

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.017

УДК 276

*А. Н. Соловьев**

ДОРОГИ В ВЕЧНОСТЬ Пространственные описания посмертных событий в трудах богословов Александрийской школы**

Статья посвящена влиянию античных космологических представлений на варианты описания представителями Александрийской богословской школы событий, происходящих с душой после смерти.

Ключевые слова: пространство, патристика, античность, космология, Александрийская богословская школа, душа, смерть, герметизм, мытарства, Ориген, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст, Макарий Великий, Афанасий Великий, Антоний Великий.

*A. N. Solovev
THE ROADS TO ETERNITY
Spatial descriptions of posthumous events
in the works of theologians of the Alexandrian school*

The article is devoted to the influence of ancient cosmological concepts on the variants of the description of events that occur to the soul after death by representatives of the Alexandrian school of theology.

Keywords: space, patristics, antiquity, cosmology, Alexandrian school of theology, soul, death, Hermeticism, ordeal, Origen, Basil the Great, John of Damascus, John Chrysostom, Macarius The Great, Athanasius The Great, Antony The Great.

Мир, в котором совершилось главное, по мнению христианских богословов первых веков, событие — воплощение Христа и спасение Им человечества, был миром античной культуры. И возникнув в этой культуре, христианство не стре-

* Соловьев Алексей Николаевич, магистр теологии, Русская христианская гуманитарная академия; kamdvarkin@rambler.ru

** Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00610 «Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма».

милось противопоставить себя ей во всем, а искало способы гармоничного сосуществования. С одной стороны, это было вызвано той задачей, которую ставили перед собой христиане: согласно завету Христа «научить все народы» (Матф. 28: 19). С другой стороны, христианство, как писал Энгельс, вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими до тех пор религиями, что поставило его в положение *religio illicita*.

Благодаря этим факторам, христианство было вынуждено искать точки соприкосновения с поздней античной культурой. Итогом таких поисков стали апологии, на базе которых уже в III в. появляются систематическое богословие и первые христианские школы. Основой взаимодействия, безусловно, была античная философия, которая дала язык, с помощью которого христианские авторы смогли выражать и распространять свои мысли.

Но ведь полемику религиозную, христианские авторы никогда не спорили с естественнонаучными знаниями античной культуры. Христианство не создало своей, «христианской физики» или «христианской математики». Точно так же христианство не создавало «христианской космологии». Воззрения на устройство мира, выработанные античными мыслителями, без каких бы то ни было препятствий принимались ранними христианскими авторами и использовались ими.

Одна из таких теорий устройства мира, воспринятых христианскими авторами, ставит Землю в центр ограниченного космоса и окружает ее сферами (количество которых может варьироваться). Можно проследить исторически, как данная мысль на протяжении многих веков присутствует в трудах христианских богословов.

Так, например, Ориген во второй книге своего труда «О началах» в главе 3 «О начале мира и причинах его» описывает именно такое устройство мира, ссылаясь в подтверждение своего мнения на книгу пророка Варуха, имея ввиду, скорее всего т. н. Апокалипсис, или 2-ю книгу Варуха, в которой говорится о семи мирах [7, с. 106–107].

Спустя более века свт. Василий Великий в «Беседах на шестоднев» отстаивает мнение о существовании второго и третьего неба, прибавляя к этому, что «Псалом же, наименовывая “небеса небес” (Пс 148. 4), подал мне мысль и о большем числе небес». При этом свт. Василий Великий говорит о том, что это мнение ничуть не хуже общепринятой в то время теории о семи кругах «по которым, как все почти согласно признают, вращаются семь звезд, и которые, как говорят, приноровлены друг к другу на подобие кадей» [1, с. 238].

И Иоанн Дамаскин в VIII в. в своем «Точном изложении православной веры» все также описывает семь сфер как рабочую гипотезу, устраняясь при этом от собственных выводов и предоставляя читателю сделать собственный выбор в пользу того или иного мнения [4, с. 56–58].

