

---

---

# АПОКАЛИПТИКА И СОЦИЛИЗМ<sup>1</sup>

(Религиозно-философские параллели)

## I

### ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКИ<sup>2</sup>

Под именем иудейской *апокалиптики* разумеется ряд произведений, содержащих в себе «откровение» тайн относительно настоящего состояния мира и человечества, его прошлого и особенно будущего. Собственно название

<sup>1</sup> Доклад, читанный в заседании московского религиозно-философского общества 9 апреля 1910 года. Напечатано (с сокращениями) в «Русской мысли», 1910, VI—VII.

<sup>2</sup> Литература об апокалиптике чрезвычайно обширна. Назовем некоторые новейшие сочинения: вводные очерки по отдельным апокалипсисам в издании *Kautsch*. Die Pseudepigraphen des alten Testaments, 1900, и издании *Hennecke*. Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Статьи в Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3-te Aufl. *W. Bousset*. Apokalyptik (Bd. I), *G. Beer*. Pseudepigraphen des Alten Testaments (Bd. 16). В издании «Die Religion in der Geschichte und Gegenwart» (Handwörterbuch, hrsg. von *F. M. Schiele*) статьи *Fiebig*. Apokalyptik-jüdische. *Vischer*. Ap. christliche. *W. Bousset*. Die jüdische Apokalyptik, 1903. *W. Bousset*. Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter. 2-te Aufl., 1906. *E. Schürer*. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2-te Aufl. I—II Theile. *R. H. Charles*. Eschatology hebrew, jewish and christian. London, 1889. *Paul Volz*. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübing. u. Lpzg., 1903. *Wellhausen*. Israelitische und jüdische Geschichte. 6-te Aufl., 1909. *Cornill*. Einleitung in das Alte Testament. 6-te Aufl., 1908. *M. Friedländer*. Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judenthums im Zeitalter Jesu. Berlin, 1905. *W. Baldensperger*. Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums. 3-te Aufl. Strassburg, 1903. *Wellhausen*. Skizzen und Vorarbeiten. VI Heft. Berlin, 1899 (Zur apokalyptischen Litteratur). *Hollmann*. Welche Religion halten die Juden als Jesus auftrat. 1905. (из серии Religionsgesch. Volksbücher). *P. Fiebig*. Die Offenbarung Johannis und die römische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit. 1907. *W. Staerk*. Neutestamentliche Zeitgeschichte. Lpzg., 1907. (Sammlung Goschen). *Fr. Giesebrecht*. Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, 2-te Aufl. Lpzg., 1908. *A. Ревиль*. Иисус Назарянин, пер. с франц., т. I, гл. XIII. СПб., 1909. Prof. *Jos. Felten*. Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. Regensburg, 1910, Bde. I—II.

апокалипсиса или откровения усвоено только нашему новозаветному «Откровению св. Иоанна» (*Ἀποκάλυψις Ἰωάννου*) и отсюда уже распространено и на целый ряд произведений иудейской письменности, литературно к нему примыкающих. В новейшей церковно-исторической литературе эти произведения известны под названием *псевдэпиграфов*, ввиду обычной их псевдонимности. Эпоха, к которой относится преимущественно развитие апокалиптической литературы, открывается примерно маккавейским восстанием и гонением Антиоха Епифана (168-5 до Р. Х.), а прерывается лишь с окончательной гибелью иудейской общины после восстания Бар-Кохбы и друг <их> (132-5 по Р. Х.), следовательно, обнимает около трех веков. Наиболее ранним и классическим произведением этого рода является каноническая книга пророка Даниила. По господствующему в критической литературе мнению, она считается псевдэпиграфом<sup>1</sup>, время составления которого относится к эпохе гонения Антиоха Епифана, к 165 или 164 году. За последние десятилетия особенно внимательно собирались и изучались религиозно-исторической наукой эти памятники апокалиптики. Критическое издание текстов и затем переводов разных апокалипсисов, особенно известное издание ветхозаветных апокрифов и псевдэпиграфов под редакцией проф. *Kautsch'a*<sup>2</sup> и новозаветных — под редакцией *Hennecke*<sup>3</sup> сделали эти памятники доступными, по крайней ме-

В русской литературе см. весьма обстоятельную монографию проф. прот. *Ал. Смирнова*: *Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами)*. Казань, 1899. См. также кн.: *С. Н. Трубецкой*. *Учение о Логосе (глава об иудейской апокалиптике)*.

Специальная литература относительно отдельных памятников приводится в соответствующих местах.

<sup>1</sup> *Bertholet*. *Daniel und die Griechische Gefahr*. 1907. *Cornill*. *Die Einleitung in das Alte Testament*. 6-te Aufl., 1908, и др.

Я не считаю эту гипотезу безусловно неприемлемою и для православно-церковного сознания, хотя, конечно, такое литературно-историческое решение само по себе и не бесспорно и не исчерпывает вопроса о религиозном авторитете священных книг, который зависит отнюдь не от исторической точности надписания их автора, но от церковной оценки содержания этой книги, выражающейся в признании ее каноничности и опирающейся на ее содержание. Однако я не считаю возможным и нужным мимоходом затрагивать здесь этот сложный и серьезный вопрос.

<sup>2</sup> *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*; 2 Bde., Tübingen, 1900. Для нашей цели важен второй том, содержащий переводы псевдэпиграфов с обстоятельным критическим введением и комментарием при каждом из них.

<sup>3</sup> *Neutestamentliche Apokryphen und Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*. Tübingen und Leipzig, 1904.

ре для владеющих немецким языком. Критическое изучение апокалиптической литературы далеко еще не может считаться законченным, по мнению специалистов вопроса<sup>1</sup>. Но это касается частных и не препятствует пониманию ее общего духа. Важнейшие памятники иудейской апокалиптики (кроме книги пророка Даниила) суть следующие:

1) *Книга тайн Еноха*, сохранившаяся в эфиопском переводе, так называемый «эфиопский Енох», один из важнейших и обширнейших апокалипсисов<sup>2</sup>. Вариант этой книги найден в славянском переводе и издан г. Соколовым (так называемый «славянский Енох», — есть также в английском и немецком переводах). Книга эта состоит из нескольких различных частей, соединенных компилятивным составителем в одно целое. По заключению Веер (Kautsch, *Pseudepigraphen*, 232), эфиопский Енох в разных своих частях относится ко времени начиная с 167 года и кончая 64 г. до Р. Х. и составлен окончательно за 6—7 десятилетий до Р. Х. Его называют иудейским прототипом католического Данте. Чрезвычайно обширная и пестрая по своему содержанию, книга эта содержит главы космологического, исторического, мессианического, эсхатологического содержания, в крайне фантастической форме.

2) *Псалмы Соломона* (числом 18) по происхождению относятся приблизительно к 50-му году, к эпохе после нашествия Помпея, сохранились на греческом языке<sup>3</sup>. Некоторые из них посвящены мессианско-апокалиптическим темам.

3) *Книга Юбилеев* (так называемый Лептогенезис, Малое Бытие), содержащая рассказ, параллельный книге Бытия, с некоторыми эсхатологическими молитвами. Время написания трудно установимо, сохранилась лишь в переводе.

<sup>1</sup> Ср., напр., prof. *Baldensperger*. *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*. 3-te Aufl. Strassburg, 1908. Vorwort: «Вследствие неверности в датировании источников и неудовлетворительности состояния текстов мы находимся лишь в подготовительной фазе к действительной истории».

<sup>2</sup> На русском языке был издан проф. прот. А. Смирновым: *Книга Еноха (исследование, текст и объяснение)*, 1888. Есть и английское издание Чарльза.

<sup>3</sup> Из разных изданий греческого текста см. особенно О. Gebhart. *Die Psalmen Salomo's*. Leipzig, 1895. (*Harnack und Gebhart. Texte und Untersuchungen. z. Gesch. der altchr. Litter. XIII B. Heft 2*). Есть в русском переводе прот. Смирнова: *Псалмы Соломона*. Казань, 1896.

4) *Восшествие Моисея* (Assumptio или Ascensio Moysis, Αναλήψις Μουσεως), памятник I века по Рождестве Христове, отрывок из него сохранился в латинском переводе, найденном в 1861 году, содержит очерк истории Израильского народа, с эсхатологическим концом.

5) *Апокалипсис Эздры* (в русской Библии — III книга Эздры, главы III—XIV), относится к царствованию Домициана, ко времени после разрушения Иерусалима, сохранился в латинском переводе Вульгаты, одно из самых значительных и проникновенных произведений иудейской апокалиптики<sup>1</sup>.

6) *Апокалипсис Варуха* в двух вариантах — сирском и греческом, особенно важен первый, относящийся к той же эпохе, что и Эзра<sup>2</sup>.

7) *Завещание 12 патриархов*, сохранившееся в греческом, армянском и древнеславянском переводах, содержит увещания 12 сыновей Иакова к своим детям, причем в них проскальзывают и апокалиптические мотивы. К этой группе присоединяются апокрифы, сохранившиеся только в незначительных отрывках или же известные почти по названию (Жизнь Адама и Евы, Апокалипсисы Илии, Софонии, Захарии, Моисея, Авраама, завещания и др.). В значительной степени христианский характер носит апокриф *Мученичество Исаии* ('Αναβατικὸν Ἰσαίου или Ascensio Jesaiae).

Особое место в апокалиптической литературе занимают *сивиллины* (oracula sibyllina). Эти пророчества сивилл, с их коллективной псевдонимностью, слагаются в течение долгих веков, легенда приурочивает появление сивилл к VIII веку до Рождества Христова к Малой Азии, вообще к востоку. Платон (Phaedrus, 244 AB) говорит о сивилле как общеизвестной пророчице. В Риме сивиллины удерживают каноническое значение до конца императорской эры<sup>3</sup>. Затем формой сивиллиных пророчеств<sup>4</sup> воспользовалось эллинизованное иудейство,

<sup>1</sup> Полный перевод с критическими примечаниями и вступительным очерком проф. Гункеля см. у *Kautsch*, op. cit.

<sup>2</sup> Перевод на немецкий язык см. у *Kautsch*, I. с. Чарльзом издан английский перевод сирского Варуха.

<sup>3</sup> Ср. проф. *Зелинский*. Из жизни идей. СПб., 1905 («Первое светопреставление»).

<sup>4</sup> Различалось несколько сивилл по месту их пророчествования: 1) Герофила в Греции и М. Азии, прозванная эрифрейской сивиллой, 2) ливийская, 3) куманская в Нижней Италии, 4) еврейская, или так называемая вавилонская или египетская. Форма пророчеств — гекзаметр, иногда с применением акростиха. «Сборник, которым мы располагаем, есть дикий хаос, который никогда не удаст-

а вслед за ним и христианский мир (ссылки на сивиллины среди церковных писателей мы встречаем у св. Иустина Мученика, Афенагора, Феофила, особенно у Климента Александрийского, Лактанция и даже у Августина «De civitate Dei», lib. XVIII, cap. XXIII). Об авторитете сивиллин в средневековой церкви свидетельствует как известный стих

Dies irae, dies illa  
Solvat saeculum in favilla  
Teste David et Sibylla,

так и место на плафоне Сикстинской капеллы, т. е. в храмовой иконописи, отведенное четырем сивиллам Микель Анджело. Сохранившиеся благодаря такому уважению тексты (из известных по заглавиям 15 книг мы не имеем только трети — книг 9, 10, 15) содержат много апокалиптических мотивов иудейства и раннего христианства<sup>1</sup>, особенное значение имеют книги III, IV, V.

Наконец, раввинская теология, талмуд, древние иудейские молитвы (шмоне-эзре, габинену, каддиш, музаф) содержат также некоторые прошения эсхатологического характера<sup>2</sup>. Не чужд апокалиптике оказался даже такой платонизирующий спиритуалист и индивидуалист, как Филон<sup>3</sup>. Надо думать, что известными в настоящее время памятниками, конечно, далеко не исчерпывается апокалиптическая литература изучаемой эпохи. Апокалиптика не была литературой в теперешнем смысле слова, т. е. произведением оторванного от жизни народных масс, субъективного, иногда кабинетного творчества. Это

ся упорядочить и систематизировать даже самой пронизательной критике... даже отдельные книги представляют собой произвольные агрегаты отдельных кусков. Проклятие псевдонимного писательства, по-видимому, особенно тяготело над этими оракулами» (Schürer, I. c., II, 794). С этим сходятся отзывы и остальных специалистов.

<sup>1</sup> Издание текста сивиллиных пророчеств на греческом и немецком языках под редакцией *Friedlieb*. Χρηστοί Σιβυλλιαχοί, Die sibyllinische Weissagungen, Leipzig, 1852.

Новейшее издание Kirchengvaterkommission Прусской Академии наук под редакцией Геффкена 1902 года. Ср. его критическое введение: *Johannes Geffcken*. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig, 1902. *W. Bousset*. Sibyllen und sibyllinischen Bücher (RE<sup>3</sup>, 18), очерк *F. Blass'a* в издании *E. Kautsch'a*, а также общую литературу об апокалиптике.

<sup>2</sup> Незнание еврейского языка и сложность талмудической литературы не позволили мне познакомиться с этим материалом по подлинникам. Тексты названных молитв см. у *Volz*, I. c., *Schrürer*, I. c., *Bousset*, I. c., также *G. Dalman*, Die Worte Jesu. Leipzig, 1898.

<sup>3</sup> См. его произведения «De praemiis et poenitentiis» и «De execrationibus» (Philonis Judaei opera omnia. Vol. V. Lipsiae, 1828).

была—народная литература, питавшая настроения народных масс еврейских и вместе их отражавшая. Она уподобляется сгущающимся облакам испарений, поднимающимся над исторической нивой, подобно тому как и теперь социалистическая литература, по крайней мере в некоторой своей части, выражает стихийные настроения рабочих масс. То были народные верования, народная мудрость и наука, народная религия. Было бы, конечно, неправильно характеризовать всю иудейскую религию в эпоху Христа одним этим апокалиптическим фольклором, ибо, рядом с этим, огромное значение имело и обрядовое фарисейское благочестие, религия закона; у некоторых исследователей мы находим противопоставление апокалиптики как народной религии (ам-гаарец) фарисеизму «книжников» с его застывшей обрядностью иерархической аристократии<sup>1</sup>. О том, как интимно мир апокалиптических образов и чаяний сросся с народной душой, лучше всего свидетельствует новозаветная письменность, хотя бы так называемые синоптические Евангелия (Матфея, Марка, Луки). Мы находимся здесь в атмосфере апокалиптики, слышим ее язык, ее образы, как это со всей силой чувствуется при непосредственном переходе от чтения апокалиптических памятников к новозаветным. Понятен поэтому тот интерес, который возбуждает в наши дни изучение апокалиптики в целях точнейшего понимания исторического фона евангельской истории. При этом стали обычны в рационалистической литературе попытки объяснить Евангелие из апокалиптики, изобразить Иисуса не только всецело охваченным апокалиптическими представлениями, но и разделяющим всю их условность и ограниченность эпохи<sup>2</sup>. Значение апокалиптики

<sup>1</sup> Особенно эту мысль подчеркивает *Friedländer*. *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*. Berlin, 1905. Он называет фарисеев и саддукеев «*Obere Zehntausend*» и противопоставляет им апокалиптиков как «*die Frommen und die Lehrer jener und breitesten Volksschichten, der Am-haarez in der hasmonäischen Zeit*» (22—23), «*die wirklichen Volkspropheten der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderts*» (77), а «*der grösste aller Apokalyptiker Jesus*».— Весьма любопытна позиция этого еврея, стоящего на основе своей религии и исходя из нее приходящего к выводу, что «*Jesus (не церковный Христос, воплощенный Логос, но пророк Иисус современного «либерального» протестантизма) ist die Erfüllung der Zeit*» (328), «*denn er war unser und sein Evangelium ist unser*» (XIX).

<sup>2</sup> Из новейших исследований сюда особенно относятся *Baldensperger*. *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit* и особенно новейшее радикально-эсхатологическое направление, имеющее представителями *Albert Schweitzer*. *Das Messianitäts und Leidengeheimniss*, 1901. *Его же*. Von Reimarus

как исторической среды, наложившей свою печать на язык и образы Евангелия, всего сильнее — в эсхатологических его частях, в настоящее время не может быть оспариваемо, независимо от характера общего религиозного мировоззрения. Через посредство Нового Завета мы, сами того не ведая, усвоили как привычные многие образы этого отдаленного и уже умершего теперь прошлого, зародившиеся в раскаленной атмосфере последних веков иудаизма.

В этой ее раскаленности, в ряду других причин, отчасти повинна и сама апокалиптика. Известно, что эти века отмечены в истории иудейского народа исключительным трагизмом. Это была эпоха непосильной, отчаянной борьбы небольшого народа за свою политическую, а вместе и религиозную самобытность сначала с греческим, а потом с римским орлом, причем, несмотря на всю свою безнадежность, борьба эта отмечалась не одними поражениями, но и успехами, хотя бы и непрочными. С самого восстания Маккавеев огонь политического и религиозного мессанизма то скрывается под пеплом, то прорывается наружу в революционных движениях. Мы не будем останавливаться на перипетиях этой религиозно-революционной борьбы, закончившейся лишь под развалинами Иерусалима и его святыни-храма в пламени, своими языками пожиравшем вместе с иерусалимскими зданиями и иудейскую апокалиптику. Но это именно она воодушевляла все движение, поддерживала надежду на сверхъестественную помощь посланника небес — мессии, сулила избранныкам блаженство мессианского царства взамен рабства, бедности, унижения, насилий. Революционные мессии, один за другим появлявшиеся в эту эпоху, предсказывались апокалипсисами. Вообще можно сказать вместе с одним исследователем<sup>1</sup>, что «Израиль погиб на своей эсхатологии». На почве апокалиптической революционности развилось и своеобразное социально-революционное террористическое движение, зелотизм<sup>2</sup>, подняв-

zu Wrede. Tübingen, 1906 и *Johannes Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen, 1900. Предшественника оно имеет в Реймарусе, анонимном авторе изданных Лессингом «Вольфенбюттелевских фрагментов» (см. вообще *Schweitzer. Von Reimarus zu Wrede*). Ср. еще на эту тему речь *E. Schürer. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu*, 1903.

<sup>1</sup> *Beer. Pseudepigraphen des A. T.* (RE<sup>3</sup>, 16, 234<sup>30</sup>).

