

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
КАФЕДРА ОСНОВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Священник Андрей Дудченко

Эсхатологические воззрения современности
и их богословское осмысление

Дипломная работа

Научный руководитель
священник Владимир Савельев

Киев
2002

Содержание

ВСТУПЛЕНИЕ.....	3
1. НЕЗДОРОВЫЙ АПОКАЛИПТИЗМ СОВРЕМЕННЫХ ХРИСТИАН.....	5
1.1. ИСТОРИЯ БОРЬБЫ С ИНН.....	5
1.2. «ПОСЛЕДНЕЕ ВРЕМЯ» И ПРИБЛИЖЕНИЕ КОНЦА.....	12
1.2.1. Молитва и богослужение времени.....	13
1.2.2. Евхаристия – таинство будущего века.....	14
1.2.3. Православная икона: эсхатологическое видение мира.....	16
1.2.4. Христианское ожидание конца.....	17
1.2.5. Ожидание конца в истории Церкви.....	19
1.3. «ПЕЧАТЬ АНТИХРИСТА» И ЕЕ ПРИНЯТИЕ.....	23
1.3.1. Что означает «печать антихриста»?.....	23
1.3.2. «Число зверя».....	25
1.3.3. Символика числа 666.....	26
1.3.4. Гематрия числа 666.....	29
1.3.5. Условия принятия «печати антихриста».....	31
2. «ОПТИМИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ» И ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ.....	34
2.1. «ОПТИМИСТИЧЕСКИЙ» ПОДХОД.....	35
2.2. УЧЕНИЕ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ В БОГОСЛОВСКОМ ПРЕДАНИИ ЦЕРКВИ.....	37
2.3. СОШЕСТВИЕ ХРИСТА ВО АД.....	45
2.3.1. Литургическое предание.....	46
2.3.2. Святоотеческое предание.....	52
2.3.3. Значение сошествия Христа во ад.....	55
2.4. АРГУМЕНТЫ СТОРОННИКОВ «ОПТИМИСТИЧЕСКОЙ» ТЕОРИИ.....	56
3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ЭСХАТОЛОГИЯ И ЖИЗНЬ.....	60
ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	63

Вступление

Вопросы эсхатологии составляют неотъемлемую часть православного мировоззрения. Христианину всегда свойственно ожидать грядущих событий, пришествия Христа во славе. Жажда скорой встречи Господа ярко выражена в первохристианской общине: «Ей гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 21:20). К эсхатологии имеют отношение все догматы христианства, поскольку все они устанавливают допустимые границы мышления в вопросах, существенно важных для спасения человека, а спасение (обожение), хотя и предначинается в этом мире, но в полноте будет возможно лишь в веке грядущем.

В наши дни к эсхатологическим вопросам проявляется огромный интерес, как в богословской среде, так и среди простых верующих. Ни одна тема не вызывает в наши дни таких бурных споров, как вопросы, связанные со Вторым пришествием Христа. К сожалению, в народной среде получил большое распространение нездоровый эсхатологизм, сместивший акцент с радостного ожидания Христа и грядущего века (находящегося за пределами нашего понимания времени, ибо «времени уже не будет» — Откр. 10:6) на страх перед пришествием Антихриста, боязнь получить каким-то обманным путем его «печать» и остаться вне спасения. Подобные страхи совершенно противоположны христианской «печали по Боге» (2 Кор. 7: 10), соединенной с покаянием и неизменной надеждой на прощение и вечную жизнь. Они принадлежат к области «мирской печали», ибо обладаемый такими страхами считает, что можно обманным путем получить внешний знак, оказавшийся печатью Антихриста, который закроет доступ воздействию Божией благодати. Нездоровый эсхатологизм замыкает человека в этом мире, главное внимание обращает на Антихриста, а не на Бога.

С другой стороны, в интеллектуальных православных кругах становится популярным «оптимистическое» богословие. Сторонники последнего переосмысливают христианское учение об аде и вечных муках. Становится привлекательной идея всеобщего восстановления («апокатастасиса»), которую можно заметить, в частности, в трудах Павла Евдокимова, протоиерея Александра Меня, священника Георгия Кочеткова. Некоторые из них выражают эту идею осторожно, как предположение и возможность, некоторые же — как утверждение. Протоиерей Георгий Флоровский справедливо отмечает, что идея апокатастасиса как доктрина ложна. «Она вселяет в человека необоснованную беззаботность: раз все пути ведут к спасению, нет реальной опасности и не нужно реального труда»¹.

Специального исследования современных эсхатологических воззрений еще не проводилось. Как попытку подобной систематизации можно рассматривать главу «Эсхатологическая концепция в русском православном богословии XX-го века» в книге проф. А. И. Осипова «Путь разума в поисках истины»². Автор излагает эсхатологические взгляды свящ. П. Флоренского, Н. Ф. Федорова, проф. В. И. Экземплярского, свящ. А. Жураковского, кн. Е. Н. Трубецкого, проф. А. Туберовского и прот. С. Булгакова, то есть русских мыслителей первой половины XX века. Необходимо отметить также работу Ю. Максимова «Святые отцы и “оптимистическое богословие”». Вопрос о вечности адских мук в работах православных богословов XX века», опубликованную в интернет-журнале Сретенского монастыря «Православие.Ru»³. Од-

¹ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях. // *Его же*. Догмат и история. М., 1999. С. 457.

² Осипов А. И., проф. Путь разума в поисках истины. М., 1999. Сс. 339–365.

³ <www.pravoslavie.ru>.

нако общего анализа, охватывающего современные эсхатологические представления, в настоящее время не существует.

Целью нашего исследования является систематическое изложение современных эсхатологических представлений и их богословская оценка. Мы постарались показать, в какой мере то или иное воззрение соответствует (не соответствует) Священному Писанию, догматам Церкви и литургическому преданию, имеет ли свое основание в святоотеческом богословском наследии и может ли существовать в Церкви.

Наша работа охватывает эсхатологические воззрения, более или менее популярные в среде богословов и мирян преимущественно Русской (Украинской) Православной Церкви за последние два десятилетия. Это первая попытка систематизации и анализа современных эсхатологических представлений.

В первой части работы мы рассматриваем нездоровый «апокалиптизм» современных христиан, выраженный сегодня в борьбе против различных технических средств контроля над гражданами вопреки позиции церковного священноначалия, достаточно ясно изложенной в Итоговом документе Синодальной богословской комиссии РПЦ и послании Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. До сих пор волнения верующих по этому вопросу не прекратились, и поэтому нам представляется весьма полезным выяснение вопросов о том, когда, согласно учению Церкви, начинаются «последние времена», что такое «печать антихриста» и «число зверя», и при каких условиях возможно принятие апокалиптической печати.

Во второй части мы исследуем вопрос о вечности адских мук, достаточно волнующий современного христианина. При достаточной популярности так называемого «оптимистического богословия», сторонники которого исповедуют безоговорочный апокатастасис и спасение всех разумных тварей, в том числе и падших ангелов, нам необходимо обратиться к творениям святых отцов, в частности, свт. Григория Нисского, прп. Исаака Сирина и прп. Максима Исповедника, которые также не оставляли без внимания этого животрепещущего вопроса. Богословие Отцов Церкви является тем ключом, которым необходимо проверять все современные идеи и концепции.

В заключении мы уделяем несколько слов тому, насколько подлинно православное понимание эсхатологии может влиять на жизнь современных христиан.

Эсхатология — неотъемлемая часть православной богословской системы. Поэтому данная работа может быть полезной при изучении православного вероучения, а также как одно из пособий при изложении эсхатологии в катехизаторских школах и прочих православных учебных заведениях. В наше время каждый верующий встречается с той или иной трактовкой эсхатологических вопросов, причем эта трактовка подчас агрессивно навязывается со стороны. Поэтому наша работа может служить источником сведений о допустимых границах православного мышления в вопросах о Втором пришествии Христа и грядущих событиях.

Православная мысль постоянно развивается. Исследуются и истолковываются святоотеческие богословские мнения, а также выдвигаются новые предположения, основанные на воззрениях богословов предшествующих эпох. Поэтому и настоящее исследование может быть дополняемо включением в свой обзор новых источников, а также тех, которые на момент написания работы оказались недоступными для автора. Список использованной литературы приводится в конце работы.

1. Нездоровый апокалиптизм современных христиан

Первая часть нашей работы посвящена явлению, которое уже несколько лет вызывает тревогу и озабоченность среди довольно широких кругов православных верующих. Речь идет о постепенном введении в Украине, а затем и в Российской Федерации системы тотального электронного контроля над гражданами. Неприятная сама по себе перспектива оказаться полностью «открытым» для государства, возможность слежки за частной жизнью, контроля всех финансовых операций приобрела в глазах части верующих религиозный подтекст. Во введении идентификационных номеров увидели предзнаменование упомянутого в 13-й главе книги Откровения «начертания» (т. н. *печати*) антихриста. Так гражданская проблема трансформировалась в религиозную. Нам стоит последовательно рассмотреть историю противостояния верующих внедрению системы электронного контроля и отношение к данной проблеме священноначалия Православной Церкви.

1.1. История борьбы с ИНН

Первые волнения верующих Украины в связи с введением идентификационных номеров налогоплательщиков возникли после принятия *Закона Украины «О государственном реестре физических лиц — плательщиков налогов и иных обязательных платежей»* от 22 декабря 1994 г. за №. 320/94 ВР и *Постановления о введении «идентификационных номеров физических лиц — плательщиков налогов»* №. 1232 от 6 ноября 1997 г.⁴ На основании этих документов каждому гражданину Украины должен быть присвоен уникальный идентификационный номер с целью облегчения контроля налогообложения. Такая мера правительства и налоговой администрации вызвала беспокойство в среде верующих. Начали появляться листовки, призывающие «не брать код».

Также были приняты *постановления Кабинета министров Украины №. 574 от 29 мая 1996 г., №. 1182 от 28 сентября 1996 г. и №. 40 от 20 января 1997 г.* Первое из них — «Про впровадження штрихового кодування товарів» — постановило ввести маркировку товаров, изготовляемых или реализуемых в Украине, штриховыми кодами EAN⁵. Второе — о вопросе паспортизации граждан — признало целесообразным внести в паспорт-карточку гражданина Украины идентификационный номер физического лица — плательщика налогов⁶. Третье постановление утвердило Концепцию образования Единой государственной автоматизированной паспортной системы⁷. Каждый человек не только должен был иметь справку о присвоении ему идентификационного номера, но этот номер предполагалось вносить в удостоверение личности. Правда, вплоть до нашего времени намерение правительства Украины о введении пластиковых карточек-паспортов взамен бумажных еще не реализовано, однако, тем не менее, эти постановления стали почвой для всевозможных страхов и опасений.

Возникла боязнь того, что на смену паспорту-карточке придет паспорт-микросхема, вживляемая под кожу на правой руке или на лбу (согласно с Откр. 13:36). Широкое распространение получили листовки с текстом выступления «*доктора Кола Сандерсена, инженера-конструктора в области компьютерных микросхем, летом 1993 г. в городе Спокан, штат Вашингтон*»⁸. Автор текста рассказывает о том,

⁴ См.: *Кодирование* — подобие апокалиптической печати. К., 1998. С. 88.

⁵ Там же, с. 106.

⁶ Там же, сс. 67–68.

⁷ Там же, сс. 69–87.

⁸ Осторожно! (Печать антихриста?) // *Кодирование*, сс. 35–39.

как он с группой исследователей работал над созданием и усовершенствованием микросхемы, способной влиять на поведение человека. Микросхема имплантировалась под кожу подопытного существа (животного или человека). Возникла проблема с источником питания для микросхемы. Для этого было необходимо определить место на теле человека, где происходит резкое изменение температуры, и в результате исследований определили два таких места: лоб и правая рука. Автор листовки пытается убедить легковверных читателей в достоверности подобных разработок и утверждает, что уже сейчас производится практика внедрения микросхем под кожу человека.

Боязнь пластиковой карточки и микросхемы, служащих орудиями «хитрого заговора» против христиан — главная тема популярной анонимной листовки под названием «*Наступление зверя*»⁹. Ее автор видит исполнение апокалиптических пророчеств в том, что число 666 все чаще встречается в повседневной жизни — в коде международного банка, на карточках Австралийского банка, кредитных карточках США, метрических линейках, обуви, одежде и пр. Главная опасность для современных христиан, по мнению автора, заключается в том, что «они могут попасть в сети сатаны, сами того не сознавая, будучи обманутыми»¹⁰.

На эту же тему — статья игумена Тихона (Шевкунова) «*В Европе — Шенгенская зона*» в журнале «Русский дом» No. 3 за 1998 год¹¹. Автор рассказывает о протесте православных христиан Греции против введения новых паспортов, содержащих магнитную полосу, способную нести информацию в двести тысяч знаков. Приводится текст обращения Священного Синода Элладской Православной Церкви, принятого в июне 1997 г., в котором высказано опасение по поводу того, что число 666 «под самыми разными предложениями систематически вводится в нашу жизнь». Автор статьи утверждает, что один из примеров использования числа 666 содержится в штрих-коде, который наносится на упаковку товаров: это «каждый из вас легко может увидеть на любом штрих-коде — две тонкие параллельные линии, которые несколько длиннее всех остальных и находятся всегда в начале, в середине и в конце штрих-кода. Это компьютерные шестерки второго сета»¹².

Доказательству присутствия трех шестерок в разделительных линиях штрих-кода посвящен материал «*Печать антихриста (технология)*» Н. Н. Георгиевского¹³: «Обратите внимание на предметы, которые имеют такой штриховой код. Ни в начале, ни в середине, ни в конце его параллельные линии не имеют чисел. Они, как говорилось выше, длиннее других... Легко понять, что этим линиям соответствуют шестерки». Автор уверен, что в будущем «начертание — штриховая система — будет применяться и к людям... Начертание числа 666 <...> *позволяет энергии антихриста проникать внутрь человека* и запечатлевается в его душе, побуждая его прекратить добрые дела и поступки, и научает откровенным заблуждениям и мракобесию. В дальнейшем носящий печать со знаком 666, сам не сознавая того, принимает антихриста как Бога и исповедует его»¹⁴ (курсив мой — А. Д.).

Авторы еще одной листовки «*рабы Божии Михаил, Федор, Прохор, Варвара, Марк*» из Киева считают, что «не будут спасительными монастырские службы и таинства лишатся благодати, если совершать их будут люди, имеющие в кармане документ с тремя шестерками». Даже в том случае, если эти шестерки будут размещены не на теле человека, а на документе, авторы риторически спрашивают: «А примет ли Бог

⁹ Наступление зверя. 666. // Кодирование, сс. 29–34.

¹⁰ Там же, с. 33.

¹¹ Перепечатано в: Кодирование, сс. 9–15.

¹² Там же, с. 13. *Сет* — система кодирования.

¹³ Кодирование, сс. 94–105.

¹⁴ Там же, сс. 100–104.

молитву такого “христианина”, принявшего число зверя?»¹⁵. Оставим пока эти строки без комментария.

Авторы «*Слова Свято-Успенского Одесского монастыря*» видят апокалиптический знак ббб не только в штрих-кодах, но и в идентификационном номере. Они утверждают, что «идентификация лишает человека богодарованной свободы» в отличие от имени, данного при Крещении, которое «соединяет нас с Богом». Принимая идентификацию, «мы перестаем быть личностями со свободой воли и действиями и становимся информационными и исполнительными объектами предписаний и запретов»¹⁶.

Такие крайние утверждения вместе с непрекращающимися волнениями верующих, которые начали совершать крестные хода для «отмены кода», послужили поводом для рассмотрения данной проблемы на заседании *Священного Синода Украинской Православной Церкви*. В результате обсуждения этого вопроса Синод издал Послание, в котором, упомянув, что беспокойства среди христиан возникают «не без основания», призвал всех верующих помнить, что «печать антихриста лишь завершит процесс отпадения от Бога и благодати Его, что ныне тайно и совершается в глубине людских сердец». Синод определил, что «принятие сегодняшних идентификационных номеров еще не означает измены Христу и потому не означает принятия “печати антихриста”», и вместе с тем признал, что идентификационный код унижает человеческое достоинство, приводит к нарушению прав и свобод человека. Синод обратился с прошением к государственной власти выработать «альтернативную недискриминационную систему налогообложения... а также дать право всем гражданам на свободный выбор системы выплаты налогов, ни в коем случае не принуждая никого к принятию идентификационного кода», и «не привлекать к административной или уголовной ответственности тех верующих нашей Церкви, которые вообще не захотят принимать идентификационный номер»¹⁷.

Однако после опубликования синодального послания волнения полностью не прекратились. В письме Президенту Украины наместника и братии *Свято-Успенского Святогорского монастыря* от 6 августа 1998 г. говорится: «Успокоительные заверения о том, что идентификационный код — это еще не печать антихриста, не успокаивают православных»¹⁸.

В это же время Киево-Печерская Лавра издала отдельной брошюрой статью диакона Андрея Кураева «*Дают ли на Украине печать антихриста?*», которая впоследствии вошла в сборник «О нашем поражении»¹⁹. Автор статьи, профессор Православного Свято-Тихоновского богословского института и известный московский миссионер, показав несостоятельность отождествления принятия ИНН с отречением от Христа, делает вывод: «Несмотря на то, что брать код можно, протестовать против введения кодов — нужно»²⁰. Отец Андрей предлагает взглянуть на проблему с точки зрения человека, перед которым встает вопрос принятия идентификационного номера. Если он не видит в этом никакой «мистики», то совесть его остается чистой. Но совсем другое дело, когда человек уверен в том, что принятие «кода» влечет за собой отпадение от веры, — в случае принятия номера из-за угрозы остаться без средств к существованию такой человек действительно совершит вероотступничество.

¹⁵ О чем трудно говорить и невозможно молчать. // Кодирование, сс. 58–60.

¹⁶ <www.voskres.ru/truth/econtrol/church/odesa.shtml>

¹⁷ *Послание* Священного Синода Украинской Православной Церкви. // Кодирование, сс. 91–93.

¹⁸ *Открытое* обращение к Президенту Украины господину Кучме Леониду Даниловичу.

<www.voskres.ru/truth/econtrol/church/svyatogor.shtml>

¹⁹ Кураев А., диак. О нашем поражении. М., 1999. Сс. 135–196.

²⁰ Там же, с. 192.

Статья диакона Андрея Кураева вызвала резкую критику преподавателя Одесской духовной семинарии протоиерея Георгия Городенцева, изложенную в брошюре «Прав ли Кураев?»²¹ и в публикациях одесской газеты «Справедливость»²². Автор заявляет, что статья диак. А. Кураева — «это провокация, это предательство православных христиан»²³. Вопреки Посланию Священного Синода УПЦ, в котором признано, что принятие идентификационного номера не означает отступления от Христа, протоиерей Георгий убежден, что принятие номера влечет за собой принятие и самой печати, а значит, является первым шагом отступления: «Прими сначала вроде бы мало-важный код, а затем, если останешься беспечным, то, из-за умаления благодатной свободы от кодирования, примешь в свое время и саму антихристову печать»²⁴.

Вышеупомянутая брошюра о. Георгия Городенцева настолько лишена элементарной корректности стиля, что ответ на нее диакон Андрей Кураев озаглавил: «Нужна ли порядочность в последние времена?»²⁵. В своем ответе о. Андрей указывает на то, что «ревность не по разуму» некоторых духовников, которые запрещают подходить ко Причастию верующим, принявшим идентификационный номер, уже стала причиной самоубийства прихожанки, «которой ее духовник-иеромонах пообещал, что ей за принятие кода не будет прощения, что она уже не сможет причащаться и вообще ее ждет теперь вечная погибель»²⁶. О. Андрей указывает, что принятие идентификационного номера нисколько не умаляет духовную свободу человека, дарованную Богом; компьютерный контроль над личностью «может угрожать человеческому своеволию, ...гражданским правам человека»²⁷. Но это уже вопрос не богословский.

Взвешенный подход к проблеме ИНН встречается в статье инока Всеволода (Филиппева)²⁸ «О печати антихриста», опубликованной в православном обозрении «Радонеж». Инок Всеволод отмечает, что принятие печати антихриста должно быть непосредственно связано с сознательным отречением от Христа, должно быть добровольным. Автор высказывает предположение, что вопреки бурному развитию фантастических представлений, связывающих печать антихриста с каким-либо достижением науки и техники, подлинная печать «не будет иметь ничего общего со сверхдостижениями науки, техники и медицины. В то время как подозрительное или восторженное внимание людей будет приковано к какой-то очередной новинке прогресса: вживляемому под кожу передатчику или чему-либо подобному, подлинная печать антихриста будет проставляться тихо и без особого шума. Способ проставления печати будет предельно прост, а главное — совершенно безболезнен, чтобы не вызывать каких-либо подозрений»²⁹.

Такой же трезвый подход наблюдается в статье В. Гончаренко «Идентификационный цифровой код. Отношение к нему православных христиан. Технические аспекты осуществления контроля над личностью»³⁰. Автор отмечает, что распространение многочисленных листовок, написанных малограмотными в научном и богословском плане людьми, дискредитирует само Православие. В подобных листовках излагаются совершенно фантастические представления, в том числе о якобы существующем в Бельгии компьютере под названием «Зверь»; они наполнены псевдонаучными фразами, например, о том, что начертание печати будет проводиться «по но-

²¹ Городенцев Г., прот. Прав ли Кураев? Одесса, 1999.

²² К примеру, см: Городенцев Г., прот. Еще раз о кодах. // Справедливость, 4 (8), 1999. Сс. 3–4.

²³ Там же, с. 25.

²⁴ Там же, с. 10.

²⁵ Впервые опубликовано в сокращенном виде в киевской газете *Камо грядеши* No. 5, 1999, сс. 17–19.

²⁶ Там же, с. 18.

²⁷ Там же, с. 19.

²⁸ Инок Всеволод (Филиппев) принадлежит к РПЦЗ.

²⁹ *Радонеж* No. 12, 1998.

³⁰ В сборнике «Православие и современность». Вып. 2. К., 1999. Сс. 20–33.

вейшей лазерно-канцерогенно-изотопной технологии»³¹. Такие нагнетающие страх листовки, к сожалению, действуют на многих верующих. Автор наблюдает, что «многие православные действительно закодированы, так и не приняв кода: в глазах какой-то непонятный страх, при попытке поговорить и логически обосновать несостоятельность такого подхода <...> крестят принявшего, говорят “Аминь” и уходят от разговора. <...> Сами себе они уже представляются мучениками за веру, тем самым возвращая свою гордыню и духовное превосходство над теми, кто принял идентификационный номер»³².

В 2000 году волна борьбы с ИНН докатилась до Российской Федерации и тотчас стала одной из главных проблем в жизни верующих. Весной этого же года Священный Синод Русской Православной Церкви выступил со специальным заявлением «*Уважать чувства верующих. Хранить христианское трезвомыслие*», в котором постарался избежать двух крайностей, что видно из самого названия. В мае того же года появилось письмо авторитетного старца *архимандрита Иоанна (Крестьянкина)*, перепечатанное множеством православных изданий.

О. Иоанн объясняет, что новая система уплаты налогов не несет в себе никакой опасности: Господь требует Себе наше сердце, а не паспорт или налоговую карточку. Поэтому «вот за чем следить-то надо неусыпно и со всем тщанием — кому мы в жизни служим, чем живем»³³.

23 января 2001 г. в интернет-журнале *Православие.Ru* было опубликовано второе письмо архимандрита Иоанна. Старец указывает на то, что ложные слухи о введении трех шестерок в ИНН выявили среди части верующих «отсутствие веры Богу и доверия Матери-Церкви»³⁴. Новую систему налогообложения о. Иоанн сравнивает с переписью населения Римской империи, от участия в которой не отказался Господь; вопрос о принятии этой системы во многом тождествен лукавому вопросу фарисеев: «Позволительно ли давать подать кесарю, или нет?» (Мф. 22:17). Не поняв этого тождества и убоявшись страха, «идеже не бе страх», сами «верующие христиане: священники и миряне, забыв о Промысле Божиим, о Боге, — отдают власть темным силам», — и в результате вера и надежда оказываются парализованными. Внимание христиан, поддавшихся апокалиптической панике, целиком поглощено мнимой «печатью», что крайне пагубно для духовной жизни: «Сейчас мы все больше боимся печати антихриста, которая будет во время оно. <...> А вот о печати нашего личного греха мало кто даже задумывается. Но именно она, эта печать, отдает человека во власть антихристовых стихий и дел и является *действительным прообразом* (здесь и далее выделено о. Иоанном) той печати, которой на самом деле стоит бояться! *И ничто божественное* не пройдет сквозь эту страшную греховную печать, которой мы ежедневно печатаем свой ум и сердце»³⁵. Никакие внешние «печати» не могут повредить душе христианина, если при этом не будет «*сознательного* отречения от Христа, и *сознательного же* поклонения врагу Божию». массовый апокалиптический «психоз» (слово о. Иоанна) угрожает разделением и расколом в Церкви — и это при том, что сам вопрос об ИНН «к духовной жизни не имеет никакого отношения»³⁶.

В это же время, 19–20 февраля 2001 г., в стенах Московской Духовной Академии состоялось расширенное заседание Синодальной Богословской комиссии РПЦ. Были рассмотрены вопросы, смущающие некоторых православных христиан, и в результате обсуждения комиссия приняла Итоговый документ, который, по слову Свя-

³¹ Там же, с. 21.

³² Там же, с. 22.

³³ *Камо грядеши* No. 3–4 (10–11), 2000. С. 9.

³⁴ <www.pravoslavie.ru/jurnal/society/ioannkrestyankin.htm>

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

тейшего Патриарха Алексия, утвержден Священным Синодом «в качестве руководства для священнослужителей в их пастырской деятельности»³⁷. В начале Великого поста 2001 г. сам Патриарх обратился к верующим с Посланием, посвященным преимущественно вопросу об ИНН. Как в Итоговом документе Синодальной Богословской комиссии, так и в послании Святейшего Патриарха выражена мысль о том, что «принятие или непринятие индивидуальных номеров ни в коей мере не является вопросом исповедания веры или греховным деянием. Это дело личного выбора, оно не имеет религиозного значения»³⁸.

«Только вольное и сознательное отречение от Господа и Спасителя приводит к гибели», а не принятие номера, карточки или штрих-кода, — напоминает Патриарх Алексий³⁹. Четкая и взвешенная позиция Патриарха и участников пленума Богословской комиссии подвели, казалось бы, итог дискуссии об ИНН. Однако, беспокойства верующих после этого полностью не прекратились.