Без сомнения, теоретические знания, почерпнутые христианскими авторами из античной мысли, подвергались христианизации. Но эти изменения вносились только в те вопросы, которые затрагивали саму суть христианства. В качестве примера можно привести тот факт, что Ориген еще считал, что планеты имеют собственные души. Для того же свт. Василия Великого и прп. Иоанна Дамаскина это категорически невозможно. Именно на основании от-

стаиваемой ими версии о неодушевленности планет они критикуют астрологию, доказывая, что зависимость действий человека от планет перечерчивает человеческую свободу. При этом тот же Иоанн Дамаскин вполне допускает, что с помощью астрологии можно предсказывать погоду: «...мы утверждаем, что хотя от них (восхождение, и захождение, и сближение этих звезд и Солнца, и Луны) и получаются предзнаменования дождя и бездождя, как холода, так и жара, как влажности, так и сухости, также ветров и подобного, но никоим образом не предзнаменования наших дел» [4, с. 60]. Христианство спорило с античной мыслью о причине мира и о том, кому он подчинен, но сами картины мироздания вполне принимались христианами авторами как рабочие, хотя, в силу наличия нескольких гипотез, и не как безусловные. Выяснить, какая из них верная, они оставляли тем, кому это интересно. Эту позицию замечательно выразил в своих «Беседах на шестоднев» свт. Василий Великий: «Мы просим еллинских мудрецов не смеяться над нами, пока они не кончат между собою своих споров» [1, с. 238].

Таким образом, не претендуя на новое видение устройства мира физического, христианство тем не менее занялось серьезным переосмыслением его духовного содержания. Это новое восприятие нематериальной составляющей тварного мира возникает уже в конце жизни апостола Павла, и его можно проследить исторически на страницах Нового Завета.

Во время проповеди в афинском Ареопаге апостол Павел называет афинян словом, которое в синодальном переводе передано как «особенно набожны» (Деян. 17: 22), в церковно-славянском переводе — «благочестивыя». В греческом оригинале стоит довольно редкое слово *δεισιδαιμονεστέρου*, основой которого является *δαίμων* — демон. То есть афиняне, по мысли апостола Павла, — «демонопочитающие» или «демонобязненные», и он не считает это чем-то зазорным.

В сознании человека, воспитанного в христианской среде, демон — безусловно отрицательный персонаж, но до второй половины I в. мнение о демонах было иным. Для человека античной культуры демон — это далеко не всегда плохо. Демон мог восприниматься, как некий дух — хранитель и помощник человека. Как мы помним из платоновской апологии Сократа, Сократ говорил о том, что некий демон наставляет его. Демонами могли называться проявления Единого в материальном мире, те же управители планет или сфер.

Столкновение христианства с античным миром на почве религиозной практики очень быстро выявило расхождение в этом вопросе. В первую очередь это было связано с обязательным для граждан римской империи принесением жертв установленным богам. Для христиан это было недопустимым поклонением твари. И для обоснования своей позиции в этом вопросе христиане, изначально не заострявшие этот вопрос, были вынуждены открыто объявить о том, что населяющие античный космос духи, т. е. демоны, к Богу не имеют никакого отношения.

И уже спустя всего пару десятилетий, в послании из уз апостола Павла, а именно в послании к Ефесянам мы читаем: «...наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6: 12). Причем, если взять язык оригинала, то «мироправители» — это не кто иные, как *κοσμοκράτορας* —

владыки космоса, т. е. те самые демоны-управители планет или сфер. Воздух же населяют не помощники человека, а исключительно злые духи. В канонических Евангелиях, появляющихся, как известно, после апостольских посланий, демоны уже предстают исключительно как отрицательные персонажи, вредящие человеку.

Таким образом, не меняя представлений о физической картине мира, христианство кардинально меняет отношение человека к нему. Очень часто приходится сталкиваться с мнением о том, что высказывание апостола Павла в 6-й главе послания к Ефессянам есть некое откровение, данное ему свыше. Но как мы видим, это отнюдь не новое откровение об устройстве мира, а новое отношение, выраженное христианами, к уже имеющемуся мировоззрению, существовавшему задолго до апостола Павла.

