

## Епифанович С. Л.

### По поводу книги Ф.М. Оксьюка «Эсхатология Григория Нисского» профессор Сергей Леонтьевич Епифанович

См. также:

Эсхатология святого Григория Нисского митр. Макарий (Оксьюк)

Эсхатология сект протестантского происхождения (баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы) (кандидатская диссертация) иерей Евгений Веселов

В собрании Совета Императорской Киевской духовной академии, под председательством Преосвященного Ректора, Епископа Василия, присутствовали: инспектор и экстраорд. проф. архим. Тихон, профессора: В. Рыбинский, Н. Маккавейский, прот. А. Глоголев, С. Песоцкий, Ф. Мищенко, прот. Н. Гроссу, священник В. Прилуцкий, священник А. Чекановский.

Не присутствовали профессора: С. Голубев, Н. Мухин и М. Поснов по нахождению в отпуске, прот. Ф. Титов, М. Скабалланович и П. Кудрявцев по болезни.

В собрании присутствовали также доценты и и. д. доцентов, приглашенные на основании примеч. к § 107 Уст дух. акад.

Слушали: I. Отзывы:

б) и. д. доцента С. Епифановича о сочинении доцента академии Михаила Оксьюка под заглавием: „Эсхатология св. Григория Нисского» (Киев, 1914), представленном на соискание первой юбилейной премии имени Митрополита Московская Макария, учрежденной при Императорской Киевской духовной академии.

„Сочинение М. Ф. Оксьюка представляет собою в нашей духовной литературе крупнейшее исследование в области древне-христианской эсхатологии. Изучая эсхатологические воззрения св. Григория Н. в широкой исторической перспективе, М. Ф. коснулся в своем сочинении почти всех древних церковных писателей-греков, начиная с мужей апостольских и кончая бл. Феодоритом и Энеем Газским. На протяжении почти шести веков в его сочинении обследованы эсхатологические верования христиан и представлена одна из таинственнейших страниц догматики, интерес к которой никогда не иссякал в верующем

христианском сознании. Естественно, появление его книги возбудило к себе живой интерес и среди нашего общества и особенно среди наших научных сил. Как тщательная научная диссертация, сочинение М. Фотыне стало надежной базой для всех отечественных исследователей в области эсхатологии. Уже появились статьи (И. Подлуцкаю, Эсхат. св. Гр. Н., „Вера и Разум“, 1914, сент., кн. I, № 17, стр. 664–686; свящ. В. Платонова, Эсхатология св. Гр. Н., „Голос Церкви“, 1915, № 1 (январь), стр. 96–114; № 2 (февраль) и стр. 62–75), правда, сравнительно популярного характера, весьма многим обязаны рассматриваемому сочинению. Появятся, конечно, и еще. Нам, во всяком случае, важно отметить то, что в книге М. Ф. наша наука имеет прочный научный фундамент, и будущее эсхатологических исследований твердо обеспечено на многие годы.

Важному значению, которая, естественно, должна получить в богословской литературе рассматриваемая книга, вполне отвечает и характер выполнения поставленных в ней широких задач. Это – книга строго научная, обработанная по всем правилам научной техники, целиком проведенная по первоисточникам, снабженная многочисленными текстами и комментариями к ним. Святоотеческие тексты приводятся здесь в таком изобилии, что книга сама по себе получает значение ценного собрания материалов для всякого будущего исследователя и при случае может заменить целую библиотеку. О богатстве содержания можно судить по краткому перечню заключенных в ней материй. Во „вступительной части“, занимающей 257 стр., излагаются эсхатол. взгляды церк писателей I–IV в., т. е. изображается раскрытие эсхатологических истин до св. Григория Н.: здесь более или менее обстоятельно трактуется об эсхатологии мужей апост., апологетов, св. Ириней и Ипполита, этих представителей древнего типа эсхатологии; подробно излагается взгляды представителей философской эсхатологии – Климента Алекс. и Оригена, – и их противников – св. Мефодия и „Адамантия“, каковое изложение дает впоследствии читателю возможность определить и общий философский характер эсхатологии Гр. Н. и степень, в какой сказались на его взглядах результаты борьбы традиционной и философской эсхатологии; этот столь важный исторический обзор „вступительной части“ заканчивается изложением учения св. Василия В. и Григория Б., чем удачно обозначается тот общий тон эсхатологии, к которому склонилась в IV в. богословская мысль в согласии с общей церковной верой. Само исследование (258 – 591) посвящено подробному и обстоятельному изложению эсхатологической системы св. Григория Н. В заключительной части (592 – 649) делается попытка проследить отношение последующих церк. писателей к

эсхатологии Гр. Н., в особенности к частным мнениям св. отца (очистит характер мучений, воскресение одухотворенных тел, апокатастасис), и показать, как молчаливо исключаются эти мнения учением св. Епифания, И. Златоуста, бл. Феодорита и Энея газского, и вместе с тем как счастливо прививаются все идеи св. Гр. Н., высказанный в полном согласии с церк. преданием. В общем в рассматриваемой книге дается всестороннее освещение эсхатологии св. Гр. Н., в происхождении, составе и последующей судьбе, вернее же, излагается эсхатология почти всех церк. писателей I-VI вв. Изложение воззрений каждого писателя ведется по одному и тому же плану. Оно распадается на две основных части: в одной трактуется о конечной судьбе каждого человека в отдельности, в другой – о конечной судьбе всего рода человеческого и мира вообще; в первой части речь посвящается учению о телесной смерти человека, о состоянии души непосредственно после смерти, о Потусторонних местах пребывания душ, о небесном блаженстве и адских мучениях, во второй- учению о втором пришествии, всеобщем воскресении и суде, кончине мира и конечных воздаяниях.

Работа автора, лежавшая в основе его труда, по истине огромна. Автор обозрел великое множество памятников древней письменности в подлинниках и русск. переводах, один перечень которых занимает в его предисловии 6 стр. Все источники использованы с критическим тактом и умением во всеоружии современных патрологических познаний. В сочинении М. Ф. нет случаев пользования неподлинными или сомнительными произведениями древности, как это часто можно наблюдать в нашей богословской литературе: Лишь по некоторым пунктам в данном отношении мы не можем согласиться с ученым автором, да и то по таким пунктам, относительно которых в науке еще нет бесспорного решения. Дело касается, гл. обр., 3-го пасхального слова св. Гр. Н., в подлинности которого мы высказывали сомнение и раньше (Журн. Сов. Киевск. Дух. Акад. за 1912–1913 г., стр. 373), и вопрос о принадлежности которого св. Гр. Н. разрешить тем более важно, что оно сплошь эсхатологического содержания и имеет значение для такого или иного понимания теорий апокатастасиса, раскрываемой в других сочинениях св.отца. Так как никто из ученых не высказывал сомнения относительно подлинности названного слова, то автору следовало бы самостоятельно изучить этот еще никем не затронутый и для него важный вопрос. Но он, хотя и принял во внимание высказанные против подлинности слова соображения, однако уклонился все же от исследования вопроса о его подлинности и нашел разрешение его в том,

