с нетерпением ожидает, желая избавления от страданий во плоти и обретения обновленных прославленных тел, когда Бог усыновит нас как Своих детей и полностью преобразует нас по Своему подобию (ср. Пс. 17:15; 2 Кор. 3:18; 1 Ин. 3:2).

Во 2 Кор. 5:1–10 Павел не противоречит своим более ранним или более поздним посланиям или каким-либо другим апостольским учениям Нового Завета. Непреложное свидетельство Павла и всего Нового Завета заключается в том, что смерть, когда бы она ни наступила, это «сон», от которого человек пробудится при воскресении мертвых — первом воскресении (праведников) или же втором (нечестивых). Сам Павел с нетерпением ожидает получения своей награды при воскресении. Когда он сталкивается с приближающейся мученической смертью, он в послании к Тимофею пишет такие слова: «Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4:6–8). День отшествия Павла от земной жизни приближался, но награда будет ожидать его до «того дня», дня «явления Его» — Второго пришествия, дня великого воскресения. В тот день Павел

получит венец праведности, который будет «возложен» на его голову. В тот день все его надежды и упования будут оправданы. Этот день уготован для Павла и всех верных последователей Христа, ожидающих «блаженно-го упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13).

Заключение

Итак, непосредственным литературным контекстом 2 Кор. 5:1–10 служит защита Павлом своего апостольства, напоминание о том, что, страдая за проповедуемое им Евангелие Иисуса Христа, он идет по стопам Господа; сталкиваясь со смертью, он стремится к обетованной жизни за пределами могилы, питая надежду на воскресение. В своих посланиях Павел использует такие выражения, как «облачение в нетление» и «смерть, поглощенная победой» (1 Кор. 15:51–54), «вечное пребывание с Господом» (1 Фес. 4:17). Эти выражения подтверждают, что, когда Павел писал о выходе из (смертного) тела и пребывании с Господом, он имел в виду воскресение. Он и впоследствии использовал подобные выражения, например в Флп. 1–3, вновь в явной связи с воскресением в последний день. Во 2 Кор. 5:1–10 выражения Павла должны пониматься в более широком контексте. Павел с течением времени не изменяет свое богословие или свою антропологию. Он остался непреклонен в понимании того, что смерть — это сон, от которого верный пробудится бессмертным и нетленным при воскресении праведников. В данном отрывке или в его контексте нет ничего, что позволило бы предположить, что Павел говорит о промежуточном состоянии сознания между смертью и жизнью. Хотя данный отрывок не написан с позиции антропологии или эсхатологии, он проливает на них свет, когда Павел показывает роль своего человеческого естества в провозглашении Евангелия, будучи апостолом Иисуса Христа, по Чьим

стопам он следует, сохраняя веру, подкрепленную надеждой на воскресение и славу вечной жизни с Богом.

Ссылки

- (1) Jerry W. McCant, „Competing Pauline Eschatologies: An Exegetical Comparison of 1 Corinthians 15 and 2 Corinthians 5,” *Wesleyan Theological Journal* 29 (1994): 46.
- (2) Там же, сноска 84.
- (3) См. например, Dale Moody, „The Double Face of Death,” *Review and Expositor* 108 (1951): 358; Joseph Osei-Bonsu, „Does 2 Cor. 5.1–10 Teach the Reception of the Resurrection Body at the Moment of Death?” *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986): 89–95; N. A. Woychuk, „Will We Have Bodies in Heaven?” *Bibliotheca Sacra* (1950): 99. М. Дж. Харрис придерживается взгляда о промежуточном состоянии при смерти, в котором человек предстает перед Христом в результате некоего рода духовного «воскресения — изменения». См. M.J. Harris, „2 Corinthians 5:1–10: Watershed in Paul’s Eschatology?” *Tyndale Bulletin* (1970): 45–48, 56–57; „Paul’s View of Death in 2 Corinthians 5:1–10,” in *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 323–25; idem, „The New Testament View of Life after Death,” *Themelios* 11 (1986): 50, Internet, http://www.theologicalstudies.org.uk/pdf/life-after-death_harris.pdf (accessed 25 Mar 2012).
- (4) Paul Barnett, *The Message of 2 Corinthians: Power in Weakness*, The Bible Speaks Today (Downer’s Grove, IL: InterVarsity, 1988), 97–99; John Gillman, „A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50–57 and 2 Cor 5:1–5,” *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 439–54; Osei-Bonsu, 88–89; N. T. Wright with Patty Pell, *2 Corinthians: 11 Studies for Individuals and Groups*, N. T. Wright for Everyone Bible Study Guides (Downer’s Grove, IL: IVP Connect, 2010), p. 25.
- (5) Karel Hanhart, „Paul’s Hope in the Face of Death,” *Journal of Biblical Literature* 88 (1969): 445–57; McCant, p. 23–49.
- (6) McCant, p. 43.
- (7) Если другой источник не указан, то тексты взяты из Синодального перевода Священного Писания.
- (8) МакКант (McCant, p. 40), утверждает, что «2 Кор. 5:1–10 в большей степени соотносится с тем, что предшествует отрывку, чем с тем, что следует за ним», хотя здесь и присутствует некоторая связь с последующим повествованием. W. Larry Richards, *2 Corinthians: God’s Way is the Best Way*, Abundant Life Bible Amplifier (Nampa, ID: Pacific Press, 1998), 106, 107, следуя более ранним комментариям, упоминает о втором контексте, выходящем за пределы текста, а именно гностицизме, однако про-

верить это довольно трудно, особенно в свете последних исследований, утверждающих, что гностицизм до второго столетия н. э. не был важным фактором, хотя возможно, что в первом столетии уже существовали некоторые протогностические идеи.

- (9) Здесь видна прямая параллель с текстами Евр. 11:9, 10, 13–16, где сравнивается жизнь странника на земле, живущего в шатрах, часто страдающего и угнетенного, с жизнью в обетованном постоянном жилище на небесах, доме, приготовленном Богом для верных Ему.
- (10) Данная концепция встречается на протяжении всей 11-й главы Послания к евреям (см. особенно ст. 1, 3, 6, 7, 8, 10, 13, 26, 27, 39).
- (11) Harris, «2 Corinthians 5:1–10: Watershed», p. 35, Уотершед утверждает, что частица *ean* (если) здесь «приближается по значению к вводному слову *hotan* (когда)», и что «условность протазиса не обязательно снижается из-за упоминания о временности», поскольку «тогда, и только тогда, когда эта хижина, образующая его земной дом, разрушится, Павел должен будет стать обладателем жилища от Бога». Однако Павел говорит не об этом. Если бы Павел желал подчеркнуть именно этот аспект, он мог бы употребить *hotan*, сделав свою мысль более ясной, и Харрис признает это: «Он [апостол] не использует выражение *hotan... katalythe*, поскольку только реальное наступление смерти лишило бы его естественного желания быть живым свидетелем Парусии» (*ibid.*) Условность гораздо сильнее чувствуется в контексте. Ричардс (p. 108) считает, что «Павел не касается вопроса о том, сколько времени пройдет, прежде чем небесное тело сменит земное, мы лишь знаем, что это произойдет при воскресении (1 Кор. 15)».
- (12) Такие авторы, как Barnett, 99; C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Harper's New Testament Commentaries* (New York: Harper and Row, 1973), 152, 153; Colin G. Kruse, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians: An Introduction and Commentary, Tyndale New Testament Commentaries* (Leicester, England: Inter-Varsity, 1987; Grand Rapids, MI: Wm. B. Erdmans, 1987), 115; and Richards, 109, утверждают, что это означает надеть одежды поверх старой одежды, в отличие от простого *endusasthai* (ἐνδύσασθαι) в 1 Кор. 15:53, 54, что означает просто надеть одежду. Другие же авторы, такие как Osei-Bonsu, p. 88, 89, and Harris, «2 Corinthians 5:1–10:Watershed», p. 43, 44 не согласны с подобной интерпретацией. Данное слово может использоваться как синоним к *endusasthai* (ἐνδύσασθαι), по крайней мере во 2 Кор. 5:2, где нет точного указания на то, что одежды были надеты поверх чего-то еще, хотя текст и позволяет сделать подобные выводы.
- (13) Джиллман (Gillman, p. 449) также указал на эти параллели.
- (14) Хэнхарт (Hanhart, p. 451) утверждает, что идея о бессмертии души, требующая признания промежуточного состояния между смертью и воскресением, не только не упоминается в Новом Завете, но и, «как хорошо известно в эллинистическом мире образованных людей, Новый Завет этому не учит».
- (15) Оба состояния выделены жирным шрифтом для облегчения сравнения, а союзы, выражающие условия, обстоятельства и цели, выделены курсивом.

- (16) Harris, 2 Corinthians 5:1–10: Уотершед на основе параллелизма данной аналогии утверждает, что этот текст (1 Фес. 4:14) не учит тому, что испуленные вернутся с небес вместе с Иисусом: «Следует отметить, что в данном стихе ἄξει (приведет) параллельно ἀνέστη (воскрес), а потому эквивалентно ἐγερεῖ (воскресит)». Автор на той же странице в сноске добавляет, что «из контекста более вероятно, что ἐκ νεκρῶν (из мертвых)... должно быть использовано по аналогии вместо οὐρανοῦ (с небес)».

ЧИСТИЛИЩЕ: ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ И СОВМЕСТИМОСТЬ С БИБЛЕЙСКИМ УЧЕНИЕМ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Роберт Осей-Бонсу, доктор теологии,
профессор кафедры систематического богословия,
Университет Вaley Вью, Гана

Введение

Относительно загробной жизни существует множество противоречивых взглядов. Церковь адвентистов седьмого дня поддерживает концепцию, известную как «сон души»⁽¹⁾, состояние, в котором умерший находится в состоянии ожидания, пока не наступит последний суд. С другой стороны, большинство христиан придерживаются идеи, что сразу после смерти умерший отправляется прямо на небеса, чтобы там пребывать рядом с Господом; некоторые считают, что умерший отправляется во временный рай⁽²⁾.

В Римско-католической церкви место, куда отправляются умершие, называется чистилищем (с лат. *purgare* — «очищать», Erickson, p. 1176)⁽³⁾. В чистилище умершие верующие искупают свои оставшиеся грехи, в которых они не успели раскаяться при жизни, прежде чем предстанут перед Богом и святыми; проклятые же отправляются прямо в ад (Goff, p. 41; Kreft and Tacelli, p. 286; Hayes, p. 92, 93). Со времен Средневековья учение о чистилище в Римско-католической церкви было самым запутанным и спорным (Blanchard, p. 84)⁽⁴⁾. Многие

протестантские богословы считают, что данное учение не является библейским, а потому должно быть упразднено (Ombres, p. 28–30; Schwarz, p. 112, 113; Beeck, p. 153; Gulley, p. 269).

Учение о чистилище предполагает промежуточное состояние между моментом смерти и моментом воскресения, в котором душа отделяется от тела (Anderson, p. 114; Grudem, p. 817; Beeck, p. 153; Finkenzeller, p. 363). Согласно католическому катехизису, «существует чистилище, в котором души умерших, запятнанные грехами, очищаются посредством искупления, прежде чем они будут допущены в рай» (Hardon, p. 273, 274; Schwarz, p. 111, 112). По данному учению, многое зависит от молитвы за усопшего, и как таковое оно не принимает всерьез необходимость подготовки души к смерти, а также саму смерть как эсхатологическую реальность (Klinger, p. 167). На самом деле данное учение подвергалось критике как со стороны католиков, так и протестантов, несмотря на то, что его активно поддерживал Святой престол (Peterson, p. 226; Gulley, p. 270). Критики прежде всего ставили вопрос о том, является ли это учение библейским или оно попросту основано на традиции церкви. Некоторые протестантские и известные католические богословы в XX веке выдвинули новые альтернативные взгляды относительно воскресения из мертвых. Однако католическая церковь, основываясь скорее на традиции как на авторитетном источнике учения, а не на Священном Писании, никогда не поддерживала этих богословов (Bastian, p. 1034).

Несмотря на тот факт, что учение о чистилище было одобрено, а затем вновь подтверждено на нескольких церковных соборах, таких как Первый (1245 г.) и Второй (1247 г.) Лионские соборы, Флорентийский собор (1439–1443 гг.) и Тридентский собор (1563 г.), вопрос о том, является ли учение о чистилище библейски обос-

нованным, до сих пор остается предметом богословской дискуссии. Выходит ли дело спасения души за пределы могилы? Данное исследование пытается найти ответ на этот вопрос.

Мы рассмотрим учение о чистилище в свете библейских представлений о смерти. В первой части исследования будет представлен исторический фон данного учения во свете иудаизма, апокрифов, Нового Завета, трудов отцов церкви и решений церковных соборов. Вторая часть будет посвящена вопросам природы чистилища, характера наказания и его продолжительности для тех, кто там находится, а также тому, каким образом души освобождаются из чистилища. Третья часть представит библейское учение о смерти. В результате исследования мы приходим к выводу, что учение о чистилище основано скорее на традиции, чем на Библии. Священное Писание подчеркивает конечность жизненного пути человека в этой жизни, а не в жизни после смерти.

Исторический фон католического учения о чистилище

Учение о чистилище в значительной степени поддерживалось на протяжении веков, опираясь на предание, на решение церковных соборов, несколько отрывков Нового Завета и ряд апокрифов (Hares, p. 8; Blanchard, p. 85; Gulley, p. 269, 270). Захария Хайес, известный католический богослов, утверждает, что, «если мы будем искать ясные и недвусмысленные утверждения относительно данного учения в Священном Писании, мы зря потратим время» (Bavinck, p. 1034; Hayes, p. 104; MacArthur, p. 72). Но отсутствие библейского обоснования — недостаточная причина для церкви, чтобы упразднить учение о чистилище. Поскольку оно поддерживается рядом небиблейских источников, то им необходимо уделить внимание.

Ранний иудаизм⁽⁵⁾

Учение о чистилище может быть увязано с некоторыми частями из *Талмуда* — основной книгой иудаизма. *Талмуд* содержит *Мишну*, дату написания которой относят к 200 году н. э. или около того. *Мишна* состоит из правил и стандартов, относящихся к иудейской религиозной практике, по сути своей она является не теоретическим, а практическим документом. Однако некоторые из записанных в ней положений относятся к учению о спасении. Она также учит о том, что праведность человек приобретает благодаря своим заслугам. В ней утверждается, что в суде Божьем «учитывается абсолютно все» (Ab. 4.22)⁽⁶⁾.

Так, согласно *Мишне*, человек судится на основании своих заслуг, а не грехов, здесь используется идея «чаши весов» для того, чтобы описать суды Божьи. «Если заслуги человека имеют больший вес, он наследует Едемский сад, а если имеют больший вес беззакония, он наследует *геенну*» (*P. Quidd.* 61d ff.)⁽⁷⁾, которая, как предполагается, будет определять участь нечестивых. Соответственно, статус человека перед Богом будет зависеть от того, что имеет больший вес — его заслуги или его грехи.

Кроме того, в *Мишне* говорится, что накопленные заслуги праведника передаются его потомкам по так называемому принципу «праведности отцов». Джекоб Нейснер пишет: «Именно посредством сверхдолжных благих деяний они стремятся получить особую Божью любовь как для себя, так и для своих потомков» (*Neusner*, p. 23)⁽⁸⁾. Эта концепция схожа с католическим учением о «сокровищнице заслуг», поддерживающим идею о том, что церковь обладает контролем над накопленными заслугами святых, которыми она имеет право поделиться посредством индульгенций. В этом случае праведность почившего может быть передана его потомкам.

Ранний иудаизм также придерживался того, что «заслуги всегда вознаграждаются процветанием, а вина — страданием, будь то в этом мире или в грядущем» (Cairus, p. 30). Бог дает «праведникам страдания в этом мире для того, чтобы дать им возможность наследовать грядущий мир, и позволяет неправедным процветать в этом мире, чтобы уничтожить их... в мире грядущем» (B. *Quidd.* 40b).

Мишна говорит и о том, что страдания обладают очищающим действием. Вот чему учит школа Шаммая, которая придерживалась консервативных взглядов: «В мире существуют три группы людей: одна для „вечной жизни“, другая для „посрамления и вечного презрения“ и третья группа — нечто среднее между первой и второй. Они (третья группа) отправляются в *геенну*, где страдают, а затем поднимаются и получают исцеление»⁽⁹⁾. Школа Гиллея, придерживалась мнения о том, что Бог «многомилостивый» (Исх. 34:6), то есть Он всегда склонен проявлять милость ([*Sanh.* 13.3] Cairus, p. 30, 31). С другой стороны, говоря о представителях еврейского народа, принадлежащего завету, можно отметить, что они наслаждаются «праведностью отцов», которая передается им. Благодаря Своей милости Бог дает им доступ к накопленным заслугам их отцов.

Интересно отметить, что подобное понимание спасения можно обнаружить не только в *Талмуде*, но и в *Мидраше* и *Таргуме*. *Таргум* Онкелоса перефразирует Втор. 7:10 следующим образом: «[Бог] дарует награду за добрые дела тем, кто ненавидит Его, для того чтобы воздать им за зло в мире грядущем; Он не удерживает блага от тех, кто ненавидит Его; пока они живут в этом мире, Он вознаграждает их за небольшие заслуги (*mitzwoth*), коими они обладают». Данный взгляд поддерживает Иосиф Флавий в *Иудейских древностях*, I. 183 относительно Авраама: «Бог призрел на его праведность и сказал: нет, ты не лишишься награды за твои добрые дела»⁽¹⁰⁾. Этот текст под-

разумеает, что Авраам боялся потерять свою будущую награду, потому что обладал богатством в земной жизни.

Подводя итог этой части нашего исследования, следует отметить, что ранний иудаизм придерживался взгляда, что человеку нужно оказаться за рамками чувства долга, чтобы получить выгоду от «праведности отцов». Только посредством дел, выходящих за пределы чувства долга, человек мог искупить свои грехи. В раннем иудаизме спасение зависело от накопленных заслуг. Хотя иудеи и полагались на преимущества праведности своих патриархов, им все же было необходимо накапливать добрые дела. Они считали, что праведность исходит от человеческих заслуг и что ее могут наследовать потомки. Более того, страдание очищает человека. Таким образом, учение о чистилище и взгляды раннего иудаизма на природу спасения имеют некоторые сходства.

Апокрифы

В апокрифах находится один-единственный текст, который часто используется в поддержку веры в существование чистилища. Речь идет о книге *Маккавеев*, которая датируется II веком до нашей эры (около 110 г. до н. э.), периодом, отмеченным бурными событиями в Иудее. В этом тексте можно обнаружить подтверждение действительности молитвы за мертвых (2 Мак. 12:39–45, RSV). Данное учение основывается на отрывке из книги *Маккавеев*, который гласит (Cevetello, p. 1034; Ombres, p. 20; Goff, p. 41; Blanchard, p. 85; Grudem, p. 818)⁽¹¹⁾:

«Если бы он [Иуда Маккавей] не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, — какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха» (2 Мак. 12:44, 45)⁽¹²⁾.

Средневековые христиане усматривали в данном тексте доказательство для веры в чистилище по двум очевидным причинам, а именно «грехи могут быть искуплены после смерти, молитвы живых, в свою очередь, эффективный способ достичь этого» (Goff, p. 42). Подобное объяснение, однако, не принимает во внимание контекст воскресения, имеющийся в данном отрывке. Даже если этот отрывок и рассматривать как часть Священного Писания, он говорит только о вере Иуды в день воскресения, а не о промежуточном состоянии умерших. Как бы то ни было, учение о чистилище имеет свой antecedent в апокрифе. Сторонники учения во многом зависят от этого отрывка, рационализируя идею чистилища.

Новый Завет

Помимо текстов раннего иудаизма и апокрифов церковь пытается найти поддержку учению о чистилище в новозаветных источниках. Но они неоднозначны, так как не упоминают самого термина чистилища. Вот те новозаветные отрывки, которые чаще всего используются в защиту данного учения: Мф. 5:25, 26; 12:31, 32; Лк. 12:48; 1 Кор. 3:10–15; 15:29; 2 Тим. 1:16–18; 1 Петр. 3:18–20. В данном случае будет уместным вкратце упомянуть о том, как эти стихи используются в основе своего учения.

Считается, что в Мф. 12:31, 32 «содержится намек на то, что некоторые грехи (то есть грехи, кроме хулы на Духа Святого) простятся в грядущем мире» (Augustine, 9.13)⁽¹³⁾. Для церкви выражение «грядущий мир» указывает на загробную жизнь. Но если настаивать на подобной интерпретации, то и тогда следует признать, что внимание на загробной жизни акцентируется без какого-либо указания на то, когда она наступит. Более того, исходя из иудейского учения о наказании в этой жизни в проти-

вовес геенне, грехи, которые не прощаются ни в сем веке, ни в будущем, это по сути те же грехи, которые наказываются как здесь, так и в день суда.

Следующий новозаветный отрывок, используемый в поддержку учения о чистилище, находится в 1 Кор. 3:15. Данный стих рассматривается в качестве «почвы» данного учения: «А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (Townsend, p. 500; Ombres, p. 21). Данный текст понимался Римско-католической церковью буквально, а именно: в чистилище грешники будут очищены от тех грехов, от которых не очистились на земле.