С IV в. христианство получает статус государственной религии и быстро распространяет свое влияние на все население Римской империи. Общая парадигма устройства мира остается неизменной. Земля по-прежнему считается центром космоса и окружена сферами. Но населяющие эти сферы духовные существа, с точки зрения христианства, являются врагами. И получается, что при переходе в духовный мир посредством смерти человек вынужден пробиваться сквозь эти полчища врагов, окружающих всю Землю. Именно благодаря такому мировоззрению, появившемуся из синтеза античной космологии и христианства, появляются рассказы о препятствиях, которые чинят демоны — обитатели сфер, окружающих Землю, душам умерших, пытающихся прорваться сквозь это окружение.

Далеко не последнюю роль в построении таких картин посмертных испытаний сыграло влияние на христианство герметизма, широко распространенного на территории Александрийской богословской школы. Так, в герметическом корпусе, а именно в трактатах «Поймандр» и «Сокровенное слово о палингенесии», мы находим фрагменты, которые полностью повторяют структуру рассказа о мытарствах, автором которого считался свт. Кирилл Александрийский, — «Слова об исходе души и Страшном суде». Сегодняшние академические исследования однозначно относят «Слово об исходе души» к разряду произведений, приписываемых свт. Кириллу [13, с. 257]. Текст «Слово об исходе» является составным и имеет большое количество прямых цитат из произведения Феофила Александрийского «На исход души и о суде» [3, с. 346–348], а также подлинную гомилию свт. Кирилла «О стоянии человека на судилище Христовом и о часе смертном», которая, к сожалению, не переведена до сих пор на русский язык.

Так, в «Поймандре» в главах 24–26 мы находим рассказ о том, как душа после смерти, отдавая демонам разных сфер все то, что недостойно божественного, восходит в высший мир:

Сначала в разложении материального тела ты предоставляешь само тело изменению, и тот облик, который оно имело, делается невидимым. И свой нрав ты бездеятельным вверяешь демону; и телесные ощущения вновь возвращаются к собственным истокам, становясь частями космоса и вновь составляясь в иные энергии. И гнев и вождление уходят в бессловесную природу. Тем самым человек отправляется назад, ввысь через гармонию космоса. И первой его зоне он

дарует энергию роста и уменьшения, второй — измышление дурных хитростей, третьей — обман вождения, четвертой — начальственное высокомерие, пятой — нечестивую порывистость и поспешность дерзости, шестой — дурные позы к богатству, а седьмой — злокозненную ложь. И тогда, скинув покровы действий космической гармонии, он оказывается в восьмой природе, обладающей собственной силой, и вместе с сущими там воспекает отца; а находящиеся там вместе радуются его присутствию. И, уподобившись сотоварищам, он слушает силы, располагающиеся превыше восьмой природы, поющие гимн богу неким собственным голосом. И тогда по порядку они восходят к отцу; ибо препоручают они самих себя силам и, сами становясь силами, оказываются в боге [2, с. 43–44].

Здесь мы видим такую же систему ступенчатого восхождения души к божеству после смерти, что и в рассказе о мытарствах, приписываемом свт. Кириллу: на каждом этапе с человеческой души совлекается то, что, по мнению автора, недостойно быть в лучшем мире. Недостойное жизни в высших сферах у души воспринимают демоны. Правда, следует помнить о том, что демоны здесь понимаются не в христианском смысле, а так, как они воспринимались в античной космологии, т. е. как некие проявления божества в низших сферах.

В трактате «Сокровенное слово о палингенесии» мы находим иерархию грехов, побеждаемых соответствующими добродетелями. Гермес в нем предстает как некто, кто обладал ранее материальным телом, но на момент повествования «возродился в Уме». Некий Тат получает наставление о том, как избавится от двенадцати мук, которые «при посредстве чувственного восприятия вынуждают страдать человека, заключенного в узилище тела» [2, с. 148], и мешают стать «новой сущностью». По сути эти муки являются аналогом того, что в последующей христианской аскетике будет названо «смертными грехами». Также эти «муки» напрямую связаны с двенадцатью знаками зодиакального круга.

Эти двенадцать мук побеждаются десятью силами, благодаря чему человек начинает пребывать на небе, на земле, в воздухе прежде своего телесного рождения и после него одновременно; у него есть некое новое тело, созданное из сил, которое уже никогда не распадется [2, с. 151]. При этом оба числа — и «12» и «10», понимаются вполне мистически, можно даже сказать пифагорейски.