В сети интернет продолжают появляться публикации на тему глобализации и внедрения системы идентификационного контроля. Особо отметим здесь сайты «Стояние за истину» <www.voskres.ru/truth>, «Украина Шенгенская» <www.voskres.ru/ukraine>, «За право жить без ИНН» <infolab.spb.ru/anti-inn>, «Хорос» <хорос.narod.ru>. Волнения верующих вылились в несанкционированный митинг перед зданием Московской Патриархии 5 декабря 2001. Собравшиеся у ворот патриаршей резиденции в Чистом переулке люди передали обращение к Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II с просьбой содействовать принятию находящихся в Госдуме законопроектов, предоставляющих возможность не принимать ИНН по религиозным соображениям. 21 декабря 2001 г. в Москве на Театральной площади возле гостиницы «Москва» собралось около тысячи человек на «молитвенное стояние против глобализации и ее неотъемлемого средства управления людьми — цифровой нумерации граждан через ИНН и другие личные коды»⁴⁰.

26–27 декабря 2001 г. на очередном заседании Священного Синода РПЦ был обсужден вопрос «о продолжающихся обращениях к церковному Священноначалию относительно нежелания части православных верующих в Российской Федерации принимать идентификационный номер налогоплательщика как число, которое может восприниматься в качестве альтернативы христианскому имени, особенно в связи с опасениями принудительного присвоения данного числа»⁴¹. Священный Синод полностью подтвердил позицию, высказанную ранее в официальных документах РПЦ (*Итоговом документе* и патриаршем *Послании*) и еще раз напомнил о том, что «технологическое действие не может само по себе произвести переворот в сокровенных глубинах человеческой души, приводя ее к забвению Христа»⁴². Утверждать обратное — значит исповедовать суеверие, противоречащее церковному Преданию и святоотеческому учению. «Никакой внешний знак не нарушает духовного здоровья человека, если не становится следствием сознательной измены Христу и поругания веры», — напомнили участники заседания. В то же время Синод обратился к гражданской власти с настоятельным предложением о том, чтобы «нумерация относилась не к личности, а присваивалась бы лицевому счету или иному документу, фиксирующему взносы налогоплательщика»⁴³.

³⁷ Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 4.03.2001. <www.strana.ru/society/religion/2000/03/05/983803462.html>

³⁸ *Итоговый документ*. <www.orthodox.org.ru/nr102206.htm>

³⁹ *Послание* Святейшего Патриарха Алексия II.

⁴⁰ *Хроника* Народного Собрания 21 декабря 2001 г. <www.voskres.ru/truth/econtrol/INN/chron211201.shtml>

⁴¹ *Заседание* Священного Синода. <www.orthodox.org.ru/nr112271.htm>

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

В одном из монастырей Киева продолжают продаваться «антикодовые» брошюры, а в некоторых местах подобную продукцию вам вручат чуть ли не насильно. Будучи в одном из известных монастырей на Западной Украине осенью 2001 г., мне пришлось слышать восторженную рекомендацию брошюры священника Геннадия Емельянова «Не играйте своим спасением» (эта же брошюра позже была издана в Киеве по заказу одного монастыря). Текст брошюры содержит прямые призывы к недоверию церковной иерархии и противлению ее действиям⁴⁴.

Таким образом, определенная часть верующих (за которой, по всей видимости, стоят круги, старающиеся ослабить таким образом Церковь), стремится навязать всем остальным свой ложный апокалиптизм, надрыв и истерику. Этот процесс начался еще задолго до введения современной системы учета граждан. Отец Александр Шмеман (†1983) в одном из своих выступлений замечал следующее:

Я очень часто встречаюсь с людьми, которые приходят в Православие. И какой же мы, православные, наносим часто духовный вред, обращая их не в святую православную Истину, а, простите, в православную истерику! В какое-то сплошное бесконечное преувеличение, которое ничего общего не имеет со светом, входящим в мир и в образе преподобного Серафима, и, в общем, в бесконечно трезвой христианской литературе, которая порождена этим Православием⁴⁵.

Теперь нам следует более детально рассмотреть вопросы, вызвавшие смущение среди христиан, а именно: наступили ли уже «последние времена», что такое «печатать антихриста» и «число зверя», возможно ли принятие печати «обманным путем» и вследствие этого вечная погибель?

⁴⁴ Например: «Многие говорят так: вот, патриарх благословил <...>. Надежда на доброго человека, который придет и все устроит, ложная. <...> Как может пастырь говорить, что можно принимать номер, а можно и не принимать. Так говорить может только наемник, которому безразлична судьба пасомого стада» (Емельянов Г., *свящ.* Не играйте своим спасением. Б. м., 2001. Сс. 20, 24). Судя по этой логике, автор считает всех несогласных с ним пастырей, в том числе и Патриарха Алексия II, не более чем наемником.

⁴⁵ Шмеман А., *прот.* Духовные судьбы России. // *Его же.* Проповеди и беседы. М.: Паломникъ, 2000. С. 202.

1.2. «Последнее время» и приближение Конца

Современные христиане часто полагают, что они живут в «последнее время» перед приходом антихриста, и этим отличают себя от христиан, живших 1000–500–100 лет назад. Именно сейчас, считают они, пришло время, предсказанное в Священном Писании как время Конца, характеризуемое военными слухами, землетрясениями, ненавистью к христианам, появлением лжепророков, умножением беззакония и охлаждением любви (Мф. 24: 6–12). Все эти признаки Конца на самом деле в той или иной степени присутствовали во все времена христианской истории. Еще первые христиане считали, что они живут непосредственно перед Вторым пришествием Христа. Но Церковь продолжает существовать уже две тысячи лет, и вместе с тем все эти века она живет в «последнем времени». Последнее время для Церкви заключается не во временном отрезке той или иной продолжительности, предвещающем апокалиптические события, а в том новом веке, новом *эоне*, который открылся с приходом в мир Христа. Само бытие Церкви — это «предвосхищенная эсхатология»⁴⁶.

Спасительные дела Божии совершились в последние дни. Его пришествие в мир, смерть на Кресте, Воскресение и Вознесение, сошествие Святого Духа — это события, совершенные однажды и навсегда, «*события эсхатологические: единственные и “окончательные”*». <...> В определенном смысле это *завершающие события* — исполнение и свершение мессианских пророчеств и обетований»⁴⁷. Пришествие Христа в мир открывает новый эон. Церковь, существующая «в мире сем», в то же время не принадлежит «миру сему», но живет радостью века грядущего. «С тех пор как Христос, Сын Божий, был распят на земле и прославлен на небе, наступил конец веков»⁴⁸.

«Дети! последнее время», — писал в конце I века св. апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 2: 18). Первых христиан не покидала мысль о скором внезапном конце мира. Вся их жизнь была пронизана эсхатологическим ожиданием. Священное Писание Нового Завета призывает верующих всегда бодрствовать, быть готовыми встретить грядущего Жениха: «Итак, бодрствуйте; потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф. 25: 13), «А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте» (Мк. 13: 37). И в то же время ожидаемое Царство Божие уже сейчас может быть предвосхищено. Проповедь Иоанна Крестителя и Самого Христа начинается с призыва к покаянию, «ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3: 2; 4: 17). Евангелие от Матфея сообщает, что Царство Божие уже «достигло до нас» (Мф. 12: 28), а в Евангелии от Луки Спаситель говорит, что оно «не придет приметным образом; и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17: 20–21). Сам Христос научил Своих учеников молиться о приближении Царства: «Да придет Царствие Твое» в молитве Господней⁴⁹ (Мф. 6: 10). Такой должна быть непрерывная мольба христиан: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22: 20).

Как мы уже отметили, первые христиане ожидали скорого Конца. «Впрочем близок всему конец», — пишет св. апостол Петр в Первом послании (1 Пет. 4: 7). Впоследствии стало ясно, что Господь позволит пройти не одному поколению христиан, прежде чем придет снова, но уже во славе. Господь ожидает, что и последующие поколения смогут обрести веру и жизнь вечную, и в этом великая милость Божия. Уже в апостольское время появились «наглые ругатели», которые насмеялись над хри-

⁴⁶ Флоровский Г., *прот.* Положение христианского историка. // *Его же.* Догмат и история. М., 1998. С. 77.

⁴⁷ Там же, с. 71.

⁴⁸ *Норко Тб.* On the Lord's Coming Yesterday and Today. <www.svots.edu/Events/Orthodox-Education-Day/Articles/1999-Fr-Thomas-Norko.htm>

⁴⁹ Ср.: «Да придет благодать и да преидет мир сей» в *Дидахе X, 6* (Учение Господа, (переданное) народом через двенадцать апостолов. // *Настольная книга священнослужителя.* Т. 8. М., 1998. С. 735).

стианской верой в Божие обещание скоро прийти и говорили: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как начали умирать отцы, все остается так же» (2 Пет. 3: 4). Эти скептики указывали на неизменный порядок вещей в мире, на то, что и после Воплощения, смерти и Воскресения Христа мир продолжает существовать по законам падшего естества. Апостол Петр во Втором послании объясняет причину кажущегося «медления» Божия. «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением, но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3: 8–9). Из этих слов видно, что Господь готов терпеть человеческие деяния до тех пор, пока не увидит, что уже никто из грядущих поколений не обретет веру, не очистится покаянием, не окажется способным войти в Царство Божие.

Впрочем, каким бы длительным ни оказалось Божие долготерпение, мы уже живем «при конце». Как пишет епископ Каллист (Уэр), конец света «*неизбежен* и в духовном смысле всегда близок, даже если во времени далек»⁵⁰. Последнее время отсчитывается от основания Церкви Божией на земле. Мы живем в этом мире как «пришельцы и странники» (1 Пет. 2: 11), «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13: 14), которого художник и строитель — Бог (Евр. 11: 10). Такова антиномия христианской жизни: в «мире сем» — но «не от мира сего», в «веке сем» — но уже «при конце» и, более того, в радости «века грядущего».

В иудейском восприятии мира время имело эсхатологическую направленность к будущим событиям — к пришествию Мессии и Его царства. Для христиан Мессия *уже* пришел, Царство Его *уже* приблизилось. Поэтому христианскую эсхатологию нельзя понимать только футуристически. Для христиан «норма не то, что наступит еще в будущем, а Тот, Кто уже пришел»⁵¹. Событие, составляющее иудейский «центр» времени, уже произошло, и в этом эсхатологическом событии «явлен и определен *последний* смысл всего — творения, истории, спасения»⁵². Церковь по своему существу принадлежит новому веку, Царству Божию, которое по отношению к этому миру есть Царство будущего века. «Христиане живут всецело жизнью мира сего, они плоть от плоти и кровь от крови его, и, вместе с тем, их жизнь как новой твари “сокрыта со Христом в Боге” и явится во славе во второе пришествие Христа, то есть когда завершится дуализм этих двух эонов и кончится “мир сей”»⁵³. Церковь свидетельствует миру о Парусии — грядущем пришествии и одновременно присутствии Христа⁵⁴. Эсхатологическое Царство Божие актуализируется в молитве, богослужении и Евхаристии, которая есть «трапеза Царства».

1.2.1. Молитва и богослужение времени

В молитве христианин внутренне устремляется к Богу, осуществляет порыв к Царству Божию и приобретает опыт этого Царства. Плодом молитвы является «мир и радость во Святом Духе», в которых, по слову апостола Павла (Рим. 14: 17), заключается сущность Царства Божия. Христианская жизнь, целью которой, по словам преподобного Серафима Саровского, есть «стяжание Духа Святаго», — это «светозарное свидетель-

⁵⁰ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М.: ББИ, 2001. С. 272.

⁵¹ Cullmann O. Le Christ et le Temps. Цит. по: Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. М., 1998. С. 83.

⁵² Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. С. 84.

⁵³ Там же, с. 85.

⁵⁴ Παρουσία: 1) присутствие; 2) прибытие, приход. — Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репр. изд. М., 1991. С. 959.

ство реальности Царства Божия, его трансцендентной имманентности и имманентной трансцендентности»⁵⁵.

Евхаристическое собрание христиан совершается в «день Господень» (воскресенье) — день, следующий после седьмого дня (субботы). Вся седмица вместе с субботой — это образ нынешнего века, падшего мира, который должен быть преодолен с наступлением дня Господня. Восьмой день Евхаристии находится за пределами седмицы, он — первый день нового века, «образ времени Мессии»⁵⁶ — именно в этот день воскрес Спаситель. Первый день седмицы — день Воскресения — стал днем причастия воскресшей жизни, днем порыва в век грядущий. Вот как пишет об этом святитель Василий Великий:

День Господень велик и славен. Писание знает этот день — без вечера, без другого дня, без конца; псалмопевец назвал его днем восьмым, ибо он вне седмичного времени. Назовешь ли ты его днем или веком, смысл тот же. Если назовешь его эоном, он един, а не часть целого⁵⁷.

Тот день, в который совершается Евхаристия, не есть «один из дней». Это — порыв в новый эон, туда, где времени в нашем понимании уже не существует, в вечный день Царства Божия.

Эсхатологический характер имеет и христианское празднование Пятидесятницы как особого времени. «Мы празднуем святые дни Пятидесятницы, <...> указывая на грядущий век», — пишет святитель Афанасий Великий. «Итак прибавим <...> семь святых недель Пятидесятницы, радуясь и славя Бога за то, что Он заранее этими днями явил нам радость и вечный покой, уготованный на небе нам и верующим истинно во Христа Иисуса, Господа нашего»⁵⁸.

1.2.2. Евхаристия — таинство будущего века

«Невозможно понять Евхаристию без обращения к эсхатологии и, наоборот, нельзя понять эсхатологию в ее христианском значении без Евхаристии», — пишет митрополит Иоанн (Зизиулас)⁵⁹. Эсхатологическая реальность Царства Божия актуализируется во всей возможной полноте в таинстве Евхаристии. В Евхаристии открывается действительность христианского упования, становится явным существо христианской веры, которая есть «*осуществление* (*ὑποστάσις*) ожидаемого и *уверенность* (*ἔεσσις* — доказательство) в невидимом» (Евр. 11: 1). Евхаристия направлена к Царству грядущего века, она есть опыт и явление этого Царства в собрании верных. «Евхаристия не принадлежит вечности, а значит, является и залогом вечной жизни для ее участников, их восстания из мертвых для блаженного бытия в Горнем Иерусалиме»⁶⁰.

С самого начала существования Церкви Евхаристия понималась как эсхатологическое событие. «Маранафа» — такой евхаристический возглас был в ранней Церкви, что означало «Господь идет» или «Господи, приди». Памятник конца I — начала II века «Дидахе» ясно говорит о Евхаристии как эсхатологическом событии: Церковь собирается воедино в Царстве Божием:

⁵⁵ Шмеман А., *прот.* Церковь, мир, миссия. М., 1996. С. 185.

⁵⁶ Шмеман А., *прот.* Введение в литургическое богословие. С. 90.

⁵⁷ PG, 29, 49. Цит. по: Шмеман А., *прот.* Ук. соч. С. 92.

⁵⁸ Празд. посл. 4, 5 и 19, 10. // *Свт. Афанасий Великий.* Творения. Т. 3. М., 1994. Сс. 424, 512.

⁵⁹ Иоанн (Зизиулас), *митр.* Эсхатология и общество. // *Страницы.* Т. 5, вып. 1. М.: ББИ, 2000. С. 43.

⁶⁰ Малков П. Ю. Вечеря Царства (Евхаристия и эсхатология). // *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института.* Материалы 1998 г. М., 1998. С. 35.

Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое, ибо Твоя есть сила чрез Иисуса Христа во веки⁶¹.

Литургия начинается с возгласа предстоятеля «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа...»⁶². Храм, в котором совершается Евхаристия, воспринимается в православной традиции как «небо на земле», место, где «стираются границы между небом и землей»⁶³, где эти две реальности соединяются вместе, являясь и претворяясь одна в другой⁶⁴: «В храме славы Твоя стояще, на небеси стояти мним»⁶⁵. Православная литургия, по слову митрополита Иоанна (Зизиуласса), «настолько пронизана эсхатологией, что диву даешься, как вообще могло случиться, что богословы, живущие жизнью Православной Церкви, были способны писать руководства по догматике и при этом не ссылаться на ценностное значение эсхатологии. Православная литургия начинается и заканчивается благовестием Царства, и она по всей своей общей структуре представляет собой ни что иное, как образ (последних времен)»⁶⁶. В Евхаристии *anamnesis* (вспоминание) Христа «реализуется не как простое оживление прошлого, но как анамнезис будущего, как эсхатологическое событие»⁶⁷. В анафоре святителя Иоанна Златоуста вспоминаются не только исторические события из жизни Христа, но и Его второе пришествие: «Поминающе убо спасительную сию заповедь⁶⁸, и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, *второе и славное паки пришествие...*»⁶⁹. То же само мы встречаем и в других анафорах. Так, в анафоре святителя Василия Великого читаем: «Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания <...> и славное и страшное Его второе пришествие...»⁷⁰. В греческой литургии апостола Иакова: «Вспоминая и мы <...> и Второе и славное и страшное Его пришествие, когда Он придет со славою судить живых и мертвых и воздать каждому по делам его...»⁷¹. В литургии апостола Марка: «Смерть Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа возвещая <...> и Второе, трепетное и страшное Его пришествие ожидая...»⁷². Архимандрит Киприан (Керн) объясняет эти слова так: «В евхаристическом воспоминании стираются грани прошлого, настоящего и будущего. Евхаристическая словесная и бескровная служба вневременна, не подчинена законам нашего чувственного восприятия и нашей логики. Мы *вспоминаем* в нашей литургии *и будущее*»⁷³. В анафоре свт. Василия Великого после освящения Даров священник молится о том, чтобы Господь принял нас в Свое Царство: «Всех нас приими в Царство Твое, сыны света и сыны дне показавый»⁷⁴. На литургии свт. Иоанна Златоуста во второй молитве верных говорится: «Даждь им (молящимся) всегда со страхом и любовью служащим тебе, неповинно и неосужденно причаститься святых Твоих Таин, и небесного Твоего Царствия сподобиться»⁷⁵; в анафоре этой же литургии тотчас после епиклезиса: «Якоже быти причащающимся <...> во исполнение Царствия Небесного, в дерзновение еже к Тебе, ни в суд, или во

⁶¹ *Дидахе*, IX, 4.

⁶² *Служебник*. Белград, 1983. С. 97.

⁶³ *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 275.

⁶⁴ *Шлеман А., прот.* Евхаристия: Таинство Царства. Репр. изд. М., 1992. С. 49.

⁶⁵ Тропарь отпустительный Утрени Великого поста. Часослов. М., 1980. С. 71.

⁶⁶ *Zizioulas I.* Die Eucharistie. Цит. по: *Фельми К. Х.* Ук. соч. С. 219.

⁶⁷ *Зизиуласс Й.* Помісна Церква у перспективі спілкування. // *Дух і Літера*. No. 5–6. К., 1999. С. 374.

⁶⁸ Имеются в виду слова Христа «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22: 19).

⁶⁹ *Служебник*. С. 146.

⁷⁰ Там же, с. 235.

⁷¹ Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Изд. 2-е. М., 1999. С. 206.

⁷² Там же, сс. 206–207.

⁷³ Там же, с. 206. Выделения в тексте авторские.

⁷⁴ *Служебник*. С. 248.

⁷⁵ Там же, с. 125.

осуждение»⁷⁶; и в молитве после анафоры: «Сподоби нас причаститься Небесных Твоих и страшных Таин <...> в наследие Царствия Небесного...»⁷⁷.

По слову митрополита Иоанна (Зизиуласа), Евхаристия укоренена «не в прошлом — во Кресте Христовом, — а в будущем, в воскресении и в грядущем Царстве. <...> В Евхаристии Церковь устанавливает эсхатологическое пространство»⁷⁸. Таким образом, уже сейчас в Евхаристии утверждается реальность и доступность Царства Божия для верующих.

Будучи таинством века грядущего, Евхаристия, хотя и совершается во времени, не подчинена ему, выходит за его пределы. Выше мы уже отметили, что Евхаристия совершается в восьмой день — первый день «нового века», который, согласно преподобному Максиму Исповеднику, «обнаруживает способ устройства того, что выше природы и времени»⁷⁹. Эсхатологическое время Евхаристии не только отличается от временной протяженности «века сего», не только связано с литургией, совершившейся в минувшее воскресенье и с литургией на следующей неделе, — это время необходимо рассматривать как непрерывное таинство, начавшееся в Сионской горнице и продолжающееся (не «повторяющееся») поныне. Это эсхатологическое время есть прорыв в вечность, оно «предстает как *континуум*, только на вид прерываемый профанными фрагментами»⁸⁰. Каждая Евхаристия — это выход в «*непрерывное*, уникальное по содержанию “Время”»⁸¹. События, воспоминаемые на литургии, не просто «вспоминаются» умом — они «*происходят* именно в эти моменты перед “имеющими глаза”»⁸².

Итак, мы видим, что собрание верных на Евхаристии выступает за временные границы — мы становимся причастниками Царства Божия, которое в обычное время ожидается нами как грядущее.

1.2.3. Православная икона: эсхатологическое видение мира

Подобно сказанному нами о христианском богослужении и православная икона изображает не прошлое (событие или состояние святого), но прошлое в свете будущего, что достигается золотым фоном и специальными средствами. Так, при изображении страстей Христовых не воспроизводится человеческое страдание и слабость (в отличие от натуралистических изображений Западной Церкви). В этом можно при желании усмотреть некий оттенок скрытого монофизитства, но на самом деле причина не-натуралистичности страстей Господних на иконе в другом. Икона выражает торжество спасительного домостроительства Божия. Потому и тело святого человека показывается не в земном, то есть падшем его состоянии, но прославленное, освобожденное от тления. Красота иконы являет действие благодати. Свет иконы «не есть достигаемая при помощи красок естественная светловидность ликов, а божественная благодать. Этот свет одухотворенной, безгрешной плоти нужно понимать <...> как *откровение будущей* духовной телесности (выделено мной — А. Д.)»⁸³.

В жизни Церкви утверждается ее причастность будущему веку, выход в вечность. Это мы увидели на примере христианской молитвы, торжества Евхаристии, богослужебного времени и христианской иконографии. Все главные события, необходимые для нашего спасения, уже совершены Господом, и время, начинающееся от

⁷⁶ Там же, с. 150.

⁷⁷ Там же, с. 156.

⁷⁸ Цит. по: *Фельми К. Х.* Ук. соч. С. 220.

⁷⁹ Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. I, 51. // Творения *преподобного Максима Исповедника*. Кн. I. Пер. А. И. Сидорова. [М.:] Мартис, 1993. С. 223.

⁸⁰ *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 357.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же, с. 358.

⁸³ *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Репр. изд. Б. м., 1996. С. 149.

основания Церкви Христовой — уже «последнее время» независимо от своей длительности. Уже сейчас мы можем стать причастниками вечности Царства Божия. Поэтому, сколько бы ни просуществовал мир до второго пришествия Господа, мы живем уже «при конце».

1.2.4. Христианское ожидание конца

Для христианина вопрос о «последних временах» должен заключаться не в длительности времени, но в его качестве и смысле. В самом деле — какая мне разница от того, что мир будет существовать еще 100 или 5000 лет, если моя смерть может наступить завтра? — Я уже «при конце». Жизнь ребенка и старика перед лицом вечности одинаково жизнь, вопрос не в ее продолжительности, но в смысле. Само время не является однородным: то оно пронесется как миг, то тянется словно вечность⁸⁴. А моменты религиозного экстаза характеризуются «именно прекращением или свертыванием времени, сжатием прошлых и будущих времен в одну неделимую настоящую точку»⁸⁵. Время неоднородно и условно, и для христианина оно всегда *последнее*.

Христианин, живущий в «последнее время», не должен вычислять сроки приближения конца. Господь прямо запретил высчитывать это время: «Не ваше дело знать времена и сроки⁸⁶, которые Отец положил во своей власти» (Деян. 1: 7). День пришествия Господня сокрыт от нас. «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24: 36). Вместе с тем Господь указал и признаки, по которым можно будет определить время Его пришествия. Господь придет судить мир в определенное время его истории, но не «во времени». «Время суда определяется приходом судьи, не наоборот. Но если так, то никто никогда не может знать времени пришествия Господня; только когда Он придет, можно будет понять, что Он пришел»⁸⁷.

Признаки, по которым мы сможем узнать пришествие Господа, перечислены в Мф. 24 гл., Мк. 13 гл. и Лк. 21 гл.: это появление лжепророков, лжехристов; голод, войны, моры, землетрясения, ненависть к христианам, мерзость запустения на святом месте, великая скорбь, ложные знамения, проповедь Евангелия по всему миру, восстание детей на родителей и, наконец, помрачение солнца и луны, ниспадение звезд с неба, явление знамения Сына Человеческого на небе и Самого Сына Божия.

Намного сложнее апокалиптические образы книги Откровения святого апостола Иоанна Богослова: снятие семи печатей (Откр. 6–7 гл.); семь ангелов с трубами (8–11); жена, облеченная в солнце, семиглавый дракон, младенец мужского пола и война на небе (12); зверь из моря, зверь из земли, начертание и число зверя (13); три ангела суда и три ангела жатвы (14); семь чаш гнева Божия (15–16); суд Божий над Вавилоном (17–18); торжество Мессии (19); тысячелетнее царство Христа и освобождение сатаны (20: 1–10); последний великий суд, новое небо и новая земля (20: 11–21: 8); новый Иерусалим (21: 9–27). Многие из них практически недоступны для толкования. Все они — пророчества о последних событиях перед пришествием Господа. Но на основании этих признаков нельзя вычислить заранее даже приблизительно сроки наступления конца. Все это — «начало болезней» (Мф. 24: 8), но началось оно еще на заре христианской истории. «Когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях» (Мк. 13: 29), но это «при дверях» наступило уже во времена пер-

⁸⁴ Ср. впечатление А. Ф. Лосева: «Иной раз время настолько нагло прет вперед, что хочется подойти к часам в моменты их боя и разбить вдребезги эту беспощадную машинку, которой дано управлять всей жизнью». — Лосев А. Ф. Диалектика мифа. // *Его же*. Миф–Число–Сущность. М., 1994. С. 87.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ *Сроки* — греч. *kairon*; надлежащее место, время, обстоятельство.