Однако многие протестантские богословы не усматривают в данном тексте никаких указаний на чистилище (1 Кор. 3:15). Например, Джон Тоунсенд считает, что данный стих можно рассматривать как образное выражение, говорящее о том, что «строитель будет спасен, но пройдет через трудности» (Townsend, p. 500; Peterson, p. 227; Hayes, p. 106; MacArthur, p. 75).

Одним словом, в католической церкви новозаветные основания в пользу учения о чистилище считаются достаточно твердыми. Однако критической оценке новозаветных отрывков, приводимых в поддержку данного учения, недостает ясности и убедительности.

Отцы церкви⁽¹⁴⁾

Ориген (ок. 185—ок. 254) был первым, кто широко использовал идею очищения огнем. Он также был первым среди отцов церкви, кто проповедовал универсализм (всеобщее спасение для всех). Он утверждал, что «все наказания являются неким лекарством (*pharmake*), а ад и геенна — местом очищения (Dixon, p. 29, 113; Vavinck, p. 41), а не наказанием». Он предположил, что все люди, в том числе и праведники, должны быть испытаны огнем, потому что никто не является абсолютно чистым

(Goff, p. 54). Римско-католическая церковь верит, что процесс очищения происходит и после смерти.

Тертуллиан (200 г. н. э.) был первым, кто начал писать о необходимости ввести в церковную традицию молитвы за усопших, хотя он и не делал решительных заявлений о чистилище. Однако же Тертуллиан говорил о «ежегодных мессах за умерших — обычае, свидетельствующем о вере в чистилище» (*On Monogamy*, 10, 11; *On Exhortation to Chastity*, 11; Erickson, p. 1180).

«Главным разработчиком» учения о чистилище, безусловно, является Августин (354–430 гг.). Он «облегчил проблемы многих, когда провозгласил, что молитва, добрые дела, милостыня бедным, празднование евхаристии и жертвы Христа — вот те пути, с помощью которых мы могли бы быть достойны ходатайствовать о мертвых» (*The City of God*, 21.13, 24)⁽¹⁵⁾. В своем *Энхиридионе* (29.109; 46. 108 f) Августин пишет «о периоде между смертью и воскресением, указывая на то, что умершие располагают благочестием своих живых друзей, которые предлагают жертву посредника, творя милостыню в их пользу» (Ombres, p. 30; Goff, p. 64, 65; Bavinck, p. 41; Gulley, p. 271; Doyle, p. 92). Он верил, что любое наказание имеет характер возмездия (Augustine, p. 140, 141; Bernstein, p. 317; Doyle, p. 122, 123). Тем не менее, несмотря на тот факт, что Августин был тем, кто заложил основы молитвы за умерших, понятие «чистилище» «не появлялось до тех пор, пока в 1254 году им не воспользовался папа Иннокентий IV» (Gulley, p. 269).

Григорий I Великий (590–604 гг.) также поддержал идею чистилища, заявив, что «Судному дню предшествует очищающий огонь за незначительные грехи, так как в Мф. 12:32 написано, что некоторые грехи будут прощены только в грядущем мире» (Ombres, p. 31)⁽¹⁶⁾. Таким образом, если человек желает испытать преимущества очищения, он должен заслужить его посредством доб-

родетельных дел в земной жизни. Он также верил в ответственность евхаристии для освобождения душ из чистилища (Schwarz, p. 168; Gulley, p. 269).

Фома Аквинский (1225–1274 гг.) разработал богословское обоснование учению о чистилище в своем труде *Сумма теологии* (Aquinas, 3006; Gulley, p. 270). Он утверждал, что после смерти очищение совершается посредством страданий. В земной жизни человек может очищаться через благоугодные дела, однако после смерти такой возможности уже нет. Фома Аквинский провозгласил, что «именно это является причиной, по которой мы поддерживаем идею чистилища или места очищения» (*Summa Contra Gentiles*, 4.91; Goff, p. 266–278). Более того, считает Фома Аквинский, «отрицая идею чистилища, мы противимся Божественной справедливости и подрываем авторитет церкви, которая учит нас молиться за умерших, чтобы они могли освободиться от своих грехов» (Hares, p. 9; Ombres, p. 41). Он проводит различие между смертным и прощательным грехом и считает, что чистилище, будучи местом страданий, непосредственно связано с адом⁽¹⁷⁾.

Стоит отметить, что многие отцы церкви в той или иной степени находились под влиянием греческой концепции о бессмертии души. Греческие философы, такие как Сократ (469?–399 гг. до н. э.), Платон (427?–347? гг. до н. э.), Аристотель (384–322 гг. до н. э.) и Филон Александрийский (20 г. до н. э. — 42 г. н. э.), «верили, что душа человека бессмертна и что смерть — это просто переход в другое, более славное существование, так как в земной жизни тело ограничивает, лишает свободы и сковывает бессмертную душу» (McDannell and Lang, p. 17, 23; Gulley, p. 255). Такие отцы церкви, как Августин, Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский и подобные им, в своих учениях о чистилище находились под влиянием языческих взглядов на бессмертие души (Gulley, p. 256; Cairus, p. 218, 224, 205–233)⁽¹⁸⁾.

Таким образом, учение о чистилище черпало поддержку из различных источников, включая раввинистический иудаизм, апокрифы, Новый Завет и предание. Некоторые отцы церкви поддерживали данное учение и утверждали его святость и достоверность. Стоит еще раз подчеркнуть, что учение о чистилище глубоко уходит корнями в эллинистический дуализм с его акцентом на бессмертии души, что особенно ярко выражено в учении Платона (Augustine, *The Immortality of the Soul*, 387; *The Magnitude of the Soul* 2.3; *Westminster Confession of Faith*, 32.1; McDannell and Lang, p. 16; Calvin, p. 160; Brandy, p. 464).

Церковные соборы

На учение о чистилище оказали влияние и решения церковных соборов и синодов. Так, Первый и Второй Лионские соборы (1245 и 1274 гг.) были посвящены обсуждению данного учения и имели под собой как политический, так и богословский подтекст. На этих соборах император Михаил VIII Палеолог сделал заявление, имеющее вероисповедническое значение, а именно: «Те, кто умирает в любви к ближнему и в истинном раскаянии прежде, чем они будут достойны плодов покаяния, должны после смерти загладить свои неверные поступки путем очищения или очищающих наказаний» (Ombres, p. 44; Goff, p. 284, 285; Hayes, p. 113). Однако на этих соборах избегали всяческих ссылок на чистилище как на место, где преобладает огонь, а просто присвоили чистилищу официальный статус среди учений церкви (Goff, p. 237; Peterson, p. 227; Hayes, p. 98, 99, 111).

На Флорентийском соборе (1439–1443 гг.) Греческая церковь высказала протест в связи с идеей очищения огнем бестелесных душ. Она заявила, что «вера в чистилище побуждает к нравственной распущенности среди живых» (Ombres, p. 45; Beeck, p. 155; Bavinck, p. 41; Hayes,

р. 97). Тем не менее на соборе еще раз было подтверждено, что умершие очищаются посредством чистилищных мук, и для избавления от этих мук служат «заупокойные молитвы живущих, жертва мессы, молитвы, милостыни и другие дела благочестия» (Hares, p. 9; Pohle, p. 78; Erickson, p. 1180). На этом соборе чистилище еще не стало официальным учением, «оно было лишь богословским мнением, учением же оно стало на Тридентском соборе» (Hares, p. 4)⁽¹⁹⁾.

Церковь, ощущая отсутствие библейского основания для данного учения, тем не менее на Тридентском соборе (1563 г.) постановила, что учение о чистилище должно преподаваться в «соответствии с Библией и древней традицией отцов» (Schwarz, p. 113; Erickson, p. 1180; Hayes, p. 103, 104). Собор также подтвердил, что живые могут способствовать очищению душ посредством участия в мессе. Более того, Тридентский собор заявил, что, «поскольку католическая церковь движима Духом Святым, на своих соборах, в том числе и на этом Вселенском соборе, на основании Священного Писания и древней святоотеческой традиции она учит тому, что чистилище существует» (Hares, p. 10; Brauer, p. 680; Ombres, p. 15, 48; Goff, p. 41; Helm, p. 45; Hayes, p. 113). Последователи католической церкви должны были принять это учение, как того требовала церковь. Таким образом, церковные соборы и синоды способствовали принятию учения о чистилище.

Природа чистилища

Чистилище обычно понимается в значении «места или состояния в мире, находящемся между небесами и преисподней; места очистительных страданий для умерших, нуждающихся в очищении» (Ratzinger, p.189; Hayes p. 93, 99). Гофф предполагает, что «чистилищный огонь имеет искупительное свойство, а не карательное, как в преис-

подней» (р. 43, 44; Kreft and Tacelli, p. 286). Он позволяет большинству умерших верующих очистить грехи, не купленные в земной жизни.

Некоторые исследователи дают описание природы и значимости чистилища. Так, согласно Ричарду Фенну, чистилище — это место для тех, кто опоздал с ответом на «сладостное приглашение на пир любви (Canto XIII, 1.27), на искупление» (р. 269). А Джозеф Пол указывает на то, что чистилище — это «место временного наказания для тех, кто, покидая земную жизнь в благодати Божией, не до конца освободился от простительных грехов или не до конца заплатил за свои прегрешения» (р. 77; McCgatch, p. 110, 111; Erickson, p. 1179; Bavinck, p. 41, 42). Другими словами, те, кто еще не получил прощение за все свои грехи в земной жизни, расплачивается с «долгами» после смерти.

Различие между теми, кто отправился в ад, и теми, кто отправился в чистилище, основано на различии между смертными и простительными грехами, установленном церковью. Католики рассматривают смертный грех как полное отступничество от Божественной благодати, «реальную утрату милости, тогда как простительный грех — это грех лишь „по аналогии“ и кардинально отличается от смертного греха. Умереть в смертном грехе для человека означает попасть в ад, смерть же в простительном грехе предполагает необходимость в чистилище» (Ryan, p. 1034, 1035; Ombres, p. 41; Helm, p. 45). Таким образом, простительный грех «отличается от смертного греха наказанием за него; он заслуживает скорее временного, чем вечного наказания» (Ryan, p. 1035; Peterson, p. 225).

Как уже было отмечено, чистилище — это место, где многие верные после смерти очищаются от своих простительных грехов. По словам Роберта Петерсона, «очищающий огонь» омывает души верных умерших, чтобы они могли обрести полную готовность войти на небеса

(Kreft and Tacelli p. 286; Peterson, p. 225). Герман Бавинк добавляет, что чистилище — это не место «покаяния, осуждения или освящения» как таковое, «а место наказания, в котором огонь, обычно рассматривающийся как нечто материальное, посредством великих страданий оказывает очищающее действие на „бедные души“» (Beeck, p. 154; Vavinck, p. 42).

Учение о чистилище тесно связано с пониманием греха и его последствий, а также прощения. Оно «необходимо для обретения полного прощения на земле или после смерти» (Ombres, p. 33). Тем не менее церковь не рассматривает чистилище как некое место пыток, скорее как место омовения, очищения и возрастания. Время, проведенное в чистилище, способствует возмужанию и совершенствованию (Schwarz, p. 116). Так, Роберт Омбрес считает, что чистилище «является частью плана спасения», и таким образом «оно является неотделимым от догмата об оправдании» (p. 21, 24). Будет уместно отметить, что для католиков молитва за души, находящиеся в чистилище, является частью молитвы за наступление Царства Божьего (Ombres, p. 59; Fenn, p. 271)⁽²⁰⁾. В целом чистилище является промежуточным местом очищения и возрастания для тех, кто совершает простительные грехи и умирает без обретения полного очищения.

На учение о чистилище оказала влияние вера в *промежуточное состояние*. Традиционно выражение «промежуточное состояние» относится к периоду между смертью верующего и Вторым пришествием Христа, или концом света (Doyle, p. 43, 121). Это учение предполагает, что существует место для младенцев, умерших некрещенными (*limbo of infants*), место для ветхозаветных святых, которым Христос позволил взойти на небеса (*limbo of the Fathers*), место для святых (небеса) и место для обычных христиан (чистилище) (Hares, p. 13; Schwarz, p. 113).

Таким образом, чистилище — это место временного пребывания, где очищаются те, кто имеют простительные грехи. Оно рассматривается как промежуточное состояние между смертью и небесами и имеет скорее временный, а не эсхатологический характер.

Длительность пребывания в чистилище

Как долго человеку необходимо находиться в чистилище, чтобы стать полностью очищенным? Согласно Абраму Райану, задаваться вопросом относительно продолжительности пребывания в чистилище неправильно, так как «интенсивность страданий может быть мгновенной, а может продолжаться некоторое время, неизвестное для души» (Hages, p. 13; Schwarz, p. 113). Миллард Эриксон разделяет это мнение, утверждая, что «душа действительно возносится из чистилища на небеса, но время ее освобождения неопределимо и продолжительность ее очищения изменчива» (p. 1180)⁽²¹⁾. Продолжительность нахождения в чистилище зависит от объема очистительных страданий, необходимых душе для того, чтобы вознестись на небеса. Очищение души происходит до тех пор, пока ее вина не будет окончательно искуплена. Все это приводит к выводу, что чистилище является не постоянным состоянием, а временным; время, проведенное душой в чистилище, зависит от характера ее грехов.

Природа наказания

Согласно Фенну, чистилище является местом, где суд, «совершающийся в настоящее время, происходит таким образом, что каждый момент представляет собой как бы повторение прошлого в форме наказания» (p. 269). Таким образом, в чистилище душа расплачивается за возможности, которые человек не смог использовать должным образом в своей жизни (p. 269).

Кто-то утверждает, что в чистилище «душа не может помочь сама себе, не имеет возможности устраивать свою жизнь согласно воле Божьей и полагается на Его любовь и на помощь церкви» (Ombres, p. 67, 68). Чистилище предназначено в основном для наказания, где прощается вина грехов не к смерти, а живые родственники умершего могут поспособствовать ускорению данного процесса.

Чистилище рассматривается как «постепенный процесс, где душа не только терпит наказание, но и освобождается от вины греха и его недобрых последствий» (McDannell, p. 291). Чистилище — это место искупления и заглаживания вины, поэтому те, кто попадают туда, могут быть уверены в спасении после очистительного огня, но «этот огонь будет ужасен: эти мучения будут еще более невыносимыми, чем все самые страшные страдания этого мира» (Hares, p. 2; Ryan, p. 1036). *De resurrectione* описывает расположение чистилища как находящегося вблизи с адом или в верхней его части (Berkhof, p. 686; Goff, p. 257; Gulley, p. 270). Таким образом, можно предположить, что для находящихся в чистилище, характер наказания которого хоть и ясно не определен, однако может представлять собой страшные мучения.

Переход из чистилища на небеса

Согласно Гансу Шварцу, основная идея, заложенная в основу индульгенций, заключается в том, что Христос и святые совершили намного больше благих дел во время своей земной жизни, чем было необходимо для спасения. Церковь как подательница благодати Божьей, рассматривает себя в качестве распределителя накопленных благих дел. Церковь обладает правом «передавать эти благие дела другим посредством индульгенций, раздающихся за соответствующую плату и служащих для восполнения нехватки благих дел тем, кто мучается в чистилище» (Schwarz, p. 114).

Обычно считается, что существует «двойная возможность перехода из чистилища на небеса: либо находиться в чистилище в течение определенного каждому времени для восполнения всех жизненных упущений и заблуждений, либо сократить время пребывания в чистилище посредством внешнего заступничества» (там же). Основными формами заступничества являются «индальгенция или паломничество к святым местам или же молитва „Отче наш“, повторенная бесчисленное количество раз» (Ryan, p. 1039; Schwarz, p. 114). С другой стороны, Эрикссон допускает, что «прощения грехов не к смерти можно достигнуть тремя различными способами: через безоговорочное прощение со стороны Бога; через страдание и совершение искупительных добрых дел и через истинное раскаяние» (Hares, p. 1; Erickson, p. 1180).

Хотя заслуги человека не могут измениться после смерти, верующий, живущий на земле, может помочь тем, кто находится в чистилище, попасть на небеса посредством мессы, молитв и добрых дел (Brauer, p. 680; Erickson, p. 1180; Bavinck, p. 42). Кардинал Беллармини, выражая учение католической церкви, пишет: «Временное наказание, которое должны претерпеть находящиеся в чистилище, может быть выкуплено постом, молитвами, милостыней, либо же благочестивыми делами и трудом в земной жизни» (Hares, p. 13, 14; Fenn, p. 265, 266). Ввиду условий, выдвинутых церковью для освобождения души из чистилища, Боттнер считает, что «если у кого-либо из нас была власть освобождать души из чистилища, а мы отказывались бы применять эту власть без взимания за то платы, то мы считались бы жестокими и безбожными, коими и были бы в действительности» (Blanchard, p. 84).

В свете всего вышеизложенного можно отметить, что освобождение душ из чистилища очень мало зависит от самих умерших. Живые родственники и друзья — вот те, кому приходится потрудиться, чтобы походатайство-

вать от своего имени за то, чтобы умерший мог как можно скорее отправиться в рай.

Библейское учение о смерти

В Ветхом Завете слово «смерть» происходит от семитского корня *mwt*. Глагол *mut* означает «умирать» (*New American Standard Bible* [NASB — здесь и далее], Быт. 2:17). В Ветхом Завете слово *mwt* (смерть) встречается более 900 раз и определяет смерть как некую противоположность жизни, знаменуя ее окончание ([Втор. 30:19; Притч. 18:21; Иер. 8:3] Koster, p. 188; Richards, p. 110; Andreassen, p. 315). В результате того, что Бог вдохнул дыхание жизни в тело человека, которого Он создал из праха земного, человек стал душою живою (прах + дыхание жизни [жизнь] = душа живая). Смерть аннулирует это уравнение (Быт. 2:7; ср. Екк. 3:19, 20).

Еще одно часто используемое слово в Ветхом Завете в контексте смерти — *шеол*, место, куда отправляются умершие. Ветхий Завет описывает *шеол* как место пребывания как нечестивых, так и праведных (см. Пс. 27:1; 29:4; 87:5, 6; Еккл. 6:6; Плач 3:53, 55; Иез. 3:30; Иов. 26:6; 28:22; 31:12; Пс. 87:11)⁽²²⁾. Говоря богословским языком, *шеол* указывает на отсутствие Бога, поклонения и естественных жизненных процессов (см. Ис. 14:10; 38:18; Пс. 6:6; Еккл. 9:5, 10; Иов. 14:12–17; 21:21] Andreassen, p. 315). Важно отметить, что Ветхий Завет не делает различия между тем, куда направляются нечестивые и праведники после смерти, прежде, чем будет решена их окончательная участь.

Подобным образом и Новый Завет, используя греческое слово *thanatos* («смерть»), описывает смерть как прекращение жизни и тела, и души ([см. Рим. 5:12–21; 2 Тим. 1:10; Евр. 2:9, 14; 1 Кор. 15:26; Откр. 20:14] Bultmann, p. 313; Gulley, p. 255; Andreassen, p. 315, 316). Как в Ветхом, так и в Новом Завете смерть изображается как необратимое влияние греха (см. Быт. 2:17; Рим.

6:23). Наказание за грех — смерть, смерть первая, прекращающая жизни всех людей на протяжении всех поколений как следствие греха Адама (см. Рим. 5:12; ср. Быт. 2:16, 17). Смерть будет уничтожена посредством первого и второго воскресений из мертвых при Втором пришествии Христа (см. 1 Фес. 3:13–18; 1 Кор. 15:50–53; ср. Откр. 20:4–6, 12–15; Ин. 5:28, 29). Принявшие участие в первом воскресении получают возможность разделить обетования Божьи с теми, кто в земной жизни не познал смерти ([см. Евр. 11:38, 40] Cairus, p. 218, 205–233). «Смерть вторая» означает необратимое (вечное) разделение с Богом ([см. Мф. 10:28; Откр. 2:11; 20:6, 14, 15; 21:8] Andreassen, p. 332; Cairus, p. 218). Вечная смерть — участь нераскаявшихся, которые будут навсегда уничтожены (см. Мф. 10:28). Смерть вторая — это возмездие за грех, ожидающее всех нераскаявшихся. Иными словами, Библия представляет состояние умерших как прекращение физической жизни.

Концепция бессмертия в Библии

Бавинк указывает на то, что Ветхому Завету чужд взгляд, согласно которому «умирает только тело, а душа наслаждается бессмертием» (p. 32). В Библии есть только два отрывка, где бы упоминалось «бессмертие»: 1 Тим. 6:14–16 говорит о том, что только Бог обладает бессмертием, и 1 Кор. 15:51–54 уверяет, что верные также обретут бессмертие при воскресении из мертвых, когда Иисус придет во второй раз.

Когда человек умирает, дух, или «дыхание» (то есть душа), умирает вместе с ним (например, Быт. 35:18; 2 Цар. 1:9; 3 Цар. 17:21; Пс. 145:4; Еккл. 12:7; Ион. 4:3). Не только тело, но и душа человека пребывает в состоянии смерти и предается земле, и именно поэтому Библия упоминает смерть души ([см. Быт. 37:21; Числ. 23:10; Втор. 22:20; Суд. 16:30; Иов. 36:14; Пс. 77:50] Goff, p. 26–28; Bavinck,

р. 32). Слово «душа», еврейское *nephesh* («я», «разум» и «личность»), используется в Библии 755 раз (Schwarz, р. 24; Blanchard, р. 51). Например, в Быт. 2:7 *nephesh* означает «целостное человеческое существо». Однако необходимо сказать, что в Ветхом Завете *nephesh* не является самостоятельной существующей вне тела субстанцией (Schwarz, р. 25).