<sup>2</sup> Вот как характеризует это движение, для нас столь хорошо знакомое, Велльгаузен в своей «*Israelitische und jüdische Geschichte*», 6 Aufl., 1907, 335—336: «Людьми эпохи были зелоты. Это было очень смешанное общество. Честные мечтатели и воодушевленные патри-

шее голову особенно в последние годы, когда тело иудейского народа содрогалось уже в предсмертных конвульсиях; тогда «к войне против Рима присоединилась социальная революция»<sup>1</sup>. И таким значением апокалиптики в политической истории Иудеи еще более подчеркивается ее народный характер. Это была народная вера и надежда, как определилась она в то время в результате всего тысячелетнего религиозного развития и всей многострадальной политической истории Израиля. После разрушения Иерусалима и падения Иудеи апокалиптика сначала берется под подозрение в руководящих кругах иудейства, а затем и совершенно изгоняется из употребления и вполне заменяется талмудической мудростью. Но тогда она рецепируется христианскими общинами и становится любимым чтением в некоторых, преимущественно «варварских» церквах<sup>2</sup>, на языке которых и сохранились нам

оты 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. Настоящие герои не выносились наверх течением; недостаток выдающихся умов в иудейском восстании поражает, действуют только элементарные силы. Терроризм, практиковавшийся zealотами, был ужасен. Они полагали, что, кто не восстанет против рабства, должен быть принужден к свободе, и соответственно этому и поступали. Их последнее средство убеждения было злодейское убийство». Исторический очерк революционных движений в Иудее в новозаветную эпоху, кроме сочинений *Иосифа Флавия* «Иудейские древности», рус. пер. Генкеля, в двух томах. СПб., 1900 г. и «Иудейская война», рус. пер. Л. Я. Чертка, см. у *Schürer*, также у *Staerk*. Краткий и популярный очерк представляет работа *Hans Windisch*. *Der messianische Krieg und das Urchristentum*. Tübingen, 1909.

<sup>1</sup> *Staerk*. *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I, 150, *Wellhausen*, 359, 365, *Гункель* (*Kautsch*, *Pseudepigraphen*, II, 333).

<sup>2</sup> *Gunkel* (*Kautsch*, *Pseudepigraphen*, II, 333) замечает по этому поводу: «Иудейско-апокалиптическая литература пережила две катастрофы: первую, когда иудейская синагога, собираясь с силами после римских ударов, оттолкнула от себя апокалиптику и литературу на греческом языке; таким образом погиб иудейский оригинал. Если тогда погибла не вся иудейско-греческая литература, то объясняется это тем обстоятельством, что она влилась одновременно в христианские общины. Излюбленность и огромное распространение апокалиптической литературы на этой второй ее родине доказывают многочисленные переводы на столь удаленных один от другого языках. Но и здесь литературу эту постигла новая катастрофа: она исходила от греко-философского духа, наполнявшего греческую теологию и боровшегося в апокалипсисах с восточной мифологией. Таким образом случилось, что иудейские апокалипсисы исчезли из греческой церкви, где продолжал влиять философский дух, и что,



многие памятники апокалиптики, позднее же и на славянском востоке («славянский Енох»!).

И по содержанию своему апокалипсисы представляют собой как бы религиозно-научную энциклопедию народной мудрости, выражают народное мирозерцание с разных его сторон: в этой исторической амальгаме, в которой под покровом псевдонимности соединяются в одном целом куски, принадлежащие разным эпохам, разным даже культурам и народностям, благоговейный читатель находил «откровения» и из области космологии и астрономии, и физики, и демонологии, и ангелологии, и истории в прошедшем и будущем — словом, это был настоящий «народный университет» разных знаний. В то же время апокалиптика представляет собою как бы бассейн, в который изливаются, здесь смешиваясь, воды из разных родников, и в этом качестве она имеет незаменимое значение для изучения так называемого религиозного синкретизма. Над разложением этого синкретического целого на составные элементы с величайшим увлечением и усердием, хотя и все еще с проблематическими результатами, работает современная религиозно-историческая наука<sup>1</sup>.

Многомотивность и сложность есть отличительная черта апокалиптической литературы. Поэтому она совер-

---

напротив, они утверждались в младших варварских церквах, к которым принадлежит и латинская».

<sup>1</sup> Кроме всей цитированной литературы по апокалиптике, в изобилии содержащей сравнительно-исторический материал, ср. особенно *Hermann Gunkel*. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und. Ap. Ioh. 12.* Mit Beiträgen von *Heinrich Zimmern*, Göttingen, 1896. *Hermann Gunkel*. *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss der Neuen Testaments.* Göttingen, 1904. *W. Bousset*. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse.* Göttingen, 1895. *Hugo Gressmann*. *Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie.* Göttingen, 1905. (Эта книга своими крайностями может дать яркие примеры всей шаткости, а иногда и произвольности сравнительно-исторических построений и особенно поучительна с точки зрения научной методологии.) *Ernst Böklen*. *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie.* Göttingen, 1902. *A. Jeremias*. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* Leipzig, 1906. *Ego же*. *Babylonisches im Neuen Testament*, 1904, *O. Pfeiderer*. *Das Urchristenthum*, II. Berlin, 1902. Многочисленные издания из серии «*Religionsgeschichte Volksbücher* и *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von *M. Schiele* и мн. др. Обзор и изложение религиозно-исторической литературы дает *Carl Clemen*. *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.* Giessen, 1909 (см. особенно главу «*Die letzten Dinge*»).

шенно не поддается простой и объединяющей характеристике, но требует кропотливого, детального изучения по отдельным вопросам. В обыденном языке под апокалиптикой разумеются обыкновенно лишь «откровения», касающиеся истории и последних судеб мира, эсхатологии. Действительно, философия истории и эсхатология представляют собой хотя, конечно, и далеко не единственную, зато одну из важнейших и характернейших тем апокалиптики. Скажу больше, именно для этих тем творчество апокалиптики является в некотором роде классическим в том смысле, в каком греческая философия имеет классическое значение для истории философии вообще. Именно в греческой философии уже высказаны основные мотивы философских систем, намечены, хотя иногда и в зачатках, основные философские проблемы и направления, так что вся дальнейшая история философии может быть представлена как разработка тем и раскрытие мотивов греческой философии. Аналогичное же значение имеет иудейская апокалиптика относительно философии истории и эсхатологии,— для всех почти идей, мотивов, настроений в этой области можно найти или аналогию или зародыш в апокалиптике. Она имеет значение как бы формальной логики или учения об основных «категориях» философии истории. И связанный с этим интерес духовного проникновения в мир иудейской апокалиптики с особенной живостью чувствуется в нашу эпоху, в сознании которой так неотступно встает проблема о смысле истории, цели ее и исходе, которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительного, неудержимого, произвольного даже движения вперед, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлито в нашей духовной атмосфере и питает такое характернейшее движение наших дней, как социализм, прорывается в кровавом и хмельном энтузиазме революций с их зелотизмом, но и с их историческим порывом. Наше ухо оказывается особенно чутко, когда прислушивается к биению исторического пульса хотя и отдаленных, но сродных эпох. Поэтому несколько не удивительно, если при этом победоносном шествии историзма в современной науке внимание религиозно-исторического исследования все настойчивее и пристальнее останавливается (особенно последние десятилетия) на изучении апокалиптики, которая становится отчасти как будто историческим зеркалом и для нашей эпохи, сродняется с жгучей и тревожной современностью, становится для нас средством духовного

ориентирования. Оставляя в стороне все остальные мотивы апокалиптики, в настоящем очерке мы ограничимся одной только этой темой.

## II

### АПОКАЛИПТИКА И «СОЦИОЛОГИЯ»

Апокалиптика в религиозной жизни иудейского народа исторически заступает место пророчества. Когда пророки умолкли, верующие стали искать ободрения в тяжелых жизненных обстоятельствах в таинственной, прикровенной псевдонимами, полной символов апокалиптике. Живое, личное слово пророка заменилось писанным, безличным произведением апокалиптиков. Сравнительно с огненным вдохновением великих пророков, слышавших и возвещавших слова Божии, апокалиптики представляются нам эпигонами<sup>1</sup>, они питаются прежними вдохновениями и пророчествами<sup>2</sup>, хотя и по-своему перерабатывают их. Вдохновение пророков было связано с их личностью и обстоятельствами, оно имело поводом определенные исторические события, причем сам пророк нередко был не только обличителем или «вещуном» (наби), но и общественным деятелем. Лишь беря отправным пунктом события современности, пророчество восходит далее в величественных поэтических образах<sup>3</sup> к созерцанию

<sup>1</sup> Ср. *Bertholet. Daniel und die griechische Gefahr*, 1907, 33—34.

<sup>2</sup> *Wellhausen*,— *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 226,— высказывает мысль, что «иудейская эсхатология проистекает из профетии, именно из неисполненного пророчества. Она принимает его содержание и точнее определяет лишь когда и как» (следуют примеры). Эту мысль повторяет и *Charles. Eschatology etc.*, 168 слл. Даже если принять это объяснение, оно лишь дает ключ к пониманию отдельных черт апокалиптики, но совершенно не объясняет происхождения ее в целом. При всем религиозном синкретизме апокалиптика есть нечто до такой степени оригинальное и исключительное, что должно быть признано продуктом творческой деятельности иудейского духа в послевоенную эпоху.

<sup>3</sup> Я разделяю тот экзегетический принцип при понимании пророческих образов, по которому не следует искать буквального понимания пророчества. Справедливо говорит в своем прекрасном исследовании «*The prophets of Israel and their place in history*», 1907, покойный *W. Robertson Smith*: «Даже более серьезные исследователи Писания не всегда ясно сознают всю важность устранения буквального понимания пророчеств... Всякая древняя мысль, касающаяся абстрактных и трансцендентных представлений, обычно выражалась при помощи образов и аналогий, и эта общая истина воспринималась и выражалась в частных и даже случайных формах» (стр. 339—340). «Большая ошибка предполагать, чтобы ясновидцы (seers) Израиля

«тайн Царствия Божия» и судеб его в истории человечества и, в частности, еврейского народа. В противоположность этой практической природе пророчества апокалиптик остается созерцателем, набожным начетчиком, вопрошающим Бога о грядущем. Пророки возвестили своему народу, а через него и всему человечеству идею Ягве как Бога истории; они истолковывали исторические события как судьбины гнева Божия, как осуществление плана Его и правды Его. Начиная с Амоса, самого раннего из пророков, слова и дела которых записаны в книге, наблюдаем мы развитие этой идеи, — истории как откровения Бога<sup>1</sup>. Выступая в бурные и тревожные эпохи жизни народной, как буревестники истории (по меткому выражению Корнилла), они орлиным взором всматривались в будущее и там искали разгадки испытаний, исполнения обетований если не на всем народе, то хотя на «остатке Израиля», на его «святом остатке». Они воспитывали в своем народе веру в непреложное торжество правды Божией — в обнаружение Бога в истории, подготавливали то мессианское мировоззрение, которое, выделяя Израиля из всех народов истории, подготавливало встречу истинному Мессии, чаянию языков.

Идею религиозной философии истории, внутренней закономерности всего происходящего в жизни народов, от пророков восприняли апокалиптики. Книга пророка Даниила, которая, к какому бы времени ни относить ее происхождение, во всяком случае открывает собой апокалиптическую литературу, представляет грандиозную символику философии истории, охватывающую в своих образах всю всемирно-историческую драму, давая ей те-

---

глядели в отдаленное будущее с таким же ясным пониманием деталей, какое им свойственно относительно современных событий. Сущность мессианских пророчеств идеальна, не буквальна; дело пророка не предвосхищать историю, но намечать основания божественной благодати, управляющей будущим, ибо они вечны как планы Иеговы. Истинная вера и не спрашивает ни о чем, кроме этого; только неверие испытывает раньше времени и срока...» (стр. 249).

<sup>1</sup> *Cornill*. *Der israelitische Prophetismus*, 1906, стр. 36: «Израильский пророк есть человек, который имеет способность временные вещи рассматривать под углом вечности, который всегда распознает власть Бога и, как воплощенный голос Бога, умеет своим современникам раскрывать план Божий и руководить ими по воле Божией». «У Исайи впервые находим мы ясно сознанный план мировой истории; все, что происходит на земле, руководимо единой сверхмирной святой волею и имеет последней целью прославление Бога» (стр. 57). «Более величественной теологии истории, если можно так выразиться, чем у Второисайи, никогда не бывало» (стр. 143). Ср. также *Robertson Smith*, l. c. *passim*, также *Charles*, l. c.

леологическое истолкование<sup>1</sup>. Влияние этой книги не только на свою эпоху, но и на христианство было и остается огромно. По справедливой оценке Корнилля<sup>2</sup>, «это одна из важнейших и влиятельнейших книг, которые когда-либо были написаны,— мы и теперь оперируем понятиями и пользуемся выражениями, непосредственно заимствованными из книги Даниила». И она всецело занята проблемой философии истории, и эту черту разделяет с нею вся апокалиптика<sup>3</sup>. Но здесь сказывается большое и существенное отличие пророчества от апокалиптики. И пророк и апокалиптик глядят в будущее и ищут в нем ответа на «проклятые вопросы современности». Но пророк живет и действует в настоящем в гораздо большей степени, чем апокалиптик. Его жизнеощущение имманентнее, он более моралист, обличитель, воплощенная совесть народа, нежели мечтательный фантаст, отчаявшийся в настоящем и потому вперяющий взоры в будущий век. Черта первого настроения — мужественная активность, чувство Бога в истории — побуждает служить Ему историческими деяниями, творить историю; это — субъективное, творческое, антидетерминистическое, или, выражаясь по современному, «прагматическое» отношение к истории. Недаром пророки являются вместе с тем и крупнейшими общественными, а иногда и государственными деятелями и патриотами; с величайшим подъемом религиозного чувства они соединяют трезвый реализм, я готов сказать — практичность (вспомним только политическую деятельность пророка Исайи), их взор остается не затуманенным открывающейся пред ними всемирно-исторической и эсхатологической перспективой, они сохраняют и гармонию душевных сил и душевное здоровье. Поэтому они не толкнут свой народ на поступки отчаяния, не вдохновят его на безумные взрывы революции, какими ознаменовался век апокалиптики, романтического утопизма, порождаемого отчасти исторической безнадежностью. То, что пророки говорят в действитель-

<sup>1</sup> Ср. *Bertholet*. Daniel und die griechische Gefahr, 58.

<sup>2</sup> *L. c.*, 174.

<sup>3</sup> Яркое, чисто пророческое выражение идея Бога в истории получает в апокалипсисе Варуха:

О Господи! Ты вызываешь наступление времен, и они стоят перед Тобою,  
Ты повелеваешь переходить господству миров, и они Тебе  
не прекословят,  
Ты устраиваешь бег времен года, и они повинуются Тебе.  
Ты один знаешь продолжительность поколений и не открываешь  
своих тайн широкой массе...

ном залоге и повелительном наклонении, апокалиптиками выражается в страдательном залоге и в желательном наклонении. Отсюда, в их представлениях Божественная воля, правящая историей, но предоставляющая место и человеческой активности, воспринимается как божественный фатум. Для них наибольшую реальность имеет строгая детерминированность всего происходящего в истории. Та объективная закономерность, хотя и доступная теоретическому познанию, но неотвратимая и неумолимая в своей железной поступи, тот фатум закономерности, открытием которого так гордится марксизм, есть именно изначальная черта апокалиптики<sup>1</sup>. История берется здесь в таких ракурсах, что в ней не остается места свободной человеческой личности. *Fata volentem ducunt, polentem trahunt*. Историческая закономерность в представлениях апокалиптики и современной социологии, напр. экономического материализма, различается не по формально-логическому характеру, но по своему содержанию: религиозный теистический фатализм типа Ислама, конечно, сулит иной исход развития и иначе изображает его ход, нежели фатализм экономического материализма.

Этому общему пассивно-детерминистическому уклону апокалиптической мысли соответствует целый ряд дальнейших ее черт, которые хотя, рассматриваемые в отдельности, допускают и специальные объяснения, но в целом гармонируют между собою. Черты эти — известная псевдонимность апокалипсисов, символика цифр и зверей и обычная манера изображать прошедшее и настоящее в будущем времени, как предсказание о них, сделанное еще до их наступления, т. е. прибегать к *vaticinium post eventum*; вместе взятые, они характеризуют логическую природу апокалиптики, приближая ее в этом к современной «социологии» с ее абстрактными схемами.

Пророки выступали от первого лица. Они изустно говорили то, что потом записывали в книги. Они сами были непосредственными, активными участниками исторической драмы. Поэтому псевдонимность вообще так несвойственна пророчеству. Правда, и в пророческих книгах встречаются места совершенно апокалиптического характера,

<sup>1</sup> См. сравнительную характеристику пророков и апокалиптиков у *H. Gressmann. Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen, 1905, стр. 158*: «Там (у пророков) царит цветущая жизнь, здесь — серая теория». Впрочем, все это противопоставление здесь преувеличено и извращено общей узкой «религиозно-исторической» точкой зрения автора, тоже плодом самой «серой» теории.

но эти зародыши будущей апокалиптики количественно тонут в их прочем содержании. Напротив, псевдонимность составляет общую и неизбежную черту апокалиптики с ее пассивно-созерцательным настроением. И при этом характерно (и, кажется, не обращало еще на себя достаточного внимания в науке) то обстоятельство, что большинство псевдонимов берется чисто условно, без особенной заботы об их вероподобности, иногда же, наоборот, с явным и подчеркнутым характером их выдуманности и условности: Енох, Варух, Эзра, патриархи, Адам и Ева, Сивиллы,— все это, строго говоря, не псевдонимы, а скорее заглавия, явные условности, которые, думается мне, и тогда уже не могли обманывать относительно мнимого авторства лиц, надписанных в заголовке. Скорее можно понимать эти надписания как обозначение известной *школы*, направления, *в духе* которого было написано данное произведение (подобно всевозможным теперешним «измам»). Даже если принять во внимание всю критическую беззаботность и историческую наивность эпохи, мирившуюся с явными несообразностями, указанное значение коллективной псевдонимности останется неопровергнутым. Псевдонимность соответствовала безличному или сверхличному характеру содержания произведений апокалиптики. Опять-таки, быть может, легче будет приблизиться к пониманию этой ее особенности, если ее пояснить сравнением с современной наукой, которую по-своему и для своего времени хотела быть апокалиптикой. Наука безлична или сверхлична, провозглашение той или иной ее истины определенным ученым есть только биографический и исторический факт, совершенно не имеющий значения для самой истины; раз провозглашенная и признанная, она становится совершенно независимой и чуждой своему духовному отцу. Таковы же и истины апокалиптики, раскрывающиеся в видениях и символах. И пророки имели видения и слышали глас Божий и возвещали народу Его волю. Но и эти видения, и эти откровения почти всегда носили у них определенный, практический характер, были приурочены к конкретному поводу, стояли в связи с их практической миссией, а отнюдь не имели в виду тешить чью-либо теоретическую любознательность. Перспектива будущего для них открывалась не в общей своей закономерности, но в границах определенного исторического горизонта, и этим объясняется и условность пророчеств, и их относительный характер, и вся массивность, а вместе иногда и про-

тиворечивость их нагроможденных друг на друга образов, разобраться в которых невозможно без ориентирующих указаний истории эпохи; без выяснения места, времени, повода, обстоятельств часто просто нельзя понять, что хотел высказать пророк. Эта особенность пророчества, совершенно не позволяющая превращать его в оракул для гадания о будущих событиях, а потому исключаящая буквальное, непосредственное его истолкование, делает его вместе с тем глубоко жизненным, исторически конкретным, приуроченным к данному месту и времени. Напротив, апокалиптика сознательно не хочет приурочиваться к месту и времени, она стремится к абстрактной объективности, поэтому идеи, родившиеся в I веке до Р. Х., она сознательно надписывает именем Еноха, указывая этим на сверхисторическое их значение. Видения и образы, открывающиеся апокалиптику, также в подавляющем количестве случаев (кроме пророка Даниила и III Эздры) носят совершенно безличный характер, они открываются как объект познания, но ни к чему не уполномочивают и не обязывают тайнозрителя, да он и не выступает лично, но скрывается за условным символическим псевдонимом, подобно тому как отдельный ученый скрывается и пропадает в безличном коллективе науки. По этим своим признакам апокалиптику можно уподобить науке того времени, и притом не науке о конкретном и историческом, но абстрактной, теоретической и более всего соответствующей той весьма проблематической дисциплине наших дней, которая именует себя *социологией*.

