

Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия Доклад на Рождественских чтениях 2000 г.*

П.П. Гайденко

Для цитирования: Гайденко, П.П. «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия», *Историко-философский ежегодник 37 (2022)*: 292–311.

For citation: Gaidenko, Piama P. “Apocalyptic, Chiliasm and Hellenic Philosophy. A Presentation at the Christmas Educational Readings, 2000.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik 37 (2022)*: 292–311. (In Russian)

Вопрос о соотношении философии и христианства, философского разума и религиозной веры – очень старая и всегда новая проблема. Волновавшая древний мир в эпоху рождения христианства, а также в период первых соборов, эта проблема много раз вновь возникает в европейской истории. Особенно заостряется она в эпоху Реформации, когда Лютер и его сподвижники,

* Впервые опубликовано как П.П. Гайденко, «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия (доклад на VIII Рождественских образовательных чтениях 2000)», в *Христианство и философия. Сборник докладов конференции* (М. 2000). Публикуется повторно с любезного разрешения дочери и литературной наследницы Пиамы Павловны, Татьяны Юрьевны Бородай. При подготовке к повторной публикации редакцией были заново сверены и частично исправлены ссылки на источники и исследовательскую литературу.

стремясь возвратиться к истокам христианства, усмотрели в греческой философии причину искажения и извращения евангельской веры. Известны слова Лютера, что разум – это служанка дьявола; известна его ненависть к языческой философии, которая якобы совратила многих христиан¹ и повинна в утрате подлинной веры. Лютер положил начало той борьбе против аристотелизма, которая велась очень многими – и не всегда только протестантскими – философами и учеными на протяжении более чем двух веков; под знаком этой борьбы формировалась новоевропейская философия XVI, XVII и XVIII вв., так же как и новоевропейская наука – экспериментально-математическое естествознание. Но, конечно, истребить философию оказалось невозможным, хотя под влиянием протестантизма она приобрела новые черты, существенно отличавшие новоевропейскую мысль от античной и средневековой.

Во второй половине XIX в. ряд протестантских теологов – в их числе такие известные либеральные теологи, как Альбрехт Ричль (1822–1889) и Адольф Гарнак (1851–1930), вновь выступили в защиту подлинного христианства, не зараженного «эллинским духом». Гарнак объявил догматы христианской церкви продуктом эллинизации христианства, которая якобы имела место в гностических сектах. Согласно Гарнаку, гностики попытались «возвысить» христианство, осмыслив откровение Нового завета в терминах греческой философии, и хотя христианские апологеты выступили с критикой гностицизма и, как казалось, одержали над ними победу, однако впоследствии обнаружилось, что идеи

¹ Обличая язычество, насаждаемое в университетах с помощью прежде всего аристотелевской философии, Лютер пишет: в университетах «царит распущенность, священному писанию и христианской вере уделяется мало внимания; в них единолично властвует, затмевая Христа, слепой языческий наставник Аристотель. И я советовал бы полностью изъять книги Аристотеля: *Physicorum*, *Metaphysica*, *De Anima*, *Ethicorum*, которые до сих пор считались лучшими, вместе со всеми другими, славословящими естественные вещи, хотя на основании их нельзя изучить ни естественные, ни духовные предметы <...> Мое сердце скорбит, что проклятый, высокомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан» (Мартин Лютер, *Время молчания прошло: Избранные произведения 1520–1526*, пер. Ю.А. Голубкина (Харьков: ОКО, 1992), 68).

гностиков все же оказали свое влияние на учение церкви, в которой греческая философия взяла верх над библейским откровением. Еще радикальнее Гарнака и раньше его с критикой философского разума как врага веры выступил датский мыслитель С. Киркегор, отвергший «истину Платона» ради «веры Авраама» и заостривший традиционную борьбу протестантизма против греческой философии. Эта тема не теряет своей актуальности и в XX в.: ее обсуждают такие теологи, как К. Барт, Р. Бульгман, П. Тиллих, такие философы, как М. Бубер, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Э. Жильсон, если назвать только самые известные имена.

Не осталась в стороне от этих споров и русская религиозно-философская мысль. С критикой характерного для протестантской теологии противопоставления философии и христианства выступили В.С. Соловьёв, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, Н.О. Лосский и многие другие. Специально вопрос о соотношении христианства и эллинской философии в споре с Гарнаком пытается разрешить С. Трубецкой. Он убежден (как и большая часть русских религиозных философов), что вера не противостоит разуму и не враждебна ему, а значит, и философия по природе своей – не оппонент христианства, а скорее его союзник. «В древности, – пишет Трубецкой, – метафизика первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога свободную разумную проповедь. Она (метафизика) приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства»².

Мне представляется, что именно такое понимание отношения философии и христианства является наиболее истинным – как по существу, так и с точки зрения исторической: греческая философия в лице наиболее глубоких своих представителей – Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия и др. – и христианская религия, встретившись в первые века новой эры и – несмотря на целый ряд существенных расхождений и нередкой взаимной критики – распознавши друг в друге скорее союзников, чем врагов, создали то единство, которое составило основу европейской культуры. Этот союз оказался плодотворным как

² С.Н. Трубецкой, *Собрание сочинений*, т. 3. *Метафизика в Древней Греции* (М.: Г. Лисснер и Д. Собко, 1910), 30–1.

