

как малодушному откату новоградства на старые пути христианским социализмом приправленной либерал-демократии, так и всем искушениям христианизированного фашизма.

Ф. Степун.

Эсхатология и культура

Когда, лет пять тому назад, мы основывали «Новый Град», заглавие нашего журнала давало повод к недоразумениям. Во втором номере мы должны были раз'яснить, что град, в строительстве которого мы собираемся участвовать, есть земной град, новое общество, которое должно выйти из кризиса современного капитализма. Мы просили не смешивать наш «Новый Град» с небесным Иерусалимом — который видится нам, за пределами истории, как завершение всей человеческой культуры.

С тех пор произошло столько страшных событий, столько трещин дала старая земля Европы, и вулкан войны столь явно дает знать о своем пробуждении, что появление эсхатологических настроений в христианском мире не удивительно. Они замечаются и в западном христианстве, всегда столь трезвом и культуролюбивом, много веков как уже позабывшем о конце. Русская религиозность всегда отличалась особой эсхатологической напряженностью — как в народной стихии, так и в новой православной мысли. Богословие и философия Вл. Соловьева, Н. Федорова, Н. А. Бердяева и о. Булгакова эсхатологичны — хотя и в разном смысле. Не приходится удивляться тому, что и некоторые из близких сотрудников «Нового Града» переживают остро вечную эсхатологическую тему христианства. Читатель найдет отзвуки этих настроений в настоящей книжке журнала. Будут ли они поняты? Не создадут ли они впечатления, что «Новый Град» меняет

свою позицию и открывает дверь неприятелю — разрушителям и социальным нигилистам?

Мы можем успокоить наших читателей и друзей. «Новый Град» не изменил своему знамени. Он живет в истории и культуре. Он мучится теми же вопросами, которыми болеют народы Европы и России. Он хочет посылно участвовать в строительстве земного града, нового общества, которое должно прийти на смену погибающему капитализму. Наш град еще не тот Иерусалим, о котором пророчит Апокалипсис, и всякий, кто, под предлогом ожидания этого Иерусалима, отказывается работать над усовершенствованием или постройкой земного града, тот не с нами, тот не новоградец.

Но если новоградство ориентировано на культурное, земное дело, то христианство, бесспорно, ориентировано на Небесный Град. Современные эсхатологические настроения лишь оживляют то, что было самым исконным и глубоким слоем христианства. «Благая весть» Евангелия была вестью о конце этого мира и о пришествии Царства Божия. Возвращение Мессии-Спасителя было обещано в «грозе и буре» конечной мировой катастрофы. Оно казалось совсем близким для первых поколений христиан. Постепенно отступая в даль истории, «парусия» не утрачивала своего центрального места в содержании христианской надежды. В тысячелетиях, исполненных кровавых насилий, которые составляют историю человечества, христиане смотрели с упованием на приближающийся конец истории. Лишь теплохладная вера последних веков, обессиленная в тепличной атмосфере комфорта и прогресса, забывает об эсхатологической теме христианства. Но еще в конце XIX века научная совесть протестантских историков вновь открыла западному миру эсхатологический смысл Царства Божия. Мировая катастрофа лишь оживила в сердце то, что было ясно в сознании.

Нельзя отрицать, что греческая мысль и благочестие рано отвлекли христианство от эсхатологических путей Израиля. Великая эсхатология подменялась малой: судьбой личной души. В аскетике и мистике проблема лично-

го спасения получила свой эсхатологический фокус в факте смерти и в вере в бессмертие. Настоящая жизнь начинается за порогом гроба. История теряет всякий интерес для мистика. Для него и конец истории — Страшный Суд — мыслится лишь как окончательное завершение личной судьбы: в спасении или гибели. Практически он может и забывать о нем, ибо его личный суд, его спасение определяются его жизнью и, особенно, его смертью.

Но всякое христианское возвращение в историю, приятие ее трагедии, осмысление культуры неизбежно оживляет эсхатологическое понимание Царства Божия. Пророк христианской истории провидит ее конец. Лишь мистикам позволительно забывать о нем.

