

Р. Фрилинг

Христианство и перевоплощение

*Перевод А. Прокопьева, под ред. Н. Федоровой
Пер. с нем. - М.: Энигма, 1997. - (Лику времени).
Verlag Urachhaus Stuttgart 1974*

В христианском мире существует веками устоявшееся неприятие идеи перевоплощения. А редкие труды православных и католических мыслителей, защищающие или хотя бы исследующие ее, остаются читателю неизвестны. Христианский богослов и священник Р. Фрилинг, исследуя Священное Писание и историко-философские материалы, полемизирует с распространенным учением, отрицающим существование души с момента смерти человека до Страшного суда, делает определенные выводы о влиянии идеи реинкарнации на повседневную жизнь и нравственное сознание людей.

Содержание

[Введение](#)

[Христианство и перевоплощение](#)

[I. Христианство](#)

[Факт и учение](#)

[Вочеловечение Христа](#)

[Воскресение](#)

[Вознесение](#)

[Становление Христова начала в человеке](#)

[Между смертью и Страшным судом](#)

[II. Перевоплощение](#)

[От Будды к Лессингу](#)

[Рудольф Штайнер](#)

[Мудрость о человеке](#)

[III. Перевоплощение и Библия](#)

[Ветхий и Новый Завет](#)

[Эсхатология горы Елеонской и апокалипсиса от Павла](#)

[Этапы развития человечества в Откровении Иоанна](#)

[Примечания](#)

[Введение](#)

В сфере мировоззрений в наше время особенно обращает на себя внимание двоякая тенденция. С одной стороны, все сильнее распространяет свое влияние - не в последнюю очередь также и на христианское богословие - отрицающий всякую сверхчувственную действительность материализм. Яркий пример тому - учение о "полной смерти". Это учение отказывает человеческой душе во всяком индивидуальном метафизическом существовании - со смертью она пропадает - до самого Страшного суда. Между смертью и Страшным судом нет ничего. Существующий мир религиозных представлений стремительно гибнет в своеобразном процессе "упразднения мифов". С другой стороны, в возникающий тем самым вакуум веры устремляется древняя духовность азиатского Востока, предлагающая себя в ответ на религиозное чувство человека, испытывающего духовный голод.

"Пришла пора и христианству, в противовес этим устремлениям, осмыслить свою собственную суть. Ибо глубинному существу его не отвечает ни материалистическая картина мира, ни древнеиндийская мудрость.

В настоящей книге предпринята попытка показать, что христианство, если оно сознает свои духовные основы, может противопоставить не только материализму, но и древней восточной духовности собственное мировоззрение, превосходящее их. И сделано это в первую очередь на примере учения о перевоплощении, которое обычно считают доменом исключительно индийской мудрости. Однако идею реинкарнации можно увидеть в совершенно ином свете, если рассмотреть ее в связи с христианским упованием на то, что решающая, единожды свершившаяся мистерия воскресения Христа возымеет следствием "воскресение человечества на

Страшном суде". Впервые в таком свете идея перевоплощения рассматривается в антропософии Рудольфа Штайнера. Мы хотим показать, что идею перевоплощения в ее антропософском понимании можно без противоречий включить в Христа. И мы увидим, что, хотя учение о реинкарнации непосредственно к Христу неприменимо, оно в высшей степени применимо к становлению человечества во Христе, которое воспоследует из вочеловечения Христа. Что происходит с человеком-христианином между христианскую картину мира, более того, она как раз весьма удовлетворительно дополняет эту картину.

Прежде всего стоит обратиться к основополагающему для христианства факту - к самому явлению смерти и Страшным судом? Богословие не раз ощущало здесь наличие "эсхатологического пробела" в общей христианской картине мира...

В заключение мы остановимся на встречающихся в Библии высказываниях, которые относятся, или по-видимому относятся, к идее перевоплощения, и особенно подробно разберем эсхатологически-апокалиптические пассажи Нового Завета... Большое место в книге отведено изложению исконных "вопросов" христианства; и это не случайно: мы стремились не просто вскользь затронуть тему соотношения христианства и идеи перевоплощения, но по возможности исследовать ее "ex fundamento" - т. е. с точки зрения воскресения.

В Общине христиан, к теологам которой принадлежит автор этой книги, истины веры преподносятся не как догмы. Их возведение проистекает из свободного индивидуального понимания и обращено к свободному индивидуальному пониманию. В этом духе здесь и излагается идея перевоплощения в ее связи с основополагающими фактами христианства.

Д-р Рудольф Фрилинг

[Христианство и перевоплощение](#)

В старинной норвежской саге¹ рассказывается, как король Олаф Святой (995-1092) ехал однажды со своими воинами мимо кургана, где был погребен славный конунг Олаф Альв Гейрстадира. Кто-то из свиты спросил короля Олафа: "Скажи мне, государь, ты ли тот, кто здесь похоронен?" Король отвечает ему: "Не было никогда у моего духа двух тел и не будет - ни ныне, ни в день воскресения. И если когда-нибудь я отвечал иначе, значит, не было во мне правой веры". На это человек из свиты говорит: "В народе рассказывают, что, будучи раз на этом месте, ты якобы молвил: "Здесь был я и здесь проезжал"". Король отвечает: "Никогда не молол я подобный вздор, ничего подобного не мог я сказать". И, придя в великое возбуждение, он пришпорил коня и поспешил прочь оттуда.

Как показывает эта сцена, представление, что человек живет на земле больше чем один раз, ни в коем случае не является, скажем, исключительно индийским учением. Оно было известно и дохристианскому человечеству далеко за пределами восточноазиатских влияний, в том числе и народам европейского Севера. Сага о короле Олафе весьма симптоматична с точки зрения отношений между христианской верой того времени и учением о перевоплощении. Новообращенный Олаф решительно отвергает старое воззрение, которое прежде явно разделял. Он не хочет ничего о нем знать. Бросается, однако, в глаза то, как именно он его отвергает. Гневный ответ короля наводит на мысль, что внутренне он все же еще не решил этот вопрос до конца. Происшествие это позволяет ощутить, с какой силой

недавно принятое римско-католическое христианство вытесняло древние предания и жизненные чувства, хотя и не в состоянии было воспрепятствовать проявлению неизжитых остатков давних ощущений. Свидетельство тому обнаруживается и в "Эдде"². Автор песней о Хельги Убийце Хундинга в конце второй песни замечает: в древнее время верили, что люди рождаются вновь ("trua i fornaskio"), но теперь эту прежнюю веру считают бабьими сказками ("ker-lingavilla"). Нельзя не отметить определенного сожаления, которое сквозит в этих словах. И здесь расставание с прежней традицией является естественным следствием христианизации. Складывается впечатление, что христианство и учение о реинкарнации не уживаются друг с другом.

В истории христианской догматики речь о перевоплощении никогда не заходила. Лишь однажды эта идея едва не влилась в христианскую мысль. Ориген (ум. в 254 г.) говорит о предсуществовании человеческих душ до рождения, о предшествующих формах существования, следствия которых приносятся в данное земное воплощение и проявляются в нем позитивно или негативно. Однако на основе дошедших до нас сочинений Оригена или сохранившихся фрагментов нельзя однозначно заключить, что таковые предсуществования, по мнению христианского философа, осуществляются здесь, на земле, а не на других уровнях вселенского бытия. Но так или иначе, христианский мыслитель Ориген учит о предсуществовании. Душа возникает не вместе с телом; воплощаясь, она уже имеет определенную предысторию. Предсуществование, как его понимал Ориген, вполне содержательно и конкретно. Вступление в земное бытие не лишено предпосылок. Его обуславливают "antiquiores causae" - более ранние причины. Ориген различает в душе духовное ядро, сиречь истинный носитель индивидуальности, и ту часть души, которая связывает дух с телом.

Если поставить предсуществование под вопрос, то тогда отпадает всякая возможность перевоплощения. Через три столетия после Оригена учение о предсуществовании во всех его формах было предано христианской церковью анафеме. Произошло это в Константинополе в 543 году. По всей вероятности, осуждение было подтверждено на Пятом Вселенском соборе в Айя-Софии в 553 году в следующей формулировке: "Si quis fabulosam animarum praesistentiam et quae ex illis consequitur: monstruosam restitutionem (apokatastasin) asseruerit, anathema sit." Предсуществование души было, таким образом, отнесено к области языческих басен. И "следствием" его является здесь не перевоплощение, но "апокатастасис" (apokatastasis) - окончательное возвращение и слияние с Божественным. Мысль эта, проистекавшая для Оригена из повторных существований, именуется не просто "баснословной", но "чудовищной". Если бы Ориген мыслил прохождение разных этапов или форм бытия как повторные земные жизни, то для отвержения такого взгляда нашлись бы, вероятно, еще более сильные слова.

Тем самым для официального христианского учения была исключена всякая возможность идеи перевоплощения. В католичестве возобладал "креационизм": в начале каждой отдельной жизни Бог создает для возникающего тела новую душу, каждый раз из ничего. Протестанство больше склоняется к "традиционизму": душа создается одновременно с телом из ответвления родительской субстанции. Если в смысле "креационизма" душа все же еще обладает отличной от телесности

сверхчувственной реальностью, то "традиционизм" предпочитает широко распространенное ныне и принимаемое также многими теологами материалистическое учение о неразделимом единстве души и тела.

Итак, где бы в западноевропейской духовной жизни XVIII, XIX и XX века ни всплывала идея перевоплощения, происходило это вне церковного христианства: она или продолжала традицию античных мистерий, или возникала благодаря освоению духовного мира Индии, или оживала в форме личных догадок и личного жизнеощущения. Эмиль Бок приводит в своей книге "Повторные жизни" ³ поразительное количество цитат. Особенное, отличное от всего прочего, место занимает здесь антропософия Рудольфа Штайнера (1861 -1925). Идея перевоплощения у него выступает как результат духовного исследования, основанного на современных возможностях сознания. Антропософское изложение идеи перевоплощения будет дано нами ниже. Церковное богословие отвергает такую трактовку и настойчиво с нею борется. В современном христианстве эта тема принимается всерьез и одобряется именно с точки зрения христианства почти исключительно теологами основанной в 1922 году Общины христиан. Они преисполнены уверенности, что мы поступим в полном соответствии пробившему мировому часу, если воспримем по-новому явление, которое столько столетий игнорировали и отвергали, и снова обратимся к проблеме "христианство и перевоплощение".

Обратимся для начала к вопросу о сущности христианства.

I. Христианство

Факт и учение

"Христос не учитель, как обыкновенно говорят, Христос не основоположник, Христос - само содержание христианства". Эти слова Шеллинга из 25-й лекции его "Философии Откровения" вправе служить классическим выражением того, что можно назвать самоосмыслением христианства.

В современную эпоху на христианство привыкли смотреть как на одну из великих мировых религий, основоположником которой следует считать если не равви Иисуса из Назарета, то, пожалуй, апостола Павла. Сравнивая учения и ритуалы раннего христианства с религиозным миром его "окружения - позднего иудаизма и поздней античности с ее мистериальными культами, находят различные созвучия, соответствия и аналогии. В связи с кумранскими открытиями встал вопрос: не является ли истинной колыбелью христианства Кумран? "Оригинальность" христианства стала выглядеть проблематичной.

"Так в чем же заключалось нововведение у Христа?" - так сформулированы эти сомнения в книге Адольфа Холла⁴. Складывается впечатление, будто ввиду сравнительных исследований религиозно-исторического окружения христианству следует отказаться от претензий на подобное "нововведение". С другой стороны, Адольф Холл чувствует, что относительно реальных фактов христианской жизни подобное разятие христианства на различные элементы его культурного окружения неправомерно. Может быть, при решении этой задачи что-то существенное было упущено? Адольф Холл продолжает: "Допустим, справедливо сказать, что во всех поучениях Иисуса нет абсолютно ничего нового. Но это

означает, что на вопрос о характере нововведений Иисуса мы научно ответить не можем... Если даже характер новизны у Иисуса и не поддается научному анализу (хотя установлен как факт), это отнюдь не запрещает дальнейших размышлений на сей счет". Разумеется, не запрещает. А дальнейшие размышления могли бы подвести к следующему вопросу: если анализ, расчленяющий собственно объект познания на отдельные составные части, явно не справляется с изучаемым объектом, не следует ли искать какой-то другой, соответствующий предмету, метод познания? "Хотя она (новизна) установлена как факт..." - вот что здесь самое важное.

Можно бы сопоставить эту критику обнаруживающего полную бесплодность научно-аналитического метода с мыслью, высказанной в 1928 году протестантским историком церкви Карлом Холлом⁵: "Как раз когда христианство расчленяют на составные части, возникает, как я полагаю, неизбежный вопрос: собственно, благодаря чему христианство одержало верх над другими религиями? Я считаю серьезнейшим упущением, что современные религиозно-исторические исследования полностью игнорируют этот простой вопрос... Ведь у всех перед глазами факт, что христианство не только в конце концов вытеснило другие формы религиозной жизни, но и что сторонники этого учения чувствовали себя какими-то другими по сравнению с представителями иных религий. Для этого должны были быть свои причины". Здесь Карл Холл, как и Адольф Холл, говорит о некоем "факте", который наука явно упустила из виду.

В 1902 году вышла книга под названием "Христианство как мистический факт". Написал ее не теолог, но основоположник антропософии Рудольф Штайнер. Книга Штайнера восполняет именно тот пробел, который Адольф Холл и Карл Холл объявили слабым местом науки. Средствами современного духовного исследования Рудольф Штайнер за период с 1902 по 1925 год представил новое всеобъемлющее изложение христианства, отдающее должное его "фактическому" характеру. Интуитивная догадка Шеллинга, что Христос не столько учитель и основоположник, сколько в самом точном смысле слова содержание христианства, была подтверждена заново. На глубоко правомерный вопрос о "новизне" теперь можно было дать такой ответ: "То новое, что принес Христос, было в самом строгом смысле слова "ОН САМ"".

Он принес СЕБЯ. Разумеется, мы вправе говорить так лишь в случае, если признаем, что существуют высшие сверхчувственные области реальности и конкретные сверхчувственные существа, обладающие собственной индивидуальностью. К их признанию подводит основательное изучение духовных исследований Р. Штайнера. Из них становится ясно, что тот мощный импульс, который возникновение христианства, вне всякого сомнения, внесло в историю человечества, возник благодаря тому, что на рубеже времен в мир земных людей вступило существо высочайшего ранга.

Это вступление осуществилось в совершенном деянии - событии Голгофы, включающем смерть и воскресение. Воскресший может сказать: "Я с вами, во все дни" (Мф. 28:20). Предшествовавшие Голгофе события, когда равви Иисус учил и исцелял, по сравнению с этим носят еще только подготовительный характер. Но из Евангелий видно, что равви Иисус сознательно шел навстречу решающему событию, а также пытался пробудить в своих учениках сознательное предчувствие

этого события - истинного события в отличие от всех предшествующих, что были лишь "знамениями". Когда же после своего просветления и сошествия пламени на Пятидесятницу апостолы обрели силу свидетельствовать о пережитом, заговорили они прежде всего не об учении и Деяниях равви Иисуса, а о преображении, через которое прошел их Учитель в Его смерти и воскресении. То есть в самом начале христианского благовестия стоит указание на некий факт. Факт этот был одновременно историческим - "при Понтийском Пилате" - и "мистическим", а это значит, что в действие включались силы вышних миров. Недаром апостол Павел заявил, что без этого факта апостольская проповедь была бы тщетна (1 Кор. 15:14).

Развивающееся затем христианское "учение" следует понимать только как дальнейшее раскрытие этого указания на основополагающий факт. Это нечто существенно иное, нежели провозвестие какого-либо учения, преподносящего всеохватный свод вневременных истин о Боге, мире и человеке. Такое миропонимание претендует на то, чтобы стать зримой тканью вечных истин, вне зависимости от того, кто их возвестил. Будда оставил своим ученикам указание, что после его кончины проводником их станет его учение. Смысл самой личности Будды заключался лишь в том, чтобы явить людям некую истину, которая существует сама по себе. Если бы христианство было только религиозно-этическим учением, его истины, наверное, тоже могли бы обособиться от их провозвестника. Но в христианстве речь идет о чем-то совершенно ином. Тут дело не в том, чтобы преподнести некую истину, которая существует сама по себе, но ускользнула, быть может, из сознания человека или до сих пор не открыта. Скорее, тут указывается, что к предшествующему состоянию мира добавилось нечто абсолютно новое, не существовавшее до тех пор как фактор реальности.

Почему же, однако, к факту необходимо добавить "учение" в форме указания на происшедшее? Разве самого факта недостаточно?

Первые христиане с величайшей интенсивностью переживали в ощущении, что благодаря соответствующему внутреннему настрою возможно соприкоснуться с "силой" этого факта, позволяя волнам его энергии захватить себя, с тем чтобы стать "во Христе" "новой тварью" (2 Кор. 5:17). Но эти целительные воздействия - из деяния Спасения проистекающие - не захватывают человека автоматически. Они не навязывают себя, человек должен им открыться. Однако для того, чтобы люди могли открыться, необходим прежде всего доступ к их сознанию. Спасение, можно сказать, провидчески осуществляется таким образом, что никакого насилия над свободой человека не происходит. На пути через сознание, обращенное к этому факту, может зародиться готовность открыться ему, "впустить" его в собственное существо.

Итак, в христианстве "учение" следует за фактом, пытаюсь постичь случившееся - в обоих смыслах этого слова, т. е. дойти до него сознанием и усвоить. Непосредственно во время свершения Великой Мистерии не было и речи о том, чтобы ученики вполне осознанно участвовали в происходящем. Здесь еще справедливы слова, сказанные Христом Петру при омовении ног ученикам: "Что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после" (Ин. 13:7). Это движение сознания вдогонку, "после" случившегося, - вопрос роста, развития. Святой Дух, который в прощальной речи Иисуса назван у Иоанна "Pafaklet" (Ин. 15:26), "Утешитель, отвечающий на зов", "утешающий" через расширение сознания, -

святой Дух будет наставлять в грядущем на всякую истину (Ин; 16:13), он будет учить всему, он будет напоминать слова Иисуса (Ин. 14:26), он будет "прославлять" Христа, т. е. возвещать о Нем, все более проливая на Него свет познания (Ин. 16:14). В грядущем он будет учить также и тому, что ученики теперь еще не могут вместить (Ин. 16:12). Этому расширению сознания, открывающемуся навстречу Спасению, не ставится, таким образом, никаких пределов. Новый Завет, говоря словами Новалиса, "нигде не объявлял себя завершенным"... правда, что касается Откровения, то в пользу его завершенности нередко приводят как аргумент заключительные стихи, в которых предупреждается, что никто не должен "прилагать" к словам или "отнимать" от слов сей книги (Откр. 22: 18, 19). Но это относится в самом узком смысле к словам "пророчества книги сей", т. е. Апокалипсиса, вдохновенный текст которого необходимо защитить такой канонизирующей формулой. Когда речь идет о Спасительном деянии, о существовании Христа, христианское сознание принципиально открыто для расширения.

Поэтому богословию не стоит уклоняться от возможностей сверхчувственного познания, предлагаемого антропософией, по той только причине, что такое познание выходит за рамки содержания Нового Завета. Находятся ли соответствующие свидетельства антропософии в плоскости принципиально возможного для христианства "расширения сознания" или нет, в каждом отдельном случае нужно еще разбираться. Но сразу отметить образ мира, включающий в себя сверхчувственное начало, нельзя еще и потому, что понимание Нового Завета совершенно невозможно без спиритуального предчувствия. Новый Завет, как мы видели, не содержит завершенной мировоззренческой системы как таковой. Однако он заведомо предполагает для этой эпохи определенное мировоззрение. К примеру, апостол Павел упоминает о "третьем небе" (2 Кор. 12:2). Но ведь отсюда вытекает, что есть "первое" и "второе" небо, хотя об этом в Новом Завете нет более ни слова. Не было нужды специально сообщать тогдашнему читателю некоторые общеизвестные представления в виде систематизированного знания. Павел порою упоминает обозначения, касающиеся чинов ангельских иерархий, хотя Новый Завет и не содержит соответствующего учения. Все знали, о чем идет речь. В эпоху материализма этой органично заложенной в основу Нового Завета картине мира с небесами, с ангелами и демонами, с царством мертвых было отказано в доверии. "Трехступенный" образ мира высмеивают как устаревший и стараются "демифологизировать" Новый Завет. Но если смотреть на Новый Завет с позиций материалистического мировоззрения, то все его содержание безнадежно рассыпается. Антропософия, вполне усвоив подлинные достижения современного естествознания, сверх того по-новому проникла в сферы, которые можно бы назвать "забытыми областями человеческого сознания", оказалась способна правильно увидеть библейскую картину мира. "Мифологический", образный язык обнаруживает свою точность, когда признается функциональность иных, неведомых интеллекту видов сознания. Чтобы лучше понять Библию, богословие с огромным прилежанием накопило бесконечное количество материалов как свидетельств "знания дела". Но ведь сюда относится и знание о том, что четко описано в антропософии как высшие формы сознания.