что ученые Bardenhewer, Hilt, Diekamp и Aufhanser цитируют 3 пасх. слово, как сочинение Гр. Н. (XX). В своем месте (стр. 479) по поводу одного парадоксального с точки зрения эсхатологии Гр. Н. утверждения в пасх. слове автор сделал замечание, что в такого рода утверждении „нужно видеть гомилетический риторизм“, что „его нельзя понимать буквально“. Но в действительности никаким риторизмом нельзя объяснить тех резких различий, которые существуют между взглядами, проводимыми в 3 пасх. слове, и подлинными эсхатологическими воззрениями Гр. Н., как они представлены в самой рассматриваемой книге. Поэтому, при всем уважении к утверждениям М. Ф., как специалиста по изучению Гр. Н., мы позволяем себе в этом отношении с ним не согласиться, и по следующим основаниям (цитируем ниже стр. рецензируемого соч., иногда же VIII т. твор. Гр. Н.). Не касаясь 3 пасх. слова во всем объеме, не касаясь тех общих мест в нем, которые можно встретить во всяком сочинении, посвященном, как и оно, доказательству возможности и необходимости воскресения мертвых (напр. указаний на всемогущество Божие; стр. 416), не касаясь мест в нем, схожих и у Гр. Н. и у многих других писателей (напр., учения о том, что воскресшее тело будет состоять из тех же элементов, на которые разложилось тело; – 412, ср. у Гр. Н. 437. 407), тем более что это слово почти целиком усваивает все известные со времени Афинагора доводы в пользу защищаемого тезиса, мы отметим те пункты, в которых замечается расхождение между воззрениями Гр. Н. и взглядами, проводимыми в данном пасхальном слове, и из которых видно, что автор слова стоял на совершенно другой точке зрения и примыкал к эсхатологии другого типа, чем Гр. Н.

а) По воззрению св. Гр. Н. загробные наказания начинаются непосредственно по смерти человека (304. 340), как о том говорится и в притче о Ла-заре (327); все адские мучения носят *духовный* характер и ни в каком другом смысле не могут быть понимаемы (367). По пасх. слову, наоборот, то, что говорится в притче о Лазаре, еще не получило своего осуществления, ибо умершие до воскресения не имеют ни языка, ни перста, так что всем содержанием притчи предвозвещается только будущее (VIII, 82); душа по смерти испытывает состояние, сходное с состоянием сна, почти бесчувственное (VIII, 78); [эта – точка зрения Афинагора, более строгая, чем даже точка зрения хилиастов]; мало того, будущие мучения (огонь, мрак, червь) будут носить осязательно телесный характер, так как ни одно из них само на себе не может воздействовать на душу (VIII, 85; стр. 479). Духовное понимание будущих страданий здесь ясно и определено, вне всякого риторизма, отрицается и устраняется.

Любопытно, между прочим, отметить, что в данном слове необходимость воскресения плоти выводится из необходимости воздаяния (также и) для тела (476. 467. 479), и именно воздаяния для тех членов, которыми при жизни были совершены те или другие деяния: это – такого рода точка зрения, которую разделяли и хилиасты. Несколько иначе смотрит на дело св. Гр. Н. У него весь смысл воскресения заключается в восстановлении человека в первоначальное состояние (401. 444–445). Последнее различие, конечно, не является противоречием, но оно во всяком случае характеризует существенное отклонение в основной точке зрения на предмет.

б) По Гр. Н. воскресшие тела, хоть и будут по основным материальным элементам тождественны с настоящими, однако будут телами одухотворенными, чуждыми тяжести, дебелости, разных органов и функций животной жизни (456– 464). Наоборот, в пасх, слове предполагается грубая тождественность телесных членов с настоящими, как это допускалось и в хилиастической эсхатологии (406. 467); здесь трактуется о мускулах, жилах, артериях, о восстановлении каждой части тела, поглощенной птицами, или животными, или червями (VIII, 64); словом, дело представляется так, что человек ничего не получит больше, чем имел (414).

в) По Гр. Н. душа сама составит себе тело по сохраняющемуся при ней εἶδος' у (408–409. 437); по пасх, слову, она найдет тело, как готовую одежду (409).

г) В подтверждение истины воскресения плоти Гр. Н. делает ссылки на примеры чудесных воскрешений, совершенных Господом, при чем указывает последовательность этих чудес и таинственный смысл этой последовательности, (428; Об устройении чел., гл. 25). В пасх, слове (431), указанные чудеса приводятся в обратном порядке, чем в соч. „Об устройении человека“, и без всякого намека на раскрытую в нем идею их внутренней связи и последовательности и домостроительственного значения.

д) В 3-м пасхальном слове встречается мысль, которая может дать повод и основание к умеренному (как у Крампфа, стр. 584 – 585) пониманию идеи апокатастасиса у Гр. Н., именно его учения о будущем общем празднике и славословии всеми Бога в царстве славы: здесь говорится, что после суда и прехождения образа мира сего настанет дивная симфония славы, слагающаяся из песнословий святых и жалобных воплей грешников, когда дьявол будет непрерывно наказываем и все – и праведные, и нечестивые – признают общего Владыку (VIII, 57). Автор с

полным основанием, опираясь на многочисленные подлинные тексты из Гр. Н., отвергает подобное понимание апокатастасиса, как чуждое и несвойственное духу воззрений Нисского святителя. Но если так, то с тем большим интересом он должен бы отнестись к выяснению вопроса о подлинности такого сочинения, которое вовсе не согласуется с установленным им правильным пониманием теории апокатастасиса у Гр. Н.

е) Как мелочь, можно отметить некоторое различие между и р. Н. (Об устройении чел., гл. 30) и с пасх, словом в вопросах соматической антропологии (Гр. Н. не упоминает о селезенке) Характерна также точка зрения обоих авторов на целесообразное устройство человеческого организма. Автор пасх. слова считает его дивным и необъяснимым (417); Гр. же Н. дает некоторые объяснения по этому вопросу и старается указать пояснительные аналогии.

ж) Если, в заключение, принять во внимание и малооригинальный характер 3 пасх, слова, – зависимость его от Афинагора, – то не без основания можно будет сомневаться в его подлинности, считая его более приличным перу св. Ипполита или др. писателя, чем Гр. Н. Автор напрасно пожалел время для исследования данного вопроса, тем более что при его знании стиля Нисского святителя и всецелом проникновении духом его мирозерцания ему легко было бы прийти, к бесспорному решению поставленной проблемы и т. обр. обогатить вашу науку новым выводом – Менее важное значение для целей эсхатологии имеет вопрос о подлинности других сочинений Гр. Н., относительно которых современной наукой высказано сомнение в новых специальных исследованиях. Поэтому можно и не посетовать на то, что автор и тут воздерживается от самостоятельного исследования вопроса об их подлинности и довольствуется ссылками на старые авторитеты в патрологии (при чем Селье ставится почему-то после Фесслера. стр. XVII) или на то обстоятельство, что современные ученые, может быть, и не первой марки, напр. Aufhauser, продолжают считать и цитировать то или другое соч. Гр. Н., как подлинное. Для общей картины, впрочем, пользование у автора такого рода сомнительными произведениями Гр. Н. не приносит особенного вреда.