В Новом Завете греческое слово *psyche* означает «жизнь» или «человеческое существо». В Новом Завете значение *psyche* близко по значению к *nephesh* (например, Мф. 6:25; Ин. 12:25; Деян. 15:25). В основе своей *psyche* обозначает физическую жизнь, данную Богом. Новый Завет не учит тому, что в каждом человеке живет независимый дух или душа, имеющая бессмертную природу.

Священное Писание говорит, что только Бог бессмертен, и при Втором пришествии Христа человек также обретет бессмертие (см. 1 Кор. 15:53). Мы не можем получить в будущем то, чем мы уже обладаем. Идея бессмертия души проникла в христианство из платоновского учения, эту же идею высказал сатана в своем первом обмане в Едеме: «Вы не умрете».

Философский гностицизм постулирует бессмертность души. Согласно этому учению, от Бога исходит только духовное, а потому материальный мир находится за пределами искупления. Согласно гностическому учению, дух пребывает в теле, как в темнице, и потому, когда происходит искупление человека, его дух покидает тело и возвращается к своему первоначальному существованию с Богом. Однако «подобный дуализм тела и души, при котором одно порабощает или умаляет другое, чужд библейской мысли» (см. Мф. 1:8; 12:28; Мк. 1:8,10; Лк. 1:35; Ин. 3:16; 6:63) (Schwarz, р. 33; Bultmann, р. 313; Gulley, р. 257).

Можно сказать, что учение о чистилище учит оправданию по делам и сводит на нет заслуги Христа. Джон Бланшар дает этому следующее объяснение.

Учение о чистилище то в одном, то в другом расходится со Священным Писанием...

Во-первых, оно проводит различие между грехами прощительными... и грехами смертными...

Во-вторых, учение о чистилище говорит, что после смерти есть надежда на восстановление и обновление.

В-третьих, оно настаивает на том, что спасение происходит благодаря заслугам человека, тогда как Библия говорит, что «вся праведность наша — как запачканная одежда» (Ис. 64:6) и что спасение обретается по благодати.

В-четвертых, учение о чистилище подразумевает, что церковь имеет ключи от места наказания в загробной жизни, тогда как Библия учит, что только Христос имеет «ключи ада и смерти» (Откр. 1:18).

И в-пятых, оно подразумевает, что мы нуждаемся в том, чтобы приносить жертвы за грех, а Библия говорит, что, когда Христос умер на кресте, Он «принес одну жертву за грех» ([Евр. 10:12], р. 84, 85).

Это заявление бросает серьезный вызов основанию, на котором зиждется учение о чистилище. Из вышеизложенного ясно видно, что это учение противоречит тому, что говорит Библия о смерти.

Выводы и заключение

Учение о чистилище, возможно, выделяется среди всех католических учений как самое спорное. Хотя за данным учением не стоит никаких серьезных библейских предпосылок, его усердно придерживались многие верующие. Самым сильным источником в его защиту можно назвать Вторую книгу Маккавейскую — неканоническую книгу. Данное учение можно проследить и в некоторых представлениях о заслугах и спасении в раввинистическом иудаизме. Предположения об источниках поддержки данного учения в Новом Завете носят несколько надуманный характер.

Чистилище — это промежуточное место между раем и адом, куда для очищения отправляются души тех, кто умер в простительных грехах. Душа может быть освобождена из чистилища различными способами. Первый — безусловное Божье прощение, независящее от заслуг умершего. Либо же душа может оставаться в чистилище отведенное ей время для полного очищения и восстановления. Срок нахождения души в чистилище может сократиться посредством добрых дел со стороны живых родственников. Душа может избежать чистилища через благочестивый и тяжелый труд в земной жизни. Несмотря на болезненный процесс очищения, душа умершего непременно отправится на небеса после того, как пройдет через очищающий огонь.

На учение о чистилище большое влияние оказал эллинистический взгляд на бессмертие души. Грекофилософская идея бессмертия души вторгается в христианство посредством влияния идей Платона на ранних отцов церкви. Данная концепция предписывает душам жизнь после смерти и бессмертие. Многие отцы церкви, находившиеся под влиянием этих идей, привнесли их в нее. Важно отметить, что идея бессмертия души не является библейской. Учение о чистилище противоречит библейскому учению о спасении через веру в Христа.

Спасение возможно только через Христа. Согласно Писанию, именно это является единственным основанием для спасения. Если дела человека не могут оправдать его даже во время земной жизни, то как могут оправдать умершего дела его живых родственников? Таким образом, необходимо обратить внимание не на то, что могут сделать для человека его родные после его смерти, а на то, что он сам может сделать во время своей земной жизни.

Библиография

- Anderson, Rays S. *Theology, Death and Dying*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Andreasen, Niels-Erik A. „Death: Origin, Nature, and Final Eradication.” *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Ed. George W. Reid. Hagerstown: Review and Herald Publ. Assn., 2000. 314–346.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Trans. The English Dominican Fathers from the latest Leonine Edition. New York: Benzinger Brothers, 1924.
- _____. *Summa Theologica*. 5 Vols. Westminster, MD: Christian Classics, 1948.
- Augustine. *Basic Writings of Saint Augustine: On the Immortality of the Soul*. Trans. Whitney Jennings Oates. Vol. 1. New York: Random House, 1948.
- _____. *The City of God*. Trans. Henry Bettenson. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- _____. *The Confessions of Augustine*, in the Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series. Vol. 1. Ed. Philip Schaff. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- _____. *The Immortality of the Soul; The Magnitude of the Soul; On Music; The Advantage of Believing; On Faith in Things Unseen*. Translated by The Fathers of the Church. Vol. 4. Washington, DC: CUA, 2002.
- _____. *The Magnitude of the Soul*. Trans. John J. McMahon. Washinton, DC: The Catholic University of America, 1977.
- *The Babylonian Talmud*. Ed. Isadore Epstein. London: Soncino, 1948–1952.
- Bastian, R. J. „Purgatory.” *New Catholic Encyclopedia*. Ed. John P. Whalens. Vol. 11. New York: McGraw-Hill, 1967.
- Bavinck, Herma. *The Last Things: Hope for This World and the Next*. Ed. John Bolt. Trans. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 1996.
- Beeck, Frans Jozef van. *God Encountered: A Contemporary Catholic Systematic Theology*. Vols. 2–3. Collegeville, MN: Liturgical, 1995.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953.
- Bernstein, Alan B. *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. Ithaca: Cornell UP, 1993.
- Blanchard, John. *Whatever Happened To Hell?* Durham: Evangelical, 1993.
- Brauer, Jerald C. „Purgatory.” *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster, 1971.

- Bultmann, Rudolf. „Thanatos.” *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Trans. Geoffrey W. Bromiley. (Abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley). Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Cairus, Aecio E. „The Doctrine of Man.” *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Ed. George W. Reid. Hagerstown: Review and Herald Publ. Assn., 2000.
- _____. *Reading Romans: An Expanded-Text Exposition and Notes*. Silang: Adventist International Institute of Advanced Studies, 1999.
- Calvin, John. *Institute of the Christian Religion*. Trans. Henry Beveridge. Vol. 1. London: James Clarke, 1962.
- Cavetello, Joseph F. X. „Purgatory.” (In the Bible). *The New Catholic Encyclopedia*. Ed. John P. Whalens. Washington, DC: The Catholic U of America P, 1967.
- Charlesworth James H. *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*. Vol. 1. New Haven: Yale UP, 1983.
- Dixon, Larry. *The Other Side of Good News*. Wheaton: Bridge Point, 1992.
- Doyle, Robert C. *Eschatology and the Shape of Christian Belief*. Carlisle: Paternoster, 1999.
- Elwell, Walter A, ed. „Purgatory.” *Baker Encyclopedia of the Bible*. Vol. 1. Grand Rapids: Baker, 1988.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Book, 1994.
- Fenn, Richard K. *The Persistence of Purgatory*. New York: Cambridge UP, 1995.
- _____. „Sin: The Taint of Time.” *Theology Today* 50.2 (1993).
- Finkenzeller, Joseph. „Purgatory.” *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*. Vol. 3. Ed. Hans J. Hillbrand. Trans. Caroline March and Robert E. Shillenn. New York: Oxford UP, 1996.
- Fowler, John M. „Sin.” *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Ed. George W. Reid. Hagerstown: Review and Herald Publ. Assn., 2000.
- Gerrett, James Leo. *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical*. Vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Goff, Jacques Le. *The Birth of Purgatory*. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: U of Chicago P, 1981.
- Graham, Billy. *Facing Death and the Life After*. Waco: Word, 1987.
- Grudem, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Gulley, Norman. *Christ is Coming*. Hagerstown: Review and Herald, 1998.

- Hardon, John A. *The Catholic Catechism*. Garden City, NY: Doubleday, 1975.
- Hares, Walter P. *The Doctrine of Purgatory as Taught in the Church of Rome*. Lahore, India: Norther India Printing and Publ., n. d.
- Hayes, Zachary J. „The Purgatorial View.” *Four Views on Hell*. Ed. William Crockett. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Helm, Paul. *The Last Things: Death, Judgment, Heaven, Hell*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1989.
- Josephus, Flavius. *Antiquity of Jews*. Ed. and Trans. Henry Thackeray. New York: Putnam's Sons, 1930.
- Karl, Jaspers. *The Way to Wisdom*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale UP, 1951.
- Kilby, Clyde S. *Christian World of C. S. Lewis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Klinger, Elmar. „Purgatory.” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology and Philosophy of Salvation*. Vol. 5. Ed. Adolf Darlap. New York: Herder and Herder, 1970.
- Kostlin, Julius. *The Theology of Luther in Its Historical and Inner Harmony* Part 2. Trans. Charles E. Hay. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897.
- Koster, Henry. „Afterlife.” (In the Bible). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. Ed. John P. Whalens. Washington, DC: The Catholic U of America P, 1967.
- Kreft, Peter, and Ronald Tacelli. *Handbook of Christian Apologetics*. Illinois: InterVarsity, 1992.
- MacArthur, John F. *The Glory of Heaven: The Truth about Heaven, Angels and Eternal Life*. Wheaton: Crossway Books, 1996.
- Marrow, Stanley B. „Soul Human, Immortality of.” (In the Bible). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. Ed. John P. Whalens. Washington, DC: The Catholic U of America P, 1967.
- McCgatch, Milton. *Some Theological Reflections on Death from Early Church through the Reformation: Perspectives on Death*. Ed. Liston O. Mills. Ashville: Abingdon, 1969.
- McDannell, Colleen, and Bernard Lang. *Heaven: A History*. New Heaven: Yale UP, 1988.
- Myers, David C. *The Human Puzzle: Psychological Research and Christian Beliefs*. San Francisco: Harper and Row, 1978.
- Neusner, Jacob. *Genesis and Judaism*. Atlanta: Scholars, 1985.
- _____. *The Tosefta*. Translated from the Hebrew. New York: Ktav. II-VI, 1977–1980.
- Ombres, Robert. *Theology Today* No. 24: „The Theology of Purgatory”. Ed. Edward Yarnorlrd. Butler, Wisconsin: Clergy, 1978.

- Packer, James Innell. „‘Good Pagans’ and God’s Kingdom.” *Christianity Today* 30.1 (1986).
- Peterson, Robert A. *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1995.
- Pohle, Joseph. *Eschatology or the Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*. St. Louis: B. Herder, 1917.
- Ratzinger, Joseph. *Eschatology: Death and Eternal Life*. 1977. Trans. Michael Waldstein. Washington, DC: The Catholic U of America P, 1988.
- Richards, Kent Harold. „Death: Old Testament.” *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1992.
- Ryan, James. „Purgatory.” (In Theology). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 11. Ed. John P. Whalens. Washington, DC: The Catholic U of America P, 1967.
- Schmithals, Walter. „Death.” *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1. Ed. Colin Brown. Grand Rapids: Zondervan, 1971.
- Schwarz, Hans. *Beyond the Gates of Death: A Biblical Examination of Evidence for Life after Death*. Minneapolis: Augsburg, 1981.
- *Seventh-Day Adventist Answer Questions on Doctrine*. Washington: Review and Herald, 1957.
- *Seventh-Say Adventist Bible Commentary*. Hagerstown: Review and Herald Publ. Assn., 2000.
- *Talmud of the Land of Israel*. Trans. Jacob Neusner. Chicago: U of Chicago P, 1984.
- Tertullian. *On Exhortation to Chastity*. Trans. Sidney Thelwall. Whitefish, Montana: Kessinger, 2004.
- _____. *On Monogamy*. Trans. Sidney Thelwall. Whitefish, Montana: Kessinger, 2004.
- Townsend, John T. „Notes and Observations.” *Harvard Theological Review* 61 (1968).
- *Westminster Confession of Faith A.D. 1647* (with Scripture proofs) in English with a Latin translation from 1656—from Philip Schaff’s *The Creeds of Christendom*. Vol. 3. (At the Christian Classics Ethereal Library). New York: Harper and Brothers, 1889.
- Wiley, H. Orton. *Christian Theology*. Kansas City: Beacon Hill, 1958.
- Wright, J. H. Christopher. „Death (Theology of).” *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. Ed. John P. Whalens. Washington, DC: The Catholic U of America P, 1967.

Ссылки

- (1) *Seventh-Day Adventist Bible Commentary*, vol. 12, p. 322–326.
- (2) Там же, p. 341, 342.
- (3) Миллард Дж. Эриксон подчеркивает, что данное учение — это в первую очередь римско-католическое учение.
- (4) Данное учение принимается многими католиками, «но его принципы оскорбительны как для общей морали, так и для библейского учения» (Blanchard 1993, p. 84).
- (5) Большинство взглядов, выраженных здесь, взяты из E. Cairus, *Reading Romans: An Expanded-Text Exposition and Notes* (1999), p. 29–32.
- (6) Все цитаты из Вавилонского Талмуда взяты из Isadore Epstein (ed., 1948–1952), цитаты из Палестинского Талмуда из Jacob Neusner (trans., *The Talmud of the Land of Israel*, 1984). Все ссылки из Тосефты взяты из книги Jacob Neusner (1979).
- (7) Ср. В. Peah. 16b; Т. Quidd. 1.14.
- (8) См. также Cairus, p. 30.
- (9) Все человечество можно разделить на пять классов: абсолютные праведники, которые получают свою награду уже на земле; они обладают настолько изобильной сокровищницей заслуг, что Бог начинает давать им награды уже сейчас. Обычные праведники получают страдания, чтобы стать абсолютными праведниками и очиститься от своего нечестия. Те, кто находятся посередине, всегда представляют проблему для раввинистического богословия, так как они не знают, что делать с такими людьми. У обычных нечестивых вина преобладает над заслугами, поэтому Бог в земном мире дает им успех, чтобы они стали абсолютными нечестивыми и отправились в геенну. Абсолютные нечестивые страдают на земле и будут страдать и в грядущем мире. Итак, что же будет происходить на суде? Бог будет иметь только два класса людей — абсолютных праведников и абсолютных нечестивых. «Но что делать с теми, кто находится посередине?» R. Yose b. Haninah сказал: «Простить грех» (Мих. 7:18). Abbahu сказал: «Написано, простится грех». Что сделает святой и благой Бог? Он вырвет одно из нечестивых дел, чтобы добрые дела их перевесили (P. Quidd. 61d). См. также Cairus, p. 30, 31.
- (10) См. также Charlesworth, 1983, 882–95.
- (11) Но Цветелло добавляет, что, «если автор рассматривает эти жертвы как необходимость для воскресения умерших воинов в будущем, тогда этот отрывок не указывает напрямую на учение о чистилище» (1967, p. 1034).
- (12) Ср. Schwarz, p. 112; Doyle, p. 44.
- (13) Эриксон говорит, что этому учили Августин и некоторые отцы церкви (p. 1181); Дойл считает, что этот отрывок никак не поддерживает учение о чистилище, так как говорит о прощении и о Божественной благодати для всех, а не о личном искуплении (p. 44).
- (14) Ryan, p. 1035.

- (15) Шварц утверждает, что Августин «имел в виду молитвы не к мертвым, но за мертвых» (Schwarz, p. 113; Goff, p. 61; Hayes, p. 110).
- (16) Ср. Hares, p. 9; Goff, p. 88–95; Bavinck, p. 41.
- (17) См. Pohle, p. 89–91; Aquinas, 3.10; App., q. 1, a. 2; Erickson, p. 1179, 1180; Gulley, p. 270.
- (18) Кроме католических ученых не католики, такие как Иммануил Кант, Фридрих Шлейермахер, К. С. Льюис, считали это учение подлинным. См. также Kilby, p. 167; Schwarz, p. 115, 116; Hayes, p. 130.
- (19) См. также каноны и постановления Тридентского собора VI, Канон 30; XXI с. 2, Канон 3; XXV.
- (20) Ср. Blanchard, p. 83. Обратите внимание, что данное учение описывается как «кладезь священства».
- (21) См. также Hares, p. 3; Bavinck, p. 42.
- (22) Ср. Koster, p. 187; Marrow, p. 467; Gulley, p. 255.

ДУШИ ПОД ЖЕРТВЕННИКОМ: ДУША И СВЯЗАННЫЕ С НЕЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ОТКРОВЕНИИ ИОАННА

Ларри Лихтенволтер, доктор теологии,
декан богословского факультета
Ближневосточного университета, Бейрут, Ливан

Вопль «душ под жертвенником» в Откр. 6:9, 10 имеет важное значение: «Доколе, Владыка Святой и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?». Действительность, заставляющая задавать такой вопрос, перекликается с типичными мольбами Ветхого Завета⁽¹⁾, обращенными к Богу в контексте теодицеи. На фоне истории человечества, отмеченной смертью, войной и несправедливостью, иллюстрируемой всадниками первых печатей (см. 6:1–8)⁽²⁾, «при открытии пятой печати возникает четко определенная экзистенциальная ситуация»⁽³⁾. Данное видение, заключая в себе единственную в книге Откровение молитву-прошение, впервые показывает Божий народ, находящийся за рамками исторической действительности семи церковью первого столетия. Этот душераздирающий образ имеет тенденцию быть забытым. Народ Божий представлен здесь в качестве мучеников. Защита истины Божьей, а также сохранение свидетельства Иисуса Христа привело к их мученической смерти: убиению (σφαζω, 6:9). Своей смертью они олицетворяют Господа, Агнца, Который также был предан (за-

клан) на смерть (σφαζω, 5:6). Те, кто принял сторону Бога во вселенской борьбе, описываемой в Откровении, убиты и будут умерщвляться и дальше; их число продолжает расти (см. 6:10, 11)⁽⁴⁾. Мучеников тревожит несоответствие между их ожиданиями и реальностью. Они умерли за Бога, Святого и Истинного (см. 6:10). Но их беспокоит то, что их спасение будет отложено. Их мольба о суде и справедливом воздаянии отражается в последующем описании⁽⁵⁾. Их горький вопль становится «ядром» всего повествования запечатанного свитка⁽⁶⁾ и «своеобразной занозой в интерпретации всей книги»⁽⁷⁾.

Поскольку проблема теодицеи возникает в контексте антропологии (именно человек задается сложнейшими вопросами своего бытия), отчаянный экзистенциальный вопль «душ под жертвенником» открывает для внимательного читателя окно в антропологию Откровения⁽⁸⁾.

В целом видение о снятии пятой печати не только выражает проблему суда и характера Бога в борьбе добра и зла, т. е. теодицею⁽⁹⁾, но ведет и к определенному пониманию человеческой природы и бытия. Это открывает взору масштаб вовлеченности человека во вселенскую борьбу, давая при этом возможность рассматривать человека и его природу с нескольких необычных точек зрения⁽¹⁰⁾.

Хотя в Откровении при описании человеческой природы и опыта используются различные образы, большинство из них косвенные, негласные. Присутствующие в книге форма и содержание, образы и символика, тонкие аллюзии и риторика, повествование и карикатура затрудняют наше понимание реальности, что касается человеческого феномена. Линия между символическим и риторическим использованием антропоморфического языка и соответствующей ему реальностью не всегда видна достаточно четко. Исследование этих возможностей зачастую вступает в конфликт с намерением книги

и ее пророческим и мировоззренческим повествованием. Хотим мы того или нет, но наше понимание антропологии зачастую отражает наше мировоззрение.

Возникает вопрос: предоставляет ли книга Откровения единую антропологию в соответствии с более обширным библейским свидетельством или нет? Если да, то что она из себя представляет? Будучи заключительной книгой Священного Писания, какие образы природы человека она раскрывает? Каким образом она объединяет нематериальные духовные человеческие качества (характер, воля, выбор, совесть, разум, нравственность, духовность) с материальными физическими аспектами человека (тело/душа)? Как насчет личностной идентификации, социального поведения, этнической принадлежности, языка, нации и культуры? А если еще конкретнее, то как в книге Откровения, в частности в отрывке Откр. 6:9–11, понимается «душа» и другие схожие с ней антропологические термины?