⁸⁷ Tarazi P. Time and the Things of the End. <www.svots.edu/Events/Orthodox-Education-Day/Articles/1999-Fr-Paul-Tarazi.html>

вых гонений на христиан. Мы не можем знать, как долго будет длиться развитие этих «болезней» и когда наступит последний этап — приход антихриста и затем пришествие Христа.

Признаки конца — это не «предшествующие» знаки, они есть «скорее *заверение* в том, что, наконец, пришло то, что всеми ожидалось издавна. Знак есть (последняя) новость: благая весть для верующих, которые были предупреждены о предстоящих событиях и подготовились к ним; и худая весть для тех, кто не поверил, или поверил, но не принял в расчет. Если является знак, то уже очень поздно для кого бы то ни было»⁸⁸. Признаки конца невозможно истолковывать или объяснять до того, как они наступят. И мы поэтому должны не «исследовать времена», но наблюдать за собой, чтобы не быть осужденными вместе с уснувшими и, следовательно, не ожидавшими прихода Жениха.

«Последнее время», наступившее для новозаветной Церкви с момента ее основания, определяется *содержанием*, а не продолжительностью, и потому может длиться сколь угодно долго и не окончится до тех пор, пока не окончится. Об этом отчетливо говорит свт. Григорий Нисский:

Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно установится текучее это движение естества, достигнув необходимого предела, и место сей жизни заступит другое некое состояние, отделенное от нынешнего, проводимого в рождении и тлении»⁸⁹.

Протоиерей Георгий Флоровский отмечает, что здесь Нисский святитель говорит «именно о *внутреннем исполнении истории*»⁹⁰.

Все апокалиптические пророчества чрезвычайно сложны для понимания. Многие из них просто недоступны для преждевременного объяснения. Тем не менее в среде «так называемых верующих» (выражение А. Ф. Лосева) толкование пророчеств — едва ли не самое популярное занятие. Но ведь если пророчества Священного Писания могут быть понятны, только если будут кем-то истолкованы, то значит, само Писание не *открывает*, а *затемняет* грядущие события. Такая позиция не может быть принята верующими. Если апокалиптические образы имеют точно установленное определенное значение (например, блудница на водах многих — это США или Европа, зверь — суперкомпьютер, ИНН — печать антихриста), то значит, пишет А. Лосев, что «они предсказаны так, как предсказывают солнечные или лунные затмения. Можно ли такие предсказания считать христианскими и даже вообще религиозными? Голый механицизм не есть религия. Такая механистическая предсказанность противоречила бы свободе человека, который волен спастись и погибать, т. е. Волен ускорять и замедлять темп всемирной истории»⁹¹. Мы не знаем, как будет продолжаться дальше человеческая история. И мы не вправе отождествлять апокалиптические образы с событиями прошлого или настоящего, ибо будущие события могут оказаться более подходящими. Христианин не имеет права делать какие-либо общеобязательные выводы из пророчеств о конце, не может «толковать Апокалипсис». Почти не занимались толкованием Откровения святые отцы, и не случайно эта книга не включена в годовой круг литургических чтений. Образы приближения конца необходимо понимать буквально в *символическом* смысле. «Понимая их подлинный смысл, мы не знаем, как они будут осуществляться, но мы верим, что то, что осуществится, будет иметь буквально этот смысл, а не иной. Другими словами, судить о том, как должно исполниться пророчество, можно только *по наступлении того события, которое предречено*. <...> Пророчество существует для того, чтобы установить

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении. // *Его же*. Творения. Ч. IV. М., 1862. С. 299.

⁹⁰ Флоровский Г., прот. О воскресении мертвых. // *Его же*. Догмат и история. С. 440.

⁹¹ Лосев А. Ф. Ук. соч. С. 203.

смысл грядущих событий, а не их факты. Поэтому все толкования должны ограничиться установлением *точного смысла событий*, а не их фактического протекания. Это-то и есть пророчество, а не астрономические вычисления затмения»⁹². Всем любителям «толкования» необходимо помнить слова апостола Петра: «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (2 Пет. 1: 20). Существует немало пророчеств, ясных и без толкования: всеобщее отступление, наказания и гнев Божий, Антихрист, его победы и поражение, воскресение мертвых и т. д. Этого вполне достаточно для верующего.

1.2.5. Ожидание конца в истории Церкви

В истории Церкви было немало попыток предсказания сроков конца или отождествления своей эпохи с концом истории. Так, во времена мужей апостольских пришествие Христа ожидалось в недалеком будущем. Святитель *Климент Римский* пишет:

Видите, как в короткое время древесный плод достигнет зрелости. Скоро поистине и внезапно совершится и воля Господа по свидетельству самого Писания: скоро придет, и не замедлит, и внезапно придет в храм Свой Господь и Святой, Которого вы ожидаете⁹³.

Ерм, автор «Пастыря», полагает, что «башня», то есть Церковь, будет скоро окончена; он уже видит грядущим Господина башни⁹⁴. Автор «*Послания Варнавы*» пишет: «Близок день, в который все погибнет с нечестивым. Близок Господь и награда Его»⁹⁵.

Такое же ожидание мы встречаем и у апологетов. Святой *Иустин Мученик* считает, что человек беззакония «уже стоит при дверях», и потому для обращения иудеев остается немного времени⁹⁶. Попытку исчисления сроков конца мы находим уже в упомянутом «*Послании Варнавы*»: «В шесть дней, то есть в шесть тысяч лет, покончится все»⁹⁷. Так же считает и святитель *Ириней Лионский*. Если для Господа один день — как тысяча лет (Пс. 89: 5, 2 Пет. 3: 8), а число дней творения является пророчеством о будущем, то ясно, что мир прекратит существование в шеститысячный год от творения⁹⁸.

Святитель *Ипполит Римский* разделял хилиастические взгляды (о тысячелетнем царствовании Христа со святыми на земле):

Первое пришествие нашего Господа во плоти совершилось от Адама в 5500 году. <...> Итак, чтобы наступила суббота <...> нужно, чтобы 6000 лет исполнились, потому что суббота есть образ и подобие (типοј και εἰκον) того имеющего открыться царства святых. <...> Таким образом, от Рождества Христова нужно отсчитать 500 лет, остающиеся до исполнения шести тысяч, — и тогда будет конец⁹⁹.

Следовательно, святитель Ипполит считал, что конец мира наступит в 500 году от Рождества Христова. У него же мы находим упоминание о том, что уже его современники ошибались в предсказании сроков конца:

Был предстоятель Церкви в Понте: муж богобоязненный и смиренный, но не занимавшийся усердно Писанием, а доверявший более своим видениям. Испытав удачу в одном, втором, третьем сновиде-

⁹² Там же, с. 204.

⁹³ *Святого Климента, епископа Римского*, к Коринфянам послание I, гл. XXIII. // *Настольная книга священнослужителя*. Т. 8. М., 1998. С. 777.

⁹⁴ Пастырь Ерма. Кн. 1, 3, 8; кн. 3, 9, 6. // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. Сс. 178, 232.

⁹⁵ Послание апостола Варнавы, XXI. // *Настольная книга священнослужителя*. Т. 8. С. 764.

⁹⁶ Диалог с Трифоном, 32. // *Св. Иустин Философ и Мученик*. Творения. М., 1995. С. 182.

⁹⁷ Послание апостола Варнавы, XV. // *Настольная книга*, с. 761.

⁹⁸ Против ересей, V, 28, 3. // *Св. Ириней Лионский*. Творения. М., 1996. Сс. 507–508.

⁹⁹ На Дан. IV, 23–24. *Св. Ипполит Римский*. Творения. СТСЛ, 1997. Вып. 1. Сс. 132–134.

нии, он начал проповедовать братьям как пророк. «Я видел, — говорил он, — то-то и то-то, это и должно случиться». И вот однажды в самообольщении он сказал: «Знайте, братья, что через год будет суд». Они же, услышав предсказание его, с плачем и воплем стали молиться Богу день и ночь. И вот, он привел своих братьев в такой страх и трепет, что они оставили свои хозяйства и поля, а многие из них уничтожили и свое имущество. Таким образом, они безрассудно потеряли свое имущество и оказались в положении нищих¹⁰⁰.

Ориген не определял точно времени пришествия Христа, но указывал некоторые признаки, предшествующие этому событию. Он считал, что перед явлением Христа прекратят существование все религии, кроме христианства¹⁰¹. В истинную веру обратятся все народы, в том числе иудеи; их царство и Иерусалим не будут восстановлены¹⁰².

Наблюдая окружающий мир, святитель *Киприан Карфагенский* считал, что он полностью вырождается и скоро прекратит существование:

Мир уже представляет явное доказательство своей преходимости. Нет уже зимой такого обилия дождей, летом такого солнечного жара; не столько уже веселы посевы в весеннюю пору, не столь обильна осень плодами. Меньше извлекается мраморных глыб из недр, изрытых и истощенных; исчерпанные уже рудники в меньшем уже изобилии доставляют золото и серебро; на полях недостает земледельца, на море матроса, в лагерях солдата; нет невинности на торжище, правды на суде, единодушия между друзьями, знания в искусствах, благочиния в нравах... Все вырождается по причине старости самого мира, поэтому никто не должен удивляться, что в мире стало недоставать того-другого, когда сам мир находится уже в расслаблении и при конце¹⁰³.

Святитель *Иоанн Златоуст* проповедовал о том, что не следует полагаться на признаки второго пришествия, потому что Писание не говорит, что приход антихриста «будет знамением пришествия Христова, но (утверждает), что (Христос) не будет давать предзнаменования о себе, а придет внезапно и неожиданно»¹⁰⁴. Златоустый святитель пишет о своих современниках:

Ни в чьей, кажется, природе, нет столько пытливости и жадности к знанию невидимого и сокрытого, как в человеческой... Наш ум сильно желает узнать и постигнуть многое, а особенно время кончины (мира). <...> Какая бы была польза (знать это), скажи мне? Положим, что кончина (мира) последует через двадцать лет, через тридцать, через сто лет: какое это имеет к нам отношение? Не составляет ли для каждого человека кончина века конец его жизни?¹⁰⁵

Однако, тот же свт. Иоанн Златоуст в 389 году считал, что все должно окончиться в 400-м году от Р. Х.

Немного уже остается времени до конца; мир уже стремится к концу. Это показывают брани, скорби, землетрясения, охлаждение любви.

¹⁰⁰ Толкование на пророка Даниила, IV, 19. Цит. по: *Учение об Антихристе в древности и средневековье*. Составление, вступ. статья, комментарии и указатели Б. Г. Деревенского. СПб., 2000. Сс. 248–249.

¹⁰¹ Против Цельса, VIII, 68, 793. Цит. по: *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. Репр. изд. М., 1999. С. 157.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Книга к Деметрияду. // *Св. Киприан Карфагенский*. Творения. М., 1999. Сс. 275–276.

¹⁰⁴ На 1 Фес. V, 9, 2. Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. Т. 11, кн. 2. С. 548.

¹⁰⁵ На 1 Фес. V, 9, 1. Там же, сс. 544–545.

Как тело при последнем издыхании, близ смерти, подвергается бесчисленным недугам; как в доме, когда он близок к разрушению, обыкновенно многое падает и с кровли, и со стен, так близок, при дверях, конец вселенной, и поэтому-то распространяются повсюду бесчисленные злополучия... Концом года мы называем не последний только день его, а и последний месяц, хотя он имеет тридцать дней; так и я не погрешу, если в таком числе годов назову концом и четырехсотый год¹⁰⁶.

Приблизительно в это же время святитель *Мартин Турский* говорил: «Несомненно, что антихрист, зачатый злым духом, уже родился, находится в отроческом возрасте и, как только возмужает, захватит власть»¹⁰⁷.

Святитель *Димитрий Ростовский* считал, что самое подходящее время для прихода Христа — середина восьмого тысячелетия от сотворения мира (7500 год от сотворения или 1992-й от Р. Х.). Такой срок получился из совмещения традиционного верования в конец истории после семи тысяч лет и евангельских слов о пришествии Христа под утро¹⁰⁸.

Этот же срок конца предрекал и святитель *Каллиник Черкесский*, живший в середине XIX века. Его слова всерьез обеспокоили некоторых православных: «“Видишь, не 1848 год — конец мира, но конец мира будет тогда, когда исполнятся 7500 лет от Адама”. Речь идет о годе 7500-м от Адама, который соответствует году 1992. Откровение святого Каллиника не может быть поставлено под сомнение в силу великой святости этого преподобного. И это наполняет нас тревогой», — писал журнал Русской Зарубежной Церкви «Православная Русь» в 1989 году¹⁰⁹.

Насельник Троице-Сергиевой Лавры иеромонах Иоанн (Коган) рассказывал следующее: «Молодой священник в конце 70-х годов услышал от своего старца, что в 1992 году будет третья мировая война. И, обожая беззаветно отца Н., поверил, что всему, видно, придет конец, и совсем не лечил больные зубы. Что ж, пришел этот год, а войны нет, так что зубы оказалось уже лечить поздно. Следует по ходу моего рассказа сказать и еще об одной распространенной у нас в России болезни. наших так называемых старцев многие (и это особенно среди женщин и монахинь в женских монастырях) просто обожествовали. Верят каждому из их слов и разносят их по всему свету. Так, монахини — духовные чада отца Наума в этом же 1992 году только и говорили о том, что такого-то числа, в таком-то месяце начнется война. Пришло это число, а войны нет. Проходит еще несколько дней, войны — нет. И что, вы думаете, стали говорить там духовные чадца отца Н.? Войны нет, — да потому, что, оказывается, отец Н. вымолил!!! Вот вам и чудотворцы! Один юноша даже написал в Грецию архимандриту Тимофею, настоятелю монастыря Святого Духа (ибо игумен этот родом из России) и спрашивал в недоумении, что делать, ибо война, которую предсказал отец Н., никак не приходит. Это письмо мне лично показывал сам отец Тимофей. Вот какие курьезы выходят с прозорливостью!!!»¹¹⁰.

Священное Писание указывает один из несомненных признаков приближения конца — *отсутствие ожидания*, внезапность пришествия Господня. Сейчас мы наблюдаем как раз обратное: многие полны апокалиптических страхов и предчувствий. Но ведь именно эти ожидания должны заверить нас в том, что апокалиптическое

¹⁰⁶ Беседы на Ин., 24. // Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 8. Ч. I. СПб., 1902. С. 224.

¹⁰⁷ Цит. по: *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад, 1898. С. 495.

¹⁰⁸ *Димитрий, митр. Ростовский и Ярославский.* О Кресте. М., 1855. С. 312.

¹⁰⁹ *Православная Русь.* Джорданвилль, 1989, 28 ноября. Цит. по: *Кураев А., диак.* Сегодня ли дают «печать антихриста»? Русская Православная Церковь об ИНН. Ростов-на-Дону: «Троицкое слово», 2001. С. 97 прим.

¹¹⁰ Цит. по: *Кураев А., диак.* Ук. соч. Сс. 98–99 прим.

время еще не пришло. При самом конце будут говорить: «Мир и безопасность» (1 Фес. 5: 3), то есть перестанут думать о конце. В Евангелии от Луки после описания грядущих бедствий Христос добавляет: «Но не тотчас конец» (Лк. 21: 9). Нынешние апокалиптики находят подтверждение своих ожиданий в словах неких «старцев», а не у святых отцов, иерархов Церкви или православных богословов. О подобных ссылках на мнение «старцев» хорошо писал митрополит Вениамин (Федченков): «Прежде всего нужно проверить: кто именно? *Что!* говорили? Неужели о точных сроках (годах)? Неужели о тысячелетии?.. Не верю... А если говорили, то это старцы не от Бога, — или же на этот раз Бог допустил им ошибиться... Иногда и отцы заблуждались. <...> С одной стороны, они по существу правы, — ибо схватывают чувством своим (чего не чувят более глухие) самые отдаленные грохоты грома все более приближающейся грозы... Но в расчетах могут ошибаться, тем более что их чуткий слух приближает к ним гул грозы более, чем это есть на самом деле. А кроме того, может быть гроза и местного характера, а не вселенского... Греция кончилась после Рима; а сама кончалась при расцвете Третьего Рима... Может быть еще китайцы, индусы, японцы дадут миру и Печерские Лавры, и новых Антониев и Феодосиев, и Сергиев, и Серафимов... Почем знать? Ну, может быть, кончается Россия (не думаю сего), а, умирая, родит Восток христианский?!»¹¹¹.

Итак, христианин не должен ни высчитывать сроки конца, ни толковать апокалиптические пророчества прежде их исполнения. Необходимо сознавать, что сама жизнь в Церкви делает верующего причастным уже сейчас веку грядущему. Отношение между будущим и нынешним веком не есть отношение полной противоположности. «Век будущий является непосредственным продолжением века настоящего; век настоящий — приготовление к будущему. Мало того, по некоторым местам Нового Заветного Священного Писания век будущий представляется уже предначинающимся в веке настоящем и окончание этого века (*sunteleia tou aiwnoj*) уже наступившим. Само по себе это последнее понятие — *sunteleia tou aiwnoj* — отнюдь не означает какого-либо промежуточного, переходного времени, а просто окончание этого века, свершение, исполнение всего того, что определено к исполнению в этом веке. По мере того как в новозаветное христианское время предвкушается то, что собственно принадлежит к будущему веку (например, вечная жизнь), окончание века настоящего представляется *уже наступившим, нами переживаемым*»¹¹² (выделено мной — А. Д.). Задача христианина — не «исследовать время», но наполнить его смыслом, стать уже сейчас причастником Царства Божия, чтобы и в будущем веке пребывать во славе со Христом.

¹¹¹ Вениамин (Федченков), митр. О конце мира. // *Альфа и Омега*. No. 1 (12). М., 1997. Сс. 211–212.

¹¹² Виноградов Н. И. Будущность Церкви Христовой и всего мира в их взаимном отношении. Догматико-экзегетическое исследование. Цит. по: Сидоров А. И. Митрополит Макарий (Оксиюк) и его церковно-научная деятельность. // *Макарий (Оксиюк), митр.* Ук. соч. С. vii.

1.3. «Печать антихриста» и ее принятие

Понятие о «печати антихриста» сложилось на основании следующих текстов Апокалипсиса:

1. «И он (зверь из земли, лжепророк антихриста) сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет *начертание* (сагагма)¹¹³ на правую руку и на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя; ибо это число человеческое. Число его шестьсот шестьдесят шесть» (Откр. 13: 16–18). В последнем стихе этого отрывка встречаются разночтения: большинство сохранившихся манускриптов следуют приведенному чтению¹¹⁴, некоторые указывают 665¹¹⁵, 646¹¹⁶ и 616¹¹⁷. Заслуживает внимания последнее разночтение (616), на котором мы остановимся немного ниже.
2. «И третий ангел последовал за ними, говоря громким голосом: кто поклоняется зверю и образу его и принимает начертание на село свое, или на руку свою, тот будет пить вино ярости Божией <...> и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью поклоняющиеся зверю и образу его и принимающие начертание имени его» (Откр. 14: 9–11).
3. «И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса пред ним, которыми он обольстил принявших начертание зверя и поклоняющихся его изображению» (Откр. 19: 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 начертание на чело свое и на руку свою» (Откр. 20: 4).

1.3.1. Что означает «печать антихриста»?

Задавая вопрос, вынесенный в подзаголовок, не будем забывать сказанное нами ранее о попытках толкования апокалиптических образов. Мы сможем понять их только тогда, когда они исполнятся. До тех пор все наши предположения будут весьма относительными. Мы должны исследовать не точное значение «печати», не внешние ее качества, но смысл. При этом мы будем опираться на три доклада, прочитанных на VII Пленуме Синодальной богословской комиссии РПЦ в Московской Духовной Академии: «Экзегеза 15–18 стихов 13 главы Апокалипсиса» архимандрита Ианнуария (Ивлева)¹¹⁸, «Святоотеческое толкование библейского понятия “печать антихриста”» игумена Андроника (Трубачева)¹¹⁹ и «К проблеме числа 666» профессора МДА М. Иванова¹²⁰.

Конечно же, образы апокалипсиса должны соотноситься с реальным миром, но при этом их нельзя принимать за буквальное описание того, что будет происхо-

¹¹³ Сагагма — соб. начертание, черта, знак, метка; перен. поэт. укол или уязвление (змеи). — *Вейсман*. Греческо-русский словарь. Col. 1338.

¹¹⁴ Папирус 47 (кон. III в.), Синайский (IV) и Александрийский (V) кодексы, византийские манускрипты, Вульгата, сирийский, коптский, армянский и эфиопский переводы; свидетельства Иринея, Ипполита, Андрея Кесарийского и пр.

¹¹⁵ Минускульный 2344 (XI в.).

¹¹⁶ Древнелатинский перевод IX в.

¹¹⁷ Кодекс Ефрема (V в.), некоторые манускрипты Вульгаты и Иринея, Кесарий Арльский (VI в.).

¹¹⁸ <www.sobor.ru/lubomudrie.asp?id=1607>

¹¹⁹ <www.sobor.ru/lubomudrie.asp?id=1629>

¹²⁰ <212.188.13.168/izdat/JMP/01/3-01/16.htm>

дить. Они «не могут быть прочитаны ни как буквальные написания, ни как закодированные буквальные описания. Они должны быть прочитаны ради их богословского значения, ради их способности нести весть и вызывать ответ на эту весть»¹²¹.

Образ запечатления клеймом или печатью — традиционный образ эсхатологического запечатления (Иез. 9: 4). В антихристовы времена все возрастные и социальные слои населения должны будут выразить принятие установленного режима, и в знак такой лояльности получают «начертание» на правую руку и на лоб. Не принявшие власть «зверя» верные рабы Божии также имеют печать на челах своих (Откр. 7: 4; 9: 4). По меньшей мере странно предполагать, что печать Божия будет иметь физический характер (тогда и «обрезание сердца» пришлось бы рассматривать в терминах оперативной хирургии). Так же осторожно следует подходить к буквальному пониманию антихристового начертания как физической метки. Смысл «печати» — в согласии на подчинение антихристу.

По свидетельству 3 Макк. 2: 20–22, Птолемей IV Филопатр решил преследовать египетских иудеев, и для этого потребовал внести их в налоговую перепись и зачислить в рабское состояние, при этом отметив их выжженным на теле знаком Диониса — листом плюща. Во времена апостолов клейма на теле носили солдаты и рабы. Легионеры выжигали на теле имена своих полководцев, а рабы — господ. Есть свидетельства о том, что в Эфесе, где с особой ревностью насаждался культ императора, «всякий проходящий на рынок должен был при входе принести жертву, и получал чернильный знак на запястье или на лоб. Только это давало ему право покупать или продавать»¹²². Так что сама идея нанесения печатей, и даже применения экономических санкций против незапечатленных не была неизвестной во времена ранней Церкви. Государственная власть широко применяла это средство.

Если мы обратимся к свидетельству отцов Церкви, то увидим, что большинство из них понимали под «начертанием» именно печать, иногда заменяя это слово синонимами *клеймо, знак, метка, знамение*. Начертание может содержать число зверя (свт. Викторин, Псевдо-Ипполит) и имя зверя (св. Андрей Кесарийский). По слову прп. Ефрема Сирина, начертание принимается вместо Креста Христова¹²³; отсюда можно предположить, что оно будет содержать хулу на крест, например, перевернутое изображение креста.

Печать будет полагаться на лоб и правую руку. Почему могут быть выбраны именно эти места? Возможны следующие причины: 1) чтобы не были повреждены жизненно важные органы — «чтобы не затруднялись сим»¹²⁴; 2) поскольку во многих религиях существует обычай располагать знаки на руке и на лбу, например, филактерии с цитатами из Торы у иудеев (Втор. 6: 8; Мф. 23: 5); 3) в противовес христианскому обычаю изображать крест на лбу и на руке:

А также на челе [положит злочестивое начертание], чтобы человеку не было уже возможности правою рукою напечатлевать крестное знамение и также на челе назнаменовать святое имя Господне или славный и честный крест Христа и Спасителя нашего. Ибо знает несчастный, что напечатленный крест Господень разрушает всю силу его; и потому кладет свою печать на правую руку человеку, потому что она запечатлевать крестом все члены наши; а подобно и чело, как

¹²¹ *Ианнуарий (Ивлев), архим.* Ук. соч.

¹²² Там же.

¹²³ Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. // *Прп. Ефрем Сирин.* Творения. Т. 2. Репр. изд. М., 1993. С. 254.

¹²⁴ *Прп. Ефрем Сирин.* О конце света и пришествии антихриста. Б. м., б. г. С. 7.

свещник, носит на высоте светильник света — знамение Спасителя нашего¹²⁵.

В этих словах преподобный Ефрем, правда, не поясняет, почему запечатленные знаком антихриста не смогут наложить на себя крестное знамение. Подобный этому текст читаем у Псевдо-Ипполита: человек, принявший печать, «не будет иметь возможности запечатлеть какой-либо из своих членов (крестным знамением), но подчинится льстецу и ему будет служить, и раскаяния не будет в нем: он погиб как по отношению к Богу, так и по отношению к людям»¹²⁶.

Все, кто не примет печать зверя, не смогут заниматься даже элементарной экономической деятельностью, им будет запрещено покупать и продавать что-либо. Таким образом, они будут обречены на голод. Согласно прп. Ефрему Сирину, в нужде окажутся и те, кто примет печать, потому что наступит неурожай, «и кто только имеет у себя на челе или на правой руке печать мучителя, тому позволено будет купить немного пищи, какая найдется»¹²⁷.

Святитель Ипполит Римский в отличие от прочих отцов понимал начертание на правой руке как воскурение жертвенного ладана, а на челе — как возложение ритуального языческого венца¹²⁸.

Некоторые отцы понимали «начертание» в нравственном смысле: правая рука — образ жизни по заповедям Божиим, чело — образ мысли, познание истины Божией¹²⁹. Принявшие «начертание» покажут такое изменение своих мыслей и деятельности, что не смогут совершать «куплю» Царства Божия за земную жизнь (толкование основано на евангельских словах: «Куплю дайте, дондеже прииду» (Лк. 19: 13)).

На основании приведенных свидетельств мы видим, что «печать зверя» не будет носить чисто внешний характер, но станет выражением внутреннего состояния человека, покорившегося власти антихриста. Подобно римским легионерам, носившим на теле имя своего предводителя, принявшие власть антихриста будут носить «начертание, или имя зверя, или число имени его».