для христианства, так и для философии, что можно видеть также и на примере русской религиозной философии – при всех ее слабостях и недостатках.

Тем не менее и на русской почве были мыслители, не без влияния протестантизма резко противопоставлявшие философию и религию. К ним, в частности, принадлежал Л. Шестов. Критикуя Соловьёва и его последователей, считавших, что создание христианской философии не только возможно, но и в высшей степени желательно перед лицом все более углубляющегося процесса секуляризации и утраты современным европейским человечеством тех христианских идеалов, которыми оно жило прежде, Л. Шестов утверждал, что два истока европейской духовной культуры – греческое умозрение и библейское откровение абсолютно несовместимы, что разум греческих и новых философов уничтожает «безумие» библейских пророков и между ними нельзя построить моста: вера есть «абсурд» с точки зрения разума, ибо разум не признает невозможного, тогда как «для Бога невозможного нет»³. Шестов согласен с протестантами в том, что эллинизация христианства вытравила из него дух пророков, которые всегда борются с непреодолимым, не верят в самоочевидности и не покоряются даже разуму⁴. Усиливая мысль Достоевского, который – вероятно, не без лютеранского влияния – любил говорить, что если бы ему пришлось выбирать между истиной и Христом, то он предпочел бы Христа, Шестов утверждает, что Бог и истина, Бог и сострадательная любовь – это далеко не одно и то же. Здесь Шестов выступает уже скорее как последователь Ницше, чем Достоевского, который никогда не заходил так далеко. Требуя разорвать с «идеализмом философов», убежденных в том, что «вначале было добро и истина»⁵, Шестов пишет: «Добро – братская любовь – мы знаем теперь из опыта Нитше, – не есть Бог. “Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания” [это

³ Л. Шестов, *Умозрение и откровение: религиозная философия Владимира Соловьёва и другие статьи* (Paris: YMCA-press, 1964), 290.

⁴ Шестов, *Умозрение и откровение*, 45.

⁵ Шестов, *Умозрение и откровение*, 74.

слова Ницше. – П.Г.]. Нитше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»⁶.

Одной из своих работ, посвященных критике Соловьёва, Шестов дал характерное название: «Умозрение и апокалипсис». В этой статье он писал: «Нужно забыть заветы эллинства, его мудрость <...>, вновь научиться ужасаться, плакать, проклинать, терять последнюю надежду и вновь находить ее, чтобы выкорчевать из своей души ту веру в безличные начала (Антихриста, Антибога), в которые перевоплотились <...> соблаздившие человека плоды с заветного дерева. В этом – апокалиптика, в этом загадочное юродство пророков и апостолов»⁷. Противопоставляя философии апокалиптику, Шестов непосредственно подводит нас к теме моего доклада – «Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия», теме, которая, как мне представляется, дает возможность вычленить немаловажный аспект в нашей – очень широкой и сложной – проблеме соотношения философии и христианства.

Что же такое апокалиптика? Апокалиптикой принято называть одну из ветвей древнееврейской литературы, содержащей откровение («апокалипсис» в переводе с греческого и значит «откровение») тайн о прошлом и настоящем состоянии мира, а главное – о будущем, о последних днях этого мира, когда свершится пришествие помазанника Божия – Мессии, произойдет праведный суд над нечестивыми и наступит тысячелетнее Царство Божие на земле. Эта вера в наступление тысячелетнего земного Царства верных и праведных во главе с мессией получила название **хилиазма** от греческого слова χίλιός – тысяча. Распространение апокалиптической литературы начинается в II–I вв. до н.э., в период Маккавейского восстания и гонений Антиоха Епифана (168–165 гг. до н.э.), продолжается в первые века новой эры вплоть до гибели еврейской общины после восстания Бар-Кохбы и других – примерно до середины II в. Еврейская апокалиптика примыкает к пророкам; наиболее ранним апокалиптическим произведением обычно считают книгу пророка

⁶ Л. Шестов, *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: (Философия и повесть)* (СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1900), 209.

⁷ Шестов, *Умозрение и откровение*, 91.

Даниила. К этому же типу литературы принадлежат также Псалмы Соломона (эпоха Помпея), Книга тайн Еноха (II в. н.э.), Завет двенадцати патриархов, Третья книга Ездры (Апокалипсис Ездры) и Апокалипсис Варуха (после разрушения Иерусалима) и др. Огромное число апокалиптических сочинений являются апокрифами (протестанты называют их «псевдоэпиграфами»), т.е. книгами неизвестного происхождения («апокриф» в переводе с греческого значит «тайный») и соответственно в церковной традиции считаются неподлинными, подложными, в отличие от книг канонических.