Но подобные мысли в александрийском богословии возникли гораздо раньше свт. Кирилла Александрийского. Так, например, Ориген, влияние которого трудно переоценить, упоминает о необходимости после смерти что-либо отдавать взывающим существам в своих беседах на Евангелие от Луки. Так, в беседе 23 на Лк. 3: 9–12 он пишет:

Не будет ли некой распущенностью намекать на что-либо иное, и раскрывать перед слушателями такие таинственные вещи, особенно перед теми, кто довольствуются лишь поверхностным значением Писания... Когда истечет век этой нашей жизни, и мы, преобразившись исторгнемся из нее, некто будет сидеть на границе мира, и словно мытарь будут останавливать нас, пытаясь найти нечто принадлежащие им [15, с. 1859–1864].

Как видно из приведенного отрывка, идея отдания того, что затрудняет человеку переход в иной мир после смерти, Оригену вполне знакома. И проис-

ходить это будет «на границе мира», о том же, что находится за этой границей, Ориген не имеет представления. Далее он продолжает:

Кажется мне, что это князь мира сего, подобно мытарю, об этом же написано следующее: Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего. Так же и тайновидец Апостол пишет с благоговением: Отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем... когда кто не имеет чем заплатить долг, сам приходит к тому, кому должен просить об отсрочке, когда же приходит время и не имеет что отдать, то ввергается в темницу [15, с. 1859–1864].

Данное толкование никоим образом нельзя объявить святоотеческим или общецерковным, и совсем не потому, что Ориген не был канонизирован, а потому, что в мировоззрении Оригена присутствовала идея цикличности мироздания. Данная концепция, безусловно, заимствована им из стоической философии. При этом у него получался довольно интересный синтез христианства и античной космологии. Ориген признавал, что Творцом мироздания является Бог, но идея того, что мир создан Богом единожды, ему была чужда. По его мнению, эоны (века) сменяют друг друга, т. е. Бог творит миры постоянно, а не единожды. При этом каждый из последующих миров становится лучше предыдущего, приближаясь к Богу. В связи с такой парадигмой мышления его толкования Св. Писания были весьма своеобразны. Так, в труде «О молитве» трактуя фразу «...хула на Духа Святого не простится ни всем веку, ни в будущем» (Мф. 12: 32), он делал вывод о том, что совершивший такое деяние будет освобожден от своего греха через два эона (космических года) [6, с. 119].

Именно в этом ключе написан вывод в 35-й беседе Оригена на Луку в которой он разбирает отрывок Лк. 12: 58–59: «Кто должен столь много, не выйдет, покуда не выплатит последний кодрант, и будет бесконечные века выплачивать долг» [15, с. 1888–1894].

Таким образом, концепция сменяющихся эонов вкуче с идеей посмертного очищения от грехов в богословии Оригена являлись божественным инструментом спасения человека. Именно благодаря жизням в последующих эонах и прохождению некоего очистительного препятствия между ними человек, по мнению Оригена, приближается к Богу.

То есть в истории александрийского богословия мы можем выделить две концепции сотериологии, базирующихся на двух античных теориях устройства мира. Это приближение к Богу посредством перерождения, взятое из философии стоиков, и восхождение к Богу через ступени (сферы), взятое из платонизма. При этом в обоих моделях демоны (в античном их понимании) выполняют функцию очистителей человеческих душ.

Также упоминания о прохождении посмертных испытаний мы можем встретить и у других христианских авторов. Но контекст всех этих описаний говорит о том, что они являются для самих авторов не объективной реальностью, а не более чем уступкой массовому сознанию.