1.3.2. «Число зверя»

«Число зверя» известно каждому христианину, это — шестьсот шестьдесят шесть. Именно это число было «обнаружено» в штрих-кодах и ИНН (на самом деле оно может оказаться там только случайно). Страх перед этим «мистическим» числом толкает многих людей на противление иерархии и приводит чуть ли не к расколу в Церкви.

Сразу отметим, что страх перед штрих-кодами оказался безосновательным. «Число зверя», точнее, три шестерки, пытались увидеть в трех тонких двойных линиях, находящихся в начале, середине и конце штрих-кода. На самом деле эти линии — совершенно безобидные служебные знаки. Сам штрих-код может содержать только те цифры, которые изображаются под штрихами. Назначение штрих-кода — служить уникальным идентификатором данной продукции. Все свойства продукта (наименование, изготовитель, стоимость и пр.) хранятся в базе данных магазина или склада. В том случае, если сканер кассира не может прочитать штрих-код, цифры вводятся вручную. Если бы в коде присутствовали скрытые шестерки, то при ручном вводе набор цифр отличался бы от действительного, и идентификация товара была бы невозможной. Тонкие двойные линии на штрих-коде — это типовые и центральные знаки-ограничители. Первые состоят из штриха-пробела-штриха, то есть из *трех*

¹²⁵ Прп. Ефрем Сирин. Слово на пришествие Господне... С. 254.

¹²⁶ Слово о кончине мира и об антихристе, 28. // *Свт. Ипполит Римский*. Творения. СТСЛ, 1997. Вып. 2. С. 75.

¹²⁷ Прп. Ефрем Сирин. О конце света и пришествии антихриста. Сс. 11–12.

¹²⁸ О Христе и антихристе, 49. // *Свт. Ипполит Римский*. Творения. Вып. 2. С. 34.

¹²⁹ Андроник (Трубачев), игум. Ук. соч.

модулей, а вторые (размещаются в центре штрих-кода) из пробела-штриха-пробела-штриха-пробела, всего из *пяти* модулей. Цифра же шесть во всех трех возможных наборах знаков кодируется двумя пробелами и двумя штрихами общей шириной *семь* модулей¹³⁰ (см. рис. ниже). На упаковках продуктов штрих-код может быть изображен в разном масштабе. Для того, чтобы определить масштаб, программе считывания требуется узнать ширину модуля, то есть самого узкого штриха или пробела. Именно эту информацию сообщают служебные знаки, в которых апокалиптические фантазеры сумели увидеть цифру шесть.



Как выяснилось, на самом деле никаких шестерок в штрих-коде нет. Но даже если бы они там и присутствовали, это еще не должно было бы вызывать панику. Заметим, что для современного человека, пользующегося арабскими цифрами, «число зверя» ассоциируется с тремя *одинаковыми* символами (666), благодаря чему и стало возможным «обнаружение» их в штрих-коде. Но ведь в древности, как у греков, так и у славян, цифры обозначались буквами, совершенно *разными* для шестисот, шестидесяти и шести (схj). И в Писании говорится не о трех одинаковых *цифрах*, но о целом *числе*.

«Здесь мудрость», — пишет апостол Иоанн, и предлагает «расшифровать» смысл числа зверя. Примечательно, что само слово «зверь», транслитерированное еврейскими буквами, в сумме дает 666.

«Число зверя» можно толковать двумя способами: 1) согласно символике чисел и 2) методом гематрии, то есть нахождения имени, сумма числовых значений букв которого дает исследуемое число.

1.3.3. Символика числа 666

Древние семитские культуры, в том числе еврейская, широко использовали числа в символическом значении. Такое употребление чисел часто встречается в Священном Писании. При этом число само по себе не считается священным или мистическим. Библейский подход к числу существенно отличается от подхода древней мифологии или философии, где число могло иметь смысл само по себе, без связи с объектами. Так, для Плотина «число — умный эйдос, <...> оно есть некая явленность, и эта явленность не нуждается ни в чем осмыслении или познании со стороны. Это — смысловое изваяние, которое абсолютно *самостоятельно*, т. е. Целиком знает и осмысляет себя как таковое»¹³¹. А. Ф. Лосев, автор приведенного комментария к взглядам Плотина, тут же отмечает, что подобный взгляд на число отличается от подхода «нефилософа», обычного человека. Последний обычно рассуждает так: «Существуют вещи, которые я могу сосчитать. Если я их считаю, я употребляю понятия числа и количества. Если я их не считаю, то где находятся числа? Их нет. Отнимите вещи — и ис-

¹³⁰ Коростелев В. Ю. О вспомогательных знаках штрихового кода и числе «666». <www.ean.ru/znak/znak.htm>

¹³¹ Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. // *Его же. Миф-Число-Сущность*. С. 745.

чезнет число. Начните считать — и число оказывается в наличности. Нет, значит, никакого числа без вещей»¹³².

В языческой мифологии и культуре числа наделяются особым сакральным значением и потому используются во всевозможных ритуалах, заговорах и молитвах. Самим операциям над числами придается сакральный смысл. «При этом сакральные числа действуют на объект сами по себе (то есть магически), вне отношения к ним совершителя ритуального действия»¹³³ — числа здесь обладают некоей скрытой силой. Подобное отношение к числу можно встретить и у современного человека: оно проявляется в различных суевериях (например, по отношению к числу 13), в увлечении «эзотерикой», магией, каббалой. Но все «опыты» такого рода ничего общего не имеют с христианской верой и используемой в ней символикой чисел. В христианстве число также зачастую имеет символический смысл, но совершенно отличный от языческого.

Чтобы понять христианское отношение к числу, нужно прежде всего выяснить природу и значение *символа*. Слово *символ* происходит от греческого *symbolon* — соединяю, сличаю, сравниваю, встречаюсь, присоединяю и т. д. У древних греков словом *symbolon* назывались осколки одной пластинки, подходящие друг другу по линии излома. Складывая эти осколки вместе, греки опознавали друг друга, удостоверяя союз наследственной дружбы. С помощью символа «опознают друг друга «свои», <...> в нем есть теплота сплавляющей тайны»¹³⁴. В отличие от простого изображения или знака, в символе «две реальности — эмпирическая, или «видимая», и духовная, или «невидимая», соединены не логически («это» означает «это»), не аналогически («это» изображает «это») и не причинно-следственно («это» есть причина «этого»), а *эпифантически* (от греч. *epifaneia* — являю)¹³⁵. Здесь одна реальность являет другую. Символический образ «выходит за собственные пределы», в нем «присутствует некий смысл, интимно слитый с образом, но ему не тождественный»¹³⁶. Христианские символы через материальную сферу приобщают человека сфере духовной. При этом смысл символа не вытекает из его внешнего вида. Символ вовсе не должен иметь внешнюю «похожесть» или сходство с тем, что он являет. «Вовсе не обязательно, чтобы внешняя сторона символа была красочно изображена. Это изображение может быть и незначительным, схематичным, но оно обязательно должно быть существенным и оригинальным, указывать на нечто совсем другое и все время подчеркивать, что внешнее здесь не есть только внешнее, но внутреннее, существенное»¹³⁷. Иными словами, символ есть «такая вещь, которая означает то самое, что она есть по существу»¹³⁸.

Символ, мы сказали, отличается от простого знака, и эти два понятия нельзя употреблять как синонимы. Числа выступают в качестве знаков, когда используются не в сакральном смысле, а по своему прямому назначению — для нумерации, счета и т. п. Приведем всем известный пример использования одного и того же числа в качестве символа и знака. Когда мы в молитве обращаемся к Богу как к *Троице*, то используем число три как символ, приобщающий нас тайне Божией. То же самое число три в качестве знака используется для нумерации дома, страницы, для указания стоимости товара, номинала купюры и пр. По этому поводу А. Лосев замечает: «Мало ли что указывает на что-либо другое. Ключ указывает на замок, для которого он сде-

¹³² Там же.

¹³³ Иванов М., проф. Ук. соч.

¹³⁴ Аверинцев С. С. Символ. // *Его же*. София-Логос. Словарь. Изд. 2-е, испр. К., 2001. С. 156.

¹³⁵ Шмеман А. Евхаристия. С. 41.

¹³⁶ Аверинцев С. Ук. соч. С. 156.

¹³⁷ Лосев А. Ф. Логика символа. Цит. по: Иванов М. Ук. соч.

¹³⁸ Лосев А. Диалектика мифа. С. 186.

лан. Дверь указывает на то, что через нее можно пройти из одного помещения в другое. Печная труба на крыше указывает на то, что в этой избе находится или должна находиться печь. Все это является знаками стабильности, неподвижности. <...> Это — мертвые знаки»¹³⁹. Эти знаки никак не влияют на человека.

Число шестьсот шестьдесят шесть изображено в Писании как *символ*, с помощью которого «имеющие мудрость» христиане смогут узнать пришествие антихриста. Это же самое число может использоваться и используется в повседневной жизни как *знак*, когда оно обозначает страницу в книге и вообще порядковый номер или количество чего-либо. В этом случае число 666 никакого символического значения не несет.

Как указывает профессор МДА М. Иванов, число, для того, чтобы быть действительным символом, должно соответствовать ряду условий.

1. Должна существовать символизируемая реальность.
2. Сам символ должен быть создан или избран с соблюдением определенных традиций смыслотворчества, существующих в той или иной культуре.
3. Человек должен иметь желание и готовность использовать символ для соединения с символизируемой реальностью¹⁴⁰.

В случае с числом 666 мы имеем налицо лишь второе условие. Апокалипсис представляет это число как символ. В то же время, согласно Апокалипсису, «число зверя» будет использоваться тогда, когда антихрист установит свою власть во всем мире. Нельзя произвольно расширять временные рамки действия этого символа. До пришествия антихриста и до проставления его «печатаей» число 666 не действует как символ, ибо еще отсутствует та реальность (антихрист), с которой символ должен соединять.

Такая же неувязка получается и с третьим условием. Если нам встречается где-либо апокалиптическое число, то необходимо выяснить, с какой именно целью оно используется в данном контексте. Даже если бы это число присутствовало в штрих-кодах или идентификационных номерах, оно не являлось бы еще символом, поскольку использовалось бы для кодировки продукции, учета налогов и т. п., то есть было бы *знаком*. Только в том случае, если человек примет подобный код с серьезным намерением отступить от Христа и стать служителем антихриста, число 666 станет символом. Если человек принимает ИНН просто для того, чтобы получить документ, то в данном случае число является простым знаком, и нельзя говорить ни о каком воздействии числа на принимающего ИНН. Если же кто-либо боится числа самого по себе, то это свидетельствует о магическом сознании данного человека, поскольку он считает, что число обладает некоей злой силой, которая действует сама по себе, безусловно. Такой взгляд в корне противоречит христианскому мировоззрению.

Рассмотрим теперь, какое значение может быть сопоставлено с числом 666 на основании Священного Писания.

1. Мир был сотворен в шесть дней. Подобно этому антихрист должен восстановить все мировое отступничество. Некоторые из отцов Церкви на основании этого полагали, что мир будет существовать шесть тысяч лет, о чем мы говорили немного выше.
2. В шестой день был сотворен человек, через которого грех вошел в вещественный мир.
3. В шестисотый год Ноя грех так умножился на земле, что Господу пришлось навести потоп для уничтожения нечестия.

¹³⁹ Лосев А. Логика символа. Цит. по: Иванов М. Ук.соч.

¹⁴⁰ Иванов М. Ук. соч.

4. Истукан Навуходоносора имел шестьдесят локтей в высоту и шесть в ширину — он был предзнаменованием антихриста.
5. Число сынов Адонирама, возвратившихся из плена в Иерусалим, было 666 (1 Езд. 2: 13).
6. Царь Соломон собирал ежегодную дань с других народов в количестве 666 талантов золота (3 Цар. 10: 14, 2 Пар. 9: 13).

В последних двух случаях сходство с «числом зверя» только внешнее и случайное. Нельзя найти какое-либо соответствие между антихристом и сыновьями Адонирама, равно как и вес золота не имеет отношения к имени; при желании в золоте можно отыскать разве что символ земного богатства и налога с подвластных народов¹⁴¹.

7. В Священном Писании число семь часто используется как символ полноты, завершенности, а также святости: «Благословил Бог седьмой день и освятил его» (Быт. 2: 3); Ной взял в ковчег по семь пар чистых животных (Быт. 7: 2); израильский народ почитал каждый седьмой день (субботу) и седьмой год, праздник Пятидесятницы в 50-й день после Пасхи и каждый 50-й год (семь умноженное на себя дает 50 без единицы); в Апокалипсисе упоминается семь церквей, столько же духов, звезд, печатей, трубных звуков, чаш, язв, ангелов, выливающих чаши и т. д.

Во Христе человечеству была явлена полнота Божества. Антихрист же, подражающий Христу, будет стараться изо всех сил быть похожим на Него, но на самом деле явит всякую неполноту, незавершенность, ущербность. Символом этой неполноты, которая хочет казаться полнотой, является число шесть — максимально стремящееся к семи, но не достигающее заветного предела. В антихристе неполнота предельно усилена: не только шесть, но шестьсот шестьдесят шесть.

8. Закон Моисеев отводит шесть дней для земного труда, а седьмой посвящает Господу Богу (Исх. 20: 8–11). В этом контексте числа шесть и семь означают противостояние человеческого и Божия.
9. По слову архиеп. Андрея Кесарийского, число шесть означает «усердное делание греха через употребление во зло созданной в шесть дней твари»¹⁴².

Мы видим, что в различных контекстах число 666 может нести различный, но в общем сходный смысл. На протяжении всей христианской истории это число воспринималось как символ власти антихриста.

1.3.4. Гематрия числа 666

Второй способ толкования «числа зверя» основан на гематрии (испорченное греч. «геометрия») — способе передачи имени или названия с помощью числа, которое равняется сумме цифровых значений букв, из которых состоит данное слово. Наиболее вероятно, что именно с такой целью используется «число зверя» в книге Откровения, хотя вообще в Писании гематрия встречается крайне редко. В качестве одного из таких редких примеров можно привести гематрию имени Давид (числа 14) в Мф. 1: 17.

В течение истории было множество попыток расшифровки имени, скрытого за числом 666. *Св. Ириней Лионский* приводит имена Евантас, Латинянин, Титан; *св. Викторин* — имя Антемос, а с латыни — Диклюкс; *архиеп. Андрей Кесарийский* —

¹⁴¹ Для иудеев в последнем случае 666 может служить символом земного процветания, удачи в бизнесе. Возможно, именно в силу таких мотивов это число все чаще используется в повседневной жизни.

¹⁴² *Андрей Кесарийский, архиеп.* Толкование на Апокалипсис. Цит. по: *Андроник (Трубачев), игумен.* Ук. соч.

имена собственные Лампетис, Бенедикт, и нарицательные «злой вождь», «древний завистник», «истинно вредный», «неправедный агнец». С течением времени такой метод толкования стал приобретать все большую популярность. Единоверческий священник Иоанн Малышев, используя славянский алфавит, указывает более двухсот возможных имен антихриста¹⁴³.

Укажем несколько вероятных расшифровок числа 666. На монетах, выпущенных в годы правления Домициана (81–96), был выбит его официальный титул: AUTOCRATOR CAESAR DOMETIANOS SEVASTOS GERMANICOS в виде аббревиатуры. Сумма чисел, соответствующая буквам аббревиатуры, составляет 666. В годы правления Домициана был написан Апокалипсис. Однако, личность Домициана плохо соответствует повествованию ап. Иоанна.

Более принят метод гематрического толкования через еврейскую транслитерацию греческого. Таким методом из титула «Кесарь Нерон», записанного еврейскими буквами, получаем 666: коф=100, самех=60, реш=200, нун=50, реш=200, вав=6, нун=50. Такое толкование достаточно обосновано. Повествование 13 и 17-й глав Апокалипсиса имеет параллели с популярной в то время легендой об ожившем Нероне. Также Нерон назван зверем и Филострата и в Сивиллиных книгах¹⁴⁴. Наконец, мы ранее упомянули о том, что в некоторых рукописях Апокалипсиса вместо числа 666 указано 616. Такое чтение мы находим в знаменитом кодексе Ефрема V века; об этом же свидетельствует св. Иринея. Число 616 – это не ошибка переписчика и не случайность. При транслитерации имени Нерона еврейскими буквами не с греческого Νερον, а с латинского *Nero*, выпадает последняя буква «нун», соответствующая числу 50, и в результате получается 616. На Нерона как на прообраз Антихриста указывал и свт. Иоанн Златоуст¹⁴⁵.

Еще одну расшифровку приводит протоиерей Борис Молчанов¹⁴⁶. Числовое значение еврейского словосочетания *ba-melek le-israel* («Царь Израилев») составляет 666:

h – 5;
m – 40;
l – 30;
k – 20;
l – 30;
y – 10;
f – 300;
r – 200;
a – 1;
l – 30.
Итого – 666.

Апостол Иоанн не написал об этом прямо в целях икономии, чтобы не отвернуть иудеев от евангельской проповеди. Не уверовав во Христа, иудеи продолжают ожидать приход Мессии. И тот правитель, который объявит себя Мессией, на самом деле окажется антихристом.

Впрочем, все подобные толкования в достаточной мере гипотетичны. Свт. Иринея Лионский замечает, что «хотя известно число имени антихриста, но мы не можем ничего опростетливо утверждать о самом имени, потому что число прило-

¹⁴³ Андроник (Трубачев), игум. Ук. соч. Секта Адвентистов седьмого дня усматривает «число зверя» в надписи на тиаре (головном уборе) римского папы: *VICARIUS FILII DEI*. Гематрия этой надписи составляет в точности 666.

¹⁴⁴ *Ианнуарий (Ивлев)*, игум. Ук. соч.

¹⁴⁵ На II Сол., II, 4. Т. 11, кн. 2. С. 598.

¹⁴⁶ Молчанов Б., прот. Антихрист. // Православный вiсник No. 8, 1991. Сс. 47–55.

жимо ко многим именам. <...> Посему вернее и безопаснее ожидать исполнения пророчества, нежели предполагать и предрекать какие-либо имена, ибо может найтись много имен, заключающее в себе вышеозначенное число, и все-таки этот вопрос остается нерешенным»¹⁴⁷. Чрезмерная приверженность к какому-либо определенному толкованию «числа зверя» показывает отсутствие христианского трезвомыслия. «Обычно кто из “верующих” не умеет философски и диалектически-догматически мыслить, тот занимается “толкованием Апокалипсиса”, ибо мечтать всегда было легче, чем мыслить», — сокрушался А. Лосев¹⁴⁸. Поэтому, указав возможные пути и границы в понимании апокалиптических символов, мы этим и ограничимся, и далее перейдем к рассмотрению условий, при которых может быть принята антихристова «печать».

1.3.5. Условия принятия «печати антихриста»

Теперь нам предстоит изучить вопрос: когда, кем и каким образом может быть принята апокалиптическая «печать».

Практически все отцы Церкви, упоминавшие в своих творениях об апокалиптической печати, полагали, что она будет проставляться непосредственно во время царствования антихриста, в последние три с половиной года человеческой истории. Об этом свидетельствует сама книга Откровения. «Печать» будет проставлять «другой зверь» — лжепророк антихриста. О нем повествуется следующее:

И увидел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон. Он действует перед ним со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю, у которого смертельная рана исцелела; и творит великие знамения, так что и огонь низводит с неба на землю перед людьми. И чудесами, которые дано было ему творить перед зверем, он обольщает живущих на земле, говоря живущим на земле, чтобы они сделали образ (εἰκόνα) зверя, который имеет рану от меча и жив. И дано было ему вложить дух в образ зверя, чтобы образ зверя и говорил и действовал так, чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя (Откр. 13: 11–15).

В следующих стихах Откровения говорится о наложении «начертания». Писание сообщает, что люди прежде всего будут обольщены ложными чудесами «зверя», так что станут поклоняться «иконе звериной», и *как следствие этого* примут «начертание».

Прп. Ефрем Сирин пишет:

Все же поверившие лютому зверю и принявшие на себе печать его, злостивое начертание оскверненного, приступят к нему вдруг...¹⁴⁹

Вера «зверю» — необходимое условие принятия печати. Чтобы получить ее, необходимо прежде отречься от Христа и признать власть «зверя», объявившего себя Мессией. «Начертание» не предшествует удалению от Бога, но запечатлевает уже совершившееся отпадение.

«Начертание» поэтому не имеет ничего общего с переписью населения и какой-либо нумерацией. Из Евангелия известно, что Сам Христос подчинился всемирной переписи, проводимой по указу кесаря Августа. Перепись эта была задумана для упорядочивания сбора налогов, которые взимались со всех жителей Империи. Еван-

¹⁴⁷ Св. Ириней Лионский. Против ересей, V, 30, 3. Сс. 509, 511.

¹⁴⁸ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 24.

¹⁴⁹ Прп. Ефрем Сирин. Слово 38, на пришествие Господне. С. 257.

гелие не упоминает ни одного случая отказа от переписи¹⁵⁰: «И пошли все записываться, каждый в свой город» (Лк. 2: 3), пошли также и Иосиф с Марией, Матерью Иисуса. При переписи составлялись списки подданных, и имя каждого человека вносилось в эти списки под соответствующим номером. Среди прочих налогоплательщиков был переписан и Младенец Христос, но не стал от этого рабом кесаря.

Написался, но не поработился еси, кесаревым повелением повинуюсь: еще бо и от работы (рабства) утешение нам подая, вольно повинуешься и даньствуеши дидрахму: но законом греха первее проданная ны свободил еси ныне и сыноположения удостоил еси¹⁵¹.

В этом богослужебном тексте проводится параллель и с тем фактом, что Христос платил налоги как подданный Римской империи. Во времена земной жизни Иисуса Христа вопрос об уплате налогов стоял очень остро, и фарисеи пытались вопросом о налогах уловить Христа и обвинить Его перед римскими властями. На вопрос «Позволительно ли давать подать кесарю или нет?» Христос ответил: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21). Из самой жизни Христа и из Его слов видно, что ни перепись с производимой при этом нумерацией, ни сбор налогов не вредят вере человека¹⁵², но напротив, неисполнение того, что требуется государственным законом, является нарушением заповеди отдавать кесарю кесарево.

Рассуждения об условиях принятия печати встречаются в святоотеческих текстах. *Архиеп. Андрей Кесарийский* говорит, что лжепророк «волшебством и обманом будет совершать все к обольщению людей, чтобы антихриста считали за Бога. <...> Предтеча антихриста, сделав изображение зверя, ложно покажет его говорящим, повелит избивать ему не поклоняющихся и постарается наложить у всех начертание пагубного имени отступника...»¹⁵³.

В «Слове о кончине мира и об антихристе», приписываемом *св. Ипполиту Римскому*, говорится о сознательном отречении от Христа при принятии «печати»:

Та самая печать, вероятно, имеет надписание «отрекаюсь». Таково будет надписание и печать во времена этого ненавистника добра — та печать будет гласить: «Отрекаюсь от Творца неба и земли; отрекаюсь от крещения; отрекаюсь от служения моего Богу и присоединяюсь к тебе и в тебя верую»¹⁵⁴.

Св. Иоанн Златоуст считает, что, обольстившись ложными чудесами, люди уверуют в антихриста — «единственно ради ложных его чудес»¹⁵⁵.

¹⁵⁰ В то же время из книги Деяний Апостолов известно, что некоторые иудеи посчитали греховным участие в римской переписи и произвели народное возмущение: «Во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались» (Деян. 5: 37).

¹⁵¹ Предпразднство Богоявления. Повечерие, канон, песнь 6, тропарь 1. // *Минея Праздничная*. Изд. Моск. Патр., 1998. С. 239.

¹⁵² Поэтому совершенно безосновательны утверждения противников ИНН о том, что идентификационный номер «лишает человека имени» и «богодарованной свободы» (Слово Свято-Успенского Одесского монастыря). С помощью имени мы обращаемся к личности человека, номер же указывает не на личность, но на индивидуум. Свобода как способность человека к самоопределению — существенная черта образа Божия и не может быть уничтожена ничем. Против тех, кто считал, что во времена антихриста не будет свободы для спасения, писал свт. Димитрий Ростовский: «Разумная бо тварь человек, по образу Божию созданный, в произволение спасения своего, якоже прежде бе самовластен, сице и ныне есть самовластен, и впредь будет самовластен» (*Димитрий, митр. Ростовский и Ярославский*. О Кресте. С. 318).

¹⁵³ *Св. Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. изд.: Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992]. Сс. 108–109.

¹⁵⁴ *Св. Ипполит Римский*. Слово о кончине мира и об антихристе и о Втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа. // *Его же*. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. Вып. 2. С. 75.

¹⁵⁵ *Свт. Иоанн Златоуст*. Толк. на 2 Сол., 4, 1. С. 599.

Прп. Ефрем Сирий пишет о том, что отречение от Христа будет добровольным, после того как люди соблазняются ложными знамениями:

Если человек окажется хотя несколько беспечным, то легко подвергнется нападениям и будет пленен знамениями змия лукавого и хитрого. И таковой не найдет себе пощады на суде; там откроется, что добровольно поверил он мучителю¹⁵⁶.

О добровольном принятии печати говорит и *прп. Нил Мироточивый*:

На печати же написано будет следующее: «Я твой есмь». — «Да, ты мой еси». — «Волею иду, а не насильно». — «И я по воле своей принимаю тебя, а не насильно». Сии четыре изречения или надписи изображены будут посреди той проклятой печати¹⁵⁷.

Итак, принятие печати антихриста будет возможно непосредственно во время его царствования как результат сознательного выбора отступивших от Христа. К такому выбору закономерно придет человек, ведущий греховную жизнь и соблазненный ложными чудесами антихриста, ибо «род лукавый и прелюбодейный ищет знамения» (Мф. 12: 39). Насильственное же или несознательное наложение некоторого знака на человека, твердо верующего во Христа, не может отлучить его от Божией любви и благодати.

¹⁵⁶ *Прп. Ефрем Сирий*. Слово 38, на пришествие Господне. С. 253.

¹⁵⁷ Посмертные поучения преподобного отца нашего *Нила Мироточивого* Афонского. Афон, 1912. С. 57.