Этот же абстрактно-социологический характер апокалиптики раскрывается нам и из ее пристрастия к традиционной символике чисел и животных, обратившейся в условный язык или литературную манеру апокалиптики, благодаря чему с последней связано вполне определенное представление об известном литературном жанре и стиле. Опять-таки и здесь относительно происхождения каждого из этих символов и этих чисел могут вестись и ведутся обширные религиозно-исторические и экзегетические изыскания и препирательства. Но, предоставляя их самим себе, нельзя не поражаться тем в высокой степени абстрактным схематизмом, в который отливаются в ней исторические события. Ведь изобразить всю мировую историю как смену и борьбу нескольких апокалиптических зверей<sup>1</sup>, это, по-своему, есть ведь такая же сме-

<sup>1</sup> «Детерминистическому пониманию истории соответствует, если



дость логической абстракции и символизма, какую мы имеем в таких наших теперешних социологических понятиях, каковы «способ производства», «развитие производительных сил», феодализм, натуральное хозяйство, капитализм и т. д. Логическое подобие апокалиптическим изображениям истории царств как смены оводов, козлов, растений, туч, вод и т. п. можно в современной научной литературе найти хотя бы в знаменитом предисловии Маркса к «Zur Kritik der politischen Oekonomie», где вся история разделяется сначала на два отдела — «Vorgeschichte» и «Geschichte», а затем первый отдел еще подразделяется на несколько символически обозначаемых эпох: рабства, феодализма, капитализма, — новые знаки для старых символов апокалиптики. Мы настолько привыкли к этим историческим символам, что совершенно не замечаем их абстрактного и условного характера, между тем как по своей логической структуре это ведь те же апокалиптические звери, которые нам странны и чужды только своими рогами да шерстью, а вовсе не логической природой своей. Можно было бы без труда многие схемы социологии прямо переложить на язык апокалиптической символики. Этот схематизм и рационализм апокалиптики обнаруживается с особенной наглядностью в его пристрастии не только к прорицаниям будущего, но и к *vaticinium post eventum*. Считать такое простым шарлатанством или плодом исключительно легковерия тоже было бы научным легковерием. Достаточно обратить внимание на то, что в нескольких апокалипсисах (в Юбилеях, в Завещании 12 патриархов, в Жизни Адама и Евы) в форме будущего времени рассказывается вся история израильского народа от сотворения Адама, причем нельзя же всерьез допустить, чтобы кому-нибудь могло прийти в голову содержание всем известного библейского рассказа выдавать за пророчество в собственном смысле. Употребление будущего времени одинаково по отношению к событиям как прошлым,

исторические картины набрасываются не в соответствии пестрому содержанию жизни, но распределяются по категориям. История народов размещается в стереотипные числа, в математические формулы. То это четыре мировых царства, то семь седми или десять мировых недель или даже двенадцать частей мира, которые полагаются писателями в основу их исторических воззрений. Высший пункт развития выражается в распространенном тогда обыкновении представлять, что все будущее развитие предусматривается богоспросвещенными мужами прошлого и записано ими» (*Baldensperger*. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 3-te Aufl., 1903, стр. 80).

так и настоящим и будущим в известной общей перспективе имеет задачей раскрыть их внутреннюю необходимость, их объективно-религиозную закономерность, в свете которой все они изображаются как связные звенья одной причинной цепи. Это совершенно та же самая задача, которую ставит себе и современная «социология», притязая закономерно объяснять прошлое и предсказывать будущее. О. Конт и К. Маркс подают в этом руку древним анонимам апокалиптики. Правда, вследствие абстрактно-символического характера апокалиптических образов, «откровения» апокалипсисов в действительности более закрывали, чем открывали<sup>1</sup>, и сами нуждаются в объяснениях и толкованиях, поэтому о предсказании будущего здесь вообще можно говорить только очень условно, но ведь отнюдь не менее условно следует говорить и о предсказаниях современной социологии, которая лишена еще изобразительности художественных и массивных образов апокалиптики, оперируя лишь холодными, отвлеченными, почти математическими символами. Но предсказания будущего в точном смысле предустановления будущих событий, конечно, одинаково нет ни там, ни здесь. Понятия социологии суть обобщения или, точнее сказать, отвлечения от некоторой массы фактов и являются их логическими символами; образы апокалиптики суть тоже своеобразные обобщения, сделанные не рассудочно, но интуитивно, как и вообще зарождаются художественные образы. Но, конечно, остается в силе вся разница в содержании закономерности, устанавливаемой в древней апокалиптике и современной социологии: там она определяется религиозным фатумом, «научно-познанной» волей Божества, по отношению к миру трансцендентной и супранатуральной<sup>2</sup>, здесь — «развитием производительных сил» или иным «законом развития общества», имманентной, природной необходимостью. Источники этой детерминированности определяются различно, ее характер остается тождественным. Итак, в известном смысле можно сказать, что апокалиптика хотела быть социологией своего времени. Если мы припомним еще, что апокалипсисы в изобилии включали в себя сведения и из других, притом самых разнообразных, областей, то можно сказать, что апокалиптика вообще притязала быть научной энциклопедией своего

<sup>1</sup> «Настоящим признаком апокалиптики, несмотря на ее имя, является не откровение, но тайна» (*Baldensperger*, I. c., 188).

<sup>2</sup> «Апокалиптическая схема висит над историей», *ib.*, 187.

времени. Что касается этих других областей знания, то теперешнее развитие науки делает детским лепетом естественнонаучное мировоззрение иудейских апокалиптиков, но что касается социологии, то, думается мне, здесь апокалиптика в гносеологическом отношении стоит на одном уровне с современной социологией, ибо и та и другая ставят себе одинаково ошибочную и внутренне противоречивую логическую задачу: создать абстрактную науку об историческом, т. е. конкретном, но с той, однако, целью, чтобы при помощи этих абстрактных понятий, которые по своему содержанию беднее, чем это конкретное, предустанавливать, предсказывать это конкретное. *Ne sutor ultra crepidam!*

### III

## АПОКАЛИПТИКА И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Наряду с научно-социологическим пониманием апокалиптических образов, возможно еще подхождение к ним совсем с другой стороны, со стороны метафизической. Образы апокалиптики могут быть истолкованы не только как абстрактные схемы эмпирической социологии, но и как символы философии истории. Если первая ставит своей задачей изучать эмпирическую закономерность, признает только эволюционно-механический процесс чисто натурального характера, то вторая стремится определить внутреннюю, запредельную, метаисторическую цель истории и тем самым истолковывает ее как процесс не только каузальный, но и телеологический. Хотя апокалиптики и употребляют социологические методы мышления, однако в своих интересах и проблемах они идут дальше социологии, их цель не она, но философия истории. С тоскою отчаяния, с пылкой страстью, с неумиряющей надеждой в сердце вперяется затуманенный взор апокалиптика в исторические дали, туда, где синее таинственная линия горизонта, зараз и закрывающего и приоткрывающего дали будущего, и живым трепетом этой тайны исполняется душа тайновидца. Что же различает глаз его на этом горизонте?

Для того, чтобы отчетливее ответить на этот вопрос — а в нем ключ к пониманию самых основных особенностей апокалиптики, — надо предпослать краткое рассуждение о проблемах философии истории и теории прогресса.

Возможна вообще двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, — условно назовем это рассмотрение *хилиастическим* (хилиазм — тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории). Хилиастична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и философском (как о нем говорит Кант в «*Streit der Fakultäten*»), культурном, социалистическом. То или иное содержание хилиастических представлений может изменяться, но формальные свойства хилиазма как исторического горизонта, исторически видимой, хотя и отдаленной, цели истории остаются неизменны. Я сравнил хилиазм с историческим горизонтом, и это сравнение можно еще углубить. Существует ли горизонт в действительности? И да, и нет. С одной стороны, он есть, несомненно, лишь наша перспективная проекция, и в этом смысле хилиазм есть обман нашего зрения. Но, с другой стороны, иллюзия эта есть следствие реальных фактов шарообразности земли, положения нашей планеты в астрономическом пространстве. Живя при этих условиях, мы не можем не видеть горизонта и практически не считаться с ним. Мы знаем, что горизонт недостижим и постоянно уходит от нас при всякой попытке приближения к нему, но мы не можем не стремиться к нему, не иметь его перед глазами в качестве предельной цели, если не в смысле географическом, то в духовном. Этот противоречивый, антиномический характер нашего исторического горизонта с синеющей на нем линией хилиазма, проходящей по самой грани запредельного и посюстороннего, связан с общей формой нашего эмпирического существования, с его временностью и дискурсивностью. Мы имеем потребность цельности, нося в себе образ абсолютного, но, оставаясь в оковах временности, вмещаем эту абсолютность, эту цельную жизнь только по частям. Не цельность, а разорванность, постоянное движение во времени составляют наш удел. Но именно благодаря этому основному противоречию абсолютности и цельности запросов нашего духа и дискурсивности, временности формы нашего существования, жизнь отдельного человека и всего исторического человечества и становится постоянным движением, постоянной сменой ориентировок и перспектив. Человечество должно вечно двигаться, ибо не

может остановиться, по образу «Вечного Жида». Исторический ряд всегда дифференцируется, но никогда не интегрируется. Исторический горизонт всегда нами видим, но никогда не приближается. История есть процесс во времени, но вместе и бесконечный, ибо не может остановиться; временность, дискурсивность, условность всего исторического не есть его случайное свойство, *accidentia*, но самое существо — *essentia*.

Прогресс бесконечен, но тою «дурною бесконечностью», отрицательной, а не положительной, о которой учил Гегель. Хилиазм как идеал истории есть в этом смысле совершенно такая же категория, как идеал разума в системе Канта. Научный опыт, по самому его понятию, установленному Кантом, не может закончиться, но, вместе с тем и именно в силу этого, и существует идеал разума, порождаемый жаждой цельного знания. Критика знания разъясняет происхождение и смысл этого идеала, но вместе с тем устанавливает и его формальный, чуждый всякого определенного содержания характер. Подобно идеалу истории, хилиазму, идеал разума абсолютен лишь в своей форме, не имея абсолютного содержания. Последнее принадлежит запредельной области «вещей в себе», разбивающей самую форму временности и дискурсивности. Исторический ряд, если и может мыслиться интегрированным, то лишь вне самой формы временности, за пределами истории. Таким образом, противоречивая природа основной исторической категории — идеала прогресса, или хилиазма, — свидетельствует о неабсолютном, неокончательном, условном характере истории вообще. Она говорит также, что нунен истории, ее действительное абсолютное содержание, может раскрыться лишь за ее пределами и потому не может войти иначе как формально в самую историю, в ее феноменологию, с ее временными, условными, относительными целями. История имеет свой нунен, исторический ряд может быть интегрирован, но этот нунен совершенно трансцендентен, потусторонен, «не от мира сего», вне истории или над историей. В истории же все относительно. Поэтому хилиазм есть лишь форма абсолютного в истории, т. е. условно или относительно абсолютного, как проекция бесконечного исторического движения. Но этим не умаляется вся важность хилиазма, его незаменимость и неустранимость. Это есть живой нерв истории, — историческое творчество, размах, энтузиазм связаны с этим хилиастическим чувством. Конечно, это не есть

царствие Божие на земле или в истории, — ибо здесь содержится *contradictio in adjecto* — мыслить царствие Божие в форме временности и дискурсивности, в области частных без общего. Однако, если история имеет свой нумен, если в ней проходится необходимая метафизическая ступень бытия, то хилиазм, как движущая сила истории, представляет собою и некоторую положительную религиозную ценность. Но он есть средство ориентирования лишь в горизонтальной плоскости, лишь в историческом разрезе, в области дискурсивного, имманентного содержания истории, и об этом значении и его ограниченности никогда не следует забывать.

Хилиазм в этом формальном смысле существует для всех людей, независимо от их воззрений, так же как для всех практически существует время и пространство с его горизонтом. Для многих людей хилиастическая ориентировка в истории, или «теория прогресса», составляет вообще единственную философию жизни, которая их всецело удовлетворяет и делает равнодушными и нечувствительными к возможностям иной, не имманентной, но трансцендентной, религиозной ориентировки, не только в горизонтальном, но и вертикальном разрезе, не только в эвклидовских, но и иных измерениях. Практически хилиастическая теория прогресса для многих играет роль имманентной религии, особенно в наше время с его пантеистическим уклоном. Для таких людей вопрос исчерпывается той или иной наукообразной теорией прогресса. Но для религиозного миропонимания этим вопрос отнюдь не исчерпывается. Наряду с пониманием истории как дела людей, им порученного и совершаемого человеческими силами, здесь встает вопрос о судьбах мира и человечества как деле Божиим, как Его творческом акте, как сверхприродном вмешательстве в мировую жизнь с разрывом тонкой ткани имманентного. Мир, созданный Богом, может быть Им и пересоздан или преображен. Мир может обновиться чудесным, сверхъестественным образом и тогда, по обычному выражению апокалиптики<sup>1</sup>, этот век (*αἰών*) уступит место новому эону, и количество этих эонов может быть неопределенно велико (Ориген). Таким образом мы подходим к «учению о последних вещах», лежащих за пределами не только истории, но и самого этого мира с его дискурсивностью, пространством и временем, или к эсхатологии. Человек не может, даже если бы хотел, остаться исключительно

<sup>1</sup> III Эздра: «Быстро спешит век сей к исходу» (IV, 26).

в области имманентного и временного и совершенно устранить всякую мысль о возможном перерыве — не времени, но самой временности, — о переходе за ее предел, хотя бы и неведомо куда. Последних судеб мира, мирового *transcensus*'а никто никогда не переживал и не переживает в теперешних условиях бытия, и они могли бы не беспокоить сознания, если бы не рождение и смерть других людей вместе с неизбежной перспективой личной смерти, акты трансцендентные и совершающиеся хотя и во времени, но по содержанию своему разрывающие или устраняющие эту формулу временности, они не дают возможности успокоиться только на имманентном. Дня двух миров, человек может забыть о своем происхождении и утратить живое чувство связи с иным миром, лишиться переживания запредельного наряду с переживанием имманентного, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира, и в этом причина неискоренимости эсхатологии с ее проблемами в человеческом сознании<sup>1</sup>. Очевидно, что те или иные эсхатологические представления тесно связаны с общим метафизическим учением о Боге и мире и представляют собою более или менее последовательный, более или менее решительный вывод из посылок религиозной онтологии. Из материалистической философии может быть сделан вывод, что личная смерть есть *transcensus* к небытию, а мировой процесс — *perpetuum mobile* или вечное круговращение; из религиозной философии должен быть сделан вывод совершенно иного содержания, и притом в соответствии характеру данной религии. Вообще же эсхатология есть жизненный нерв религиозных учений, и с этой стороны наиболее любопытно и их сравнительно-историческое изучение. Если в хилиазме человечество видит впереди себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель. Мир созревает для своего преобразования творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмешательство *deus ex machina* в представлениях человечества, которое своими силами делает свою историю, чувствуя себя прочно устроившимся на этой

---

<sup>1</sup> Даже в современном протестантизме, при всем его рационализме и преобладании имманентной религиозной ориентировки, эсхатология оказывается неистребимой, как об этом можно судить по интересным и характерным очеркам: *Ernst Troeltsch. Erlösung u. Eschatologie (Religion in der Gegenwart und der Geschichte, Lief. 29—39, 1910, 484—487).*

земле, неизбежно получает характер мировой катастрофы. Этот *transcensus* мира из одного эона в другой, невыразимый на языке земных понятий, может быть выражен, очевидно, только символическими образами о падении луны, солнца, звезд, о потрясении небесных стихий, о мировом пожаре и т. п. Это преобразование мира подготавливается происходящим в нем духовным процессом борьбы противоположных сил. Мировой, а в нем и исторический процесс и в эсхатологии рассматривается как процесс телеологический, ведущий к разрешению мировой трагедии и тем устанавливающий ее цель и смысл, но для человека цель эта остается совершенно трансцендентна и в этом смысле от него независима. Человеку еще предоставлено самоубийством ускорить личную свою смерть, но отстранить ее неотвратимое приближение ему уже не дано; по отношению же к мировой смерти он не знает ни дня, ни часа, ибо она всецело есть дело воли и всемогущества Небесного Отца. Потому эсхатология, в полную противоположность хилиазму, никогда не может сделаться исторической целью, достигаемой человеческим действием, и вообще остается вне человеческой досягаемости, почему многие так легко выбрасывают самую мысль о ней. Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм. Насколько последний активен, жизнедеятелен, настолько первая пассивна, квинтистична<sup>1</sup>. Пред лицом вечности бледнеют и испаряются или же радикально переоцениваются все исторические ценности. Андрей Болконский с полным сознанием всей исторической важности разворачивающихся событий участвующий в Аустерлицком бое, и тот же Андрей, лежащий на Аустерлицком поле и всматривающийся в глубокое небо с плывущими облаками, ярко выражает собой смену этих двух мироощущений, почти исключаящих, взаимоотрицающих друг друга. Трансцендентное как реальность теперь мы переживаем только в глубине своего духа в общении с Церковью, «Царством не от мира сего», живым организмом трансцендентного, и на основе этого живого опыта мы стараемся религиозно осмыслить и почувствовать жизнь, разгадать *numen*

<sup>1</sup> Возможно, что и сильно эсхатологическое настроение соединяется с своеобразной активностью в жизни, но ее источник — в дополнительных мотивах, связанных с основным, так, напр., деятельность первохристиан по распространению христианства, по-видимому, связывалась отчасти с надеждой ускорения конца, обещанного после проповедания Евангелия всем народам.



истории. Но он туго поддается этому нашему интуитивному угадыванию, оставаясь закрыт от нас, насколько мы живем исторической феноменологией, эмпирией. Хилиазм неизбежно исчезает из нашего поля зрения, когда мы поднимаем голову вверх, но когда, утомившись созерцанием лазури и бессильные надолго отдаться ему, мы опускаем голову и смотрим перед собой, то видим себя со всех сторон окруженными и замкнутыми историческим горизонтом. После Преображения апостолы нашли себя в прежней обстановке на горе Фаворе, и распахнувшаяся пред ними на мгновение высшая, подлинная действительность опять закрылась.