Так, например, свт. Афанасий Великий в житии прп. Антония Великого повествует о видении некоего «великана», стоящего в небе и «касающегося головой облаков», который заграждает путь восходящим душам в Царство

небесное [14, с. 113]. Но в этом же произведении свт. Афанасий приписывает прп. Антонию мысль о том, что сатана вообще не имеет никакой власти над христианами: «...не я смущаю их, они сами себя возмущают, а я стал немощен... Нет уже мне и места, не имею ни стрел, ни города... Пусть же соблюдают сами себя и не проклинают меня напрасно» [14, с. 75–76]. При этом он же предупреждает читателя о том, что все подобные видения могут быть ничем иным как обманом злых сил:

...демоны всякому христианину, наипаче же монаху, как скоро увидят, что он трудолюбив и преуспевает... наступают коварно и с хитростью... стараются уже устрашить мечтательными привидениями, претворяясь в разные виды и принимая на себя подобия женщин, зверей, пресмыкающихся, великанов, множества воинов... [14, с. 46–48].

Также и в другом месте: «Однажды явился с многочисленным сопровождением демон весьма высокий ростом и осмелился сказать: я — Божия сила...» [14, с. 74]

У прп. Макария Великого в «Беседе о двояком состоянии отшедших из жизни сей» есть высказывание:

Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при сем великое некое таинство. Ибо если повинна она во грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы поемлют душу ту и берут в собственную свою область. И никто не должен удивляться сему; потому что, если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась и повиновалась и была их рабою, то тем паче удерживается ими и в их остается власти, когда отходит из мира [5, с. 160].

С одной стороны, мы можем подтвердить, что прп. Макарий высказывал такое мнение не единожды. Поскольку в беседе сорок третьей он его повторяет:

Как сборщики податей, сидя в тесных проходах, останавливают и истязывают проходящих: так и демоны наблюдают и задерживают души; и если души не совершенно очистились, то, при исшествии своем из тела, не получают дозволения войти в небесные обители и предстать Владыке своему, но уносятся вниз воздушными демонами» [5, с. 240–241].

С другой стороны, он допускает концепцию, которая по своей сути совершенно противоположна предыдущей. По его мысли, не бесы увлекают душу куда-либо, а сам Бог творит множество различных мест обитания, различных по «количеству блаженства» и именно Бог помещает туда души, в зависимости от степени их пригодности:

...мы же говорим, что много степеней, различий и мер в одном и том же царстве и в одной и той же геенне. Как во всех членах одна душа, и вверху действует она в мозгу, а внизу она же приводит в движение ноги, так и Божество объемлет все твари, и небесные, и те, которые ниже бездны, и повсюду всецело пребывает в твари, хотя по своей неизмеримости и необъятности оно и вне тварей. Поэтому само Божество внемлет людям, и во всем домостроительствует премудро. И поскольку некоторые молятся, не зная, чего просят, другие постытся, иные

пребывают в служении, то Бог, праведный Судья, каждого награждает по мере веры. Ибо что делают они, делают по страху Божью, но не все они — сыны, цари, наследники [5, с. 230–231].

Также совершенно необходимо добавить выводы и мысли исследователей, профессионально занимавшихся данным периодом свято-отеческого наследия и собственно трудами Макария Великого. Например, Иван Попов в своих «Трудах по патрологии» характеризует мировоззрение Макария Великого как не строго философское и тяготеющие к философии Плотина. В нем, по его мнению, присутствуют лишь стереотипные идеи, которые бытовали в его время даже у безграмотных слоев населения. При этом эти идеи не состояли в органической связи с его мировоззрением [12, с. 129]. Отсюда вытекает неакадемичность высказываний прп. Макария Великого и его мировоззрения в целом. Это, в свою очередь, подтверждает его подверженность непроверенным слухам и рассказам. Например, в тех же «Духовных беседах» он для обоснования существования «светоносной земли Божества» и «земли сатанинской» приводит совершенную сказку:

...по сказанию мирских мудрецов, есть горы огненные, потому что в них огонь, и там есть животные, подобные овцам; и, чтобы поймать их, делают железные кружки, забрасывают и опускают в огонь уды. поелику же животным сим огонь доставляет пищу, питье, успокоение, возрастание, жизнь, и заменяет все; то, если извлечешь их в другой воздух, они погибают [5, с. 104].

Такие примеры высказываний великого подвижника заставляют критически относиться к его описаниям. Тем более необходимо критически относиться к его попыткам описания мира нам вполне неизвестного, т. е. лежащего по ту сторону физической смерти.