2. «Оптимистическое богословие» и Предание Церкви

Во второй части работы мы рассмотрим ставшие популярными ныне «оптимистические» тенденции в богословии. Если нездоровый апокалиптизм, рассмотренный нами выше, заставляет христиан бояться отпадения от Бога и вечной смерти (опасение вполне правильное, но, к сожалению, акцент при этом ставится не на личный греховный выбор, а более на внешние знаки, угрожая превращением христианства в магическое обрядоверие), то «оптимизм» внушает совершенно противоположное. «Оптимист» считает, что в конечном итоге все будут спасены, а зло и ад прекратят свое существование. Эта надежда на *всеобщее восстановление* (apokatastasij twm pantwn) появилась в христианском богословии благодаря трудам Оригена и свт. Григория Нисского. Оригеновское понимание апокатастасиса проистекало из его космологии и было осуждено Церковью. Относительно же Нисского святителя Церковь не высказывалась так решительно, но в то же время воздерживалась и от одобрения его эсхатологических ожиданий.

В наше время надежду на всеобщее восстановление можно встретить у целого ряда православных богословов. Некоторые высказывают ее осторожно, как допущение, другие же более уверенно. Рассмотрим этот вопрос более подробно и попытаемся определить допустимые границы православной богословской мысли в вопросе о всеобщем восстановлении.

2.1. «Оптимистический» подход

Среди наших современников «оптимистический» взгляд на конечные судьбы мира можно в той или иной мере отыскать у протоиерея Александра Меня, священника Георгия Кочеткова, Павла Евдокимова и пр. Такой поворот богословской мысли в сторону почти забытого учения об апокатастасисе объясняется, вероятно, современным положением Православия в инославном мире и стремлением преодолеть схоластический подход догматических пособий XIX в. Экуменический диалог с иными конфессиями вызывал искушение допустить возможность их спасительности. Как одно из возможных решений этой проблемы можно было предложить учение о конечности адских мук.

Идеи апокатастасиса не остались достоянием узкого круга богословской элиты, но начали активно распространяться среди верующих. В 1979 г. в Париже был издан катехизис «Жив Бог», переведенный на русский язык в 1990 г. Катехизис приобрел большую популярность на Западе. Авторы этой вероучительной книги пишут следующее:

Скажем прямо: идея вечного ада и вечных мучений для одних, вечного блаженства, безразличного к страданию, для других, не может больше в живом и обновленном христианском сознании оставаться таковой, какой ее некогда изображали наши катехизисы и наши официальные учебники богословия. Это устаревшее понимание, пытающееся опираться на евангельские тексты, толкует их буквально, грубо, материально, не вникая в их духовный смысл, сокрытый в образах и символах. Это понятие становится все более и более нетерпимым насилием над совестью, мыслью и верой христианина. Мы не можем допустить, что Голгофская жертва оказалась бессильной искупить мир и победить ад. Иначе нужно было бы сказать: все Творение — неудача, и подвиг Христа — тоже неудача. Давно пора всем христианам совместно засвидетельствовать и раскрыть свой интимный в этой области мистический опыт, так же, как и их духовную надежду, а быть может, их возмущение и ужас относительно изложенных в человеческих образах материалистических представлений ада и Страшного Суда. Давно пора покончить со всеми этими чудовищными утверждениями прошедших веков, которые творят из нашего Бога любви то, чем Он не является: «внешнего» Бога, Который лишь аллегория земных царей и ничего больше. Педагогика устрашения и ужаса больше не эффективна. Наоборот, она загораживает вход в Церковь многим из тех, кто ищет Бога любви¹⁵⁸.

Что же, текст весьма эмоционален и может быть убедительным для человека, знакомого с Православием лишь поверхностно. В наш век гуманизма и демократии «неэтично» говорить о вечной смерти, и это подкупает ищущих Бога людей, воспитанных на секулярной культуре.

Священник Георгий Кочетков в своем *Катехизисе для оглашаемых* объясняет понятие «вечные муки» из Мф. 25: 46 так, что вся их вечность ограничивается только этим веком, и поэтому «"вечность" мук — не совсем вечность»¹⁵⁹. Отец Георгий предлагает еще одну теорию, согласно которой вечные муки невозможны попросту потому, что не будет всеобщего воскресения: воскреснут только праведники, а грешники после своей смерти полностью уходят в небытие. Учение же о вечности мучений для

¹⁵⁸ *Жив Бог*. Христианский катехизис. Лондон, 1990. С. 426.

¹⁵⁹ *Кочетков Г., свящ.* Катехизис для оглашаемых, тема 15 <www.stphilaret.ru/katehiz/tem15.zip>.

о. Г. Кочеткова — «садистское» и не более чем «сорняк»¹⁶⁰; он предлагает верующим сделать выбор между теориями всеобщего спасения и не всеобщего воскресения.

Подобно этому рассуждал и протоиерей Александр Мень: он полагал, что «весь Новый Завет свидетельствует против той мысли, будто Геенна — некая реальность, противоположная Царству. Она есть “смерть вторая”, небытие, уход в ничто»¹⁶¹.

Современный богослов Павел Евдокимов, живущий во Франции, также разделяет идею безусловного апокатастасиса. В его работе «Женщина и спасение мира» он пишет следующее:

Общепринятое понятие о вечных мучениях представляет собой лишь школьное мнение, упрощенческое богословие («наказующее»), которое пренебрегает глубиной таких текстов, как Ин. 3: 17¹⁶² и 12: 47¹⁶³. Можно ли себе представить, что наряду с вечностью Царствия Божьего Бог готовит вечность ада, что было бы в каком-то смысле провалом Божественного замысла, победой — хотя бы частичной — зла? Между тем апостол Павел в 1 Кор. 15: 55, судя по всему, утверждает обратное¹⁶⁴. <...> Педагогический элемент *страха* в настоящее время уже не действует, но рискует приблизить христианство к исламу. Трепет перед святыней спасает мир от пресности, но *совершенная любовь изгоняет страх* (1 Ин. 14: 18)¹⁶⁵.

Здесь мы видим ту же эмоциональную речь и явные натяжки при использовании слов Писания. Автор заботится о том, чтобы убедить читателя в неотвратимости вечного блаженства в Царстве Бога любви, но совершенно не пытается при этом подтвердить свои догадки богословским опытом Церкви. Подход П. Евдокимова другой современный автор Юрий Максимов охарактеризовал как «вульгарный». Ю. Максимов отмечает, что «оптимисты» обсуждают вопрос о вечных муках «с позиции людей, которые твердо знают, что уж они-то точно в ад ни при каких условиях не попадут. Выглядит все это так, что, стоя одной, если не двумя ногами уже в раю, “оптимисты” щедро расточают милосердие Божие, придумывая, под каким бы предлогом помиловать несчастных падших ангелов и тех из людей, кому повезло чуть меньше, чем им»¹⁶⁶.

Перейдем к подробному исследованию вопроса о вечных муках и апокатастасисе. Рассмотрим учение свт. Григория Нисского и отношение к его мнениям других отцов, учение Церкви о всеобщем воскресении и восстановлении всего творения, православное понимание ада и согласование обожения со свободой человека.

¹⁶⁰ <www.stphilaret.ru/katkat/tem15.zip>.

¹⁶¹ Мень А., *прот.* Сын Человеческий. М., 1991. С. 114.

¹⁶² Ин. 3: 17: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него.*

¹⁶³ Ин. 12: 47: *И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир.* Здесь П. Евдокимов демонстрирует типично сектантский метод обращения с Писанием: отрыв цитаты от контекста. Следующий стих показывает нелепость выводов богослова: *Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день.*

¹⁶⁴ 1 Кор. 15: 55: *Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?* Ап. Павел здесь цитирует пророка Осию (13: 14) для подтверждения учения об окончательной победе Христа над смертью и о всеобщем воскресении, но никак не о конечности адских мук.

¹⁶⁵ *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. Минск, 1999. С. 121. Удивительно, что эти слова П. Евдокимова не оказались включенными в реферат В. Львова, опубликованный в серьезном богословском журнале «Альфа и Омега» (Львов В. <Реферат>: Павел Евдокимов. Женщина и спасение мира. // *Альфа и Омега* No. 1 (27). М., 2001, сс. 350–362).

¹⁶⁶ *Максимов Ю.* Святые отцы и «оптимистическое богословие». Вопрос о вечности адских мук в работах православных богословов XX века. <www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/vechnyjad.htm>.

2.2. Учение об апокатастасисе в богословском предании Церкви

Задолго до возникновения христианства античные мыслители увлекались идеей круговорота истории. История рассматривалась не как линейный процесс, но циклически: в конце концов она должна вернуться к своему началу. Циклическое понимание мировых процессов прослеживается и брахманистских, и в пифагорейско-стоических учениях о вечном возвращении и мировом годе. Стоики считали, что история повторяется в бесконечном круговом цикле, каждый период которого заканчивается разрушением мира в огне. Сама идея непрерывного круговорота исключает что-либо конечное; в такой системе невозможно говорить ни о цели, ни о смысле, ни о конце истории. Собственно, эсхатологии здесь также нет места. Завершая очередной цикл, мировая катастрофа открывает место для следующего.

Судьба отдельного человека также легко подчиняется закону цикличности. Для язычества характерны представления о материнском лоне земли: умирая, человек возвращается в это лоно¹⁶⁷. Смерть и погребение, таким образом, оказываются зачатием, которое снова возвращает умершего к жизни. В некоторых племенах считают, что умерший возвращается на землю в теле новорожденного из своего рода. Так, в африканском племени Йоруба новорожденного встречают словами: «Ты вернулся!»¹⁶⁸. Мотивы возвращения на более высоких уровнях культуры выражаются в учении о реинкарнации, или «переселении душ», причем непрерывный цикл перевоплощений воспринимается как невыносимая безнадежность, которую необходимо преодолеть.

Вместе с этими представлениями уже в древности существует такое понимание судеб мира и человека, которое освобождает их от бесконечного круговорота. Древние египтяне понимали потусторонний мир как «положительное бытие, по своей конкретной наполненности не уступающее земной жизни, однако в отличие от нее стоящее под знаком окончательной стабильности и потому неизмеримо более важное»¹⁶⁹. Цицерон ожидал, что все люди «явятся в их подлинном божественном тождестве и будут жить вечно в Млечном Пути»¹⁷⁰. Воссоединение всех духов в бесконечном единстве ожидали и различные гностические секты. Будущая духовная жизнь, считали они, будет соответствовать их начальному духовно-бесплотному состоянию¹⁷¹. Впоследствии гностические идеи были переработаны некоторыми христианскими писателями.

Первое упоминание у христианских богословов о возможной конечности адских мучений мы встречаем у Климента Александрийского. Он считал, что огненные мучения в аду есть средство очищения от грехов. Огонь он понимал, разумеется, как не вещественный, но иного рода, проникающий в душу¹⁷². В конце концов, считал Александрийский пресвитер, истинный Гностик — Бог — сжалится над терпящими наказание грешниками и побудит их исповедать Его¹⁷³. Таким образом, по мнению Климента, в итоге может наступить всеобщий апокатастасис. Однако, Климент высказывался об этом достаточно неопределенно.

Следующий шаг в сторону апокатастасиса сделал Ориген. Определив, что Бог всегда был Творцом, что Он — Творец по сущности Своей, Ориген пришел к выводу о необходимости создания множества миров. Если Бог — всегда Творец, то значит, и до нашего мира Он создавал иные миры, и после также будет творить. Различные миры

¹⁶⁷ Аверинцев С. София — Логос. С. 213.

¹⁶⁸ См.: Мень А., *прот.* История религии. Т. 3: У врат молчания. М., 1992. С. 191.

¹⁶⁹ Аверинцев С. Ук. соч. С. 214.

¹⁷⁰ См.: В. Е. Daley SJ. Апокатастасис и «благое молчание» в эсхатологии св. Максима Исповедника. <www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley_maxim.html>.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Строматы, VII, 6, 34. Цит. по: Макарий (Оксиюк), *митр.* Ук. соч., с. 115.

¹⁷³ Там же, VII, 12, 77.

в понятии Оригена существуют не параллельно друг другу, но следуют один за другим. Вместе с этим Ориген верил в непреложную любовь Бога и в непоколебимость человеческой свободы. «По присущей ему интуиции, — пишет протоиерей Иоанн Мейендорф, — Ориген считал, что праведный Бог мог изначально создать только разумные существа, по природе равные между собой; это неизбежно привело его к учению о предсуществовании душ и о всеобщем восстановлении»¹⁷⁴. Он считал, что все разумные существа, в том числе, вероятно, даже сатана и демоны, в конечном итоге сами захотят покориться Христу, и будут существовать в любви и единстве с Богом. Иногда он говорит просто о «подчинении» всех врагов Божиих Христу, но это означает не уничтожение, но «спасение тех, кто подчинился Христу»¹⁷⁵. Учение о всеобщем спасении, или апокатастасисе («восстановлении») Ориген выдвигает в нескольких местах своих сочинений¹⁷⁶. По его мысли, до первого «грехопадения» сотворенных разумных духовных существ последние пребывали в единстве, созерцая Бога. Грехопадение стало причиной создания материального мира¹⁷⁷. Конечной целью бытия разумных тварей должно стать снова единство в созерцании.

В концепции христианской надежды Оригена, как замечает католический исследователь Brian E. Daley, должны быть учтены два следующих момента. Во-первых, Ориген никогда не говорит, на какой стадии (если таковая вообще существует) ожидаемое спасение становится окончательным. Поэтому вопрос о возможной цепочке будущих грехопадений и актов спасения в богословии Оригена остается открытым. Во-вторых, Ориген рассматривает посмертное наказание, следуя Платону, как очищение или исцеление; следовательно, «вечный огонь», о котором говорится в Священном Писании, может быть лишь относительно вечным, то есть достаточно длительным, но не вечным. Цель огненного наказания — очищение духов, для того чтобы они могли свободно принять свое настоящее блаженство¹⁷⁸. Мысль о вечности адских мучений допущена в Священном Писании с воспитательной целью, чтобы «держат в страхе тех, которые через другие средства не могут вырваться из греховной тины»¹⁷⁹.

Эсхатология Оригена привлекла к себе внимание современников и потомков. Евагрий Понтийский повторил мысли Оригена. Он также был убежден, что все духовные существа будут в созерцании воссоединены с Богом¹⁸⁰.

Совершенно терпимо, как будто, относился к мнению о всеобщем спасении свт. Григорий Богослов. Приведем оба его свидетельства.

Знаю огонь и не очистительный, но карательный (содомский, уготованный диаволу и ангелам его). Есть еще и сих ужаснейший огонь, который за одно действует с червем неусыпающим, не угасим, но увековечен для злых. <...> Если только не угодно кому и здесь представлять сие человеколюбивее и сообразно с достоинством наказующего¹⁸¹.

Философствуй мне о мире или о мирах, о веществе, о душе, о разумных — добрых или злых природах, о воскресении, суде, воздаянии,

¹⁷⁴ Мейендорф И., *прот.* Христос в восточном православном богословии. Перевод с английского свящ. О. Давыденкова при уч. Л. А. Успенской. Примеч. А. И. Сидорова. М.: ПСТБИ, 2000. С. 59.

¹⁷⁵ О началах, 1, 6, 1 (Цит. по: Daley, ук. соч., прим. 9).

¹⁷⁶ Комментарии на Рим. 5, 10, 9, 41; Иоан. 16, 32, 3; Комментарии на Матф. 13, 17; О началах, 1, 6, 1–2 (Там же).

¹⁷⁷ О началах, 2, 9, 2–3 (Там же).

¹⁷⁸ О началах, 1, 1, 2, 10, 4 — 8; Против Цельса, 3, 78, 4, 69, 5, 15, 8, 72 (Там же).

¹⁷⁹ Макарий (Оксиюк), *митр.* Ук. соч. С.152.

¹⁸⁰ Гностические главы 2, 84, 5, 20, 6, 27.

¹⁸¹ Слово 40 (на святое Крещение). // *Свт. Григорий Богослов*, архиеп. Константинопольский. Собрание творений в 2-х тт. Репр. изд. Т. 1. СТСЛ, 1994. С. 568.

Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и погрешать безопасно (diamartanein akindunon)¹⁸².

Свт. Григорий Нисский, испытавший сильное влияние оригенизма, разделял учение о спасении всех разумных существ, в том числе нечистых духов. Он отвергал теорию Оригена о множественности миров и предсуществовании душ. Надежду на конечное спасение всех свт. Григорий основывал на том, что зло не имеет собственной сущности, не сотворено Богом, и потому не может вечно существовать. Восстановление всех не означает пребывание в бестелесном состоянии, но в том целостном первоизданном состоянии, которое имели в раю Адам и Ева.

Свт. Григорий изображает ад как средство очищения. Если за время земной жизни «душа останется неуврачеванной, то сберегается для нее врачевание в жизни будущей»¹⁸³. Адские мучения — не цель сами по себе, они существуют для врачевания души. Собственно, страдания и мучения — лишь побочное следствие очистительного процесса. Как отмечает отечественный исследователь богословия Нисского святителя В. Несмелов, по мысли свт. Григория «Богу нужно не мучение человека, а его очищение; если же человек мучится, то это — совершенно постороннее обстоятельство, которое не имеет себе спасительного назначения в процессе спасительного врачевания»¹⁸⁴.

Очищение происходит ни в коем случае не помимо воли человека, не насильственно. «Акту целебного воздействия Бога на грешного человека предшествует со стороны человека искреннее желание врачевания и отвращение от порока»¹⁸⁵. Творить добро — природное свойство человеческой души, и поэтому нет ничего удивительного в том, что она захочет отвратиться от зла.

Будучи средством очищения, адские мучения должны в конце концов прекратиться. Когда все будут очищены от грехов, исчезнет сам грех — в подтверждение этой мысли свт. Григорий ссылается на Пс. 36: 10 («Еще немного, и не станет нечестивого; посмотришь на его место, и нет его»), видя в этих словах окончательное исчезновение порока. Если же все зло будет уничтожено, то, разумеется, и мучения прекратятся. Слова писания о «неумирающем черве» и «неугасимом огне», согласно свт. Григорию, не следует понимать буквально в материальном смысле: они выражают не временную бесконечность, но качество мучений (неугасимый огонь — который человек не может сам потушить)¹⁸⁶.

Итак, в конечном итоге, считает свт. Григорий, «после долгих вековых периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра»¹⁸⁷. На основании 1 Кор. 15: 28 («...Бог будет все во всем») он заключает, что если Бог будет во всем, то и «все будет в Боге, а в Боге существует одно только благо и блаженство»¹⁸⁸. Зло должно прекратиться; оно само в себе носит начало саморазложения и самоуничтожения.

«Зло некогда должно быть совершенно изъято из существующего... Ибо порок не имеет свойства быть вне произвола, и когда все произволение <будет> в Боге, тогда порок придет в совершенное уничтожение, потому что не останется ему вместилища»¹⁸⁹. Зло совершенно чуждо природе человека. Творя зло, человек, наконец, пре-

¹⁸² Слово 27 (о богословии 1). // Там же. С. 391. При цитировании мы использовали перевод В. М. Лурье в его послесловии к книге: *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека*. СПб.: «Ахиота», 2000. С. 196.

¹⁸³ Слово огласительное, 8. // Творения св. Григория Нисского. Ч. IV. М., 1862. С. 31.

¹⁸⁴ *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. (Репр. изд.: СПб., 2000). С. 611.

¹⁸⁵ Там же, с. 612.

¹⁸⁶ *Макарий (Оксиок), митр.* Ук. соч. С.384.

¹⁸⁷ О душе и воскресении. // Творения, ч. IV, с. 250.

¹⁸⁸ *Несмелов В.* Ук. соч. С. 618.

¹⁸⁹ О душе и воскресении. // Творения, ч. IV, с. 275.

сытится им, и обратит волю в сторону добра — в нашей природе «не навек останется вождение того, что чуждо ей»¹⁹⁰.

Человек создан для возрастания в добре и для блаженства; он — «прекрасное дело Божие, и приведен в бытие для еще более прекрасного»¹⁹¹. Цель творения, таким образом, может быть достигнута только в том случае, если все разумные существа примут участие в блаженстве с Богом. В противном случае греховность человека окажется прочнее Божией премудрости.

В Священном Писании слова о вечном характере адских мучений, считает свт. Григорий, допущены с педагогической целью — отвлечь человека от греха. «Для слабых людей — это угроза и восстановление печалей, дабы страхом болезненного воздаяния уцеломудрились мы до избежания порока»¹⁹².

Учение Оригена и свт. Григория Нисского о всеобщем апокатастасисе и конечности адских мучений было встречено Церковью критически. Еще при жизни Оригена его учение подвергалось критике с различных сторон. Так, с позиций александрийского («не-оригенистского») богословия выступил св. Петр, с позиций малоазийского богословия — св. Мефодий, с позиций антиохийского — св. Евстафий¹⁹³. К концу IV века споры вокруг идей Оригена дошли до такой степени, что около 400 года его учение было осуждено на трех поместных соборах: Александрийском, под председательством Феофила, Кипрском, под председательством св. Епифания, и Римском, при папе Анастасии I.

По свидетельству участника одного из них, Сульпиция Севера, наибольшее возмущение произошло тогда, «когда епископы читали многие отрывки из его (Оригена) книг... и воспроизвели одно место, в котором утверждалось, что Господь Иисус... муками Своими даже прегрешения дьявола искупил»¹⁹⁴. В 543 году император Юстиниан издал эдикт против учения Оригена, в котором анафематствовал наряду с прочим утверждение о конечном спасении всех людей и падших духов. Это анафематствование в том же году было утверждено на Поместном Константинопольском соборе (9 анафематизм): «Если кто говорит или думает, что мучение бесов и нечестивых людей не вечно и после некоторого времени будет иметь конец, а затем последует восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей в прежний чин: анафема!»¹⁹⁵. (Этот анафематизм долгое время приписывался V Вселенскому собору, но, скорее всего, ошибочно¹⁹⁶.)

Учение свт. Григория Нисского отличалось от оригеновского тем, что в нем отрицалось предсуществование душ и их воплощение во множественных мирах, и предполагалось участие тел в воскресении и вечной жизни. Были попытки объяснить учение об апокатастасисе у свт. Григория порчей его текстов оригенистами — попытки неубедительные. Однако никаких прещений на учение святителя не было наложено ни при его жизни, ни после смерти. Означает ли это, что Церковь в общем признала правоту надежды святителя на общее спасение?

Хотя память святого отца никогда не подвергалась сомнению, и его труды часто цитировались в подтверждение православных догматов веры, тем не менее, пункт учения об апокатастасисе вызвал критику со стороны последующих богословов.

¹⁹⁰ О смерти. // Творения, ч. VII, с. 519.

¹⁹¹ Слово огласительное, 8. // Творения, ч. IV, с. 34.

¹⁹² Там же, сс. 31–32.

¹⁹³ Сидоров А. И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия. // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: «Мартис», 1994. С. 34.

¹⁹⁴ Хроника. // Сульпиций Север. Сочинения. М., 1999. Сс. 135–136.

¹⁹⁵ Цит. по: Лурье В. М. Ук. соч. С. 194.

¹⁹⁶ Там же.

Один из столпов православного монашества прп. Варсануфий Великий (†540–550 гг.) отзывался о мнении Оригена, Евагрия и Дидима о конечности адских мучений: «Это слова людей праздных. Это порождения прелести... Они — совершенная ложь, совершенная тьма, совершенная прелесть, решительное отчуждение от Бога. Бегай их, брат, чтобы учение их не утвердилось в твоём сердце»¹⁹⁷. Подобным же образом ответил на вопрос о мнении Оригена и спостник прп. Варсануфия св. Иоанн¹⁹⁸. После этого старцев спросили о свт. Григории Нисском: почему он, отвергая оригеновское понимание апокатастасиса, тем не менее, считал, что мучения будут иметь конец. Прп. Варсануфий ответил следующее: «Итак, послушайте, что Бог открыл мне за три дня до того, как вы написали мне свой вопрос». Обратим внимание на то, что здесь перед нами, по замечанию В. М. Лурье, исключительный случай: старец подчеркивает, что он будет излагать непосредственно откровение от Бога¹⁹⁹:

Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии... Святые, сделавшись учителями, или сами собой, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем *сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, то есть учение неправое* (здесь и далее выделено мной — А. Д.). Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, *не исследовали их слов*; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением... Итак, когда слышишь, что кто-либо из них говорит о себе, что он от Духа Святого услышанное поведает, то сие, несомненно, и мы должны тому верить. Если же [святый муж] и говорит о вышеупомянутых [мнениях], то не найдешь, чтобы он подтверждал слова свои, как бы имел утверждение свыше, но они проистекали из учения прежних его учителей, и он, доверяя знанию и премудрости их, не вопрошал Бога, истинно ли сие²⁰⁰.

Отметим, что прп. Варсануфий объясняет, почему заимствованные у Оригена мнения о конечности адских мук были восприняты свт. Григорием, но не говорит, что они безгрешны.

Преподобный Нил Солунский (XII в.) объяснял появление неправых мнений у каппадокийского святителя тем, что учение о вечности адских мучений в его время еще не было окончательно сформулировано. «Пока не касались вопроса о вечном наказании, и он представляется с той мыслью, что мучения будут иметь конец»²⁰¹.

Такого же мнения придерживался и св. Марк Эфесский, участник Ферраро-Флорентийского собора (1438 г.). В ответ на приведенные латинянами в защиту учения о чистилище мнения свт. Григория об очистительном характере адских мучений св. Марк сказал:

Сначала мы ответим касательно их так, как приняли от наших отцев: что возможно, что это является искажениями и вставками, сделанными некоторыми еретичествующими и оригенствующими... Затем

¹⁹⁷ Прп. отцев *Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Пер. с греч. Изд. 4-е. СПб., 1905 (репр. изд.: М., 1993). Сс. 381–384.

¹⁹⁸ Вопрос 607. Там же, с. 384.

¹⁹⁹ Лурье В. М. Ук. соч. С. 199.

²⁰⁰ Вопрос 610. Ук. соч. Сс. 385–388.

²⁰¹ Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2. Изд. 2-е, СПб., 1882. С. 153.

скажем, что если и действительно святой был такого мнения, однако это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, вынесенным на Пятом Вселенском соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности²⁰².

Св. Марк отзывается также о приведенном нами выше высказывании свт. Григория Богослова:

Видишь ли, как он допускает желающим понимать этот огонь более человечно? Но Пятым Вселенским собором такое мнение (о конечности мучений) признано из всех мучений наиболее бесчеловечным и как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме. Итак, эти изречения... никоим образом не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал по особенному²⁰³.