В данной статье мы рассмотрим, каким образом видение о пятой печати (см. 6:9–11) является одновременно источником общей тематической картины на протяжении всей книги Откровения, в то же самое время предлагая начальные концептуальные образы в рамках так называемого обрамляющего приема *inclusio*. Мы пытаемся показать, как некоторые новые нюансы, появляющиеся в видении о пятой печати и кажущиеся малозначимыми в разворачивающемся повествовании книги, впоследствии на протяжении оставшейся части книги становятся чрезвычайно важными аспектами. Некоторые из этих новых нюансов заключают в себе скрытый антропологический подтекст. Это негласное проникновение в человеческую природу и его опыт включает в себя: 1) материальный (тело/душа); 2) духовный/нравственный; 3) экзистенциальный/«идентификация личности»;

и 4) социальный/культурный аспекты человека в его отношении к Богу, другому человеку и к самому себе.

В статье будет показано, что видение о пятой печати не требует дуалистического восприятия человека, но скорее согласуется с более широким библейским монистическим пониманием человеческой личности⁽¹¹⁾.

Мы убеждены, что с позиции той ключевой роли, которую играет этот уникальный текст в книге Откровение в целом, мы можем исследовать и анализировать более широкие антропологические вопросы⁽¹²⁾.

Наша методология предполагает, что кроме символического и риторического использования антропоморфических образов и/или нюансов в книге Откровение, здесь присутствует негласное отражение подлинной действительности человеческого бытия как на личностном, так и на социальном уровнях.

Прежде всего мы рассмотрим широкий контекст видения, его содержание, особенности и основную направленность. Затем мы выделим и проанализируем определенные понятия, имеющие антропологическое значение.

Хотя данное исследование и затрагивает значение выражения «души под жертвенником», мы не ставим перед собой цель добавить что-то к тем зачастую ограниченным способам, с помощью которых ведутся дискуссии вокруг данной фразы, рассматривая главным образом вопрос существования человеческого тела/души после смерти. Скорее, его целью является выделение, идентификация и более ясная формулировка многочисленных неявных, но вместе с тем связанных между собой антропологических образов, заключенных в видении о пятой печати в целом (см. 6:9–11), равно как и в образе «души», используемом во всей книге Откровение. Цель исследования состоит в том, чтобы предложить вводные экзегетические и теологические идеи для более полного понимания антропологии в книге Откровение.

Уникальность текста

Видение о пятой печати является уникальным текстом с обширными вербальными и концептуальными корреляциями с остальной частью Апокалипсиса. Данные корреляции предполагают, что видение играет ключевую роль в пределах единого литературного поля. Видение как таковое становится источником тематической картины разворачивающегося вселенского повествования⁽¹³⁾, подготавливая почву для остальной части книги⁽¹⁴⁾. Некоторые понятия, представленные здесь, кажутся незначительными и становятся чрезвычайно важными концепциями в последующей части книги Откровение. Перечислим некоторые из них: **алтарь** — θυσιαστήριον (8:3, 5; 9:13; 11:1; 14:18; 16:7); **душа** — ψυχή (8:9; 12:11; 16:3; 18:13, 14; 20:4); **возопить** — κρῶνάζω (7:2, 10; 10:3; 12:2; 14:15; 18:2, 18, 19; 19:17); **суд** — κρίνω (11:18; 16:5; 18:8, 20; 19:2, 11; 20:12, 13); **взыскивать** — ἐκδικέω (19:2); **кровь** — αἷμα (16:6; 17:6; 18:24; 19:2); **одежды** — στολή (7:9, 13, 14; 22:14); **сослужители** — σύνδουλος (19:10; 22:9)⁽¹⁵⁾. Хотя здесь присутствуют важные связи и отголоски более ранних отрывков из книги Откровение, текст видения «в равной степени является отправной точкой для широкого спектра линий последующего повествования, своего рода резонатором, звучание которого эхом отзывается в дальнейшем тексте»⁽¹⁶⁾.

Особенно значимыми являются четыре последующих отрывка в Откровении, изображающие угнетенный Божий народ. Каждый из них заключает в себе несколько семантических компонентов, впервые встречающихся в 6:9–11⁽¹⁷⁾. В последнем эпизоде, изображающем угнетенный народ Божий (см. 20:4) Иоанн говорит о том, что он видит (εἶδον) души убиенных, хотя в трех других случаях он только может слышать их голоса. Таким образом, отрывки 6:9–11 и 20:4 формируют литератур-

ное обрамление (*inclusion*) ожидания и исполнения⁽¹⁸⁾. Здесь есть жертва и награда за нее, верное свидетельство и оправдание в суде, мученическая смерть и воскресение.

Более того, со снятием шестой печати, открывающей еще одну достаточно конкретно прописанную экзистенциальную ситуацию, также звучит вопрос: «Кто может устоять?» (6:17)⁽¹⁹⁾. Таким образом, пятая и шестая печати связаны лингвистически и концептуально двумя противоположными экзистенциальными ситуациями и вопросами: «Доколе...» и «Кто может устоять?». Шестая печать повествует о вселенских катаклизмах, предшествующих суду, о котором святые молились в видении о пятой печати⁽²⁰⁾. Шестая печать содержит в себе прямой ответ на вопрос, поставленный мучениками⁽²¹⁾. Она показывает, каким будет суд, когда он настанет. Шестая печать раскрывает экзистенциальные реалии «лица» (совести) при попытке спрятаться во избежание Божьего суда. Вторая экзистенциальная ситуация и связанный с ней вопрос еще больше подчеркивают уникальную ключевую роль, которую играет видение о пятой печати в книге Откровение.

Негласные антропологические образы

Антропологическое значение уникальных элементов, содержащихся в видении о пятой печати, широко и значительно. Во-первых, здесь впервые встречаются ясно выраженные нравственные образы, о которых до этого практически ничего не говорилось. Однако на протяжении последующего повествования книги Откровение о вселенской борьбе они становятся чрезвычайно важными категориями: **воплъ** — κράζω (7:2, 10; 10:3; 12:2; 14:15; 18:2, 18, 19; 19:17); **суд** — κρίνω (11:18; 16:5; 18:8, 20; 19:2, 11; 20:12, 13); **взыскание** — ἐκδικέω (19:2); **кровь** — αἷμα (16:6; 17:6; 18:24; 19:2). Эти образы возникают в контексте теодицеи, поставившей перед чело-

веком мучительные вопросы. Очевидно, за видением о пятой печати скрывается нечто большее, чем незаслуженное физическое истребление тех, кто остался верным Богу. Налицо проблема теодицеи, требующая разрешения⁽²²⁾.

Эти нравственные категории выдвигают на первый план реальность того, что география заключительного кризиса не ограничивается просто внешним вселенским и глобальным измерением (отягченной проблемой теодицеи), она затрагивает каждого отдельного человека, само его сердце. Именно человеческие существа вызывают к справедливости. Именно они задают вопросы. Их вопли отражают подлинную сущность человеческой природы с ее внутренними личностными нравственными способностями, восприятием, желаниями, ответственностью и самовыражением. Они помогают понять, почему Иоанн, говоря о мучениях народа Божьего, использовал слово «души» (ψυχή — *psyhē*), а не «тела» (или σώματα — тела) по обеим концам своего обрамляющего приема *inclusio* (см. 6:9; 20:4). Слово *psyhē* предполагает самый широкий антропологический референциал в контексте данного апокалиптического видения. Использование данного слова говорит о том, что вселенский конфликт связан с человеком в целом, а не только с его физическим телом или внутренней жизнью⁽²³⁾. Данная антропология требует рассмотреть человеческий феномен во всей его полноте — внутреннего, физического, личностного, социального, духовного, нравственного, психологического, эмоционального, культурного и жизнесоздающего мировоззрения. Таким образом, подразумевается участие как человеческого существа, так и его «я» в разворачивающемся вселенском повествовании Откровения и теодицеи.

Во-вторых, в семи печатях Откровения достаточно четко определены две экзистенциальные ситуации

и поставлены два вопроса: «Доколе, Владыка?» (6:9) и «Кто может устоять?» (6:17). Эти две экзистенциальные ситуации и вопросы, заключенные в них, раскрывают человеческое стремление к справедливости и изгнанию невинности перед лицом теодицеи и судом. Учитывая то, что пятая и шестая печати лингвистически и концептуально связаны, в этих двух видениях сознание человека выражается как в образах невинности, честности и надежды (см. 9:6), так и вины, стыда и страха (см. 6:17)⁽²⁴⁾. Упомянутые видения свидетельствуют о том, что человек является нравственным существом с нравственным сознанием и способностями: он обладает совестью. Люди интуитивно постигают свое существование в нравственной вселенной, в которой Бог, будучи святым: 1) возлагает на них ответственность; 2) обещает призвать к ответственности их преследователей и 3) берет на Себя ответственность, позволяя людям задавать вопросы⁽²⁵⁾. Эти два вопроса — от умерших мучеников и от погибающих живущих — напоминают читателю как о вечной нравственной природе вселенского конфликта, так и о собственной нравственной природе. Они подобны крови Авеля, которая все еще вопиет от земли⁽²⁶⁾.

Видение «душ»

Краткое описание состояния людей, помещенных Иоанном в рамки его обрамляющего приема (*inclusio*), вместе с тем многогранно. Оно затрагивает как внутренние нематериальные, так и материальные реалии человеческой природы и опыта. Все они имеют крайне важное значение для понимания антропологии, изложенной в книге. Поскольку «видение душ», убитых за Слово Божье, формирует литературное *inclusio* с предполагаемыми значениями и интерпретацией (см. 6:9; 20:4), естественно, возникает вопрос: какое значение имеет слово «душа» (ψυχή), учитывая то, что оно появляется в дан-

ном повествовании Откровения (см. 6:9) впервые? Означает ли оно нечто духовное, фигуративное или нематериальное? Или это всеобъемлющий образ, что касается человеческой онтологии? Если эти души живы, не указывает ли это на то, что душа бессмертна? Требуется ответа и еще один важный вопрос: что означает фраза «души под жертвенником»? О каком алтаре идет речь (медном алтаре для жертвоприношения или золотом жертвеннике для курения)? Где находится этот алтарь (на небесах или на земле)? Следует ли воспринимать пространственные образы, представленные в видении, косвенно или это действительность? Что показывает данная сцена, если воспринимать ее буквально, — можем ли мы это представить? Простое прочтение текста говорит о том, что это души убиенных, а значит, они не живы, а мертвы.

Слово «душа» (ψυχή) встречается в книге Откровение семь раз⁽²⁷⁾. На то, что Иоанн не говорит о бестелесных «душах», которые покинули свои тела при смерти и «отправились на небеса», и то, что он вообще не касается вопроса о том, куда отправляются люди после смерти, указывает использование им слова *psyhē* на протяжении всей книги⁽²⁸⁾. Дважды слово *psyhē* относится к самой жизни в 8:9: «И умерла третья часть одушевленных (ψυχή) тварей, живущих в море»; и в 12:11: побеждающие кровью Христа «не возлюбили души (ψυχή) своей даже до смерти»⁽²⁹⁾. В данных текстах душа или жизнь (ψυχή) противопоставлены смерти (θάνατος), подразумевается обратное идее бессмертия души, а именно: смерть прекращает существование души. Слово *psyhē* может обозначать жизнь как человека, так и другого творения. Оно может означать и «существо» — как человека, так и любого другого творения: «И умерла третья часть одушевленных тварей (πάσα ψυχή ζώης), живущих в море», то есть животных (16:3), и «тел и душ человеческих» (καὶ σώματων, καὶ ψυχῶν ἀνθρώπων) (18:13), то есть людей. Стихи 16:3,

равно как и 12:11, отражают действительность «живой души», предполагая, что *psyhē* смертна.

Откровение 18:13 — это единственный текст во всей книге (καὶ βωμάτων, καὶ ψυχῶν ἀνθρώπων), который помещает слово ψυχή рядом со словом «тело» (βῶμα). Многие переводы упускают эту выразительную связь, когда интерпретируют слово «тела» как «рабы» или же говорят о теле как о чем-то отделенном и отличном от человеческой души. Например, NIV переводит как «и тела, и души людей», а NLT — «и тела, то есть рабы». Интересно то, что в Откровении трижды используется слово «труп» (πῶμα) относительно мертвых тел (см. 11:8, 9), и это наводит на мысль, что в 18:13 идет речь о живых людях (телах) и что понятия «тела» и «души человеческие» являются синонимами. Другими словами, поскольку в тексте используется слово «тела», Иоанн имеет в виду всего человека (человеческую душу). А так как здесь налицо использование эпезегетического союза καὶ (и), было бы лучше перевести 18:13 как «тела, то есть души человеческие» (т. е. «человеческие существа»).

Хотя смысл слова «рабы» и очевиден из данного контекста (возможно, здесь также идет речь и о проституции), антропологическое значение данной фразовой конструкции выводит внимательного читателя за пределы нравственной дисфункции, выраженной в самой эксплуатации, тонко намекая на онтологическую реальность человека в его сущности — воплощенное существо. Кроме того, падшая культура, представленная в образе материалистического и ориентированного на потребление Вавилона, воспринимает человека не более как обыкновенный товар наравне с драгоценными камнями, тканями, древесиной, благовониями, пищей, рогатым скотом и колесницами (см. 18:11–13). В мировоззрении Вавилона человек — это всего лишь вещь. Люди — это тела, которые могут быть эксплуатированы, проданы

и списаны, несмотря на то, что каждый из них является личностью. И данная фраза не просто пронизательна относительно своей критики эксплуатации людей, она еще и богата соответствующим антропологическим смыслом. Она подчеркивает реальность ограниченного единства тела и человеческой души⁽³⁰⁾.

Когда вы продаете тело, вы продаете и человеческую душу — личность. Человеческая душа/личность включает в себя все то, чем она является в своих желаниях, эмоциях, чувствах, мыслях, внутренней сущности. Таким образом, говоря о человеческой душе, мы подразумеваем и тело.

Наконец, *psyhē* относится и к вместилищу человеческих желаний «и плодов, угодных для души твоей, не стало у тебя» (18:14). Здесь внимание уделяется внутренней сущности, тем не менее подразумевается, что и тело испытывает те же желания. Позже мы еще вернемся к антропологическому значению этих реалий.

Откровение (1) дважды изображает морских существ как существ одушевленных (см. 8:9; 16:3); (2) уравнивает человеческую душу с телом (см. 18:13) и (3) противопоставляет душу смерти как ее противоположность (см. 12:11; 16:3), показывая, каким образом здесь переключаются антропологические реалии, обнаруживаемые в повествовании книги Бытие⁽³¹⁾. Бытие 2:7 гласит: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою»; то есть живым существом⁽³²⁾. Человек не имеет души, он и есть душа — живое существо, живой человек. Дыхание жизни соединяется с безжизненным телом, превращая его в живое существо. Книга Откровение в повествовании о двух свидетелях, которые были убиты и чьи безжизненные тела должны были лежать на улице три с половиной дня, отражает хронику сотворения Адама: «Но после трех дней с половиной вошел в них

дух жизни от Бога, и они оба стали на ноги свои; и великий страх напал на тех, которые смотрели на них» (Откр. 11:11). Хотя исследователи предполагают, что описание здесь перекликается с Иез. 37:10, где показано видение о сухих костях, обретающих жизнь, после того как Бог послал на них Свой Дух⁽³³⁾, именно повествование книги Бытие является основополагающим как для пророческих образов духовного возрождения книги Откровение, так и для расширения возможностей для миссии. Тот факт, что в Откровении как человеческая, так и нечеловеческая жизнь является душой, отражает аналогичную позицию, изложенную в книге Бытие, где дыхание жизни дается и человеку, и животному⁽³⁴⁾.

Таким образом, Откровение не поддерживает идею Платона о бессмертии души. Книга не описывает душу как отдельную и нематериальную сущность человека. Напротив, слово ψυχή обозначает человека как целостное существо. Как уже было отмечено выше, в контексте человеческих существ, то есть «душ под жертвенником», слово ψυχή предлагает более широкий антропологический референциал в контексте данного апокалиптического видения. Это означает прежде всего то, что вселенский конфликт затрагивает человека в целом, а не только его физическое тело или внутреннюю жизнь. Данная антропология требует рассматривать человеческий феномен во всей его полноте — внутреннего, физического, личностного, социального, духовного, нравственного, психологического, эмоционального, культурного и жизнеутверждающего мировоззрения. Человек в своей целостности вовлечен в разворачивающееся вселенское повествование и теодицею. Подразумевается участие как человеческого существа, так и его «я», и это указывает на крайнюю степень человеческого отчаяния перед лицом теодицеи и масштаба Божественного искупления, представленного в видении книги Откровение.

Воскресшие «души»

Явленное антропологическое значение ψυχή неизбежно подводит нас к заключительным скобкам обрамляющего приема со ссылкой на воскресение мертвых: «я увидел... души» (20:4). Это второе видение «душ» позволяет сформировать более сбалансированный взгляд на состояние закланых детей Божьих. На их экзистенциальный вопль «доколе?» наконец дается ответ⁽³⁵⁾. Ранее эти души были представлены жертвенной кровью, вылитой под жертвенником (см. 6:9). Сейчас они представлены как воскресшие победители, принимающие участие в суде (20:4): «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (20:4).

Важным дополнительным штрихом в данном стихе служит фраза «они ожили» *ezēsan* (ἐζήσαν — аорист, действительный залог, изъявительное наклонение). Этот весьма значимый глагол сопровождается: 1) пояснительным утверждением — «прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (20:5а), где слову *ezēsan* предшествует отрицательная частица οὐκ — «не ожили»; и 2) интерпретационным утверждением, разъясняющим значение *ezēsan* — «это — первое воскресение» (20:5б). Таким образом, *ezēsan* (ἐζήσαν «ожить») и *anastasis* (ἀνάστασις, «воскресение») уравниваются.

Но что имел в виду Иоанн, говоря о воскресении? Является ли это воскресение духовным, символичным или телесным? Действительно ли видение подразумевает, что мученики вернутся в свои плотские тела и возобновят физическое существование? Уравнивание воскресения душ с воскресением физических тел в истории многим

кажется проблематичным⁽³⁶⁾. Эти трудности возникают из-за неспособности отличить друг от друга виденческий, референтный и символический уровни смыслового значения⁽³⁷⁾. И пусть кто-то и находит доказательства против буквального толкования⁽³⁸⁾, само Откровение помогает нам понять, что предполагаемое значение здесь — это физическое воскресение в истории.

Во-первых, здесь используется аористная форма глагола *ezēsan* (ἐζήσαν), переводимого как «ожили». В Новом Завете данный глагол встречается всего пять раз. Четыре — в книге Откровение и один раз в Послании к римлянам. В каждом случае глагол используется в контексте воскрешения из мертвых. В вести к Смирнской церкви Иисус описывается как «Первый и Последний, Который был мертв, и се, жив» (2:8). В данном тексте практически каждый понимает, что слово *ezēsan* здесь относится к телесному воскресению Иисуса Христа. Ранее Иоанн видит Христа в Его прославленном воскрешенном теле (см. 1:13–17). Он слышит голос Христа, говорящий: «Я есмь... и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (1:18). Эта определенная ссылка на смерть и воскресение Иисуса Христа, а также власть над смертью и могилой, которой Он обладает, представляет собой концептуальный фон для более позднего самоописания Христа в послании к Смирнской церкви: «И был мертв, и се, жив» (2:8). Позже Откровение будет описывать смерть/воскресение Христа живым апокалиптическим языком: «Стоял Агнец как бы закланный» (5:6)⁽³⁹⁾. Данные тексты совершенно ясно указывают на то, что быть мертвым и быть живым — это два совершенно противоположных состояния⁽⁴⁰⁾. Мертвые не могут быть живыми.

Слово *ezēsan* встречается также в эпизоде со зверем, имевшим смертельную рану, которая исцелела. Мы читаем про зверя, который был смертельно ранен и ожил (см.

13:3, 12–14). Очевидно, что воскресение в данном контексте — виденческое и символическое, а не физическое. Тем не менее реальность воскресения Христа предполагает Его собственное воскресение в истории. В Послании к римлянам Павел использует слово *ezēsan*, говоря: «Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владеть и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14:9). Павел неоднократно использует историческую действительность физического телесного воскресения Иисуса в качестве основания для своей теологической и этической позиции. Таким образом, сомневаться в том, что повторное использование Иоанном в 20-й главе слова *ezēsan* касательно воскресения указывает на воскресение физического тела в истории, не приходится⁽⁴¹⁾.

Во-вторых, мы обнаруживаем здесь интерпретационные значения, вытекающие из самого приема *inclusio*. Рамки данного приема включают в себя как смерть, так и воскресение с учетом видения Агнца, стоящего как бы закланного (см. 5:6). Налицо — жертва и вознаграждение, верный свидетель и оправдание в суде, смерть и воскресение. Некоторые комментаторы озадачены тем, что Иоанн видит именно «души», но не тела, однако в самом видении с этим нет никаких проблем⁽⁴²⁾. Данное видение однозначно имеет более широкий контекст, чем состояние тела /души человека после смерти, к которому зачастую сводится обсуждение данного отрывка. В видении Иоанну открывается целостность и полнота человеческой природы. Воскресение придает значение телу и подтверждает целостность человеческого существования и бытия⁽⁴³⁾. В воскресении заложена великая надежда: «когда человек, во всей своей полноте, умрет, новый акт Божьего творения вновь призовет его к жизни»⁽⁴⁴⁾. «Внутренней природе человека необходимо тело»⁽⁴⁵⁾.