Мы старались различить оба эти плана — эсхатологический и хилиастический — и противопоставить друг другу оба порядка идей, чувств, представлений. Возвращаясь снова к иудейской апокалиптике, мы должны констатировать, что в круг ее содержания входят оба эти порядка, но в состоянии безнадежной, хаотической спутанности, и эта спутанность приводит к ряду подменов, смешению понятий, придавая апокалиптике именно тот специфический характер, благодаря которому она сыграла такую роковую роль в истории иудейского народа, притупляя в нем чувство действительности, исторического реализма, ослепляя утопиями, развивая в нем религиозный авантюризм, стремление к вымогательству чуда. Благодаря этой недифференцированности представлений, она в то же время могла сыграть роль и бродильного чана, в котором вскисала новая закваска — христианство. В видении апокалиптики, как в иконописи, сливаются в одно, притом плоскостное, а не перспективное, изображение, планы исторический, хилиастический, эсхатологический, и получают фантастические, иногда кошмарные, но иногда чарующие образы. Стремлениям историческим приписывается непосредственно эсхатологическое значение, хилиазм как совокупность земных надежд и исторических упований проецируется тоже эсхатологически. Между тем человеческий план истории и непостижимые для человека, т. е. для него иррациональные или свехрациональные, пути Промысла несоизмеримы, человеческие цели не адекватны целям Божиим. Прямолинейный антропоморфизм в понимании истории был отвергнут и осужден на пути в Кесарию Филиппову, когда апостолу, устами которого только что было впервые произнесено исповедание веры во Христа, слово «не плоти и крови, а Духа Божия», этому апостолу, свои хилиасти-

ческие представления приравнявшему путям Божиим, было сказано: «отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Матф. 16, 23).

История человекообразна лишь в том смысле, что она дает простор человеческой активности и телеологии, и в этом смысле история делается людьми, точнее сказать, при их участии, которое становится таким образом космическим фактором, входит в общий космический миропорядок. Но при этом и личная воля отдельного лица, и совокупное творчество человечества находят внешнюю границу в объективно детерминированном, по существу своему таинственном и иррациональном ходе вещей. «В это время пришли некоторые и рассказали Ему о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам... или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам...» (Лк. 13,1—4). И когда Тот, Который по Божественному естеству есть Логос мира, в человеческой муке гефсиманского истощания как человек, как индивидуальность, следовательно, как *часть* всего молился об избавлении от чаши, то, противопоставляя свою частную человеческую волю благой, универсальной и непостижимой для обособляющегося сознания воле Отца, прибавляет: «впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42). Человеческая воля и божественная несоизмеримы, как целое и обособляющаяся часть, ставящая себя в качестве целого. А потому и пути человечески предначертываемой истории и пути руководимой Высшею Силою эсхатологии не тождественны. Другими словами, хилиазм и эсхатология не адекватны и не соизмеримы, принадлежат к разным религиозно-метафизическим плоскостям (потому так резко и подчеркивается в Евангелиях видимая независимость одного от другого: «день тот» придет, когда никто не ожидает, когда все чувствуют себя особенно обеспеченно и спокойно занимаются обыденными делами, женятся, покупают, как во дни Ноевы...). Иудейская апокалиптика, напротив, фактически признала эту соизмеримость, и хилиазм включила в подробности эсхатологии. Но тогда оказалась возможность и даже необходимость мыслить цели исторические или хилиастические достижимыми средствами эсхатологиче-

скими, т. е. при участии сверхчеловеческих сил, как *deus ex machina*, и эсхатологические образы стали наполняться человеческим, слишком человеческим содержанием. Появилось напряженное и роковое для Иудеи ожидание исторического чуда, сверхъестественной помощи для целей политических, национальных, экономических. На этом фоне развивается иудейский мессианиззм со всей противоречивой сложностью своих представлений.

В представлении о мессии, как в центральном узле скрещиваются различные ходы апокалиптической мысли, и оно одновременно принадлежит всем разным планам, смешанным воедино иудейской апокалиптикой. Мессия, иногда личный, иногда коллективный образ иудейского народа (особенно в позднейшем иудаизме), иногда человек, земной царь, иногда существо божественное и сверхмирное, иногда смертный (III Эзра), иногда бессмертный, входит в различные представления, принадлежит к различным эсхатологическим рядам. Он освобождает свой народ, наказывает — иногда жестоко — врагов его и устанавливает земное царство с Иерусалимом в качестве столицы. Но он же присутствует при воскресении мертвых и участвует в страшном суде в качестве судьи уже после окончания этого этапа. В том напряженном ожидании нового этапа, которым живет апокалиптика, мессия играл роль живого моста, соединяющего оба этапа и переводящего за собою мир из старого этапа в новый. Это смешение нескольких перспектив сказывается во множестве частных, дробится в крупных и мелких подробностях и может быть прослежено лишь при детальном исследовании подлежащих памятников<sup>1</sup>. Мы остановимся только на самых крупных и основных штрихах.

<sup>1</sup> С исчерпывающей полнотой работа эта, в значительной мере справочного характера, исполнена в книге *P. Volz. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, а в русской литературе в цит. соч. прот. Смирнова. *P. Volz* (61) дает следующую схему противоположных «полюсов развития» представлений апокалиптики:

«Израиль — человек или мир.

Искупление Израиля — блаженство благочестивых.

Враги — злые вообще, слуги сатаны.

Уничтожающий суд Ягве — всемирный суд над отдельными лицами и конец мира.

Возобновление святой земли и народа — возобновление мира.

Продолжение существования общины — индивида с воскресением и бессмертием.

Человеческие силы и земные блага — сверхчеловеческие силы и потусторонние блага.

Палестина, Иерусалим — небо и рай».

## IV

## МЕССИАНСКОЕ ЦАРСТВО

Апокалиптика с ее живой образностью и необузданной фантастикой не обещает, конечно, ясности философских различений. Граница, отделяющая историческое от эсхатологического, то совершенно стирается, то углубляется до непроходимости, а то настолько расширяется, что дает место еще особому переходному состоянию, вполне не принадлежащему ни к той, ни к другой области, тысячелетнему царству мессии, так называемому хилиазму в собственном смысле слова. Ввиду того, что большинство апокалипсисов составлялось из разных фрагментов и в разные времена, все эти три возможности осуществляются иногда в пределах даже одного апокалипсиса (таков, наприм., эфиопский Енох), отчасти III Эздры). Поэтому систематическая разработка этого материала может вестись исторически, применительно к отдельным памятникам, или же классификаторски, путем каталогизации отдельных суждений по установленным рубрикам. Мы ограничимся лишь несколькими наиболее яркими примерами, которые вместе с тем представляют и наибольший религиозно-философский интерес. Изображение мессии как национального вождя и освободителя, а вместе с тем и озаренного светом божественной правды мы находим в «Псалмах Соломоновых», именно в 17-м псалме, классическом памятнике иудейского мессианизма. Сначала в нем изображается бедственное состояние Израиля как наказание за грех его, во второй части дается выражение мессианских надежд<sup>1</sup>.

23. Воззри, Господи, и восставь им царя их, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избрал.

24. И препояшь его силою, чтобы он поразил начальников неправедных.

25. Очистил бы Иерусалим от язычников, попирающих в погубели.

27. Истребил бы народы незаконные словом уст своих... и изблещил бы грешников словом сердца их.

<sup>1</sup> Цитировано по переводу прот. А. Смирнова: «Псалмы Соломона с приложением од Соломона». Казань, 1896 г., стр. 97 и сл. Подлинный текст см. в издании *Gebhardt. Die Psalmen Salomo's*, стр. 131 и сл. Нумерация стихов в переводе Смирнова и издании Гебгардта не совпадает, в цитатах мы придерживались нумерации Смирнова.

28. И он соберет народ святой, которым будет предводительствовать в правде, и будет судить колена народа...

29. И не допустит, чтобы неправда обитала более в среде их.

32. И будет он иметь народы языческие для служения себе под своим храмом.

36. И нет неправды в дни его в среде их, ибо все святые и царь их — Христос (мессия) Господь (*κύριος*).

41. И сам он чист от греха, чтобы владычествовать над народом великим, обличить начальников и истребить грешников силою слова...

46. В равенстве будет всех их вести, и не будет между ними надменности, чтобы совершать насилие над ними.

Пс. 18, ст. 7. Блаженны родившиеся во дни те, ибо они увидят блага Господни, которые он сотворит роду грядущему.

8. Они будут под жезлом наказания Христа Господня, в страхе Бога своего, в мудрости духа и правды и силы.

Эта картина мессианского царства, ветхозаветный *Zukunftstaat*, проецируется в пределах исторического пространства и времени, оно отделяется от современности лишь некоторым промежутком времени, по истечении которого открывается царство, удовлетворяющее не только жгучим чаяниям алчущей правды, но и униженному и оскорбленному национальному чувству. Мессианизм сливается с национализмом, — черта, характерная для всей апокалиптики. Ожидание мессианского царства того характера, какой ему приписывается в 17-м псалме Соломоновом, свойственно, наряду с другими концепциями, почти всей апокалиптической литературе и составляло народную веру этого времени, как мы хорошо знаем это из Евангельской истории, где мы непрерывно наблюдаем желание и апостолов, и народа превратить Спасителя в ожидаемого мессию. Это ожидание разделяет как палестинское иудейство, кругу которого несомненно принадлежат Псалмы Соломоновы, так и иудейская диаспора, как бы ни были сильны эллинистические влияния на нее. Мы встречаем эту надежду даже у Филона при всем его спиритуализме<sup>1</sup>. Она проникла и в ежедневную, трижды читаемую молитву, так называемую шмоне-эзре<sup>2</sup>, молит-

<sup>1</sup> В *de poenitentiis et de proemiis* и в *de execrationibus* перечисляются блага, участниками которых будет иудейский народ в мессианскую эпоху: мирное расположение животных, всеобщий мир среди людей, обеспеченный победой Израиля и одолением врагов и выступлением могучего властителя, избыток во всем, богатство, большое плодородие, уважение, детское счастье, глубокая старость, полное здоровье.

<sup>2</sup> Еврейский текст шмоне-эзре и других молитв мессианского

ву *габинену*, представляющую сокращение шмоне-эарс, молитву *каддиш*<sup>1</sup>, а затем прочно укоренилась в талмудической письменности<sup>2</sup>.

То же мессианское царство в других случаях проецируется уже в конце истории, но еще в ее пределах, на той самой порубежной черте, где сливаются история и эсхатология, эмпирическое и сверхэмпирическое. Такой характер имеет иудейский хилиазм, встречающийся в важнейших апокалипсисах у Еноха, у III Эзды. Знакомство с этим кругом представлений особенно интересно потому, что они обладают необыкновенной живучестью в истории и, помимо ведома многих, имеют огромное значение и для нашей современности, в форме социальных утопий.

Во вступительных главах эфиопского Еноха<sup>3</sup> следующими чертами изображается состояние праведников (хотя и после суда, но, очевидно, еще не в окончательную эпоху):

«Избранным же будет уделом свет, мир и радость, и они наследят землю (ср. Пс. 37, 11, Матф. 5, 5). Вас же, безбожники,

содержания см. в приложении к *Dalman. Die Worte Jesu*, 1898. Немецкий перевод у *Schürer*, I. c., II, 384—385. Приведем, пользуясь этим переводом, некоторые прошения этой молитвы: «10. Возвести великой трубой наше освобождение и водрузи знамя для наших рассеянных и собери нас с четырех концов земли... 11. Восстанови наших судей, как и прежде, и наши советы, как и в начале, и удали от нас скорбь и воздыхания; и царствуй над нами, Ты, единый Господи, в милости и сострадании... 12. И клеветникам да не будет никакой надежды; и все, делающие злое, да скоро пойдут к гибели, и все они скоро будут искоренены; и ослаби, и раздоби, и сокруши, и сломи гордых в наши дни. 13. Над праведными и благочестивыми и старейшими Твоего народа, дома Израилева, и над остатком ученых книжников и прозелитов и над нами да поднимется милосердие Твое, Господь Бог наш. И дай богатую награду всем, воистину уповающим на имя Твое; и дай часть нашу среди них во веки, чтобы мы не посрамлены были, ибо уповали на Тебя. 14. И в Иерусалим, город наш, возвратись, сжалившись, и живи посреди его, как Ты сказал, и устрой его вскоре в вечное строение, и трон Давида скоро водрузи в середине его. 15. Отрасль Давида, раба Твоего, скоро произрасти и возвыси род его помощью Твоей... 17. ...и восстанови жертвенное служение в святая святых Своего дома. И жертву Израиля и его молитву прими в любви с благоволением. И да будет Тебе благодарна ежедневная жертва Израиля, народа Твоего. О, да узрят очи наши Твое возвращение в Сион с состраданием. Да прославлен будет Господь, повелевающий возвратиться на Сион истине Своей».

<sup>1</sup> См. *Volz*, I. c., 45.

<sup>2</sup> См. *Volz*, § 15 и *passim*.

<sup>3</sup> Цитаты сделаны по немецкому переводу у *Kautsch, Pseudepigraphen*. Русского перевода А. Смирнова: «Книга Еноха», 1888 г., я не имел.

поразит проклятие. Для избранных же дана будет мудрость, все они будут жить и не будут грешить, ни из-за невнимания, ни из-за гордости... Они не будут ни провиняться, ни грешить во все дни их жизни и не будут умирать от гнева Божия, но будут исполнять число дней своих. Их жизнь будет исполнена мира, а годы их мира будут многи в вечной радости и в мире все дни их жизни» (1, 7—9) <sup>1</sup>.

О царстве мессии, предшествующем общему воскресению и суду, говорит и III Эздры, писавший, не надо забывать, уже после разрушения Иерусалима:

«Откроется сын Мой мессия с теми, которые с ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет, а после этих лет умрет сын Мой Христос (мессия) и все люди, имеющие дыхание» (7, 28—29, ср. 12, 32, 34).

Псевдоенох описывает необыкновенное плодородие земли, «обработанной в справедливости» (10, 18—19), не щадит красок для описания блаженства этой мессианской эпохи и автор сирского апокалипсиса Варуха, приблизительно современник III Эздры. Приближение эпохи мессии сопровождается здесь следующими признаками:

«И откроется бегемот на своей земле, и левиафан выйдет из моря, и оба могучие морские чудовища, созданные Мною в 5-й день сотворения мира и соблюдаемые на это время, будут тогда пищей для всех остающихся. И будет земля в 10 000 раз давать плод свой, и на одной виноградной лозе будет 1 000 ветвей, и на каждой ветви 1 000 кистей, а каждая кисть будет приносить 1 000 ягод, а каждая ягода даст кору вина. И те, которые голодали, будут роскошествовать, далее каждый день будут они видеть чудеса. Ибо

<sup>1</sup> В главе 62-й находим еще такие черты: грешники «будут составлять для праведных и избранных Его зрелище, они будут радоваться на Него, что гнев Господа духов на них и Его меч упился кровию их (12). Господь духов будет жить над ними, и они будут с тем «сыном человеческим» (мессией) есть, садиться и вставать во всю вечность. Праведники и избранные поднимутся от земли и перестанут опускать взор свой, а будут облечены в одежды славы (14)». В так называемом 10-недельном апокалипсисе (91—93) читаем даже такие слова: «О вашем падении (грешников) не будет сожаления, и Творец ваш будет радоваться вашей гибели» (sic!). Вообще апокалипсис Еноха содержит большой и разнообразный ассортимент эсхатологических мотивов, в частности, и о мучениях грешников в долине Иосафата, «в геенне огненной»; чрез посредство Нового Завета некоторые образы вошли во всеобщее употребление, их можно найти в лубочных картинах страшного суда, столь излюбленных среди русского народа. Недаром Бальденшпергер назвал Псевдоеноха «иудейским прототипом католического Данте».

от Меня будут исходить ветры, чтобы от утра к утру приносить с собой запах ароматных плодов, а в конце дня облака будут орошать приносящей исцеление росой. И в то время сверху опять будут падать запасы манны, и они будут есть ее в те годы, ибо они пережили конец» (29—30) <sup>1</sup>.

В другом месте тысячелетнее царство изображается еще такими чертами: «И когда он все, что в мире, покорит и воссядет навсегда на трон своего царства, тогда откроется благодать и явится покой. И тогда здоровье сойдет с росой, и болезнь удалится. И заботы, и тревоги, и вздохи исчезнут среди людей, и радость волеворнется во всей земле, и никто преждевременно не умрет, и никогда не случится внезапно чего-либо неприятного. И процессы, и жалобы, и споры, и месть, и кровь, и желанья, и зависть, и ненависть, и все тому подобное будет подлежать проклятию, так как они будут искоренены... И дикие животные должны прийти из леса и служить человеку, и ехидны, и драконы вылезут из своих нор, чтобы предоставить себя в распоряжение маленьким детям (ср. Ис. 12, 8). Также и женщины будут рожать тогда безболезненно и не будут страдать, нося плод в своей утробе. И в те дни жнецы не будут уставать и стоящие утомляться от труда. Ибо сама собой будет продолжаться работа вместе с теми, которые работают в полном покое» (73—74) <sup>2</sup>.

Но эти мечты о национальном *Zukunftstaat*'е и надежда на его чудесное осуществление соединяются обычно с серьезными, мрачными эсхатологическими перспективами воскресения мертвых, страшного суда, с сопровождающими его мировыми и историческими катастрофами, после которых начинается все новое, новая земля и новое небо. Бог явит себя в мире, и явление это, естественно и неизбежно, будет страшным судом для всего человечества, для одних источником неизреченного блаженства, для других — столь же неизреченной муки. Эсхатология составляет важную часть содержания апокалиптики, притом в основных своих идеях она была санкционирована христианством с тем, конечно, отличием, что центральное место в ней занял Христос. Но, согласно задаче этого очерка, изучение собственно эсхатологии в ее подробностях выходит за его границы.

<sup>1</sup> Это место замечательно тем, что его приводит св. Ириней (Против ересей, V, 33) в качестве изречения Папия, ученика ап. Иоанна Богослова, причем усваивает ему авторитет слов самого Господа, переданных учеником. Впрочем, эта цитата, общая Псевдоваруху и Псевдопапию, может происходить и из общего, хотя и утраченного, источника.

<sup>2</sup> Ср. еще пророчества о мессианском царстве в сивиллинах, III, V.



Следует обратить внимание еще на такую черту апокалиптического восприятия истории. Черта эта — чувство глубокого *трагизма* истории, сопровождающееся естественно, безнадежным пессимизмом относительно настоящего и тем сильнее настраивающее к ожиданию исторического чуда, которым «откроется» эра мессианского царства. Нужно было это исключительное соединение, с одной стороны, трагической судьбы иудейского народа с полной исторической безвыходностью его положения, а с другой — его ни перед чем не сгибающегося религиозного идеализма, веры во всемогущество и справедливость Божию и несомненную богоизбранность Израиля, чтобы из взаимодействия этих факторов родилось такое настроение. Без всякого преувеличения можно сказать, что ни одним народом не был выдержан такой исторический экзамен, как иудейским в эту эпоху, и вся уродливая чувственность представлений апокалиптики должна быть отнесена в значительной мере на счет этих внешних условий, а вся изумительная и ни с чем не сравнимая живучесть религиозной надежды должна быть приписана религиозному гению народа, через сознание которого душа мира тянулась навстречу «Грядущему во имя Господне». И если Его узнали, по Его приходе, лишь немногие, то этот общенациональный порыв все же создал духовную атмосферу для принятия Того, Кого ждал престарелый представитель своего древнего народа Симеон Богоприемец как «света во откровение языков и славы людей Твоих Израиля» (Лук. 2, 32).