Таким образом, хилиазм восходит к мессианским чаяниям иудаизма к ожиданию грядущего земного Царства Божия Нового Израиля – и пришествия Мессии, который в судный день исполнит данные еврейскому народу обетования, и все праведники получат справедливое воздаяние за свои страдания и муки, а их мучители понесут жестокое наказание. Апокалиптическая литература не случайно появилась в эпоху национальных бедствий Израиля, когда он попал под владычество сначала персов, затем греков и, наконец, римлян. «Чем мрачнее исторический горизонт, тем сильнее потребность <...> в апокалипсисе. Так было в Израиле в эпоху пленения, так было впоследствии во времена Антиоха или римского завоевания, во времена Ирода или во время осады и после разрушения Иерусалима. Язычество торжествует, храм осквернен и погран язычниками; народ Божий, носитель дела Божия на земле, помазанный на царство – в плену, в угнетении и поругании у язычников»⁸.

Ветхозаветная традиция подчеркивает именно катастрофический аспект спасения. Чтобы перейти от нынешнего состояния мира к другому, необходимо разрушение всего того, что было создано в истории, нужно до основания снести с лица земли все здание старого миропорядка. И не удивительно, что религиозный мессианизм породил многочисленные восстания, начиная с восстания Маккавеев и кончая восстанием против Рима, закончившимся поражением Израиля и разрушением

⁸ С.Н. Трубецкой, «Учение о Логосе в его истории», в *Сочинения* (М.: Мысль, 1994), 327–28.

Иерусалимского храма⁹. Именно апокалиптика воодушевляла религиозно-революционную борьбу; один за другим в Израиле появлялись мессии, руководившие народными восстаниями. Как заметил один из исследователей ветхозаветной апокалиптики, «Израиль погиб на своей эсхатологии»¹⁰. На почве хилиастических настроений в годы войны против Рима возникло революционно-террористическое движение зелотов (зилотов), стремившееся низвергнуть иго язычников и восстановить завет с Ягве¹¹. В этой кровавой борьбе восставших поддерживала пламенная вера в то, что с победой Мессии будут искуплены все их страдания и исполнятся Божественные обетования.

Иногда тысячелетнее царство трактуется как сошествие с небес «Нового Иерусалима», который, согласно Баруху, нахо-

⁹ «Когда город был взят и храм еще держался, его защитники верили, что враг не пойдет далее двора язычников, что храм останется цел, что Господь явится в решительную минуту. Но и тогда, когда храм был разрушен, надежды Израиля остались несокрушимы, как показывают позднейшие апокалипсисы Ездры и Баруха. Мало того, тут-то апокалиптика и получает особенное развитие» (Трубецкой, «Учение о Логосе», 304).

¹⁰ G. Beer, «Pseudepigraphen des Alten Testaments», in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. Albert Hauck, 3. Aufl., Bd. 16 (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1905), 234.

¹¹ Это движение, как и многие другие восстания в эту эпоху, описаны Иосифом Флавием в «Иудейских древностях» и «Иудейской войне». Вот как характеризует зелотов немецкий историк Юлий Вельгаузен: «Людьми эпохи были зелоты. Это было очень смешанное общество. Честные мечтатели и воодушевленные патриоты принадлежали к нему, люди недостаточного образования и сильной веры, не имевшие страха и не знавшие раздумья, ибо они о политическом положении не знали ничего, кроме того, что Бог сильнее Рима. К ним присоединялись также и сомнительные элементы; фанатизм был неразборчив относительно своих приверженцев. Как обычно, выдвигались самые прямолинейные люди действия и получали руководящую роль <...>. Недостаток выдающихся умов в иудейском восстании поражает, действуют только элементарные силы. Терроризм, практиковавшийся зелотами, был ужасен. Они полагали, что кто не восстает против рабства, должен быть принужден к свободе, и соответственно этому и поступали. Их последнее средство убеждения было злодейское убийство» (J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 6. Aufl. (Berlin: Reimer, 1907), 355–56).

дился в раю до грехопадения Адама, а потом вместе с раем был перенесен на небо. В «Новом Иерусалиме» наступит райское блаженство, которое описывается в ярких чувственных красках: на земле воцарится мир, исчезнет страдание, раздоры и несправедливость, враги Израиля будут преданы в руки праведных, которые будут тысячу лет наслаждаться роскошными пиршествами, ибо земля станет приносить небывалый урожай: на одной лозе будет 1000 ветвей, на каждой ветви – 1000 гроздей, на каждой грозди – 1000 ягод, а в каждой ягоде – бочонок вина (Кн. Еноха, 10, 19). Не случайно отцы Церкви отвергали такое материалистическое понимание Царства Божия. «Уже св. Иоанн Златоуст, самый суровый критик иудеев в христианской древности, обвинял их в материализме, в том, что они живут “чревом” (“te gastris”) и отвергают “красоту девственности”. Еврейский народ – народ телесный, противостоящий подлинному духовному Израилю, утвержденному в христианах. Еврейский народ – материальный носитель книг божественного откровения, в понимании которых ему, однако, отказано»¹².