Что касается до пособий автора, то вся литература о Гр. Н. – и русская и иностранная – изучена им самым тщательным образом. Во многих случаях он стоит выше своих пособий и неоднократно вносит в них поправки. Можно лишь пожалеть о том, что автор дает только перечень своих пособий без обозрения и оценки их по существу. Нам думается, что

простого перечня недостаточно в особенности в таком сочинении, которое по своему замыслу и широте его выполнения силою обстоятельств, призвано заменить собою всю предшествующую литературу по вопросам эсхатологии. Из перечня автора не видно, какие книги важны, какие нет, каково их содержание и научное достоинство; не видно, в каком отношении стоит сам автор к своим пособиям, из которых некоторые ему все же значительно помогли, напр. Hilt, Мартынов, Несмелов (по всем вопросам эсхатологии Гр. Н.), Тихомиров (в изложении разных взглядов на теорию апокатастасиса у Гр. Н.). Из перечня автора видно только то, что ему литература о Гр. Н. известна была вся. В меньшей степени использована автором литература о других отцах, о которых он говорит во вступительной части своего сочинения. Здесь автор почти, что не обращался к специальным исследованиям об отдельных писателях или об отдельных направлениях в эсхатологии (напр., о хилиазме), а гл. обр. довольствовался весьма добросовестной книгой Atzberger'a о доникейской эсхатологии. Но, конечно, специального исследования об отдельных писателях никто в данном случае и не вправе требовать от автора. Важно то, что всех этих писателей он изучил по первоисточникам. В результате, поэтому автором дается вполне достоверное изображение древне – христианской эсхатологии.

На первых страницах своего проследования автор сосредоточивает свое внимание на древнейших типах христианской эсхатологии, как она представлена в писаниях мужей апост., апологетов, св. Иринея и Ипполита. Пред нашими глазами постепенно проходят простые и трогательные верования первых христиан в понимании отдельных писателей во всем своеобразии их представлений. Единственный недостаток, который здесь всего более бросается в глаза, это – схематичность, т. ск. механичность изображения. К какому бы типу ни относились воззрения известного писателя, они всегда неумолимо излагаются по одному и тому же плану, всегда подгоняются под одинаковые раз навсегда установленные рубрики. Это обстоятельство, конечно, находить себе объяснение в том, что работа автора гл. обр. систематического характера, а не исторического, но все же так затушевывать живые и характерные черты индивидуальных воззрений и даже особенности целых направлений не следовало бы уже по той простой причине, что в таком случае изложение становится монотонным и теряет свою выпуклость и яркость. Само по себе это было бы еще и не так досадно, если бы принятый автором план не отражался по местам неблагоприятно на самой систематизации и репрезентации излагаемых

воззрений. Дело в том, что весьма многие писатели, которых автор касается в данном отделе, трактующем о древнейшей христианской эсхатологии, держались т. н. хилиастических взглядов. Их эсхатология была весьма своеобразной. Она поэтому, не вполне может быть уложена в рамки философской эсхатологии, схемы которой под влиянием Гр. Н. и держится автор. Между эсхатологическими построениями того и другого типа существует разница немаловажная. Представления о загробной жизни у хилиастов носили, хотя и яркий по изобразительности и конкретности, но приниженно-угнетенный по тону описываемых состояний характер. Райское блаженство усвоилось только мученикам и тем из ветхозаветных праведников, которые были выведены Господом из ада. Вообще же местом пребывания душ умерших считался ад, в котором согласно с притчей о Лазаре различались две половины – для грешников и для праведников. Жизнь, по смерти представлялась неполной и иногда приравнивалась ко сну. Отсюда душам умерших усвоилось собственно только предначатие блаженства или страданий, даже огненные мучения в собственном смысле предполагались еще впереди, после будущего суда (Татиан, св. Ипполит 30. 86). Полное воздаяние – настоящее блаженство и мучение во плоти – ожидалось только после воскресения (1-го и 2-го); оно должно быть воздаянием в той же плоти, в которой человек предавался подвигам или страстям; из этого следует необходимость полного тождества воскресших тел с настоящими. Эсхатология такого типа, конечно, отлична от эсхатологии философской, построение которой дано у Климента и Оригена. По воззрениям последних, жизнь загробная носит хотя и абстрактно – бледный (как у бесплотных теней), но зато полно жизненный характер. Мучения и блаженство уже по смерти переживаются в собственном смысле и во всей полноте; мучения носят очистительный характер; будущая жизнь по воскресении по существу не внесет изменений в состояние и характер посмертного существования душ; воскресшие тела будут духовными, эфирными; тождество их с настоящими будет ограничиваться гл. обр. одним только видом (εἶδος); очистительные мучения со временем должны прекратиться и привести грешников по очищении от греха в первоначальное блаженное состояние (ἀποκατάστασις). Само собою разумеется, что схема последнего рода не может быть применена без натяжек к эсхатологии хилиастического типа. Все попытки в этом направлении должны привести к нежелательным результатам, что мы по местам и видим у автора в трактации его о древнейшей эсхатологии. Начнем для примера с вопроса о загробном воздаянии. Для эсхатологии философского типа (как у Гр. Н.) вопрос этот

решается просто: праведные по смерти отправляются в рай, грешники – в ад. Но в древнейшей эсхатологии положение вещей представлялось сложнее: с его точки зрения в рай восходили не все праведники, а только некоторые из них (напр., мученики, т. е. прославленные святые); грешники же и люди, не запятнавшие себя грехами, и все вообще христиане, в вере скончавшиеся, отправлялись по смерти в преисподнюю, первые – в место мучения, вторые – на лоно Авраамово. Отсюда видно, что термин „праведники“ нельзя уже безразлично употреблять при изображении древнейшей эсхатологии. Но, следуя своей схеме, автор в данном случае не предпринимает необходимых мер предосторожности. На том основании, что по учению мужей апост. мученики (к коим автор не приводя оснований, относить и упоминаемую у Ерма Роду) по смерти удостоиваются блаженства, он делает вывод, что „праведники“ по смерти получают блаженную участь (56). И, наоборот, читая у некоторых писателей, что все праведные идут в преисподнюю, и сближая рай с лоном Авраамовым, заключает, что и рай находился там же (58). Или забывая, что в аду по воззрениям мужей апост. находились до сошествия Христова и ветхозав. праведники, утверждает, что ад есть место пребывания грешников (18). На самом же деле ни одно из этих положений не может быть признано в строгом смысле отвечающим действительным воззрениям рассматриваемых автором древних писателей, что понятно уже из сказанного выше. Что касается до странного мнения, будто рай помещался в преисподней (в аду), то, думается, автор напрасно его усвоит св. Иринею (58). Хотя в данном пункте св. Ириней, может быть, и не так ясен, как повторяющий его Тертуллиан, однако разобраться в его положениях все же можно. В раю, по св. Иринею (V, 5, 1) находились „преложенные“, т. е. Енох и Илия, взятые на небо; туда же, на третье небо, восхищен был Ап. Павел. Ясное дело, что рай находится на небе, и что здесь находятся души, удостоенные особенного блаженства. Столь же непрочно позиция автора и в изложении учения св. Иринея и св. Ипполита о сошествии Христа в ад и значений этого события для ветхозаветных праведников. Автор усвоит указанным отцам мнение, будто целью сошествия в ад было только благовестие находящимся там праведникам (58. 87). В действительности, по учению этих отцов, Господь сходил во ад для того, чтобы спасти праведных (Adv. haer. III, 20, 4 (ср. Доказ., гл. 78) – у автора выдержка приведена неполно стр., 58,1; IV, 22,4; ср. V, 36, 3). У св. Ипполита автору приходится даже в данном случае находить мнимое противоречие. Помещая, яко бы согласно с св. Ипполитом, ветхозав. праведников в аду даже до времени воскресения, автор потом (88) с