Однако, христианское пророчество об истории в наши дни не может быть простым и наивным повторением первохристианского. Между нами лежат девятнадцать веков истории — и, что еще важнее, шестнадцать веков христианской истории. Тысячелетний опыт Церкви не прошел даром. Пришествие Царства Божия, в своих исторических формах, оказалось иным, чем ожидало его первое поколение учеников. В перспективах Апокалипсиса нет места для обращения Империи, для христианского Кесаря. Девятнадцать веков ожидания, вероятно, показались бы невероятными для людей апостольского века. Позволительно спросить себя: нашли ли бы они в себе достаточно сил и веры, чтобы жить в перспективе такой — почти бесконечной — вереницы веков? Еще для бл. Августина история представлялась законченной. Для христианской эпохи в ней просто не нашлось места.

Что же, эта христианская эпоха, с религиозной точки зрения, представляет просто пустое место? Весь подвиг христианской культуры, гения, святости — так-таки не изменяет ничего в апокалиптическом предчувствии конца? Языческий или христианский, грешный или святой — мир обречен огню и уничтожению, чтобы дать место новому небу и новой земле?

Нужно сказать со всей решительностью, что наше понимание апокалиптических образов и пророчеств, в све-

те истории, не может совпадать с представлениями первого христианского века. Вот одна существенная поправка. Царство Божие не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений.

Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории. Первая концепция — бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция — насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии, — которой жило первохристианство и народная русская религиозность.

В чем ужас бесконечного прогресса? В том, что он, накопляя изумительные ценности, созданные человеком, бессилён искупить его самого: от греха и смерти. Вопрос о грехе может быть еще предметом спора, — по крайней мере, для людей XIX века он был предметом спора. Но что сказать о смерти? Нужно обладать жестокостью двадцатилетнего юноши, чтобы весело ступать по бесчисленным гробам того кладбища, в которое обращается земля. Самое высшее в мире — это человеческая личность. И если она гибнет без возврата, чего стоит мир ее созданий, ее отпечатков, кристаллизованных в культуре? Идея научного воскресения мертвых — безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана. Чтобы понять ее безумие, стоит лишь отдать себе отчет в связанности смерти со всей структурой падшего мира, со всеми законами природы. Пока материя останется непроницаемой, пока камень будет падать, и огонь жечь и т. д., ничто не спасет человека от неизбежного конца. Ничто не гарантирует и землю и солнце от космической катастрофы, от ледяной смерти. Бесконечная культура, подвластная греху и смерти, так же

ужасна, как бессмертие для человека, подвластного болезни и старости. Как дряхлый старик молится о смерти, так самая удачная культура, без эсхатологической надежды, сама возжаждет своего уничтожения.

Вторая концепция — культуру-отрицающего эсхатологизма — оправдана лишь для наивного сознания, не знающего, что такое культура. Тот, для кого культура — накопление лишних и непонятных вещей, легко мирится с ее уничтожением. Но есть и другой тип анти-культурного эсхатологизма, вырастающий на почве пресыщенности, переутонченности и замкнутого эгоцентризма. Человек «из подполья», сам уединивший себя от человеческого общения, со злой радостью следит за распадом и гибелью культуры. Пережив религиозный переворот, он и в обращении своем сохраняет черты индивидуалистического равнодушия к «общему делу». Оно остается для него лишним и скучным. Грех или дефективность этого мироотреченного эсхатологизма — в слабом или извращенном сознании Церкви. Мистическая Церковь не отделима от социального и исторического, т.-е. культурного ее дела. Такой эсхатологизм всегда сохраняет привкус, хотя бы очень тонкий, духовного сектанства. Церковь по своей природе социальна, и по своей работе в мире — культурна. Достаточно поставить задачу не только личного, но общего спасения, как она уже влечет за собою задачу «общего дела». Отказ от него есть выражение духовного анархизма, по самой природе чуждого христианству. Ибо в самых истоках своих Евангелие есть благая весть о Царстве, о богосыновстве и братстве, о Новом Израиле.