Наконец, рассуждения об апокатастасисе мы встречаем у прп. Максима Исповедника (†662). Св. Максим, несомненно, хорошо знал оригенистскую традицию. Надежда на всеобщее спасение встречается только в двух местах его сочинений. Это вступительная часть его раннего произведения — Толкования на Псалом 59, в котором он объясняет надписание псалма («в конец, о измениться хотящих») через соотнесение его с возможностью изменения воли человека (изменение по добровольному изволению и выбору — *gnwmikhn kai. proairetikhn metabolhn kai. alloiwsin*). Это станет возможным только при Втором пришествии Христа, потому что «затем, при свершении веков благодаря Тому же Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаянного воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление»²⁰⁴. Второе место — из седьмой главы Мистагогии, в которой прп. Максим объясняет связь духовного и материального мира как подобие связи души и тела: «Подобно душе в теле, мир умопостигаемый пребывает невидимо, однако действено, в мире чувственном. И это до тех пор, пока не благоугодно будет Тому, Кто связал их воедино, расторгнуть сию связь, ради высшего и более таинственного Домостроительства (*oikonomia*), в годину всеобщего и чаемого нами свершения веков (*sunteleia*). Тогда и мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова в мгновении ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом нами воскресении. Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления...»²⁰⁵.

В этих двух отрывках говорится о будущем восстановлении всего материального мира, в том числе человека. Частью этого процесса будет восстановление каждой человеческой личности. Взятые сами по себе, эти отрывки могут убедить читателя в том, что прп. Максим надеялся на всеобщее спасение. Но, как отмечает В. Е. Daley, оптимизм приведенных выше высказываний не типичен для св. Максима, который «ни в одном из этих текстов не высказывает некоторого точного эсхатологического утверждения»²⁰⁶.

²⁰² Первое слово об очистительном огне, 11. — В книге: *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния. Jordanville, 1963. Сс. 68–69.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Творения *прп. Максима Исповедника*. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. С. 208.

²⁰⁵ Мистагогия, 7. // Там же, с. 168.

²⁰⁶ Daley. Ук. соч., I.

С другой стороны, в трудах прп. Максима отсутствует и прямая критика оригеновского апокатастасиса. Касаясь трудов свт. Григория Нисского, преподобный выделял три понимания термина «апокатастасис», которые Церковь «знает»:

1. Нравственное возрождение — человек «восстанавливается, осуществляя план добродетельной жизни, ей подобающий».
2. Физическое восстановление и изменение всего творения при воскресении, «восстановление в нетление и бессмертие».
3. «Восстановление сил души, падшей под влиянием греха, до их состояния при сотворении». Когда произойдет воскресение тела, «тогда не подверженные силы души с течением времени сбросят память о зле, укорененном в душе, и, приближаясь к пределу (περατῆ) всех веков и не находя места покоя (στάσις), душа придет к Богу, у Которого нет предела; и таким образом, благодаря знанию (τῆ ἐπιγνωσεῖ), а не соделанному добру, душа воспримет свои силы обратно и будет восстановлена в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель никогда не был причастен ко греху»²⁰⁷.

У прп. Максима не встречается полемики против учения об апокатастасисе. В своих богословских трудах он старается переработать это учение и придать ему православному характер: хотя возможность спасения дана всем без исключения, и все творение будет преображено и восстановлено во славе при Втором пришествии Христа, тем не менее, вечное блаженство наследуют лишь уверовавшие. Господь не станет насильствовать человеческую свободу. В дальнейшем мы вернемся к богословию прп. Максима, когда будем рассматривать доводы «оптимистов».

Следующий христианский писатель, в трудах которого встречается надежда на всеобщее спасение — преподобный Исаак Сирин. Находясь за пределами Византии, будучи некоторое время епископом Ниневии Церкви Востока²⁰⁸, прп. Исаак хорошо знал сочинения Евагрия, большое количество которых было переведено на сирийский язык и пользовалось широкой популярностью и авторитетом в области духовной жизни²⁰⁹.

«Наиболее характерной особенностью эсхатологии прп. Исаака является его вера во всеобщее спасение... эта вера имеет мало общего с осужденным в VI веке Церковью учением Оригена, так как исходит из принципиально иных предпосылок. Исходным пунктом всех эсхатологических построений прп. Исаака является не логическая необходимость восстановления всего тварного бытия в его первоначальном состоянии, но любовь Божия, которая превосходит всякую идею воздаяния и возмездия», — пишет в предисловии к русскому переводу второго тома сочинений (новооткрытые тексты) прп. Исаака Сирина переводчик и автор монографии о прп. Исааке иеромонах (ныне — епископ Керченский, викарий Сурожской епархии) Иларион (Алфеев)²¹⁰.

Учение о всеобщем спасении содержится в беседах 39–41 II тома сочинений, открытого совсем недавно — в 1983 году. В нашу задачу не входит исследование авторства новооткрытых текстов. Отметим только, что в пользу авторства прп. Исаака высказались Себастиан Брок, иером. Иларион (Алфеев)²¹¹, переведший весь первый том с сирийского языка на русский, и В. М. Лурье²¹²; их доводы были оспорены А. М.

²⁰⁷ *Quaestiones et Dubia*, 13. Цит. по: Daley, ук. соч., I.

²⁰⁸ Современное название — Ассирийская Церковь Востока.

²⁰⁹ *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 35.

²¹⁰ *Иларион (Алфеев), иером.* Об основных темах богословия прп. Исаака Сирина. // *Прп. Исаак Сирин.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М., 1998. Сс. 281–282.

²¹¹ *Иларион (Алфеев), иером.* Спор о наследии прп. Исаака Сирина. // Православная беседа. No. 3, 2000.

²¹² *Лурье В. М.* Новооткрытые тексты прп. Исаака Сирина: Их перевод и исследование. <private.peterlink.ru/alektor/V40_2.htm#st_isaak>.

Сидоровым²¹³. Автор второго тома сочинений, действительно, неоднократно говорит о всеобщем спасении, в отличие от автора первого тома. Впрочем, для св. Исаака, жившего вдали от Византии, на территории Церкви, знавшей только первые два Вселенских собора, заблуждение относительно вечности мучений вполне понятно и не-предосудительно: мог же ведь он и ошибаться подобно свт. Григорию Нисскому, тем более что в Антиохийской традиции (которой принадлежит церковь Востока) огромный авторитет имел Феодор Мопсуетский и Диодор Тарсийский, цитируя которых, прп. Исаак и обосновывает мнение о конечности мучений.

Прп. Исаак начинает ход своих мыслей с рассуждения о том, что Бог все делает исходя из любви и поэтому «богохульным является мнение о том, что Бог может делать что-либо из мести или воздаяния»²¹⁴. Бог знал заранее всю будущую жизнь человека — и добрые, и злые поступки — и все же сотворил его: «...Стыдно даже помыслить такое о Боге — чтобы возмездие за злые дела было обретено в Нем, ибо таким образом мы приписали бы немощь этому Естеству — будто ради возмездия использует Он такой великий и трудный предмет»²¹⁵.

Еще более богохульное мнение — думать, что Бог позволяет людям грешить для того, чтобы вечно наказывать их после смерти.

Если человек говорит, что лишь для того, чтобы явлено было долготерпение Его, мирится Он с ними здесь, с тем, чтобы безжалостно мучить их там — такой человек думает невыразимо богохульно о Боге, в соответствии со своим ребяческим сознанием: он отнимает у Бога Его доброту, благость и милосердие — то, благодаря чему Бог на самом деле терпит грешников и злодеев. Такой <человек> приписывает Ему страстность — будто Он не согласился на их мучения здесь, так как уготовал им более тяжкое зло в обмен на кратковременное терпение. Такой <человек> не только не приписывает Богу что-либо правильное и доскональное, но клеветает на Него²¹⁶.

Рассмотрев библейское повествование о грехопадении Адама и Евы, прп. Исаак постепенно переходит к идее о том, что эсхатологическое завершение истории человеческого бытия должно соответствовать величию Бога и Его милосердию. Идея любви и возмездия несовместимы. Если допустить вечность мучений, то следует признать неудачей все творение Божие: Он не смог побороть зло.

Где любовь, там нет возмездия; а где возмездие, там нет любви. Любовь, когда совершает добрые дела или исправляет прошлые поступки, не воздает тем самым за дела прошлого. Но заботится она о том, что наиболее полезно в будущем: она исследует грядущее, а не прошедшее. И если противным образом думаем мы, тогда, в соответствии с таким ребяческим взглядом, Создатель окажется немощным, ...ибо после того, как созданное Им растлилось против Его воли, Он задумал какое-то другое средство и в воздаяние за его растление уготовал для него <множество> зол. Такое мнение является немощным по отношению к Создателю!²¹⁷

²¹³ Сидоров А. И. Проблемы творчества прп. Исаака Сирина. // Православное книжное обозрение. Ноябрь, 1998. С. 5. Также можно отметить статью Ю. Максимова: «Оптимистическая» патрология <www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/optimistbogoslov2.htm>, и *свящ. Петра Андриевского*: Экуменический богослов о. Иларион (Алфеев). // Благодатный огонь. No. 5, 2000.

²¹⁴ *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. С. 292.

²¹⁵ Том II, беседа 39, 2. *Прп. Исаак Сирин.* О божественных тайнах и о духовной жизни. С. 198. (Далее при цитировании II тома сочинений прп. Исаака указаны только номера страниц).

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Том II, беседа 39, 17 С. 206.

Прп. Исаак полагал, что идея о конечности мучений не ведет к духовной беспечности и расслаблению; наоборот, она вдохновляет любовь к Богу и покаяние от сознания бесконечного милосердия Творца. Поскольку удаление от Бога противоестественно для человека, то Господь приведет ко спасению всех. Но это спасение не будет никому навязано, все обратятся к Богу по собственному устремлению воли.

Прп. Исаак считал, что в конечном итоге спасутся все без исключения, включая самого «отца лжи» — дьявола и его слуг:

Ведь известно, что в момент, когда они падают, Он не оставляет их; и таким образом, ни демоны не останутся в своем демоническом <состоянии>, ни грешники — в грехах своих; но к единому равному <состоянию> совершенства по отношению к Своему собственному Бытию намеревается Он привести их — к <состоянию>, в котором святые ангелы находятся сейчас, в совершенство любви и бесстрастного сознания²¹⁸.

Прп. Исаак признавал очистительный характер геенского огня для тех, кто не способен сразу войти в Царство Божие. Для них уготовано кратковременное мучение, чтобы они очистились покаянием. Но таких людей, считал прп. Исаак, будет немного:

По этому замыслу благодати большинство людей войдет в Царство Небесное без опыта геенны. <...> Ибо спасения нашего Он (Бог) ищет, а не поводов для того, чтобы мучить нас²¹⁹.

Мы видим, что среди церковных писателей идея о конечности адских мук обнаруживается в трудах лишь некоторых учителей, причем по большей части не причисленных к лику святых. Учение об апокатастасисе и всеобщем спасении присутствует в трудах Климента Александрийского, Оригена и зависимых от него Евагрия и Дидима, свт. Григория Нисского и прп. Исаака Сирина. Можно с уверенностью констатировать, что это учение не было воспринято Церковью. Ложные мышления Оригена не получили широкого распространения, и в конце концов были соборно осуждены. Можно вполне согласиться с митр. Макарием (Оксиюком), что «после строгого осуждения оригенизма богословской мысли дана была определенная норма, которой она должна руководиться при раскрытии эсхатологических истин. Не удивительно поэтому, что учение о всеобщем апокатастасисе в истории христианской письменности последующего времени не имело приверженцев, и эсхатология получила более или менее определенный облик»²²⁰.

Надежда на всеобщее спасение вполне допустима, и мы встречаем ее у ряда отцов. Но возможность еще не означает обязательность, и вряд ли допустимо заранее предрешать результат свободного выбора падшего человека. Православное понимание надежды мудро выражено великим аскетическим писателем прп. Иоанном Лествичником: «Хотя не все могут быть бесстрастными, тем не менее не невозможно, чтобы все спаслись и примирились с Богом»²²¹. Все христиане могут быть уверены в возможности своего спасения, дарованной им по милости Всеблагого Бога, и, чтобы реализовать эту возможность, должны во время земной жизни непрерывно очищать сердце покаянием и следовать крестным путем Христа.

2.3. Сошествие Христа во ад

Прежде чем рассматривать доводы сторонников «оптимистического» богословия и устанавливать допустимые рамки мышления по вопросу вечности адских мук, необ-

²¹⁸ Том II, беседа 40, 4 С. 211.

²¹⁹ Том II, беседа 40, 12 Сс. 213–214.

²²⁰ Макарий (Оксиюк), митр. Ук. соч. С. 649.

²²¹ Лествица 26. Цит. по: Иларион (Алфеев), игум. Ук. соч. С. 308, прим. 73.

ходимо затронуть еще один вопрос, находящийся в непосредственной связи с исследуемой нами темой. Вопрос этот — о сошествии Спасителя во ад. Скажем сразу, что этот вопрос (так же, как и тема апокатастасиса) — один из самых сложных и труднообъяснимых в христианском богословии. На основании Священного Писания мы знаем, что Спаситель, в то время как Его тело покоилось в гробнице, душой сходил во ад. «Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошел, проповедал...» (1 Пет. 3: 18–19). На основании этого текста и еще одного места из того же послания («ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» — 1 Пет. 4: 6) можно предположить, что проповедь Христа в аду была обращена ко всем без исключения — как праведникам, так и грешникам. Если это так, то значит, и после смерти возможно обращение к Богу, а значит и спасение. Кого Господь вывел из ада? Только одних ветхозаветных праведников²²² или же всех тех, кто уверовал в Него, даже если жизнь свою окончил грешником? В ответе на этот вопрос будет заключаться существенное уточнение к рассматриваемой нами теме вечности мучений.

Обратимся к богослужебному и святоотеческому преданию²²³. Рассмотрим, прежде всего, свидетельства литургических текстов Православной Церкви, которые целиком соответствуют ее догматическому учению, помня о том, что *lex credendi* основан на *lex orandi*²²⁴.

2.3.1. Литургическое предание

Автор многих богослужебных песнопений прп. Роман Сладкопевец (†555–565) в кондаке 42 излагает мысль о том, что после сошествия Христа ад был полностью опустошен:

Путь Твой во ад, о Спаситель мой,
никто не познал ясно, кроме [самого] ада,
ибо он смог из того, что видел и что претерпел,
познать Твою силу...
Итак, сначала скажи мне, ад,
вечный враг рода моего,
как удержал ты в гробу Возлюбившего
род мой. За кого ты принял Его?...
«От меня хочешь узнать, человек,
как сошел ко мне Убийца мой?
Я разрушен и не могу ответить тебе,
ибо все еще нахожусь в изумлении...
[ибо] руками, которые я [прежде] связал,
Он схватил меня за горло,
и я извергнул всех, кого поглотил, вопиющих:
Воскрес Господь»²²⁵.

В кондаке 45, наиболее богатом по богословскому содержанию, Христос говорит к находящимся в аду:

²²² Православно-догматическое богословие *Макария, митр. Московского и Коломенского*. Изд. 4-е. Т. II. СПб., 1883 [репр. изд.: М., 1999]. С. 17: Христос вывел из ада «собственно одних уверовавших в Него, одних ветхозаветных праведников». Как видим, митр. Макарий не допускал, чтобы не-праведники могли уверовать во Христа.

²²³ В нашей работе мы следуем монографии: *Иларион (Алфеев), игум.* Христос — победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Алетейя, 2001.

²²⁴ Закон веры ... закон молитвы (лат.).

²²⁵ Кондак 42, 1 (SC 128, 460). Цит. по: *Иларион (Алфеев), игум.* Христос — победитель ада. Сс.181–182.

Все воскресните и ад растопчите!
 Приди, Адам, вместе с Евой, ныне ко Мне.
 как подлежащие уплате долгов,
 ибо Я за все расплатился —
Жизнь и Воскресение.
 Но ударяйте, смертные, ад в лицо,
 бесчестя [его], и, на выю ему наступая,
 выходите, восклицая:
 «Поглощены ад и смерть!»
 ради вас пришел Я, ибо Я —
 всех Жизнь и Воскресение,
 но все с радостью воспойте ныне
 псалмы и песни:
 «Где победа твоя, бесчестный ад?
 Где жало твое, смерть?
 Вы лежите в изнеможении. Смерть,
 ты умервщена!
 Ад, и ты связан страшным образом!
 [Некогда] царствовавшие,
 вы стали рабами, видя, что явилась
Жизнь и Воскресение!»²²⁶

В этом же кондаке прп. Роман излагает учение отцов Церкви о том, что ад и смерть не имеют самостоятельного бытия, так как появились по воле падших созданий, а не сотворены Богом:

Я, сотворивший все,
 есмь ипостасная Жизнь,
 а ты, ад, прежде не существовал,
 и у смерти нет самостоятельного бытия:
 и ее, и тебя породила страсть страшного греха...²²⁷

Победа над адом не ограничилась только теми людьми, которые находились в нем на момент сошествия Христа, но простирается и на грядущие поколения:

...Не только отдаешь ты
 тех, кого взял и кого Я воскресил
 и кого беру с Собой, выходя,
 но и те, которые в дальнейшем
 будут посланы к тебе, воскреснут...²²⁸

Вдохновенные кондаки прп. Романа, к сожалению, были вытеснены из богослужебного обихода другими жанрами церковной гимнографии²²⁹. В современных богослужебных книгах сошествие Христа во ад упоминается более пятидесяти раз в богослужениях Великого пятка и Великой субботы, в период Пятидесятницы — свыше двухсот раз и более ста пятидесяти раз в воскресных и праздничных песнопениях в течение всего года²³⁰.

В Октоихе тема сошествия Христа во ад — одна из центральных; она переплетается с темами крестной смерти и Воскресения. Песнопения Октоиха говорят о по-

²²⁶ Кондак 45, 6–7 (SC 128, 584). Цит. по: там же, сс. 191–192.

²²⁷ Кондак 45, 11 (SC 128, 590). Цит. по: там же, с. 193.

²²⁸ Кондак 45, 15 (SC 128, 594). Цит. по: там же, с. 195.

²²⁹ Архим. Киприан (Керн) отмечает: «Невыразимо грустно, что кондак, во всем своем объеме составлявший главное содержание богослужения праздника по уставу Студийскому и еще в XI–XII вв. бывший его украшением, потом был заменен псевдонимными канонами». *Киприан (Керн), архим.* Литургия. Гимнография и эртология. М., 1997. С. 31.

²³⁰ См.: *Василиадис Н.* Тайнство смерти. СТСЛ, 1998. Сс. 166–167.

бедѣ Христа надъ смертью и адомъ, объ упраздненіи власти діавола и объ избавленіи людей изъ ада. На вопросъ о томъ, кого именно Христосъ вывелъ изъ ада, Октоихъ даетъ несколько ответовъ²³¹.

Первый отвѣтъ (встрѣчается достаточно редко, примерно въ пяти случаяхъ изъ ста²³²) — Христосъ вывелъ изъ ада всехъ праведныхъ, благочестивыхъ людей, которые ожидали его пришествіе:

Умертвивъ адъ непобедимую Твоею силою... души свободы благочестивыхъ, и еже въ немъ осужденіе...²³³

Животодавче Христе, волею страсть претерпѣвый смертныхъ ради, во адъ снисшелъ еси яко силенъ, тамо *Твоего пришествія ожидающія*, исхитивъ яко отъ зверя крепкаго, рай вмѣсто ада даровалъ еси...²³⁴

Крепкаго Божествомъ приемъ адъ страшливый, души праведныхъ вопиющія изблева...²³⁵

Второй отвѣтъ (еще болѣе рѣдкій) указываетъ на всехъ «верныхъ» - верующихъ; при этомъ не уточняется, уверовали ли они ранее или после проповѣди Христа во адѣ:

Смерти державу низложе, животъ некончаемый *всемъ вернымъ* источилъ еси Владыко...²³⁶

Днесь Христосъ воскресъ отъ гроба, *всемъ вернымъ* подавая нетленіе...²³⁷

Подобные тексты можно понимать не только применительно къ умершимъ до сошествія Христа во адъ, но и къ всемъ верующимъ во все последующіе времена. Конечно же, плоды спасительнаго разрушенія ада дарованы не только темъ, кто былъ въ немъ на тотъ моментъ, но и всемъ будущимъ вернымъ последователямъ Христа.

Третий отвѣтъ подчеркиваетъ универсальность Христова подвига. Песнопенія, въ частности, прославляютъ изведенія изъ ада первозданнаго Адама (или Адама и Евы), где Адамъ понимается главнымъ образомъ какъ символъ всего человѣчества, а не только какъ конкретное лицо. Освобожденіе Адама отъ тленія означаетъ обновленіе всего рода человѣческаго²³⁸:

Царь съи небеси и земли непостижимо, волею распялся еси за челолюбие. Его же адъ сретъ доле огорчися, и праведныхъ души приемша возрадовашася; *Адамъ* же, видевъ Тя Зиждителя въ преисподнихъ, воскресе...²³⁹

Взошелъ еси на крестъ, силою препоясався, и соплется съ мучителемъ яко Богъ, съ высоты сверглъ еси, *Адама* же непобедимую силою воскресилъ еси...²⁴⁰

...Совоскресилъ еси Адама рукою всесильною...²⁴¹

Въ отвѣтахъ четвертаго рода песнопевецъ отождествляетъ себя (и всю Церковь или даже человѣчество) съ теми, кто принимаетъ плоды спасительнаго дела Христа. Здѣсь также подчеркивается универсальный характеръ сошествія во адъ:

²³¹ Ввиду обширнаго количества матеріала ниже приводятся только самыя показательныя тексты.

²³² Эта статистика въ достаточной мерѣ условна, ея цель — дать общее представленіе о томъ, какъ часто та или иная мысль представлена въ богослужебныхъ текстахъ. Статистика приводится по о. Илариону (Алфееву): Ук. соч., с. 215.

²³³ Глас 1, сб., Утреня. Канон 2, песнь 4. *Октоихъ*, сиречь Осмогласникъ. Т. 1. Изд. Московской Патриархій, 1996. С. 184. (Далѣе указывается номеръ тома и страницы).

²³⁴ Глас 2, сб. Великая вечерня. Стиховны. I, 199.

²³⁵ Глас 3, вс. Утреня. Канонъ крестовоскресенъ, песнь 7. I, 369.

²³⁶ Глас 1, сб. Утреня. Канон 2, песнь 3. I, 183.

²³⁷ Глас 8, вс. Литургія. Блаженны. II, 489.

²³⁸ *Иларионъ (Алфеевъ)*, игум. Ук. соч. С. 220.

²³⁹ Глас 1, сб. Вел. вечерня. Стиховны. I, 26.

²⁴⁰ Глас 4, вс. Утр. Канонъ воскр., песнь 6. I, 520.

²⁴¹ Глас 8, сб. Вел. вечерня. Стиховны. II, 463.

Днесь спасение миру бысть, поем Воскрешему из гроба и Начальнику жизни наша, разрушив бо смертию смерть, победу даде *нам* и велию милость²⁴².

Да веселятся небесная, да радуются земная, яко сотвори державу мышцею Своею Господь, попра смертию смерть, первенец мертвых бысть, из чрева адова избави *нас*, и подаде миру велию милость²⁴³.

Господи, Царю веков, и Творче всех, нас ради распятие и погребение плотию приимый, да *нас* от ада свободиши всех: Ты еси Бог наш, разве Тебе иного Бога не вемы²⁴⁴.

Далее чаще всего (приблизительно в сорока случаях из ста) песнопения не уточняют ничего определенного, говоря просто о «мертвых», «сущих во аде», «земнородных», «роде человеческом», «роде Адама», «мире»:

Воскресл еси от гроба всеильне Спасе, и ад видев чудо, ужасеся, и *мертви* восташа...²⁴⁵

...Воистину воскресе Христос, *сущим во аде* подая живот, и воскресение²⁴⁶.

Спас и Избавитель мой, из гроба яко Бог воскреси от уз *земнородных*, и врата адова сокруши, и яко Владыка воскресе тридневен²⁴⁷.

Из мертвых воскрес Спасе властью, совоздвигл еси *человеческий род*, живот и нетление даровавый нам, яко Человеколюбец²⁴⁸.

Еже из мертвых Твое воскресение славословим Христе, имже свободил еси *Адамский род* от адова мучительства, и даровал еси *миру* яко Бог жизнь вечную, и велию милость²⁴⁹.

Наконец, часто в текстах Октоиха воспевается изведение всех находившихся в аду людей:

...Ад плени Христос, яко крепок и силен, и истлевшия вся совоздвиже, осуждения страх разрушив крестом²⁵⁰.

Ты быв аки беспомощен, и уязвен в мертвых волею нас ради превозносимый, *вся* свободил еси и державно рукою совоскресил еси...²⁵¹

Ангельский собор удивися, зря Тебе в мертвых вменившаяся, смертную же Спасе, крепость разоривша, и с Собою Адама воздвигша, и от ада *вся* свободиша²⁵².

Итак, большинство текстов Октоиха говорят об универсальности сошествия Христа во ад. Если в некоторых местах и упоминаются лишь ветхозаветные праведники в числе лиц, которых Господь освободил из ада, то вместе с тем нигде не говорится о том, что прочие люди остались вне спасительного дела Христова. Мы нигде не находим мысль о том, что проповедь Христа в аду была обращена только к праведникам, а грешников Он не удостоил внимания.

Игумен Иларион (Алфеев) справедливо спрашивает: «Если бы Христос, сойдя во ад, помиловал только ветхозаветных праведников, ожидавших Его пришествия, в чем, собственно, состояло бы чудо?... Если бы Христос спас только тех, кому спасение

²⁴² Гласы 1, 3, 5, 7, вс. Утренняя Тропарь по славословию. I, 55; II, 35.

²⁴³ Глас 3. Тропарь воскресен. I, 350.

²⁴⁴ Глас 5. вс. Утренняя. Хвалитны. II, 34.

²⁴⁵ Глас 2, вс. Утренняя. Кондак. I, 217.

²⁴⁶ Глас 4, вс. Утренняя. Седален 1. I, 513.

²⁴⁷ Глас 4, вс. Утренняя. Кондак. I, 521.

²⁴⁸ Глас 7, вс. Утренняя. Канон крестовоскр., песнь 6. II, 338.

²⁴⁹ Глас 8, сб. Вел. вечерня. Стихиры на Господи воззвах, анатолиевы. II, 461.

²⁵⁰ Глас 1, вс. Утренняя. Седален 2, I, 40.