недоумением приводить изречения св. отца, из которых видно, что в раю и на небесах находятся и Исаия, и Иеремия, и пророки, и апостолы. Ясное дело, что, если они там теперь имеют свое местопребывание, то выведены сюда из ада Господом. Не больше, как недоразумением, конечно, можно признать странное утверждение автора, будто св. Иустин отвергает загробное блаженство для праведных, за исключением мучеников (27). В действительности слова Иустина могут означать только то, что праведники не удостаиваются райского блаженства, хотя предначинательно испытывают относительную сладость на лоне Авраамовом в лучшей стране ада. Ясно отсюда, что нельзя говорить, что св. Иустин отвергает их блаженство. Тем более нельзя сопоставлять с этим воззрением взгляд Татиана („равн обр., и Татиан“, стр. 27), который, действительно, отвергал загробное воздаяние, ибо учил о разрушении души по смерти вместе с телом. Вообще автор часто, к сожалению, опускает из виду, что в древнейшей эсхатологии загробное воздаяние представлялось в значительной степени неполным, и состояние загробное резко отличалось от жизни будущего века. Он некстати переносит черты будущего блаженства и мучения на загробное воздаяние. Так, напр., он совсем не упоминает о том, что по Афинагору душа по смерти находится в недейтельном состоянии, в состоянии самозабвения, как во сне, а довольствуясь его утверждением, что душа бессмертна (неразрушима) приводит в описании посмертной участи душ его слова о том, что на том свете великий Судья наградит нас неизреченными благами (25), хотя уже самое слово „Судия“ должно было бы показать, что цитата не относится непосредственно к загробной участи людей. Подобного рода случаи встречаются у автора довольно часто, даже совсем без тех ограничительных пояснений, которые находил нужным делать Преосв. Сильвестр. В особенности это можно наблюдать в рубрике о загробных наказаниях. Здесь даже наказания за грехи при жизни, о которых говорить Ерм (стр. 9,<sup>6</sup>) относятся к числу потусторонних мучений. Последние дни 1-го пришествия (у Варнавы, – стр. 12, <sup>a</sup>) охотно принимаются за дни 2-го пришествия. Часто здесь говорится и о вечном огне (из Ерм стр. 10; 2 Клим., 9 – 10; св. Иустина, 29; Иринаея лион., 60; Оригена, 142; Василия Вел., 227,<sup>2</sup>). Мало того, автор настолько увлекается принятой им схемой, что к рубрике о загробных воздаяниях относить и речь о хилиастическом царстве по воскресении при втором пришествии Христовом, и под этой рубрикой не только приводит относящаяся к этому царству изречения (7,<sup>6</sup>; 203,<sup>1</sup>) но предлагает и самое описание этого царства (89). Конечно, таких вещей смешивать не следовало бы.

В силу того, что автор применил к древней эсхатологии чуждую ей схему, он оставил без внимания некоторые немаловажные черты в эсхатологическом учении древних писателей и не дал их воззрениям полного освещения. В изложении эсхатологии мужей апостольских плохо выделены у автора хилиастическое течение; не решен при этом вопрос, все ли мужи апост. были хилиастами, или нет; имел ли хилиазм какой – либо смысл для богословствующей мысли первых христиан, в чем была его опора и исторические основы и в каком отношении стоял он к обще церковной точке зрения. Равным образом в изложении воззрений мужей апост. автор не говорит о сошествии во ад Христа и апостолов (Ерм, Под. IX, 16) и об участии ветхозаветных праведников (8); в изложении взглядов Иустина муч. допускает некоторую шаткость суждения, утверждая, что иногда св. Иустин учит о воскресении одних праведников, а чаще о всеобщем (втором) воскресении (46), как будто бы Иустин не учил о первом и лишь иногда склонялся к хилиазму. То же встречаем при решении вопроса о взгляде св. Ипполита на воскресение мертвых (101). Автор довольствуется выяснением только того положения, что будет всеобщее воскресение мертвых. Между тем для всякой эсхатологии с хилиастическим оттенком необходимо решить вопрос, признается ли в ней два воскресения или одно, ибо от такого или иного решения его зависит и признание системы хилиастической или православной. В отношении к св. Ипполиту решить этот вопрос тем более важно, что сам автор колеблется в определении характера его эсхатологической системы, и в науке до сих пор не пришли в этом отношении к определенному результату.

Но все отмеченное касается одних только мелочей. В общем, на всех писателей автором обращено достаточно внимания. Если кому оно и оказано в сравнительно меньшей степени, то это только мужам апостольским. Их эсхатологические воззрения по своей важности заслуживали бы особого изучения. Так как эти воззрения нашли себе отражение в современной литературе лишь частью в отдельных намеках, то для надлежащего раскрытия и понимания их следовало бы представить их на широком историческом фоне в связи с новозаветной эсхатологией и воззрениями ближайших по времени древних церковных писателей, а также в сравнении с апокрифической апокалиптикой. Уже здесь, в изложении эсхатологии мужей апост., следовало бы наметить главные типы христианской эсхатологии, выделить из воззрений древнейших церк. писателей нить предания и особенно выдвинуть на первый план содержание *regula fidei* по эсхатологическим вопросам, доказав её

наличность в изначальных памятниках христианства и проследив её раскрытие во всей последующей письменности. Это составило бы ключ и основу для оценки разных типов эсхатологии, для их сравнения и для анализа их в целях выделения из ряда частных мнений общепризнанной истины предания. Мало того, это дало бы возможность в последующем изложении избежать частых утомительных заявлений о том, что такой – то отец не сомневался в возможности воскресения мертвых, или в действительности второго пришествия и т. п., ибо и странно было бы, если бы он здесь, в *regula fidei*, допускал хоть какую – либо тень сомнения. Не говорим уже о том, что это дало бы цельность общей картине и показало то центральное ядро, которое лежит в основе всей христианской эсхатологии. Но у автора на все это не обращено внимания. Эсхатология всех мужей апост. изложена отрывочно, фрагментарно, и в то же время в общей массе, без всякой группировки и обобщений. Это, конечно, хорошо подчеркивает первобытный характер данной эсхатологии, но плохо вяжется с тем представлением, какое дает автор о веке мужей апост., как эпохе особых эсхатологических интересов, живых эсхатологических чаяний и представлений.

От древнейших типов эсхатологии автор переходит к новому типу философской эсхатологии, нашедшему себе раскрытие в творениях Климента и Оригена. Принятая автором схема является в данном случае вполне подходящей, и ни с какими затруднениями здесь мы не встречаемся. Встречаются лишь иногда под рубрикой загробных мучений цитаты, относящиеся к будущему всеобщему суду. Прекрасно раскрыта автором эсхатология Оригена, занимающая во вступительной части центральное и главное место, как наиболее отразившаяся на эсхат. воззрениях Гр. Н. Добросовестно изложены воззрения и других церк. писателей III и IV в. В этой второй половине вступительной части можно указать лишь на некоторые недостатки. Думаем, что автор ошибочно считает Климента алекс. (106) дихотомистом; слишком решительно утверждает, что Ориген не признавал душепереселения, ибо для многих веков и миров (не для мира сего) он допускал его (180); произвольно расширяет мысль св. Василия В., что после падения мы теперь возведены на небо, в положение, что местопребыванием праведных по смерти является небо (225); без достаточных оснований отождествляет у того же св. отца тьму шестоднева с тьмой будущего наказания (227). Но вот и все, что можно сказать по поводу этого прекрасно обработанного отдела. В общем, вступительная часть сочинения дает ясное представление о воззрениях на будущую жизнь в древней Церкви и прекрасно подготавливает

исторический фон для изучения и оценки эсхатологической системы Гр. Н. Если в данном случае на что и можно посетовать, то только на то, что здесь не так рельефно, как можно было бы ожидать, очерчено общее течение идей в разных типах эсхатологии, и слабо намечена связь их с учением св. Гр. Н. У автора обыкновенно недостает обобщений, его общие выводы слишком кратки и неопределенны (19. 52. 105). Впрочем, это только доказывает, что автор – ученый очень осторожный, сдержанный на выводы, которые всегда могут оказаться поспешными и ошибочными. При том необходимые обобщения – группировка писателей по направлениям – им сделаны с достаточной определенностью (255 – 257).