Итак, в поисках примирения обоих терминов антитезы: эсхатология и культура, мы прежде всего должны отбросить те крайние выражения их, которые примирения не допускают, культуру без эсхатологии и эсхатологию без культуры. Оба эти мировоззрения, весьма распространенные в современном русском обществе, оказываются не христианскими, или, во всяком случае, не церковными. Но, и за вычетом их, напряжение остается. Как совместить, не в абстракции, а жизненно служение культуре с ожидани-

ем ее конца? Можно ли строить, насаждать и внутренне призывать: «Гряди, Господи Иисусе»? Этот вопрос приводит нас к рассмотрению двух элементов христианской эсхатологии: элемента времени и формы конца.

Спаситель не дал ответа на вопрошание учеников о времени конца: «Это Отец положил в своей власти». Тем самым осуждены всякие попытки хронологических спекуляций о конце мира, столь частые в христианской эсхатологии. Действительно, убеждение в том, что конец мира совсем близок, что он входит в кругозор нашего поколения, могло бы подорвать, и действительно подрывает, энергию социальной воли. К чему, в самом деле, строить дома, если в них никто не будет жить, писать книги, которых никто не будет читать? Остается лишь молиться или итти, вместе с монтанистами, в пустыню, на встречу Господу. Церковь уже со второго века отвергла это наивно-нетерпеливое и социально-разрушительное ожидание конца. И здесь, как во многих других случаях, нормой должно быть соответствие установок жизни личной и социально-исторической. Как должен влиять факт неизбежной личной смерти на организацию мосй жизни? Память о смерти может стать источником постоянной проверки совести, постоянного углубления опыта. Говорил же Зиммель, что смерть есть начало всей философии. Но мысль о смерти, в болезненной или слишком обнаженной душе может явиться источником уныния, безнадежности, дезинтеграции. Еще хуже: для экзальтированных душ в этой мысли может быть прелесть освобождения, тайная отрава самоубийства. Во всяком случае, соблазн отказа от своего призвания, своего служения, своей судьбы. Время не только порочная форма бытия, душа не только пленница тела, и эти платонические представления разбиваются при первом же соприкосновении с библейским реализмом. И тело и природа и время и история суть богозданные сферы действительности, для человека — сферы деятельности, спасения, творчества. Желание разбить их, как оковы, есть бегство усталого или мятежного раба.

Когда св. Людовика Гонзаго, римского семинариста,

игравшего в мяч со своими товарищами, спросили, что он стал бы делать, если бы стало известно, что конец мира наступит сейчас, немедленно, он ответил: «Я продолжал бы играть в мяч». Людовик скончался 23 лет, ухаживая за чумными больными, и ответ мальчика остался выражением самого зрелого социального опыта христианства. Одно из двух: или играть в мяч грех, и тогда следует бросить это занятие независимо от того, когда кончается мир. Или эта игра входит в круг оправданных телесных или социальных упражнений, в круг облакающей нас и творимой нами культуры, и тогда к чему разрывать этот круг, лицемерно обманывая насчет своей бестелесности грядущего Господа? Ответ Гонзаго, понятый по-настоящему, как слова святого, а не просто шаловливого мальчика, предполагает высшую степень социальной дисциплины и ответственность: «я должен быть на своем посту». Будет ли мой пост в школе, библиотеке или в монастырской поварне, религиозное отношение к служению не меняется. Если нас русских часто шокирует ответ св. Людовика, классический для западного христианства, то лишь потому, что мы не вполне уверены в христианском смысле истории и культуры. Но это уже дело восточной психологии. В Индии — там уже начисто отрицают историю. Но христианство здесь не при чем. Как не при чем здесь и эсхатология.

Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет Трудность? Еще бы. Бесконечность, бессмертие определяют здесь содержание жизни и работы, не ограниченной никакими перспективами времени. Смерть, эсхатология определяют духовную установку: сознание относительности, хрупкости, тленности всякого человеческого дела и жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой.

Под формой конца я понимаю основной характер его,

который может мыслиться или как катастрофа или как преобразование; или же, удерживая в обоих случаях идею катастрофы, можно говорить о катастрофе гибели старого мира, с творением «нового неба и новой земли», или же о катастрофе, преобразующей мир, чудесно вводящей его в новый план бытия. Наше отношение к концу существованию зависит от того, каким мы мыслим этот конец.