В таком случае возникает вопрос: если человек мертв, как он может взывать к Богу? С библейской точки зре-

ния ответ довольно прост, и он выражен в непреходящем свидетельстве об Авеле: «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли» (Быт. 4:10); «Верю Абель принес Богу жертву лучшую, нежели Каин; ею получил свидетельство, что он праведен, как засвидетельствовал Бог о дарах его; ею он и по смерти говорит еще» (Евр. 11:4); «...и к Крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева» (Евр. 12:24)⁽⁴⁶⁾.

Мировоззренческая поляризация, культура и общество

Пятая печать противопоставляет две группы людей: тех, кто были убиты «за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (6:9), и «живущих на земле» (6:10). Видение о пятой печати открывает взору динамическую картину народа Божьего по отношению ко всему человечеству. Подобное противопоставление в дальнейшем более детально раскрывается в лингвистической и концептуальной связи пятой печати с шестой печатью в 6:17. В книге Откровение фраза «живущие на земле» (των κασκοῦντων ἐπὶ τῆς γῆς) встречается довольно часто⁽⁴⁷⁾. В видении о пятой печати данная фраза используется не первый раз, но относительно закланного народа Божьего она употребляется действительно впервые. Именно «живущие на земле» убивают мучеников (см. 6:10). Более того, именно они отвергают призыв к покаянию двух свидетелей (см. 11:10). Данная фраза не так уж и нейтральна, как может показаться неискушенному читателю. Она не относится ко всему человечеству или к тем, кто просто живет на планете Земля⁽⁴⁸⁾. Данная фраза — технический термин, описывающий всех неверных, всех тех, кто являются врагами Бога⁽⁴⁹⁾. Она определяет мировоззрение доминирующей части человечества, а также является качественным описанием, указывающим на людей, которые «чувствуют себя комфортно в суще-

ствующем мироустройстве, людей, привязанных к земному, доверяющих земной безопасности, неспособных выйти за рамки видимого и временного»⁽⁵⁰⁾. Их мировоззрение (и культура) отличается от мировоззрения тех, кто во вселенском конфликте занимает сторону Бога⁽⁵¹⁾.

Те же, кто были убиты «за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (6:9), имеют совершенно иное мировоззрение, особенно что касается отношения к Богу. Здесь впервые в книге Откровение используется термин «сотрудники» — *σύνβουλοι* (см. 6:11). Подобное значение появляется позже только в контексте пророческой апокалиптической картины мира, представленной как «свидетельство Иисуса» (19:10; 22:9)⁽⁵²⁾. Данные тексты приводят внимательного читателя к Откр. 12:17, где «сохранение заповедей Божьих» и «свидетельство Иисуса» представлено как неотъемлемый мировоззренческий элемент в жизни тех, кто остается верным Богу. Таким образом, в противовес мировоззрению «живущих на земле» Откровение представляет мировоззрение Божьего народа завета, который в последующем в центре хаотической структуры книги более наглядно изображен в образе женщины и ее семени (см. 12:1–17). Народ Божий — это малочисленное и бесправное меньшинство, находящееся среди враждебной культуры мира. Детей Божьих преследуют, они чувствуют себя изгоями в обществе⁽⁵³⁾. Они представляют собой довольно непопулярное сообщество людей, имеющих мировоззрение, вступающее в конфликт с доминирующим мировоззрением и культурными практиками, зачастую навязываемыми сильными мира сего⁽⁵⁴⁾.

Две группы людей, упомянутые в пятой печати, представляют собой два полярных мировоззрения, имеющих место среди всего многообразия и разнообразия людей, населяющих землю. Это всеохватное восприятие человечества лучше представлено в вести первого

ангела, привлекающего внимание людей со всего мира к истинам последнего времени и вечному Евангелию: «И увидел я другого Ангела, летящего посредине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени, и колену, и языку, и народу» (Откр. 14:6). Подтверждается универсальный характер Божьего призыва к покаянию, в отличие от разрушительного воздействия зверя на ту же группу людей во всем мире (см. 13:7; ср. 17:15). Данный отрывок в то же время содержит в себе и негласный антропологический материал, в который входят: 1) различные нации (ἔθνος), 2) различные группы людей, принадлежащие к этим нациям (λαόν), и 3) племена и языки, принадлежащие к этим нациям и группам людей (φυλὴν καὶ γλώσσαν). Книга Откровение последовательно характеризует человечество, используя четырехступенчатую модель — нация, племя, язык и народ⁽⁵⁵⁾. Эти категории описывают распространение людей на земле, их характеристики и взаимоотношения⁽⁵⁶⁾. По всему миру люди организуются в сообщества, что является предметом изучения антропологии. Кроме этого в книге Откровение негласный антропологический материал представлен и в перечислении социального положения и ролей в общественном строе: «богатые и бедные», «рабы и свободные», «малые и великие», цари, вельможи, тысяченачальники, сильные⁽⁵⁷⁾. Учтены глобальные, региональные, локальные, различные роли и положение в обществе, как целых социальных групп, так и отдельных людей. На всех уровнях все народы должны услышать вечное Евангелие. Все призваны познать надежду, предостережение и преобразующую силу Евангелия.

Этот богатый образ, представленный нациями, народами, языками, племенами/родами, социальным положением и различными ролями, подразумевает наличие культурной интеграции, отражающей, выражающей

и где-то даже утверждающей уникальные особенности того или иного общества. Кроме того, упомянутый образ подразумевает и мировоззрение(я), которое та или иная культура аналогичным образом выражает и утверждает в рамках конкретного общества. Разграничение ролей и социального положения в категориях «малых и великих», «бедных и богатых», «свободных и рабов», царей, тысяченальников, вельмож и т. д. предполагает наличие противоположных мировоззрений как на структурном уровне, так и на уровне экзистенциального восприятия/опыта отдельных лиц внутри общества.

Значение всего этого для антропологии огромно, особенно во свете идентичности церкви, ее вестей, миссии и миссиологической контекстуализации — критической культурной контекстуализации⁽⁵⁸⁾. Имеется в виду конфликт между человеческими культурами по религиозным/нравственным вопросам в зависимости от тех или иных антропологических заключений. Видение о пятой печати в книге Откровение, очевидно, отражает конфликт, возникающий в рамках этих антропологических реалий. Тем не менее книга Откровение предусматривает равенство между людьми, что является важной неотъемлемой частью сотворения человека⁽⁵⁹⁾. Никакого принципиального различия в сущности или природе рас (и полов) нет. Откровение представляет всех — каждую нацию, племя, народ, язык, малого и великого, богатого и бедного, свободного и раба — равными как для искупления, так и для моральной ответственности⁽⁶⁰⁾. Рабство и торговля человеческими жизнями также названа среди причин для Божьего суда (см. 18:13).

С точки зрения антропологии нельзя не заметить, что Откровение раскрывает человеческую природу как исключительно реляционную⁽⁶¹⁾. В использовании выражения «и сотрудники их и братья их» (6:11) явный намек на данный антропологический феномен содержится

в видении о пятой печати. То же самое заметно и в непримиримом мировоззренческом конфликте: одних умерщвляют, а другие оставляются в живых (см. 6:10). Человеческие отношения пронизывают бытие человека и являются выражением самой онтологической сущности. Человек может находиться в отношениях с Богом (см. 3:20; 6:9, 17), друг с другом (см. 11:10), а также с самим собой (см. 12:11). Такие темы, затрагиваемые в Откровении, так же как завет, верность и истинность, выражают исключительную реляционную природу человека⁽⁶²⁾. Данная антропологическая реальность тонко отражена в очевидной отсрочке Богом спасения до тех пор, пока сотрудники и братья «душ под алтарем» не испытывают подобную судьбу (см. 6:11). Для того «чтобы спасение возымело силу, необходимо присутствие каждого. Эта концепция основана на библейском принципе сопричастности. Бог не спасает одного без другого»⁽⁶³⁾.

Языковые, мировоззренческие, религиозные/нравственные и метафизические вопросы, касающиеся человека (тела, души и смысла жизни), являются значимыми аспектами в описании феномена человека в Откровении. В данной книге человек рассматривается во всей полноте своих возможностей, особенностей и опыта. Видение о пятой печати косвенно отмечает эти социально значимые характеристики как важнейшие аспекты комплексного восприятия человека в великой вселенской драме Апокалипсиса.

В рамках обрамления — ссылка на сотворение

В дополнение ко всему вышесказанному в материале видения, заключенного в рамки обрамляющего приема, «видение душ» (Откр. 6:9; 20:4) представляет широкий спектр вопросов, углубляющих понимание человеческой природы (см. 6:9; 20:4). Данный материал включает в себя в том числе и антропологическое значение мотива

творения, присутствующего в книге Откровение⁽⁶⁴⁾. Налицо соответствие между антропологическими аспектами протологии и эсхатологии. С литературной точки зрения присутствующий в книге мотив творения представляет собой доминирующий антропологический референт, находящийся **перед** (см. Откр. 4:11; 5:13; ср. 1:8; 3:14), **между** (см. Откр. 8:9; 10:6; 11:11, 18; 12:1–4, 9; 13:8, 15; 14:7; 17:8) и **после** (см. Откр. 21:1–22:5) выражения «Я видел... души» в ст. 6:9 и 20:4, являющего собой рамки обрамляющего приема. В частности, использование Иоанном ψυχή само по себе уже указывает на творение в книге Бытие, где описывается, как человек становится «душою живою» благодаря сообщенному ему Богом «дыханию жизни» (Быт. 2:7). Этот момент чрезвычайно важен в книге, в которой преобладают темы сотворения, разрушения и искупительного восстановления⁽⁶⁵⁾.

Библейская идея сотворения имеет прямое отношение к пониманию человеческой природы. Человеческая жизнь не бессмысленна. Человек появился благодаря Божьему замыслу. У человека есть будущее, так как его Творцом является Бог (см. 4:11; 21:1–7). Человеческая жизнь в том виде, как ее замыслил Бог, не может быть «открытой», и потому она радикально отличается от экзистенциальных, гуманистических, натуралистических и пантеистических представлений о человеческой природе. Здесь чувствуется упорядоченность, совершенное качество жизни в соответствии с человеческой сущностью и моральными категориями добра и зла (см. 21:8; 27; 22:11, 15; 9:21; ср. 2 Петр. 3:13, 14). Безнравственное поведение человека противоречит первоначальному Божественному плану, предусмотренному для него (см. 18:4, 5; 9:21; 22:14, 15). Важно также подчеркнуть, что изначально все люди были сотворены равными (см. 4:11). Принципиального различия в природе рас (и полов) нет. Во свете Апокалипсиса всякая нация, племя, народ и язык, малый и великий,

богатый и бедный, раб и свободный — все в одинаковой мере имеют полное право на искупление, и все призваны к нравственной ответственности (см. 7:9; 11:18; 13:16; 14:6; 19:5, 18; 20:12). Рабство и торговля человеческими жизнями является злом и потому служит серьезным основанием для Божественного суда (см. 18:13).

Мотив Творения, присутствующий в книге Откровение, показывает отношение Бога к человеку. Он достоин сотворения. Он достоин того, чтобы Бог изменил его сердце сегодня, он достоин нового неба и новой земли (см. 21:1, 5). Бог считает людей достойными, чтобы обитать среди них (см. 21:3). Они достойны утешения (4:11; 21:1–7; 22:4). Пребывая среди людей, Бог тем самым подчеркивает их непреходящую ценность. Творение и искупительное пересотворение свидетельствуют о Боге как о Личности, трудящейся на благо человечества. Человек, будучи мыслящим нравственным существом, способен на личностном уровне ответить Богу поклонением и послушанием или же непочтительностью и непослушанием⁽⁶⁶⁾. Человеческие существа могут взывать к Богу о справедливости и воздаянии (см. 6:9). Бог создал людей нравственными существами, таким образом сделав их нравственно ответственными перед Собой⁽⁶⁷⁾. Господь наделил человека ответственностью за Свое творение, и поэтому Он призвет к ответу тех, кто его (творение) уничтожает⁽⁶⁸⁾. Все, что создал Бог, является Его собственностью, жизнь другого человека — священна, и поэтому за его кровь придет отмщение⁽⁶⁹⁾. Рамки обрамляющего приема «я увидел... души» выдвигают на первый план данную человеческую действительность, так как оба текста (см. 6:9; 20:4) помещают народ Божий в непосредственные отношения с Богом — Единственным, Кто является Святым и Создателем.

Антропологические нюансы, связанные с мотивом Творения, указывают также и на то, что человек обладает

самосознанием. Он способен познавать себя, проверять и оценивать собственные мысли и давать оценку своему состоянию. Он может испытывать стыд или страх, запоминать те или иные вещи, ощущая свою нужду в покаянии⁽⁷⁰⁾. Человек в состоянии осознавать разницу между собой и другими нравственными существами (или силами) и самому определять природу отношений с ними⁽⁷¹⁾. Подобное самосознание делает возможными межличностные отношения среди людей. Подлинные отношения требуют, чтобы человек в отношениях рассматривал себя отличным от других.

Человеческие существа обладают также способностью к самоопределению и свободе. Они имеют право выбора. Они могут поступать так, как считают нужным. Они имеют способность порождать мысли и действия, источник которых находится в них самих⁽⁷²⁾. Подобная способность к выбору лежит в основе человеческой личности и является основополагающей для человека как нравственного существа. Если человек не обладает свободой, он не может делать выбор или быть ответственным за него (ср. Втор. 30:19). В Откровении данная реальность представлена в образе дерева жизни и входящих в Святой град⁽⁷³⁾. Откровение — это книга о нравственном выборе. В ней говорится о том, как человек воспринимает последствия своего выбора. Она указывает нам на то, кем мы являемся в результате нашего выбора. Она напоминает о том, как человеческий выбор может повлиять не только на его земную историю, но и на его вечную участь⁽⁷⁴⁾. Это и есть антропология!

Таким образом, Откровение представляет человеческое существо как единство мысли, воли, эмоций, характера, совести и действия (см. 2:23; 22:11). Книга утверждает нравственную природу человека. Качества человека как социального существа, его личностная природа, индивидуальность, способность к самоопределению и нравственная природа выступают в качестве

доказательств против экзистенциальных представлений об отсутствии какой-либо сущности, позволяя каждому воспользоваться своей свободой и сформировать себя так, чтобы отражать образ Божий (*imago dei*), согласно книге Бытие.

Одежды даны и омыты

Следует обратить особое внимание на антропологические детали видения о пятой печати, сокрытые в словах «одежды белые»: «И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополняют число» (см. 6:11). Для обозначения одежд используется слово *στολή*, термин, встречающийся три раза в интерлюдии между шестой и седьмой печатями в 7-й главе (см. 7:9, 13, 14) и один раз в 22:14, итого четыре раза.

Для людей, живших в библейские времена, ассоциация человека с его одеждой была выражена намного ярче, чем в настоящее время⁽⁷⁵⁾. Верхняя одежда олицетворяла внутренний мир человека или его духовное состояние⁽⁷⁶⁾. Одежда демонстрировала динамизм отношений между людьми (равно как и человека с Богом) даже в большей степени, чем сам человек⁽⁷⁷⁾. Библейский текст отражает эти нюансы в широком диапазоне символического использования одежды⁽⁷⁸⁾, применяя образ одежды как в контексте разрушения человеческой личности, так и в контексте восстановления⁽⁷⁹⁾.

В соответствии с этим широким контекстом (в том числе и в библейском тексте) повествование в книге Откровение использует «одежды» *himatia* (ἱμάτιον) и «одежды» *stolas* (στολή) в качестве метафор, описывающих внутренний мир человека, его нравственную/духовную сущность и характер⁽⁸⁰⁾. Для белых одежд используются два выражения — ἱματίοις λευκοῖς и στολή λευκή (3:5 и 6:11). Белые

одежды символизируют ряд положительных значений, которые включают в себя как ритуальную, так и моральную святость и чистоту⁽⁸¹⁾. Эти одежды символизируют праведный характер⁽⁸²⁾. Так, в Сардисе оказалось несколько духовно живых людей, «не осквернивших одежд своих», и Иисус пообещал, что они будут ходить с Ним в белых одеждах, ибо они достойны (см. 3:4). Его обетование заключается в том, что побеждающий «облечется в белые одежды» (3:5). Данное обетование относится к тем, кто не впал в грех и не осквернил чистоту своей христианской жизни (характер и самого себя)⁽⁸³⁾. Упомянутые стихи выстраиваются в одну линию с дальнейшими упоминаниями об очищении одежды от осквернения в ст. 7:14 и 22:14, что предполагает нравственное и духовное загрязнение⁽⁸⁴⁾. Несколько человек из Сардиса не впади в грех и потому остались чистыми, в отличие от большинства своих собратьев. Их награда также изображает этические стандарты в виде одежды⁽⁸⁵⁾. Поскольку они предпочли не загрязнять свои одежды, несмотря на то, что сильное культурное давление вынуждало их сделать это, Христос заменит сохраненные ими в чистоте одежды на те, которые являются белыми по Божественным стандартам и происхождению⁽⁸⁶⁾. В этот момент при единении с Христом искупленным передается полная чистота⁽⁸⁷⁾.

Белые одежды Откровения — не купленные и не самодельные. Они милостиво даны, подарены Богом тем людям, которые были готовы их принять.⁽⁸⁸⁾ И это касается как ἱμάτιον, так и στολή. Сотериологическое значение этих одежд в том, что они Божественного происхождения, и это вселяет уверенность и надежду в сердца народа Божьего.

В видении о пятой печати στολή λευκή даны для того, чтобы их носили (см. 6:11). Данный язык указывает на обещание, данное верным в Сардисе (см. 3:4, 5)⁽⁸⁹⁾. Удивительно то, что в 7:14 (ср. 22:14) обладатели одежд (στολή) сами делают их белыми⁽⁹⁰⁾. Сотериологи-

ческое значение для этих двух параллельных видений (см. 6:9–11; 7:10–15)⁽⁹¹⁾ вполне очевидно. Определенно, что касается таких экзистенциальных проблем теодицеи, как невиновность, Божественное право на суд дает уверенность для страждущего Божьего народа⁽⁹²⁾. Тем не менее в обоих видениях такие антропологические детали, как «даны одежды» и «омыли одежды свои», вполне очевидно отражают символизм верхней одежды/внутреннего мира. Образ омовения одежды указывает на событие, произошедшее в стане израильском, — прежде чем предстать пред Богом, израильтянам было необходимо очистить свои одежды (см. Исх. 19:10, 14)⁽⁹³⁾. Представление греха в образе запачканной одежды является достаточно распространенным в Библии⁽⁹⁴⁾. Еще более существенным проявлением греха является его способность разрушать внутренний мир человека. Так образ *στολή λευκή* в 6:11 поднимает серьезную антропологическую проблему, связанную с внутренним нравственным загрязнением падшей человеческой природы, когда особенно она рассматривается в непосредственной близости к искупительной крови Агнца (см. 7:14).

В книге Откровение кровь Агнца упоминается четырежды⁽⁹⁵⁾. Каждый случай употребления отражает особые аспекты человеческой нужды в искупительной силе заместительной жертвы Христа, а также отдельные аспекты человеческой природы и бытия в контексте проблемы греха и заместительной жертвы Христа. Каждый из них расширяет наше представление об антропологии, изложенной в книге Откровение.

В Откр. 1:5 грех порабощает, но кровь Агнца освобождает нас от рабства греха.

В Откр. 5:9 грех подобен неисчислимому долгу, который настолько нравственно и духовно закабаляет человека оковами задолженности, что для него нет никакой надежды на освобождение от этих оков, но кровь Агн-

ца покрывает наш долг и делает нас теми, кем мы сами никогда не смогли бы стать, — царями и священниками Царства Божьего, несущими надежду на Божье милосердие к страдающему миру (см. 5:10).

В Откр. 7:14 (ср. Евр. 9:14) грех оскверняет человека, касаясь самой его сущности, делая его нечистым и непригодным в присутствии Святого Бога; мы — грешники по самой своей сути, но кровь Агнца дает возможность благодати работать внутри нас, очищая нашу совесть от мертвых дел для того, чтобы мы могли служить Богу живому и истинному (см. 7:14, 15; ср. Евр. 9:14).

В Откр. 12:10, 11 грех порождает стыд, осуждение и вину, но кровь Агнца снимает, смывает осуждение (ср. Рим. 8:1, 31–34), а мир с Богом заставляет умолкнуть голос совести и любого внешнего обвинителя (сатаны, 12:10)⁽⁹⁶⁾. Человек поработен, осквернен, обременен и заслуживает порицания.

Каждый из этих образов передает нравственную/духовную опустошенность, бессилие и безнадежность человеческой природы. Антропологическое значение этих образов носит как экзистенциальный, так и онтологический характер.

Расширяя антропологическую реальность, книга Откровение в повествовании о вселенском конфликте делает гораздо больший акцент на человеческой развращенности и на неминуемости Божьего суда, чем любая другая книга Священного Писания. Крайняя степень человеческого богохульства и зла представлена в образе зверя и лжепророка, которые являются высшей демонстрацией дел рук сатаны в человеческом роду⁽⁹⁷⁾. Соответственно, главная тема Откровения — предмет греха и зла. В книге много говорится о грехе и о его последствиях как для вселенной, так и для нашего мира. Как это ни парадоксально, но под пятой печатью мы видим народ Божий, взывающий о расплате за причиненное им зло (см. 6:9, 10), в то время как под пя-

той трубой находятся падшие люди, настолько оскверненные грехом и злом, что они скорее захотят умереть, чем остаться жить (см. 9:5, 6)⁽⁹⁸⁾. Грех настолько искажает природу человека, что фактически обезчеловечивает ее.