Поэтому нельзя с самого начала отрицать, что учение о перевоплощении в том виде, какой оно имеет в антропософии, могло бы занять определенное место в

принципиально допустимом "расширении" христианской картины мира. Теперь все это нужно разобрать в частностях, и в первую очередь мы должны рассмотреть основополагающий факт явления Христа.

Вочеловечение Христа

То новое, что принес Христос, - это ОН САМ. Этот новый вклад в историю человечества не только встает в ряд новых религий, он - явление еще более высокого порядка. Его можно сопоставить лишь с самой историей сотворения мира как некий "второй акт" в становлении человека. Божественное деяние творения, о котором сообщает книга Бытия, конечно, "завершило" человека в его телесности, превосходящей всю прочую тварь, но не в его внутренней сути. Призванное быть образом и подобием Бога существо, которому предназначено свободное, независимое, ответственное "я", не могло выйти из рук Создателя таким же "готовым", как какая-нибудь одной только природе принадлежащая Тварь. Помимо прирожденного, ему требовалось определенное "становление", "история". Несмотря на то что явившийся в шестой день творения человек был оценен "хорошо весьма", он все же был еще далек от конечной цели. В книге Бытия это отчетливо видно по тому, что за основополагающим сотворением человека, изображенным в первой главе, следует вторая глава, в которой как будто бы еще раз, но уже по-другому сообщается, что Бог сотворил человека (Быт. 2:7), вылепив его из праха и вдохнув в него дыхание жизни. Далее следует разделение полов (2:21). Критический анализ показал, что в начале книги Бытия перед нами две разные истории творения. Бытовало мнение, что составитель данного текста, скорее всего, не заметил противоречивости двух версий, и их соединение относили за счет его малоразвитого интеллекта. Ранние христианские мыслители давали этому иное толкование. Они склонялись к выводу, что действие первой главы происходит на другом "уровне" и что вторая глава нисходит от изображения духовно - душевно - эфирной сферы к материально-земному. Тем самым оба сообщения глубоко обоснованно поставлены рядом именно в той последовательности, какую мы обнаруживаем в Библии. Аргумент, что эти сообщения различаются стилем и словом "г очевидно, берут начало из разных "школ", никак не свидетельствует против того, что составитель нынешней редакции книги Бытия вовсе не допускал ошибки, просто второе сообщение относится к более поздней стадии творения. Характерно, что формула "небо и земля" во втором сообщении обращается в формулу "земля и небо" (Быт. 2:4).

Итак, человек нисходит в глубь земного бытия, и тем самым открывается возможность для искушения и грехопадения. Наивный вопрос, кто же "впустил" змея в рай, указывает на тайну, что человек в том виде, каким он вышел из творения, явно был еще не завершен, но нуждался во встрече с мощью супостата, в "опыте", который необходимо было присовокупить к его первоначальной невинной. Правда, это привело человека к глубочайшей трагедии. Заложенное в нем существо "я" стараниями Люцифера заражается эгоизмом, и одновременно человек глубже увязает в материальном. Обнаружение "наготы" показывает, что человек видит себя самого и другого уже не в сверхчувственной природе, а всего лишь в материальной телесности. Конечным следствием изгнания из рая, из исконной связанности с Богом, становится смерть. Обреченность смерти не только

"наказание", но и милость Божия, ибо она не позволяет человеку увековечить себя в падшем состоянии (Быт. 3:22). Совершающееся в смерти радикальное прекращение существования земного человека в его разделенности с Богом есть, по выражению апостола Павла, "воздаяние греха" (Рим. 6:23).

Первая фаза эволюции к собственному "я" приводит к изоляции эгоистической "самости". Спасительное преобразование в "самоотверженное "я"", которое именно потому, что обладает само собой, способно полностью отдать себя в Любви, - это преобразование не во власти запятнанного грехопадением человека. Силу этого самоотверженного "я" приносит человечеству Христос. Такое принесение Любви, которой на земле до той поры не было, открывает второй акт сотворения человека, а это событие, как уже сказано выше, сопоставимо не просто с основанием некоей религии, но только с самим Сотворением мира. Так и происходит в Прологе Евангелия от Иоанна, который начинает с начала начал и затем находит формулу для решающего деяния Христа: "И Слово стало плотью" (Ин. 1:14). От Слова, которое было "в начале", до Слова, которое "стало плотью", Пролог охватывает огромный промежуток.

Желая принести людям силу живущего в Любви самоотверженного существа "я", Христос должен был сам вступить на стезю человека - вочеловечиться. Должен был добровольным жертвенным путем последовать за человеком и отыскать его там, где он очутился. Этот жертвенный путь принял форму нисхождения. Свободно и по собственной воле нисходя на землю, Христос прошел тот же путь, который человек под чрезмерным притяжением нижнего мира проделал в "падении". Евангелие от Иоанна снова и снова настойчиво говорит об этом нисхождении (katabainein) Христа.

В нисхождении Христос достигает сферы бытия падшего человека, которая в Библии обозначается как "плоть". Удивительно, какими скупыми словами говорит об этом необычайном, огромном событии Пролог Иоаннова Евангелия: "И Слово (Logos) стало плотью (sarx)" (Ин. 1:14). Перефразируя книгу Бытия (3:22), можно было бы сказать: "Вот, Бог стал как один из нас". То, что Христос действительно вступил в форму бытия тленного, обреченного смерти, земного человеческого тела, дают отчетливо почувствовать все Евангелия. Как человек из плоти и крови, Христос устает (Ин. 4:6), спит (Мф. 8:24), испытывает голод (Мф. 4:2; 21:18) и жажду (Ин. 4:7; 19:28), он плачет (Лк. 19:41; Ин. 11:35), он "скорбит смертельно" (Мф. 26:38); в "агонии" тела, которому в Гефсиманском саду грозит преждевременная смерть, он исходит кровавым потом (Лк. 22:44).

Закономерным итогом сошествия во плоть, в "sarx", является смерть - совершенно специфический опыт земного человека. Только в смерти окончательно обретается почва земного мира. Предвосхищая ее, Христос говорит о крещении, которым он "должен креститься" (Лк. 12:50). Это цена, которую он должен заплатить, чтобы "низвести на землю огонь" с небес... В начале синоптических Евангелий речь идет о тройном крещении. Иоанн Креститель "крестит в воде" (Мф. 3:11), но Сильнейший, который должен прийти за ним, будет "крестить Духом Святым и огнем". Поскольку слово "рпeиmа" означает по-гречески как "дух", так и "дуновение воздуха", эти три крещения обнаруживают связь с тем, что для Древнего мира было "элементами", "стихиями". В наше время говорили бы об "агрегатных состояниях". Прохождение через четыре стихии - землю, воду, воздух

и огонь, - которое играло свою роль в мистериях, не было чем-то чисто внешним. Наблюдаемое в материальном мире различие между твердым, жидким, газообразным и огненно-тепловым воспринималось и как выражение различных способов внутреннего самопереживания. Путь от "земли" к "воде" был в душе переходом от застывшего и отвердевшего к жизненно текучему и жидкому. В "воздушном" ощущали себя "избавленными от ограничений" и освобожденными от тяжести, в "огне" светила и согревала человека божественная задушевность. Иоанново крещение необходимо было для того, чтобы восстановить связь человечества, которое в своей приземленности как бы "оказалось на пели", с чистой, струящейся высшей живостью, дабы заранее раскрыть его перед тем Сильнейшим, что придет вослед. Этому Сильнейшему предстояло затем ввести земного человека в еще более высокие и "небесные" формы бытия, которые угадываются в воздушно - веющем (рпeυμα) и в огненном субстрате. Ищущий спасения человек обнаруживает себя на земле сначала в земной стихии. Крещение водой, Духом Святым и огнем посвящает его более высоким посвящением. В беседе Иисуса с Никодимом речь идет о крещении водой и Святым Духом (рпeυμα) (Ин. 3:5).

Христос, нисходящий в "sarx", в своем собственном небесном существе несет "огонь" и "дух" ("рпeυμα"), чтобы "крестить" ими людей. Сам Он, следовательно, в таком крещении не нуждается. Ведь быть окрещенным - означает погружение, посвящение в некую стихию бытия, которая до тех пор была вовне. Тому, Кто сходит с небес, необходимо погрузиться в стихии низшего бытия, накладывающие отпечаток на земное существование, - в воду и землю, причем "вода" еще являет известное небесное свойство и еще не столь "земна", как тот элемент, по имени которого названа вся планета - Земля. Нисхождение Христа есть путь к земле, вплоть до самого "сердца земли" (так дословно: Мф. 12:40). Крещение в Иордане - это крещение водой. Христос обретает связь с текучей жизненной стихией земного мира. Но полное вхождение в собственно "земное" для Него впереди, хотя в принципе Он уже обладает земным телом. На первом этапе своих деяний в Палестине Он отдает предпочтение Галилее, приозерному краю. Расположенный на берегу озера Капернаум так прямо и называется "Его городом" (Мф. 9:1). Там происходит великий лов рыбы (Лк. 5:1), усмирение бури, насыщение у озера, хождение по водам. Когда Христос, уже отправившись в последний путь к Иерусалиму (Лк. 9:51), говорит о предстоящем Ему "крещении", Он имеет в виду вовсе не крещение в Иордане, но будущее окончательное "посвящение" в стихию "земли". Но это есть опыт смерти в земном теле. Предвидя это "крещение", Он говорит: "И как Я томлюсь, пока сие совершится", дословно: "Я стеснен, сжат". Это - переживание давящего стеснения. Здесь нет речи о чувстве страха в обычном смысле слова, но - об ужасающей "стесненности", которую испытывает жившее прежде в просторах света духовное существо, скованное в земном, обреченном смерти, теле.

Этому соответствует образ смерти на Голгофе как "крещения Бога землей" в отличие от крещения в Иордане. Над крещением в Иордане отверзается небо: слышен Божий глас, значащий свыше. Иисус стоит в текущей воде Иордана. На древних церковных изображениях он прямо-таки написан в водяном "колоколе". Насколько же иначе все происходит на Голгофе! Каменистая Иудея. Скалистая

местность, называемая "череп", "лобное место". На грубом кресте висит обнаженное земное тело. Происходит небесное затмение. Однако Божий глас: "Ты Сын мой возлюбленный", - раздавшийся с небес над иорданским крещением, теперь эхом откликается с земли. Представитель столь сильно обращенного к земному Рима, римский сотник восклицает: "Воистину Он был Сын Божий" (Мф. 27:54). Он восклицает так под впечатлением землетрясения, произошедшего в ответ на смерть Христа. "И земля потряслась" (Мф. 27:51). Во время крещения в Иордане отверзлись небеса, - Марк говорит разверзлись" (Мк. 1:10), - теперь же отверзается земля. "И камни расселись; и гробы отверзлись".

Это полностью завершающееся на Голгофе нисхождение Христа в "sarx" несет на себе отчетливые черты "неповторимости" Голгофы - событие, произошедшее "раз и навсегда", на чем упорно настаивает Послание к Евреям.

Религиозно-историческая наука обратила внимание на мифы и культы античности, где важную роль играло умирающее божество-"спаситель". Но это не ставит под сомнение неповторимость Голгофы, поскольку античные спасители оставались в надземной, эфирной области созерцания. По-настоящему они не вступали на землю, как Христос, который действительно был распят "при Понтийском Пилате", в грубой земной реальности: исторически, и вместе с тем мистически прозрачно, как проявление глубоких тайн человеческого существа. Крест как таковой, три креста, с Иисусом посередине, "Лобное место", терновый венец, затмение солнца - все это одновременно знаки, символы. Это событие земной истории обладает прозрачностью мистериальной драмы, культового действия. Лессинг сокрушался по поводу основания христианства на "случайных исторических истинах". Он не отдавал себе отчета, что тем самым исходит из научно недопустимой предпосылки, будто все исторические события непременно носят характер "случайности". События и происшествия истории тоже различаются степенью значимости, выстраиваются в иерархическом порядке. Как раз в важные моменты истории события порой обнаруживают тенденцию принимать наглядно-значимый характер. Пришествие Христа на землю - Свершение Христа - в своей неповторимости есть историческое свершение наивысшего порядка, а потому оно изъято из случайности. Оно могло произойти только так, как произошло, - история, в которой сплавлены ритуал и символ. Это Слово, явившееся во плоти.

Неповторимость события Голгофы исключает всякое приложение идеи перевоплощения ко Христу, сходящему в плоть.

Воскресение

Сойдя на Землю и через смерть "постигнув" земного человека, Христос ныне, начиная с Пасхального утра, предшествует человеку в стремлении к будущему как "Начальник (archegos) жизни" (Деян. 3:15). "Воскресение Христа есть решающий факт этой высочайшей и с обычной точки зрения, конечно же, непостижимой истории. Такие факты, как воскресение Христа, подобны молниям, которыми высочайшая, т. е. истинная, внутренняя история прорывается в историю внешних событий" - так говорит Шеллинг в своей "Философии Откровения" (32-я лекция).

Воскресение есть больше чем проявление умершего, который оказывается Существующим. Опыт переживания манифестаций такого рода имелся в человечестве и раньше. Воскресение же касается тела.

Событие того Пасхального утра есть нечто внезапное, как молния. Все четыре евангелиста обходят эту тайну благоговейным молчанием, воздерживаются от всякого высказывания по поводу этого события как такового. Произошедшее воскресение первоначально живет в сознании лишь сверхчеловеческих духовных существ и приходит к человеку сперва как ангельская весть. Уже вечером Пасхального воскресенья она эхом откликается в сознании земных людей; "Господь истинно ("ontos", "сущностно") воскрес" (Лк. 24:34). А спустя семь недель, на Пятидесятницу, Петр в своей проповеди не только сообщает слушателям этот факт, но открывает им внутренний доступ к этому Событию, хотя оно и бесконечно превосходит всякое понимание. Между непостижимостью и возможным "уразумением" этого пасхального факта нет никакого "или-или". Человеческому сознанию доступно по крайней мере выйти на стезю, которая, как можно предугадывать, приведет однажды к мистерии, как бы далеко она ни была сокрыта. Эта первая христианская проповедь Петра о Христе вовсе не является апостольски авторитарным сообщением о неслыханном факте, претендующим на беспрекословное приятие. К словам "...Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти" он прибавляет: "потому что ей [смерти. - Р.Ф.] невозможно было удержать Его" (Деян. 2:24). "Потому что... невозможно было по-другому- так не говорят о событии, безнадежно превосходящем всякое человеческое понимание. Так можно говорить, лишь когда имеется хотя бы первоначальное, зачаточное прозрение, но именно прозрение. Петр дает обоснование этому в следующих за словами "Ибо Давид говорит о Нем..." стихах из 16-го псалма (Деян. 2:25) ⁶. Этот псалом позволяет заглянуть в душу ветхозаветного праведника, который благодаря силе своей религиозной внутренней жизни приходит к чрезвычайным перспективам надежды. Псалмопевец начинает с того, что он "видел <...> пред собою Господа всегда". Из такой жизни в постоянном единении с Богом рождается в его сердце глубокий восторг, который изливается даже и в плоть, где обитает преданная Богу душа: "Даже и плоть моя упокоится в уповании"* (В славянской Библии: "Еще же и плоть моя вселится на уповании" - прим. перев.) И это "упование" открывает невиданную перспективу: "Ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления. Ты, дал мне познать путь жизни..." (Деян. 2:26-28; Пс. 16:9-11). В том, что Петр читает 16-й псалом, можно, вероятно, увидеть отзвук тех наставлений, какие Воскресший, по Евангелию от Луки (Лк. 24:44), дал ученикам: что "в написанном о Мне" (ta peri emou) они найдут у Моисея, у пророков и - впрямую добавляется - в псалмах. То, что праведник в своем сердце, исполненном религиозной силы, познает уже здесь, в земной жизни, содержит одновременно гарантию будущего, которая позволяет ему надеяться пронести душу и тело невредимыми через смерть. Таким образом набожный человек вступил на путь, ведущий в конечном итоге к воскресению. То, что начинается в духовном средоточии его сердца, его "я", таит в себе силу, которая когда-нибудь скажется на душе и теле. Там, где есть хотя бы только предвосхищение этого, с полным правом может быть сказано о воскресении Христа: "потому что <...> невозможно было" иначе.

Петр хранил в душе и другое приуготовление к Пасхальной мистерии: ему выпало на долю присутствовать при событии преображения Христова. Вместе с двумя другими избранными учениками он был свидетелем, как Лик Христа

просиял, словно солнце (Мф. 17:2), и как воссиявший свет Славы разлился на одежды Его. Это излучение света возникло из внутреннего события - из молитвы Христа (Лк. 9:28, 29)⁷. Интенсивное внутреннее переживание молящегося, лучась из духовно-душевного начала, в конце концов охватывает и телесность. "Metemorphothe"- он "преобразился", говорят Матфей (17:2) и Марк (9:2). Это еще не окончательное преображение, но уже несомненная часть пути⁸, что завершается Пасхальной мистерией, которая прямо упоминается, когда они сходят с горы. Христос велит трем ученикам: "Никому не сказывайте о сем видении (horama), доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых" (Мф. 17:9; Мк. 9:9). Пережитое не должно быть "заболтано". Намеренно сохраненное в молчании, оно способно сильнее сказаться в душе, покуда из такого безмолвного сберегания и душевного движения не родится на Пасху как зрелый плод первое предчувствие-понимание воскресения, которое к Пятидесятнице разовьется до прозрения: "потому что <...> невозможно было" иначе.

То, что воскресение при всей его молниеносной внезапности не является "чудом" по ту сторону всякого прозрения, но есть завершение предшествовавшего ему познаваемого процесса, видно и из слов Христа, обращенных к Марфе, сестре Лазаря, которая смиренно сослалась на ожидаемое воскресение мертвых на Страшном суде. Сказанное Христом делится на три части. Сначала: "Я есмь воскресение и жизнь" (ffti. 11:25). Тем самым Христос говорит: "Воскресение, о котором ты до сих пор слышала как о чем-то очень далеком,- оно уже сейчас во Мне". Христос уже сейчас, еще ВО время своей земной жизни, чувствует в своей душе, в своем "Я есмь" потенцию воскресения. То, что Он каждодневно ощущает в своей душе во время своего пребывания на земле как постоянную соединенность с Богом, гарантирует - Ему воскрешающую силу. Небесное Его сознание и в пору Его соединенности с "sarx" не угасает, оно сохраняется: ОМ может сказать ученикам: "Я живу, и вы будете жить" (Ин. 4:19), ведь это означает: "Высшее сознание пока еще не действует в вас". О духовно непробужденных Он может говорить как о "мертвых", которые должны погребать своих мертвецов. В Его душе воскресение живет уже сейчас.

Все это подводит ко второй части высказывания: "Верующий в меня, если и умрет, оживет". Человек, открывающийся тому, что в "Я есмь" Христа является воскресением и жизнью, тем самым, конечно, еще не отнимается от смертного рока. Он тоже должен однажды умереть, только умрет он иначе. Он пронесет возникшую в нем высшую жизнь сквозь смерть. И прежде всех - это сам Христос. Умиравший знает, что Он ныне же будет в раю (Лк. 23:43). Покинув тело, Его душа, светлая, как солнце, и в полном сознании своего "я", пройдет через царство мертвых, где сможет стать заступницей других умерших, чье сознание находится в упадке, почему они и воспринимают мир иной как "ад", - заступницей, которая поможет им встать... Некоторые исследователи полагали, что представление о бытии в "раю" противоречит другому представлению - о мире теней, подобном аду, где пребывают "находящиеся в темнице духи" х, которым, как гласит Первое послание Петра (1 Петр. 3:19; 4:6), умерший Христос проповедовал Евангелие. Никакого противоречия нет, если понимать под "раем" и "адам" не какие-то местности в их внешней данности, а образное выражение для состояния сознания. Именно потому, что Христос пребывает после смерти в "райском" состоянии, Он

может излучать сияние своей души и духа тем усопшим, которые, лишившись плоти, находятся в темном "адском" состоянии.