Перенесенный на христианскую почву, хилиазм получил широкое распространение во II–III вв. – в эпоху гонений на христиан со стороны римского государства. Христианские общины в этот период жили напряженным ожиданием скорого второго пришествия Христа. В канонических книгах Нового Завета Откровение Иоанна (Апокалипсис) с наибольшей силой отразило эти ожидания¹³. Характерно, что Апокалипсис вошел в канон не без затруднений и противодействий, и не случайно Восточная Церковь не включала чтение Апокалипсиса во время литургии. Вот пророчество Апокалипсиса, обладавшее необычайной притягательностью для всех тех русских писателей, кто, подобно Достоевскому, искали обновленной веры и возвещали грядущее наступление «нового века» в предреволюционные де-

¹² Серджи Куинцио, «Христианство и еврейство», в *Христианство и культура сегодня*, ред. В. Страда (М.: Путь, 1995), 70–1.

¹³ По свидетельству Ириней Лионского (II в.), «Откровение было незадолго до нашего времени, почти в наш век, под конец правления Домициана» (Ириней Лионский, *Обличение и опровержение лжеименного знания*, Кн. 5, XXX, 3), т.е. в последние годы 1 столетия.

сятиялетия в России: «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 <...>. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (XX, 4). Хилиастические ожидания разделяли и некоторые отцы Церкви (правда, в разной степени): Папий Иерапольский, Иустин Философ, Ириней Лионский; Ириней видел в тысячелетнем земном Царстве Христовом предварение Царствия Небесного.

Поскольку хилиазм получил широкое распространение благодаря гностицизму, особенно его иудействующим приверженцам (одним из них еще в апостольские времена был гностик Керинф), Церковь выступила с опровержением хилиастических воззрений. Уже в III в. на соборе в Александрии (255 г.) хилиазм был осужден. Впоследствии с хилиастами вели полемику Григорий Богослов, Ефрем Сирий, Блаженный Августин и другие. При этом важно отметить, что существенную роль в преодолении хилиастических умонастроений играл элемент эллинизма, позволявший освободиться от слишком чувственно-материального представления о радостях земного рая, представления, характерного для ветхозаветной традиции. Так, Августин, комментируя Апокалипсис от Иоанна (XX, 1–6), в котором возвещается, что праведники оживут и будут царствовать со Христом тысячу лет, пишет: «Пришедшие на основании этих слов Апокалипсиса к заключению, будто первое воскресение будет телесным, остановили между прочим особенное внимание на числе тысяча лет, найдя в нем указание на то, якобы у святых надлежало таким образом быть своего рода субботаствованию в продолжение такого периода времени, в виде святого покоя после трудов шести тысяч лет <...>. Мнение это могло бы быть до некоторой степени терпимо, если бы предполагалось, что в эту субботу святые будут иметь некоторые духовные радости от присутствия Господня. Когда-то и мы думали так. Но как скоро они утверждают, что воскресшие в то время будут предаваться самым неумеренным плотским пиршествам, на которых будет столько пищи и пития, что они не только не будут соблюдать никакой умеренности, но превысят меру самого неверия; никто, кроме плотских, никоим образом

этому поверить не может. Духовные же называют их, верящих этому, греческим именем χιλιάτας <...>; переводя это название буквально, мы можем называть их тысячниками»¹⁴ (*О граде Божиим* XX 7). Возражая тем, кто не в состоянии помыслить себе Царство Божие иначе, чем в чувственной форме, в виде земного рая с его прежде всего плотскими удовольствиями, Августин пишет: «И в настоящее время церковь есть царствие Христово, и царствие небесное. Поэтому и в настоящее время святые Его царствуют с Ним, хотя иначе, чем будут царствовать тогда [имеется в виду – после второго пришествия и воскресения во плоти. – П.Г.]»¹⁵ (*О граде Божиим* XX 9).

Как видим, с точки зрения Августина, религиозное преобразование происходит прежде всего во внутреннем человеке, оно есть явление духовное. Тут проходит существенный водораздел между христианством и иудаизмом, суть которого с предельной ясностью выразил один из современных интерпретаторов иудаизма Гершом Шодем. «То, что христианство полагает <...> основанием своего вероисповедания и главным моментом Евангелия, решительно опровергается и отвергается иудаизмом. Последний всегда и везде рассматривал искупление как общественное событие, которое должно произойти на исторической сцене и в лоне еврейской общины, – другими словами, как событие, должное совершиться видимым образом и немислимое без этого внешнего проявления. Христианство, например, рассматривает искупление как событие, совершающееся в сфере духовной; как событие, происходящее в душе, во внутреннем мире отдельного человека и призывающее к внутреннему преобразению, не влекущему за собой с необходимостью изменение хода истории. Град Божий св. Августина, представляющий собой в рамках христианской догматики куда более смелую попытку сохранить и в то же время переосмыслить иудейские категории искупления в пользу Церкви, – этот град определяется как сообщество людей, таинственным образом спасенных внутри неисккупленного мира. То, что иудаизм поставил твердо в конец истории как момента

¹⁴ Блаженный Августин, *О граде Божиим* (М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994), 4:176–77.

¹⁵ Августин, *О граде Божиим*, 4:187.