Главную часть сочинения М. Ф. составляет изложение эсхатологии св. Григория Н. Начинает автор с эсхатологического учения св. отца о телесной смерти. Выясняя таинственный акт смерти, этого перехода к новой жизни, автор подробно описывает его сущность и физические проявления, присоединяя доказательства в пользу мысли о неуничтожимости элементов человеческого тела. Главным образом, однако, он сосредоточивается на доказательствах бессмертия души (составляющих тему одного из важнейших соч. Гр. Н. „О душе и воскресении“), приводя в пользу этого тезиса богословские и моральные основания и опровергая все против него возражения. Сверх сего, для того, чтобы дать всеисчерпывающее представление о таинстве смерти, автор присоединяет рассуждения о её причине (грех) и о благодетельном значении её для души (освобождение от плоти и приближение к Богу) и тела (уничтожение с смертью приразившегося к телу зла: животных потребностей и органов, и вытекающих из злоупотребления ими страстей) (258 – 290). Доказавши бытие души по смерти, автор описывает её жизнь за гробом и раскрывает оригинальное учение Гр. Н. о пребывании души при элементах разложившегося тела, при чем удачно доказывает, что это пребывание при них заключается в созерцании их мысленной силой, благодаря чему душа узнает элементы своего тела по отпечаткам своего обладания и сама сохраняет на себе некоторые телесные признаки соединения с телом (291 – 300). Указанным мысленным пребыванием связь души с телесным миром и ограничивается: автор опровергает словами Гр. Н. учение о душепереселении и переходит к характеристике загробного бытия души, указывая три вида состояний: для праведных, для грешников и среднее между тем и другим (300 – 308). Изложение здесь безупречно. С некоторыми затруднениями встречаемся мы в дальнейшей речи автора о „потусторонних местах и состояниях человеческих душ“. Здесь трактуется о трех небесах, лоне Авраамове и аде, при чем два первых

неба понимаются в пространственном смысле; остальные же „места“ принимаются только за духовные состояния. Это, конечно, правильно, но, нам кажется, тут не уяснены естественные недоуменные вопросы, как можно говорить о местах пребывания душ, особенно о 1 и 2 – м небе, если душа по Гр. Н. (295. 322) не нуждается в пространственном определении своего бытия, можно ли трактации Гр. Н. о небесах, излагаемой в шестодневе, придавать значение эсхатологического материала, и если можно, то почему; откуда видно, что 1-е (воздушное) небо является местом пребывания праведников, и как совместить с этим мнение, что воздух является сферой жизнедеятельности демонов (328); почему у Гр. Н. одинаково называется раем и небесное царство (315), и небесная земля (319) и третье (умопостигаемое) небо (316). Учение об аде раскрыто у автора самым обстоятельным образом. Напрасно только автор в данном случае (325) умалчивает, что под *καταχθόνιοι* Филип. 2,<sup>10</sup> Гр. Н. разумел также и демонов (555). Прекрасным заключением к трактации о загробной жизни служит у автора тщательное изображение учения о небесном блаженстве, его сущности, развитии в бесконечность и разных степенях его (329 – 355), а также об адских мучениях. В последнем пункте автор подходит к одной из труднейших и главнейших частей своей работы. Здесь после решения вопроса о сущности адских мучений и определения исключительно духовного характера их (361 – 367), автор раскрывает учение об очистительном характере адских мучений (368 – 375), о различных степенях силы и продолжительности их (375 – 380) и – как вывод отсюда – о временности их. Автор, так. обр, уже здесь касается таких вопросов, которые имеют непосредственное отношение к самому трудному пункту в его сочинении – теорий апокатастасиса. Несмотря на все трудности в решении всех этих вопросов, автор умело справляется со своей задачей, приходит к твердым и бесспорным научным выводам и счастливо устраняет все отрицательные инстанции на пути своих доказательств указывая пути к примирению учения Гр. Н. о временности адских мучений с отдельными выражениями его о вечности будущих воздаяний (анализ понятий *αἶών* и *αἰδιος*; – „неугасимый» означает качество, духовность).

Признание очистительного (в собств. смысле; характера адских мучений уже отчасти предрешило позицию автора в понимании теорий апокатастасиса, изложение которой составляет главную задачу второй части его исследования, посвященной учению Гр. Н. о конечной судьбе всего рода человеческого и мира вообще (390 – 591). Начало этой части образует ряд обстоятельных трактатов, излагающих учение св. отца о

втором пришествии Христовом, всеобщем воскресении (397 – 470), суде (471 – 486), кончине мира и открытии царства славы (493 – 501). Особенно много внимания уделено автором учению о воскресении плоти: тут у него выясняется сущность этого акта, приводятся естественный и сверхъестественные основания возможности и свидетельства из Писания о действительности его, и с особенным усердием разрешается одна из запутанных проблем древней эсхатологии – о тождестве воскресших тел с настоящими (435 – 468). Кстати, в описании будущего суда автором затрагивается вопрос о том, будут ли продолжаться и после суда адские мучения (486), сохраняя свой очистительный характер (488 – 490). Теорию апокатастасиса автор излагает со свойственной ему обстоятельностью и с тщательностью, соответствующею важности предмета. Им выясняется сущность апокатастасиса, приводятся основания в пользу этого учения – „метафизические, психологические, телеологические“, из учения об искуплении, свидетельства Писания В. и Н. Завета; с критическим умением и искусством доказывается, что апокатастасис коснется всех людей и злых духов (502 – 559), и наконец разбираются мнения древних церковных писателей и новейших исследователей относительно этой теории (559 – 591). Автором при этом с методической последовательностью устраняются все перетолкования апокатастасиса и доказывается, что св. Гр. Н. допускал его в полном смысле. Это – самый важный положительный результат произведенного автором добросовестного исследования столь спорного и трудного вопроса в эсхатологии святителя Нисского.