Греческое слово "Гадес" ("ад") соответствует еврейскому "шеол", которое также обозначает мир теней и как "нижний мир". Распространенная ныне критика "трехступенного образа мира" античности как примитивного носит довольно поверхностный характер, поскольку мало учитывает, что для людей ранних эпох сверхчувственное и материальное пронизывали друг друга намного интенсивнее. Внешний пейзаж с его особыми очертаниями и "настроением" мог переживаться как "ландшафт души". В созерцании мрачного "безотрадного" пейзажа внутреннему зрению могло открываться соответствующее состояние души, принадлежащее само по себе к иной плоскости бытия. В этом же роде можно было бы понять и по достоинству оценить якобы крайне суеверное представление, согласно которому некое географическое место рассматривалось как вход в царство мертвых. Образ призрачного нижнего мира - царства мертвых - глубоко правомерен. Сойдя при рождении из духовного царства света на землю, душа, быть может, жизнь свою на земле провела так, что, подавленная жизненными обстоятельствами, более или менее забыла о своем вышнем происхождении. В смерти, лишаясь телесности, она, так сказать, подвергается принудительной "репатриации", но она во многом успела утратить свою способность воспринимать духовный мир. Сколь бы ярко ни сияло духовное солнце - тот, у кого нет глаз, все равно ходит во мраке. Иными словами, плохо прожитая и оборванная смертью земная жизнь отбрасывает тень и по ту сторону бытия, вставая заслоном между духовным солнцем и умершим. Инобытие, затененное закончившейся; земной жизнью, и есть ад, мир "духов в темнице", по выражению Первого послания Петра, униженное бытие, где душа после оставления плоти лишилась свободного самоопределения, которым располагала на земле; с другой же стороны ей еще не открыто восприятие вышнего мира и деятельность в качестве духа среди духов. Мы еще вернемся к теории "окончательной, полной смерти"; для начала нам достаточно утверждения, что в соответствии с раннехристианскими воззрениями слова "если и умрет, оживет" в высочайшем применимы к самому Христу. Со смертью на кресте Его духовно-душевное начало не угасло, но в высшей Жизненности пребывало в царстве мертвых - от полудня Страстной пятницы до Пасхального утра. В тиши Страстной субботы замирает Страстная пятница и приуготовляется уже воскресенье Пасхи. И как смерть на Голгофе - окончательное закономерное следствие нисхождения во плоть - потрясает землю (Мф. 27:51), так и на рассвете Пасхи земля сотрясается вновь (Мф. 28:2). События в царстве лишившихся плоти происходили, когда Иерусалим покоился в глубокой тишине субботы (Лк. 23:56). Землетрясение в Пасхальное утро возвещает, что теперь снова произошло нечто качающееся самой земли.

Вернемся к тем словам, что были сказаны у гроба Лазаря: "Я семь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет". И вот за этим следует третья, заключительная фраза: "И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек" (Ин. 11:26). Это еще выше, чем "жизнь в смерти". В венчающей ее концовке речь Христа возвышается до величайшего щедрого обетования "во веки невластной отныне смерти". Носитель высшей жизни не только "умрет иначе" - "умрет во Христе", как это осуществил своей кончиной первый христианский мученик

Стефан (Деян. 7:55-60), - он не только иначе пройдет сквозь смерть, но смерть как таковая однажды упразднится. Как грехопадение имело своим следствием телесную смерть, так же и окончательным следствием преодоления греха является изгнание смерти из тела. "Последний же враг истребится- смерть" (1 Кор. 18:26). Тогда земное тело, понудившее Павла исторгнуть скорбный вопль: "Кто избавит меня от сего тела смерти?" (Род 7:24), не только будет пронизано духом, как это произошло при преобразении Господа, но в полном смысле этого слова "одухотворено".

Земное тело есть орудие, помогающее человеку прийти к осознанию собственной личности. Грехопадение окрашивает это самосознание эгоизмом, а земное тело обрекает смерти. В том виде, каково оно есть, тело еще не может служить орудием истинного "я". "Мое" тело лишь в ничтожной степени действительно "мое", оно несет в себе наследственные признаки предков. Только в более или менее ограниченной степени человеческое тело становится истинным выражением собственно личности. Также и Христу пришлось принять тело со всеми наследственными характеристиками, но, поскольку Он жил в нем как великое самоотверженное "Я есмь", Он все больше овладевал им с помощью духа. На Тайной вечере Он имел полное право сказать "Мое" тело, "Моя" кровь. Именно поэтому Он мог целиком распоряжаться истинно Своим и в самоотвержении целиком отдавать его: "Примите". Отдавать можно только из собственного. У Христа "Я" и "Мое" вновь обретают свой истинный облик. Здесь это не выражение эгоистического обладания, но как раз основа самоотверженного приношения. И это тело, которое Христос уже пронизал Собою и одухотворил, теперь, благодаря великой мистерии преобразования, свершающейся в Пасхальное утро, окончательно становится "Его" телом: законченным орудием, полностью подходящим для существа Его "Я".

Тело воскресения преобразовано из земного тела. Без него оно бы не возникло. Здесь имеет место непрерывность, выражение которой мы видим в стигматах (Ин. 20:20, 27). У Луки в повествовании о Пасхе особо подчеркивается, что речь идет не о явившемся "духе" умершего (Лк. 24:37), как поначалу думали ученики. Такие явления были во все времена. Здесь же речь идет о другом. Воскресший показывает им свои "руки и ноги", дабы они увидели, что "это - Я Сам" (Лк. 24:39), "ego eimi autos" - наиболее сильная формула самоотождествления "я". Эта я - самость раскрывается и действует в форме человеческого тела, которое, в отличие от тела животного, только и обладает в строгом смысле слова руками и ногами. В дальнейших стихах говорится даже о "плоти и костях", которых "не имеет" дух, лишенный тела. Итак, плоть - "sarx". Здесь не может быть и речи о чем-то грубо вещественном, поскольку тело воскресения проходит сквозь закрытые двери (Ин. 20:19), может быть зримым и снова становится невидимым для учеников (а-phantos) (Лк. 24:31). Но слово, которое в синоптических Евангелиях только здесь употребляется в отношении самого Христа, чрезвычайно но указывает на соединенность с "носимым" вплоть до смерти телом Иисуса. Так же обстоит и с "костями", человека по форме и структуре представляет собой удивительнейшее образование, которое, благодаря материальным веществам, лишь становится зримо, но, как таковое, есть божественный мыслеобраз. Земное вещество отпало, взору же учеников на время делается видим духовно явленный облик. То, что апостолы

воспринимают как "пищу" Воскресшего (Лк. 24:42, 43), опять-таки указывавший телесность, причем мы оставляем открытым вопрос, идет ли здесь речь о видении образа или о чем-то вроде дематериализации. Ведь еда и питье для апостолов в их совместной жизни с Учителем всегда были чем-то большим, нежели обычный прием пищи.

Здесь надо учитывать, что тело, которое гарантирует соединенность и самостность, только что прошло через преобразование, через изменение, превосходящее всякое понятие. То, что Павел говорит о теле воскресения, на которое уповает человек: что "плоть и кровь" - не преобразившись - "не могут наследовать Царствия Божия" (1 Кор. 15:50), что "тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему - облечься в бессмертие (athanasia)" (1 Кор. 15:53) и тогда будет "поглочена смерть победою" (1 Кор. 15:54), - все это уже в утро Пасхи происходит с телом Христа. Для человека это лишь отдаленная цель - "в последний день", зона, - но Христос для Своей личности достиг этого "теперь уже", в день Пасхи, величественной поступью Бога пройдя в предшествовавшие три дня тот промежуток времени, который еще отделяет человека от дня Страшного суда. Пасхальное воскресение есть не что иное, как часть Страшного суда, своего рода прививка грядущего зона - нашей эпохе. Здесь поистине "грядущее уже началось". Этот факт столь уникален и огромен, что, если мы хотим ближе узнать его, мы должны, по выражению Шеллинга, "припасть к нему сердцем". "Ибо без сердца здесь, конечно, нельзя, ввиду огромности предмета" ("Философия Ояфовения", 24-я лекция).

Вознесение

Вознесение Христа было подобно молнии, сверкнувшей в Пасхальное утро, однако оно подготавливалось в тиши всеми предшествовавшими событиями: внутренней жизнью воплощенного в земном теле Христа, событиями Великого четверга и Страстной пятницы и тем, что в Великую субботу осуществилось в царстве мертвых. И после решающего Пасхального утра тоже произошло некое дальнейшее развитие событий, благодаря которому Рожденный из смерти утверждается в дальнейшем бытии. В Пасхальное утро все это еще так хрупко, что не может пока вынести охвата человеческим пониманием. "Noli me tangere!" - "Не прикасайся ко Мне!" - говорит Христос Магдалине. Но неделю спустя при встрече с сомневающимся Фомой все уже обстоит совершенно по-другому (Ин. 20:17; 20:27). За словами "Не прикасайся ко мне" идет обоснование: "ибо Я еще не восшел к Отцу Моему". Далее в тексте употребляется настоящее время: "восхожу к Отцу Моему..." Таким образом, Он уже на пути, который ведет Его к Отцу. Когда Иисус потом, неделю спустя, предлагает Фоме прикоснуться к Нему, "понять", "потрогать" Его, то, по-видимому, какую-то часть того пути, на который Он вступил в Пасхальное утро, Он уже прошел. Отец несет в себе глубочайшие и последние силы мира - "Отец Мой более Меня". Идя по пути к Отцу, Воскресший все более пронизывает новорожденное тело воскресения этими глубочайшими и последними силами, делает это тело все более "сущим". Иоанн не описал в своем Евангелии процесс вознесения через сорок дней после Пасхи, но словами Пасхального утра "восхожу к Отцу Моему" указывал на некий процесс, который завершился собственно в день вознесения.

Вознесение, как оно описано у Луки, выглядит в первый момент как удаление Христа от ближних Его. Христос поднимается в небо и исчезает в облаках. Опять-таки и здесь христианскому познанию не надо пугаться возражения по поводу устаревшего "трехступенного" образа мира. "Разверзание" небес при крещении в Иордане не было внешним событием, которое мог наблюдать каждый. Только Иисус и Иоанн "видели" его. И все же происходило это не в воображении, а было прозреванием истинного образа, берущего свой образный материал из внешних явлений мира. Светлый просторный купол небес, поначалу чисто оптическое впечатление, дает образ, в который облекается духовное видение. В нем заявляет о себе объективный факт, что духовное существо, прежде обитавшее в вышних сверхчувственных мирах, теперь выходит из этого состояния и перемещается в своем бытии в область земли. Нисшедший - это выражение очень точное - завершил свой путь во плоти, "saḡx", и вырвал у этой "saḡx" преображенной-духовное, "пневматическое", тело воскресения. Это свое земное приобретение Он теперь возносит в небеса, чтобы воплести его в вышние миры. Послание к Евреям изображает, как Прошедший через Голгофу возносит свое жертвенное деяние в Святая Святых небес... Обитатели высших миров до тех пор жили вне опыта смерти, который Можно обрести только в человеческом земном теле. Гёльдерлин способен был в духе древних греков обратиться к этим обитателям небес: "Витаете в горнем свету..."; и тем болезненнее он ощущает контраст - "нам суждено"* (Фр. Гёльдерлин. Песнь судьбы Гипериона. Перевод В. Куприянова. В . кн.: Фр. Гёльдерлин. Гиперион. М., "Наука", 1988. - прим. перев.). Все это стало иначе благодаря вочеловечению Христа. Явившись из пределов по ту сторону человеческой греховно" судьбы, Он добровольной жертвой приобщился к человечеству, ибо принял в свою божественную душу опыт Смерти, "вкусил смерть" (Евр. 2:9). С тех пор в небесном мире имеется "Агнец как бы закланный" (Откр. 5:6) - Бог с крестными ранами. Благодаря этому в небесный мир со стороны земли было внесено нечто прежде в нем не существовавшее. Деяние Голгофы могло быть совершено только на земле. Первое Послание Петра прямо говорит, что "желают приинкнуть ангелы" к пониманию того, что произошло вследствие деяния Христа (1 Петр. 1:12). Апокалипсис Иоанна возвещает, наполняя древнее речение Исайи (Ис. 65:17) Христианским содержанием, не только о грядущей "новой земле", но и о "новом небе" (Откр. 21:1; ср. также: 2 Петр. 3:13). Вышние миры ангельских царств приобретают нечто Новое благодаря тому, что может лучиться с земли ввысь, они обновляются и омолаживаются тем, что возносит к ним Христос. Это включение в вышние миры тела воскресения, рожденного на земле из смерти, становится фоном, на котором разворачивается образ вознесения.

Можно обратить внимание на то, какую огромную роль в сообщении Луки играет "видение" со стороны учеников. "Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их" (Деян. 1:9). "И когда они смотрели на небо" (1:10), "два мужа в белой одежде" сказали: "Что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо" (1:11). Речь идет не о какой-то чудесной левитации материального тела, не о чем-то таком, что мог бы увидеть каждый. Речь идет о созерцательном опыте учеников. Исчезновение Христа в облаках есть облеченный в образ опыт, что до сих пор временами достижимое для их созерцания тело воскресения отныне "превосходит"

силы их зрения, что они не могут более поспевать за одухотворением Христа и переживают это как Его "исчезновение".

За нисхождением Христа, "katabainein", о котором так настойчиво говорится в Евангелии от Иоанна, начиная с Пасхи следует восхождение, "anabainein". Христианскому Благовестию незачем стыдиться этих слов о нисхождении и восхождении как мировоззренчески устаревших. Это "восхождение и нисхождение", понимаемое как движение сознания между различными сферами бытия, абсолютно правомерно. Оно принадлежит и основополагающим истинным имажинациям Библии. Патриарх Иаков видит во сне небесную лестницу, которая связует верх с низом. "И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней" (Быт. 28:12). Небесный верх и земной низ разделены в начале сотворения мира, чтобы в своей полярности создать поле напряжения, где будет действовать человечество. Оба мира должны стать плодотворными друг для друга, Один поток сил постоянно идет сверху вниз, другой - снизу вверх. Обитатели вышних миров, ангельские существа, движутся в обоих направлениях. Они непрерывно несут на землю небесное и должны возносить от земного человечества и присоединять к небу то, что может быть совершено только на земле.

В Евангелии от Иоанна есть место, где идет речь об ангеле, который "сходит" (5:4) в купальню Вифезды и, возмущая воду, передает ей целительную силу. Ангелы нисходят к земле не настолько, чтобы воплотиться, но этот ангел, являвшийся в Вифезду, так или иначе был в состоянии, возмущая воду, явить временно свое мнимое тело, которое еще могли воспринять некоторые люди, имеющие дар ясновидения. Сам человек, однако, сходит в земной мир куда основательнее. Он должен обрести на земле свою самостоятельность и затем передать обретенное вышним мирам. Но из схождения к земному воплощению, которое как таковое было "угодно Богу", получилось "падение". Он не устоял перед односторонней силой притяжения низа, и в результате гармоническое восхождение и нисхождение между небом и землей было нарушено. Ангелы находят все меньше того, "достойно возношения", а земное человеческое бытие больше изолируется от того, что ангелы хотели бы принести свыше. Когда же человек умирает, ему трудно вжиться в восхождение.

Христос своим вочеловечением восстанавливает изначальное соотношение между верхом и низом. Исходя из древнего видения Иакова, он говорит о небе, которое отныне вновь будет отверсто над землей, и об Ангелах Божиих, "восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому" (Ин. 1:51). Он сам, во всем величии и неповторимости, свершает предназначенное человеку восхождение и нисхождение. Его исчезновение ведет к смерти на Голгофе и к "аду"; в своем пасхальном движении вверх, в вознесении, Он несет в небеса отвоёванное у земли тело воскресения.

Его исчезновение "из вида" учеников не следует понимать таким образом, будто бы оно противоречит слову Воскресшего: "И се, Я с вами во все дни до скончания века". Скорее вознесение является как раз предпосылкой к тому, чтобы это обетование могло осуществиться. Во время своей Иисусовой жизни на земле Христос был только для тех людей, которые, живя тогда в Палестине, встречались на пути. Когда же о Нем однажды спрашивают греки, Христос воспринимает это

как знак, что "пришел час прославиться (doxazein) Сыну Человеческому" - через преобразование, через великое преобразование он приобретает такую форму бытия, в которой Он может стать сущим для всех людей (Ин. 12:23). Тело воскресения, проникаясь небесным началом, беспредельно освобождается. И тогда оно приобщается к духовному миру как вознесенное над всем пространственным силовое образование, которое благодаря своей духовной надпространственности способно "повсюду" воздействовать на пространственное. К этому нам еще предстоит вернуться.

Теперь, рассмотрев в воскресении и вознесении "восхождение" Христа в его неповторимости и окончательности, мы, как и после рассмотрения нисхождения, опять должны констатировать, что в рамках этих событий для перевоплощения безусловно нет места, ведь благодаря Пасхе и вознесению Христос уже осуществил в отношении Самого Себя то, что для человека есть далекая цель в день Страшного суда.

Впрочем, можно бы еще обратиться к "второму пришествию Христа" ("parousia") - нет ли здесь какой-либо связи с перевоплощением? Ключ здесь дает рассказ о вознесении. Когда Христос исчезает из вида учеников, апостолы слышат слова ангелов, что Он вернется "таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо" (Деян. 1:11). Как он исчез в облаках, так же в будущем Он снова предстанет из облаков⁹ взору людей (Мф. 24:30; 26:64; 1 Фес. 4:17; Откр. 1:7; 14:14), Царство облаков, где постоянно происходит возникновение и перетекание обликов,, одновременно является как бы образом окружающей нашу землю сферы "возможностей". Это такая часть земли, где все существует еще в пластическом и податливом, формирующемся бытии, где все еще доступно становлению; с другой стороны, эта часть земной природы воспринимает излучение, изливание ближнего неба. В этой сфере, где встречаются земное и небесное, в этой области возможного в будущем, с момента вознесения царит Христос. Находясь в этой форме бытия, он может для всех людей существовать беспредельно освобожденным образом: "Я с вами во все дни до скончания века". На первых порах эта новая форма бытия превосходила созерцающее сознание апостолов. Но обетование вторичного "пришествия" так же мало противоречит словам "Я с вами во все дни", как и вознесение; пришествие Христа есть "пришествие в человеческое сознание" Его уже мотивированного присутствия. Ведь утверждение "Он с нами" не означает еще, что "мы с Ним", - так человек, сидящий подле больного и стерегущий его сон, находится с больным, тогда как тот в своем сознании не находится с этим человеком, пока не проснется и не осознает этого факта. Присутствие Христа с момента вознесения поначалу сокрыто для человечества. Обетование возвращения указывает на грядущее пробуждение человечества к этому таинственному присутствию. Он "придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо". Созерцающее сознание в будущем проснется и продолжится именно с того места, где некогда оборвалось у апостолов. "Пришествие" принесет с собой "расширение сознания" у людей, которые тогда сами непосредственно постигнут действительность Христа, как Павел на пути в Дамаск сам непосредственно постиг ее. Слова о том, что пришествие произойдет в сфере облаков, совершенно явно говорят, что речь идет не о возвращении Христа в земную плоть, "sarx". Ведь

относительно достигнутого в теле воскресения последнего совершенства это было бы абсолютно бессмысленно.

То, что Христос воплотится снова не в плотском теле, было решающим пунктом разногласий, приведших в 1912-1913 годах к разрыву между Рудольфом Штайнером и Теософским обществом, в рамках которого, хотя и вполне самостоятельно, он действовал, на первых порах. Примечательно, что основоположник современного антропософского учения о перевоплощении настоятельнейшим образом подчеркивал: о втором пришествии Христа во плоти, какого ожидали тогда в теософских кругах, не может быть и речи - такой подход совершенно исключает истинное познание существа Христа в его неповторимости.

Итак, относительно "второго пришествия" сохраняет силу тот же вывод: к самому Христу идея перевоплощения неприменима.

Краеугольным фактом христианства является Сам Христос и Его деяния. Но эти деяния, ставши реальностью, нуждаются в свободном человеческом признании, одобрении и внутреннем постижении. Общее понятие "христианство" включает также, что как ответ на вочеловечение Христа должно произойти еще и пришествие человека ко Христу. И теперь мы перейдем к этой другой стороне христианства, чтобы затем вновь вернуться к вопросу о перевоплощении.

Становление Христова начала в человеке

В Послании к Филиппийцам апостол Павел пишет: "<...> не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус" (3:12). В Первом Соборном послании Иоанна Богослова читаем: "Но еще не открылось, что будем" (3:2). В Нагорной проповеди есть такие невероятные слова: "...Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" (Мф. 5:48).

Не должно быть никакого сомнения в том, что становление христианином есть действительно "становление", дело роста, и что оно подлежит развитию. Новый Завет полон указаний на внутреннюю работу, вследствие которой все то, что в "прежнем" человечестве существует как несовершенное, поистине как "сырье", в силу соединенности со Христом должно быть преобразовано. Ведь неслучайно апостол Павел, который так упорно предостерегает от фарисейского зазнайства, в заблуждении своем полагающего, что к Богу можно приблизиться "добрыми делами", выдвигает такое требование: "Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе" (Фил. 2:5). В Евангелии от Иоанна на вопрос о том, какие добрые дела нужно делать, дается ответ: "вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал" (Ин. 6:29). "Веровать" означает здесь - открыться Христу, чтобы Его существо могло влиться в человека. Отсюда и происходят с высочайшей естественной необходимостью, без особого нажима, "добрые дела". Но они должны (произойти - в противном же случае с верой было бы не все ладно. Вера ни в коем случае не исключает элемент волевого "упражнения". "Упражняй [по- греч.: "gymnazein". - Р.Ф.] себя в благочестии" - так Павел наставляет Тимофея (1 Тим. 4:7). Послание к Евреям говорит о "чувствах" (aistheteria) высшего рода, которые "навыком [т. е. упражнением.- Р.Ф.] приучены" (Евр. 5:14).