Также подобные описания мы можем найти у свт. Иоанна Златоуста, который в «О терпении и том, что не следует горько оплакивать умерших» пишет:

...нам настает нужда во многих молитвах, во множестве добрых дел, в великом предстательстве ангелов, в великом водительств при нашем воздушном восхождении... чтобы спастись и миновать начала, власти и невидимых мироправителей этой воздушной области, которых Священное Писание называет гонителями, сборщиками пошлин и взыскателями [9, с. 929–930].

Хотя данный текст и относится к разряду приписываемых Златоусту, тем не менее он часто используется в богословской литературе для объяснения того, что происходит с душой после смерти.

Для самого Иоанна Златоуста данное утверждение является не непреложной истиной, а лишь догадкой и образным толкованием. Это видно из того, что несколькими строками выше он сам пишет: «...об этом и подобном тому, еще более таинственном, что знают одни только уже испытавшие это умершие...» [9, с. 929] Вывод о том, что «приступают враждебные силы, требуя отчета, обвиняя и намереваясь похитить, а затем является и тать, произносит приговор и исторгает душу из тела», делается из наблюдения за движениями находящихся при смерти больных людей, таких как вращение глазами, скрежетание зубами, попытки убежать, неконтролируемые движения и т. п. Таким образом, даже

не заостряя внимание на том, каким образом современная медицина объясняет подобные факты, невозможно делать вывод, что свт. Иоанн Златоуст излагает здесь некое христианское «учение» о том, что происходит с человеком в момент смерти и после нее. Если таковое для Златоуста и существует, то об этом «знают только умершие».

Также обращает на себя внимание то, что в данной цитате именование «мироправителей воздушной области» не кем иным, как «гонителями, сборщиками пошлин и взыскателями», приписывается Священному Писанию. Но такого текста в Священном Писании Нового и Ветхого Заветов мы не находим. При этом мы можем предположить то, Златоуст здесь ссылается на неизвестный современной науке список какой-либо из книг Библии. Но в таком случае необходима ссылка, которыми изобилуют труды святителя. В этом же месте ссылка на какой-либо текст Священного Писания отсутствует. Что, в свою очередь, действительно ставит под сомнение авторство данного текста.

Вторая часть цитаты, в которой Златоуст сам влагает свои слова в уста умершим младенцам, тоже нуждается в детальном разборе. В первую очередь необходимо еще раз отметить то, что это не слова умерших младенцев: «...все дети... обращаются к родителям с такою речью, выражая ее, если и не словами, то самым делом: не плачьте совершенно бесполезно о нас, отцы!» [9, с. 933–934] — это мысли самого Златоуста, которые он приписывает младенцам. Нам же важен ответ на вопрос о том, насколько свт. Иоанн сам придерживается подобного мировоззрения. Для его разрешения необходимо обратить внимание на то, что, по мнению Златоуста, потеряли благодаря своей смерти эти младенцы. Согласно его высказыванию, они оставили «ненавистное и достойное оплакивания тело прежде чем они стали причастны нечистоте и растлению». Эту же мысль Златоуст продолжает от лица умерших младенцев далее: «...мы невинно миновали начальников и властей тьмы воздушной... Они ведь не нашли в нас того, чего искали... Они увидели у нас неоскверненное тело, и были посрамлены...» [9, с. 933–934]

Основная мысль данного отрывка заключается в желании Златоуста утешить родителей, потерявших детей, той мыслью, что их дети приобрели гораздо больше, чем потеряли, поскольку непременно сподобятся Царства Небесного. Одна из основных причин такого положения вещей заключается в том, что они не успели согрешить своими телами и остались непорочными.

Но действительно ли свт. Иоанн Златоуст считает тело человека «ненавистным и достойным оплакивания»? Мы можем найти достаточно мест в трудах святителя, которые подтверждают совершенно противоположную мысль. Так, например, в 16-й беседе на первое Послание к Тимофею, рассуждая о евхаристии, Златоуст пишет: «Не порицай тела, которое сподобилось такой чести, пред которым трепещут даже беплотные силы» [11, с. 735–736]. Также эта мысль присутствует и в Беседе на пятую главу Послания к Галатам, где помимо нее Златоуст еще пишет: «Ведь тело есть только орудие, от орудия же никто не отвращается, ни ненавидит, а отвращаются от того, кто употребляет это орудие во зло. Мы ненавидим и наказываем не меч, а человекоубийцу... Я же признаю, что хотя плоть и ниже души, но и она прекрасна» [10, с. 804].