Трудности, с которыми приходилось в данном случае считаться автору, вряд ли можно и учесть. И оригинальность учения об апокатастасисе, и прямое противоречие его церковному учению о вечности мучений, и сбивчивость и противоречивость суждений у самого Гр. Н., и неясность и неопределенность его речи, все это ставило много препятствий автору при осуществлении его задачи. В особую заслугу ему нужно поставит то, что он нисколько не уклонился от тяжелого труда тщательного исследования всех сторон своей трудной проблемы. Материал привлечен им в поразительном изобилии; при рассуждении об апокатастасисе мы довольствуемся ссылками на страницы его книги (лишь иногда следует предполагать несколько расширенный контекст). Материал, приведенный автором, между прочим, наиболее показателен в смысле выяснения того, насколько трудна была принятая им проблема. Действительно, какой бы из существенных пунктов теории апокатастасиса мы ни взяли, на каждом шагу мы постоянно встречаемся или с неясностью

и недоговоренностью у св. Гр. Н. или с противоречием, или с утверждениями, допускающими различное понимание. – Так, первым и основным положением в названной теории является признание очистительного характера огненных мучений. Но это положение высказывается у св. отца с некоторой неопределенностью. Неясно, когда собственно начнутся эти мучения и к какому периоду загробного бытия они относятся: то они усвоятся как бы только времени после суда (489<sup>3</sup>, 488<sup>2</sup>, <sup>3</sup>) и воскресения (368<sup>3</sup>. 469<sup>1</sup>), то, повидимому, относятся ко времени после смерти (359<sup>1</sup>. 372<sup>1</sup>; 368<sup>2</sup>; 371<sup>5</sup>. 373<sup>2</sup>), то, наконец, обозначаются так неопределенно, что могут быть относимы и туда и сюда (369 – 370; [ср. 503] 373 – 374). Утверждается, что зло уничтожится во время суда, но под судом можно разуметь и общий суд (529<sup>3</sup>) и очистительный процесс по смерти (373<sup>1</sup>. <sup>2</sup>). Ви виду своего очистительного характера мучения признаются временными, хотя бы и простирающимися долгие века и периоды (376<sup>1</sup>. 377<sup>5</sup>. 587; 379<sup>4</sup>; 381. 501; 389; 490; 504.555; 503<sup>2</sup>; 521); но с другой стороны эти же мучения называются вечными и нескончаемыми (373 – 374. 378. 379). Ставится и весьма твердо проводится тезис: зло будет истреблено (331; 381; 520; 499 – 500. 526. 579; 504<sub>1</sub>. 555; 515<sup>1</sup>. 528. 515<sup>4</sup>. 588; 522. 532 – 533; 530<sup>1</sup>. 587), но под злом можно разуметь и зло физическое (522<sup>2</sup>. 547) – и в таком случае уничтожение его относить ко времени воскресения, – и зло моральное (515<sub>1</sub> <sup>4</sup>. 504<sup>1</sup>). Самое уничтожение зла может означать и обнаружение его метафизической сущности, как небытия (542<sup>3</sup>), и лишение его активности (547), и уничтожение его судом, чрез осуждение на наказания (529<sup>3</sup>), и уничтожение его, или переход в небытие (504<sup>3</sup>) через врачевательные мучения (530<sup>1</sup>). Точно также обстоит дело и с заключительным тезисом в теории апокатастасиса. Утверждается, что по истреблении зла явится добро (389; 460; 578; 504<sup>4</sup>. 543; 518; 521. 541), что все, находящиеся во зле, обратятся к Богу (542, 544. 586), так, что в конце концов спасутся все (503. 524. 583), настанет согласие всех в добре (555. 588); будет общее праздничное собрание всей твари (498. 500; 543; 500. 534. 583), во всех воссияет один образ (542; 499 – 500. 504<sup>2</sup>. 526<sup>3</sup>. 534. 579<sup>2</sup> – <sup>3</sup>), будет Бог всем во всем (534), все будут блаженствовать (503<sup>1</sup>. 524. 583; 578 – 579). Но с другой стороны утверждается также, что грешники так и останутся вне благ (II, 192 – 193); при том само слово блаженство может быть понимаемо не только как блаженство богообщения (583<sup>1</sup>), но и как физическое благосостояние, жизнь без страданий (IV, 28); согласие же в добре может быть понимаемо, как теоретическое признание его торжества (ср. 370. 547). В частности о спасение злых духов говорится то условно и с ограничениями (у врачевание изобретателя зла чрез

искупление человека, 499<sup>3</sup>; чрез упразднение силы смерти 527.558), то более определено (555). При таком положении вещей нисколько не удивительно, что Гр. Н. понимали различно, и история накопила несколько теорий по объяснению признаваемого им апокатастасиса. В общем, однако, все теории можно свести к двум типам понимания. По одному св. Гр. Н. был сторонником полного апокатастасиса в духе строгого оригенизма. Так думал св. Варсануфий и так думает большинство современных ученых; так по существу понимал Гр. Н. и п. Герман, когда считал творения его испорченными оригенистами. По другому пониманию, св. Гр. был сторонником умеренного апокатастасиса, т. е. признавал только физическое восстановление духовных сил человека, извращенных страстями, очищение их чрез исправительные мучения, и вместе с тем забвение зла и теоретическое признание добра, хотя и без участия в блаженстве. Такого понимания держался пр. Максим Испов., аноним – схолиаст соч. „О душе и воскресения» (не упоминаемый, впрочем, у автора) и с некоторыми вариациями Винченци, Крампф, прот. И. Скворцов (у последних апокатастасис приурочивается к воскресению и осуждению грешников на мучения, вместе с кем, по их мнению, и наступает „восстановление» грешников: зло теряет для них личину бытия и привлекательности и лишается активности, вопли же позднего раскаяния их присоединяются к общей симфонии торжества добра). В результате долгого и беспристрастного исследования автор «Клонился к первому пониманию апокатастасиса и в этом направлении представил свое изложение этой теории с заключительным разбором других видов понимания. В такого рода порядке изложения можно, пожалуй, усматривать некоторый недостаток сочинения. Лучше было бы в смысле убедительности, если бы автор показал самый порядок своего исследования и свое понимание предварил разбором мнений своих предшественников и анализом соответствующих мест из Гр. Н, дающих основание к разного рода пере толкованием. В таком бы случае и изложение теорий апокатастасиса не было бы у него так перегружено выдержками бесцветными, допускающими толкование и в ту и в другую сторону, и, напротив, на первый бы план выступили бесспорные места из творений Гр. Н, прямо говорящие за понимание автора (469. 368 389. 504. 542. 578), ныне так, не кстати затерявшиеся у него в массе других цитат малозначительных. Во всяком случае, автор пришел к определенному и строго обоснованному решению, Вывод его не новый, но в нем важно то, что он сделан после добросовестного и тщательного исследования.