Без активного содействия проникнутого верой человека не свершается то, что Павел во Втором послании к Коринфянам (3:18) описывает как отражение образа (eikon) Христа нашим открытым лицом, - без собственного активного воления

человек не сможет, так сказать, "подставить" себя излучению этого первообраза, чтобы стало возможно преобразаться "в тот же образ от славы в славу". И слово "успех" (prokope) в Послании к Филиппийцам (Фил. 1:25) и к Тимофею (1 Тим. 4:15) относится у Павла к внутреннему христианскому развитию, равно как и понятие "ступень" (bath-mos), передаваемое по-латыни словом "gradus" (1 Тим. 3:13).

Переживание милости Господней не исключает собственных усилий, и даже более того, они как раз и способны раскрыть человека к осознанию этой милости. Взаимопроникновение целеустремленных человеческих усилий и Божией милости Павел классически сформулировал в виде парадокса в Послании к Филиппийцам: "...со страхом и трепетом совершайте (katergazesthe) свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие (energein) по своему благоволению" (Фил. 2:12). Точно так же и в Евангелии от Иоанна: "Старайтесь (erga'zesthe) не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий" (Ин. 6:27). Старайтесь о том, что будет дано!

В развитии человека-христианина речь идет не только о следовании образцу, который как таковой остается вне устремляющегося к нему, и это отчетливо показывают Павлова и Иоаннова формулы присущности. "Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос" (Рал. 2:19-20). "Вы во Мне, и Я в вас" (Ин. 14:20). Человеческое "я", в котором осознанно постигается собственная личность, есть высшая инстанция человеческого существа. Если Христос приемлется в это "я", то Его преобразующее воздействие мало-помалу пронизывает всего человека и достигает в конце концов его телесных глубин. "Кто во Христе, тот новая тварь" ("ktisis", "тварь", 2 Кор. 5:17). Говоря о становлении Христова начала в человеке, мы говорим о таком, охватывающем всего человека, единении с существом Христа, о принятии в себя совершенно конкретного влияния существа Христа, что находит выражение в Святой трапезе, которая праздновалась в христианстве с древних времен (Деян. 2:46). В гл. 6 Евангелия от Иоанна, в которой говорится о хлебе жизни и которая как бы предвосхищает таинство святого причастия ровно за год до Голгофы, отношение христианина ко Христу сведено к кратчайшей формуле: "Ядущий меня..." (Ин. 6:57) Соединение с Христом начинается в духовно-душевной сфере человека, но по мере развития все глубже проникает в низлежащие слои человеческого существа, достигая наконец также и телесности. Ранние христиане вживе ощущали, что через хлеб и вино святого причастия они соединяются с телом воскресения Христа. Причастие было для них "pharmakon athanasias", целебным средством к бессмертию (Послание Игнатия к Ефесянам, XX). Переживание причастия сообщало им предвкушение далекого грядущего завершения пути. "Athana&ia" - Павел употребляет это слово там, где он говорит о грядущем теле воскресения, в котором смертное должно "облечься в бессмертие" (I Кор. 15:53). Таким образом раскрывается связь между причастием и "Страшным судом".

В гл. 6 Евангелия от Иоанна совершенно однозначно сопоставляются переживание причастия и Страшный суд, Накормив пять тысяч, Христос прежде всего говорит о "хлебе жизни" (трижды - 6:35,48, 51). В третий раз он достигает наибольшей конкретности: "Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира" (6:5 IX причем "мир", "kosmos" означает в новом Завете не

то, что мы теперь называем космосом, но означает земной человеческий мир, который взыскует спасения. Здесь может привлечь внимание, что вместо слова "тело" ("soma" - при Тайной вечере) Христос употребляет слово "sarx", "плоть", с которым мы уже встречались выше. Не слишком ли грубо это выражение? Да еще в "самом духовном" из четырех Евангелий? Может быть, ропщущие иудеи не зря возмущались "странной" ("sklerds") речью Христа (Ин. 6:60). Но стоит принять в соображение, что мы не в первый раз встречаем в Евангелии от Иоанна слово "sarx". Высочайшей значимостью обладает оно в Прологе: "И Слово стало плотию", В Прологе евангелисту важно не допустить сомнения в том, что Христос действительно низошел на землю в земное тело человека, а не остался в какой-нибудь более эфирной оболочке выше той ступени, где встречаются смерть. И если теперь именно это слово употребляется в связи с переживаем причастия, значит, тем самым в совершенно радикальной и категорической форме разъясняется, что принимаемое в причастии тело без вступления Христа в сферу "sarx" осуществиться не могло бы. Этот радикализм выражения сродни касающейся Воскресения главе Евангелия от Луки, где речь идет о "плоти в костях" воскресшего. Действенное в причастии "тело" могло пресуществиться только из земной, смертной телесности. Лишь из дальнейшей речи Христа становится совершенно ясно, что слово "sarx", конечно же, является здесь предвестием пресуществления, без которого просто плоть, "sarx", как таковая "не пользуется нимало" (Ин. 6:63). Ведь в самом деле плотское тело Христа пронизано и одухотворено "животворящим Духом", и благодаря этому оно не только не "не пользуется нимало", но как раз в силу этого преобразования является чем-то последним и наивысшим.

Когда Христос говорит о своей "плоти" и "крови" как о необходимых спасительных дарах Принимающему причастие, это не просто образ, но духовная реальность. Иудеи были шокированы жесткой речью. "Кто может это слушать?" (Ин. 6:60) "Как Он может дать нам есть Плоть Свою?" (Ин. 6:52) Даже среди последователей Христа возникает недоумение (Ин. 6:61). Что отвечает на это Христос? Он указывает на грядущее вознесение: "это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего (anabainein) туда, где был прежде?" (Ин. 6:61, 62) В какой мере это указание на вознесение является помощью ученикам в их познании, помощью, которая явно предназначалась для сомневающихся?

Когда сторонники Реформации спорили с Лютером о святом причастии, они объявили, что с вознесением тело Господа покинуло землю и потому не может реально присутствовать на христианских алтарях, а значит, хлеб и вино являются просто символами. Хлеб не "есть" тело Христа, он только "обозначает" его. Реформаты свидетельствуют этим возражением, что они уже не способны воспринимать вознесение Христа имагинативно, в зримых образах, они огрубляют его до локально-внешнего происшествя и тем самым проходят мимо подлинной сферы бытия, в которой разворачивается событие вознесения. И тогда, естественно, для них вполне логично, что тело, находящееся на небесах, не может присутствовать на земле, к тому же одновременно на множестве алтарей. Лютер был чужд тому, что называют христианской "Софией", христианской эзотерикой. Он не владел мировоззрением, конкретно включающим в себя сверхчувственные

реальности. Тем более впечатляет, что из глубокого религиозного инстинкта он все же не капитулирует перед близорукой логикой Цвингли, но, верно чувствуя, что речь/здесь идет о чем-то таком, что христианство никак не вправе потерять, утверждает реальное существование тела причастия. Не "означает...", но "есть...". В своих сочинениях "Что еще утверждают слова" (1527) и "Великое мироучение о Святом Причастии" (1528), в своем "Учении о вездесущии" он развивает мысли, благодаря которым подходит к мистерии причастия намного ближе, чем Цвингли. Речь идет о правильном понимании вознесения, которому здесь придается ключевое значение. Лютер сознает, что вознесение толкуют неправильно, когда принимают во внимание только материальную форму бытия, "постижимую телесную форму, в какой Он (Христос) был на земле телесно, занимая пространство или покидая его соответственно своей величине (quantitas)... В такой форме Он на небе не находится, ибо Бог не есть телесное пространство или место... С другой стороны (имеется) непостижимая духовная форма, которая не занимает и не покидает пространства, но проходит через всякую тварь, где хочет... в-третьих, божественная, небесная форма, которой Он составляет вместе с Богом одно Лицо, благодаря чему, разумеется, все твари должны быть для него много более прозрачны и много более сущи". Вознесшийся на небеса сидит одесную Отца, но "десница Божия повсюду есть". "Он не взшел на небеса как по лестнице и не спустился как по канату". Лютер говорит о "форме, в какой Его (Христа) божественное существо может совершенно и полностью пребывать во всех и в каждой отдельной твари глубже, сокровеннее, живее, чем даже сама тварь..."

Вознесение не просто не исключает присутствие тела и крови Христовой в причастии, но вообще только и делает его возможным, переводя тело воскресения Христа в беспредельно освобожденную форму бытия потенциальной "вездесущности" (Лютер называет ее "ubiquitas"). Таким образом, причастие не есть просто символ, но как говорил Лютер: "тучная пища... Пища эта столь тучна, что она нас в себе преобразует и плотских, смертных, грешных людей делает людьми духовными, святыми, живыми, какими мы уже и являемся, но сокрыто, в вере и надежде; увидим же мы это только на Страшном суде".

Вернемся к гл. 6 Евангелия от Иоанна. После того так Христос впервые употребил столь смутившее всех слово "sarx" ("плоть") в своей речи о "хлебе жизни", в дальнейшем Он не менее четырех раз говорит о "Плоти и Крови". Сначала "Плоть и Кровь Сына Человеческого" (Ин. 6:53), затем "Плоть и Кровь" в каждом случае со словом "Моя" (Ин. 6:54, 55, 56). Мотив причастия в ст. 6:54 сливается с другим мотивом, звучавшим еще раньше. В ст. 6:39 мы впервые слышим: "Из того, что Он [Отец.- Р.Ф.] Мне дал... все то воскресить (anasteso) в последний день". То же самое в измененной форме еще раз в ст. 6:40: "Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день" ¹⁰. И в третий раз в ст. 6:44: "Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день". И наконец в четвертый и последний раз осуществляется связь этой формулы Страшного суда, "последнего дня", с мотивом причастия: "Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день" (6:54).

Ясно видно, что ст. 6:54 предшествует, подготавливая его, совершенно по принципу параллелизма построенное выражение (6:40). Чтобы сделать отчетливее метаморфозу, которая происходит от ст. 6:40 к ст. 6:54, поставим оба стиха рядом.

6:40:

"Воля Пославшего Меня есть та,
чтобы всякий, видящий Сына
и верующий в Него, имел жизнь вечную;
и Я воскрешу его в
последний день".

6:54:

"Ядущий Мою Плоть,
и пьющий Мою Кровь
имеет жизнь вечную,
и Я воскрешу его в последний день".

Предложения построены одинаково. Параллелизм ст. 6:40 в выражении "видящий Сына и верующий в Него" превратился в ст. 6:54 в параллелизм "Ядущий... и пьющий...". Первый вариант - "видеть и верить" - на первый взгляд представляется более "духовным", чем второй - "есть и пить". Однако нужно обратить внимание на значимость позиции слова. Второй вариант по сравнению с первым более продвинут. Если бы порядок слов был обратным - сначала "есть и пить", потом "видеть и верить", - можно было бы подумать, что нечто только образное надлежит затем интерпретировать в точном духовном смысле. Но все начинается с душевно-духовного: "видеть и верить". Связь со Христом берет начало в том, что Его принимают в сознание, видят умом (в греческом здесь стоит "theogem"). А тем самым постигают Его "облик" в "контуре", в очертании. Затем следует "вера", т. е. начинающееся участие в динамике, пульсирующей в этом облике, вера есть "силовое" переживание. Метаморфоза, ведущая к ст. 6:54, заключается в том, что человек в самозабвенном созерцании облика Христа в подлинном смысле слова "вбирает в себя этот облик, эту форму". Облик, излучению которого человек "подставляет" себя в созерцании, начинает запечатлеваться в нем. В итоге это увенчивается принятием тела Христова: "Ядущий Мою Плоть". То, что началось в душевно-духовном, все больше охватывает целокупное бытие человека вплоть до телесности. Созерцание Христа становится причастием тела. Тело воскресения не есть нечто материальное, это некая формообразующая структура. "Вера", начало "динамическое", все более усиливается, чтобы наконец воспринять ту божественную "динамику", которая струится в крови тела Христова, почему "вера в Него" и становится "питием Его крови". Духовное предзнаменование видения и верования сохраняется, но переходит все глубже в конкретно-сущностное. Античные греки назвали бы видение "аполлоническим", а веру - "дионисийским" переживанием. В причастии содержится и то и другое; двуединство тела и крови глубоко обосновано.

В таком причастии вечная жизнь познается "уже сейчас", но во всей полноте ее воздействие откроется на Страшном суде.

Страшный суд - буквально "последний день", "eschate hemera". В предвидении конца мира выражение "последний день" совершенно уместно. Оно правильно и точно в буквальном словоупотреблении, поскольку пространство и время в нашем смысле когда-нибудь перестанут существовать. В конце пространственно-временного земного бытия, в которое человек помещен, чтобы стать человеком, но которое как таковое сохранится не вовеки, с необходимостью обнаружится, прошел ли человек через назначенное ему Провидением земное существование так, чтобы вынести из этого "эпизода" - пусть даже по нашим понятиям он продлится очень долго - то, чего он мог достичь лишь в этих особенных условиях бытия: становления "я" в стихии свободы. Результат зримо проявится в теле воскресения, которое человек возьмёт с собой в вечность и в силу которого он также и в духовном царстве вечности сможет быть "совершенно самим собою". Не осуществившееся в конце времен уже не будет достигнуто Никаким иным способом. Последний день есть также день Страшного суда.

В Евангелии от Иоанна, равно и в Иоанновом Апокалипсисе, можно видеть, как в речевых фигурах по - особенному раскрывается власть священных чисел. Так, слова "последний день" звучат в Евангелии от Иоанна точно семь раз. В гл. 6 мы встречаем их четырежды. На празднике поставления кушей эти слова характеризуют седьмой, последний, день этого торжества (Ин. 7:37), но и здесь они тоже имеют эсхатологически - апокалиптическое звучание. Праздничная неделя становится иносказанием, ее "последний день" создает предчувствие грядущего конца мира. Он называется "великим" днем, и в этот день Христос говорит о "реках воды живой", что потекут из чрева верующих в Него, - и это тоже обетование преображенной телесности. В гл. 11, ст. 24, слова "последний день" произносит Марфа у гроба Лазаря. В ее устах они звучат как заученная из катехизиса истина. Но эти ее слова становятся поводом к тому, чтобы Христос мог возвестить эту отдаленную цель как свершившуюся в Его личности "уже сейчас", в тогдашней зоне: "Я есмь воскресение..." В седьмой и последний раз мы встречаем слова "последний день" в конце описания обращенной вовне деятельности Христа, когда перед началом страстей Христос, как бы оглядываясь назад, произносит своего рода итоговую фразу: "Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день" (Ин. 12:48).

Между смертью и Страшным судом

Через свое воскресение, которым Он предосуществляет "последний день" для собственной личности, Христос стал "первенцем из мертвых" (Кол. 1:18), "первенцем из умерших" (1 Кор. 15:20). Он "первородный между многими братьями" (Рим. 8:29), которые должны "быть подобными" (sym-morphos) Его "праобразу" (eikon). Это слово, sym-mor-phos, Павел употребляет также в Послании к Филиппинцам (Фил. 3:21): Христос, совершив вознесение, целиком преобразит (meta-schematizein) наше подвергнутое уничтожению тело таким образом, что оно "будет сообразно" - "sym-morphon" - "славному телу Его".

Такова великая отдаленная цель Страшного суда. Но мы увидели также, что этот день приуготовляется уже в земной жизни христианина. Приобщение ко Христу начинается с того, что находящийся в становлении христианин всеми силами своей

душевной жизни обращается к облику Христа Иисуса и Его земной судьбе. Благоговейно созерцая образы страстей Христовых, устремляя к ним всю свою способность сочувствия ("sym-pathie"), он в конце концов подходит к действительному состраданию со Христом. Так апостол Павел обрисовал Галатам Христа: "перед глазами предначертан был... как бы у вас распятый" (Гал. 3:1). Павел сам со -пережил все страсти вплоть до ощущения стигматов, "язв Господа" (Гал. 6:17), он осознанно соучаствует, настоящим и полноценным участием, в страданиях Христа (Кол. 1:24), он "сораспялся Христу" (Гал. 2:19). Он может сказать о себе: "Я каждый день умираю" (1 Кор. 15:31), однако в совсем ином смысле, нежели его современник император Тиберий, который в письме к сенату писал: "perire me cotidie sentio" - "я чувствую, что ежедневно погибаю" (Тацит. *Анналы* VI, 6). Переживание Павла - это "смерть для жизни новой"* (И.В. Гёте. *Западно-восточный диван. Книга певца. Блаженное томление. Перевод Н. Вильмонта - прим. перев.*): "но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний (eso) со дня на день обновляется" (2 Кор. 4:16).

Павел стремится привести свои общины к необходимому внутреннему усвоению праобразных свершений Христовых. Тогда из первоначальной "sym-phatie" вырастает "sym-paschein" со - страдание (Рим. 8:17), со- распятие (Рим. 6:6; Гал. 2:19), со - умирание (2 Кор. 7:3), со- погребение (Рим. 6:4; Кол. 2:12), со- воскресение (Ефес. 2:6; Кол. 2:12), со - житие (2 Кор. 7:3; 2 Тим. 2:11), со - прославление со Христом (Рим. 8:17). Благодаря всему этому Христос должен "изобразиться" (Гал. 4:19) (morphothe) в христианах. Такое переформирование, "метаморфизирование" посредством излучающего в человека первообраза пройдет ряд ступеней восходящего преображения "в тот же образ от славы (doxa) в славу" (2 Кор. 3:18).

Этот процесс развития в становлении христианина устремлён к отдаленной цели Страшного суда, как некий "встречный рост". В каждом отдельном христианине он начинается весьма по-разному и прерывается смертью, которая настигает людей на различных стадиях этого становления, в зависимости от возраста, судьбы, жизненной зрелости и интенсивности устремления. Как же соотносится начавшийся процесс со свершением в день Страшного суда? Что находится между смертью и днем Страшного суда?

Недавно возникшее теологическое учение о "полной смерти" отвечает так: между смертью и воскресением в день Страшного суда для человека нет абсолютно ничего. Смерть как возмездие за грех целокупно ввергает его в небытие. Человек существует лишь в памяти Бога, который в день Страшного суда как бы заново его воссоздаст. Это учение о полном уничтожении в смерти созвучно современной материалистической концепции неразделимого единства человеческой души и тела, которая не признает за духовно-душевым началом собственной, отдельной от телесности формы существования.

Внутри христианства, если не считать "свидетелей Иеговы", такой концепции прежде не было. То, что духовно-душевное не просто феномен, выступающий в человеческом теле и с ним же переходящий, есть древнейший опыт человечества, с которым односторонне интеллектуалистское миропонимание справиться не способно. Теория "полной смерти" приводит, однако, и религиозные аргументы, считая дерзостью и самонадеянностью, что человек претендует на "бессмертие"

своей души и тем самым стремится избежать смертного приговора за грех. При этом ссылаются на то место из Первого послания к Тимофею, где о Боге сказано, что Он "единый имеющий бессмертие (athanasia)"> (1 Тим. 6: 16). Поскольку же, по христианским воззрениям, суть Бога - в "любви"(1 Ин. 4:16), все же допустимо представление, что в любви Он может позволить другим существам приобщиться к Его истинной сути в смысле того великого слова "примите", что произносится при причастии. Полностью трансцендентный Бог - скорее мусульманская, нежели христианская доктрина. Если истинно, что духовно-душевное ядро человеческого существа не уничтожается смертью, тогда в основе этого все же промысел божественного творения; и когда данное обстоятельство выступает как конкретный духовный опыт, нельзя считать, будто человек притязает на бессмертие как на своего рода "юридически гарантированное" право. Как мы видели, апостол Павел употребляет слово "athanasia" и для грядущего тела воскресения, которое должно обрести ее через великое преображение (1 Кор. 15:53, 54). И если полагают, что смертная кара, возведенная после грехопадения, постигает человека не во всей ее серьезности, т. е. эта кара относится только к телу, которое само по себе, в сущности, невиновно, то перед нами явно скороспелый вывод. Ответный удар, постигающий павшего в грех человека, который, опираясь на свое земное, телесное бытие, порывает с божественно-небесным, в том-то и заключается, что в смерти отнимает у него тело, позволявшее ему вести такое независимое от Бога существование; этот удар - расплата за злоупотребление самостоятельностью. Для духовно-душевного начала уничтожение не являлось бы карой. Смотреть на земное воплощение, использованное в дурном смысле, - куда более серьезный суд, чем небытие, не причиняющее боли. Теологическая аргументация в пользу теории "полной смерти" совершенно не убеждает, равно как и ссылки на Библию, с изречениями которой эта теория нередко вступает в конфликт, хотя права в том, что как в Ветхом, так и в Новом Завете акцент сделан на воскресение тела.

В главе "Факт и учение" мы показали, что в христианстве принципиально речь идет о событии, которое положило начало изменению состояния мира. Библия представляет собой не систему истин о Боге и мире, которые существуют сами по себе и сведены в некий законченный компендий. Выводы, сделанные нами касательно Нового Завета, имеют силу и для Ветхого Завета. В первую очередь речь и там идет не об учении, смысл которого имеет вневременное значение, но о последовательности событий, простирающейся на тысячелетия и относящейся в основном к народу Израиля, над которым витает мессианское обетование великого всемирного спасения. Уникальная в своем роде задача Израиля состоит в том, чтобы предоставить грядущему Спасителю земное тело. К этому в конечном счете и сводится вся ветхозаветная история спасения. С событием Христа история Израиля перестает быть историей спасения. Все определялось инкарнацией, воплощением Спасителя.