кульминации всех внешних событий, в христианстве стало центром истории, обретающей таким образом особый смысл “истории спасения”. Церковь убеждена, что этим она преодолела временное представление о спасении, связанное с физическим миром, и заменила его новым, более возвышенным <...>. То, что христианину представляется как более глубокое понимание события, в глазах еврея представляется его выхолащиванием и уверткой. Это обращение к чистому, ирреальному внутреннему миру кажется ему попыткой избежать мессианского испытания в его конкретности»¹⁶.

Проблема хилиазма, как видим, и сегодня не только не обрела своего решения, но по-прежнему вызывает острый интерес, причем – как мы видели на примере Достоевского и В. Соловьёва, а позднее – С.Н. Булгакова, эта проблема волнует также и христиан.

Преодолеть апокалиптические и хилиастические настроения, а также связанное с ними слишком чувственное, материалистическое представление о грядущем Царстве Божиим Августину, как и восточным отцам Церкви, помогла эллинская философия – прежде всего платонизм. И это – несмотря на существенные различия, существовавшие между христианством и учениями Платона, Плотина, Порфирия и др. Вот что постиг Августин, изучая книги неоплатоников: во-первых, «истинно существует только то, что пребывает неизменным» (*Исповедь* VII 11), и, во-вторых, к неизменному, вечному ближе всего бестелесное, сверхчувственное, духовное начало, тогда как чувственные явления преходящи и изменчивы. Августин рассказывает, что до своего знакомства с сочинениями платоников он не мог отрешиться от представления, что все существующее телесно, а потому, по его собственным словам, оставался человеком плотским, «внешним», так что подлинный смысл христианского учения оставался для него сокрытым. «<...> Я вынужден был представлять себе даже то самое, не подлежащее ухудшению, ущербу и изменению, что я предпочитал ухудшающемуся, ущербному и изменчивому, не как человеческое тело, правда, но как нечто телесное и находящееся в пространстве,

¹⁶ Gershom G. Scholem, *Le messianisme juif* (Paris: Calmann-Levy, 1974), 23ff.

то ли влитое в мир, то ли разлитое и за пределами мира в бесконечности. Все изъятое из пространства я мыслил как ничто <...>» (*Исповедь VII 1*). По словам Августина, он и Бога представлял как разлитого во всем пространстве мира «и за его пределами по всем направлениям в безграничности и неизмеримости <...>. Так предполагал я, не будучи в силах представить себе ничего иного, и это была ложь» (Там же).

Очень выразительно повествует Августин о том, как чтение некоторых книг платоников (прежде всего Плотина и Порфирия) открыло ему глаза на подлинный смысл Евангелия, хотя, конечно же, от него не могло укрыться и различие между христианским откровением и греческой философией. «Я прочитал там [в книгах платоников. – П.Г.] не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человек. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин., 1, 1–5). Человеческая же душа, хотя и свидетельствует о свете, но сама не есть свет <...>. Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось “не от плоти, не от крови” <...>, а от Бога, но что “Слово стало плотью и обитало с нами” (Ин., 1, 13–14), этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу: Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что “Он унижил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став по виду как человек <...>” – этого в этих книгах нет» (*Исповедь VII 9*).

Августин, таким образом, ясно указывает как то, что является общим у евангелиста Иоанна с платониками, так и то, что разделяет их. И при этом высоко оценивает значение платонизма как учения, помогающего раскрыть смысл многих христианских догматов. Ни Бога, ни природу души невозможно понять, если ум человеческий проникнут материалистическими, чувственными представлениями о природе сущего. Касаясь природы души и вопроса о высшем озарении человеческих и ангельских душ, Августин замечает: «Относительно этого вопроса... между

нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих <...> сочинениях развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа [ангелы. – П.Г.] блаженны оттуда же, откуда делаемся блаженными и мы, – от некоего отражения умного света, который для них есть Бог <...> Плотин, этот великий платоник, говорит, что душа разумная <...> выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, который сотворил мир и которым создана и она <...>» (*О граде Божиим* X 2). Именно сочинения платоников помогли Августину, по его словам, найти путь от «человека внешнего» к «человеку внутреннему», от плотского – к духовному. «Вразумленный этими книгами, я вернулся к себе самому и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои <...>» (*Исповедь* VII 10).

И еще один важный момент объединяет христиан с греческими философами: убеждение в том, что мир, созданный благим Творцом, является добрым в самом существе своем. «<...> все существующее, – говорит Августин, – каждое в отдельности – хорошо, а все вместе очень хорошо, ибо все Бог наш “создал весьма хорошо”» (*Исповедь* VII 12). Этим и христианство, и платонизм отличаются от гностического неприятия мира. Хотя в платонизме этот мир и не тождествен с истинным бытием, но он все же – ступень к нему, тогда как в гностическом дуализме трансцендентное – не сущность мира, а его отрицание¹⁷.