Для апокалиптики мессианское царство представляется не как естественное продолжение теперешнего состояния и его историческое развитие, но как совершенно новое творение. «Этот эон» и «будущий эон» — вот основная антитеза, которою он оперирует, таковы формальные категории, в которых он мыслит историческую проблему. Не постепенная эволюция или прогресс, в конце которого, после всех исторических мытарств, все кончается честным пирком да свадьбой, как в представлениях современного социализма, но мировая и историческая катастрофа отделяет настоящий эон от будущего. Только ради последнего и существует настоящий век, в нем разрешение всех загадок, видимых противоречий, несправедливостей существующего. В этом смысле особенно характерен наиболее симпатичный и близкий для современности III Эзра. Душа автора вся разъедена сомнениями, с силой, напоминающей книгу

Иова, он вопрошает о смысле зла в мире и в истории, о несовместимости гибели грешников с благостью Божией, о незаслуженных страданиях еврейского народа, угнетатели которого отнюдь не отличаются добродетелью. На все его недоумения дается один ответ — указание на будущий век: «Быстро век сей спешит к исходу своему и не может вместить того, что обещано праведным в будущие времена» (4, 26—27) <sup>1</sup>.

Рождение нового эона сопровождается муками родов, историческими и космогоническими. Апокалипсисы отводят много места описанию этих мессианских мук, а вместе знамений в природе и в истории. Омрачение солнца и беспорядки в звездном мире, появление на небе мечей, всадников и пешеходов, смятение в природе, появление солнца ночью, луны днем, кровавая роса на деревьях, осоление пресной воды и т. д., и т. д. ознаменуют наступление конца мира. В человеческом обществе такое же расстройство и распад всех связей, торжество греха и безбожия. Как бы охваченные безумием, люди начинают истреблять друг друга. Восстает народ на народ, царство на царство, будут землетрясения и голод. Все эти бедствия становятся тем сильнее, чем ближе конец; наконец, появляется личное воплощение зла — антихрист, или белиар, представление о котором имеет, как известно, глубокие ветхозаветные корни <sup>2</sup>. Силы зла с наибольшим ожесточением ополчаются против избранного народа и святого города. И лишь в последнюю минуту окончательного отчаяния, невыносимой муки, полного торжества зла наступает развязка исторической драмы. Появляется мессия, который побеждает антихриста, собирает рассеянных сынов Израиля, восстанавливает Иерусалим и открывает 1000-летнее царство. На заднем плане этой картины помещается эсхатологическая перспектива: воскресение мертвых, страшный суд и окончательный приговор над праведниками и грешниками, обновление мира, царство Божие (малкут Ягве), ожиданием которого проникнута вся эта эпоха. Было бы совершенно невыполнимо в рамках этого очерка воспроизводить подробности необузданной апокалиптиче-

<sup>1</sup> На свои настойчивые вопросы о судьбе грешников Эзра получает такой ответ: «Этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих... Многие сотворены, но немногие спасутся» (8, 1, 3). А после настойчивых сетований своих он слышит: «Настоящее настоящим, будущее будущим. Многого недостает тебе, чтобы ты мог возлюбить создание Мое более Меня» (8, 46—47).

<sup>2</sup> Ср. W. Bousset. Der Antichrist.

ской фантазии, тем более, что это сопоставление не раз уже производилось в специальной литературе<sup>1</sup>. Общий смысл всего этого изображения сводится к тому, что человеческие средства бессильны там, где борются и бушуют изначальные мистические стихии. Нуменальность мира глубже всякой исторической феноменальности, в которой находит оплот и точки приложения деятельная человеческая воля. Мир зреет помимо нее, по картинному сравнению в III Эздры: «Пойди спроси беременную женщину: могут ли по исполнении девятимесячного срока ложесна ее удержать в себе плод? Я сказал: не могут. Тогда он сказал: подобны ложеснам и обиталища душ в преисподней» (4, 41—42). Объективная закономерность мирового и исторического процесса недостижима для человеческой воли, ее цели совершенно неадекватны средствам. Отсюда, впрочем, как мы уже знаем, может быть двоякий вывод — как в сторону полного квиетизма, так и в сторону исторического авантюризма, верующего в поддержку чудесной силы, *deus ex machina*, и потому совершенно не соразмеряющего своих сил поставленной задаче. Фатализм может быть двухсторонен по своим практическим выводам, и в истории Израиля получило преобладание именно второе его истолкование (как позднее в истории ислама). В революционном зелотизме сочеталось историческое отчаяние с фаталистической само-

<sup>1</sup> См. *Schürer*, 1. с., II, 440 слл., *W. Bousset*, 1. с., XIII. *Volz*, 1 с., на русском языке см. *Смирнова*, ц. соч., часть II, кн. *С. Трубецкой*, цит. соч., ч. II, гл. III. Из памятников укажем хотя важнейшие места: *Oracula Sibyllina*, III, 63—74, II, 154—170, пришествие Белиара и конец мира, последние знамения — III, 795—805, V, 512—531, 207—213. *Енох Эфиопский*: дни последней скорби I, 5—7, вся вторая часть, гл. 37—71, 10-недельный апокалипсис 91, 12—17, 93. *Assumptio Mosis*, 7 (последние времена), 10 (мессиянское время, знамения в природе), *III Эзра*: знамения конца и антихрист (V, 4—13, VI, 20—28, XIII, 31—32), последовательность событий и сроки (5-ое, 6-ое, 7-ое видение). *Сирский Варух*: приближение конца 23, 7, 24, 25, 3—4. Последние испытания разделены у Варуха на следующие 12 частей (глава 27): 1) начало беспорядков, 2) избиевание великих мира, 3) смерть многих, 4) послан меч, 5) голод и засуха, 6) беспорядки и ужасы, 7) ... (пропуск), 8) многие явления демонов, 9) ниспадение огня, 10) многое ограбление и угнетение, 11) злодеяние и роскошь, 12) смесь всего предыдущего.— Последние испытания снова описываются в гл. 48, воскресение мертвых — глава 50—51. Видение 12-ти темных и светлых туч с изображением последних времен — гл. 53, 56—57, 70, 72.— *Завещание 12 патриархов*, III, 3: описание 7 небес (завещание Левии), последний суд, III, 4. Ср. также очерки в *Realencyclopädie f. prot. Theol. u. K.*, 3-te Aufl., 16; *J. Gottschick*, *Reich Gottes*, 5; *M. Kähler*, *Eschatologie*, 12; v. *Orelli*, *Messias* и др.

уверенностью, соединенною с тайной надеждой провоцировать, ускорить мировую и эсхатологическую катастрофу. В мессианизме был центральный нерв всего духовного организма израильского народа в эту эпоху.

## V

## АПОКАЛИПТИКА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Понятия и настроения апокалиптики образуют исторический фон для первоначального христианства, оно зародилось на почве апокалиптики, первоначально как одно из ее течений. Уразумение этого значения апокалиптики составляет важное приобретение современной исторической науки, которая, соответственно общему своему направлению, склонна еще преувеличивать его, рассматривая Основателя христианства как апокалиптика, ослепленного мессианским самосознанием<sup>1</sup>.

Мессию, Царя Израилева, имеющего «восстановить царство Израилю» (Деян. Ап. I, 16), ожидали в народе во времена Христа, и такого именно мессию сначала увидели и в Нем. От Него ждали поэтому соответствующих действий и самообнаружений, и это ожидание было настолько укоренившимся, что даже ближайший ученик, вслед за исповеданием Христа,—этим подвигом веры, горячо начинает ему прекословить, когда перед ним

<sup>1</sup> Отсюда проблема, столь занимающая современных представителей этого направления, А. Швейцера, Йог. Вейса, как понять тайну или загадку этого мессианского самосознания — «das Messiasgeheimniss». Конечно, при обсуждении этого вопроса вся научно-историческая перспектива уже предопределяется религиозно-философскими или догматическими предпосылками, обосновывающимися вне науки. Очевидно, что в зависимости от того, видим ли мы в Иисусе из Назарета воплощенное Слово Божие, Искупителя мира, или же энтузиаста, впавшего в маниакальное самоослепление, применившего к себе все мессианские пророчества и поплатившегося за это казнью (к чему, в сущности, сводится, например, концепция А. Швейцера), вся евангельская история представится нам в различном освещении и поставит совершенно разные проблемы. Свободной от догматических предпосылок, т. е. не философской истории религии, и в особенности христианской, в частности Евангельской, не существует и не может существовать. Как на это справедливо указывает Швейцер в своей истории науки «жизни Иисуса» (Vop Reimarus zu Wrede, 1906), «не холодная любознательность, но любовь или ненависть к Нему», и, мы добавим к этому, вера или неверие в Него направляют историческую пытливость. И мне представляется даже прямо ненаучным скрывать или затенять неизбежность этих необходимых догматических предпосылок.

стала обрисовываться перспектива грядущих страданий и позорной смерти, т. е. отнюдь не мессианская картина будущего, чем и вызывает против себя суровое осуждение со стороны Спасителя (Матф. 16, 22—31, Марк. 8, 31—33). Это столкновение двух представлений о назначении мессии — народно-апокалиптического (точнее, хилиастического) и нового, христианского, — проходит чрез всю Евангельскую историю, и старое уступает место новому даже не после Голгофы и Воскресения, когда ученики все еще продолжают ждать восстановления царства Израилева, но лишь после Пятидесятницы. Окончательный отрыв нового рождения — первохристианской общины, от материнской пуповины — староапокалиптической традиции — происходит лишь, когда в первой проповеди ап. Петра крестные страдания и смерть становятся центральным догматом новой мессиологии, притом считаются предуказанными пророками (Деян. Апостол. 2, 22—36), у которых до сих пор вычитывались лишь пророчества о земном прославлении мессии. Иудейство и христианство столкнулись впервые непосредственно как две разных мессиологии, как две ветви апокалиптики, хотя и выросшие из одного корня и прикрытые извне сходной, иногда почти одинаковой, но глубоко различной по содержанию символикой. В этой наиболее жгучей и вместе религиозно-интимной точке, в своих чаяниях будущего, они столкнулись и разошлись непримиримыми врагами, одна с верой в Мессию, уже пришедшего, другая с враждой к нему как самозванцу<sup>1</sup>. Ожидание мессии грядущего в дальнейшей истории еврейства гаснет и покрывается пеплом, хотя едва ли, думается нам, может когда-нибудь совсем угаснуть<sup>2</sup>.

Иисус не отвергал ни того, что Он — Мессия, ни того, что Он — Царь. Он принимает исповедание Петра и Сам свидетельствует пред Пилатом (Матф. 27, 11, Марк. 15, 2, Лук. 23, 38, Иоан. 19, 19—22), что Он — Царь.

<sup>1</sup> Недаром в Талмуде встречаются такие враждебные легенды о Христе, — см., например, знаменитый рассказ об Иисусе бен-Пантера, на который с таким легкомыслием и антирелигиозным фанатизмом ссылается в «Мировых загадках» Геккель. Об этом рассказе см. хотя у *Friedländer*, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*. Berlin, 1905. Ср. также *Муретов*: «Жизнь Иисуса» Ренана, приложение. Надлежащую отповедь Геккелю дал еще покойный Паульсен в сборнике «*Philosophia militans*», 1903.

<sup>2</sup> В «Трех разговорах» В. С. Соловьев не упускает отметить, как эта мессианская вера вспыхивает в еврействе с новой силой в самом конце истории.

И Его мессианское самосознание, как бы к нему ни относиться, есть центральный факт Евангельской истории, все более признаваемый и рационалистической наукой. Но в то же время царство Его — не от мира сего, и основная апокалиптическая идея о том, что мессия сверхъестественную свою силу должен употребить на устройство земного царства, на исторические и человеческие цели, решительно отвергается и осуждается Им, вместе со всей концепцией иудейского хилиазма. Эта сверхъестественная помощь отвергается Им и в страшную ночь гефсиманского предательства: «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более нежели 12 легионов ангелов? Как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Матф. 26, 53—54). Он говорит Пилату: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям, но ныне царство Мое не отсюда» (Иоан. 18, 36)

Отвергая мессианскую идею в ее хилиастическом истолковании, Иисус в то же время санкционирует эсхатологические идеи апокалиптики. Но при этом в Евангелии вносится ясное различие в сливавшиеся до сих пор хилиастический и эсхатологический планы, и, с устранением первого, тем отчетливее вырисовывается последний. «Царство Божие», это столь многозначное выражение, получает в Евангелии свой специфический, именно, двойкий смысл: во-первых, Царствия Божия внутри нас<sup>1</sup> как религиозного блага общения с Богом в Церкви, как непосредственного переживания вечности в волнах временности, свободы в оковах необходимости, и, во-вторых, «Царствия Божия, приходящего в силе», вследствие нуменального, а не эмпирического только переворота, приближения Бога к твари и преобразования мира. Царство Божие есть лично-религиозное, мистическое прикосновение души к религиозной реальности — Церкви и в ней к Христу, но вместе с тем его окончательное наступление обозначает прекращение теперешней эмпирии, переворот метафизического характера, измене-

<sup>1</sup> Текст «Царствие Божие внутри нас» (ἐντός ὑμῶν) в новейшее время часто толкуется также в смысле эсхатологическом, как указание приблизившегося мирового переворота («между вами, среди вас». Ср., напр. *J. Weiss. Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*<sup>2</sup>, 1900, стр. 85). Но имманентное понимание его связывается, конечно, не с одним только этим текстом. Ср. *J. Gottschick. Reich Gottes* (RE<sup>3</sup>, 16). На русском языке см. прот. *Светлов: «Идея Царствия Божия»*. Киев, 1904 г.

ние самой основы мира в его отношении к Богу. Далеко не случайно, что одним и тем же именем — ап. Иоанна, подписываются<sup>1</sup> и «пневматическое» Евангелие от Иоанна, где наиболее ясно раскрывается имманентно-религиозный характер Царствия Божия, и Апокалипсис, с его напряженной эсхатологией. Между обеими концепциями нет противоречия, потому что они относятся к разным планам. Но при этом совершенно не остается места мессианскому Царствию Божию от мира сего, иудейскому хилиазму. Исторический процесс предоставляется здесь естественным стихиям, история по-прежнему делается людьми, и только людьми, хотя как живые религиозные личности они вносят в историю и оплодотворяющее начало Царствия Божия, насколько оно, действительно, есть внутри нас и руководит нашими действиями, определяя наши чувства и настроения. Но для христианского понимания истории невозможно и даже греховно, рассчитывая силы для совершения данного исторического дела, для достижения определенной исторической цели включать в их число, говоря фигурально, еще полки ангелов. Это все равно, что строить расчеты при войне с японцами не на числе пушек и кадров, но на числе икон, собранных Куропаткиным, даже при самом набожном их почитании.

Эсхатологические главы синоптических Евангелий, так называемый «Малый Апокалипсис» (Матф. 24, 3—44, Марк. 13, 3—32, Луки 15, 22—37, 21, 7—36), по внешней форме своей символики находятся в несомненной связи с апокалиптической литературой, как это очевидно для всякого, кто только с нею знакомился. Эта символика — те исторические чернила, которыми начертаны эсхатологические письма Евангелия. Отрицать или уменьшать эту связь одинаково недопустимо и с точки зрения религиозно-исторической, научной, и с религиозной, ибо вечное содержание выражается в исторически данной, временной форме, облекается исторической плотью<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Мы оставляем в стороне спорный вопрос о том, в какой мере Апокалипсис и Евангелие могут быть приписаны по соображениям исторической и литературной критики одному автору, и притом ап. Иоанну, отметим лишь, что утвердительный ответ на этот вопрос возможен и в настоящее время и дается, например, таким первоклассным знатоком истории новозаветного канона, как *Th. Zahn. Johannes der Apostel.* (RE<sup>3</sup>, 9).

<sup>2</sup> Хорошо говорит об этом Э. Шюрер: «Церковь всех времен настаивает на Его истинном человечестве. Этим сама собою дана уже предпосылка исторической обусловленности. Ибо без нее чело-

Притом, конечно, представляется отнюдь не случайным широкое развитие апокалиптических и эсхатологических представлений в рассматриваемую эпоху. Душа мира в смутном сознании тянулась к свету нового откровения, которое и явилось в Мессии из Назарета.

Лишь при специальном рассмотрении может быть установлена связь, существующая между литературной формой иудейских апокалипсисов и евангельским. Но как бы в деталях ни обрисовывалась эта связь, народный характер образов евангельского апокалипсиса уже намекает на то, что ясно и для философствующего ума, именно на их символическое значение. Образы эти имеют значение символов для выражения нуменальных сущностей трансцендентного для нас мира. Ибо так называемое «светопредставление» и второе пришествие Сына Божия не принадлежит к числу земных, исторических событий эмпирической действительности, протекающих во времени, наступающих в таком-то году, который старается определить Бейнинген и подобные ему адвентисты. Оно не совершится ни в каком году и вообще во времени, ибо выводит за самую форму теперешней временности, оно совершится вне времени или, если угодно, по окончании времени,— «и Ангел клялся, что времени уже не будет» (Апок. 10, 6),— после смерти мира и человечества, которая, как и личная смерть, строго говоря, происходит вне времени, представляет упразднение временности<sup>1</sup> Тот мировой *transcensus*, который здесь разумеется, предполагает предшествовавшую смерть одних и моментальное, аналогичное смерти изменение других — «не все мы умрем, но все мы изменимся, вдруг, во мгновение ока, в последней трубе» (I Кор. 15, 52). Такие идеи, касающиеся области трансцендентного, совершенно недоступного эмпирическому восприятию, могут получить только символическое выражение, образы для которого взяты были из обычного языка апокалиптики. Потому всякое насилдование в истолковании величественных и массивных образов конца мира, второго пришествия и страшного суда, с применением к ним масштабов исторических событий и хронологических рамок, не ограничивающееся лишь выяснением их общих религиозных идей, представляет не только плод недолжного любо-

---

веческая жизнь есть лишь призрак» (E. Schürer. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi. Göttingen, 1903, стр. 4).

<sup>1</sup> См. на эту тему глубокие рассуждения у блаженного Августина, «О граде Божиим», кн. XIII.



ытства, стремления проникнуть взором в занавешенные и приоткрытые лишь в меру надобности врата мировой (а в ней непременно и личной) смерти, но и просто методологическую ошибку.

Прямая связь с апокалиптической литературой в Новом Завете устанавливается, несомненно, «Откровением св. Иоанна». Для всякого, кто знакомился с подлинными памятниками апокалиптики, не может возникнуть и сомнения о том, что новозаветный Апокалипсис принадлежит к тому же литературному типу, что и другие апокалипсисы, и представляет в этом смысле не единственное в своем литературном роде, но одно из многих произведений этой апокалиптически настроенной эпохи. Он не был единственным и в христианской письменности, ибо существовали и другие, весьма читавшиеся, хотя и не имеющие канонического достоинства, апокалипсисы (христианские части Сивиллиных пророчеств и Вознесения Исаяи<sup>1</sup>, Апокалипсис Петра<sup>2</sup>), наконец, сохранившийся и до нас «Пастырь» Эрма (в видениях). И по времени своего происхождения — в конце I века, куда относит его в настоящее время самая придиричивая и вполне независимая критика<sup>3</sup>, он является почти современным поздним иудейским апокалипсисам, напр., III Эдры, Варуха. Но этим литературным сродством еще сильнее подчеркивается все внутреннее несходство, отчасти даже противоположность, существующая между новозаветным Апокалипсисом и большинством произведений иудейской апокалиптики (может быть, кроме канониче-

<sup>1</sup> См. перевод с комментарием у *Hennecke*. Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig, 1904.