Потому-то Ветхий Завет обращает свой взор прежде всего на землю и на земного человека. Размножение людей на земле оказывается религиозно важным делом. В ряду потомков Авраама и Давида подготавливается земное тело для Мессии. С Его инкарнацией связан также выбор Провидением подходящего земного места действия - обетованный край, "erez Jisrael". Устремленность взора на земное тело ведет к тому, что и пророческие перспективы грядущего, носящие эсхатологически

- апокалиптический характер, также нацелены на грядущее телесное воскресение и оставляют без внимания духовно-душевные состояния, существующие вне воплощения. Великие образы надежды у пророков связываются с телесностью (Ис. 25:8; 26: 19; Иез. 37, Дан. 12: 1-3; Ос. 62:3; Иов 19:25-27; Пс. 16:9, 10; 49: 16; 73:24), хотя немногие места в Псалмах все же как будто бы наводят на мысль о существовании после смерти, которое начинается уже непосредственно перед последним воскресением.

Нет никакой необходимости противопоставлять Ветхий (а также Новый) Завет "платонизму" как нечто абсолютно антагонистическое. Греция по сравнению с Израилем имела иную задачу. У Платона прежде всего вновь ярко вспыхивает древнейшее сверхчувственное мистериальное знание. Расположенная к духу душа постигла себя в сверхчувственной форме бытия. В восприятии Платона тело по своим (как мы бы сказали: вследствие грехопадения затемненным и огрубевшим) эмпирическим свойствам может принести душевным порывам слишком много забот и тягот; потому и Сократ приветствовал смерть как исцеление. Это подлинное переживание, но переживание лишь части истины, помещающейся в рамках много более широкой взаимосвязи, и именно в этих рамках следует ее познавать. Речь идет о жизненном опыте, который в позднеиудейском, явно затронутом эллинистическим духом произведении "Книга Премудрости Соломона" сформулирован так: "ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная (geodes) хранилища (skenos) подавляет многозаботливый ум (nous)" (9:15). В латинском переводе: "Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem". Однако тем еще ничего не сказано об оценке телесности как таковой в контексте великих мировых событий. Если Платон и не оценил по достоинству значения земного тела, это ничего не говорит против прозрений в сверхчувственное, которые были у него благодаря свойственной ему особой силе душевного порыва. В конце концов, не так уж важно, является ли идея "платонической" или "библейской". Важно другое: "правильна" она или нет. То, что душа еще перед смертью способна более или менее освободиться от земного тела, человечество издревле знает по опыту. На подобную ситуацию указывает, например, слово "экстаз" ("ис-хождение" и "вне себя нахождение"). Апостолу Павлу тоже знакомо переживание "вне тела" (2 Кор. 12:2), знает о нем и тайновидец Иоанн Богослов, когда говорит: "Я был в духе" (Откр. 1:10; 4:2). В Ветхом Завете пророк Иезекииль не раз был восхищен из своего тела (Иез. 3:14; 8:3; 11:1; 40:2). Меж тем как тело его остается в Вавилоне, он созерцает происходящее в далеком Иерусалиме.

В Ветхом Завете тоже есть отдельные упоминания о посмертном существовании. Патриархи в смерти "прилагаются к народу своему" (Быт. 25:8; 35:29; 49:33). По крайней мере в случае с Авраамом, которого как первого из патриархов хоронят в Хевроне, далеко от могил его предков в Халдее, вышеприведенное выражение вряд ли подразумевает только лишь общий фамильный склеп. Мы уже упоминали, по другому поводу, "шеол" (scheol) - царство теней, соответствующее греческому Гадесу, или Аиду, - где, согласно ветхозаветным воззрениям, души умерших имеют хотя и умаленное бытие, но все же именно бытие, и откуда, пусть кошунственными приемами, их даже можно вызвать [так Самуил был вызван Аэндорской волшебницей (1 Цар. 28)]. О смерти Рахили говорится так: "И когда выходила из

нее душа" (Быт. 35:18). Когда Илия пробуждал от смерти сына вдовы, "простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже Мой! да возвратится душа отрока сего в него!" (3 Цар. 17:21). В позднеиудейское время, во Второй книге Маккавейской мы обнаруживаем наряду с упованием на будущее воскресение (гл. 7 и 12:43-45) также и рассказ о первосвященнике Онии, которому явился давно умерший пророк Иеремия в духовной славе как заступник и помощник своего утесненного народа (15:13-16).

Когда Христос в Кесарии Филипповой спрашивает учеников, "кто", по мнению людей, есть Сын Человеческий, - наряду с именем пророка Илии называют как раз имя пророка Иеремии (Мф. 16:14), следовательно, в народе считались с возможностью, что этот давно умерший пророк - а пожалуй, и любой другой из этих Божьих людей - в духовном смысле жив и при случае снова мог бы явиться в человеческом образе. Упоминание Иеремии в новозаветную эпоху созвучно с приведенным местом из книги Маккавейской.

В апокрифической "Книге Премудрости Соломона" нам встречается - наверно, благодаря греческому влиянию, влиянию Александрии, этого "огромного котла", где смешивались все народы, - даже идея Предсуществования. Душа не только продолжает жить после смерти - душа праведного пребывает в руке Божией, без мучений, в мире (3:1-3), она уже существовала до рождения и нашла соответствующую ей телесность: "Я был отрок даровитый и душу получил добрую; притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое" (8:19, 20). Такое место не оспоришь на том основании, что оно проистекает из греческого учения. Ведь, встречаясь с греческим образом мысли, иудаизм мог воспринять и элементы мировоззрения, которые дополняли ветхозаветную односторонность в направлении всеобъемлющего созерцания истины. Древняя церковь включила в библейский канон как равноценные также и эти, составленные на греческом языке и отвергнутые сужающимся иудаизмом апокрифические сочинения.

В Новом Завете в целом ряде евангельских изречений описывается грядущее блаженство. "Возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном" (Мф. 8:11). "Войди в радость господина твоего" (Мф. 25:21,23). "Вошли с ним на брачный пир" (Мф. 25:10). "Приняли вас в вечные обители" (Лк. 16:9). "Жатва" (Мф. 13:30, 39), "отделят злых из среды праведных" (Мф. 13:49). "Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их" (Мф. 13:43). Однако все это соотносится с концом мира, равно как и негативные противоположности "печи огненной" (Мф. 13:42, 50), "тьмы внешней" (Мф. 8:12; 22:13; 25:30), "плача и скрежета зубов" (Мф. 8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30), "муки вечной" (Мф. 25:46).

Правда, и в Новом Завете достаточно отчетливых указаний на дальнейшее самостоятельное существование умершего между смертью и концом мира.

Защитники "единства души и тела" правы, констатируя, что под словом "psyche" во многих местах подразумевается тесно связанное с телесным ("bios") душевное начало. Так что слово "psyche" можно при случае истолковать и как "жизнь", например: "не заботьтесь для души (psyche) вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться" (Мф. 6:25). В том, что душа человека во время его воплощения большей частью погружена в телесные процессы, никакого сомнения нет, но душевное начало способно также, устремляясь "вверх", соединиться с

духовным миром. В словах "не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить" (Мф. 10:28) под словом "душа" ("psyche") безусловно подразумевается нечто самостоятельное от тела. В Евангелии от Луки (8:55) говорится, как при воскресении дочери Иаира "дух", который только что оставил тело, по призыву Учителя снова возвращается в телесность. Апостол Павел говорит о юноше, который, сидя на окне, погрузился в глубокий сон и, пошатнувшись, сонный упал вниз с третьего этажа и поднят был мертвым: "Душа его в нем" (Деян. 20:10). А притча о богатом человеке, у которого был хороший урожай в поле, гласит: "Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя" (Лк. 12:20). Умиравший распятый Христос произносит молитву словами 31-го псалма (ст. 6): "В Твою руку предаю дух Мой". Умиравший первомученик Стефан молит; "Господи Иисусе! прими дух мой" (Деян. 7:59). Уже в гимне Марии "Величит душа Моя Господа..." речь явно идет о "душе" и "духе" (Лк. 1:46, 47). Послание к Евреям говорит о "духах праведников, достигших совершенства" (12:23); духи этих умерших еще до воскресения на Страшном суде живы и действуют, и первые христиане знали, что имеют "вокруг себя такое облако свидетелей", сущих бестелесно (Евр. 12:1). В Апокалипсисе умершие мученики именуются "души убиенных" (6:9). Они являются тайновидцу "под жертвенником". Еще раз употребляет он слово "души" ("psychai", 20:4) для обозначения лишившихся плоти - умершие мученики живут и царствуют со Христом. Их статус называется "первое воскресение" (Откр. 20:5). Это еще не воскресение тела - упразднение смерти созерцается только в ст. 14 гл. 20 Откровения, - но уже достижимое в царстве мертвых, начинающееся в духовно-душевном воскресении в смысле Христова сошествия в ад, в смысле слов "если и умрет, оживет". С деянием Христа бытие после смерти обретает другую суть. Употребляемое в Апокалипсисе выражение "первое воскресение" явно имеет отношение ко "второй смерти" (Откр. 2:11; 20:6, 14; 21:8), к немощи умершей души, погруженной во мрак - после отделения от тела, после "первой" смерти. "Первое воскресение" которого удостоены мученики, есть воскресение души, преодолевающей свою смерть. Что же касается "первой смерти", то она будет преодолена только через наступающее вплоть до телесности "второе воскресение". Между обоими этими местами, где говорится о "psychai", взору Иоанна неоднократно предстают видения, которые относятся к бестелесным душам мучеников (7:9-17; 15:2-4; 19:14; 20:4), - все это еще до телесного воскресения.

Далее, следует вспомнить о том, что в Иоанне Крестителе узнают вновь пришедшего Илию (Мф. 11:14 и 17:11-13), о вознесении которого сообщает Ветхий Завет (4 Цар. 2:11) и который в Израиле всегда чтился как продолжающий жить в вечности пророк. Илия как духовный лик является в эпизоде преображения Христа (Мф. 17:3), и с ним - давно умерший Моисей. Оба они ведут с Христом духовную беседу и из своей духовной перспективы прозревают предстоящее событие Голгофы (Лк. 9:31). Живым умершим является и Авраам. Христос отвергает материализм саддукеев, указывая на слова Бога-Отца "Я Бог Авраама, и бог Исаака, и Бог Иакова"; "Бог не есть Бог мертвых, но живых" (Мф. 22:32), Лука же еще добавляет: "Ибо у Него все живы" (Лк. 20:38). В рассказе о нищем Лазаре живущий по ту сторону земного бытия Авраам является как особенный дух - хранитель и попечитель умерших израильтян (Лк. 16:19-31). В Евангелии от Иоанна Христос говорит об Аврааме: "Авраам, отец ваш, рад был увидеть день

Мой; и увидел и возрадовался" (Ин. 8:56). Можно бы счесть это аллюзией, скажем, на встречу с Мелхиседеком, благодаря которой из наступающего мира христианства в жизнь Авраама упал солнечный луч. Но контекст Иоаннова Евангелия, похоже, сообщает нечто иное. Возражение иудеев: "Тебе нет еще пятидесяти лет, - и Ты видел Авраама?" - не имело бы смысла, если бы подразумевало событие многотысячелетней давности. Иудеи вполне осознавали временные масштабы своей истории. Но о чем говорят эти пятьдесят лет? Рудольф Штайнер обратил внимание на то, что в различных возрастных фазах человеческой жизни скрыты различные возможности познания глубинных тайн. Иудеи определенно полагали, что нужно прожить по меньшей мере семь раз по семь лет, чтобы достичь той возрастной зрелости, которая позволяет духовными глазами узреть патриарха. Речь идет о возможности духовной встречи с живущим по ту сторону земного бытия Авраамом. Благодаря своим особым задаткам, Христос, хотя и не достиг еще пятидесятилетнего возраста, имел такую духовную встречу с Авраамом, который, как Моисей и Илия, с участием взирает "свыше" на происходящие на земле события.

Совершенно не согласуется с учением о полной смерти и уже упомянутый рассказ Христа о "богатом человеке и нищем Лазаре" (Лк. 16:19-31). В Евангелии этот рассказ не обозначен словом "притча", скорее всего, он взят из жизни. Речь здесь со всей ясностью идет о том, что происходит с лишенными плоти душами не после последнего воскресения, но спустя короткое время после смерти. Оба они - и богатый человек, и Лазарь - не только не уничтожаются вместе с жизнью тела, но проходят через существенно различные переживания. Одна смерть отличается от другой. Фразе "и похоронили его" (о богатом) противопоставлена фраза "умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово". Существа, живущие в вышних мирах, Ангелы, принимают его душу. Они провожают ее в ту сферу духовного мира, с какой благочестивые иудеи ощущают внутреннее духовное родство и притяжение; на образном языке они называют эту сферу лоном Авраамовым. Встречаясь с душой патриарха, они чувствуют себя укрытыми в ней. К "богатому", погруженному в материальные наслаждения, Ангелы, так сказать, вовсе не могут подступиться. Проходит некоторое время, прежде чем богатый человек, придя в сознание, "поднял глаза свои" и обнаружил себя в муках. Вследствие того, что жизнь прошла в чувственных наслаждениях, страсти и желания, которые можно удовлетворить только посредством тела, как бы укоренились в его душе и теперь мучают его "в пламени". Он не на лоне Авраамовом, но "в аде" (Лк. 16:23). Однако воскресающее сознание ("он поднял глаза свои") позволяет ему увидеть и, собственно, предназначенного ему духовного водителя Авраама, но "вдали" - в мире, который очень от него далеко. Там же он видит и Лазаря. Прошедшая жизнь еще существует в его памяти; узнает он и людей, с которыми был связан на земле. Первое, что делает богатый, подняв глаза свои, описано словами "и, возопив, сказал", посылая Аврааму весть в том роде, "как один дух говорит с другим". "Отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой". При жизни он всей душой был погружен в наслаждения изысканными яствами, и теперь собственный язык палит его огнем - "ибо я мучаюсь в пламени сем". И в действительности происходит разговор между духами. Богатый человек слышит

голос Авраама, который даже любовно называет его "чадо", но при этом все же не может не объяснить ему неизбежную закономерность: "вспомни". Прожитая жизнь снова встает после смерти перед глазами умершего. "Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей". Теперь с особой болезненностью выясняется: только что закончившаяся жизнь была поистине твоей", но ты прожил ее неправильно. Ты ведь стремился к тому, что считал "своим добрым", - К внешнему наслаждению, - и теперь принужден увидеть, что все это "твое доброе" ты утратил, оно изжило себя в материальном наслаждении, оставив теперь лишь жгучие лишения. "Пропасть", которая "утверждена" "между нами и вами", т. е. между адом и лоном Авраамовым, символизирует, что по крайней мере некоторое время после смерти вещи сохраняются такими, какими они были в миг смерти. Еще живущий на земле обладает привилегией: он еще может в любое время изменить свое сознание и свои поступки. Этой возможности перестроить свою судьбу - "добрый разбойник" сумел в последний миг, на кресте, решающим образом изменить свою судьбу - после смерти более не предоставляется. На земле судьбы совершаются - после смерти они неумолимо испытываются в их истинной ценности или негодности. Медленно развивается "пробуждение" богатого человека, из его души проистекает даже человеческое чувство любви, когда, думая о своих еще живущих на земле братьях, он желает предостеречь их от греха. Но и такой возможности нет. Здесь рассказ обрывается. Он опять-таки ничуть не претендует на роль обобщающего компендия касательно жизни после смерти, но с глубочайшей серьезностью приводит ее фрагмент, показывает на конкретном примере, что с человеком может случиться сразу после смерти, в мире ином. Рассказ во всех своих подробностях кажется таким "окультино-деловым", и не стоит, приуменьшая его важность, видеть в нем ни к чему не обязывающую нравоучительную басню, снисходительно приспособленную к народным представлениям. В определенный момент занавес падает и рассказ обрывается. Неумолимая закономерность посмертного переживания стала зримой. Однако это еще не означает, что страдания богатого человека должны продолжаться бесконечно. В другом месте Христос указывает на негативные посмертные переживания, которые должно искупить все до последнего, но потом они все же заканчиваются. Человеку Он дает совет быть готовым уладить возникающие в отношениях с ближними трудности, "пока ты еще на пути с ним" (Мф. 5:25). Вновь подчеркивается важность этой земной жизни, в которой свершаются судьбы, определяется направление. Сложность, не улаженная при жизни на земле, приводит в вышнем мире к серьезным, далеко идущим последствиям. Вопрос будет вынесен на божественный суд, который предаст виновного "истязателю" (об этом подробно рассказывает Евангелие от Луки, 12:58). Грешник попадает во власть существ-истязателей, он переживает легкомысленно утраченную вследствие греховных поступков свободу как "темницу" и должен пребывать в этом состоянии до искупления последнего греха. "Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки".

В сочинении Фомы Аквинского "Сумма теологии" есть примечательное описание того, как умершие души достигают своего "места". Фома говорит, что тела несут в себе как силу тяжести (*gravitas*), так и подъемную силу (*levitas*) и что тем самым определяется их место. Так же и в душе, лишившейся тела, сила притяжения вышнего мира проявляется как "*levitas*", а сила притяжения нижнего мира - как

"gravitas", смотря по тому, как прожита окончившаяся земная жизнь. Душа тогда следует как бы магнитной тяге той сверхчувственной области, с которой она чувствует родство. И в зависимости от этого она или "гравитирует", или "левитирует" (Summa theologiae. Приложение 69,2).

Во Втором Соборном послании апостола Петра смерть обозначена еще и поныне часто употребляемым в медицинском смысле, но уже не в буквальном своем значении словом "exitus" "отшествие") (2 Петр. 1: 15), по-гречески "exodos" - исход, - путь, выводящий вовне. Это слово подразумевает, что существует нечто такое, что по смерти исходит вовне и вступает теперь на свой собственный путь. В ст. 14 этой главы Послания Петра смерть описывается как предстоящее "скоро должен оставить храмину мою". Апостол Павел, не оставляя надежд на конечное воскресение - преобразование, ожидает, что после смерти, после "разрешения" (analein), он "будет со Христом" (Фил. 1:23). Многократно употребляемое для обозначения смерти выражение "почить" не противоречит такому ожиданию. "Почивание" (т. е. сон) имеет общее со смертью: и там, и там душевное начало "выскальзывает" из тесной связи с телом. Крепко спящий не слышит боя часов, поскольку своей душой он не находится "внутри слуха", в котором внешне ничего не изменилось. Во сне такое разятие души и тела является еще более или менее слабым, в смерти же духовно-душевное начало выходит из человека окончательно, забирая с собой тончайший жизненный организм, эфирные жизненные силы. Но отделение души от тела - общее для этих двух процессов. Учение о полной смерти не находит опоры и в Евангелии от Иоанна, где как раз усиленно подчеркивается, что подлинно высшей жизни можно достигнуть и с помощью того, что начинается "уже сейчас", на земле: "Верующий в Сына имеет жизнь вечную" (Ин. 3:36; ср. также 1 Ин. 5:12). "Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд (krisis) не приходит, но перешел от смерти в жизнь" (Ин. 5:24). "Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут" (Ин. 5:25). Нечто от этого "и настало уже" произошло у купальни Вифезда с расслабленным, который лежал как "мертвый" и не имел собственной воли к выздоровлению, пока не услышал призыв Господа: "Встань и ходи!" Воскрешенные Христом из состояния душевной смерти уже сейчас участвуют в высшей жизни. Следующие далее слова о "находящихся в гробах", которые воскреснут к "воскресению жизни" или к "воскресению осуждения" (Ин. 5:28, 29), указывают на окончательное преобразование тела на Страшном суде: здесь формула "наступает время" приведена без добавления "и настало уже". Но внутреннее переживание воскресения, возможное уже сейчас, исключает уничтожение в полной смерти. Окончательное воскресение на Страшном суде "творивших добро" есть "воскресение" в полном смысле слова - "воскресение жизни". Воскресение же суда, "воскресение осуждения", видимо, указывает на то, что в конце земного времени, а значит, тоже в конце земных возможностей, прошедшим земное бытие людям, которые неправильно использовали эти возможности, злоупотребили ими, предстоит последнее, неумолимо ясное переживание расплаты. Слова о "мучении в огне" в синоптических Евангелиях и в Апокалипсисе возвещают, что однажды, когда пройдет всякая видимость, стихия божественной любви воцарится как последняя реальность, "огонь", который Христос хотел "низвести на землю". "Кто близок

Мне, тот близок огню", - говорит Господь в одном из апокрифов. Если человек своим внутренним существом живет в стихии божественного огня, это дарит ему блаженство. Если же своим душевным складом он стоит "вовне", то воспринимает эту "внешнюю" для него стихию любви, от реальности которой он более не может уклониться, как постоянный упрек, как жгучую муку.

Все приведенные выше пассажи в достаточной мере показывают, что учение о полной смерти не согласуется с важными библейскими изречениями. Оставляя со смертью плоть, люди продолжают существовать между смертью и Страшным судом.