Но разве форма конца не предрешена? Разве все Откровение Иоанна не посвящено изображению трагического, разрушительного конца? Новейшая попытка Сетницкого¹⁾ дать эволюционное толкование апокалиптической эсхатологии явно искусственна. Эсхатологические главы Евангелия проблесками молний освещают тот же страшный конец. История мира кончается неудачей, тупиком, разливом греха. Лишь божественное вмешательство разрушает узел дурной бесконечности греха. Святой град спускается с неба. И сколь немногим суждено войти в него!

Несомненно, такой образ конца естественно внушается Откровением. Полторы тысячи лет христианство понимало его именно таким образом. Такое понимание, конечно, было одной из причин, почему новое западное христианство, ориентированное на жизненное, социальное служение, практически отказывается от эсхатологии. Такая эсхатология кажется опасной, психологически несоместимой с мужеством работника и борца. Она оставляет слишком мало места надежде (мы слишком часто забываем, что надежда — тоже христианская добродетель). Практическая мудрость православной Церкви сказала в том, что она не предлагает Апокалипсиса для богослужебного чтения. Не этими ли морально-практическими соображениями объясняются столь длительные колебания Восточной Церкви в признании канонического значения этой книги? Сомнения были окончательно оставлены не ранее XIV века.

Вот почему идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как

1) Сетницкий. Об общественном идеале. Харбин, 1932 г. См. рецензию в «Новом Граде», № 9.

все гениальные идеи, она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе. Пророчество не есть констатирование неизбежности, обращенная в будущее цепь железных закономерностей. Такое фаталистическое понимание было бы разрушительным для моральной деятельности человека. Если Бог приоткрывает будущее для человека, то для того, чтобы влиять на его волю, его поведение, от которого это будущее зависит. Всякое пророчество есть обещание или угроза. Угроза зовет к покаянию, обещание утешает на пороге отчаяния. Но сила раскаяния может отвести самую категорическую угрозу пророка. Об этом красноречиво говорит книга Ионы. Раскаяние ниневитян отвратило от города неминуемую гибель. Понимаемый в таком свете, Апокалипсис есть одновременно и угроза и утешение: угроза для грешного мира, утешение для верного остатка. Апокалипсис предполагает самое худшее. Рим Нерона и Домициана может быть последним словом истории. История может идти от катастрофы к катастрофе — но не отчаивайтесь: Господь грядет. Однако история не демонстрация классического лабораторного опыта и не постановка давно уже написанной драмы. Человеческая свобода входит в состав ее, образуя самую ткань ее. Поставленная по средине между миром природы и миром благодати, человеческая свобода сообщает истории ее непредвидимость. «Если не покаетесь, все погибнете. Если покаетесь, все спасетесь». Ведь и Спаситель не утверждает, а спрашивает нас: «Сын человеческий найдет ли веру на земле?».

Как же можно мыслить себе другой конец — на основе, если не нашей веры, то нашей надежды и любви? Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царства Божия, не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает вселенную. Закваска, квасящее все тесто. Поля, побелевшие для жатвы... Развивая эти образы, мы можем прийти к концепции, близкой эволюционизму XIX века. Близкой, но не тождественной. В оптимальном случае, человечество может возрасть в духе и формах свободной теократии.

«Бог становится всем во всем». Все народы принимают в свое сердце правду христианства. Церковь возвращает себе свое ведущее положение в мире и, не повторяя больше ошибок насильственной теократии, организует «общее дело» человечества в духе свободы. Перспектива безмерная для борьбы и преодоления зла: морального, социального, космического. Вот здесь то и наступает момент, когда дальнейшие усилия человечества, хотя бы и благодатно вдохновленного, натываются на последнюю преграду: смерть и закон природной необходимости. Этого врага может победить лишь Единый Безгрешный. Человечество выходит навстречу Ему как своему Жениху. Его пришествие тогда не Суд («Я не пришел, чтобы судить мир»), но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля.