<sup>2</sup> Зимой 1886/7 года в одной могиле в Верхнем Египте найден отрывок этого весьма распространенного Апокалипсиса. Он подвергнут специальному исследованию у *Dieterich*. Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig, 1893. Ср. также *Hennecke*, l. c.

<sup>3</sup> См., наприм., *Wilhelm Bousset*. Die Offenbarung Johannis. (Kritisch-egzegetischer Kommentar über das neue Testament begründet von *H. Meier*, XVI Abth. 6 Aufl. Göttingen, 1906, стр. 133—136. Это руководство представляет собой обзор свидетельств и научных теорий относительно Апокалипсиса (нашему Морозову следовало бы познакомиться хотя с этим учебником, чтобы оценить по достоинству свою «астрономическую» гипотезу). Составление Апокалипсиса относится к эпохе Домициана, и, если принять гипотезу Рейнаха, его можно приурочить к 92—94 гг. Как известно, признание Апокалипсиса каноническим произошло раньше всех других новозаветных книг, и притом оно совершилось при таком всеобщем единогласии, какое не наблюдается относительно других книг Нового <ого> Завета (*Bousset*, стр. 22 и сл.).

ской книги пророка Даниила). Различие это усматривается уже при литературном их сравнении, при котором естественно выступает вся единственность пламенных образов нашего Апокалипсиса, произведения притом вполне индивидуального<sup>1</sup>. Но еще глубже и принципиальнее выступит это различие, если мы обратим внимание на то, какие ответы в нашем Апокалипсисе даются на вопросы, поставленные апокалиптикой иудейской и в какой мере мессианские чаяния ее молчаливо, но выразительно отвергаются и осуждаются новозаветным Апокалипсисом. Лишь поняв и почувствовав это, мы убедимся, сколь разные миры мы здесь пред собой имеем. Иудейская апокалиптика вся исполнена чаяний относительно ожидаемого, но не пришедшего еще мессии, в центре новозаветного Апокалипсиса стоит уже пришедший Мессия, Слово Божие, Господь Иисус. Первая от пришествия мессии ожидала наступления мессианского царства и преодоления мировой и исторической трагедии. Во втором изображается, уже после пришествия Мессии, обострение мировой трагедии, новые усилия борьбы зла с добром и огромные успехи зла, община верных гонима, мучима, должна вооружаться терпением. Вся перспектива мессианского царства и покоя, царствия Божия на земле, проваливается в эту вновь развернувшуюся и еще шире прежнего бездну мировой трагедии. На самом заднем плане по-прежнему остается перспектива эсхатологии, но уже с христианской ее определенностью,— Апокалипсис и заканчивается пламенным эсхатологическим призывом: ей, гряди, Господи Иисусе! Очевидно, что вся прежняя мессиология, все надежды, связанные с земным царством мессии, здесь отвергнуты, освобождены от национальной ограниченности, преодолены

<sup>1</sup> «Если мы... будем сравнивать Апокалипсис Иоанна с произведениями окружающей его апокалиптической литературы, то можно с полным основанием сказать, что он есть лучшее и зрелейшее произведение этого литературного рода. Ни одно произведение иудейской апокалиптики не составлено столь выпукло и искусно, ни в одном окончательный автор не придавал переработанным фрагментам и воспринятому материалу столь объединяющую окраску и тенденцию, как в этой книге... Как художественно здесь создается целое!.. Какой мастер он в искусстве образования отдельных слов, мощных призывов и кличей!» (*Bousset*, стр. 147—148). В другом месте (стр. 140) он же говорит, перечисляя особенности Апокалипсиса, что они, несмотря ни на что, придают ему «*einen zauberhaften Reiz und eine mächtige Kraft*». «Несравненно красивы и нежны все те образы, в которых ясновидец изображает будущий мир. Нужно эти слова услышать над могилой или на поминовении усопшего, чтобы понять их непреходящее очарование».

ны в своем чувственно-хилиастическом истолковании. С новой силой здесь утверждается неразрешимость исторической трагедии в пределах истории. Объединяет иудейскую апокалиптику и христианский Апокалипсис только эсхатология, с предваряющими ее образами: антихриста и последних мук и искушений. Таким образом, между иудейством и христианством легла пропасть, и это выразилось скоро во взаимном их отчуждении, переходящем в преследование: в то время, когда наиболее активные иудеи ожидали хилиастического мессию, подготавливая ему путь политической и социальной революцией, первохристианские общины охвачены были не только аполитическим, но и совершенно неотмирным настроением, желанием и ожиданием немедленного конца мира, второго пришествия, окончательного эсхатологического переворота. Эсхатология и мессиология были той пуповиной, которая связывала сначала иудейство и христианство, но она же представляет собою место их изначального и основного расхождения. Оно коренится, конечно, в мистических глубинах религиозного мироощущения и осложняется, маскируется, но отнюдь не преодолевается и до наших дней, и вообще останется до тех пор, пока не исполнятся времена и сроки и не прекратится, по непреложному пророчеству ап. Павла, иудео-христианская распря.

Проблема Апокалипсиса вообще принадлежит к числу таких, которые привлекали к себе внимание во все эпохи. Здесь не место останавливаться на истории экзегетики Апокалипсиса<sup>1</sup>, в которой очень рано уже определились два основных русла: чувственно-историческое понимание Апокалипсиса (примерно уже с Монтана) и спиритуалистическое (родоначальником его был африканский епископ Тиконий, IV века). Изучаемый как литературный памятник своей эпохи (а этим для большинства теперешних протестантских ученых<sup>2</sup> теперь поч-

<sup>1</sup> Исторический очерк экзегезы Апокалипсиса см. у *Bousset*, 1. с., Einleit. IV.

<sup>2</sup> Вот пример такого типичного суждения: «Откровение Иоанна есть исторически разгадываемая книга, и, хотя она остается во многих отношениях загадочной, это зависит лишь от того, что у нас отсутствует материал для разрешения вопросов; священной, лишь религиозно воспринимаемой загадкой оно давно уже не является» (*J. Geffcken. Aus der Werdezeit des Christenthums*, 1904, стр. 23). «Наука (!!) уже давно перестала предъявлять к Откровению Иоанна вопросы, как надо понимать его ожидания конца вещей, только еще несколько американских и английских обскурантов (*Dunkelmänner*) хотят находить там кучу исполненных и имеющих исполнить»

ти и исчерпывается значение его), он подвергается воздействию различных реактивов, обычно применяемых в исторической критике: диссекциям, анализу сравнительно-историческому, филологическому и т. д. Подвести какой-нибудь общий итог всему пестрому многообразию научных мнений нет ни возможности, ни необходимости, тем более, что знакомство с историей вопроса убеждает, как мало действительно прочных научных заключений и как много самых шатких, субъективных и предвзятых взглядов сюда привносится. Никким образом нельзя отрицать научного значения этих исследований в их собственной области, если они не переходят за ее пределы в своих заключениях. В научном изучении Апокалипсиса ранее всего обнаруживается стремление понять его отдельные черты из обстоятельств и событий времени его написания (*Zeitgeschichte*). При всяком отношении к Апокалипсису такое изучение сохраняет свое значение, содействуя уразумению по крайней мере одного (а для многих и единственного) из возможных значений его текста. Затем выступает литературная критика, стремящаяся определить первоначальные источники (иудейские или христианские) Апокалипсиса, его составление, тенденцию автора, причем отсутствие точного литературного критерия, конечно, заменяется субъективным глазомером. Это — работа того же типа, подобная которой производится филологами над Гомером, Платоном, новозаветными авторами<sup>1</sup>. Этот метод сулит мало положительных результатов и нередко дает место критическим увлечениям почти спортивного характера. В новейшее время по почину Гункеля<sup>2</sup> и Буссе<sup>3</sup> прошумел религиозно-

ся пророчеств» (ib., 22). Равным образом Геффкен считает необходимым «совершенно оставить мысль, что Откровение Иоанна есть сверхъестественное видение» (ib.). Гораздо осторожнее судит Буссе, который видит в нем «компромисс между собственным опытом апокалиптика и общим сознанием эпохи», между прочим, и потому, что Апокалипсис Иоанна, в отличие от остальных, принадлежит автору «современной или только что истекшей эпохи» (I. с., 14—15), в отличие от коллективной и анонимной псевдонимности других.

<sup>1</sup> Первая работа в этом направлении принадлежит *D. Völter*: *Die Entstehung der Apokalypse*, 1882. В дальнейшем Фельтер несколько раз менял свою гипотезу об источниках и составе Апокалипсиса; эти перемены в связи с другими гипотезами поучительно сопоставлены у Буссе, I. с., 108—118, который, впрочем, и сам считает незыблемым результатом исследования, что «Апокалипсис нельзя понять как вполне единое сочинение» (I. с., 122). Из новейших работ см. особенно *Johannes Weiss*, *Die Offenbarung des Johannes. Eine Beitrag zur Literatur- und Religion-geschichte*. Göttingen, 1904.

<sup>2</sup> «Schöpfung und Chaos etc.».

<sup>3</sup> «Der Antichrist etc.» и другие сочинения.

исторический метод<sup>1</sup>, ищущий в апокалиптических образах древние мифы старых религий. Поиски религиозных традиций и аналогий, изучение религиозного синкретизма представляют собой в настоящее время самое модное занятие, также превращающееся иногда в научный спорт<sup>2</sup>.

Задачей экзегетики и исторической критики остается при помощи разных реактивов изучать Апокалипсис как исторический памятник со стороны обстоятельств его происхождения, его поводов, литературной композиции, языка, грамматики и синтаксиса и т. д. Однако, по нашему убеждению, каковы бы ни были изменчивые и постоянно колеблющиеся результаты этого исторического изучения Апокалипсиса (так же, как и других священных книг), не оно, но общие религиозные предпосылки положительного или отрицательного содержания устанавливают окончательную оценку и отношение к данному произведению. Исторические обстоятельства происхождения памятника, те трость и чернила, которыми он написан, вовсе еще не определяют ценность того, что записано, и в данной исторической оболочке, под данным феноменом слова может скрываться содержание непреходящего, нуменального значения, не человеческое, но благодатное, божественное вдохновение<sup>3</sup>. Общий вопрос о возможности или невозможности религиозного откровения связывается со всеми основными вопросами религиозно-философского мировоззрения, учения о Боге, Христе, Церкви, космосе, и уж, конечно, он не разрешается в узких пределах кропотливых религиозно-исторических исследований, которыми теперь хотят исчерпать всю область религиозного сознания. И потому, каковы бы ни были результаты изучения Апокалипсиса как исторического памятника, он остается для нас откровением о судьбах мира и церкви. Однако этим отнюдь не устраняется исключительно таинственный характер пророче-

<sup>1</sup> См. серию «Religionsgeschichtliche Volksbücher», энциклопедию «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Tübingen, 1909—1919, ср. также сочинения, цитированные выше.

<sup>2</sup> Ср. воодушевленную критику крайностей современного историзма в религии в талантливом и искреннем очерке одного из крупнейших его представителей *Bousset*, *Der religiöse Liberalismus*, в сборнике «*Was ist Liberal?*», 1910. Большой шум в научном и литературном мире Германии вызвали дебаты, связанные с выступлением А. Дрекса, по-видимому, окаринкатурившего «религиозно-исторический» метод даже в глазах его сторонников.

<sup>3</sup> Ср. об этом рассуждения в книге В. Джемса «Разнообразие религиозного опыта». Пер. под ред. С. В. Лурье. М., 1909 г.

ской книги. Ее символы остаются загадкой для ума и религиозного сознания, и всякая попытка их дешифрирования, детального истолкования, неизбежно сопровождается произвольностью и субъективизмом. Очень важно установить поэтому общую точку зрения на значение и характер апокалиптических символов. Апокалипсис по своей задаче отнюдь не представляет собой социологического обобщения и символического изображения хода исторических событий, как они доступны нашему опыту. Апокалипсис не есть ни социология, ни философия истории в смысле обобщенного и символизированного в понятиях изображения исторических событий, как это можно сказать про большинство иудейских апокалипсисов. Предмет Апокалипсиса есть *метаистория*, нуменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история. Это — историческая онтология, в которой раскрывается внутренний механизм мирового и исторического процесса. Апокалипсис есть откровение не столько о будущем, сколько о подлинно существующем в вневременных глубинах бытия и соответственно созреванию раскрывающемся в истории. Откровение нужно не только для проникновения в будущее, но и для проникновения через кору феноменов в область нуменов. События Апокалипсиса готовятся и разворачиваются в двух мирах, на небе и на земле, в мире сил духовных и в человеческой истории, причем почти непроницаемая перегородка, разделяющая для нас в теперешнем состоянии оба мира, не существует для тайновидца, прозирающего за этими событиями порождающие их духовные силы. В центре внимания при этом изображении остаются судьбы Церкви, и притом не в земной только истории, но и за ее пределами. Эта метэмпирическая мировая трагедия выражена символами, нередко заимствованными из ходячего апокалиптического лексикона, и, по характеру предмета, они и не могут быть нами поняты до конца, но лишь намекают на стоящее за ними содержание, которое усваивается не только соответственно историческому возрасту эпохи, но и личному религиозному возрасту. Ибо эти же духовные силы, раздирающие мир своим противоборством, опознаются и в личном религиозном опыте, и в этом смысле можно сказать, что и индивидуальная душа имеет свой личный Апокалипсис. И самая трагедия истории (а не внешние ее события, составляющие предмет газетной регистрации или исторической науки) становится

нам понятна лишь в меру личного духовного опыта и способности к проникновению в нее. Ведь что мог бы, например, рассказать о своем болезненном жилище содержатель швейцарского отеля, в котором жил Ницше в период Заратустры, может быть, кроме того, что он был скромный жилец и аккуратный плательщик?

Из такого понимания общего содержания Апокалипсиса следует несколько выводов, так сказать, методологического характера. Прежде всего символы Апокалипсиса совершенно не имеют в виду событий нашей эмпирической истории, по крайней мере, ей не адекватны. Метафизическая картина истории не совпадает с ее эмпирической картиной. Потому принципиально ошибочно дешифровать их в события конкретно-исторического, эмпирического содержания, чуть ли не такого, о котором пишется в газетах, наприм., в землетрясениях непременно видеть революции, в хвостах саранчи пушки и т. п. Таким истолкованием нередко профанируется Апокалипсис, его толкование превращается в особое, фокусное искусство. Любителей этого занятия было много во все времена, немало их и сейчас. То, что символизируется в Апокалипсисе, совершается в мире душ, духов и духовных сил, и эти духовные события могут, конечно, обнаруживаться в событиях и эмпирической истории,— в войнах, революциях, реформациях, экономических переворотах,— но внутреннее, духовное, нумеральное их значение может совершенно не соответствовать их эмпирически-историческому выражению. Величайшие всемирно-исторические события в апокалиптической схеме могут оказаться совсем незначительными, а еле замеченные в эмпирической истории могут иметь совершенно исключительное значение (как, наприм., казнь некоего назарейского плотника при Понтии Пилате). Потому искание исторического гороскопа, внешнее ориентирование данной исторической эпохи в символах Апокалипсиса в корне ошибочно.

Но в то же время в нем символизируется та самая действительность, к которой реально причастны и мы с своей духовной жизнью и своей историей. Потому нельзя принципиально отрицать возможности и того, что цель апокалиптических событий выходит в некоторых своих частях и на поверхность истории, и тогда последняя непосредственно превращается в Апокалипсис. Апокалиптическое переживание истории в этом смысле возможно, а в таком случае опять возвращается потребность

искать себя и свою эпоху в символах Апокалипсиса, вновь смотреться в это мистическое зеркало, в котором видят себя все исторические эпохи. Однако главная сила и ценность и этих попыток принадлежит все-таки не рационалистическому (по мнению иных, почти научному) методу дешифрования символов при помощи ключа к пророческой азбуке, но освещению их на основе личного религиозного опыта и вдохновения, личного апокалипсиса толкователя. Лишь где чувствуется это живое дыхание подлинного религиозного опыта, живой трепет личного апокалипсиса, там раскрываются апокалиптические глубины и дали (таковы, на прим., «Три разговора» Соловьева). Там же, где это принимает характер литературной эквилибристики и явного приспособления к предвзятым, нередко и вовсе не религиозным темам и настроениям, там это лишь поддерживает то предубеждение относительно Апокалипсиса, которое существует, я знаю, у многих искренне религиозных и чутких людей. Во всяком случае, мудро поступает Церковь, которая, относясь к Апокалипсису с полным признанием его боговдохновенности, обнаруживает большую сдержанность в пользовании им (это выразилось, между прочим, в том, что Апокалипсис не имеет литургического применения).

Однако, насколько спорны, таинственны и неразгаданны отдельные символы Апокалипсиса, настолько же прозрачны, явны и существенны его основные религиозные идеи относительно содержания истории и ее исхода с религиозной точки зрения. И в этом смысле при всей своей таинственности и непонятности Апокалипсис и теперь имеет совершенно исключительное значение в полноте христианского вероучения. В нем дается учение относительно земной истории церкви и характера истории вообще. Основная идея Апокалипсиса в этом отношении состоит в понимании мирового и исторического процесса как трагедии, притом не призрачной или временной, но вполне реальной борьбы двух духовных начал, причем злему началу принадлежит своя метафизическая реальность. Зло существует в мире как положительная, самоутверждающаяся сила, а не только как отсутствие добра или плод неведения, недоразумения и заблуждения. Согласно этому метафизическому дуализму трагедия не разрешается в истории, но лишь созревает в ней и потому к концу ее достигает величайшего напряжения и полной зрелости. Разрешение же ее отнесено лишь к эсхатологии, к новой мировой эпохе, когда князь мира будет из-



гнан, зло связано и побеждено и непорочная невеста Агнца, спасенная от чар и вражды вавилонской блудницы, приготовит себя к небесному чертогу<sup>1</sup>. Таково метафизическое основание исторического процесса. Опять-таки, согласно общему характеру Апокалипсиса, и эту идею нельзя непосредственно применять к историческим событиям, видеть в нем путеводитель по всемирной истории. Исторические события, в том виде, как они доступны нашему непосредственному наблюдению, могут являть иную, совсем не похожую на это картину, в истории возможен «прогресс», рост цивилизации, материального благополучия, и, однако, внутренний итог истории есть все-таки не гармония, но трагедия, окончательное обособление духовного добра и зла и в нем последнее обострение мировой трагедии. Этим опять-таки подчеркивается условность истории, ограниченность рамок нашего исторического существования. Это отнюдь не есть осуждение истории, которая все же представляет собой необходимый, хотя и трагический путь к высшей стадии бытия, это даже не пессимизм в культурно-историческом смысле<sup>2</sup>, но это есть принципиальный дуализм, отбрасывающий мрачный, трагический отблеск на всю историю, на все историческое состояние человечества в плену у князя мира сего. Этим, во всяком случае, устраняются мечты о земном эвдемонизме, потому что борьба добра и зла и в личной, и в исторической жизни переживается как трагедия. И в конце истории метафизическое зло получает свое высшее выражение — не политическое или социальное, но духовное личное воплощение в Антихристе, скрывающем его подлинную природу под личиной добра.