Всё вообще исследование М. Ф. о св. Григории Н. отличается строго

научной и тщательной обработкой. Материал для исследования им собран богатейший. Дополнить его почти невозможно. Можно разве только пожелать раскрытие мысли о значении воскресения Христова для всеобщего воскресения при помощи соч. „Против Аполлинария» (гл. 551), а также выяснить более одухотворенное представление Гр. Н. о Судье на страшном суде (*ibid.*, гл. 58, ср. 42), что было бы некоторой поправкой к трактации автора на стр. 392 (см. еще нек. выше отмеч. цитаты из твор. Гр. Н.). – Все цитаты (выдержки) у автора подобраны с редким умением и обычно приводятся на своих местах. Правда, в рубрике о загробном воздаянии автор поместил не мало таких выдержек, которые относятся к будущему страшному суду и мукам после него (368<sup>3</sup>. ср. 376<sup>1</sup> 377<sup>5</sup>. 379<sup>4</sup>. 381. 389). Под этой же рубрикой он даже решает вопрос о вечности адских мучений. Но отчасти это извинительно потому, что в философской эсхатологии резкой грани между состоянием до и после суда обычно не проводилось. Посему это нужно признать неудобным лишь в том отношении, что сосредоточив под данной рубрикой (368) весь материал, относящийся к учению об очистительном характере мучений, автор тем самым ослабил свою аргументацию о таком же характере огненных мучений после страшного суда (488), тогда как именно здесь удобнее было бы поставить вопрос о вечности адских мучений. При том в силу искусственного перенесения к одной рубрике выдержек, относящихся собственно к теории апокатастасиса, у автора получились нежелательные повторения цитат. В результате читатель остается в недоумении, как это одна и та же выдержка может быть использована и при трактации о последних судьбах мира и при рассуждениях о загробной участи непосредственно после смерти (404<sup>2</sup>. 488 и 369<sup>1</sup>; 586<sup>4</sup> и 368<sup>2</sup>. 377<sup>1</sup>; 501<sup>1</sup> и 381<sup>3</sup>; 503<sup>1</sup>. 524<sup>4</sup> и 377<sup>4</sup>; 503<sup>1</sup> и 370<sup>1</sup>, 371<sup>1</sup>; 587<sup>3</sup> и 376<sup>2</sup>; 483<sup>3</sup> и 377<sup>2</sup>; ср. 484<sup>2</sup> и 379<sup>5</sup>). Не совсем также удобно пользование при описании загробной участи и будущей жизни такими выдержками, которые, по-видимому, относятся скорее вообще ко всей жизни человеческой (518<sup>1</sup>), или даже к жизни земной (359 – 360. 519<sup>2</sup>. 586<sup>2</sup>; к мистич. состояниям: 348<sup>3</sup>. 346<sup>2</sup>) или характеризуют собственно только жизнь ангелов (337<sup>1</sup>). Указанные случаи, впрочем, – редкие исключения.

Тщательному собиранию материалов у автора и умелому систематизированию их вполне соответствует и стройность предлагаемой им системы воззрений св. Гр. Н. Все пункты системы связаны у него один с другим и вытекают друг из друга. Все термины обстоятельно выяснены в пределах системы при помощи удачно подобранных параллелей. В данном отношении лишь по местам можно было бы предъявить к сочинению

некоторые desideratä Напр., желательно было бы видеть твердо обоснованным то положение, что термин „суд“ означает у Гр. Н. очистительный процесс (373<sup>1</sup>). Желательно было бы выяснить самую возможность нравственного преспеяния за гробом; тут, между прочим, было бы уместно примирение мыслей Гр. Н. о том, что по смерти нет покаяния и времени для добрых дел (360), и о том, что сразу же по смерти грешники осудят свое поведение во плоти (370). Желательно бы было примирение и других, по видимому, противоречивых суждений у автора: у него „вид“ тела, то считается неизменным (409), то постоянно изменяющимся (457); воскресшие тела, то считаются различными по внешнему виду у праведников и грешников (484 – 485. 469; но у Гр. Н. речь идет не о виде, а о нравственных свойствах – славе, чести и пр.), то одинаковыми (403; 402<sup>2</sup> по славе, чести и пр.). Конечно, все это – случайные диссонансы. Что касается второй части, то она изложена еще стройнее, в еще большей органической связи. Вся она как бы пропитана одной идеей апокатастасиса (по телу – в воскресении, по душе – в конечном очищении от грехов и восстановлении в первоначальное состояние). Не выяснено лишь тут ясно, какое значение здесь должен иметь страшный суд, который у Гр. Н., как известно, понимается не как кара, а как момент врачевания (IV, 32). Не выяснено также, какое отношение это именно врачевание имеет к тому, которое начинается в адском огне непосредственно по смерти. В силу этого идея страшного суда собственно не вводится органически в систему воззрений Гр. Н., суд не получает у автора определенного значения, ибо и до и после него положение вещей (очистительные мучения) остается тем же (471). Некоторую несогласованность можно отметить у автора в описании царства славы. По его словам, это царство сразу открывается после воскресения и суда (501. 499). Между тем он характеризует его чертами имеющими отношение только к состоянию по конечном апокатастасисе (обращение дьявола, общая хвала Богу). Думается, что нужно было бы оговориться, что под царством славы разумеется нечто растущее и развивающееся и завершающееся апокатастасисом. Иначе получается впечатление, что суд, царство славы и апокатастасис наступают одновременно. Но в таком случае придется примкнуть к узрному пониманию апокатастасиса, которое автор вполне основательно не считает правильным.

Не только в пределах системы воззрения св. Гр. Н. тщательно уяснены автором, но и рассмотрены в широкой исторической перспективе. Это дает возможность и понять происхождение их, и выяснить в них некоторые

трудные для понимания пункты. Во вступительной главе у автора можно найти многочисленные пояснения, параллели, аналогий к воззрениям Гр. Н. Многочисленными ссылками своими на эту главу автор до крайности облегчает ориентировку в массе даваемого в его книге эсхатологического материала. Лишь по местам ссылки эти можно несколько приумножить [на св. Иустина, стр. 38, нужно бы сделать ссылку на стр. 262; на Татиана, 44 (на стр. 262); Афинагора, 50 (603); св. Иринея, 69 (262); св. Ипполита, 100 (262); 99 (642); св. Мефодия, 198 (стр. 285); 209 (596); 207 – 208 (600); 207(602); 208 – 209 (606); Адамантия, 219 (262); св. Василия В.; 225 (310); 226 (338); 225 (340); 234 (353); 228 (394); 231 (481); св. Григория Б, 241 (303); 225 ср. 250 (340); 252 – 253 (353); 247 (394); 250 (481); об Антихристе и Илии у св. Ипполита и Феодорита, 99. 642; тезис у Гр. Н, вопреки Иринею и Ипполиту, 324; против Оригена (ср. Ипполит, 101), 402; при ссылке на Оригена (446) необходимо отметить различие во взглядах; по Оригену (169) εἶδος – ratio находится в телах, а не при душе (298)]. В общем автор не только в достаточной степени выясняет отношение Гр. Н, к его предшественникам, но дает и общую оценку его системы. При этом в одном он только уклоняется от истины. Это, – когда говорит в предисловии (II), будто св. Гр. Н. является „умиренным выразителем идеи всеобщего апокатастасиса“. Сам автор основательно доказал, что апокатастасис у Гр. Н. не умеренный, а самый строгий, ни в чем не уступающий оригеновскому.

Но, хотя справки с эсхатологическими воззрениями предшественников Гр. Н. и много помогают в освещении неясных мест его эсхатологии, однако они не во всех случаях могут быть признаны достаточными. Как ни важны и существенны святоотеческие параллели сами по себе, однако в объяснение некоторых терминов ограничиться ими нельзя. Сам автор говорит, что система Гр. Н. философская (II). Значит, она обработана под какими-нибудь философскими влияниями. Естественно ожидать от автора, как вспомогательного момента, и философского объяснения некоторых сторон в системе Гр. Н. Естественно спросить, что в ней философского, что обработано философски и под влиянием какой школы? Такие вопросы мыслимы относительно некоторых антропологических предпосылок эсхатологии Гр. Н., напр., учения о душе, её бессмертия, связи и отношении к телу, представлений о её бестелесности и беспространственности (отсюда resp. духовное понимание мест загробной жизни); мыслимы они также и относительно некоторых пунктов философской теодицеи, в частности – учения о зле, о смысле и значений страданий, об апокатастасисе. Если бы провести