Небезынтересно отметить, что и у платоников той поры был большой интерес к христианству. Так, учитель Плотина Аммоний Саккас был не только хорошо знаком с христианством, но и сам – по крайней мере в определенный период жизни – был христианином, а некоторые из учеников Плотина знали Новый Завет. Симплициан, духовник Амвросия Медиоланского, высоко ценил платоников; Августин слышал от него, что «один платоник <...> говорил, что это начало святого Евангелия, носящее название Евангелия от Иоанна, должно бы быть начертано золотыми буквами и выставлено во всех церквах на самых видных местах» (*О граде Божиим* XX 29).

¹⁷ Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1963), 269f.

Но если в Церкви были найдены пути преодоления хилиастических настроений, то в еретических сектах, особенно гностического толка, эти настроения не умирали никогда. На почве гностицизма рождаются многочисленные апокрифические евангелия, апокрифические деяния апостолов, апокрифические апокалипсисы. Для апокрифов характерно присутствие повествовательно-сказочного, мифологического элемента, дающего пищу воображению и потому доступного широким слоям читателей; не удивительно, что апокрифическая литература получила широкое хождение в средневековой Европе, особенно благодаря влиянию мистических учений, в т.ч. манихейства. «Что было в эпоху гностицизма, то повторилось в эпоху распространения манихейства. Предание настойчиво приписывает многие апокрифы манихеям. Манихейство, вместе с остатками гностицизма, питало все дуалистические секты средневековья – павликианство, богомилство – и вместе с ними поддерживало и умножало литературу апокрифов. Эта литература из Болгарии хлынула и к нам в домонгольский период и заронила в народе дуалистические воззрения»¹⁸. Хилиастические и апокалиптические настроения питались в манихействе – у павликиан, богумилов, катаров, альбигойцев – острым переживанием зла и неправды, царящих в мире. Согласно манихейскому учению, чувственный мир (в отличие от невидимого, духовного мира, созданного Богом) сотворен злым духом – Люцифером, или Сатанаилом, а потому изначально является для человека юдолью страданий и горя; освобождение от зла и страданий невозможно иначе, как путем уничтожения этого мира.

В самых разных вариантах гностицизм и манихейство на протяжении многих столетий служили источником хилиазма в европейских странах, в т.ч. и в России, где он, то затухая, то вновь возрождаясь, находил себе приверженцев в различных сектах. Сильный толчок к новой волне хилиазма дало учение калабрийского аббата Иоахима Флорского (1132–1201) о так называемом христианстве Третьего Завета. Это учение представляет собой в сущ-

¹⁸ И.Д. Андреев, «Апокрифы», в *Христианство: энциклопедический словарь*, ред С.С. Аверинцев, т. 1 (М.: Большая Российская энциклопедия, 1993), 102.

ности комментариев к Апокалипсису и рисует новую картину мировой истории. Согласно Иоахиму, всемирная история распадается на три периода: Ветхого Завета – Царство Бога-Отца, Нового Завета – Царство Бога-Сына и грядущего Третьего Завета – Царство Святого Духа, которое наступит с 1200 г. Именно в Царстве Третьего Завета исполнятся все обетования Ветхого и Нового Заветов: люди будут обладать духовными телами, не требующими пищи; на земле победит свобода и любовь, а всякая власть отомрет за ненужностью. Это будет тысячелетнее райское состояние на земле. Историк Норман Кон, посвятивший основательное исследование апокалиптическим движениям в Европе XI–XVI вв., называет Иоахима Флорского «самым влиятельным европейским пророком до появления марксизма»¹⁹. Хилиазм Иоахима был осужден Церковью на 4-м Латеранском соборе. Но влияние «христианства Святого Духа» оказалось длительным и глубоким; его последний всплеск мы видим в русском Серебряном веке – в так называемом «новом религиозном сознании» (Д. Мережковский, Н. Бердяев, В. Розанов, З. Гиппиус и др.), которое С.Н. Булгаков охарактеризовал как интеллигентскую хилиастическую секту²⁰.

Под воздействием идей Иоахима Флорского в XIII в. в Италии возникло движение флагеллантов. Вот как повествует об этом движении А. Эткинд в своей недавно вышедшей талантливой книге «Хлыст»: «Массовые процессии полуголых, рыдающих, бичующих себя мужчин и женщин прошли по городам Европы, означая собой пришедший конец света. История заканчивалась в сладких муках, имитировавших страдания Христа. Участники одновременно переживали массовый экстаз и подчинялись абсолютной дисциплине, поддерживаемой дополнительными бичеваниями за проступки. Организацией этих шествий занимались последователи Иоахима Флорского, вычислившие время Последних дней и считавшие, что бичева-

¹⁹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2nd ed. (London: Secker and Warburg, 1970), 108.

²⁰ С.Н. Булгаков, «Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели)», в *Два града: исследования о природе общественных идеалов* (СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1997), 240.

ниями они искупают грехи человечества. Попутно они избивали священников, учиняли еврейские погромы и разоряли богатых горожан. Один из лидеров флагеллантов, Конрад Шмид, объявил себя Богом, а не подчинявшимся ему передавал дьяволу»²¹.