Однако нельзя закрывать глаза на то, что соответствующие пассажи и аллюзии чрезвычайно фрагментарны. На поставленный в начале этой главы вопрос о том, что происходит между смертью и Страшным судом, как продолжается начатое на земле продвижение ко Христу, в котором, по апостолу Павлу, христианин должен возрастать до "мужа совершенного", до "в меру полного возраста Христова" (Ефес. 4:13) и которое, однако, прерванное смертью, продолжается между смертью и Страшным судом, - на этот вопрос не обнаруживается исчерпывающего ответа. Освещаются только отдельные аспекты.

Это отражается и в развитии христианского мышления - в истории догматики. Раннее христианство прежде всего находилось под мощным впечатлением и под динамическим воздействием события воскресения. То, что ворвалось в ближайшую реальность из далекого будущего - Судного дня,- благодаря непосредственности переживания переместило сам этот Судный день в осязаемую близость. Так происходит, например, в путешествии, когда далекая цель уже в начале пути является глазу, однако в дальнейшем может опять исчезнуть за лесами и горами, хотя путник все же постепенно к ней приближается. Такое пророчески предвещающее сияние отдаленной цели явно выпало на долю первых христиан в переживаниях порыва, описанных в Деяниях апостолов. Ветер грядущего ворвался в настоящее. В этом контексте и надо, пожалуй, рассматривать так называемое "скорое ожидание", в котором обвиняют первых христиан. Без сомнения, они считали, что Страшный суд должен произойти в скором времени, и видели будущее в "укороченной перспективе", которая нередко свойственна пророческим предсказаниям. Это не значит, что такая перспектива как-то противоречит истинности пророчества, просто ход событий оказывается затем гораздо более сложным, многослойным, длительным, чем представлялось при пророческом созерцании, которое способно "сжать" длительные развития. Но нельзя не учитывать, что в Евангелии уже делаются попытки развеять заблуждение укороченного, "скорого ожидания". Перед входом в Иерусалим Христос рассказывает ученикам притчу, чтобы приглушить лихорадочное близкое ожидание, "ибо Он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие" (Лк. 19:11). В притче о десяти девах, рассказанной в последней апокалиптической беседе на горе Елеонской, девы, которые вышли навстречу жениху, долго ждали его - но "жених замедлил...". Здесь употреблено характерное слово "chronizein" (Мф. 25:5) - то же самое, что и в апокалиптическом пророчестве на горе Елеонской (Мф. 24:48). И если из "апокалипсиса на горе Елеонской" в версиях Матфея и Марка может возникнуть впечатление, что разрушение иерусалимского храма уже означало бы неотложное начало конца

мира, в сообщении Луки имеется добавление: "доколе не окончатся времена язычников (kairoi)" (Лк. 21:24).

Вместо того чтобы дешевой критикой отметить "скорое ожидание" как иллюзию, следует, скорее, расценивать его как проблеск грядущего, просиявший вслед за подобным вспышке молнии событием Пасхи. Взор был зачарован окончательным воскресением, посмертные судьбы души, лишившейся плоти, отступали на задний план.

Только когда христианство стало все больше осознавать, что ему придется устраиваться на земле на достаточно долгое время, люди стали задумываться о "промежуточном состоянии" между Пасхальным утром и Страшным судом, протяженность которого все увеличивалась. В представлениях, сложившихся в богословии об этом "промежуточном состоянии", отражается именно фрагментарность библейских высказываний. Так, возникло представление, что умершие пребывают до Страшного суда в состоянии сна ("psychorannychia"). Или, например, считалось, что душа, судимая сразу после смерти, тотчас же переживает блаженство или муки, а потом, на Страшном суде, к ней присоединится воскресшее тело. Можно спросить: не слишком ли обесценивается Страшный суд, если он просто дополняет уже осуществившееся блаженство или мучение, и не слишком ли снижается интерес к ожидаемому в конце времен великому преобразованию неба и земли, если душа уже в промежуточном состоянии имеет возможность спасительного созерцания Бога ("visio beatifica")? В 1336 году папа Бенедикт II, корректируя своего предшественника Иоанна XXII, торжественно объявил, что блаженные "сами ясно созерцают Бога, Троидного и Единого, каков Он есть", что души святых на небесах "созерцают божественное существо, каковое является перед ними неприкровенно ясно и отчетливо" (булла "Benedictus Deus"). Это было еще раз подтверждено на Флорентийском соборе 1439 года. Таким образом, если "visio beatifica", спасительное созерцание Бога, возможно уже вскоре после земной смерти, то напрашивается вопрос: "Что еще более важное может принести Страшный суд?" О воскресении тела было известно из предания, но никто не мог толком сказать, в чем же состоит его дополнительная ценность. Типичным примером такой невразумительности является фраза в {католическом} "Очерке догматики" Б. Бартмана (Фрайбург, 1923): "После воскресения блаженство, несомненно, возрастает. Спрашивается только, как его объяснить" (S. 566). Здесь отсутствует основанное на духовной конкретике, дифференцированное представление о 'сверхчувственных областях реальности. Переживания "блаженства", посмертно возможные для лишившихся плоти, сведены в единственное застывшее абсолютное понятие, расширение которого уже немислимо. Констатацией возможного уже после смерти окончательного "visio beatifica" умаляется ценность воскресения тела на Страшном суде. В самом подходе к переживаниям блаженства, выпадающим на долю лишившихся плоти, сказывается односторонность, идущая от платонизма. Совершенно не учитывается та ценность, какую одухотворенное тело воскресения привносит на Страшном суде как орган, позволяющий вечной индивидуальности человека оставаться вполне самой собой и в духовном мире, при всей тамошней взаимосвязанности и общении ("одно живет и действует в другом") быть самостоятельным членом великого небесного братства.

Делались и попытки непосредственно придвинуть друг к другу мгновение смерти и переживание Страшного суда, под тем предлогом, что-де наши понятия о времени неприменимы к иному миру. Далее, задавались вопросом, проходит ли умершая душа через состояние очищения - через некое "чистилище" (purgatorium). Например, в рамках так называемого "библицизма" предпринимались попытки гармонично обобщить в топографии иного мира различные, порою звучащие весьма противоречиво высказывания о потустороннем бытии - ад, геенна, "лоно Авраамово", рай. И вот с недавних пор теория полной смерти вообще отменяет вопрос о промежуточном состоянии. "Во всяком случае, на вопрос о смерти и о мертвых нельзя ответить иначе, кроме как указав на смерть и Страшный суд - и ни слова больше! Все, что между смертью и Страшным судом, - от лукавого" (Paul Althaus. Die Letzten Dinge. Gutersloh, 9. Aufl. S. 159). Мы видели, что это насильственное учение не имеет прав гражданства в христианстве. Однако и поныне разработанные представления о "промежуточном состоянии" остаются фрагментарными. Здесь в христианской картине обнаруживается пробел.

Рассмотрение основных событий, связанных с Христом, привело нас к пониманию, что в рамках этого неповторимого нисхождения и восхождения не остается места для реинкарнации. Иначе обстоит дело с "другой стороной" феномена христианства - становлением Христова начала в человеке. Само Спасительное деяние произошло не на небесах, а на земле. Живущий в земном теле человек призван и способен принять это Спасение. Христианином становятся на земле. Процесс движения человека ко Христу обрывается смертью. В жизни после смерти прошедшая земная жизнь перерабатывается в переживаниях блаженства или мучения. Но что же происходит в промежутке до дня Страшного суда? Здесь надо со всей серьезностью рассмотреть идею перевоплощения. Именно эта идея могла бы восполнить "эсхатологический пробел".

2. Перевоплощение

От Будды к Лессингу

Снова и снова мы встречаемся с предрассудком, будто учение о перевоплощении есть нечто "индийско-буддистское". Мы еще в самом начале привели пример из скандинавской саги о короле Олафе, чтобы показать, что представление это искони было распространено не только в Индии, а намного шире. Далее, мы заметили также, что в XVIII столетии идея перевоплощения, которую христианская церковь долгое время отменяла, снова возникла в духовной жизни Европы.

Ярчайший пример тому - Лессинг, который в 1780 году в сочинении "Воспитание человеческого рода", как бы завещании, со всей серьезностью поставил вопрос о повторных земных жизнях. Весьма поучительно сравнить основное настроение этого сочинения с основным настроением буддизма. Для Будды перевоплощение - непреложный факт. Он не просто усваивает это учение, но осознает реинкарнацию благодаря собственному сверхчувственному созерцанию, хотя воспринимает ее в негативном смысле. Он считает, что жизнь равнозначна страданию. Тем самым ценность жизни "отрицается" - это для него несомненно. Вопрос в том, как уничтожить страдание. Ответ: единственный способ - положить конец жизни. Если исходить из господствующего ныне материалистического мировоззрения, то

можно без долгих слов предположить у человека наличие средства, которым легче легкого покончить с полной страданий жизнью, - таким средством является самоубийство. Знание Будды было куда глубже. Он понимал, что в этом случае душевно-духовное начало все равно продолжает существовать, со всей неотъемлемой от него волей к жизни, которая затем приведет к новой телесности. Если просто срезать растение, оно вырастет снова. Нужно вырвать его с корнем. Будда понимал, что даже у человека, которому в его поверхностном сознании жизнь надоела, в более глубоких, подсознательных слоях души по-прежнему горит воля к жизни, как голод по бытию, как страсть, как "жажда". Чтобы положить конец всем жизням, человек должен энергичной медитативной работой воздействовать на глубины своей души, должен ступить на многотрудный "путь", чтобы в корне умертвить волю к жизни и таким образом достичь нирваны. Тем самым несчастье телесных существований аннулируется и человек спасается из круговорота перевоплощений. Будда видит достижение этой цели в характерном образе - образе разрушаемого дома. Дом - это телесность. Ту силу, которая вновь, и вновь строит человеку телесный дом, Будда видит перед собой как некое существо - "строителя дома". И в конце пути он может торжествующе объявить этому "строителю": "Без отдыха прошел я через круговорот многих рождений, ища строителя дома. Какая мука - родиться снова и снова. Строитель дома, я вижу тебя! Больше ты ничего не построишь. Разбиты твои балки, обвалилась кровля дома твоего".

Насколько же иной настрой у Лессинга! Представление о повторных земных жизнях носит у него вполне позитивный характер. Он видит в индивидуальном земном существовании человека отнюдь не несчастный случай в рамках мирового бытия. Он согласен со своим бытием и радостно переживает возможности его развития. Ему ведома радость становления, обучения, для которых мало единственной жизни. В истории он видит не бессмысленность, но поступательное раскрытие человеческих возможностей. Человечество как сообщество духовных существ шагает через различные культурные эпохи в одном великом процессе обучения. Мы сами жили в былых культурах и несем их плоды в подсознательных глубинах нашего существа, до поры до времени забыв эти плоды ради единственности теперешнего существования, но с той перспективой, что они будут переданы забвению не навсегда.

Если сравнить эту концепцию повторных земных жизней с концепцией буддизма, то перед нами - радикальная переоценка ценностей. Отрицательная величина в одной части уравнения выступает в другой его части как величина положительная. Перевоплощение видится в абсолютно новом свете. Между Буддой и Лессингом свершилась мистерия Голгофы. Пусть даже Лессинг в своем сознании отдавал дань эпохе Просвещения и был неспособен осмыслить христианство в его мистериальной глубине - сказав свое жизнеутверждающее "да" существованию людей, он все же находился в потоке объективного воздействия события Христа. Еще не затронутое христианством "нет" отчетливо проявляется в рамках западноевропейской культуры в окрашенной буддизмом философии Артура Шопенгауэра. У него мы читаем выразительнейшее утверждение: "Целью нашего существования в самом деле не может быть ничего иного, кроме познания, что лучше бы нам не быть. Это - самая важная истина" ¹¹.

В Евангелии от Луки есть рассказ о "Путешествии в Эммаус" (Лк. 24), где наглядно видно отношение христианства к буддизму. Идущие в Эммаус ученики пережили в Страстную пятницу крушение своих надежд и в беседе пытаются разрешить для себя ужасную загадку: почему Учитель должен был принять такой конец? Воскресший Христос присоединяется к ним и идет вместе с ними, пока еще неузнанный. Он спрашивает о причине их печали и затем произносит слова, которые как бы определяют должное место буддийской истине о страдании: "Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?" (Лк. 24:26) Христос не мог бы найти доступ в изначально присущий Ему специфический облик Славы, не пройдя Страстного пути. Страстная неделя подтверждает правоту Будды в том смысле, что основной тон земной жизни есть страдание. Но это уже не бесспорный аргумент, опровергающий ценность земной жизни, как у Будды. Страдание открывает смысл этой жизни, оно - необходимый предварительный этап на пути к Пасхальной славе. Проникнутый этим жизнеутверждением, апостол Павел способен написать римлянам: "Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется (apokalyptein) в нас" (Рим. 8:18).

Воскресший Христос, шагая одной дорогой с учениками, высказывает христианскую истину о страдании. Это вправду истина, которая приобретается "в дороге", на "пути". И если в конце пути Будды стоит обрушившийся дом, то путь в Эммаус, ставший для учеников путем познания, приводит в дом (Лк. 24:29). В этом доме Воскресший преломляет с учениками хлеб, и в этот миг они узнают его. В конце христианского пути стоит дом телесности воскресения, связанной с тайною святого причастия. И это проясняет суть путешествия в Эммаус. Ученики Христа могли бы сказать вместе с Буддой: "Строитель дома, мы видим тебя", но не в том отрицательном смысле, что, увидев строителя, они уничтожат его творение. Они видят не злого демона, который снова и снова гонит человека в фатальность земного воплощения, но сам Христос является как великий "зодчий", строящий дом для вечности, - ведь и в глубочайшей реальности символа Иисус из Назарета был плотником, "tekton" (Мк. 6:3).

Два понятия играют у Будды важную роль, причем в сугубо отрицательном смысле: "Имя и форма"; они-то, учит Будда, и должны быть преодолены на пути внутреннего стремления. В христианском понимании "имя" отражает "я" человека; земное имя как бы замещает вечное имя, которым Бог призвал человека к бытию. Для Будды "имя" - всего лишь средоточие иллюзорных эгоистических устремлений, совокупность пустого самодовольства. В значительной мере, вероятно, так оно и есть, однако это неправомерное толкование, ибо отрицание святости имени никоим образом не свидетельствует против истинного его значения. Открывающаяся в имени индивидуальность несет свойственную ей форму проявления как свой облик - и в духовно-душевном, и в телесном. В "форме" личности Будда опять-таки видит лишь своевольность и самообособление, способствующие эгоизму. Пусть и это в значительной мере тоже правильно, но для христиан имя, равно как и тело, обладает достоинством в собственном своем облике, ибо лицо человека во всем несовершенстве как бы отражает "лик вечный". Имя и форма в конечном счете суть высшее "Я" и тело воскресения. Ни того ни другого буддизм - при всем его величии - еще не узрел. Будда живет до события

Голгофы. В словах "Я есмь" вочеловеченного Христа звучит "имя", в его теле воскресения открывается "форма".

Рассматривая здесь историю путешествия в Эммаус, мы отнюдь не утверждаем ни что она уже содержит учение о перевоплощении, ни что Лессинг сознательно подключил свою концепцию к идее воскресения. Но рассмотренная в сравнении с буддизмом история путешествия в Эммаус может привлечь внимание к перелому, который объективно произошел благодаря событию Голгофы и без которого нельзя понять, почему идея реинкарнации вновь явилась на христианском Западе, причем с совершенно противоположным знаком.

Рудольф Штайнер

На этом фоне и будет рассматриваться антропософия Рудольфа Штайнера, в которой так часто и поистине удручающе поверхностно видят продукт, импортированный из Индии. Рудольф Штайнер родился в 1861 году; еще в детстве ему открылся сверхчувственный мир, который, как он скоро заметил, для окружающих попросту не существовал. И до сорокалетнего возраста он хранил полное молчание о своем сверхчувственном опыте. Обладая чуткой совестью исследователя, он невольно спрашивал себя, каким образом можно увязать его сверхчувственные прозрения с естественнонаучными методами и взглядами на теорию познания, господствующими среди современников. Прежде всего он обратился к не слишком популярным до той поры основам теории познания, изложенным в естественнонаучных трудах Гёте, а затем приступил к формулированию собственной теории познания, которая нашла свое завершение в работе "Философия свободы" (1892). Не ссылаясь ни на какие "окультурные" содержания, Р. Штайнер сумел перекинуть мост от современной научности к признанию сверхчувственного, которое можно понять изначально в переживании мысли, осознающей самое себя.

Лишь на рубеже XIX-XX веков, после этой растянувшейся на десятилетия предварительной работы, он нарушил молчание о своем сверхчувственном опыте. Аудиторию Штайнер поначалу нашел лишь в Теософском обществе (основанном в 1875 году Е.П. Блаватской и Г.Ст. Олкоттом), в котором он в 1902-1912 годах был генеральным секретарем немецкого отделения. Как упомянуто ранее, Штайнер все время сохранял полную независимость и, в отличие от общепринятого теософского учения, рассматривал событие Христа как средоточие мировой истории. В истории человечества он видел постепенное развитие сознания человеческого "я", - развитие, в силу которого человек сперва утрачивает издревле присущее ему ясновидение, но зато приобретает способность воспринять Христа как высшее "Я" (Новалис: ""Я" из всех "я"") и тем самым вновь найти доступ к духовному миру, откуда он родом. В 1913 году Рудольф Штайнер основал Антропософское общество. Главные его труды: "Как достичь познания высших миров?" (1904), "Теософия" (1904), "Очерк тайноведения" (1910).

В двух последних книгах излагаются также общие основы перевоплощения - не в виде неких туманных догадок, грез и комментариев, не в виде чисто философских спекуляций, но как результат добросовестного фундаментального духовного исследования, изложенный в форме концепции, которую может постичь современное сознание. В качестве базиса исследованию предпослано описание

того, что объединяет в себе существо человека в своей подлинной реальности. Нынешняя антропология лишь в очень ограниченной степени подступает к этому существу человека. Чтобы оценить его по достоинству, необходимо применить исследовательские методы более высокого порядка, которые и указаны Р. Штайнером. Ближайшим к физическому телу сверхчувственным членом существа человека является "жизненный организм", "эфирное тело", имеющееся и у растения. Носитель душевного начала - "астральное тело", имеющееся и у животного. Далее, внутри человеческого душевного начала пробуждается формирующее индивидуальность собственно человеческое "я", духовное ядро, приходящее из вечности и проходящее через различные земные жизни. Сначала это "я" почти полностью скрыто в природной оболочке. В физическом, эфирном и астральном теле действует наследственность. Она никоим образом не ставится под вопрос, однако, выражаясь фигурально, по сути, доказывает только, что "камень, упавший в воду, намокает": воплощаясь в определенной семье, "я" облекается в природную оболочку, свойственную этой семье, но в основе своей оно остается самостоятельным, не выводимым ни из какой наследственной линии существом. Как таковое, оно не осуждено полностью раствориться в унаследованной природной оболочке. Все унаследованное оно может взять в работу и до известной степени подогнать под себя, переделать.

Упрек, будто учение о перевоплощении недооценивает тесную связь души и тела, предполагая между ними чересчур поверхностное отношение (вроде того, как человек переезжает из одной "меблированной комнаты" в другую и живет в них лишь "отвлеченно"), не может повредить антропософской концепции; он бьет мимо цели. Вступление в наследственность определенной семьи - это не случайность. Приближаясь к воплощению, душа заранее завязывает отношения с данной линией наследственности: она ищет для себя подходящие условия и в "выборе родителей" руководствуется глубинной мудростью судьбы. Кроме того, она приносит с собой свое душевное и эфирное начала. Если это "я" должно из чего-то проистекать, то не из линии предков, но "из себя самого", поскольку оно происходит из уже созданных ранее основ самоосуществления в прежних земных жизнях. Рудольф Штайнер указывает при этом на факт "биографии", присущей одному только человеку, на специфический облик судьбы, на "духовный облик", свойственный каждому человеку в его неповторимой исключительности и отсылающий к его же предыстории, к предшествующим обликам в прежних инкарнациях. И если при рассмотрении некой судьбы у нас возникает впечатление, что именно с этим человеком случилось то, что "на него похоже", что "могло случиться только с ним", значит, мы идем по следу того самого существа "я", которое творит биографию, и "духовного облика" человека. В ударах судьбы и счастливых мгновениях жизни проявляются прошлые воплощения, но "я" остается свободным в решении, как ему отнестись к тому, с чем оно встречается и что выпадает ему в добром и злом. "Я" человека свободно также положить совершенно новое начало и тем самым привести в движение новые последствия как в добром, так и в злом. Люди, которые по судьбе имеют отношение друг к другу, встречаются не только после смерти, но и в следующих земных жизнях, в меру созданных предпосылок. Они не теряют друг друга из-за того, что в следующей жизни каждый из них становится "другим человеком". "Я" остается тем же самым. Нужно только уяснить себе, что оно живет

на более глубинном уровне, чем все то, что составляет оболочки человека. Эти оболочки, конечно, не лишены значения. Ведь небезразлично, к какой расе я принадлежу, к какой нации, семье и классу, женщина я или мужчина. В древности, когда "я" осознавало себя еще не столь сильно, все эти параметры имели решающее значение. Но собственно "человеческое" стоит над всеми различиями. Человек в первую очередь является человеком и потому стремится проявить свою "человеческую суть" в жизни - как мужчина или женщина, немец или француз, - используя в качестве инструмента то, что он получил в виде оболочки.