На этом мрачном фоне падшей нравственной/духовной природы человека и на фоне совершенного Бога, Который является «Владыкой святым и истинным» (6:10; ср. 15: 3, 4), образ «белых одежд» *στολή λευκή* (будь они даны или очищены) приобретает невероятный сотериологический и антропологический смысл. Образ белых одежд и их омовения проникает до самой сути человеческой личности и опыта. Омывая свои белые одежды, человек как бы омывает само свое «я». Получая новую белую одежду, человек как бы обретает новое «я» и обновляется. Хотя последствия падшей человеческой природы ужасны, кровь Агнца устраняет их! Через искупительную жертву Агнца человек может стать новым творением⁽⁹⁹⁾. Данный парадокс может резать слух: кровь Агнца убеляет. Но он выразительно говорит о человеческой нужде и о том, как Бог отвечает на нее. Данный образ предполагает заместительную жертву и Божественное посредничество.

Образ человеческих существ, омывающих свои одежды в крови Агнца, символизирует их внутреннюю созвучность с той работой, которую ради них совершает Христос⁽¹⁰⁰⁾. Хотя кровь Агнца и очищает их одежды (саму их сущность), человеку необходимо самому «принять активное участие»⁽¹⁰¹⁾ благодаря сознательному омовению в крови Агнца. Экзистенциальная действительность, заключающаяся в омовении и очищении одежд позволяет проникнуть вглубь понимания человеческой природы и бытия. Она говорит об онтологической и экзистенциальной потребности человека и о том, каким образом он может измениться внутренне. Она также свидетельствует и о духовной и моральной действительно-

сти, существующей вне нас, действительности, с которой мы должны познакомиться, чтобы вступить в реальный опыт общения с ней.

Под жертвенником

В связи с упоминанием жертвенника в видении о пятой печати (θυσιαστήριον) и «душ», находящихся под ним, возникает ряд непростых вопросов. Где находится жертвенник, на небе или на земле? О каком жертвеннике идет речь — о жертвеннике для всесожжений или о жертвеннике курения? Почему «души» находятся «под» жертвенником? Предполагает ли это некое «промежуточное состояние», в котором мертвые находятся на небесах до конца времени?⁽¹⁰²⁾ Можно ли говорить о гибкости апокалиптического мышления, открывающего возможность для пересечений или наложений друг на друга образов и реальности, одновременного существования их в нескольких измерениях?⁽¹⁰³⁾ Другими словами, действительно ли нужно ставить вопрос «или — или», когда идет речь о расположении жертвенника и его отношении к престолу или о природе этого жертвенника?⁽¹⁰⁴⁾ В конце концов видение мира Иоанном и его «духовная география», кажется, представляют четкую связь между реальностями неба и земли⁽¹⁰⁵⁾.

Слово θυσιαστήριον упоминается в Откровении семь раз⁽¹⁰⁶⁾. В Откр. 8:3, 5 это «золотой жертвенник», стоящий перед престолом Божиим на небесах, являющийся жертвенником курения и олицетворяющий молитвы святых. То же значение присутствует и в Откр. 9:13. В Откр. 14:18 и 16:7 расположение жертвенника непосредственно связано с описываемыми событиями на небесах в контексте Божественного присутствия. Однако в Откр. 11:1, где θυσιαστήριον рассматривается наряду с храмом Божиим и теми, кто в нем поклоняется, скорее всего, имеется в виду жертвенник для всесожжений. Здесь храм Божий

(ναός), жертвенник (θυβιαστήριον) и те, кто поклоняются (προσκυνοῦντας), появляются в тесной взаимосвязи друг с другом, но они явно противопоставлены внешнему двору, который не был измерен (см. 11:2)⁽¹⁰⁷⁾. В других местах Нового Завета также представлена разница между храмом (ναός) и жертвенником, под которым, очевидно, понимается жертвенник для всесожжений (см. Мф. 23:35; ср. Лк. 11:51)⁽¹⁰⁸⁾. В виду того, что в 11:1 θυβιαστήριον упоминается отдельно от храма Божьего (ναός), и учитывая то, что жертвенник курения рассматривается как часть храма (он находится у завесы, отделяющей Святое от Святого святых), упоминание об измерении жертвенника в дополнение к измерению храма может означать, что здесь, скорее всего, имеется в виду не жертвенник курения, а жертвенник для всесожжения.

Поскольку в видении о пятой печати души находятся под θυβιαστήριον, как если бы они были принесены в жертву на этом жертвеннике и их кровь была вылита у основания этого жертвенника, предполагается, что здесь (см. 6:9) имеется в виду жертвенник для всесожжений, на котором обычно проливалась жертвенная кровь. В ветхозаветных обрядах кровь приносимой жертвы выливалась к подножию жертвенника (см. Лев. 4:7)⁽¹⁰⁹⁾. Если же здесь имеется в виду жертвенник для всесожжений, то необходимо понимать, что он не мог находиться на небе, но, скорее всего, находился на земле⁽¹¹⁰⁾. Христианские мученики рассматриваются здесь как жертвы, принесенные Богу. Фактически они были закланы здесь, на земле, и их кровь оросила ее почву⁽¹¹¹⁾. Взгляд здесь обращен ввысь, в небеса, но сама сцена разворачивается не на небесах. Она, скорее, соответствует земным и временным реалиям печатей, которые резко отличаются от небесных и вечных реалий, отображенных в видении, повествующем о престольном зале (см. 4:1–5:14). И это

ставит под сомнение представление о том, будто бы души пребывают на небе в некоем промежуточном состоянии.

Предлог «под» *hupo katō* (ὑποκάτω), однако, достаточно эмфатичен, как и в Откр. 5:3, 13, где фраза «под землею» отличается от слов «на земле» или «на небе». Использовал бы Иоанн такие сильные выражения, если бы, следуя Лев. 4:7, просто ссылался на существование душ «у основания» жертвенника? Разве не мог он описать их положение словами «перед» жертвенником, как он сделал это ранее, описывая то, что являлось «пред» престолом Божиим (см. 4:5, 6)? «Выбранная в этом месте Иоанном манера повествования усиливает предположение о том, что души мучеников, молящих об отмщении „под жертвенником“, никогда не пребывали на небесах, но намного ниже их — на земле, которая только что подверглась бедствиям первых четырех печатей»⁽¹¹²⁾. Другими словами, дети Божьи «приносили свои жизни в жертву здесь, на земле, в конкретный момент в истории»⁽¹¹³⁾, как на жертвеннике всесожжения. Однако их вопль фактически все еще звучит у небесного алтаря⁽¹¹⁴⁾, то есть у жертвенника курения (образ в соответствии с 8:3, 5; ср. 5:8). Подобная идея вполне имеет право на существование ввиду гибкости апокалиптического мышления, которое открывает возможности для смешения образов и реальности, происходящих в нескольких измерениях⁽¹¹⁵⁾, и четкой связи между реалиями небес и земли⁽¹¹⁶⁾. В сущности, в космологии Иоанна небесный алтарь находится не так уж и далеко от земного, и, возможно, в образах они соединяются⁽¹¹⁷⁾. «Символизм, присутствующий здесь, заставляет полагать, что то, что может казаться бесповоротной смертью в руках держав мира сего, в действительности является великой жертвой, принесенной на алтарь высшего мира»⁽¹¹⁸⁾.

Ясно одно: в данной сцене видения присутствуют символические представления невообразимых духовных

реалий, которые еще больше подогревают наш интерес к антропологии.

Более глубокое значение выражения ὑποκάτω τοῦ θυιαβτηρίου τὰς ψυχὰς («души под жертвенником») заключается в его незримой связи с поклонением невообразимого масштаба, которое имело место вокруг престола Божьего (см. 4:1–5:14)⁽¹¹⁹⁾. В разворачивающемся повествовании видения о запечатанном свитке (см. 4:1–11:19) великая почесть, выказываемая Богу на небесах, разительно контрастирует с ситуацией на земле, где лишь немногие стойко держатся слов Божьих и свидетельствуют о Его святом характере⁽¹²⁰⁾. Видения о печатях и трубах открывают мир, где поклонение Богу практически отсутствует⁽¹²¹⁾. Тем не менее поклонение в этом мире все же имеет место, как истинное, так и ложное⁽¹²²⁾. В действительности θυιαβτηρίου относится скорее к поклонению, нежели к жертве или приношениям как таковым, даже в пространственном отношении, то есть что касается местоположения жертвенника, будь он на земле или на небе, когда идет речь о жертвоприношении и связанных с ним ритуалами, всегда подразумевается поклонение. Жертвенник является местом, где осуществляется процесс поклонения, куда приносятся дары и где проводятся ритуалы в честь сверхъестественных существ. Это место служит связующим звеном между поклоняющимся и Тем, Кому он поклоняется. Жертвенник предполагает Божественное присутствие и доступность и описывает человека как существо религиозное по сути, нуждающееся в поклонении.

Таким образом, при более пристальном взгляде книги Откровение на народ Божий за пределами действительности семи церквей первого столетия можно отметить, что они не столько являются закланными, подобно своему Господу, сколько верно поклоняются Богу, и делают они это, несмотря на страшную земную действитель-

ность, существующую за пределами небесных реалий: противодействие истине Божьей, нравственное разложение, преследования и ложное поклонение.

В действительности обширное сообщество поклоняющихся в Откровении включает в себя различных существ, совершающих поклонение по-разному и находящихся на разном расстоянии от престола (живые существа, старцы, ангелы и все творение — те, кто находятся на небе и на земле — небожители и люди). Они не только рассматриваются как нечто единое, даже и пространственно они располагаются вокруг престола Божьего и сосредоточены на Боге как на Создателе и Искупителе⁽¹²³⁾. Таким образом, поклонение верных Богу, возносящееся с земли, рассматривается так, как если бы оно происходило на небесах⁽¹²⁴⁾.

Анализируя дальше данный образ, следует заметить, что поклонение «душ под жертвенником» двояко: во-первых, они отдают свои жизни ($\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$), а во-вторых, издают вопль, который является квинтэссенцией их теодицеи: «доколе?»⁽¹²⁵⁾. Не случайно, что в данном контексте поклонения в видении о «душах под жертвенником» впервые вводится термин «сотрудники» $\sigma\upsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ (см. 6:11), который, как мы уже отметили, появляется вновь только в контексте мировоззренческой пророческой апокалиптической природы «свидетельства Иисуса» (19:10; 22:9). Здесь в обоих случаях слово «сотрудник»/«сослужитель» появляется в контексте поклонения, как описывает свой опыт Иоанн: каждый раз, когда он падал ниц перед своим ангелом, пытаясь ему поклониться, тот останавливал и поправлял его: «Не делай этого, — говорил ангел, — поклонись Богу!» (19:10; 22:9)⁽¹²⁶⁾. Аналогично соответствующая ссылка в видении на «живущих на земле» ($\tau\omega\upsilon\upsilon\kappa\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\omega\upsilon\upsilon\epsilon\pi\acute{\iota}\tau\eta\varsigma\gamma\eta\varsigma$) демонстрирует контрастирующую реальность тех, кто поклоняется ложно, то есть поклоняется зверю, его образу или дракону (см. 13:8, 12, 4).

Многое еще можно было бы сказать относительно «душ под жертвенником» в связи с мотивом поклонения в Откровении. Но на данном этапе того, что уже сказано, вполне достаточно, чтобы сделать важный антропологический вывод: человек является религиозным существом, которому свойственно поклонение. Чувство вечного составляет основу человеческого естества (см. Еккл. 3:11, в оригинале: «вложил вечность в сердце их». — Прим. ред.)⁽¹²⁷⁾. Поклонение присуще человеческой природе. Все вопросы и нюансы лейтмотива поклонения в книге Откровение (как истинного, так и ложного, будь то исповедание, характер или особенность поведения, ритуал, богословие или нарратив) вращаются вокруг данной основополагающей человеческой особенности в его отношении к Богу. В частности, вопль «святых под жертвенником» о мщении подчеркивает вселенский и экзистенциальный аспекты поклонения. Вопросы теодицеи и экзистенциальной тревоги неотделимы от подлинного опыта поклонения. Они являются составляющими поклонения. Поклонение в Откровении показывает, каким образом прославление поддерживает непреходящие истины о Боге, действующем как в истории мира, так и в отдельной человеческой жизни. Это еще раз напоминает нам о том, что отчаянная молитва заключает в себе полную гамму переживаний — доверие, сомнение, протест, надежду и безнадежность. Кроме того, она выражает боль народа Божьего и его мольбу к Богу за помощью. В ней заключен протест против существующего положения дел⁽¹²⁸⁾. В сущности же она говорит о внутренней духовной природе человека и его экзистенциальном опыте.

«Доколе?..»

Историческое сознание человека напрямую связано с ощущением им трансцендентного наряду с соответствующей ему тягой к поклонению и невозможностью

определить значение существования иначе, как в категориях прошлого, настоящего и будущего⁽¹²⁹⁾. Мольба святых о справедливости отражает человека как историческое существо. Мольба выражается в том, чтобы Бог вмешался в ход истории⁽¹³⁰⁾: «Доколе... (έωςτέ) не судишь и не мстишь?» (6:10). «Суд еще не произошел, но народ Божий ждет его как события во времени»⁽¹³¹⁾. Однако их ожидания только продолжают, так как видение не предвещает конец страданиям: напротив, спасение отложено на неопределенный срок, пока все их сотрудники не испытают подобную судьбу (см. 6:12). Появившееся здесь слово *chronos* (χρόνος) означает время, как нечто измеримое (έτι χρόνον μικρόν, έως) и беспристрастно движущееся вперед (см. 6:11)⁽¹³²⁾. Кроме того в тексте присутствуют слова, такие как «еще» (έτι) и «пока» (έως) (см. 6:11; ср. 6:9), передающие некоторые временные нюансы. Присутствие временного фактора в вопле-теодицее служит указанием на наличие исторического и временного материала на протяжении всей книги Апокалипсис.

Откровение — это книга о времени и истории⁽¹³³⁾. В ее весть вплетены аспекты как прошлой, так и настоящей и будущей истории, переплетающиеся на протяжении всей весты⁽¹³⁴⁾. Эта в высшей степени символическая книга переносит нас к вселенскому и глобальному, от древних веков к вечному будущему, с небес на землю, используя вечные образы и последовательность событий, которые лучше всего подчеркиваются ее основным положением. Тем не менее они основываются на человеческой (и вселенской) истории, позволяя ее течению устремляться к установленной Богом цели⁽¹³⁵⁾. Книга охватывает весь спектр человеческой истории и времени. Откровение помещает исполнение апокалиптического пророчества в поток человеческой истории, что согласуется с реальной человеческой природой и бытием.

Понимание истории и историчности человека включает в себя некоторые ключевые термины или основные понятия: «линейную концепцию истории в отличие от циклической; цель, решение, действие и события; восприятие и оценочное суждение, основанное на Божьей нравственности; восприятие времени в соотношении с прошлым, настоящим и будущим; начало и конец; три измерения отношений: Бога с человеком, человека с человеком и человека с Богом»⁽¹³⁶⁾. Историчность человека является частью его человеческого естества⁽¹³⁷⁾. Бытие и время текут параллельно. Быть — означает существовать во времени. Когда оканчивается время, оканчивается и бытие. Нравственные и духовные реалии человеческого бытия имеют отношение как к тому, что он делает в течение времени, так и к тому, кем он предпочитает быть во времени. В рамках времени действия и отношения порождают конкретные события в конкретное время, становясь, таким образом, историческими. Каждый человек живет в историческое время и находится под влиянием прошлых и настоящих исторических процессов. Так или иначе действия и отношения каждого человека имеют исторические последствия, за которые он несет моральную ответственность⁽¹³⁸⁾. Именно к таким антропологическим выводам мы приходим, анализируя как книгу Откровение в целом, так и видение о пятой печати.

Опыт человеческого исторического сознания открывает взору реальность человека как существа надежды. Подобная идея выражается в мольбе: «Доколе?». Человеческие существа способны воображать себе будущее и желать чего-то нового, лучшего. Человеческой природе присуща надежда. Откровение — книга, полная надежд, книга, в которой присутствует Бог надежды, исполняющий данные Им обетования завета, к чему, собственно, и обращен вопль мучеников (см. 1:7; 21:1–22:5). Человек измеряет степень надежды и безнадежности в зависимо-

сти от опыта рушащих надежду превратностей жизни или внутреннего ощущения Бога, Чье искупительное воздействие порождает надежду независимо ни от каких обстоятельств. Историчность человека и его укорененность в надежде поддерживаются историчностью Бога⁽¹³⁹⁾, выраженной в описании Его характера и бытия: «Благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет» (1:4; 8; 4:8). Характеризуя Бога как Того, Кто «грядет», картина мира книги Откровение раскрывает Божественное провидение, преодолевающее каждый этап и каждый шаг истории и направляющееся к осуществлению окончательной цели и намерений Бога. Кажется, «души под жертвенником» намекают на это, обращаясь к Богу как к «Владыке Святому и Истинному» (6:10) (ὁ δεῦότης ὁ ἀγίος καὶ ἀληθινός).

Заключение

Хотя мы и пытались в данном исследовании рассмотреть выражение «души под жертвенником» из книги Откровение, наша цель заключалась вовсе не в том, чтобы добавить что-то к дискуссии на данную тему, которая зачастую ограничена определенными рамками, а именно антропологическим вопросом относительно состояния тела/души человека после смерти. Наша задача, скорее, заключалась в том, чтобы выявить, идентифицировать и ясно сформулировать те многочисленные негласные, но связанные между собой антропологические образы, представленные как в видении о пятой печати в целом (см. 6:9–11), так и в самом выражении «душа», встречающемся на протяжении всей книги. Данное исследование представляет собой своеобразное экзегетическое и богословское вступление к более полному пониманию антропологии, изложенной в книге Откровение.

Видение о пятой печати (см. 6:9–11) содержит в себе наиболее провокационные и привлекательные образы

книги Откровение, обеспечивая соответствующую мотивацию к повествованию о Божьем суде. Вопль «доколе?» является ключевым вопросом всего повествования Иоанна. Он служит источником тематического образца на протяжении всей книги Откровение и играет особую концептуальную роль в *inclusio* (обрамлении) — литературном приеме, который использует Иоанн, описывая души мучеников из числа народа Божьего (см. 6:9; 20:4). Появляются новые элементы, доселе не встречавшиеся или упоминавшиеся крайне редко. Однако они становятся чрезвычайно важными на протяжении последующего повествования книги. Некоторые из них имеют скрытый антропологический подтекст, который либо отражается в самом видении, либо в рамках обрамляющего приема всего повествования.

То, что Иоанн увидел души мучеников под жертвенником, не имеет ничего общего с состоянием умерших, их нахождением в промежуточном состоянии или местом, куда они отправляются после смерти⁽¹⁴⁰⁾. Сам факт того, каким образом на протяжении всей книги Иоанн использует слово *psuchē* (ψυχή), говорит о том, что речь здесь идет не о бестелесных «душах», покинувших свои тела после смерти и «ушедших на небо»⁽¹⁴¹⁾. Откровение 6:9–11 вовсе не требует дуалистической интерпретации, а наоборот, согласуется с монистическим (целостным) пониманием человеческой личности⁽¹⁴²⁾. В сущности, Откровение не поддерживает представление Платона о бессмертии души. Оно не описывает душу как некую отдельную от человека нематериальную субстанцию. Слово ψυχή означает человека как целостное существо. При таком понимании «душ под жертвенником» *psuchē* обеспечивает антропологическое основание в более широком апокалиптическом контексте, предполагая, что вселенская борьба затрагивает целостного человека, а не только его физическое тело или внутреннюю жизнь.

Подобная антропология затрагивает все аспекты человеческого существа — внутренней жизни, физической, личностной, социальной, духовной, моральной, психологической, эмоциональной, культурной, исторического сознания и мировоззренческой. Весь человек, все его «я» вовлечены в разворачивающееся вселенское повествование и теодицею. Именно такой подход наиболее полно отражает вопль человеческой души о теодицее и масштабы Божественного искупления, представленного в Откровении в процессе искупительного пересотворения.

Поскольку вопрос теодицеи возникает в контексте антропологии — именно человеческие существа взывают о справедливости, страстная экзистенциальная мольба «душ под жертвенником» открывает для внимательного читателя окно в мир антропологии, изложенной в книге Откровение. Она не просто озвучивает проблему справедливости и характера Бога в условиях противостояния добра и зла, то есть теодицею⁽¹⁴³⁾, — она обеспечивает лучшее понимание природы человека и его бытия. Книга открывает взору положение человека во вселенском конфликте, что позволяет рассматривать человеческие бытие и природу с нескольких уникальных позиций⁽¹⁴⁴⁾. Антропология заключает в себе всесторонний подход к ψυχή, говорящий о человеческом достоинстве, свободе, индивидуальности, необходимом нравственном сознании, религиозной природе и тяге к поклонению, целостности человека, историческом сознании и надежде. Взору открываются внутренние реалии человеческого бытия и характера. В поле зрения попадает и падшая человеческая природа, и ее последствия для человеческого опыта и бытия. Только человеческая самореализация в контексте заместительной жертвы и необходимость в Божественном искупительном пересотворении являются самой важной нуждой, при удовлетворении кото-

рой человеческий потенциал будет полностью восстановлен⁽¹⁴⁵⁾.

