**Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия**

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, 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 христиан 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 ХVI, ХVII и ХVIII 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 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 веке: ее обсуждают такие теологи, как К. Барт, Р. Бультман, 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 B.C. Соловьев, 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 свободною разумною проповедью. Она (метафизика) приготовила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства” . 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 распознав друг в друге скорее союзников, чем врагов, создали то единство, которое составило основу европейской культуры. Этот союз оказался плодотворным как 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 Соловьева 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” . 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 разуму . 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” , Шестов пишет: “Добро – братская любовь – мы знаем теперь из опыта Ницше, – не есть Бог. “Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания” (это слова Ницше – П.Г.). Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога” . Одной из своих работ, посвященных критике Соловьева, 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... соблазнившие человека плоды с заветного дерева. В этом – апокалиптика, в этом загадочное юродство пророков и апостолов” . 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 chilias – тысяча. Распространение апокалиптической литературы начинается во 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 века. Еврейская апокалиптика примыкает к пророкам; наиболее ранним апокалиптическим произведением обычно считают книгу пророка 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 попран язычниками; народ Божий, носитель дела Божия на земле, помазанный на царство – в плену, в угнетении и поругании у язычников” .

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 порождал многочисленные восстания, начиная с восстания Маккавеев и кончая восстанием против Рима, закончившимся поражением Израиля и разрушением Иерусалимского храма . 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” . На почве хилиастических настроении в годы воины против Рима возникло революционно-террористическое движение зелотов (зилотов), стремившееся низвергнуть иго язычников и восстановить завет с Ягве . 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, находился 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 gastri”) 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”

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 ожидания . 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 десятилетия 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” (20, 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 Сирии, 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 (20, 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, что якобы у святых надлежало таким образом быть своего рода субботствованию 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 chiliastas; переводя это название буквально, мы можем называть их тысячниками” . 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 пишете “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.)” . Как видим, с точки зрения Августина, религиозное преображение 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 Шолем. “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 немыслимое 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 преображению, 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 неискупленного мира. То, что иудаизм поставил твердо в конец истории как момента 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” . 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.С. Соловьева, 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 Божием, 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, 7, 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, то ли влитое в мир, то ли разлитое и за пределами мира в бесконечности. Все изъятое из пространства я мыслил как ничто...” (Исповедь, 7, 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 человеков. 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 уничижил Себя , приняв образ раба, уподобившись людям и став по виду как человек... – этого в этих книгах нет” (Исповедь, 7, 11)”. 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 некого 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 Божием, 10, 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, 7, 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, 7, 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 отрицание . 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 Божием, 10, 29). 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 том числе 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, богомильство – 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” . 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 том числе 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 сущности комментарий 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 года. 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 ненадобностью. Это будет тысячелетнее райское состояние на земле. Историк Норман Кон, посвятивший основательное исследование апокалиптическим движениям в Европе ХI – ХVI вв., называет Иоахима Флорского “самым влиятельным европейским пророком до появления марксизма” . Хилиазм Иоахима был осужден Церковью на 4-ом 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, 3. Гиппиус и др.), которое С. Н. Булгаков охарактеризовал как интеллигентскую хилиастическую секту .

Под воздействием идей Иоахима Флорского в ХIII 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 бичеваниями 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 подчинявшихся ему передавал дьяволу” . Милленаристские утопии сотрясали европейское общество в предреформационный период и особенно в эпоху Реформации. В начале ХVI века 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 деньги . Нетрудно заметить, что вооруженная диктатура анабаптистов, создававших “Новый Иерусалим” с помощью террора, был 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” .

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.

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 Соловьев, несмотря на то, что именно ими – и особенно Достоевским ыла 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 том числе 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. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Достоевский), так и решительные антихилиасты (преобладающее до сих пор течение в церковной мысли)” .

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 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 (to hen) 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 (epekeina tes ousias), превышая его достоинством и силой” (Государство, VI, 509 в). 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 веке 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 convertuntur” – “бытие и благо обратимы” – эта средневековая формула, восходящая равно к античной философии и христианской вере – вот лекарство против утопического революционаризма.

**Список литературы**

1. П.П. Гайденко, заведующая сектором философских проблем истории науки Института философии РАН, доктор философских наук, член-корреспондент РАН. Апокалиптика, хилиазм и эллинская философия