Это очевидным образом показывает, что в данном произведении Златоуст прибегает к подобным выражениям о теле исключительно в пастырско-педагогических целях, сознательно идя на прямое противоречие со своими личными убеждениями.

При этом в 28-й беседе на Евангелие от Матфея свт. Иоанн Златоуст прямо призывает не верить свидетельствам о посмертной жизни душ: «А откуда это известно? ...Но и это — хитрость и обман дьявола. Не душа какого-нибудь умершего вопиет, а притворяющийся так демон, для обольщения слушателей» [8, с. 317]. И продолжает: «...это — бредни пьяных старух и детские страхи». В этой же беседе Златоуст опровергает и мнение о том, что души умерших вообще могут находиться на земле, среди живых: «...из многих других доказательств всякий может легко увидеть, что душа, вышедшая из тела, не может уже здесь оставаться» [8, с. 317], что, к слову сказать, является распространенным мнением среди сторонников буквального понимания прохождения посмертных препятствий, которые, ссылаясь на житие Макария Александрийского, утверждают, что первые дни после смерти душа проводит на земле.

Суммируя высказывания представителей Александрийской богословской школы о посмертной судьбе человеческой души, мы можем однозначно сказать, что все описания прохождения посмертных препятствий помещаются ими над Землей (в воздухе или на границе мира), что, в свою очередь, является прямым следствием влияния античной космологии на христианское богословие.

Но при этом следует отметить тот факт, что для христианских писателей подобные высказывания не являются отражением объективной реальности и их собственных убеждений. Это не более чем риторические приемы, которые они применяют для обращения к аудитории, имеющей свои устойчивые стереотипы по вопросам устройства мира. Поскольку концепция мироустройства с Землей в центре космоса, окруженной некими сферами, является для богословов Александрийской школы всего лишь рабочей гипотезой, то и пространственные категории, применяемые ими для описания посмертных событий, воспринимаются ими точно также.

Восхождение души после смерти через воздух, небеса или сферы для них не более чем версия, которую еще необходимо доказать. Но поскольку христианские авторы заняты не вопросами устройства космоса, а вопросами сотериологии, то они стараются не акцентировать внимание на этой теме, оставляя, по слову свт. Василия Великого, мудрецам самим разбираться в вопросах космологии. Излагая совершенно различные, и подчас противоречащие друг другу описания посмертных событий, христианские авторы использовали их только в проповедях для народа, т. е. только для общения с людьми, не имеющими серьезного образования, с которыми необходимо было общаться на языке того уровня и с помощью тех образов, которые им понятны. Что же на самом деле переживает душа после смерти на самом деле, и направляется ли она куда-либо, и можно ли это выразить с помощью пространственных категорий, для них остается тайной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василий Великий, свт. Творения. — М.: Сибирская благовонница, 2008. — Т. I.
2. Высокий герметизм / пер. с древнегреч. и латин. и вступ. ст. Л. Ю. Лукомского; науч. ред. Р. В. Светлов. — СПб.: Азбука; Петерб. востоковедение, 2001.
3. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. — М.: Московская духовная академия, 1846.
4. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.
5. Макарий Великий, преп. Духовные беседы, поучения и слова. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
6. Ориген. О молитве. — СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1897.
7. Ориген. О началах. — Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1899.
8. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская Духовная академия, 1901. — Т. VII.
9. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1903. — Т. IX.
10. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1904. — Т. X.
11. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1904. — Т. XI.
12. Попов И. В. Труды по патрологии. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — Т. I.
13. Православная энциклопедия. — М.: [б. и.], 2014. — Т. XXXIV.
14. Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. — М.: Синтагма, 2010.
15. *Patrologia Graeca*. — Paris: J.-P. Migne, 1862. — Т. 13.