В контексте повествования о пятой печати находящиеся в поле зрения «души» уже мертвы. Они лишены жизни за свидетельство о Слове Божьем. Но те, кто слышит (или читает) повествование о видении, все еще живы. Риторическая сила видения не в том, что оно является некой инструкцией для тех, кто уже умер, а в том, что оно обеспечивает связь с живыми людьми⁽¹⁴⁶⁾. Большое значение здесь придается и их [живому] свидетельству. Вопрос касательно их личного выбора — лишиться всего во имя свидетельства или сохранить комфорт и безопасность — не является случайным. Живым необходимо идентифицировать себя со своими сотрудниками, которые отдадут свою жизнь (см. 6:11) и таким образом окажутся у небесного алтаря. При этом сами живущие в своей собственной жизни испытают те экзистенциальные реалии, на которые указывает страстная мольба, представленная в видении.

Антропология предлагает часть близкого к жизни реального полотна, на котором разворачивается пророческое апокалиптическое повествование книги Откровение о великой борьбе между Христом и сатаной. Это напоминает нам, что использование в книге символических и риторических антропологических образов отражает подлинные человеческие реалии и действия как на личном, так и социальном уровне. Конечно, большая часть образов достаточно загадочна. Тем не менее они открывают нам, каким образом Откровение обращается ко всем аспектам человеческой жизни и ее нуждам. Они подтверждают, что география окончательной борьбы выходит за рамки внешних и глобальных измерений с их наращенной проблемой теодицеи, проникая в каждое человеческое сердце. Подобное понимание роли человека во вселенской борьбе позволяет нам более полно

понять масштаб вечного Евангелия (см. 14:7), призвание принести надежду как на лучшее человеческое существование, так и на лучшее человеческое бытие и деяние⁽¹⁴⁷⁾.

Без сомнения, книга Откровение имеет решающее значение при изучении темы антропологии в Новом Завете.

Ссылки

- (1) Пс. 5:3; 73:9, 10; 78:5; 89:13; 93:3–7; Ис. 6:11; Иер. 4:21; 23:26; 47:5, 6; Авв. 1:2–4; Зах. 1:12; Дан. 8:13; 12:6.
- (2) John R. Stott, *The Incomparable Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), p. 188; Jacques B. Doukhan, *Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes* (Hagerstown, MD: Review & Herald Publishing Association, 2002), p. 59; Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation Second Edition* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009), p. 226–228.
- (3) Glancarlo Biguzzi, „John on Patmose and the „Persecution“ in the Apocalypse,” *Estudios Biblicos*, 56, no. 2 (1998), p. 212.
- (4) Stephen Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), p. 82; David L. Barr, *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1998), p. 73, 74. Все верные последователи Агнца, которые умерли, включены в образы, а не только мученики. См. также Dennis E. Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2001), p. 290.
- (5) Откр. 8:3, 4; ср. 19:1–6
- (6) Откр. 4:1–8:1. Biguzzi, „John on Patmose and the „Persecution“ in the Apocalypse,” p. 212.
- (7) George Bradford Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1966), p. 82.
- (8) Изучение антропологии в Откровении является редким, если вообще не отсутствует. В главе, посвященной антропологии в Книге Откровение, М. Коуч ничего не говорит о сущностной природе человека за исключением того, что он — социальное существо. См. Mal Couch ed. *A Bible Handbook to Revelation* (ed.; ed. Mal Couch; Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2001), p. 131–141. Ice фокусируется на мировоззрении и религиозных/ нравственных аспектах антропологии книги. См. Thomas D. Ice, „The Meaning of „Earth Dwellers“ in Revelation,” *Bibliotheca Sacra*, 166, (July–September 2009): p. 350–365. Дж. Б. Грин фокусируется на библейской богословской антропологии книги в контексте дуалистической и монистической концепций. См. Joel B. Green, „Three Exegetical Forays Into The Body-Soul Discussion,” *Criswell Theological Review*, 7, no. 2

- (Spring 2010): p. 3–18. Joel B. Green, „Three Exegetical Forays Into The Body-Soul Discussion,” *Crisswell Theological Review*, 7, no. 2 (Spring 2010): p. 3–18. На сегодняшний день не существует сколь-нибудь объемлющего или всестороннего исследования антропологии в книге Откровение.
- (9) Откр. 5:1–5; ср. 15:3, 4; 16:5–7; 19:1–5.
- (10) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (ed. I. Howard Marshall and Donald A. Hagner; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), p. 390.
- (11) Многие настолько привыкли к дуалистическому прочтению Откр. 6:9–11, что не замечают и даже не принимают во внимание значение, которое этот отрывок мог бы иметь в рамках монистической антропологии, предрасполагая таким образом понимание некоторых ключевых теологических и экзегетических вопросов и в других местах книги. Герменевтическая позиция, на которой многие основывают свою позицию в антропологии, — дуалистична. При этом порой умалчивается, что теологическая антропология Нового Завета принимает и поддерживает двойственность души и тела. Подобный взгляд отражает дуалистические представления о сущности человеческой личности. По большому счету, Откр. 6:9–11 не требует дуалистической интерпретации, более того, этот отрывок согласуется с монистическим пониманием человеческой личности. См. Green, „Three Exegetical Forays Into The Body-Soul Discussion,” p. 3–5.
- (12) Подробное изучение значения пятой печати выходит за рамки данного исследования, здесь мы лишь в общих чертах рассматриваем ее основную функцию в Откровении в целом и ее значение для понимания антропологии, рассматриваемой в книге.
- (13) Pattermore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 90, 113.
- (14) См. John Paul Heil, „The Fifth Seal (Rev 6,9–11) as a Key to the Book of Revelation,” *Biblica*, 74, no. 2 (1993): p. 220, 222, 242; Biguzzi, „John on Patmore and the „Persecution“ in the Apocalypse,” p. 212; Jan Lambrecht, „The Opening of the Seals (Rev 6,1–8,6),” *Biblica*, 79, no. 2 (1998): p. 209; Pattermore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 90, 113.
- (15) Pattermore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 74–76.
- (16) Там же, p. 76.
- (17) То есть Откр. 12:10–12; 16:5–7; 19:1, 2 и 20:3, 4. См. p. 92. Пэттермор утверждает, что в каждом из этих отрывков присутствует по семь семантических компонентов. Дэлримпл говорит о том, что повествование двух свидетелей в главе 11 — это ключевой отрывок, изображающий страдающих Божьих людей, который может помочь прояснить основные темы пятой печати (Rob Dalrymple, *Revelation and the Two Witnesses: The Implications for Understanding John’s Depiction of the People of God and His Hortatory Intent* (Eugene, OR: Resource Publications, 2011)). Вербальные связи между алтарем и «теми, кто поселится на земле», а также тематические связи между свидетелями, закланием, воскресением и периодом в 42 месяца/1260 дней (ср. 12:6, 14) и оправданием

- в контексте Бога и небесной реальности имеют большое значение. «Подобно Иисусу — льву/закланному Агнцу, свидетели — люди невообразимой силы, которые тоже были побеждены, убиты, оставлены, и это основная „характеристика сообщества“ веры» (Baag, *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, p. 73.). Мюллер, однако, видит в двух свидетелях Откровения не народ Божий, а скорее Священное Писание Ветхого и Нового Заветов (Ekkehardt Mueller, „The Two Witnesses of Revelation 11,“ *Journal of the Adventist Theological Society*, 13, no. 2 (2002).) Об этом говорит и Эллен Уайт (Ellen G. White, *The Great Controversy Between Christ and Satan* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 1911/2002), p. 267). Как бы то ни было, связь между повествованием Священного Писания и судьбой народа Божьего бесспорна. Участь народа Божьего определяет их свидетельство Священного Писания и принятие его обитателями земли, и наоборот.
- (18) Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 92. Паттемор считает, что характер текста позволяет увидеть в нем как «литературную последовательность» (6:9–11 → 12:10–12 → 16:5–7 → 19:1, 2 → 20:3, 4), так и «повествовательную последовательность» (12:10–12 → 6:9–11 → 16:5–7 → 20:3, 4 → 19:1, 2). См. также, p. 93.
- (19) Joseph L. Trafton, *Reading Revelation: A Literary and Theological Commentary* (ed. Charles H. Talbert; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2005), p. 69, 70. Вопрос, заключенный в видении о шестой печати, формирует иронический контраст между образом стоящего Агнца (5:6) и неисчислимым множеством стоящих пред троном и Агнцем (7:9). См. Heil, „The Fifth Seal (Rev 6:9–11) as a Key to the Book of Revelation.“
- (20) Heil, *The Fifth Seal (Rev 6:9–11) as a Key to the Book of Revelation*, p. 230.
- (21) Gordon D. Fee, *Revelation: A New Covenant Commentary* (Eugene, OR: Cascade Books, 2011), p. 99.
- (22) Сведение текста к дискуссии о физическом теле/душе означает слабое и недостаточное прочтение всей книги Откровение. См. Biguzzi, *John on Patmose and the „Persecution“ in the Apocalypse*, p. 213.
- (23) Экзегетическое/богословское основание использования Иоанном слова «души» более подробно будет рассмотрено ниже.
- (24) Откр. 6:16, описывая попытку укрыться во избежание Божьего суда, раскрывает экзистенциальную реальность «лица» и «совести». Это напоминает некоторые действия первых людей в истории Едема, когда Адам и Ева предприняли попытку укрыться от Бога, так как они осознали, что совершили грех (см. Быт. 3:8). См. Baag, *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, p. 83.
- (25) Откр. 6: 9, 10; ср 15: 3, 4; 19: 1, 2. Можно сказать, что Бог берет на Себя ответственность, позволяя людям задаваться вопросами о теодицее.
- (26) Евр. 11:4; 12:24; Быт. 4:10.
- (27) Откр. 6:9; 8:9; 12:11; 16:3; 18:13, 14; 20:4.
- (28) Trafton, *Reading Revelation: A Literary and Theological Commentary*, p. 75.
- (29) Можно утверждать, что «душа/жизнь» здесь включает в себя все антропологические значения, присущие человеческому существованию.
- (30) Поскольку коммерческие товары, продаваемые Вавилоном, являются осязаемыми материалами, можно обоснованно прийти к заключению,

что ψυχὰς ἀνθρώπων также должны быть конкретными/физическими объектами, тем не менее включающими в себя и нечто неосязаемое. Упоминание в данном списке слова «тела» перед словом «душа» может указывать на то, что Откровение использует σώμα и ψυχή взаимозаменяемо. Интересно, что в 6:9 женское τὰς ψυχὰς (предмет глагола „ἐκρίθαι“ в ст. 10) сменяется на мужское τῶν ἐφαγμένων, в 6:11 присутствуют также два местоимения мужского рода, указывающие на те же самые сущности («души» в 6:9). Принцип грамматического соответствия в стихе 11 требует наличия женских личных местоимений. Кажется, что Иоанн попеременно обращается к душам (женского рода) и к тем, кто был убит (мужского рода), предполагая, что души неотделимы от убиенных. Когда убиенный умирает, его душа также умирает. Было бы странно, если бы голос с небес обращался к мертвым телам или к живым душам (см. 6:11). И действительно, этого не происходит, так как эти слуги Божьи однозначно мертвы.

- (31) При прочтении книги Откровение читатель активно погружается в атмосферу Ветхого Завета — тематически, теологически, духовно, нравственно и антропологически. Связь Откровения и Бытия прослеживается в таких темах, как сотворение (4:11; 10:6; 14:7; 21:5), древо жизни (2:7; 22:2, 14), рай Божий (2:7), дыхание жизни, оживляющее безжизненное тело (11:11), враждебный змей (12:9), женщина и младенец Мессия (12:1–4), река жизни (22:1), допотопное нравственное разложение (11:18), удаление проклятия (22:3), встреча лицом к лицу с Богом (22:4), радуга (4:3), искупительное пересотворение (21:1–4), седьмой день — суббота (1:10; 14:7), река Евфрат (9:14; 16:12), тварные существа, представленные как одушевленные (8:9; 16:3), и т. д.
- (32) «Живая тварь» (ESV), «живой человек» (NLT).
- (33) Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (ed. Robert L. Hubbard; vol. 2; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), p. 389. «И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище» (Иез. 37:10).
- (34) Быт. 6:17; 7:15; 7:21, 22; ср. Еккл. 3:19–21.
- (35) Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation*, p. 289.
- (36) Там же, p. 291.
- (37) Там же, p. 292.
- (38) Caird, *The Revelation of St. John the Divine*, p. 254.
- (39) Не имеет значения, используется ли здесь слово *ezēsan* или *anastasis*; упоминание о том, что Агнец стоял после Своего заклания, означает явную ссылку на воскресение Христа. Греческое слово *anastasis* (воскресение) является сочетанием предлога *ana* (вверх, выше, обозначает движение снизу вверх) и глагола *histēmi* (стоять, установить на месте, положить). Добавление *ana* к глаголу обозначает движение вверх. В видении об Агнце, восставшем из мертвых, ключевую роль играет слово «стоять», которое раскрывается в дальнейшем повествовании о пятой печати и которое содержит в себе упоминание о воскресении: это искупление многих народов, стоящих перед престолом (см. 7:9; ср. 14:1; 15:2), тела двух свидетелей, восставших, когда Бог дунул в них

дыхание жизни (см. 11:11), и мертвые, стоящие пред белым престолом (см. 20:12). Комментаторы признают, что данное видение о стоящем Агнце относится к воскресению Иисуса Христа, и находят в видении параллели с Деян. 2.

- (40) См. Ин. 3:16 и Рим. 6:23, где жизнь и смерть также представлены как противоположные реалии.
- (41) Откр. 11:11 может в какой-то степени показать, каким образом мертвый вновь обретает жизнь. После того как два свидетеля на протяжении трех с половиной дней пребывали в безжизненном состоянии, они ожили, так как «вошел в них дух жизни от Бога». Данный образ повторяет то, что произошло на шестой день творения, когда Бог «вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Хиазм истории двух свидетелей, которые стояли (А), но потом умерли (Б) и лежали (Б1), а затем вновь поднялись (А1), включает в себя понятие *‘ανα’στασις* — «воскресение», что означает «подняться вновь». С очевидной присутствующей здесь идеей творения воскресение в данном случае может пониматься как искупительное пересотворение. См. мои исследования на тему творения: разрушение и искупительное пересотворение, а также творческая сила за актом воскресения. Larry L. Lichtenwalter, „The Seventh-day Sabbath and Sabbath Theology in the Book of Revelation: Creation, Covenant, Sign,” *Andrews University Seminary Studies*, 49, no. 2 (2011). Как не было жизни в человеке до его сотворения, так нет жизни и в мертвом человеке до его воскресения.
- (42) Kendell H. Easley, *Revelation* (ed. Max Anders; Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1998), p. 372.
- (43) V. Norskov Olsen, *Man, The Image of God: The Divine Design — The Human Distortion* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1988), p. 149.
- (44) Там же, p. 151.
- (45) Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (London: Epworth Press, 1964), p. 32, 33.
- (46) Джоэль Мусвосви (Joel Musvosvi) говорит о взывающей от земли крови Авеля (см. Быт. 4:10) следующее: «Авеля уже не было в живых, и нет никакого свидетельства о том, что подобное взывание принадлежало сознательной сущности Авеля. Напротив... пролитие невинной крови ведет к Божественному вмешательству, отражающемуся в наказании за вину и в оправдании невинных» (Joel N. Musvosvi, *Vengeance in the Apocalypse* [vol. 17; Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1993], p. 232.).
- (47) Откр. 3:10; 6:10; 8:13, 11:10; 13:8, 14; 17:2, 8. Слово *κατοικέω* в Откровении появляется 13 раз, девять — в форме причастия действительного залога настоящего времени, сопровождаемая фразой *ἐπὶ τῆς γῆς* — «на земле» (3:10; 6:10; 8:13, 11:10, 13:8; 13:14; 17:8). Два раза фраза относится к живущим на земле, но они не содержат предлог *ἐπὶ*, и различают землю от живущих на земле (см. 13:12; 17:2). В вести к Смирнской церкви написано, что народ Божий живет у престола сатаны (см. 2:13). Проблемы мировоззрения и влияние мировоззрения очевидны в каждом

- контексте. Откровение 14:6 использует терминологию *τοὺς καθήμενους ἐπὶ τῆς γῆς*, где вместо глагола *κατοικέω* используется глагол *κάθημαι*.
- (48) Trafton, *Reading Revelation: A Literary and Theological Commentary*, p. 49. Я предполагаю, что фраза «вся вселенная» (3:10; ср. 12:9; 16:14) имеет другое значение, нежели фраза «живущие на земле». Первая фраза относится ко всему человечеству, в то время как последняя относится к тем, кто имеет лишь земную жизненную перспективу и таким образом вступает в союз со зверем в восстании против Бога. Перечень «всякого колена, и языка, и народа, и племени» (5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15) дает еще один пример формулировки, касающейся человечества в целом, в отличие от «живущих на земле».
- (49) Easley, *Revelation*, 65; Grant R. Osborne, *Revelation* (ed. Moisés Silva; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), p. 193. «Живущие на земле» — это те, кто убивают мучеников (6:10), те, кто отвергают призыв двух свидетелей к покаянию (11:10), те, кто поклоняются зверю (13:8, 12), оболыщенные зверем и создавшие образ зверя (13:14) и те, кто упиваются вином блудодеяния (17:2). Их имена не написаны в книге жизни (17:8), они являются теми, кого постигнет година испытаний (3:10; 8:13).
- (50) Caird, *The Revelation of St. John the Divine*, p. 88. See also Ice, „*The Meaning of „Earth Dwellers“ in Revelation*, p. 350–365.
- (51) См. мою статью Larry L. Lichtenwalter, „Worldview Transformation and Mission: Narrative, Theology, and Ritual in John’s Apocalypse,” *Journal of the Adventist Theological Society*, 21, no. 1–2 (2010): 211–244.
- (52) См. обсуждение моего «свидетельства Иисуса» как апокалиптического пророческого мировоззрения, сконцентрированного на Евангелии, там же, p. 214, п. 19.
- (53) Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1996), p. 173, 181.
- (54) См. мои дальнейшие размышления о картине мира и конфликте мировоззрений в книге Откровение, Larry L. Lichtenwalter, *Revelation’s Great Love Story: More Than I Ever Imagined* (Hagerstown, MD: Review & Herald Publishing Association, 2008), 119–124; Lichtenwalter, „Worldview Transformation and Mission: Narrative, Theology, and Ritual in John’s Apocalypse,” p. 4–13.
- (55) В целом в книге данный перечень упоминается семь раз, но при каждом употреблении ни один из них не совпадает в точности с другим. Откр. 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15. See chart Easley, *Revelation*, p. 101.
- (56) Couch ed. *A Bible Handbook to Revelation* (ed.), p. 134.
- (57) Откр. 6:15; 11:18; 13:16; 19:5, 18; ср. Гал. 3:28; Кол. 3:11.
- (58) См. мою дискуссию об этом, Lichtenwalter, „Worldview Transformation and Mission: Narrative, Theology, and Ritual in John’s Apocalypse,” p. 211–244.
- (59) Ср. Откр. 4:11; Деян. 17:24–26; Мал. 2:10.
- (60) Откр. 7:9; 11:18; 13:16; 14:6; 19:5, 18; 20:12.
- (61) В главе, посвященной антропологии, изложенной в книге Откровение, Коуч ничего не говорит относительно сущности человека, кроме того что он является социальным существом. See Couch ed. *A Bible Handbook to Revelation* (ed.), p. 131–141.