Милленаристские утопии сотрясали европейское общество в предреформационный период и особенно в эпоху Реформации. В начале XVI в. в Саксонии в г. Цвиккау появилась мистическая секта анабаптистов (перекрещенцев), стремившихся уничтожить старый мир и создать человеческими силами «евангельское общество» на земле. Анабаптисты проводили различие между «внешним» откровением, возвещенным в Священном Писании, и откровением «внутренним», которое совершается в душе богоизбранных людей благодаря нисхождению на них Святого Духа, наделяющего их пророческим даром. Одним из наиболее последовательных выразителей этого религиозного индивидуализма, отрицающего значение Церкви, ее таинств и обрядов, был «цвиккауский пророк» Николай Шторх. Изгнанные из Цвиккау, Шторх и его последователи продолжили свою проповедь наступающего Нового Пришествия в Виттенберге. Они требовали неограниченной свободы человека, абсолютного равенства в обществе, отрицая частную собственность и стремясь разделить ее между бедными. Поскольку это было невозможно осуществить без насилия, то анабаптисты призвали своих приверженцев к революции, которая, истребив огнем и мечом всех нечестивых, осуществила бы чаемое ими «царство святых». В 1534 г. во главе с Иоанном Лейденским, объявившим себя Мессией, они захватили власть в Мюнстере, переименовав его в Новый Иерусалим, и попытались путем террора осуществить идеал полного имущественного равенства, обобществив имущество горожан и уничтожив деньги²².

²¹ А. Эткинд, *Хлыст. Секты, литература и революция* (М.: Новое литературное обозрение, 1998), 13.

²² «<...> двери домов должны были быть открыты днем и ночью. В общественных столовых горожане бесплатно питались под громкое чтение Ветхого Завета. Остальные книги были сожжены перед кафедральным собором. После краткого периода аскетизма в городе была установлена полигамия по образцу библейских патриархов. Женщины Мюнстера не имели права

Нетрудно заметить, что вооруженная диктатура анабаптистов, создававших «Новый Иерусалим» с помощью террора, была прообразом Парижской Коммуны и большевистской революции в России. Ибо милленаристские утопии продолжают зажигать сердца и после эпохи Реформации. «Хилиастическое движение, – пишет С.Н. Булгаков в замечательной статье “Апокалиптика и социализм”, – переносится на Британский остров и там становится душой английской революции с ее многочисленными социалистическими и коммунистическими ответвлениями. Одним словом, вся средневековая история революционно-социалистических, а вместе и религиозных движений может быть изложена как продолжение истории иудейского хилиазма в христианском переоблачении. Учение о хилиазме было и теорией прогресса, и социологией этого времени; вместе с тем оно было и теоретическим обоснованием социализма для этой эпохи, как бы детской его колыбелью»²³.

При всем разнообразии хилиастических движений для всех них характерно болезненно-острое переживание царящих в мире зла и страдания, переходящих в ненависть не только к злу, но и к самому миру, который «во зле лежит». А эта восходящая к гностицизму ненависть к миру порождает всепоглощающую *страсть разрушения*, которая отличает революционеров всех мастей – приверженцев как утопий социоцентрических и атеистических, так и утопий метафизически-религиозных. Суть этой страсти хорошо выразил М.А. Бакунин: «Радость разрушения – это творческая радость». Обличение социального зла, желание облегчить бедствия и страдания народа – отличительная черта русской интеллигенции, благородная и заслуживающая уважения. Но это обличение иногда оборачивается «хорошей миной при плохой игре», когда под ним лежит плохо скрытая страсть отрицания – стремление к уничтожению «лежащего во зле» мира: именно она дает почву для идеи насильственного преобразования общества у анархистов, у террористов-народников, у большевиков.

уклониться от нового брака; несколько самых упрямых были казнены. Иоанн Лейденский имел королеву и еще 15 жен» (Эткинд, *Хлыст*, 18).

²³ Булгаков, «Апокалиптика и социализм», 240.

К сожалению, от абсолютизации царящего в мире зла и от хилиастических настроений не вполне свободны и многие русские философы и писатели, такие, например, как Достоевский и Соловьёв, несмотря на то, что именно ими – и особенно Достоевским – была дана глубокая критика революционной русской интеллигенции. Отвергая атеистические формы революционного утопизма, они не были свободны от утопизма религиозного, сыгравшего в истории России не менее разрушительную роль, чем просветительский утопизм. И тот русский мыслитель, который дал исторический анализ и критику хилиастических утопий, начиная с иудейской и раннехристианской апокалиптики и кончая секулярными формами хилиазма, характерными для нового времени, в т.ч. и марксизма, – я имею в виду С.Н. Булгакова, – даже он не смог вполне освободиться от хилиастических увлечений своей юности. «Если в католичестве, – пишет Булгаков, – еще можно усматривать преобладание августинизма, то в православии и до сих пор удерживается нейтралитет в понимании слов Апокалипсиса о хилиазме и тем самым оставляется возможность разного их истолкования в пределах церковного учения. К православию одинаково себя причисляют как более или менее решительные хилиасты (В.А. Тернавцев в настоящее время, до известной степени Вл. Соловьёв, Н.Ф. Федоров, Достоевский), так и решительные антихилиасты (преобладающее до сих пор течение в церковной мысли)»²⁴.