---

<sup>1</sup> Тот же трагический характер мирового и исторического процесса обрисовывается и в эсхатологических речах Христа (в малом Евангельском Апокалипсисе).

<sup>2</sup> Характерно в этом смысле изображение исторического прогресса в «Трех разговорах» Соловьева, где предполагаются осуществленными в конце истории многие блага внешней культуры и даже социализм. «Генерал» и «политик» сделали свое дело в истории, но силы их оказались ограниченными. Поэтому вопрос о природе зла, призрачности его или реальности, и делается центральной проблемой, мучающей Соловьева. «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с ним нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» Этим вопросом начинается предисловие к «Трем разговорам», и ответ на этот вопрос дается всем этим произведением, особенно же «Повестью об антихристе».

## VI

## ХИЛИАЗМ И СОЦИАЛИЗМ

Преобладающим настроением первохристиан было радостно-эсхатологическое, они ожидали скорого конца мира. В этом напряженном эсхатологизме почти всецело растворялся иудейский мессианизм с его хилиазмом. Однако слишком глубокие корни в человеческой душе имеют эти надежды, чтобы они могли быть надолго или окончательно искоренены. Очень рано мы наблюдаем, уже в первохристианских общинах, как снова возрождается хилиазм, хотя и в новом обличье, однако сохраняющий старые черты, причем хилиазм этот оказывается настолько силен и живуч, что вступает в борьбу с христианским эсхатологизмом. Это явствует прежде всего из того факта, что иудейская апокалиптика, после разрушения Иерусалима взятая под подозрение, а затем и совершенно осужденная раввинской талмудической теологией, становится теперь наследием христианских церквей. Хилиастические представления проникают и в первохристианскую письменность (св. Иустин, св. Ириней, Ипполит, Тертуллиан, Лактанций, Коммодиан и др.) и пользуются широким распространением не только среди еретиков (последователей Керинфа и Монтана), но и в церковных кругах,— на востоке до монтанистического кризиса, на западе же и много дольше, до начала IV века<sup>1</sup>. При этом опирались на те немногие таинственные слова о тысячелетнем царстве, которые имеются и в Апокалипсисе Иоанна, в главе 20.

«И видел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это первое воскресение. Блажен и свят, имеющий участие в воскресении первом. Над ним смерть вторая не имеет власти; но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать тысячу лет» (Откр. 20, 4—6).

<sup>1</sup> «Некоторые из ваших учителей,— говорит Дионисий,— считают за ничто закон и пророков, пренебрегают исполнением Евангелия, мало ценят Апостольские послания, напротив, объявляют учение, содержащееся в Откровении Иоанна, великою и сокрытою тайной» (24 гл., VII кн. Церк. Ист. Евсевия, цит. у *Harnack, Dogmengeschichte*, 1<sup>3</sup>, 402, Note 1).

На тысячу же лет сковывается сатана, чтобы не прельщал в течение этого времени народов. К этому месту экзегетика присоединяет толкование целого ряда и других новозаветных текстов и ветхозаветных пророчеств<sup>1</sup>. Если рассматривать приведенный текст Апокалипсиса в сравнении с хилиастическими изображениями иудейской апокалиптики, то невольно бросается в глаза, как побледнели здесь краски, утончились образы, изменилась вся картина. Можно прямо сказать на основании такого сопоставления, что в христианском хилиазме отрицается, хотя и молчаливо, но выразительно, иудейский. Однако в то же время остается внешнее сродство между ними, позволяющее утверждать, что иудейский хилиазм, преобразенный и измененный, сохранился и в христианстве. Однако благодаря этим изменениям христианский хилиазм утратил всю определенность иудейского, как и его чувственный характер. Христианский хилиазм представляет собою некоторый иероглиф, священный символ, допускающий различное, почти даже противоположное толкование. Уже в первые века христианства обозначилось два основных течения в понимании христианского хилиазма (а с ним и всего Апокалипсиса): иудейское, чувственно-историческое, и спиритуалистическое. Для первого хилиазм — есть цель истории, идеал прогресса, достигаемый в историческом развитии, следовательно, он всецело относится к будущему. Согласно второму хилиазм принадлежит столько же будущему, сколько прошлому и настоящему, ибо тысячелетнее царство Христа и святых Его есть Церковь, и сатана связан еще при первом пришествии Христа. Представителями иудейского хилиазма в первохристианской письменности являются св. Иустин философ<sup>2</sup> и св. Иринея, еп. Лион-

<sup>1</sup> Полный ассортимент этого рода текстов читатель найдет в интересной в своем роде книге *Оберлена*. Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Тула, 1882 г.

<sup>2</sup> В «Разговоре с Трифоном иудеем» последний спрашивает собеседника: «Истинно ли вы признаете, что это место Иерусалима будет возобновлено, и надеетесь ли, что народ ваш соберется и будет блаженствовать со Христом вместе с патриархами, пророками и уверовавшими из нашего рода, равно как и с теми, которые сделались нашими прозелитами прежде пришествия вашего Христа?» *Ответ*: «Я и многие другие признают это, как и вы совершенно уверены, что это будет. Впрочем, есть многие из христиан с чистым и благочестивым настроением, которые не признают этого... А я и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исаия

ский, который, как уже упомянуто выше, приводит отрывок из иудейского апокалипсиса Варуха в качестве предания, идущего от Иоанна, ученика Господня<sup>1</sup>. Защитниками спиритуалистического толкования явились представители эллинистических философских влияний, сначала Ориген, а позднее блаж. Августин. Первый, в соответствии общему своему спиритуализму и аллегорическому методу истолкования св. Писания, мог только с негодованием отнестись к идее земного чувственного царства<sup>2</sup>. Также относится и Августин<sup>3</sup>, посвящающий вопросам эсхатологии 20-ю книгу *De civitate Dei*. Основная мысль его, легшая в основу мировоззрения католической церкви и позднее средневековой католической иерократии, такова: «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»<sup>4</sup>.

и другие пророки» (Сочинения св. *Иустина* философа и мученика, перев. прот. П. Преображенского. Москва, 1892 г., стр. 224—266).

<sup>1</sup> Сочинения св. *Иринея*, епископа Лионского, перев. прот. Преображенского. СПб., 1900 г., стр. 518. Там же приводится и аналогичное свидетельство Папия.

<sup>2</sup> «Они хотят,— говорит он,— того, чтобы в будущей ожидаемой жизни все было совершенно подобно жизни настоящей, т. е. чтобы снова было то, что есть. Так думают те, которые хотя и веруют во Христа, но понимают божественные Писания по-иудейски» (*Ориген. О началах*. Русск. перев. изд. Казанск<ой> духовн<ой> академ<ии>. Казань, 1899 г., стр. 173). Ср. еще у *Artzberger. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit*. Freiburg, 1896, стр. 398—399.

<sup>3</sup> «Мнение это (о тысячелетнем царстве) 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 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 хилиастов» (Творения блаж. *Августина*, изд. Киевск<ой> духовн<ой> академ<ии>, ч. 5, Киев, 1882 г., стр. 192—193).

<sup>4</sup> Л. с., 203. Под воскресшими «разумеются души мучеников, не получившие обратно своих тел. Ибо души благочестивых умерших не отделяются от церкви, которая и в настоящее время представляет собой царствие Христово... Итак, хотя они еще не с своими телами, однако души их царствуют уже с Ним, пока пройдут эти тысяча лет... Итак, в настоящее время церковь царствует со Христом в первый раз в лице живых и умерших» (ib., 204—205). Ближе к Августину стоит автор древнейшего из дошедших до нас толкований на Апокалипсис св. *Андрей*, арх. Кесарийский (V или

В этих двух толкованиях пророчества о хилиазме обозначились два направления церковного сознания. В одном сильнее чувствуется и оценивается наличная церковная данность, абсолютные религиозные блага, опознаваемые в углубляющемся и расширяющемся религиозном опыте. Чувство этой полноты, которую можно вмещать только личными усилиями, внутренним восхождением, не располагает к ожиданию новых откровений. Но наряду с этим охранительным направлением в Церкви всегда существовало и иное, выражающее собой жажду новых откровений, несущее в себе, при всей верности Церкви, тревогу неотвеченных вопросов, мечту о Граде Божием на земле, чаяния грядущего. Это настроение классически выражается еще в учениях Иоакима дель Фиоре (1145—1202). Для этих хилиастов в религиозном смысле слова Апокалипсиса о тысячелетнем царстве есть символ их религиозной надежды, святящаяся точка на мистическом горизонте. Понимать цитированный текст, очевидно, вполне возможно и в том и в другом смысле, и, конечно, здесь решает не то или иное текстуальное толкование, не та или иная экзегеза, но лишь общее религиозное мировоззрение и настроение; поэтому едва ли возможно окончательно остановиться на том или ином толковании на основании соображений чисто экзегетических<sup>1</sup>. Церковь оставляет неразгаданным этот иероглиф. Если в католичестве 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 церков-

VI в.), в русском переводе Вл. Юрьева: Толкование на Апокалипсис св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Москва, 1904 г., стр. 117—118. Обзор различных толкований хилиазма см. у *Atzberger*, *op. cit.*, или у *Semitsch (Bratke)*, *Chiliasmus*. (RE<sup>3</sup>, 3).

<sup>1</sup> Главу 20, в которой излагается учение о тысячелетнем царстве, можно рассматривать в последовательной связи со всем предыдущим изложением, и тогда его наступление относится к концу истории, после антихриста (как, наприм., принимается это в «Повести об антихристе» Вл. Соловьева), но можно рассматривать и как вполне самостоятельную, эпизодическую главу, стоящую вне последовательной связи. Так толкует Августин и его последователи.

ной мысли). Может быть, еще не настала пора, когда в общецерковном сознании со всей ясностью и отчетливостью мог бы формулироваться догмат о хилиазме (того или иного содержания), но пока — нельзя этого с достаточной энергией подчеркнуть — по этому вопросу *существует не догмат, а только мнения.*

Можно оставлять втуне или аллегоризировать обсуждаемый текст Апокалипсиса, но кто же решится совсем вычеркнуть эти слова или же утверждать, что их значение вполне для него ясно и устраняет всякие религиозно-хилиастические перспективы, кто дерзнет на такое насилие над священным текстом, кто чувствует себя уполномоченным на такое насилие! Вот почему на протяжении всей христианской истории приковывают к себе внимание предрасположенных к тому душ эти таинственные строки и от Иоакима дель Фиоре до наших дней не прерывается эта хилиастическая традиция, не угасает эта религиозная надежда. Однако этого *религиозного хилиазма*, жажды новых откровений все-таки не следует смешивать с *историческим хилиазмом* иудейского мессианизма. Сам по себе религиозный хилиазм отнюдь не сулит преодоления исторической трагедии, которое он лишь подготавливает в качестве высшей и последней ступени религиозного развития, осуществимого в этом мире. Согласно тексту Апокалипсиса, за ним последует окончательное и грандиозное противоборство мирской стихии, очевидно, еще не побежденной и не усмиренной, освобождается сатана с его последней злобой, и он будет обольщать «народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань. Число их как песок морской. И вышли на широту земли и окружили стан святых и город возлюбленный» (Апок. 20, 7—8). Религиозный хилиазм может застигнуть Церковь в катакомбах, в гонении, он может быть совершенно незамечен извне в мировой истории, как не было сначала замечено и зарождение первохристианской общины.

Наряду с этим возвышенным, духовным пониманием хилиазма, вследствие неудержимой потребности веры в исторический прогресс, по-видимому, неискоренимой в человечестве<sup>1</sup>, очень скоро подымает голову и старое, иудейское, чувственно-историческое понимание хилиазма, происходит возрождение идеала иудейского мессиан-

<sup>1</sup> Вера эта является почти всеобщей в историческом человечестве. Ср. на эту тему поучительные сопоставления у *Dieterich, Nequia*, стр. 35—36.

ского царства, исторического преодоления трагедии, надежда на победу над злом и осуществление земного рая в условиях эмпирического, исторического существования. Старая апокалиптика иудейства оживает вновь, только меняя свою фразеологию и внешнее обличие. На протяжении всей средневековой истории, рядом с основным руслом католицизма, в котором победило августиновское воззрение, приравнивающее католическую церковь тысячелетнему царству, образуются борющиеся с ним сектантские движения ярко хилиастического и вместе с тем нередко революционно-коммунистического характера<sup>1</sup>. Они принимают довольно рано определенный социалистический или коммунистический, а иногда и анархический характер и часто присоединяются к стихийным движениям народных масс. Так, в Италии духовное учение Иоакима дель Фиоре быстро превратилось в революционно-хилиастическое учение Сегарелли и Дольчино, ставших во главе крестьянского движения. Такую же роль сыграли хилиастические идеи в эпоху реформации, где агитаторы и главари крестьянских войн (цвиккауские пророки, Томас Мюнцер) были охвачены хилиастической горячкой. Едва ли не самый острый ее пароксизм мы наблюдаем среди перекрещенства, когда оно ярко окрасилось в Голландии и Северной Германии хилиастическими идеями. Здесь была формулирована (неким Мельхиором) идея, что надвигается царство нового завета, но наступление тысячелетнего царства должно быть подготовлено революционным восстанием. Самым ярким эпизодом этого мельхиоритского движения является история города Мюнстера с оперной фигурой Иоанна Лейденского в качестве Давида, царя Нового Иерусалима. Далее хилиастическое движение переносится на Британский остров и там становится душой английской революции, с ее многочисленными социалистическими и коммунистическими ответвлениями<sup>2</sup>. Одним словом, вся

<sup>1</sup> История этих движений излагается в моем курсе истории экономических учений (готовится к печати). Довольно полный и обстоятельный обзор их см. у Каутского в коллективной «Истории социализма». Яркую характеристику средневекового сектантского движения читатель найдет также в новейшем исследовании E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1908—1910).

<sup>2</sup> Историю английских хилиастических движений см. в превосходном исследовании H. Weingarten. Die Revolutionskirchen Englands (в русском переводе: Народная реформация). Ed. Bernstein. Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution. 2. Ausg.

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.

Английская революция вызвала последние вспышки народного хилиастического движения. После нее хилиазм в народных массах как будто замирает. Он становится достоянием замкнутых кружков — пиетистов, методистов, всевозможных сектантов, вплоть до современных народных сект (напр., наших «бессмертников», уверовавших в свое бессмертие) или же интеллигентских (напр., наших представителей «нового религиозного сознания»). Он перестает быть исторической силой, теряет способность воспалять массы, начинает затериваться в песках. Но живучесть иудейского хилиазма больше, чем можно думать по этому внешнему впечатлению. *Le roi est mort, vive le roi!* В тот самый XVIII век, в век рационализма, просветительства, скептицизма, под гром и грохот революции, мнившей разрушить старый мир, из пламени ее вылетает возрожденный древний, видевший уже двухтысячелетнюю историю феникс — старый иудейский хилиазм, прежняя вера в земной рай<sup>1</sup>, но уже в новой оболочке, сначала как политический демократизм («свобода, равенство и братство» и «права человека и гражданина»), затем как социализм. Политический демократизм очень скоро обманул возлагаемые на него надежды и потерял хилиастический характер, который доселе еще удерживается социализмом (разных оттенков). В пламени революционного костра, из которого возродился неумирующий феникс, он, правда, потерпел значительное перерождение, многое он растерял в течение своей длинной истории, оказался-таки изрядно ошпан, но все-таки сохранил старую свою хилиастическую природу. При общей секуляризации жизни, отличающей новую историю, секуляризовался и старый иудейский хилиазм и в этой секуляризованной форме превратился в социализм. В социализме следует различать «цель»,

---

Stuttgart, 1908. Ср. также мой курс по истории социальных идей в 19 веке (готовится к печати).

<sup>1</sup> Даже престарелый 76-летний Кант в «*Streit der Fakultäten*» говорит о «философском хилиазме», уверенность в котором родят в его душе впечатления великой французской революции.



или идеал, и движение, или практику. Последняя составляет предмет научной политической экономии и реалистической социальной политики, первая принадлежит к области верований и упований религиозного (в широком смысле слова) характера. Конечно, сближая социализм с иудейским хилиазмом, я отнюдь не имею в виду эту практическую сторону социализма, которая принадлежит ведению политической экономии, но исключительно его религиозную природу<sup>1</sup>. В основе социализма как мировоззрения лежит старая хилиастическая вера в наступление земного рая (как это нередко и прямо выражается в социалистической литературе) и в земное преодоление исторической трагедии. Для этой веры, составляющей религиозную душу социализма, сравнительно второстепенное значение имеет специальная разработка частных доктрин. Мы знаем, что, в соответствии рационалистическому духу времени, и социализм притязает теперь быть «научным», однако все меньше и меньше остается людей, которых обманывает эта его наукообразность и которые действительно так наивны, чтобы верить в возможность научного обоснования социалистического хилиазма. Насколько наука компетентна при обсуждении реальных вопросов социальной или социалистической практики, настолько же она, конечно, по самой природе своей неспособна к хилиастическим пророчествам. Эти последние и в новейшем социализме иногда по-старому соединяются с религиозными предпосылками, но чаще всего они находят обоснование в неоязычестве — религии человекобожия, зарождающейся еще в гуманизме эпохи Возрождения, но развившейся в новое время. *Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожия*. Насколько эта последняя вообще знаменует собой религиозное оскудение и аберрацию, настолько же и социалистический хилиазм наших дней, хотя он и бесконечно много выиграл со стороны практической приложимости, представляет собою упрощение, вырождение, даже опошление старого иудейского хилиазма. Социализм — это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его *dramatis personae*

<sup>1</sup> Уже давно, еще в «Проблемах идеализма», и затем в ряде статей сборника «От марксизма к идеализму», 1903 г., указывал я на эту религиозную природу социализма. Знакомством с историческими параллелями социализма это убеждение только углубилось и утвердилось.

поэтому получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ «святых», заменился «пролетариатом» с особой пролетарской душой и особой революционной миссией, причем избранность эта определяется уже не внутренним самоопределением как необходимым условием мессианского избрания, но внешним фактом принадлежности к пролетариату, положением в производственном процессе, признаком сословности. Роль сатаны и Велиара естественно досталась на долю класса капиталистов, возведенных в ранг представителей метафизического зла, точнее, заступивших их место в социалистическом сознании за свою профессиональную склонность к накоплению. Мессианским мукам и последним скорбям здесь соответствует неизбежное и, согласно «теории обнищания», все прогрессирующее обеднение народных масс, сопровождаемое ростом классовых антагонизмов, а на известной ступени этого процесса происходит социальная революция, осуществляемая или чрез посредство «диктатуры пролетариата», захватом политической власти, или же «*action directe*» французского синдикализма. Хилиастические чаяния и раньше присоединялись к стихийным движениям, порождаемым политической или экономической необходимостью, и воодушевляли это движение. Современный хилиастический социализм играет такую же роль относительно социального движения пролетариата, которое коренится, конечно, в объективных условиях капитализма и порождаемого им рабочего движения, в борьбе труда и капитала, совершенно независимой от социализма. Роль *deux ex machina*, облегчающего переход к хилиазму, в социализме, опять-таки соответственно духу времени и его излюбленной наукообразной мифологии, играют «законы» развития общества или роста производительных сил, которые сначала готовят этот переход, а затем, при известной зрелости процесса, в силу его «внутренней и неизбежной диалектики» вынуждают переход к социализму, повелевают сделать «прыжок из царства необходимости в царство свободы». Таким образом, роль эта, ранее отводившаяся мессии или прямо Божеству, здесь приписана безличному, в значительной мере мифологическому абстракту, пантеистическому понятию «закона развития производительных сил», причем, однако, и он служит прежнюю службу — локомотива, который доставит исторический поезд из царства необходимости в царство

свободы — в *Zukunftstaat* или столицу моровской Утопии.