Через перевоплощение человек не лишается и самого себя, в смысле брошенной однажды Вильгельмом, Бушем фразы: "Смогу ли я еще сказать, что это я?" Я ли это еще, когда воплощаюсь другим человеком? Пожалуй, здесь надо бы сначала поставить противоположный вопрос: Я ли это уже? Разве меня не определяют в высокой степени наследственность и среда? Много ли я сделал, чтобы подготовить почву, где моя истинная индивидуальность проявляется со всей четкостью? Чем больше истинное "я" выходит из глубин на поверхность, тем больше человек становится похож на самого себя. Эти силы самоформирования у него сохраняются: чем интенсивнее они работали, тем более похожим на себя будет становиться человек в ходе перевоплощений. Сквозь все различие оболочек больше и больше будет прорастать его "вечный лик".

В изложении Рудольфа Штайнера, отдельные воплощения, как правило, разделены многовековыми промежуточными эпохами, хотя и здесь бывают исключения. Но обычно человеку дано долго пребывать в духовном мире. Тем самым представлению о реинкарнации не свойственна та лихорадочная нервозность, какая присуща индийскому понятию, которое предполагает, что уже вскоре после смерти душа человека вновь возвращается в материнское лоно. Нужно время, для того чтобы завершенная земная жизнь была после смерти переработана пред очами вышних существ, перед Ликом Бога, оценена по ее ценности и негодности. Если здесь, на земле, воплощенный человек ощущает жизнь так, будто это он наблюдает окружающий мир и выносит о нем свое суждение, то после смерти все происходит наоборот. Благо или страдание лишенного плоти человека зависит теперь от того, с каким выражением останавливаются на нем очи вышних существ. Таким образом он поистине переживает суд. После того как завершена эта оценка жизни через воспоминания, идущие во времени вспять, и после того, как в мучительных страданиях отринуто все в человеке, что не приспособлено к существованию в вышних мирах, - духовное ядро человека вместе с той частицей душевного начала, которая склоняется к духовному и потому сохранена в нем, проходит через дальнейшие переживания. Оно странствует во все более высоких сферах духовного мира, всякий раз по мере внутреннего родства с ними, и в союзе с миром ангелов и с соединенными с ним душами подготавливает себе следующую земную жизнь, в которую оно затем нисходит, когда "наступает пора" получить в земном теле новые переживания, каких "на небесах" быть не может.

Важное различие по сравнению с восточными представлениями о перевоплощении заключается в том, что, как недвусмысленно подчеркивает Рудольф Штайнер, ряд инкарнаций ни в коем случае не бесконечен. Возможность жить на земле в человеческом теле некогда возникла и однажды исчезнет.

Нынешнее человечество, мало-помалу заметив ущерб, наносимый нашей цивилизацией окружающей среде, поневоле столкнулось с тем, что дальнейшее существование человека на этой планете с ее совершенно особыми условиями отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся. И даже если удастся кое-как справиться с этими наметившимися уже сейчас смертельными угрозами, то в конце концов все же наступит такой момент, когда воплощение человека на земле станет невозможным. Значит, человек не должен терять время, понимая, что задача его становления большей частью еще не разрешена. Выдвигать упрек, что учение о перевоплощении якобы способствует усыплению беспокойной человеческой совести, совершенно неправомерно. Именно антропософское мировоззрение высвечивает всю беспочвенность легкомысленных тезисов вроде "после нас хоть потоп" или "куда торопиться - завтра сделаем". Ответственность, сопряженная для человека с каждой его земной жизнью, проявляется здесь во всей серьезности. Поскольку человеческое "я" должно все более развиваться в сторону свободы и созреть для свободно принимаемой на себя ответственности, возражение, будто учение о перевоплощении включает в себя некий автоматизм развития, становится беспредметным.

Когда антропософия говорит о "развитии", она делает это не так наивно, как зачастую бывало в XIX веке под впечатлением научных открытий. "Развитие" в антропософском смысле есть нечто многоуровневое и дифференцированное. Наблюдение за действительностью показывает, что в развитии всегда присутствует и движение вспять и новые достижения нередко оплачиваются по крайней мере временной утратой прежних способностей, что зачастую "двигаться вперед можно и двигаясь назад". Прохождение через повторные земные жизни, ставящие человека лицом к лицу с негативными последствиями его вины, переживания суда после каждой земной смерти - все это еще не гарантирует, что человеку от одной земной жизни к другой автоматически должно быть "лучше и лучше". Такая возможность, разумеется, существует, но человек должен со- участвовать в своем становлении. В зависимости от его поведения ему от одной земной жизни к другой может с тем же успехом становиться и "хуже и хуже". Значит, перевоплощение как таковое отнюдь не есть то же самое, что и "повторное рождение". Когда инкарнации закончатся, вслед за очередным посмертным судом произойдет истинный "Страшный суд", открывающий возможность разделения человечества на "овец и козлищ" - на тех, кто использовал свои земные жизни в праведном смысле, и на тех, кто пренебрег существовавшей в земном бытии возможностью. В конечном итоге решающим моментом будет: принят Христос людьми или нет. Без приятия того, что через Христа вошло в развитие человечества, задача "становления человеком" не может быть по-настоящему решена. Становление человеком будет все более проявлять свою тождественность "становлению христианином", причем последнее, безусловно, понимается не в узко конфессиональном смысле.

Рудольф Штайнер пришел к своим христологическим выводам, руководствуясь не апологетически христианскими интересами. Последовательно продвигаясь по пути эмпирического исследования духовного мира, он столкнулся с сверхчувственным фактом, лежащим в основе христианства. Это его видение Христа проливает новый свет и на учение о карме. Словом "карма"

древнеиндийские воззрения указывают на взаимосвязь, которая как причина и следствие переходит из одной жизни в другую. Закон "посева и жатвы" ("что посеет человек, то и пожнет", Гал. 6:7) действует также от одной жизни к другой. Поступки и переживания одной инкарнации, вне непрерывного опосредования материально-земным пронесенные через чисто духовно-душевную область, вызывают в следующей инкарнации соответствующие обратные влияния. Чем больше действует истинное "я", призванное к свободному творчеству, тем значительнее, наряду с аспектом "жатвы", становится аспект "посева" - в смысле способности заложить новые "начинания", привести в бытие новые элементы. То, что как "любовь свыше" творчески, почерпнутое из высшего мира, привносится в земное существование, не срывает "математически" точного плана кармы в переплетении причины и следствия, но добавляет новый, дополнительный фактор в расчеты судьбы, благодаря чему результат становится иным.

В высочайшем смысле это справедливо и касательно самого Христа. Он, как мы говорили, несет САМОГО СЕБЯ и как новый дополнительный фактор изменяет баланс судьбы человечества. Существование "греха мира", который несет божественный Агнец, можно понять только исходя из идеи кармы. Содеянное человечеством зло есть духовная реальность. Сущностно оно присутствует в незримых сферах мира как злая мощь. Человек способен "исправить" всегда лишь часть своих дурных поступков. Порой из глубочайшего раскаяния он может стать святым. Если позволяют обстоятельства, он может сделать жертве своего прегрешения столько добра, что в определенном смысле как бы возмещает урон - если не в этой, то в одной из следующих жизней. Но полагать, что тем самым действительно все уже сделано, значит судить поверхностно. Все подобные "искупления" не упраздняют факта, что зло уже произошло, стало реальностью и тем изменило состояние мира в целом. Человек постоянно грешит "не по средствам". "Залезает в долги", которые сам не сумеет "выплатить". Соответствующий вывод духовных исследований Рудольфа Штайнера созвучен библейским высказываниям. Третье измерение злого поступка - то, что он причиняет урон не только самому согрешившему и его жертве, но и нарушает что-то в незримом духовном составе мира, - находит выражение в псалме 51, где молящийся обращается к Богу: "Тебе единому согрешил я". Тот же смысл заключен и в словах блудного сына, который говорит своему отцу: "Отче! я согрешил против неба..." - и лишь затем добавляет: "и пред тобою" (Лк. 15:18, 21).

Все, что превосходит способности человека к искуплению, накапливается как "грех мира", собираясь как бы в зловещую грозную тучу. Человечество погибнет, если ему на помощь не придет существо более высокого, даже высочайшего порядка, которое, если можно так выразиться, имеет куда больший "радиус действия", нежели человек, и может помериться силой с этим самым фактором зла. Таким существом является Христос - "Агнец Божий". Вочеловечиваясь, Он делается причастен человечеству. Становясь "плотию", которая неминуемо ведет его к смерти, Он создает надлежашую предпосылку, благодаря которой сможет "подступиться" к мировой вине, существующей из-за людских грехов. Христос не может не страдать, ибо "грех мира" существует реально. Но Он принимает на себя эти страдания, принося добровольную жертву. Для всякого другого человека смерть - "возмездие за грех". С Христом все по-другому, поэтому Его смерть

приобретает совершенно иную ценность. Смерть Христа, Его "смертное страдание" не служит, как у грешного человека, для искупления собственного греха, но идет во благо человечества.

Поскольку можно положиться на закон кармы, закон посева и жатвы, можно говорить о спасительной силе смерти Христа, которая как любовь свыше вносит в расчеты судьбы человечества новый, дополнительный фактор, меняющий конечный результат. В цикле лекций "Христос и человеческая душа" (Норчепинг, июль 1914) Рудольф Штайнер показал, что "милость Божия" и правильно понятая идея кармы созвучны друг другу.

Тем самым снимается возражение, что учение о перевоплощении, открывая перспективу дальнейшего нравственного развития и искупления содеянного, по причине "спасения собственными силами" якобы исключает "милость Божию". Рудольф Штайнер совершенно ясно показал, что все человеческие усилия и дальнейшее развитие - при всей их необходимости - без Христа и Христовой жертвы не смогли бы привести к цели.

Мудрость о человеке

Когда в 1912 году Рудольф Штайнер заменил широко употребительное до той поры слово "теософия" словом "антропософия", это отнюдь не означало противопоставления "человеческого" и "божественного", как это случилось, например, в некоторых направлениях "гуманизма". Скорее, здесь нашло выражение то, что в нашем XX столетии стал возможен важный новый шаг в осознании человеком собственного его существа, решительное "расширение" знаний человека о себе самом. Высшее проявление "человеческого", "гиттапит", в свете сверхчувственного обретает совершенно новые измерения. Тем самым появляется возможность постичь существо Христа в его значении для истинного становления человека. Таким образом, впервые гуманизм более высокого порядка может полностью совместиться для человеческого сознания с христианством.

В великих дохристианских культурах созерцание божественного миротворения еще во многом затмевало восприятие человеком собственного его существа. Осознание собственного "я емь" еще в значительной мере дремало. Христос не мог прийти прежде, чем "исполнились сроки", прежде чем в людях пробудилось, хотя бы до некоторой степени, осознание существа своего "я". Это пробуждение произошло в греко-латинскую культурную эпоху. На рубеже времен, во II веке до Р.Х., впервые во встречах греческих и римских деятелей, не считаясь с национальными границами, на "чисто человеческой основе" начинает заявлять о себе движение "гуманизма". Произошло это в кружке, который сложился вокруг Сципиона Младшего и к которому принадлежал, в частности, "депортированный" из Греции Полибий. К этому кружку присоединились также философ-стоик Панетий и комедиограф Теренций, вольноотпущенный раб. Устремление к "чисто человеческому" в то время носилось в воздухе. Теренций имел в театре необычайный успех, когда в своей пьесе "Самоистязатель", вовсе не собираясь кого-либо поучать, вложил в уста старика Хремета слова: "homo sum, humani nihil a me alienum puto" (I.I, 25) - "я человек: считаю, что ничто человеческое мне не чуждо". Даже спустя полтысячелетия Отец Церкви Августин знает, какой эффект произвела тогда эта фраза. "Этому изречению, как рассказывают, аплодировали в

том числе и театры, битком набитые людьми невежественными и необразованными" (Письмо к Македонию).

Через философа-стоика Посидония "humanitas" затем находит путь к Цицерону (106-43 до Р.Х.). Рихард Райценштайн говорит¹², что греческий язык, собственно, еще не создал для этого понятия соответствующего слова, "да и само понятие еще не было развито. Лишь у римлян мы вновь и вновь встречаем слова "подлинный человек" и "человечество" - "humanus" и "humanitas"". Понятию "homo Romanus", т. е. "гражданин Рима", которое ввел Катон, в определенных кругах сознательно противопоставлялось понятие "homo humanus". Греческое слово "philanthropia", "человеколюбие", еще не имело такого специфического оттенка. Вот почему в виде исключения те высказывания Нового Завета, что имеют касательство к понятию "человечность", звучат в латинском переводе много яснее, чем в греческом подлиннике. В Деяниях апостолов Лука сообщает, что сотник Юлий поступил со взятым под стражу Павлом "humane", "человеколюбиво" (Деян. 27:3), а далее он восхваляет необычайную "humanitas" обитателей острова Мелит, т. е. Мальты (именуемых из-за их семитического наречия "barbaroi", "иноплеменниками"), к потерпевшим кораблекрушение (Деян. 28:2). Павел в Послании к Титу (3:4) со значением говорит о "humanitas" Бога, которое явилось через Христа: "...человеколюбие Спасителя нашего..." Многие ныне склонны видеть в этих зачатках "гуманистических" настроений античности один из факторов, которые породили христианство. Если приближение существа Христа к воплощению можно признать духовно-объективным процессом, то такие феномены, как возникновение "humanitas", можно уподобить утренней заре, которая, не являясь причиной последующего восхода солнца, происходит во времени раньше, хотя обусловлена тем, что случится по времени позже.

Сенека, современник апостола Павла, произносит такие величественные слова, как "homo res sacra homini" - "человек - вещь священная для человека". А ведь Сенека не был христианином. Мы стоим перед фактом, что пробуждающийся "гуманизм" шел бок о бок с христианством. Во Христе Иисусе явилось как действенный первообраз исконно "человечное", но сознание раннего христианства не могло воспринять это в полной мере. Выражение "Ecce homo", "Се, человек" (Ин. 19:5) никак не связывалось с понятием "humanitas". Пилат, произнося эти слова, наверняка не сознавал, что он сказал, однако в этот миг он был как бы толкователем всемирной истории. У "гуманистов" был идеал, у христианства - реальность, хотя оно и не вполне ее понимало, равно как и мотив "я есмь", пронизывающий Евангелие от Иоанна, на протяжении всей истории христианской культуры, вплоть до сегодняшнего дня, всегда воспринимался лишь внешне - в смысле обычного высказывания "это я", а не в его огромной мировоззренческой значимости "я есмь" - как откровение мистерии, глубочайшим образом затрагивающей человека, призванного осуществить свое "я". Столь же поразителен и факт, что в Ветхом Завете одна из самых первых могучих фраз книги Бытия (1:26) о человеке как "образе и подобию Божию" выглядит одинокой, обособленной вершиной. К этой Великой Хартии человечества Ветхий Завет, кроме немногих мест (Быт. 5:1; 9:6; Псал. 8:6; 82:6; Сир. 17:3), более не возвращается. Человек с его сознанием просто еще не мог последовать за столь возвышенной инспирацией. Позднее христианская церковь постаралась

догматически закрепить происшедшее в Христе Иисусе вочеловечение Бога, не уяснив себе полностью, что это вочеловечение влечет за собой последствия и для "humanum", для "человеческого".

Когда зрители в театре рукоплескали словам Теренция, это было, пожалуй, прежде всего выражение общности в человеческом, которая объединяет нас всех просто в силу того, что мы родились людьми, - общности вплоть до либерального понимания "слишком человеческих" слабостей. Сознание несовершенства и опасностей земного человеческого существования безусловно тоже составная часть "humanum". Однако благодаря вхождению Христа в существо человека, когда принесенные Им на землю божественные силы трансформировались в человеческие и Он действительно "как человек" прошел через земную судьбу, "humanum" - "человеческое" - обрело более широкий смысл. На Пасху Христос восстал из гроба не только как Бог, но и "как человек". Слова "ессе homo" относятся и к Воскресшему и Вознесемому на небеса. Происшедшее тогда с одним человеческим существом стало с тех пор потенциальным достоянием всего человечества. В совокупное понятие "humanum", "человеческое", входят не только слабость и брэнность, но равно и то, что способно их преодолеть, - связанное с воскресением и вознесением. Казненный 23 января 1945 года в Плётцензее Теодор Хаубах высказал свое ощущение так: "Чем больше я пытаюсь проникнуть в темную мудрость обоих Заветов, тем больше одолевает меня мысль, что в последние столетия была затемнена весьма важная идея Божественного Благовестия, а именно та, что человек не только падшее, греховное, ничтожное и жалкое существо; он способен, с другой стороны, приобщиться к божественному в той мере, какая уже совершенно непостижима для нашей погрязшей в материализме эпохи" (6 июля 1944 г.).

В постантичную эпоху течение "гуманизма" развивалось за немногими исключениями параллельно христианству и порой до известной степени противостояло ему как чуждое, если вообще не враждебное. Так обстояло в эпоху Возрождения, когда наиболее глубокие умы обратились к античным мистериям, а другие видели главный свой идеал в том, чтобы писать на изысканной латыни в стиле Цицерона. Синтеза того и другого искал Пико делла Мирандола.

Последующая волна гуманизма явилась под знаком немецкого идеализма. Гёте приблизился к соединению "humanitas" и христианства: в его грандиозной по замыслу поэме "Тайны" центральный персонаж зовется Гуманус (Humanus), знак увитого розами креста указывает на христианскую эзотерику - правда, поэма эта осталась незаконченной. "Чистая человечность", "искупающая все человеческие недостатки", не была еще конкретно - сущностно узнана в Христе. После смерти Гёте грянул материализм, который сделал "гуманность" своим девизом - как нечто такое, что желательно было насадить вместо якобы исчерпавшего себя христианства. Весьма типично в этом смысле высказывание великого врача Вирхова: "Основа гуманизма - естествознание, истинное его выражение - антропология"¹³. Глядя на естественнонаучную антропологию, которая и близко не подходит к собственно "антропосу", мы можем понять, почему для современной теологии слово "гуманизм" имеет дурную репутацию и почему прилагают столько стараний, чтобы по возможности разделить христианство и гуманизм и даже противопоставить их друг другу.

Голая антропология в толковании Вирхова не способна овладеть своим предметом, только антропософия, учитывая высшие способности познания, видит истинного "человека". Человеческое существо, каким оно представляется антропософии, в дифференцированности своих оболочек, физически, эфирно и астрально облекающих "я", не есть нечто статически покоящееся, напротив, оно находится в динамическом движении. Истинное духовное ядро человека - его "я" - все больше пробуждается к осознанию самого себя и тем все больше вовлекает в работу естество оболочек, чтобы полностью их освоить. Благодаря этой работе начинается постепенное формирование более высокой духовной природы. Отдаленной конечной целью сей возвышающей метаморфозы является способность воскресения и вознесения - но только если Христос и "сила (dynamis) воскресения Его" (Фил. 3:10) входят в становление человека и тем самым преодолеваются грозящие истинному человечеству силы зла. Божество, так сказать, приняло на себя риск человеческой свободы. Перед человеком открыто будущее: с одной стороны - для ужасающей гибели, с другой - для расширения "humanum" до способности воскресения и вознесения, последнее через соединение со Христом. Этим выводом антропософия привела к совпадению гуманизм и христианство, параллельное существование которых в истории христианства объясняется взаимной предвзятостью. Слово "антропософия" является как бы сжатой программной характеристикой этого нового шага в становлении человеческой способности самоотождествления. Соответственно в Общине христиан алтарное действие получает дотоле небывалое в истории христианской литургии название - "таинство освящения человека". Как "антропософия" нисколько не упраздняет "теософию", так и понятие "таинство освящения человека" вовсе не противостоит понятию "богослужение". Оно лишь конкретно заявляет, что мы именно таким образом служим Богу - помогая Ему осуществить Его план в отношении человека, а происходит это как раз через соединение со Христом. "По сути своей" христианская мистерия человека уже содержится в Библии, но, что касается сознания, она еще полностью не осуществилась.

Мудрость, сознающая, что "humanum", "человеческое", открыто духу И что эти надежды на будущее осуществляет Христос, приводит и к постижению повторных земных жизней. Христос - дар и одновременно задание для человека. Подобно тому как у Лессинга присутствовала радость учения и становления, которая позволяла ему с надеждой смотреть навстречу будущим земным жизням, точно так же, рождаясь именно из пробуждающегося прозрения тайны человечества и Христа, существует осознанно христианская радость учения и становления, которая ощущает как благодать, что христианин имеет в своем распоряжении не только эту единственную земную жизнь, дабы "черпать из полноты Христа".