²⁵¹ Глас 1, вс. Утренняя. Канон воскресен, песнь 7. I, 49.

²⁵² Тропари воскресны по непорочнах. I, 678.

принадлежало по праву, это было бы не столько актом милосердия, сколько исполнением долга, восстановлением справедливости»²⁵³. Несомненно, что после сошествия Христа во ад и Его воскресения путь ко спасению открыт для *всех*. Исключений здесь быть не может. Но для того, чтобы достигнуть спасения, человек должен откликнуться на проповедь Христа. Поэтому ад продолжает существовать до тех пор, пока существуют желающие в нем оставаться.

Многочисленные тексты Триодей постной и цветной также посвящены сошествию Христа во ад. Объем работы не позволяет нам привести все свидетельства, поэтому мы ограничимся самыми показательными местами²⁵⁴.

Службы Великой субботы говорят о победе Христа над адом и смертью, спасительной для всего человечества, а не для какой либо отдельной категории людей:

Егда во гробе плотски хотя заключился еси, иже естеством Божества пребываяй неописанный и неопределенный, смерти заключил еси сокровища, и адова вся истощил еси, Христе, царствия...²⁵⁵

Животе, како умираеши? како и во гробе обитаеши? Смерти же царство разрушаеши, и от ада мертвья возставляеши?²⁵⁶

Животе, во гробе положился еси, Христе, и смертию Твоею смерть погубил еси, и источил еси миру жизнь²⁵⁷.

Живота камень во чреве прием ад всеядец, изbleва, от века яже поглотил мертвья²⁵⁸.

Живот смерти вкусивый Христос, от смерти смертняя свободи, и всем ныне дарует живот²⁵⁹.

В замечательном по своей богословской глубине и поэтическому вдохновению каноне утрени Великой субботы воспевается мысль о погибели ада, о прекращении его власти над людьми:

Господи Боже мой, исходное пение и надгробную тебе песнь воспою, погребением Твоим жизни моя входы отверзшему, и смертию смерть и ад умертвившему²⁶⁰.

Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим: Ты бо положся во гробе державне, живоначальною дланию, смерти ключи развергл еси, и проповедал еси от века тамо спящим, избавление неложное быв Спасе, мертвым первенец²⁶¹.

Как понимать выделенные выше курсивом слова? Означают ли они конечность адских мучений? Богослужебный текст указывает нам на тайну, которая может быть окончательно раскрыта только в эсхатологическом Царстве Божиим. В принципе, возможно допустить существование вечного ада – если найдутся те, кто будет вечно противиться воле Божией. Игумен Иларион отмечает: «До тех пор, пока остается хотя бы один человек, который отвечает Богу “нет”, ад продолжает царствовать над родом человеческим. Царствовать, *но не вечновать*, ибо Его власть навсегда поколеблена Христом, Своей смертью подписавшим ему смертный приговор. Царство-

²⁵³ Иларион (Алфеев), игум. Ук. соч. С. 245.

²⁵⁴ Интересующегося читателя отсылаем к цитированной выше монографии о. Илариона (Алфеева), сс. 248–302.

²⁵⁵ Вел. пятница. Вечерня. Стиховны. *Триодь постная*. М.: Изд. Моск. Патр., 1992. Ч. II. Лл. 462 об.–463.

²⁵⁶ Вел. суббота. Утренья. Похвалы. *Триодь постная*, II, 467 об.

²⁵⁷ Там же, II, 468.

²⁵⁸ Там же, II, 469.

²⁵⁹ Там же, II, 469 об.

²⁶⁰ Вел. суббота. Утренья. Канон, песнь 1. *Триодь постная*, II, 481 об.

²⁶¹ Там же, песнь 6. II, 482 об.

вать, *но не вечновать*, ибо само бытие его отныне зависит от воли человека, а не от его собственной воли и не от воли диавола»²⁶².

В стихирах вечерни, с которой соединяется Литургия Великой субботы, снова утверждается мысль о том, что ад отныне опустошен, он отдал всех, кто в нем находился:

Днесь ад стена вопиет: разрушися моя власть, приях мертвого яко единого от умерших; Сего бо держати отнюдь не могу, но погубляю с Ним, имиже царствовах; аз имех мертвецы от века, но Сей *всех* воздвизает...²⁶³

Днесь ад стена вопиет: пожерта моя бысть держава, пастырь распятся, и Адама воскреси; имиже царствовах лишихся, и яже пожрох возмогий, *всех* изблевах. Источий гробы распныйся, изнемогает смертная держава...²⁶⁴

В богослужении главного христианского праздника – Светлого Христова Воскресения (Пасхи) воспевается переход от смерти к жизни. Само еврейское слово *hsP*, от которого происходит греческое *pascha*, означает «переход». Тема перехода к жизни звучит уже в ирмосе первой песни канона прп. Иоанна Дамаскина:

Воскресения день, просветимся людие: Пасха, Господня Пасха! От смерти бо к жизни, и от земли к небеси Христос Бог нас преведе, победную поющия²⁶⁵.

Воскресение Христово воспевается как событие вселенского масштаба, относящееся не только ко всем людям, но к творению в целом:

Спасе мой живое же и нежертвенное заклание, яко Бог Сам Себе волею привед Отцу, совоскресил еси всеродного Адама, воскрес от гроба²⁶⁶.

Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало...²⁶⁷

Днесь всякая тварь веселится и радуется, яко Христос воскресе и ад пленися²⁶⁸.

Пасхальный синаксарий, который положено читать по 6-й песни канона, говорит о тех, кто в аду встретил Христа. Автор синаксария – Никифор Каллист (XIV в.) – повторяет ту мысль, что Христос даровал возможность спасения всем людям, но покинули ад лишь те, кто уверовал в Него:

Во святую и великую неделю Пасхи, самое живоносное воскресение празднуем Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, еже убо и Пасху именуем: Яже еврейскою беседою преведение толкуется. <...> Ныне из адовых сокровищ человеческое естество все исхитив, на небеса возведе, и к древнему достоянию приведе нетления. Обаче сошед во ад, не всех воскреси, но елицы веровати Ему изволиша: души же яже от века святых нуждею держимья от ада свободи, и всем даде на небеса възыти²⁶⁹.

С особенной силой победа Христова изображается в «Слове огласительном во святыи и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего вос-

²⁶² Иларион (Алфеев), игумен. Ук. соч. С. 272.

²⁶³ Великая суббота. Вечерня. Стихиры на Господи воззвах. *Триодь постная*, II, 487 об.

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Пасхальная утренняя. Канон, песнь 1. *Триодь цветная*. М.: Изд. Моск. Патр., 1999. Л. 2 об.

²⁶⁶ Там же, песнь 6. Л. 3. об.

²⁶⁷ Там же, песнь 7. Л. 5 об.

²⁶⁸ Там же, запевы на 9-й песне. Л. 6 об.

²⁶⁹ Синаксарий во святую и великую неделю Пасхи. *Триодь цветная*, л. 4.

кресения». Авторство этого слова приписывается свт. Иоанну Златоусту²⁷⁰. Слово поражает своей яркостью, глубиной и ясностью мысли и вдохновенностью. Как неотъемлемая часть Пасхального богослужения с глубокой древности, оно является авторитетнейшим образцом литургического предания Церкви. Слово говорит о том, что после сошествия Христа во ад последний полностью низвержен, и во гробе не осталось *ни одного* мертвеца:

...Никтоже да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть. Угасию, иже от нея держимый. Пленя ада, сошедый во ад. Огорчи его вкусивша плоти Его. И сие предприемый Исаия возопи: ад, глаголет, огорчися, срет Тя доле. Огорчися, ибо упразднися. Огорчися, ибо поруган бысть. Огорчися, ибо умертвися. Огорчися, ибо связася. <...> Где твое, смерти, жало? где твоя, аде, победа? Воскрес Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый ни один во гробе...²⁷¹

О даровании возможности спасения всем людям без исключения говорят и другие тексты Триоди цветной:

Пленися ад, дерзайте мертвии, и гроби отверзошася, востаните от ада, вопиет вам Христос, вся пришедый избавити от смерти и тли²⁷².

Вознесыйся волею на древо, положился еси яко мертв во гробе, и сущия во аде мертвья вся вкупе оживив Христе, воскресил еси божественною силою²⁷³.

Смерть умертвися, ад пленися, сущии во узах свободишася Христовым воскресением, возрадуимся и руками восплещим, празднующе светло²⁷⁴.

Сотворяя чудеса Христе изрядная, волею воздвижен был еси на крест, и с мертвыми совокупился еси умертвивый ада, и вся мужеством от-решил еси узники²⁷⁵.

Адова врата и верей сокрушивый Жизнодавче, воскресил еси вся Спасе, вопиющия: слава востанию Твоему²⁷⁶.

2.3.2. Святоотеческое предание

Обратимся теперь к святоотеческому наследию Церкви. Посмотрим, как решался вопрос о том, кого Христос вывел из ада, в творениях отцов и учителей Церкви²⁷⁷. В святоотеческом предании мы также находим разные варианты ответов.

Одно из ранних свидетельств — литургическая поэма «О Пасхе» свт. Мелитона Сардийского (†185–190), ставшая основой современной службы Страстей Господних. Этот гимн пелся в малоазиатских церквях в ночь с 14 на 15 нисана во время пасхального богослужения²⁷⁸. В поэме ясно выражено учение о победе над дьяволом, адом и смертью:

²⁷⁰ В «Патрологии» Миня оно отнесено к неподлинным: PG 59, 721–724. См.: *Иларион (Алфеев), игумен*. Ук. соч. С. 286, прим. 301.

²⁷¹ *Триодь цветная*. Л. 9. (Далее при цитировании текстов Триоди цветной указываются только номера листов).

²⁷² Неделя 3 по Пасхе. Утренняя. Канон, песнь 6. Л. 69.

²⁷³ Неделя 4 по Пасхе. Утренняя. Канон, песнь 6. Л. 98 об.

²⁷⁴ Неделя 5 по Пасхе. Утренняя. Канон, песнь 5. Л. 136 об.

²⁷⁵ Неделя 6 по Пасхе. Утренняя. Канон, песнь 8. Л. 169.

²⁷⁶ Неделя 7 по Пасхе. Литургия. Блаженны. Л. 216.

²⁷⁷ Здесь мы опять вынуждены приводить самые яркие и значимые тексты ввиду обширности материала. При этом мы следуем указанной выше монографии о. Илариона (Алфеева).

²⁷⁸ См.: *Говорун С.* Предисловие. // *Свт. Мелитон Сардийский*. О Пасхе. К., 1998. С. 13.

Господь, облачившийся в человека...
воскрес из мертвых и так возгласил:
«... Я упразднил смерть,
восторжествовал над врагом,
попрал ад,
связал крепкого
и возвел человека
на высоту небес, —
Я, — говорит, — Христос.
Итак, все колена людские, погруженные в грехи,
придите и примите оставление согрешений.
Ибо Я ваше оставление,
Я Пасха спасения...
Я возвожу вас на высоту небес.
Я покажу вам Отца, Который [пребывает] от веков.
Я воскрешу вас Своей десницей»²⁷⁹.

Свт. Мелитон описывает подвиг Христа распространяющимся на всех людей; он говорит о спасении не только праведных, но «погруженных в грехи» — Господь призывает к Себе всех без исключения.

В «Апостольском предании» — древнем памятнике, происхождение которого связывается с именем свт. Ипполита Римского, — сохранился текст самой ранней из известных анафор. Евхаристическая молитва «Апостольского предания» говорит об упразднении ада Христом:

Мы благодарим Тебя, Боже, через возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа... Он, добровольно предаваясь страданию, чтобы сокрушить смерть и разбить оковы диавола, упразднить ад и явить свет праведникам, пригвоздить приговор и объявить воскресение, взяв хлеб и возблагодарив Тебя, сказал: «Приимите, ядите...»²⁸⁰.

В «Строматах» *Климента Александрийского* изложено учение о том, что проповедь Христа в аду была адресована не только праведникам, но и всем вообще людям независимо от их веры. Климент уверен в том, что каждый из находящихся в аду мог уверовать во Христа. Необходимо лишь, чтобы до своей смерти они вели добродетельную жизнь — и тогда проповедь Христа будет воспринята.

Разве не показывают [Писания], что Господь благовествовал и погибшим в потоке, лучше же — скованным содержащимся в темнице и узах?... Делает, думаю, и Спаситель Свое спасительное дело. Он и совершил его, всех возжелавших уверовать в Него — где бы те не находились — через проповедь привлекиши ко спасению. Если же Господь сходил во ад не с иной целью, кроме как чтобы благовествовать, — а Он [действительно] сходил [туда], — то благовествовал он всем или только одним евреям? Итак, если всем, то и спасутся все уверовавшие, даже если они были из язычников, исповедуя [Господа] уже там...²⁸¹

Святитель *Григорий Богослов* в своем знаменитом Слове на Пасху (45) поэтическим языком описывает сошествие Христа во ад и Его победу над смертью. Свт. Григорий ставит интересующий нас вопрос, но оставляет его без ответа (что характерно для свт. Григория в отношении эсхатологии):

²⁷⁹ О Пасхе 100–103 (SC 123, 120–122). Рус. пер.: сс. 71–73.

²⁸⁰ Апостольское предание 4. Цит. по пер. прот. П. Бубуруза по изд.: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 244.

²⁸¹ Строматы, 6, 6. Цит. по: *игум. Иларион (Алфеев)*. Ук. соч. Сс. 52–53.

Если [Христос] снисходит во ад; нисходи с Ним и ты, познай и та-
мошние Христовы тайны: какое домостроительство и какая причина
двойкого снисхождения?²⁸² всех ли без изъятия спасает явившись там,
или одних верующих?²⁸³

Здесь – тайна, перед которой замирает ум богослова.

Свт. Амфилохий Иконийский в одной из проповедей изображает полное опус-
тошение ада после сошествия Христа:

Когда [Христос] явился в аду, Он разорил гробницы его и опустошил
хранилища. Опустошил же не явно противоборствуя, но невидимо
подавая воскресение. Ибо никто не развязывал, но все были отпуще-
ны <...> никто не звал, но все побежали за Ним. <...> Можно было ви-
деть всякого узника обретшим свободу, и всякого пленника радую-
щимся о воскресении...²⁸⁴

Свт. Иоанн Златоуст затрагивает тему сошествия Христа во ад в разных про-
изведениях. Очень яркие выражения святитель использует в «Беседе о кладбище и о
кресте», чтобы показать, что после сошествия Христа ад превратился в небо:

Сегодня все места ада обходит Господь наш; сегодня Он сокрушил
врата медные, сегодня сломил засовы железные. Обрати внимание на
точность выражения. Не сказал «открыл врата медные», но «сокрушил
врата медные», дабы место пребывания в узах сделалось бесполез-
ным. Не снял засовы, но сломал их, чтобы стража сделалась немощ-
ной. <...> Желая показать, что смерть имеет конец, Он сокрушил врата
медные. <...> Ибо они были поистине темными, пока не сошло туда
Солнце справедливости, не осветило и не сделало ад небом. Ибо где
Христос, там и небо²⁸⁵.

Можно указать и другие места, в которых свт. Иоанн Златоуст говорит о том,
что из ада был освобожден весь род человеческий²⁸⁶. Но наряду с такими текстами
существуют и другие, где святитель говорит об освобождении из ада только верую-
щих. Разрушение ада и упразднение смерти еще не означает, что каждый человек не-
зависимо от своей веры и направления воли попадает в число спасенных. Свт. Иоанн
Златоуст подходит к данной проблеме с точки зрения педагогической: человеку не
полезно думать об отсутствии вечных мучений, ведь даже те, кто ежедневно слышит о
геенне, не внимают этому.

Только настоящая жизнь есть время для подвигов, а после смерти –
суд и наказание. «Во аде же, - сказано, - кто будет исповедовать Тебя?»
Чем же сокрушены врата медные и стертые верей железные? Телом
Христовым. <...> Впрочем, это показывает только, что Им сила смер-
ти разрушена, а не истреблены грехи умерших прежде пришествия
Его. В противном случае, если Он освободил от геенны всех прежде
умерших, то почему же сказал: «Отраднее будет земле Содомской и
Гоморрской?» этим дано уразуметь, что и они, хотя легче, однако все
же будут наказаны²⁸⁷.

²⁸² То есть нисхождение Сына Божия на землю (Воплощение) и сошествия во ад.

²⁸³ Слово 45, 24. *Свт. Григорий Богослов*. Творения. Т. 1. С. 677.

²⁸⁴ Слово 6, против еретиков. Цит. по: *Иларион (Алфеев)*, игум. Ук. соч. С. 84.

²⁸⁵ Беседа о кладбище и о кресте. 2 (PG 49, 394–395.) Рус пер.: Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. Сс. 439–440.

²⁸⁶ Беседа о кладбище и о кресте. 2 (PG 49, 395–396. Рус пер.: Т. 2. Кн. 1. С. 440); Беседа о том, что никому не должно отчаиваться. Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. Т. 3. Кн. 1. СПб., 1897. С. 379.

²⁸⁷ Беседы на Матфея-Евангелиста. 36, 3–4. Цит. по: Иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста* избранные творения. Кн. 1. М., 1993. Сс. 398–399.

О том, что проповедь Христа в аду была обращена и ко грешникам, пишет *прп. Максим Исповедник*, комментируя 1 Пет. 4: 6 («Для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом»). Здесь ап. Петр понимает под «мертвыми» людей, скончавшихся до пришествия Христа: во время потопа, Вавилонского столпотворения, в Содоме и Гоморре и пр. «Им и была благовестуема, - пишет *прп. Максим*, - великая проповедь спасения – когда они уже были осуждены по человеку плотию, то есть восприняли, через жизнь во плоти, наказание за преступления друг против друга, - для того, чтобы жили по Богу духом, то есть, будучи во аде, восприняли проповедь боговедения, веруя во Спасителя, сошедшего во ад спасти мертвых»²⁸⁸. *Прп. Максим*, как видим, допускает очистительный характер наказаний и подчеркивает нравственный критерий суда над грешниками.

Святоотеческое богословие суммирует *прп. Иоанн Дамаскин*. В «Точном изложении православной веры» он пишет о сошествии Христа во ад следующее:

Обожествленная душа [Христа] сходит во ад для того, чтобы, подобно тому как для находившихся на земле воссияло Солнце правды, таким же образом и для находившихся под землею, пребывавших во тьме и сени смертной, воссиял свет; для того, чтобы, подобно тому как находившимся на земле Господь проповедовал мир, плененным отпущение и слепым прозрение, и для уверовавших сделался Виновником вечного спасения, а для неуверовавших – обличением неверия, - таким же образом проповедал и находившимся в аду: да о имени Иисусове всяко колена поклонится, небесных и земных, и преисподних. И таким образом, разрешив тех, которые от века были связаны, он возвратился от смерти к жизни, проложив для нас путь к воскресению²⁸⁹.

Христос всем открыл путь ко спасению, но не все, к сожалению, хотят идти по нему. И потому для неверующих Господь становится обличителем их неверия.

После *прп. Иоанна Дамаскина* в святоотеческом наследии ничего нового о сошествии Спасителя во ад сказано не было. Богослужбные тексты, (рассмотренные нами ранее) основная масса которых создавалась в это же время, вобрали в себя воззрения святых отцов. На этом мы закончим обзор свидетельств церковного предания и подведем некоторые итоги.

2.3.3. Значение сошествия Христа во ад

На основании приведенных выше свидетельств мы можем заключить, что сошествие Христа во ад воспринималось по-разному. Мы встречали мнения, что Христос вывел из ада:

- a) всех, кто там находился;
- b) всех уверовавших, или же
- c) всех праведников.

Богослужбные тексты в большинстве своем следуют первому толкованию; из святых отцов большинство следовало первому и третьему.

Общecerковным учением является представление о том, что Христос разрушил ад и умертвил смерть. Некоторые из представленных нами свидетельств развивают эту мысль далее и настаивают на полном уничтожении, исчезновении ада и смерти. Другие же принимают во внимание фактор свободной человеческой воли и утверждают, что смерть и ад продолжают существовать в тех людях, которые сознательно выбирают удаление от Бога. Однако, безусловно, что событие сошествия во ад

²⁸⁸ Вопросыответы к Фалассию, 7. Творения *прп. Максима Исповедника*. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. 4.1. Вопросы 1–40. Перевод и комментарии *С. Л. Етифановича, А. И. Сидорова*. М.: Мартис, 1993. С. 39.

²⁸⁹ *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 3, 29. М.: Лодья, 1998. С. 197.

имеет универсальное значение, его спасительное действие простирается не только на тех, кто был там в момент прихода Христа, но и на все поколения до скончания века.

Учитывая фактор человеческой свободы, мы можем сказать, что Христос открыл двери рая для всех, и никто не лишен более возможности спастись и наследовать жизнь вечную. Смерть более не диктует человеку свои условия; ее сила разрушена Христом. В этом смысле ни смерть, ни ад не являются вечным, «не вечнуют над родом человеческим». Но, тем не менее, и смерть, и ад продолжают существовать для тех, кто свободно избирает их. В данном случае Господь не лишает человека свободы. Приглашая всех в радость Царства Божия, Он не ведет туда никого силой. И потому, не будучи вечным по своей природе, смерть и ад могут существовать сколь угодно долго – до тех пор, пока будут находиться желающие пребывать в аду.

2.4. Аргументы сторонников «оптимистической» теории

Рассмотрим теперь доводы сторонников «оптимистической» теории в пользу конечности адских мук и всеобщего спасения.

Во-первых, в пользу конечности адских мук приводят мысль о том, что после Второго пришествия Христа мир должен вернуться в первоначальное состояние. До грехопадения человек, действительно, не знал ни смерти, ни ада. Соответственно, полагают, что и в будущем веке смерть и ад не должны существовать.

Здесь следует указать прежде всего на то, что православное богословие понимает историю не как циклический процесс. Если с течением веков все вернется в исходную точку отсчета, то этим обесмысливается вся история человечества, жизнь праведников и святых и, наконец, само Воплощение Сына Божия. Такое понимание последних событий есть отрицание истории – «все, что бывает, все содержание исторического времени рассеется, и рассеется без памяти и без следа. И “после” истории останется только то, что уже было “прежде” истории»²⁹⁰. Подобным образом мыслил Ориген.

Православное богословие, действительно, ожидает, что вся вселенная будет преображена в Царство будущего века, весь мир станет Церковью. Но это будет не «ход назад», а прорыв в новое состояние. «Во второе пришествие и последнее совершение времен вся совокупность мироздания войдет в полное единение с Богом. Это единение осуществится, или, вернее, проявится различно в каждой из человеческих личностей, стяжавших благодать Святого Духа в Церкви»²⁹¹.

Церковь ожидает всеобщего воскресения мертвых, которое будет обновлением и одухотворением каждой человеческой личности. Бог станет «все во всем», и ничто не останется вне Бога. Человеческая природа также будет обновлена и преображена. Но в этом обновлении «не сгорит ни природа, ни человек, ни даже “самовластие” или свобода человека»²⁹². Хотя Бог и станет всем для всех, но не для всех это соединение с Богом окажется радостью и блаженством.

Термин «апокатастасис» вполне может употребляться в системе православного богословия в том смысле, как он используется прп. Максимом Исповедником. В конце человеческой истории вся вселенная будет восстановлена в ее первоначальное состояние. Соответственно каждый человек наследует «приснобытие». Но это не значит, что каждый автоматически получит и «благобытие», ибо «благобытие не может быть дано извне, вне взыскующей и восприимлющей любви»²⁹³. С уверенностью мы можем

²⁹⁰ Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма. // Догмат и история. М., 1998. С. 295.

²⁹¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 177.

²⁹² Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII вв. Париж, 1933 [репр. изд.: М., 1992.]. С. 225.

²⁹³ Там же, с. 226.

говорить только о восстановлении естества, об апокатастасисе природы. Природа человека будет восстановлена всецело. Но это еще не значит, что и воля каждого человека необходимо определится к добру. Человеческая воля часто иррациональна, и поэтому знание о добре далеко не каждого приводит к избранию и совершению добра.

При всеобщем воскресении Господь вернет грешникам все силы души, которых они лишились из-за греха, восстановит их во всей полноте сил и способностей. Все люди получают способность духовного ведения и нравственной оценки. Бог будет близок каждому. Но не все смогут принять близость Бога как радость и покой. Только праведные способны стать причастниками Жизни. Блаженство и радость человека возможны только через *свободное* согласование воли человеческой с волей Божией.

Православное богословие всегда настаивает на необходимости синергии (сотрудничества) Бога и человека в деле спасения. «Тайна спасения для желающих, а не для насилуемых», - говорил свт. Григорий Богослов²⁹⁴.

Спасение человека начинается с усилия воли. Св. Макарий Египетский говорит: «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей»²⁹⁵.

Рассуждая о последних событиях и о жизни будущего века, богослов не имеет права забывать о человеческой свободе, которая настолько ценна в очах Божиих, что даже Он не желает в чем-либо нарушать ее. Утверждать необходимость всеобщего спасения – это означает, по верному замечанию О. Клемана, «забыть об абсолютном характере личной свободы: абсолютном именно потому, что эта свобода – по образу Божию»²⁹⁶.

Сторонники «оптимистической» теории прибегают также к нравственным аргументам, задавая риторический вопрос: «Может ли Бог любви карать человека? Подобный «аргумент» использует, в частности, П. Евдокимов в уже приводимой нами ранее цитате, где он спрашивает: «Можно ли себе представить, что наряду с вечностью Царства Божьего Бог готовит вечность ада?...»²⁹⁷. Главная ошибка подобных вопросов в том, что задающие их понимают ад и вечные мучения как нечто внешнее по отношению к человеку. Бог не является, с точки зрения православного богословия, «изобретателем» адских мук. Наоборот, Он хочет, чтобы «все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2: 4). Поэтому Бог не отделяет никого от Себя, но и не препятствует, с другой стороны, отдалиться от Него тем, кто в силу своего личного самоопределения не может вынести силы Его спасающей любви. Об этом хорошо говорит один из ранних отцов Церкви св. Ириней Лионский:

«Всем, соблюдающим любовь к Нему, Он даст Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, *которое они сами избрали* (курсив мой – А. Д.). Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение ихечно и без конца, подобно тому как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослепленные другими навсегда ли-

²⁹⁴ Цит. по: Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931 [репр. изд.: М., 1992.]. С. 95.

²⁹⁵ Цит. по: Лосский В. Н. Ук. соч. С. 150.