- (62) Откр. 2:10, 13; 17:14; 5:1–11:19; 21:8, 27; 22:15.
- (63) Doukhan, *Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes*, 66. (Ср. Откр. 6:11 с Евр. 11:39, 40).
- (64) См. мою статью по теме «Творение и антропологическое значение в книге Откровение», Larry L. Lichtenwalter, „Creation and Apocalypse,” *Journal of the Adventist Theological Society*, 15, no. 1 (2004): p. 125–137.
- (65) См. мою статью на тему сотворения и искупительного пересотворения в Апокалипсисе Иоанна: Lichtenwalter, *The Seventh-day Sabbath and Sabbath Theology in the Book of Revelation: Creation, Covenant, Sign*, p. 285–320.
- (66) Откр. 14:6–12; 9:20, 21; 22:11, 17; 16:15; 3:19–21.
- (67) Откр. 14:7; 20:11, 12; 2:23.
- (68) Откр. 11:18; ср. Быт. 1:26–28.
- (69) Откр. 6:10; 16:5–7; 18:24; 19:2.
- (70) Откр. 6:15–17; 2:5, 10, 21; 3:3, 18; 16:15; 18:10; 9:20, 21; 20:11.
- (71) Откр. 2:23; 3:20; 17:13, 17.
- (72) Откр. 22:17; 18:4; 2:21, 23; 3:3; 9:20, 21.
- (73) Откр. 21:7, 8, 27; 22:14, 15.
- (74) Откр. 22:10–15; 1:3; 2:7, 11, 17, 26–29; 3:5, 6, 12, 13, 21, 22; 13:9.
- (75) Вполне возможно говорить о морально-духовной, социально-психологической и культовой роли одежды. Одежда олицетворяет саму личность (восприятие самого себя, кто я). Она представляет собой символ (совокупность человеческого вероисповедания, выбора и поведения). Одежда определяет социальный статус человека и его отношения с другими людьми (отношения между людьми, социальными ролями, в какой связи один человек находится с другим и кем он является для другого). See Klaus Berger, *Identity and Experience in the New Testament* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), p. 40–42.
- (76) James L. Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), p. 139; James L. Resseguie, *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse* (vol. 32; Leiden: Brill, 1998), p. 41, 42.
- (77) Одежда являлась знаком или символом человеческого «я» в его отношении к другим и к миру. Она указывала на социальное положение, богатство, власть и половую принадлежность. Фасон, стиль, украшения, цвет и количество одежды служат социальными маркерами, которые моментально идентифицируют человека.
- (78) Напр. см. Victor H. Matthews, *Social World of the Hebrew Prophets* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 2001), p. 93.
- (79) Еф. 4:22–24; Кол. 3:9, 10; ср. Еф. 2:10; Ис. 61:10; 2 Кор. 5:2–4; Гал. 3:27. Walter Brueggeman, *The Covenanted Self: Explorations in Law and Covenant* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), p. 15.
- (80) Откр. 3:5, 18; 4:4; 6:11; 7:9, 13, 14; 16:15; 17:4; 19:8; 22:14. Resseguie, *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*, 41–42; Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary*, pp. 96, 139.
- (81) David E. Aune, *Revelation 1–5* (ed. David A. Hubbard and Glenn W. Barker; vol. 52; Dallas, TX: Word Books, Publisher, 1997), p. 223. Например, в книге Захарии 3:1–5 Иисус как Первосвященник стоял пред Ангелом

- Господним в запятнанной одежде. Это метафора, обозначающая грехи как священника, так и народа. Очищение запятнанной одежды означает снятие вины и моральной нечистоты, а характер и жизнь прощенного обновляются (там же, р. 222.).
- (82) Beatrice S. Neall, *The Concept of Character In The Apocalypse With Implications For Character Education* (Washington, D.C.: University Press of America, Inc, 1983), p. 121.
- (83) Robert L. Thomas, *Revelation 1–7* (ed. Kenneth Barker; Chicago, IL: Moody Press, 1992), p. 257.
- (84) Предполагается значительное совпадение в значении, между словами $\psi\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ и $\sigma\tau\omicron\lambda\acute{\eta}$, переводимыми как «одежды».
- (85) Thomas, *Revelation 1–7*.
- (86) Там же.
- (87) Там же, р. 258.
- (88) Откр. 3:5, 18; 6:11; 7:14; 19:8; 22:14.
- (89) Fee, *Revelation: A New Covenant Commentary*, p. 98.
- (90) Osborne, *Revelation*, p. 326.
- (91) Там же, р. 319, 320.
- (92) «Данные в дар белые одежды говорят о небесном признании праведности святых, которые благодаря этому действию признаны невинными» (Stephen S. Smalley, *The Revelation to John: Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), p. 165.).
- (93) Fee, *Revelation: A New Covenant Commentary*, 114; Osborne, *Revelation*, 325. Подобное «очищение» одежд верных находит отклик в мыслях и символике Дан. 12:1, где мудрые, которые стали жертвами страданий, описываются как «очищенные» (евр. «убеленные»). См. Smalley, *The Revelation to John: Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, p. 197.
- (94) Ис. 64:6; Зах. 3:5; Пс. 51:7; Ис. 1:18.
- (95) Откр. 1:5; 5:10; 7:14; 12:11.
- (96) См. Charles E. Hill. „Atonement in the Apocalypse of John,” in *The Glory of Atonement: Biblical Historical and Practical Perspectives* (ed. Charles E. Hill and Frank A. James; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 190–208; Lichtenwaller, *Revelation’s Great Love Story: More Than I Ever Imagined*, p. 37–42.
- (97) Couch ed. *A Bible Handbook to Revelation* (ed.), p. 142, 143.
- (98) Образы гордости, высокомерия, насилия, эксплуатации, убийства, неправды, обмана, воровства, безнравственности, неверности (супружеской измены), конкуренции, войн, запугивания, разрушения, принуждения встречаются на протяжении всей книги Откровение. Все это сокрушает человека, заставляя чувствовать беспомощность, безнадежность и бессмысленность.
- (99) Откр. 5:10; 7:14, 15; 17:14; 22:14.
- (100) Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary*, p. 140.
- (101) Там же.
- (102) Трудность данного текста заключается не столько в слове «души», поскольку, как мы уже отметили, оно может переводиться как «человеческие существа», а сколько в присутствии на небе мертвых до окон-

- чания времен. См. Green, *Three Exegetical Forays Into The Body-Soul Discussion*, p.15. Многие считают, что слово «души» здесь указывает на некую нематериальную сознательную субстанцию, отличную от материального тела и продолжающую свое существование после смерти тела, то есть находящуюся в промежуточном бестелесном состоянии (Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation*, p. 125; Green, *Three Exegetical Forays Into The Body-Soul Discussion*, p. 3–18. Но, как мы отметили выше, по крайней мере Откр. 6:9–11 не требует дуалистической интерпретации, а, наоборот, говорит о целостном понимании человеческой личности.
- (103) George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972), p. 102.
- (104) Там же, p. 103.
- (105) Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 68.
- (106) Откр. 6:9; 8:3, 5; 9:13; 11:1; 14:18 и 16:7.
- (107) Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation Second Edition*, p. 349.
- (108) Новозаветное использование $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ кажется несколько неопределенным: говорит и о жертвеннике курения (см. Лк. 1:11; Откр. 8:3, 5; 9:13; 14:18; 16:7), и о жертвеннике для всесожжений (см. Мф. 5:23, 24; 23:18–20, 35; Лк. 11:51; 1 Кор. 9:13; 10:18). Послание к евреям использует $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ только в контексте жертвенника для всесожжений, а $\theta\upsilon\iota\alpha\tau\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ для жертвенника курения (см. Евр. 7:13, 13:10 и 9:4 соответственно). Для лучшего понимания значения очень важны контекст и ассоциативные слова или образы.
- (109) Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation Second Edition*, p. 244.
- (110) Вот что говорит об этом Стефанович: «Так как жертвенник для всесожжений не находился в самом храме, а во внешнем дворе, ясно, что описываемая сцена имеет место не в небесном храме, а в земном» (там же).
- (111) Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, p. 103.
- (112) Smalley, *The Revelation to John: Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, p. 158
- (113) Там же, p. 159.
- (114) Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, p. 103. По мнению автора, предпочтение следует отдать $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ в 6:9 как жертвеннику курения, и значение $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ как жертвенника курения последовательно используется на протяжении всей книги Откровение. Откр. 6:9 является единственным местом в Откровении, упоминающим о жертвеннике явными намеками на жертвенник всесожжения, кроме, возможно, еще одного в 11:1. В последнем случае речь может идти о земном, а не небесном жертвеннике (Thomas, *Revelation 1–7*, p. 442.). Хотя аллюзия на Лев. 4:7 возможна, но здесь, под алтарем, находятся не души, а кровь, таким образом, параллелизм не совсем подходит. Образ жертвенника всесожжения разрушает уникальность жертвенной смерти Агнца (ср. 5:9) и то, как искупительная работа в Откровении последовательно

- представляется с позиции небесного святилища (4:1–5:14; 8:1, 2; 10:8; 11:19; 12:10; 14:17; 14:5; 16:1, 17; 18:4; 19:11, 14; 20:1, 11; 21:2, 10; cf. 8:3, 4; 9:13). Но целью данного исследования не является доказать вышесказанное или задаваться вопросом, какой именно жертвенник имеется в виду в 6:9, так как эти вопросы не оказывают существенного влияния на основное понимание отрывка или его значение для антропологии.
- (115) Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, p. 102.
- (116) Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 68.
- (117) Smalley, *The Revelation to John: Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*.
- (118) Barr, *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, p. 86.
- (119) Тема поклонения является доминирующей в Откровении. Даже беглое прочтение книги четко дает понять, что поклонение находится в центре конфликта, в который, как видит Иоанн, вовлечены церкви. (Marianne Meye Thompson, „Worship in the Book of Revelation,” *Ex Auditio*, 8, (1992): p. 45). Язык поклонения выделяется, он играет важную роль в объединении книги по форме и содержанию (Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (New York, NY: Oxford University Press, 1990), p. 53). Сцены поклонения повторяются на протяжении всей книги (главы 4 и 5; 6:9, 10; 7:9, 12; 8:3, 4; 11:15–19; 12:10–13; 14:1–4; 15:2–4; 16:5–7; 19:1–8; 22:1–5). В Новом Завете нет больше ни одной книги, в которой бы настолько значимо было представлено поклонение, использовалось бы столько образов и речевых оборотов, отражающих его истинную цель и весть. (Thompson, *Worship in the Book of Revelation*, p. 45.). Здесь реальности поклонения являются бесконечными, всеобъемлющими, всесторонними и системными (Barry Liesch, *People in the Presence of God: Models and Directions for Worship* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1988), p. 233.). Конечная цель вести Откровения заключается в том, чтобы вдохновить на истинное поклонение Богу (Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, p. 1129.). См. мое более подробное исследование на тему поклонения в книге Откровение: Larry L. Lichtenwalter, *Worship, Eschatology, and Ethics: The Revelation of John and the Worshipping Imagination*, (2013).
- (120) Откр. 6:9–11; 7:1–4; 11:3–13.
- (121) Почти каждая из описываемых Откровением сцен поклонения имеет место на небесах (главы 4 и 5; 6:9, 10; 7:9, 12; 8:3, 4; 11:15–19; 12:10–13; 14:1–4; 15:2–4; 16:5–7; 19:1–8; 22:1–5). Как таковые они служат тому, чтобы помочь народу Божьему узнать, какое место они занимают во вселенском порядке вещей. Дети Божьи должны ощутить невероятную связь между небесами и землей. Они должны рассматривать себя как царство священное, верно служащее Богу (см. 1:6; 5:10). Они должны представить себя в качестве участников этого огромного числа поклоняющихся небожителей, где их представителями являются двадцать четыре старца (см. 4:9–11; 5:14; 11:16, 17; ср. Евр. 12:22–24; Еф. 3:15). См. Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation Second Edition*, p. 186–189; Osborne, *Revelation*,

р. 228, 229; Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, р. 322–326; Thompson, *Worship in the Book of Revelation*, р. 48. Общество поклоняющихся в Откровении ломает границы между небом и землей (Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, р. 71). Истинные поклонники формируют эгалитарное сообщество вокруг Бога и Агнца (там же). Поклонение — «радикальный уравниватель, ломающий все границы на небесах и на земле, кроме границ между поклонниками и двумя объектами поклонения» (там же, р. 69). Социальная грань между народом Божиим и людьми мира сего «выражается в области социального опыта, тогда как литургическая грань выражается в области поклонения» (там же, р. 71). Откровение утверждает определяющую роль опыта поколения с его образами и практикой в формировании мировоззрения. См. дискуссию о педагогическом аспекте практики поклонения в формировании мировоззрения в James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), р. 133–139; Lichtenwalter, *Worldview Transformation and Mission: Narrative, Theology, and Ritual in John's Apocalypse*, р. 211–244.

(122) Откр. 9:20; ср. 11:1.

(123) Откр. 4:1–5:14; 8:3–5; 15:1–4. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, р. 69.

(124) Lichtenwalter, *Worship, Eschatology, and Ethics: The Revelation of John and the Worshipping Imagination*.

(125) Подобно тому, как Псалтирь отражает полный спектр противоположных реалий поклонения — радость и печаль, молчание и крик, хвалу и сопротивление, молитву и слушание, сердечную боль и мир, надежду и безнадежность, общность и индивидуальность, Божественную имманентность и трансцендентность, так и книга Откровение вплетает в свое повествование хвалу и сопротивление, прошение и мольбу, тишину и крик, сердечную боль и мир, надежду и безнадежность, Божественное присутствие и Его отсутствие, общность и индивидуальность. Невинность вызывает о возмездии. Сердца ропщут в отсутствии Бога. Утомленный склонен к тому, чтобы опустить руки и сдаться. Временной промежуток между Божиим обетованием и его исполнением требует томительного ожидания. Обретение личного и общего равновесия в нескончаемой череде зла и непрерывное и горячее поклонение Богу на Его престоле нелегко.

(126) Даже Иоанну было необходимо напоминание о том, кому и как следует поклоняться.

(127) Olsen, *Man, The Image of God: The Divine Design — The Human Distortion*, р. 85, 86.

(128) John Goldingay, *Psalms, Volume 1: Psalms 1–41* (ed. Tremper Longman; 3 vols.; vol. 1; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), р. 60.

(129) Olsen, *Man, The Image of God: The Divine Design — The Human Distortion*, р. 123.

(130) Doukhan, *Secrets of Revelation: The Apocalypse Through Hebrew Eyes*, р. 65.

(131) Там же.

- (132) Временные реалии Откровения рассматривают время как: (1) *chronos* (χρόνος) — нечто измеряемое и движущееся вперед (см. 2:21; 6:11; 10:16; 20:3); (2) *kairos* (καιρός) рассматривает характерное или эпохальное время относительно личного участия, достижения целей, осуществления возможностей, событий или ожидаемого исполнения (1:3; 11:18; 12:12, 14; 22:10); и (3) *aiōn* или *aiōnios*, (αιών или αιωνος), которое переводится как «во веки веков», «вечно» и определяет продолжительность времени, в зависимости от его содержания, которое и соединяет нынешний век и спасение в грядущем веке в линейной концепции, ведущей к бесконечному времени (не вневременности) искупительного пересотворения мира Богом (см. 1:18; 5:13; 7:12; 10:6; 14:11).
- (133) Иисус говорит Иоанну: «Напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего» (1:19). Здесь мы видим картину, состоящую из трех частей. «Что ты видел» относится к видению Иоанна, которое он только что видел — великого, прославленного Иисуса Христа (ст. 9–18). «Что есть» есть суть семь церквей и их настоящее состояние, о котором Иисус будет говорить дальше (2:1–3:21). И «что будет после сего» относится к оставшейся части Откровения и говорит о будущих событиях (4:1; 22:21). Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation Second Edition*, p. 98, 103; Thomas, *Revelation 1–7*, p. 115.
- (134) Osborne, *Revelation*, p. 97.
- (135) Некоторые видения касаются недавних событий, тогда как другие говорят о далеком будущем или прошлом (см. 12:4, 7–9; 13:8; 17:8; 21:1–22:5). Какие-то видения мы называем историческими, так как они закреплены в определенном моменте истории (см. 12:10), в то время как другие больше значимы для философии истории. Все эти события имели или будут иметь место, однако важно не то, когда или где они происходили или будут происходить, а то, что они происходят и оказывают влияние на все остальное в режиме реального времени и пространства. Все недавние, прошлые и будущие события соединяются в одну мозаику, которая на протяжении всей истории передает человеку особое библейское мировоззрение, укрепляя его веру. См. мою статью Lichtenwalter, *Revelation's Great Love Story: More Than I Ever Imagined*, p. 65–70.
- (136) Olsen, *Man, The Image of God: The Divine Design--The Human Distortion*, p. 123.
- (137) Там же, p. 124.
- (138) Там же.
- (139) Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology* (New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1968), p. 353. Как и другие качества человеческой природы в Откровении, историчность человека отражает *imago Dei*.
- (140) Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, p. 103.
- (141) Откр. 6:9; 8:9; 12:11; 16:3; 18:13, 14; 20:4. Trafton, *Reading Revelation: A Literary and Theological Commentary*, p. 75.
- (142) Green, *Three Exegetical Forays Into The Body-Soul Discussion*, p. 15–17.
- (143) Откр. 5:1–5; cf. 15:3, 4; 16:5–7; 19:1–5.
- (144) Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, p. 390.

(145) Откр. 1:5; 5:9–11; 7:14, 15; 12:11; 21:1–8; 22:1–5.

(146) Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, Exegesis*, p. 88. 89.

(147) Откр. 14:7; 20:1–22:5; 7:14–17.



**ИСТОЧНИК
ЖИЗНИ**



**Серия
«ЗАЩИТА БИБЛЕЙСКОЙ ИСТИНЫ»**

7 книг

- | | |
|---|---|
| 1 Особенности истолкования Книги пророка Даниила Церковью АСД
125×200 мм, 96 с., мягк. обложка | 5 Верую во единого Бога...
125×200 мм, 224 с., мягк. обложка |
| 2 О Святом Духе
125×200 мм, 160 с., мягк. обложка | 6 Верьте пророкам Его
125×200 мм, 224 с., мягк. обложка |
| 3 Трехангельская весть
125×200 мм, 96 с., мягк. обложка | 7 Понятие о душе в контексте библейского учения о человеке
125×200 мм, 352 с., мягк. обложка |
| 4 Сын Божий, Сын Человеческий
125×200 мм, 160 с., мягк. обложка | |

Данная серия книг представляет собой сборник апологетических материалов, ставших результатом серьезного исследования Священного Писания. Сборники посвящены различным актуальным богословским вопросам. Своим читателям серия поможет найти в Библии и оценить те истины, на которых строится фундамент вероучения.

**ЗВОНИТЕ И ЗАКАЗЫВАЙТЕ КНИГИ
ПО БЕСПЛАТНОМУ (ДЛЯ ЖИТЕЛЕЙ РФ) ТЕЛЕФОНУ:**

8-800-100-54-12

издательство
«ИСТОЧНИК ЖИЗНИ»

представляет



Тело Христово
Прошлое, настоящее и будущее церкви
Рейндер Бринсма

143×215 мм, 256 с., тв. переплет

Данная книга — довольно всестороннее изложение библейского учения о церкви. С исторической перспективы рассматриваются вопросы прошлого, настоящего и будущего церкви, роли церкви в жизни общества в целом и человека в частности, признаков истинной церкви, церковного устройства, правил церковной жизни и т. п. Используя комплексный подход (библейский, исторический, практический), автор уделяет внимание животрепещущим вопросам, с которыми сталкивается христианство в настоящее время. Для него нет сомнений в том, что церковь со всеми ее переживаниями и проблемами, несмотря на свое несовершенство, по-прежнему дорога Богу. Именно через нее Он действует в этом мире, реализуя Богом предназначенную миссию по спасению людей.

ЗВОНИТЕ И ЗАКАЗЫВАЙТЕ КНИГИ
ПО БЕСПЛАТНОМУ (ДЛЯ ЖИТЕЛЕЙ РФ) ТЕЛЕФОНУ:

8-800-100-54-12

представляет



Библейский комментарий АСД, том 5

200×260 мм, 960 с., тв. переплет, карты

Данный том представляет собой основательный экзегетический комментарий на четыре Евангелия, написанный известными адвентистскими теологами и выражающий официальную позицию Церкви АСД. Несмотря на то, что Комментарий был написан несколько десятилетий назад, он по-прежнему остается интересным и актуальным, а в содержательном отношении выглядит вполне достойно на фоне подобных современных изданий. Комментарий написан по принципу последовательного толкования библейских стихов с акцентом на изъяснение отдельных выражений и слов, снабжен большим количеством географических карт, таблиц, схем, а также вводными статьями по истории межзаветного периода, иудаизма первого столетия нашей эры, языка и канона Нового Завета. Изъяснение библейского текста сопровождается цитированием наиболее ярких высказываний Э. Уайт по трудным для толкования местам Евангелий.

КАК КУПИТЬ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ИСТОЧНИК ЖИЗНИ»:

- Посетите наш интернет-магазин: www.7knig.org
- Позвоните нам по бесплатной горячей линии:
8-800-100-54-12.
- Спрашивайте книги в местном книжном центре.

издательство

«ИСТОЧНИК ЖИЗНИ»

представляет



Библейский комментарий АСД, том 6

200×260 мм, 864 с., тв. переплет, карты

Данный том представляет собой основательный богословско-экзегетический комментарий на книгу Деяния святых Апостолов, послания апостола Павла к Римлянам, Коринфянам, Галатам и Ефесянам. Текст комментария предваряют содержательные научные статьи, помогающие понять историко-культурный фон и хронологию событий, нашедших отражение в произведениях Луки и Павла. Существенную пользу исследователю окажут информативные цветные карты. В качестве дополнительного материала предлагаются комментарии Эллен Уайт, в которых богословие исследуемых книг соотносится с практической христианской жизнью.

КАК КУПИТЬ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ИСТОЧНИК ЖИЗНИ»:

- Посетите наш интернет-магазин: www.7knig.org
- Позвоните нам по бесплатной горячей линии:
8-800-100-54-12.
- Спрашивайте книги в местном книжном центре.

Понятие о душе в контексте библейского учения о человеке

Составитель **Е. Зайцев**

Ответственный редактор **А. Евграфов**

Переводчик **Т. Ершова**

Технический редактор **А. Сущенко**

Корректоры **В. Мелешкина, М. Рягузова**

Подписано в печать 10.05.2016.

Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Октава. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 27,9. Уч.-изд. л. 15,72. Тираж 2 500 экз. Изд № К-0738.

Заказ № 5066.

Издательство «Источник жизни»

301000 Тульская обл., п. Заокский, ул. Восточная, 9

Тел. (48734) 2-01-01, 2-01-02

Факс (48734) 2-01-00

Е-mail: solph@lifesource.ru

Книга—почтой: books@lifesource.ru

Интернет-магазин: www.7knig.org

Тел. горячей линии: 8-800-100-54-12 (звонок бесплатный)

Е-mail: inmarket@lifesource.ru

Типография издательства «Источник жизни»