²⁴ Булгаков, «Апокалиптика и социализм», 239. Цитируемая статья написана Булгаковым в 1909–1910 г. Спустя более четверти века, уже в эмиграции Булгаков издает сочинение «Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования» (Париж, 1948), которое было последним его трудом, законченным незадолго до смерти [точнее было бы сказать, что в 1948 году эту последнюю книгу Булгакова, умершего в 1944 году, издает Лев Зандер. — *Прим. ред. ИФЕ*]. И тут он довольно резко высказывается о тех, кто предлагал спиритуалистическое толкование Апокалипсиса и выступал с критикой хилиазма. «Решительными противниками его [хилиазма. – *Л.Г.*] являются бл. Иероним и бл. Августин, согласно общему духу своего богословия, так же как и Тихоний. Последнее мнение восторжествовало как на западе, так и на востоке. В первом случае это связано с клерикально-папистическим характером западного христианства, для которого было легко принять общую идею бл. Августина о том, что тысячелетнее царство есть католическая церковь.

Подведем итоги. Какие выводы можно сделать на основании всего изложенного?

Во-первых, философия и христианство – не антиподы, они не противостоят друг другу как два взаимоисключающих, враждебных друг другу способа осмысления мира. Более того, в эпоху становления христианства как мировой религии греческая философия в ее наиболее зрелой форме оказалась в некоторых отношениях созвучной христианству и помогла отцам Церкви создать понятийный арсенал, необходимый как для осмысления догматов веры, так и для полемики с враждебными христианству учениями. Как пишет св. Григорий Палама, религиозному проповеднику и учителю «нужно ведь и слово, причем, конечно, произносимое, а также словесное искусство, если хотим не просто хранить знание, но и пользоваться им и преподавать его; нужна затем и разнообразная материя рассуждений, доказательные основания и сравнения на примере мирских вещей <...>»²⁵. Это не значит, разумеется, что греческая философия не была также и предметом критики со стороны христианских апологетов; но нам важно показать, в чем она оказывалась их союзницей.

Тут однако важен один существенный момент. Такую свою роль философия способна выполнить лишь в том случае, если она не претендует на исчерпывающее постижение всего с помощью

Эта сознательная или полусознательная связь августинизма с Ватиканским догматом в католическом богословии распространяется и на отношение к вопросу о первом воскресении и тысячелетнем царстве, которое и состоит в том, чтобы иметь папу в Ватикане. Подобная же тенденция в восточном богословии связана с общим преобладанием в нем аскетически-спиритуалистических черт, причем к этому присоединилась еще константиновская идеология о связи церкви и государства. Последняя же молчаливо клонила также к тому, чтобы находить тысячелетнее царство если не в Ватикане, то в Цареграде, а позднее в Москве, Петербурге... Протестантское богословие оказалось свободно от тех предпосылок, которые препятствовали уразумению пророчества о тысячелетии в его существо, но оно лишено к тому достаточных обще-эклизиологических оснований» (С.Н. Булгаков, *Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)* (Париж: YMCA-press, 1948), 190–91).

²⁵ Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, пер. В. Вениаминова (М.: Канон, 1995), 105.

разума, т.е. не преувеличивает его возможности и признает существование трансцендентного начала, недоступного разуму. Именно таким был в античности платонизм. И Платон, и Плотин, и Прокл были убеждены в том, что сущее, бытие в качестве условия своей возможности предполагает Единое ($\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\nu$) как некое сверхбытийное, начало, трансцендентное как бытию, так и познанию. В диалоге «Государство», отождествляя трансцендентное Единое с Благом, Платон поясняет: «И познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования ($\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma$), превышая его достоинством и силой» (*Государство*, VI 509b). Этот апофатический мотив античной философии – прежде всего платоников – составляет то ее преимущество, которое – при всем различии между христианским Богом и платоническим Единым – сближает платоников с христианами, – преимущество, которого по большей части лишены новоевропейские рационалистические системы, где, как, например, у Гегеля, для разума нет ничего непостижимого.

И второй вывод. Мне думается, что именно кризис христианства и все более углубляющийся процесс секуляризации привел в XX в. к тем социальным катастрофам, которые постигли в начале века Россию – и не ее одну. Ибо, как мы видели, именно христианство – в союзе с греческой философией – сумело найти противоядие от апокалиптики и хилиазма и связанной с ними страсти к разрушению. Святоотеческая традиция – и на Востоке, и на Западе – исходила из того, что построить Царство Божие на земле невозможно; что полное искоренение зла предполагает конец этого мира и не под силу одному только человечеству; что источник зла в мире – не Бог и его творение, а сам человек и его грехопадение. И, наконец, что мир, будучи творением благого Бога, в силу этого – благ: то, что создано бесконечной силой, не может до конца исказить, а тем более уничтожить сила конечная, хотя она и способна многократно умножить зло и страдание в этом мире. «*Ens et bonum converuntur*» – «бытие и благо обратимы» – эта средневековая формула, восходящая равно к античной философии и христианской вере – вот лекарство против утопического революционаризма.