²⁹⁶ Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней Церкви: Тексты и комментарии. Пер. с французского. М., 1994. С. 296.

²⁹⁷ Евдокимов П. Женщина и спасение мира. С. 121. См. также: *Его же.* Православие. М.: ББИ, 2002. С. 468.

шены сладости его не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастье»²⁹⁸.

Адский огонь – не специальное «изобретение» для того, чтобы карать грешников, а все тот же огонь любви Божией, о чем свидетельствует прп. Исаак Сириин. Райское блаженство, по мысли прп. Исаака, заключается в приобщении человека к любви Божией, а адское мучение – в невозможности приобщиться к любви. Господь подает Свою Любовь одинаково всем, но для одних она становится источником радости, а для других – мучения.

Говорю же вам, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение больше всякого приводящего в страх мучения, печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь... дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою исполнивших долг свой. И вот, по моему рассуждению, геенское мучение: оно есть раскаяние. Души же горних сынов любовь опьяняет своими утешениями²⁹⁹.

Одна и та же любовь Божия, которая является источником невыразимой радости и блаженства для праведных, для других оказывается невыносимой; в аду она ощущается как смертная мука. Пребывающие в аду сами мучают себя отказом ответить на Божию любовь. Как пишет и Владимир Лосский, «любовь Божья станет невыносимой мукой для тех, кто не обрел ее в себе»³⁰⁰.

На последнем, Страшном суде откроется состояние каждого человека, и каждый приобщится к Богу настолько, насколько окажется способным на это. Сам Страшный суд будет констатацией того состояния, которого достиг человек на момент смерти или суда. «В чем застану, в том и сужу», - говорит Господь. Поэтому для некоторых людей вполне возможны адские мучения как результат свободного жизненного выбора человека. К сожалению, не только добро, но часто и зло становится результатом самореализации личности, что на сегодняшний день мы видим на примере падших духов, а в будущем увидим, вполне вероятно, и на примере некоторых людей. Мы говорим «вероятно» потому, что как радость вечной жизни, так и вечность мучения не являются принудительными, и потому в будущем возможно как спасение всех (если все покаются и изберут Бога), так и погибель (в случае избрания противного Богу). Утверждать же безусловность всеобщего спасения – это значит, как справедливо отмечает Ю. Максимов, впасть в «фашистское безумие принудительного рая»³⁰¹.

Наконец, третий тип аргументации сторонников всеобщего спасения сводится к риторическому вопросу: как можно вечно наказывать за временный грех? Так пишет о. Александр Мень: «Может ли Бог любви, возвещенный Христом, бесконечно карать за грехи временной жизни? Неужели могущество зла столь велико, что оно будет существовать даже тогда, когда “во всем” воцарится Господь?»³⁰². Странно, когда к таким «аргументам» прибегает, казалось бы, образованный богословски человек. Дело в том, что вечность, которая наступит после Второго пришествия Христа – это не «дур-

²⁹⁸ Св. Иринея Лионский. Против ересей, V, 27, 2. С. 505.

²⁹⁹ Цит. по: Иларион (Алфеев), иером. Мир Исаака Сирина. Сс. 288–289.

³⁰⁰ Цит. по: Каллист (Уэр), еп. Смеем ли мы надеяться на спасение всех? // Страницы. Т. 5, вып. 1. М.: ББИ, 2000. С. 29.

³⁰¹ Максимов Ю. Ук. соч. 2, 2.

³⁰² Мень А., прот. Сын Человеческий. С. 114.

ная бесконечность». Нельзя мыслить жизнь вечную как бесконечное продолжение нашей земной жизни (при отсутствии смерти). Жизнь вечная – это качественно иное бытие. И наш способ участия в этом приснобытии определяется в момент нашей смерти (или суда для тех, кто доживет до Второго пришествия). Подготовка же к этому продолжается всю жизнь. Прекрасно пишет об этом прп. Григорий Синаит:

Как зародыши адских мучений незримо таятся в душах грешников уже на земле, так и начатки небесных благ сообщаются в сердцах праведных через Святого Духа³⁰³.

Выше мы уже показали, что Бог специально не наказывает никого, но позволяет каждому из нас наследовать ту участь, которую мы вынашиваем в течение всей жизни. Поэтому рассуждения о якобы «несправедливости» вечных мук основаны на совершенно неверном представлении о грядущей вечности.

Конечно же, всеобщее спасение не является невозможным. Но православному богослову следует крайне осторожно подходить к этому вопросу, не забывая о том, что, как пишет О. Клеман, «в духовном смысле невозможно говорить об аде для других. Тема ада может обсуждаться лишь в терминах *Я* и *Ты*. Евангельские предостережения обращены ко *мне*, открывают серьезность и трагичность *моей* духовной судьбы, подвигают меня к смирению и раскаянию, ибо я признаю в них диагноз моего состояния. Но что касается *тебя*, неисчислимого множества “ты” моих ближних – я могу лишь служить тебе, свидетельствовать, молиться, чтобы ты и все были спасены»³⁰⁴.

Вопрос спасения – очень личный, и здесь невозможен никакой коллективизм. Конечно, с одной стороны, всеобщее спасение не является принципиально невозможным, но с другой стороны, никто не будет привлечен к спасению против воли, спасутся только те, кто пожелает следовать за Христом. Поэтому возможность вечно-го ада остается, однако христиане могут иметь *надежду* (и не более, чем надежду) на то, что в конце концов ад окажется пуст. Мы оказываемся перед сложнейшей дилеммой соотношения Божией любви и человеческой свободы. Этот вопрос поднят в разговоре, который записал архимандрит Софроний (Сахаров), ученик преподобного старца Силуана Афонского:

Для старца Силуана было особенно характерно молиться за умерших, томящихся во аде... Для него было невыносимым сознавать, что люди будут томиться во «тьме кромешной». Помним его беседу с одним монахом-пустынником, который говорил:

– Бог накажет всех безбожников: они будут гореть в вечном огне.

Очевидно, это доставляло удовлетворение, что они будут наказаны вечным огнем. На это старец Силуан с видимым душевным волнением сказал:

– Ну, скажи мне, пожалуйста, если тебя посадят в рай, и ты будешь оттуда видеть, как кто-то горит в адском огне, будешь ли ты покоен?

– А что поделаешь, сами виноваты, – говорил тот.

Тогда старец со скорбным лицом отвечал:

– Любовь не может этого понести... Нужно молиться за всех³⁰⁵.

Перед нами тайна: *Любовь не может этого понести*, и мы потому должны воздерживаться от окончательного приговора. Как спасение всех, так и вечность адских мучений потенциально возможны. Окончательное разрешение этого вопроса

³⁰³ Цит. по: Максимов Ю. Ук. соч.

³⁰⁴ Цит. по: Максимов Ю. Ук. соч.

³⁰⁵ Цит. по: Каллист (Уэр), еп. Ук. соч., с. 17.

принадлежит к области *века грядущего*, а в нынешнем веке нам следует молиться о всех наших братьях и сестрах и внимать своему духовному состоянию, дабы во время последнего Суда не оказаться в числе отвергнувших Божию любовь.

3. Заключение. Эсхатология и жизнь

В догматических руководствах XVIII–XIX вв. эсхатологии посвящалась последняя и далеко не самая значительная глава. Хотя от эсхатологии и не отказались, но она сместилась на задний план, в отдаленное будущее. Эсхатология стала рассматривать преимущественно вопросы, связанные с посмертным существованием человека и завершением мировой истории. С остальной частью богословской системы такая эсхатология практически никак не связана, даже с Евхаристией. В результате это привело к извращению эсхатологии в народном сознании. Как отмечает митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), на уровне народной религиозности эсхатология не играет заметной роли в молитве.

В первой и второй частях настоящей работы мы рассмотрели эсхатологические воззрения, распространенные ныне среди значительной части верующих. К сожалению, приходится констатировать, что в церковной среде более всего популярен нездоровый апокалиптизм, и в то же время подлинно церковная эсхатология остается неведомой большинству наших верующих. Страхи, связанные с введением определенных методов контроля и учета граждан, боязнь антихриста, тщательное отслеживание процессов, происходящих в мировой экономике и политике в надежде отыскать признаки приближающегося Конца — все это имеет мало общего с настоящей эсхатологией Церкви. С другой стороны, оптимистическое утверждение неизбежности всеобщего спасения является другой крайностью, которой соблазняется хотя и не столь большое, но тоже определенное количество православных христиан. Сверхозабоченность и беспечность — так можно было бы охарактеризовать эти два подхода.

Христианину же подобает следовать *царским путем*, не удаляясь чрезмерно ни в одну из этих сторон и не впадая при этом ни в беззаботный оптимизм, ни в ригористическое отрицание мира, в котором видится только мрачный призрак все ближе и ближе подступающего царства антихриста. Настоящая эсхатология Церкви избегает обоих указанных искушений.

Подлинно церковный взгляд на эсхатологию в наше время сохраняется преимущественно в торжестве Евхаристии. О связи Евхаристии и эсхатологии мы подробно говорили в главе 1.2.2., здесь же укажем, что хотя понимание того, что Евхаристия есть явление и присутствие в мире Царства Божия, в настоящее время и затруднено благодаря распространению так называемого *изобразительного символизма* в толковании Евхаристии³⁰⁶ и западному пленению нашего богословия, тем не менее, сама православная литургия остается верной такому пониманию. На каждой литургии собрание верующих, участвующих в причащении, должно переживать приход Царства Божия.

³⁰⁶ Об этом см.: *Schmemmann A. Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy. // Liturgy and tradition. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1990. Pp. 115–128.* Русский перевод: *Шмемман А., протопф. Символы и символизм византийской литургии. // Синописис, 4–5. К., 2001. Сс. 74–80.*

Для православного богословия свойственно придавать большее значение будущему, концу мира, нежели его началу или настоящему состоянию. Именно «конец» является причиной творения мира. Во время Евхаристии мы имеем возможность прикоснуться будущему веку, и это должно наполнить нашу жизнь радостью Царства Божия.

К сожалению, уже не одно столетие эсхатология исключена из церковного самосознания, что привело к многочисленным трудностям и к современному кризису церковной жизни. Наша вера во многом утратила эсхатологическое измерение, несмотря на то, что рассуждения о признаках приближения антихриста остаются едва ли не самым популярным занятием современных верующих. Православная вера имеет отличительную особенность. Мы верим в окончательную победу Христа и Его Царства. Однако, это грядущее Царство уже сейчас есть *посреди нас*. Уже здесь и сейчас мы можем иметь опыт причастия Царству будущего века. Этот опыт Царства ясно утверждается всем строем литургической жизни Церкви.

Если мы вновь вернемся к верному пониманию эсхатологии, то это даст ключ к решению многих современных проблем. Прежде всего, не будет стремления поскорее «забыться», уйти от времени в развлечения или наркотический дурман. Эсхатология, по замечанию митр. Иоанна (Зизиуласса), «предлагает веру в будущее, которая может помочь стойко переносить страдания от существования во времени»³⁰⁷. Именно эсхатологическое переживание Евхаристии помогало мученикам во времена гонений. Все они с радостью отдавали свою жизнь ради Христова Царства.

Далее, при эсхатологическом видении мира человек освобождается от рабской зависимости прошлому и настоящему, что делает возможным подлинное прощение. Значение прощения (не в юридическом, но церковном понимании) — в том, что «будущее вошло в наше время и прошлое больше не определяет нашу сущность, то есть о нас судят не по тому, кем мы были в прошлом, но по тому, кем мы станем в будущем»³⁰⁸. Освободить человека от тисков прошлого можно только в том случае, если предложить ему будущее. Это особенно актуально в наши дни, когда государственная система относится к личности человека на основании его прошлого. Нас регистрируют на основании рождения в указанное время и место от определенных родителей, нас судят по деяниям, которые мы совершили. При эсхатологическом подходе человек видится прежде всего как участник Царства Божия, человек, у которого есть будущее. При таком подходе мы сможем научиться видеть в человеке не то, каким он был, но каким он призван стать, то есть прозревать в человеке образ и подобие Божие.

Возвратив своей мысли эсхатологическое измерение, Церковь сможет с достоинством относиться к действиям мирской власти. Дело светской власти — планировать будущее человечества, и Церковь не может разделять или поощрять такие действия. Дело Церкви — «позволить Господу участвовать в истории не только в конце времен, но в каждое мгновение, тем самым, превращая время, по словам Григория Нисского, в серию начал, которые ведут к новым началам, не имеющим конца»³⁰⁹. Таким образом, эсхатология предостерегает верующих от чрезмерного увлечения земными планами.

Наконец, для каждого верующего возврат к эсхатологическому измерению жизни означает обретение *радости Царства Божия*. «Меня всегда беспокоит, — говорил приснопамятный протопресвитер Александр Шмеман, — что в многотомных системах догматического богословия, унаследованных нами, объясняются и обсуждаются почти все понятия за исключением одного слова, которым начинается и

³⁰⁷ Иоанн (Зизиуласса), митр. Эсхатология и общество. С. 45.

³⁰⁸ Там же.

³⁰⁹ Там же, с. 46.

оканчивается христианское Благовестие. *Не бойтесь, я возвещаю вам великую радость* (Лк. 2: 10) — с этого ангельского приветствия начинается Евангелие. *Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великой радостью* (Лк. 24: 52) — так Евангелие оканчивается. Богословское определение радости фактически отсутствует, потому что нельзя определить смысл радости, которую никто не отыщет у нас; здесь умолкают все определения. До тех пор, пока это переживание радости Царства во всей ее полноте снова не возвратится в центр богословия, последнему невозможно будет иметь дело с миром в его космическом измерении, с исторической реальностью борьбы между Царством Божиим и царством князя мира сего и, наконец, с искуплением как с полнотой, победой и присутствием Бога, ставшего всяческая во всем»³¹⁰.

Эсхатология приносит миру дар исцеления и радости. Это именно тот дар, который ожидает от Церкви мир, этого дара мир жаждет. Поэтому широкое и доступное раскрытие православной эсхатологии (что возможно как дальнейшее развитие темы нашей работы) будет способствовать возвращению ее на центральное место в жизни и молитвенном опыте верующих. Каждый верующий тогда сможет понять, что он — изгнанник на этой земле, *странник и пришелец* (1 Пет. 2: 11). И наоборот, ощущая себя в мире как до конца *у себя*, христианин забывает свое призвание. Опыт подлинно церковной жизни является надежным залогом сохранения как от ложного апокалиптизма, так и от «оптимистической» беспечности.

В ожидании славы нового Иерусалима, нового неба и новой земли, на которых воссияет свет вечной Пасхи, воскликнем вместе с прп. Иоанном Дамаскиным: *с нами бо неложно обещался еси быти до скончания века, Христе: Егоже, вернии, утверждение надежды имуще, радуемся.*

³¹⁰ Schmemmann A. Liturgy and Eschatology. // Liturgy and tradition. P. 99.

Использованная литература

1. *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь. Изд. 2-е, испр. К., 2001.
2. Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* от 4.03.2001. <www.strana.ru/society/religion/2000/03/05/983803462.html>.
3. *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния. Jordanville, 1963.
4. *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. изд.: Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992].
5. *Андриевский П., свящ.* Экуменический богослов о. Иларион (Алфеев). // *Благодатный огонь.* No. 5, 2000.
6. *Свт. Афанасий Великий.* Творения. Т. 3. М., 1994.
7. *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад, 1898.
8. Прпп. отцев *Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Пер. с греч. Изд. 4-е. СПб., 1905 (репр. изд.: М., 1993).
9. *Василиадис Н.* Таинство смерти. СТСЛ, 1998.
10. *Вениамин (Федченко), митр.* О конце мира. // *Альфа и Омега.* No. 1 (12). М., 1997. Сс. 196–212.
11. *Всеволод (Филиппов), инок.* О печати антихриста. // *Радонеж* No. 12, 1998.
12. *Свт. Григорий Богослов, архиеп.* Константинопольский. Собрание творений в 2-х тт. Репр. изд. СТСЛ, 1994.
13. Творения *св. Григория Нисского.* Ч. IV. М., 1862.
14. Творения *св. Григория Нисского.* Ч. VII. М., 1868.
15. *Свт. Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб.: «Аxiома», 2000.
16. *Гончаренко В.* Идентификационный цифровой код. Отношение к нему православных христиан. Технические аспекты осуществления контроля над личностью. // *Православие и современность.* Вып. 2. К., 1999. Сс. 20–33.
17. *Городенцев Г., прот.* Прав ли Кураев? Одесса, 1999.
18. [Дидахе.] Учение Господа, (переданное) народам через двенадцать апостолов. // *Настольная книга священнослужителя.* Т. 8. М., 1998. Сс. 732–737.
19. *Димитрий, митр. Ростовский и Ярославский.* О Кресте. М., 1855.
20. Творения *аввы Евагрия.* Аскетические и богословские трактаты. М.: «Мартис», 1994.
21. *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. Минск, 1999.
22. *Евдокимов П.* Православие. М.: ББИ, 2002.
23. *Емельянов Г., свящ.* Не играйте своим спасением. Б. м., 2001.
24. *Прп. Ефрем Сирин.* О конце света и пришествии антихриста. Б. м., б. г.
25. *Прп. Ефрем Сирин.* Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. // *Его же.* Творения. Т. 2. Репр. изд. [М.:] Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Сс. 250–260.
26. *Жив Бог.* Христианский катехизис. Лондон, 1990.
27. *Заседание Священного Синода [РПЦ].* <www.orthodox.org.ru/nr112271.htm>.
28. *Зізіулас Й. [митр.]* Помісна Церква у перспективі спілкування. // *Дух і Літера.* No. 5–6. К., 1999. Сс. 369–380.
29. *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998.
30. *Иларион (Алфеев), иером.* Об основных темах богословия прп. Исаака Сирина. // *Исаак Сирин.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. М.: Зачатьевский монастырь, 1998. Сс. 267–283.

31. *Иларион (Алфеев), иером.* Спор о наследии прп. Исаака Сирина. // Православная беседа. No. 3, 2000.
32. *Иларион (Алфеев), игум.* Христос — победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Алетея, 2001.
33. *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 1998.
34. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Эсхатология и общество. // *Страницы.* Т. 5, вып. 1. М.: ББИ, 2000. Сс. 37–49.
35. Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899.
36. Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. Т. 3. Кн. 1. СПб., 1897.
37. Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. Т. 8. Ч. I. СПб., 1902.
38. Иже во святых отца нашего *Иоанна Златоуста* избранные творения. Кн. 1. М., 1993.
39. *Архимандрит Иоанн (Крестьянкин)* об ИНН. <www.pravoslavie.ru/jurnal/society/ioannkretyankin.htm>.
40. Мнение *архимандрита Иоанна (Крестьянкина)* о ИНН. // *Камо грядеши* No. 3–4 (10–11), 2000. С. 9.
41. *Свт. Ипполит Римский.* Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. Вып. 1.
42. *Св. Ипполит Римский.* Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. Вып. 2.
43. *Св. Ириней Лионский.* Против ересей. // *Его же.* Творения. М., 1996. Сс. 18–528.
44. [Прп.] *Исаак Сирий.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М., 1998.
45. *Итоговый документ* [расширенного пленума Синодальной Богословской комиссии РПЦ]. <www.orthodox.org.ru/nr102206.htm>.
46. *Св. Иустин Философ и Мученик.* Диалог с Трифоном. // *Его же.* Творения. М., 1995. Сс. 132–358.
47. *Каллист (Уэр), еп. Диоклийский.* Православная Церковь. М.: ББИ, 2001.
48. *Каллист (Уэр), еп.* Смеем ли мы надеяться на спасение всех? // *Страницы.* Т. 5, вып. 1. М.: ББИ, 2000. Сс. 16–36.
49. *Св. Киприан Карфагенский.* Творения. М., 1999.
50. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Изд. 2-е. М., 1999.
51. *Киприан (Керн), архим.* Литургия. Гимнография и эортология. М., 1997.
52. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов древней Церкви: Тексты и комментарии. Пер. с французского. М., 1994.
53. *Святого Климента, епископа Римского,* к Коринфянам послание I. // *Настольная книга священнослужителя.* Т. 8. М., 1998. Сс. 766–791.
54. *Кодирование* — подобие апокалиптической печати. К., 1998.
55. *Коростелев В. Ю.* О вспомогательных знаках штрихового кода и числе «666». <www.ean.ru/znak/znak.htm>.
56. *Кочетков Г., свящ.* Катехизис для оглашаемых. <www.stphilet.ru/katehiz>.
57. *Кураев А., диак.* Нужна ли порядочность в последние времена? // *Камо грядеши* No. 5, 1999. Сс. 17–19.
58. *Кураев А., диак.* О нашем поражении. М., 1999.
59. *Кураев А., диак.* Сегодня ли дают «печать антихриста»? Русская Православная Церковь об ИНН. Ростов-на-Дону: «Троицкое слово», 2001.
60. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. // *Его же.* Миф–Число–Сущность. М., 1994. Сс. 5–216.
61. *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. // *Его же.* Миф-Число-Сущность. М., 1994. Сс. 713–876.

62. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
63. *Лурье В. М.* Новооткрытые тексты прп. Исаака Сирина: Их перевод и исследование. <private.peterlink.ru/alektor/V40_2.htm#st_isaak>.
64. *Львов В.* <Реферат>: Павел Евдокимов. Женщина и спасение мира. // *Альфа и Омега* No. 1 (27). М., 2001, сс. 350–362.
65. Православно-догматическое богословие *Макария, митр. Московского и Коломенского*. Изд. 4-е. Т. II. СПб., 1883 [репр. изд.: М., 1999].
66. Творения *прп. Максима Исповедника*. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии *А. И. Сидорова*. М.: «Мартис», 1993.
67. Творения *прп. Максима Исповедника*. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. 4.1. Вопросы 1–40. Перевод и комментарии *С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова*. М.: Мартис, 1993.
68. *Мейендорф И., прот.* Христос в восточном православном богословии. Перевод с английского свящ. О. Давыденкова при уч. Л. А. Успенской. Примеч. *А. И. Сидорова*. М.: ПСТБИ, 2000.
69. *Свт. Мелитон Сардийский*. О Пасхе. Пер. с греческого, предисловие и комментарии *С. Говоруна*. К., 1998.
70. *Мень А., прот.* История религии. Т. 3: У врат молчания. М., 1992.
71. *Мень А., прот.* Сын Человеческий. М.: Протестант, 1991.
72. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. Репр. изд. М., 1999.
73. Творения *преподобного Максима Исповедника*. Кн. I. Пер. *А. И. Сидорова*. [М.: Мартис, 1993.
74. *Максимов Ю.* «Оптимистическая» патрология. <www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/optimistbogoslov2.htm>.
75. *Максимов Ю.* Святые отцы и «оптимистическое богословие». Вопрос о вечности адских мук в работах православных богословов XX века. <www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/vechnyjad.htm>.
76. *Малков П. Ю.* Вечеря Царства (Евхаристия и эсхатология). // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы 1998 г. М., 1998. Сс. 33–37.
77. *Миняя Праздничная*. Изд. Моск. Патр., 1998.
78. *Молчанов Б., прот.* Антихрист. // Православный вісник, No. 8, 1991. Сс. 47–55.
79. *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. (Репр. изд.: СПб., 2000).
80. Посмертные поучения преподобного отца нашего *Нила Мироточивого* Афонского. Афон, 1912.
81. *Октоих*, сиречь Осмогласник. В 2-х тт. Изд. Московской Патриархии, 1996.
82. *Осипов А. И., проф.* Путь разума в поисках истины. М., 1999.
83. *Открытое* обращение к Президенту Украины господину Кучме Леониду Даниловичу. <www.voskres.ru/truth/econtrol/church/svyatogor.shtml>.
84. *Отцы* и учителя Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996.
85. *Ранние* отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988.
86. *Сидоров А. И.* Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия. // Творения *аввы Евагрия*. Аскетические и богословские трактаты. М.: «Мартис», 1994. Сс. 5–75.
87. *Сидоров А. И.* Проблемы творчества прп. Исаака Сирина. // Православное книжное обозрение. Ноябрь, 1998. С. 5.

88. *Слово Свято-Успенского Одесского монастыря.*
<www.voskres.ru/truth/econtrol/church/odesa.shtml>.
89. *Служебник.* Београд, 1983.
90. *Сульпиций Север.* Сочинения. М., 1999.
91. *Триодь постная.* М.: Изд. Моск. Патр., 1992.
92. *Триодь цветная.* М.: Изд. Моск. Патр., 1999.
93. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Репр. изд. Б. м., 1996.
94. *Учение об Антихристе в древности и средневековье.* Составление, вступ. статья, комментарии и указатели *Б. Г. Деревенского.* СПб., 2000.
95. *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999.
96. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2. Изд. 2-е, СПб., 1882.
97. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931 [репр. изд.: М., 1992.].
98. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII вв. Париж, 1933 [репр. изд.: М., 1992.].
99. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998.
100. *Хроника Народного Собрания 21 декабря 2001 г.*
<www.voskres.ru/truth/econtrol/INN/chron211201.shtml>.
101. *Часослов.* М., 1980.
102. *Шмеман А., протопр.* Введение в литургическое богословие. М., 1998.
103. *Шмеман А., прот.* Духовные судьбы России. // *Его же.* Проповеди и беседы. М.: Паломникъ, 2000. Сс. 185–205.
104. *Шмеман А., протопр.* Евхаристия: Таинство Царства. Репр. изд. М., 1992.
105. *Шмеман А., протопр.* Символы и символизм византийской литургии. Пер. с англ. *свящ. А. Дудченко* под ред. *Ю. Вестеля* и *И. Мялковского.* // *Синописис,* 4–5. К., 2001. Сс. 74–80.
106. *Шмеман А., прот.* Церковь, мир, миссия. М.: ПСТБИ, 1996.
107. *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
108. *В. Е. Daley SJ.* Апокатастасис и “благое молчание” в эсхатологии св. Максима Исповедника. <www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley_maxim.html>.
109. *Норко Th.* On the Lord’s Coming Yesterday and Today.
<www.svots.edu/Events/Orthodox-Education-Day/Articles/1999-Fr-Thomas-Norko.htm>.
110. *Schmetmann A.* Liturgy and tradition. Theological Reflections of Alexander Schmetmann. Ed. by *Th. Fisch.* St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY, 1990.
111. *Tarazi P.* Time and the Things of the End. <www.svots.edu/Events/Orthodox-Education-Day/Articles/1999-Fr-Paul-Tarazi.html>.