аналогию между философскими элементами в учение Гр. Н. и положениями разных философских школ, то, кажется, можно было бы установить близость его философских воззрений к взглядам неоплатоников. Так, напр., представлений о бестелесности и беспространственности души, о том, что она охватывает собою (а не охватывается) тело (292), простираясь в то же время мысленной силой до пределов бытия (295), представление о зле, как не – бытия, все это много напоминает представление неоплатоников. Сюда отчасти относится и учение об апокатастасисе (стойки, гностики; идея возвращения к Единому у неоплатоников). Привлечение философских параллелей может несколько содействовать не только уяснению известного образа философских идей и представлений у Гр. Н., но и трудных для понимания терминов и понятий. В данном случае особенно требовало бы уяснения понятие „вида“, εἶδος’а, имеющего столь важное значение в эсхатологической системе св. Гр. Н. Несомненно, автору стоило большого труда уяснение этого загадочного понятия. Он возвращается к нему несколько раз (408. 446. 457. 293, ср. 169. 213), но, к сожалению, не дает о нем ясного, определенного и устойчивого представления. По существу он ограничивается перечнем определений, данных с разных точек зрения разными учеными (408), но строго не придерживается ни одного из них: он считает εἶδος и за внутренний образ, и за внешний облик, и за склад телесной организации, и за характерные черты данной массы (408. 169. 446). При том, по видимому, он употреблением понятия εἶδος отождествляет и у Оригена и у св. Григория Нисского. Но, в данном отношении, кажется, различие между тем и другим имеется. По Оригену, в телах существует ratio (Υ οὐρσ’ стоек), формирующее сперматическое начало, которое обуславливает определенный вид – εἶδος (тип) тела (169.170. 213). Это ratio сохраняется в телах и по смерти (166.170) и восстанавливает и формирует их при Воскресении. У Оригена, т. обр., понятия εἶδος и λόγος различаются терминологически и понимаются в духе стоической физики, усвоенной и неоплатониками. У Гр. Н. дело обстоит сложнее, и философские параллели к нему подыскать труднее. У него тоже по существу (хотя не терминологически) различаются два понятия: а) вид (εἶδος) тела (ср. 409. 457) и б) „телесные признаки“ при душе; последние являются как бы оттисками тела на душе (293. (409. 437.446), постоянно сохраняющимися при ней (447),и называются тоже „отличительным видом“ (Об устр. чел., гл. 27, I, 190). У Гр. Н., т. обр., формирующее начало в отличие от Оригена называется εἶδος’ом (а не Υ οὐρσ’ом)и представляется находящимся при душе (409.298.447), почему и воскресение им понимается как составление

самой душой себе тела (437). В этом смысле εἶδος' (во втором его значение у Гр. Н.) приближается по содержанию не к неоплатоническому λόγосу, а к энтелехии Аристотеля, с некоторыми однако вариациями (свойственными позднему неоплатонизму), именно: εἶδος' предполагается существующим независимо (хотя и не без связи) от тела при душе (уме) и не отождествляется всецело с принципом растительной и животной жизни в человеке (будущее тело, созданное по εἶδος'у, не будет иметь животных функций и органов). Бесспорно, рассматриваемый вопрос является необычайно трудным. Мы лично не можем уяснить его себе в достаточной степени и не смеем претендовать на то, что не находим бесспорного и окончательного уяснения его у автора, и лишь должны быть благодарными ему за то, что сделано им к разрешению столь трудного вопроса.

С внешней стороны тщательная работа автора производит самое благоприятное впечатление. На каждом шагу приходится удивляться методичности, добросовестности, аккуратности автора и совершенству его научной техники. Изложение у автора ясное, точное, простое. Цитаты, несмотря на их обилие, безошибочные; везде, где можно было, автор дал труд себе проставить страницы русск. переводов (есть ошибки в указаний томов на стр. 336<sup>3</sup>. 503<sup>2</sup>. 519<sup>2</sup>. 587<sup>1</sup>; – в страницах – 337<sup>1</sup> (д. б. I, 438); 557<sup>5</sup>; на стр. 304 нет одного примеч.). Несколько странно лишь то, что по местам одни и те же выдержки из Гр. Н. приводятся различно (326<sup>2</sup> и 533<sup>3</sup>; 404<sup>2</sup>. 435<sup>1</sup> и 488<sup>3</sup>; 419<sup>2</sup>. 437<sup>1</sup> и 447<sup>1</sup>; 515 и 583<sup>3</sup>; 521<sup>1</sup> и 541<sup>1</sup>; 527<sup>3</sup> и 558<sup>4</sup>). В некоторых случаях (521<sup>1</sup>. 529<sup>3</sup>) можно пожалеть, что автор не следует более ясному и простому русскому переводу, а дает свой несколько неясный перевод. Иногда передачу у автора некоторых греч. слов можно признать не совсем удачной [см. на стр. 89: „подземный“ (нужно бы: премирный); „соучастник“ (н. собеседник), „сочлен“ (вм.: сонаследник); на стр. 104: „порча“ (тление); 202 „шатер“ (σκηνή)], а перевод его не совсем точным (281). – Есть у автора и своего рода редакционные недосмотры в окончательной отделке сочинения, что и понятно в столь громадном труде. На стр. 245 в решении вопроса, как понимать очистительный огонь у св. Григория Бог., он еще колеблется в определенном ответе; на стр. же 572 уже прямо считает св. отца сторонником теорий апокатастасиса. Сюда же он причисляет и св. Василия В., хотя в изложении его эсхатологических взглядов не дает для того решительно никаких оснований. Вопрос о том, почему V всел. собор не осудил св. Григория Н. (вместе с Оригеном) за учение об апокатастасисе, решается у автора сперва в том смысле, что на соборе исследовались собственно только

христологические вопросы (570), – что и не совсем верно, – а ниже (649) – в том, что св. Григорий уже до III-го всел. собора был окружен ореолом святости. – Издание рассматриваемой книги весьма опрятное и даже, можно сказать, изящное. Все рассчитано в ней на то, чтобы выпустить книгу в возможно лучшем виде. В конце её приложен даже алфавитный указатель, хотя в систематической работе в нем не было и особой нужды. Опечаток весьма мало. Нам удалось констатировать лишь несколько случаев недосмотра и lapsus penae (2 Клим, цитируется, как сочинение св. Климента римск., стр. 7; на стр. 92 дается цитата IX, 28, 7 (вм. 8); на стр. 466<sup>2</sup> читаем Bitter (вм. Ritter); на стр. 661 - „святитель Нисский“ (вм. Кипрский); на стр. 644 и 663 „Сирион“ (вм. Сириан); в указателе: „древо райское, 451“ вм. 461),

Конечно, те мелкие недочеты в сочинении М. Ф., которые нами отмечены, являются в нем случайными и редкими исключениями и буквально тонут в море того ценного и важного научного материала, который собран в рассматриваемой книге. В общем, колоссальный труд М. Ф., несомненно, есть высокоценное научное построение и, конечно, по справедливости стяжал уже ему доброе научное имя. Работ столь широких по замыслу, столь тщательных по выполнению, с таким огромным количеством первоисточников, – повторяем, – у нас очень и очень мало. Книга М. Ф. стоит вполне на уровне современной науки и в совершенстве удовлетворяет всем научным требованиям. Для нашей богословской литературы это – целое приобретение. Несомненно, книга эта вполне заслуживает большой Макарьевской премии в полном размере“.

## Содержание

Епифанович С. Л. По поводу книги Ф.М. Оксиюка «Эсхатология Григория Нисского» профессор Сергей Леонтьевич Епифанович	1
--	---