Обе эти концепции конца одинаково возможны, если не одинаково вероятны. Пусть историческая вероятность (как кажется сейчас многим), за пессимистическим прозрением Апокалипсиса. Но надежда и любовь влекут нас к другой концепции. Во всяком случае, раз увидев ее, от нее нельзя отворотиться. Только она даст возможность сказать от всего сердца: «Ей, гряди, Господи Иисусе!». Иначе, эта молитва не будет свободна от злорадства или сердечной узости. Не даром, уже со второго века Церковь молилась *de tunc finis*: об отдалении конца. В этом сказалось не падение веры, а возрастание любви. Любви и ответственности за весь погибающий мир. Церковь уже не только отбор мучеников и девственников, но, в потенции, все Божье человечество.

Не будем утверждать, что пессимистический вариант эсхатологии исключает энергию человеческого делания. Этому противоречил бы весь тысячелетний опыт средневековой церкви, хотя личное делание при такой концепции естественно заслоняет социальное. В сущности, социальное понимается здесь обычно как приложение или проекция личного. Целое, как сфера или объект деятельности, редко осмысливается. Ведь, оно, все равно, обречено на неудачу и гибель. Однако, в наше время, параллельно с

Федоровским оптимистическим взглядом на эсхатологию, сложилось и новое понимание трагической эсхатологии, более благоприятное для культурного творчества. Небесный Иерусалим, спускающийся на землю и завершающий страдания мира, мыслится не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созданием. Точнее, делом богочеловеческим. В нем возвращаются, воскресшие и преображенные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный.

И все же следует помнить, что даже в такой интерпретации, дело культуры, будучи религиозно оправдано, лишено того упования всеобщности, которое одно может религиозно вдохновлять его. Ведь, при неудаче истории и пессимистическом конце, Небесный Град, явно, не вмещает всех. В него входит лишь остаток — по необходимости малый, ибо он, этот остаток, не мог остановить человечество на пути к конечной гибели. Можно считать, конечно, этот исход неизбежным. Но тогда как можно призывать его, молиться о его ускорении? Наше время не может найти в себе успокоения в идее Августина (или Данте), что «праведный радуется справедливости», даже если справедливость означает вечную гибель почти всего человечества. Поскольку наши благочестивые предки мыслили возвращение Христа в образе Страшного Судии, они трепетали сами — и за себя и за весь мир — и не могли уже молиться: «Ей, гряди!».

Или, может-быть, есть еще третий исход, третий вариант эсхатологии, который соединяет идею гибели с чаянием всеобщего спасения, апокатастасиса? Человечество губит себя в конечной неудаче — скажем точнее, в греховном отчаянии и разложении. Но Бог приходит не

для того, чтобы судить и карать по заслугам, а чтобы спасти всех. Это было бы спасением прощения, милости, которое игнорирует момент личной свободы. Как может быть спасен человек, которые не хочет спасения? Если человек вольно избирает ад, не будет ли для него адом самое небо? На чем основываются эти последние эсхатологические надежды? На Божием всемогуществе, которое «может из камней создать детей Авраама»? Но этим обесмысливается весь процесс искупления, более того, самое творение мира, которое предполагало и до сих пор предполагает свободный выбор человека. Или на красоте и совершенстве самого Божественного Лица, в свете Которого растопится всякое зло? Да, только на это и можно уповать. Но это Лицо уже явлено миру, уже Оно светит в истории. И если считать, что Оно бессильно победить историю, тогда почему Оно должно победить за порогом истории?

Отбрасывая богословски порочный, третий вариант — всеобщего прощения, — приходим к выводу: в современных условиях мира, чаяние скорого конца предполагает согласие на гибель — не только истории и культуры, — но и огромного большинства человечества. Установка естественная для жестоковыйного староверчества, но непонятная для людей евангельского сознания. Можно склониться перед трагической неизбежностью этого конца — в страхе и трепете, — но нельзя молиться о его ускорении. Для людей пессимистической эсхатологии единственно оправданная молитва *de mora finis*. И единственная эсхатология, которая может сочетать оправдание общего дела с упованием общего спасения, есть эсхатология условных пророчеств, открывающая возможность — конечно, только возможность — оптимистического конца.

Г. Федотов.