При этой новой обработке старого хилиазма в наибольшей мере пострадала эсхатология, как этого и следовало ожидать от натуралистической, всецело имманентной религии человекобожия с ее отрицанием личного, сверхприродного Бога и личного бессмертия. В иудейском хилиазме, даже в самых его грубых формах (а уж тем более в его христианских рецепциях), обещания земного благополучия мессианского царства никогда не исчерпывали всей апокалиптики, не заполняли всего эсхатологического плана, но рассматривались лишь как звено в эсхатологической цепи. На заднем плане здесь всегда раскрываются перспективы грядущего воскресения мертвых, всеобщего суда и окончательного царства Божия. В социализме хилиазм, естественно, заполнил собой весь исторический план и окончательно заслонил всякий эсхатологический горизонт. Удел последних поколений, имеющих сомнительное счастье наслаждаться социалистическим блаженством *Zukunftstaat*'а на костях своих исторических предков, впрочем, тоже с перспективой присоединить к ним и свои собственные кости, — таково здесь разрешение и окончательный исход исторической трагедии, то, чем в представлениях социализма гармонизируется и разрешается мучительный ее диссонанс. Необыкновенное притупление чувства мировой трагедии, обусловленное страшно поверхностным, механически-экономическим пониманием жизни сравнительно с религиозной углубленностью и обострением чувства трагедии у иудейских апокалиптиков, здесь прямо поражает. Социалистический хилиазм, конечно, не всегда мыслится грубо материалистически и антикультурно, с ним могут соединяться все обетования культурной утонченности, о которых и говорят теперь все, не удовлетворяющиеся упрощенным, варварским пониманием социализма, но религиозная сущность дела от этого нисколько не изменяется. Именно это духовное оскудение, которое вносится в жизнь вследствие замены настоящей религии натуралистическим хилиазмом «прогресса», В. С. Соловьев с такой едкостью и горечью охарактеризовал в самых последних строках, вышедших из-под его пера:

«Ходячие теории прогресса — в смысле возрастания всеобщего благополучия при условиях теперешней земной жизни — кн. С. Н. Трубецкой справедливо называет пошлостью. Со стороны идеала это есть пошлость или надоедливая сказка про белого

быка; а со стороны предполагаемых исторических факторов — это бессмыслица, прямая невозможность»<sup>1</sup>.

Однако есть ли это лишь религиозная аберрация? Не содержится ли в этой посюсторонней, земной социалистической эсхатологии и каких-либо новых религиозных возможностей, которых уже не видел тогда Соловьев, раньше столь близкий и доступный эсхатологическим идеям московского философа Н. Ф. Федорова<sup>2</sup>? Последнее слово здесь еще не сказано...

## VII

### ОСНОВНАЯ АНТИНОМИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В христианском сознании неизбежно борются две концепции, два восприятия истории: оптимистически-хилиастическая и пессимистически-эсхатологическая. Обе они имеют глубокие корни в христианстве и вместе с тем между собою так несогласимы. Их взаимное отношение можно определить как антиномическую сопряженность, здесь мы имеем религиозную антиномию, неразрешимую логически, но, несмотря на это, переживаемую психологически. Между ними существует не логическое противоречие контрадикторных, друг друга не выносящих утверждений, но антиномизм суждений, природу которого разъяснял Кант в «Критике чистого разума», при анализе неизбежных антиномий чистого разума. Такие антиномии не могут и не должны быть примиряемы, ибо непримиримы, но они должны быть поняты в своем происхождении и значении. Тогда они могут быть, по крайней мере, объяснены как выражающие собой разные стороны или положения единого бытия, которого, однако, не в силах вместить и понять без противоречий разум с его теперешними силами. В антиномиях дается опытное, наглядное доказательство сверхлогичности бытия или, что то же, недостаточности сил разума для его адекватного восприятия. Наличие антиномии неизбежно приводит нас к заключению, что теперешнее состояние бытия есть переходное, неокончательное и, в этой очевидной неза-

<sup>1</sup> «По поводу последних событий» (1900). Собр. сочин. В. С. Соловьева, т. VIII, стр. 585.

<sup>2</sup> О Федорове см. ниже, в очерке «Философские характеристики», II.

конченности, она теперь уже открывает просветы в иные возможности сознания<sup>1</sup>.

Для нерелигиозного сознания жизнь *произошла*, она есть случайность, для религиозного же жизнь *дана* и, как данная свыше, она священна, полна тайны, глубины и непреходящего значения. И жизнь дана для нашего сознания в форме не изолированного индивидуального бытия, но родового, исторического, общечеловеческого, мирового, она протекает в бесконечном потоке жизни, исходящем из Источника жизни, Бога живых, не ведающего зависти и создавшего не смерть, но жизнь. Обязанности перед этой общечеловеческой и космической жизнью, а следовательно, и перед историей, вместе с «талантами», вверенными в наше распоряжение, налагаются на нас одновременно с рождением. История для религиозного сознания есть священное тайнодействие, притом имеющее смысл, ценность и значение во всех своих частях, как это глубоко было почувствовано в германском классическом идеализме, особенно у Гегеля. Но вместе с тем она есть и наша задача, наше дело, мы можем и должны относиться к истории «прагматически», как ее творцы. Действие же не может осуществляться вне личных целепоставлений, вне исторических задач и идеалов, они встают в деятельном сознании с такой же необходимостью, с какою мы, смотря вперед, видим перед собой горизонты. Мы можем, конечно, совсем не смотреть вперед, и тогда не будем видеть горизонта, но, поднимая глаза, мы неизбежно имеем его перед собой, и даже более того, мы не можем отделаться от чувства его достижимости, от иллюзии, что к нему можно дойти, и от впол-

<sup>1</sup> Эта антиномическая природа сознания с поразительной силой философской интуиции отмечена Достоевским (едва ли знавшим Канта) в материалах к «Бесам», впервые напечатанным в приложении к VIII тому 6-го издания. (СПб., 1906). Ставрогин (князь) говорит здесь в разговоре с Шатовым: «Не понимаю, для чего вы именование ума, т. е. сознания, считаете высшим бытием из всех, какие возможны?.. Почему вы отрицаете всякие тайны? Заметьте еще, что, может быть, неверие сродно человеку, и именно потому, что он ум ставит выше всего, а так как ум свойствен только человеческому организму, то и не понимает и не хочет жизни в другом виде, т. е. загробной, не верит, что она выше. С другой стороны, человеку свойственно по природе чувство отчаяния и проклятия, ибо ум человека так устроен, что поминутно не верит в себя, не удовлетворяется сам собой и существование свое человек потому склонен считать недостаточным. Мы, очевидно, существа переходные и существование наше на земле есть, очевидно, процесс, непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку» (стр. 604—605).

не уже трезвого сознания, что к нему можно, по крайней мере, идти. Мы окружены историческим горизонтом, на котором с большей или меньшей яркостью проецируются те или иные цели, предначертывается того или иного содержания хилиазм. Пусть мы совершенно освободились от иудейского хилиазма, от надежды на историческое чудо как *deus ex machina*, на вмешательство сверхисторических и сверхприродных сил в истории, признавши исторический путь на всем его протяжении совершенно открытым для человека. Пусть мы прониклись прагматическим убеждением, что история есть всецело наше дело и что сверхприродные силы благодати действуют в истории не прямо чудесным образом, но лишь орошая и питая корни человеческой души в тех ее глубинах, где зреют человеческие стремления и решения. Но от формально-хилиастического восприятия исторического горизонта, т. е. от фактической веры в достижимость идеалов прогресса, мы освободиться не можем. Правда, при таком восприятии истории вместо целого мы постоянно и сознательно подставляем только часть, вместо недоступного нам нумена — доступные нам феномены, но мы не в состоянии освободиться от этого исторического феноменализма, не отказываясь от деятельно-оптимистического отношения к истории, от стремления к исторической гармонии, к разрешению диссонансов, к прогрессу. Религиозное восприятие истории сильнее всего проявилось ведь у пророков как плод их энтузиазма и вдохновения, оно неразрывно связано и с христианством, а стало быть, с ним же как-то связан и весь этот порядок чувств и идей. Правда, если мы попытаемся последовательно продумать этот порядок идей, навязываемый для нас практическим отношением к истории, нашим практическим историческим разумом, мы убедимся без труда, что горизонт есть лишь необходимая оптическая иллюзия и потому недостижим, а прогресс разрешается лишь в бесконечное движение, в дурную бесконечность. Мы убеждаемся, что перед нами антиномия, тихо ускользающая из рук подобно тени, когда мы хотим ее схватить. Нужно впасть в самоослепляющийся иллюзионизм, признать действительностью фату-моргану, примириться с дурной бесконечностью, уверовать в реальность горизонта, чтобы совершенно успокоиться на теории прогресса, впасть в исторический гармонизм и, притупив свои чувства для иных идей и восприятий, утвердиться на условном как на безусловном. Этот исторический хилиазм, отрезанный от

своих религиозных корней и переродившийся в столь распространённую в наши дни гуманистическую теорию прогресса, приводит к религиозной спячке, к бескрылости отяжелевшее и вполне довольное собой и миром человечество. Конечно, в таком случае повелительно может говорить только язык религиозного опыта и мистических переживаний, властно пробуждающих от сна и дающих почувствовать иную, трагическую сторону бытия. Дневной шум временности чередуется с ночным шепотом вечности, а под зноем жизни порой проносится ледяное дыхание смерти, и в чью душу хотя однажды вошли они, тот слышит это молчание и среди базарного шума, чувствует этот холод и под палящим солнцем. И кто опытно опознал реальную силу зла как основу мировой трагедии, тот теряет былую доверчивость к истории и жизни. В душе глубоко поселяется грусть, и в сердце появляется все увеличивающаяся трещина. Благодаря реальности зла жизнь становится аутоинтоксикацией, и не только тело, но и душа принимает много ядов, от которых бессилен с своими антитоксинами Мечников. Чувством трагического в жизни, в истории, в мире окрашивается и историческое самочувствие, оно лишается эвдемонистической окраски, делается глубже, серьезнее и — мрачнее. Идея эвдемонистического прогресса с надеждой на конечную гармонию все более вытесняется идеей трагического прогресса. Согласно этой идее история есть созревание трагедии и последний ее акт; последняя страница знаменуется крайней, далее уже непереносимой напряженностью, есть агония, за которой следует смерть, одинаково подстерегающая и отдельных людей, и человечество, и лишь за порогом смерти ждет новая жизнь. Такое мироощущение перестает быть хилиастическим, становится эсхатологическим.

Эсхатологизм может быть, соответственно двойственному его характеру, и светлым, насколько в нем предощущается нездешняя гармония («воздух воскресения»), и мрачным, насколько он окрашивается предчувствием приближающегося конца и предшествующих ему бедствий. (Подобным же двойственным характером отличается и личная эсхатология, личное отношение к смерти.) В первохристианстве преобладали тона радостного эсхатологизма, тогда пламенно молились: ей гряди, Господи Иисусе, и с нетерпением ожидали скорого Его пришествия. В эсхатологизме позднейшего христианства побеждают мрачные тона, преобладает ожидание антихриста и

последних испытаний. Но и в том и в другом мироощущении одинаково силен антиисторизм, притуплено чувство эмпирической действительности и ее непосредственных нужд, подобно тому как у человека, готовящегося к смерти, естественно пропадает вкус и интерес к обыденным делам и заботам и мысль сосредоточивается на неподвижном и вечном. Чувство преобразования мира, неприемлемой борьбы его стихий, условности истории и вообще теперешней жизни выводит дух за пределы истории и даже мира и притупляет его чувствительность к впечатлениям последнего, делает его неотмирным. Эсхатологическое мироощущение иногда охватывает массы (как в нашем расколе при Петре) наподобие духовной эпидемии, иногда совсем ослабевает. Эсхатологическое мироощущение борется с хилиастическим, но в то же время фактически соединяется с ним, хотя и в различных порциях. Преобладанием тех или иных тонов и окрашивается общее настроение. Однако, если попытаться сделать и эсхатологизм единственным руководящим началом философии истории и провести его до конца, то мы убедимся, что и здесь имеем дело с антиномией. Эсхатология отрицает историю ради вечности, эмпирическое ради трансцендентного. Но она делает это все-таки лишь в границах временного и относительного и при этом неизбежно подпадает влиянию этих границ. Насколько эсхатологизм есть интимное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, притом насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, т. е. становится воплощенным противоречием. Непосредственно, имманентно нам дана только эта жизнь, и только в ней и через нее мы можем родиться к новой, лишь в ней ее перерастая. Между тем этот лжеэсхатологизм с брезгливой гримасой, с холодной враждебностью относится именно к плодоносящей жизни, отрицание истории возводя в историческую программу, проводимую затем насильственными, т. е. самыми земными средствами. Этим и определяется мрачное, «средневековое», «монашеское», «аскетическое» отношение к жизни, вызвавшее против себя в качестве естественной реакции столь же однобокий хилиастический гуманизм. Этот лжеэсхатологизм зажигал костры инквизиции, воздвигал гонения на человеческую мысль и свободу, оправдывал духовный деспотизм и в конце кон-



цов возбудил против себя ненависть, живущую и до сих пор. И его неправда заключается прежде всего в том, что эсхатологизм может быть только личным мироощущением, личным настроением, а не исторической программой, осуществляемой к тому же сплошь и рядом даже не на себе, а на чужой шкуре. Именно таким путем создается лжеэсхатологическое ханжество, столь типичное для этого направления.

Итак, попытка разрешить проблему христианской философии истории в свете только имманентного или же только трансцендентного, хилиастически или эсхатологически, не может быть доведена до конца и обнаруживает антиномический характер этих разрешений. Эта антиномия переживается и в религиозном опыте каждого в соответствии характеру и глубине этого опыта. В учении В. С. Соловьева мы наблюдаем классический пример такого антиномизма: начав в «Чтениях о богочеловечестве» и других произведениях своего раннего периода весьма оптимистическим и гармоническим мировоззрением<sup>1</sup>, по которому отвлеченные начала преодолеваются и примиряются в грядущем синтезе (под заметным влиянием Н. Ф. Федорова), он кончает полным муки, раздирающим диссонансом «Трех разговоров» и «Повестью об антихристе» с ее радикальным эсхатологизмом. Такое настроение было поворотным и для самого автора, ибо после «Повести об антихристе» можно было только или умереть для мира, скрывшись в пустыню, или же просто умереть, и предисловие к «Трем разговорам» полно этим предчувствием близкой смерти. Соловьев приподнял для себя покрывало Изиды и заглянул в такую бездну, в которую смертному безнаказанно не дано заглядывать, так же как не дано ему знать ни своего будущего, ни времени своей смерти, личного светопредставления. Духовная биография Соловьева в этом смысле представляет совершенно единственный в новейшей философии пример радикального обострения проблемы философии истории с ее антиномизмом. В его духовной эволюции обнаружился именно этот антиномизм. Нельзя просто сказать, чтобы Соловьев отказался от одного мировоззрения и пере-

<sup>1</sup> Наиболее яркое выражение такого настроения мы находим в недавно опубликованных («Русская мысль», 1910 г., V) юношеских письмах философа к Е. В. Селевиной. Здесь читаем, между прочим: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано. Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта» (стр. 171).

шел к другому, нет, оба они органически принадлежат одному и тому же христианскому мировоззрению, которое он всегда исповедовал, и в сущности ни того, ни другого из них он никогда вполне и не отрицал, но в его религиозном опыте в разное время жизни с переменной силой психологически сочетались оба члена антиномии. Соловьев, однако, знал про эту антиномичность и с нею считался. Этого нельзя, к сожалению, сказать про К. Леонтьева, выразившего настроение одностороннего, радикального эсхатологизма с полным почти обесценением земной жизни<sup>1</sup> (или же Н. Ф. Федорова, представляющего противоположную крайность). Впрочем, у Леонтьева это мировоззрение осложняется и окутывается еще его эстетизмом, нищезанятием, индивидуальными особенностями его вкуса, даже его литературным талантом. Он не замечает или игнорирует антиномический характер проблемы, но это же самое делает и столь ненавистное ему христианство «розовое», в котором религия рассматривается преимущественно в качестве масла для смазки колес социального механизма или колесницы прогресса, расценивается как средство для внешних целей. Если первое, при всей его серьезности и искренности, грешит нечестивым отношением к жизни, то второе отличается непозволительным легкомыслием в отношении к мрачной стороне христианского эсхатологизма, к его дуалистически-трагическому пониманию истории. Нельзя сделать единственным руководящим мотивом жизни представление о неизбежной смерти, но изгнание из мысли памяти о часе смертном есть верх религиозного легкомыслия. Надо жить с полным уважением к жизни и заботливостью о ней, но жить не забывая о смерти и этой самой жизнью готовясь к ней.

Я закончу сравнением. В одном из своих весьма значительных по содержанию писем к покойной А. Н. Шмидт<sup>2</sup>, В. С. Соловьев рассказывает следующий

<sup>1</sup> «Вместо христианских загробных верований и аскетизма явился земной гуманный утилитаризм; вместо мысли о любви к Богу, о спасении души, о соединении со Христом — заботы о всеобщем практическом благе. Христианство же настоящее представляется уже не божественным, в одно и то же время и отрадным и страшным учением, а детским лепетом, аллегорией, моральной басней, дельное истолкование которой есть экономический и моральный утилитаризм» (Леонтьев. Восток, Россия и славянство, т. I, стр. 164—165).

<sup>2</sup> В моем распоряжении имеется лишь копия этого письма, доставленная мне, однако, еще самой А. Н. Шмидт. Оно помечено 23 апреля 1900 года.

сон, виденный о нем одной старушкой (А. Ф. Аксаковой): «Она видела, что ей подадут письмо от меня, написанное обыкновенным моим почерком, который она называла *pattes d'agaignée*. Прочтя его с интересом, она заметила, что внутри завернуто еще другое письмо на великолепной бумаге. Раскрыв его, она увидела слова, написанные прекрасным почерком и золотыми чернилами, и в эту минуту услышала мой голос: «Вот мое настоящее письмо, но подожди читать», и тут же увидела, что я вхожу, сгибаясь под тяжестью огромного мешка с медными деньгами. Я вынул из него и бросил на пол несколько монет, одну за другой, говоря: «Когда выйдет вся медь, тогда и до золотых слов доберешься».

Не у каждого в его сокровенном письме написаны золотые слова, но все носят в себе некую живую тайну, хотя и не всегда это сознают, все имеют личный о себе апокалипсис. Но он не может раскрыться, пока мы не израсходовали всех своих медных денег, не отдали жизни всего, что ей должны...