Дохристианская эпоха в некоей похожей на сон безотчетности принимала повторные жизни как инстинктивно известный факт. Могло показаться, будто повторение жизней не имеет ни начала, ни конца. Определенные сверхчувственные впечатления, которые люди получали в созерцательных образах, к примеру, от продолжающихся и после смерти вождений лишенных плоти душ, могли привести к заблуждению, будто человеческая душа проходит также через воплощения в телах животных. Впечатления, которые люди получали от продолжающихся сверхчувственную жизнь предков, тоже могли быть превратно

истолкованы в смысле собственных прежних воплощений. Вот почему совершенно оправданно, что для человека, которому должно было пробудиться на земле от обветшалых, уже находящихся в упадке божественных грез и осознать себя, были на время закрыты широкие горизонты сверхчувственного и весь свет сосредоточился на земной жизни, каковую надлежало прожить здесь и сейчас. "Сумерки богов" сокрыли как зрелище царства вышних существ, так и перспективу многократных перевоплощений. Только когда человек, став на земле самостоятельным и зрелым, свободно примет Христа, он сможет постепенно прийти к новому, много более осознанному созерцанию вышних миров и повторных земных жизней.

Если Восток имел особый дар заметить в ходе времен циклически повторяющиеся процессы, то Ветхий Завет впервые широкомасштабно развил и передал ощущение линейного движения истории. В Библии одна линия развития идет от начала к концу. Только такое чувство истории, которое знает о начале и конце, способно затем вместить в себя также и нечто столь неповторимое, как мистерия Голгофы средоточие всей истории.

Когда возвращенное на библейской картине мира христианское человечество достаточно проникнется серьезностью того линейного очерка истории, оно сможет подойти к обретению истины о повторяющихся циклических процессах, не лишаясь при этом линейной ориентации. Тогда возникнет нечто вроде образа спирали, которой присуще движение по кругу и одновременно в целом линейное движение в перед. Гёте в конце восьмой книги "Поэзии И правды" говорит, "что мы находимся в состоянии, которое <.,> то заставляет нас уходить в свою сущность, то - через равные промежутки времени, - напротив, отречься от своей обособленности"* (Перевод Наталии Май - прим. перев.). Такой ритм ухода в свою сущность в земном воплощении и отречения от своей обособленности в посмертном бытии, посвященном духовным мирам, становится в антропософской концепции перевоплощения наглядно зримым. Однако, двигаясь по кругу, целое направляется к своей цели. При этом от круга к кругу все больше небесного может вовлечься в земное и все больше земного, созревшего для небес, вознестись к небесному. То, что при сотворении мира разделилось на полярность "небо-земля", вправду затем, как сказано в Апокалипсисе, снова соединиться в "браке Агнца", в союзе "нового неба" и "новой земли".

Мы так подробно остановились на взаимосвязи между существом человека, воздействием Христа и человеческим перевоплощением, чтобы показать, что в учении о реинкарнации, как его изложил Рудольф Штайнер, речь идет не о какой то особой оккультной доктрине, а о том, что органично входит в великую христианскую картину мира. Эта концепция фактически восполняет "пробел", на который мы указали при рассмотрении христианской эсхатологии, учения о последних вещах. Подчеркнем еще раз, что ход исследований Рудольфа Штайнера не был обусловлен нарочитым намерением восполнить этот пробел. Но коль скоро результаты этого исследования уже налицо, нам остается только констатировать, что благодаря им закрывается брешь между смертью христианина с Страшным судом.

Благодаря этому отпадает и трудность, которую первохристиане, видимо, осознавали не вполне и которая вытекает именно из уникальности деяния Христа.

Христианству пришлось бы отречься от самого себя, пожелай оно каким-то образом ограничить требование абсолютности, высказанное апостолом Петром: "...и нет ни в ком ином спасения" (Деян. 4:11). Ныне, рассматривая историю религии и пытаясь вступить в диалог с людьми другой веры, подобное изречение, возможно, звучит фанатично и бездушно. Антропософия способна показать, что в основе всех религий лежит изначальное эмпирическое знание о вышних мирах, хотя проявляется оно по-разному. То, что Бог "не переставал свидетельствовать о Себе", теперь можно понять конкретно, в частности. Есть и возможность увидеть, как в древних религиях более или менее отчетливо обнаруживаются точки соприкосновения с предстоявшей тогда мистерией Христа. Усвоив понятия "имагинации" и "инспирации", мы можем воздать должное истинным ценностям "язычества", содержащимся в его мифах и ритуалах. Ввиду повторяющихся земных жизней совершенно в ином свете предстает тот факт, что люди дохристианской эпохи и все, кто поныне находится вне христианства, еще не восприняли Христа осознано.

Христианская картина мира в целом обретает завершенность благодаря идее перевоплощения, и точно так же учение о перевоплощении в его истинном смысловом содержании: становится вполне ясным благодаря соотнесенности с главным уникальным Деянием Христа.

Перейдем теперь к вопросу о том, как изложенное здесь представление о реинкарнации соотносится с определенными библейскими высказываниями, а в особенности с эсхатологическими текстами Нового Завета.

3. **Перевоплощение** и **Библия**

Ветхий и Новый Завет

В Библии почти ничего не говорится о повторных земных жизнях, и связано это, вероятно, с акцентуацией в Ветхом Завете линейности исторического развития. В своем эссе о перевоплощении Лессинг использует понятие "воспитания" человеческого рода. Его высказывания о "азбучных книгах" Ветхого и Нового Завета сильно окрашены господствовавшими в то время идеями рационализма, однако основная концепция "воспитания" вполне созвучна мысли апостола Павла, понимающего ветхозаветный закон как наставника, "детоводителя" (*paidagogos*) ко Христу (Гал. 3:24), по пришествии Которого "мы уже не под руководством детоводителя. Ибо все вы сыны Божий по вере во Христа Иисуса" (Гал. 3:25, 26). Значит, согласно Павлу, с воспитанием может быть связана известная односторонность, из которой людей впоследствии, вероятно, выведет начавшееся христианское развитие. Подобным же образом Ветхий Завет в целом можно рассматривать как "детоводителя", который из педагогических соображений, чтобы как следует пробудить осознание "линейности" истории, на время сокрыл широкие горизонты циклов возвращения.

Многие - пожалуй, без всякого основания - утверждали, будто в словах псалма "возвратитесь, сыны человеческие!" (Пс. 90:4) содержится указание на реинкарнацию. Первоисточник подразумевает или возвращение умирающих людей в смысле Екклесиаста: "И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его" (Еккл. 12:7), или же слово "возвратитесь"

может относиться к рождению новых, других людей: "Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки" (Еккл. 1:4).

Зато весьма знаменательно предсказание, завершающее последнюю пророческую книгу (Мал. 4:5): "Вот, Я пошлю к вам Илию Пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного". Ведь это говорит о том, что возвращение в новую земную жизнь в принципе возможно, пусть даже речь идет об исключительном случае. Так или иначе ветхозаветное направление имело отправную точку для концепции перевоплощения, которая впоследствии играет определенную роль в тайной доктрине иудаизма, ярче всего в каббалистической школе Лурии (1534-1572) в Сафед¹⁴. Воплощение Илии Пророка в Иоанне Крестителе конкретно - исторически связывает Ветхий Завет с Новым Заветом. В Новом Завете еще продолжается в "педагогических" целях сокрытие далеких горизонтов. Однако в случае Илии-Иоанна мысль о перевоплощении недвусмысленно высказывается самим Христом. Если, по Евангелию от Иоанна, Креститель на вопрос "что же? ты Илия?" отвечает: "Нет" (Ин. 1:21), то это всего лишь означает, что ему самому неизвестно, Илия он или нет. Данное отрицание, кстати, демонстрирует весьма тонкое отличие от предшествующего отрицательного ответа на вопрос "Кто ты?" (Ин. 1:19). Там ясно и однозначно говорится: "Я не Христос" ("ego ouk eimi") - дословно "я не есмь [Христос]". "Я" (ego) подчеркнуто отделено от "не есмь". Мое "я" не тождественно "Я" Христа - таков смысл ответа. На вопрос же о том, Илия ли он, Иоанн Креститель отвечает только "ouk eimi" - "не есмь". В Евангелии от Иоанна, где мотив "ego eimi" ("я есмь") играет такую важную роль, выражение "ouk eimi", "не есмь" (без "ego"), звучит весьма контрастно. "Нет", "не есмь" - в эту формулировку облачается, нарочито повторяясь, отречение Петра (Ин. 18:17 и 18:25). (То же и у Луки, хотя там лишь один раз. - Лк. 22:58.) Петр не владеет полностью своим "я"- сознанием. У Иоанна Крестителя "не есмь" звучит в совсем другом контексте, но опять-таки контрастирует с Христовым "Я есмь". Здесь уместно процитировать Ф. Риттельмайера: "Слова Иоанна Крестителя "я не есмь", если отвлечься от их непосредственного смысла, можно противопоставить и словам "Я есмь", которые в Евангелии от Иоанна Христос повторяет снова и снова. Так что Иоанн Креститель - сознательно или бессознательно - переключает внимание со своего "я" на то "Я", которое теперь выступает на первый план. "Я" в моей человеческой личности не что иное, как голос, который зовет Христа, зовет ко Христу"¹⁵. Когда Ангел Благовестия говорит Захарии лишь о "духе и силе Илии", в которых - Иоанну должно предварить пришествие Господа (Лк. 1:17), то эти слова можно понять как метафорическое иносказание. Позднее же Сам Христос прямо отождествляет Илию с Иоанном: "Он есть Илия" (Мф. 11:14). Примечательно, что этому изречению предшествует фраза: "И если хотите принять". Таким образом, именно эта истина перевоплощения высказана с известной осторожностью, с деликатным уважением внутренней свободы слушателей, которую не должна подавлять авторитетная констатация факта. Ученики могут какое-то время жить с этими словами, которые они для начала только приняли к сведению, не связывая себя поспешным догматическим согласием или отрицанием. Лишь позже настанет миг, когда ненавязчиво преподанная ученикам истина "прорастет" в их душе. Происходит это при спуске с горы Преображения - "тогда ученики поняли, что Он говорил им об

Иоанне Крестителе" (Мф. 17:13), когда они спрашивали Его об Илии. Возникает впечатление, что именно в этом единственном великом примере реинкарнации в Новом Завете дается впечатляющий образец того, как в грядущем содержания сверхчувственного познания будут в духе христианства сообщаться людям. Не через авторитарную догму, не путем уговоров, но путем свободного ознакомления: "И если хотите принять".

В плоскости того же призыва к добровольному интересу, к обдумыванию, опирающемуся на собственные глубинные внутренние силы, лежит и фраза, которую Христос произносит вслед за словами об Илии-Иоанне: "Кто имеет уши слышать, да слышит!" (Мф. 11:15) Эта фраза хорошо знакома всякому читателю Библии, который, однако, не всегда четко представляет себе, где именно ее искать. Весьма показательна, что впервые она встречается как раз здесь, в том месте, где Христос открывает тайну Илии-Иоанна. Матфей, в Евангелии которого символика чисел играет не последнюю роль, приводит ее затем еще дважды, так что в целом получается триада. Во второй и в третий раз эта фраза встречается в ст. 13:9 и 13:43, т. е. в контексте обширной у Матфея притчевой композиции (семь притч у моря Галилейского). Ст. 13:9 заключает притчу о семенах, упавших на разную почву: то, что упало "на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, другое в шестьдесят, иное же в тридцать. Кто имеет уши слышать, да слышит!". Ст. 13:43 завершает изъяснение притчи о пшенице и плевелах. "При кончине (synteleia) века сего <...> праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их. Кто имеет уши слышать, да слышит!" Произнесенные трижды, эти слова связывают соответствующие пассажи Евангелия от Матфея: факт перевоплощения, возможность роста и плодоношения и, наконец, окончательное Преображение в солнце в Царстве Отца¹⁶.

Не упоминается ли перевоплощение в Новом Завете, хотя и косвенно, в рассказе евангелиста Иоанна о слепорожденном? Похоже, что своим вопросом: "кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?" - ученики уже заведомо предполагают, что "он", согрешив в предшествующей земной жизни, мог сам явиться причиной своей врожденной слепоты. При этом, однако, следует учитывать, что в ту пору в иудаизме бытовали концепции, согласно которым такие преступления могли быть совершены еще в предсуществовании души, в ее доземном бытии. Но в отрицательном ответе Христа: "не согрешил ни он, ни родители его..." (Ин. 9:3) - вероятно, не стоит усматривать принципиального отрицания реинкарнации. Отрицание у Христа относится только к этому конкретному случаю. Тем самым в принципе не исключается возможность, что причиной слепорождения может послужить собственный грех человека. Как бы то ни было, ответ Христа представляет собой важный вклад в вопрос о законе судьбы, о "карме". Именно потому, что в наши дни любое упоминание о перевоплощении немедля вызывает ассоциацию с Индией, понятие "закон судьбы" зачастую рассматривают только в его индийском обличье. Где бы ни зашла речь о реинкарнации, тотчас неизбежно возникает мысль, что земные жизни связаны одна с другой, что здесь непременно должно иметь место что-то вроде взаимосвязи причины и следствия. Высказанная апостолом Павлом универсальная истина "что посеет человек, то и пожнет" (Гал. 6:7) выражает также и основной закон кармы. Однако и здесь внехристианский подход не сможет полностью овладеть

фактическим материалом. Карма являла себя как автоматический карающий механизм. Беду, случившуюся в данной жизни, можно было рассматривать лишь с точки зрения "кары" за грехи прошлой жизни. Это, однако, только один возможный вариант. В этом смысле Христос говорит исцеленному в купальне Вифезда: "вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже" (Ин. 5:14). В древнем учении о карме эта закономерность по праву считалась действенной в повторных земных жизнях. Но в то же, время есть и другое - и это Рудольф Штайнер подчеркивает особо, - что воплощающаяся душа даже без необходимости "наказания" ищет препятствий и бед в земной Жизни, для того чтобы на будущее скопить, собрать силы или же; в борьбе с негативным развить силы преодоления. Может статься, так происходит именно в случае незаслуженных страданий - заслуженные же страдания изживаются покаянием¹⁷. Такую возможность незаслуженного несчастья ради грядущего спасения и имеет в виду Христос, когда говорит о слепорожденном: "Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божий". Оба аспекта - как в ст. 5:14, так и в ст. 9:3 Евангелия от Иоанна - справедливы и для повторных земных жизней, в них-то они только и обретают полную конкретность.

Следует, пожалуй, вспомнить еще один из стихов Послания к Евреям, который зачастую безосновательно приводят в опровержение идеи реинкарнации: "И как человекам положено однажды умереть..." (Евр. 9:27). Далее следует: "...так и Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится..." Именно в Послании к Евреям в связи с деянием Христа вновь и вновь употребляется слово "однажды" (hарах или еhарах), Послание стремится ясно показать, что для Христа нисхождение в смертную плоть, в "saгх", совершено на Голгофе однажды и навсегда и что "второе пришествие" станет духовным событием, про исходящим в совсем иных условиях. Как пример необратимо категорической однократности Послание рассматривает переживание смерти, завершающей жизнь земного человека, - события необратимого и однократного. В единственности смерти земному человеку доступно переживание того, что в деянии Христа имеет в самом высоком смысле свойство единственности, уникальности. В Послании к Евреям апостол Павел, разумеется, не помышляет о повторных земных жизнях, что вообще типично для всего Нового Завета. Однократная смерть, являющаяся абсолютным окончанием данной земной жизни, упоминается здесь просто для сравнения. Мысль о реинкарнации никоим образом не затрагивает этого переживания единственности. Человек как данная, определенная, уникальная личность умирает только один раз. В следующем воплощении проходящая сквозь вечность индивидуальность создаст себе новую личность (persona), через которую она "звучит", "personat". Но смерть всякий раз есть нечто однократное, единственное. "А потом суд", - сказано далее (Евр. 9:27); и это утверждение отнюдь не противоречит идее перевоплощения. Вслед за смертью начинаются серьезнейшие испытания. В оригинале Послания к Евреям, кстати, слово "суд" употребляется обобщенно, без артикля: "А потом суд (krisis)". Ведь в Новом Завете представление о Страшном суде не исключает, что "уже сейчас", сразу после смерти, происходит "суд". И даже в земной жизни бывают минуты, когда человек может в глубоком потрясении пережить "суд". Когда Петр припал к коленям Иисуса и сказал: "выйди от меня, Господи! Потому что я человек

грешный!" (Лк. 5:8), для него это был суд. Таким образом, приведенный стих Послания к Евреям не содержит ничего такого, что исключало бы возможность повторения земных жизней.

Но как обстоит с прочим и эсхатологическими пассажами Нового Завета? Как они, прочитываются, когда в картину мира включены повторные земные жизни?

Эсхатология горы Елеонской и апокалипсиса от Павла

В главе "Между смертью и Страшным судом" мы постарались разъяснить глубинный смысл "близкого ожидания" Судного дня. В событии Пасхи Христовой отдаленнейшее будущее ярко сверкнуло как происходящее "уже сейчас". В раннее христианство ворвался ветер грядущего, и после этого духовный взор еще долго не мог с должным вниманием устремиться к тому длительному промежутку времени, который разделяет для человечества день Пасхи и день Страшного суда. Вот почему первохристиане ожидали скорого конца мира, несмотря на то что Христос говорил об этом несколько иначе (см. с. 57-58). Аллюзии на долгий временной промежуток не были услышаны, зато образы, рожденные из духовного созерцания, были ложно отнесены к плоскости материальных событий и истолкованы неправильно.

Так называемый апокалипсис горы Елеонской начинается с того, что Христос вместе с учениками покидает храм и поднимается на тору Елеонскую, видимо, вечером того дня, когда состоялся спор с книжниками и фарисеями. На западе перед Ним высится храм во всем его великолепии. Ученики восхищаются прекрасной постройкой. Христос же в пророческом прозрении предсказывает грядущее разрушение храма, которому суждено было свершиться в 70 году. "Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; всё будет разрушено" (Мф. 24:2). Но этим прозрением в 70 год начинается созерцание много более отдаленного будущего, для которого разрушение храма является всего лишь отправной точкой, "пусковым крючком". Это историческое событие 70 года от Р.Х. никак нельзя рассматривать в духе "исторической случайности", как ее понимал Лессинг. Оно принадлежит к событиям более высокого порядка, имеющим "реально-символический" характер. Разрушение храма есть тайный знак истории. Для благочестивых иудеев древности храм был воплощением слов "как на небе, так и на земле". В Ветхом Завете сооружение мозаичной "скинии", предшествовавшее постройке храма, описывается по аналогии с шестью днями божественного творения¹⁸, окончание сооружения скинии описывается теми же словами, что и окончание сотворения мира (Быт. 1:31; 2:1. Исх. 39:32, 43; 40:33), Культовые предметы соответствуют небесным прототипам, которые Господь "явил" Моисею "на горе Синае". Храм был не просто частью земной топографии, он был частью неба на земле, освящением отъятый от чисто земного бытия; был местом, где "вышнее" соединялось с "нижним". В этом смысле иерусалимский храм ярко выражал отношение всего древнего человечества к храмам вообще. Из храма исходило все, что закладывало основы культуры и священного порядка. Пожар в Эфесском храме, случившийся в 356 году до Р.Х., был шоком апокалиптического свойства. Разрушение храма наводило ужас, рождало предчувствие мировых катастроф.

Конец иерусалимского храма есть великий тайный знак, свидетельствующий, что все то, что со времен божественного праоткровения связало земное бытие с небесными иерархиями, в будущем обречено распаду. Все то, что как религиозный эффект давней соединенности с Богом издревле давало жизни земного человека смысл и опору, в будущем утратит силу. И в XX столетии мы видим это развитие, и оно все убыстряется. События такого рода, происходящие на протяжении эпох, спрессовываются в образах апокалипсиса, возвещенного на горе Елеонской, - образах, пророчествующих о человеческих и космических катастрофах. Особенность созерцающего сознания в том и заключается, что цепочки событий, далеко протяженные во времени, оно воспринимает в "пожатой" пророческой перспективе. Видение на горе Елеонской отнюдь не обязательно следует толковать в смысле "скорого ожидания", и это подтверждают такие пассажи, как пассаж о "kaigo", "временах язычников", которые еще должны свершиться от разрушения храма до конца мира (Лк. 21:24), или как высказывание, что Евангелие должно быть проповедано по всей вселенной, прежде чем наступит конец (Мф. 24:14).

Второму пришествию Христа будет предпослано "знамение Сына Человеческого на небе" (Мф. 24:30). Небо опустеет, когда солнце и луна померкнут и не дадут света своего, и "звезды спадут с неба". Здесь тоже нет необходимости полагать, будто речь идет о единовременном событии. В этом образе сжато представлено постепенное возрастание бездуховности человеческого мира. Некогда "солнце, луна и звезды" были в своем явленном сиянии проявлениями космических духовных сил. Еще Павел говорит об индивидуальном излучении каждой звезды, которая имеет свою собственную "доха", свою специфическую "ауру". "Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе" (1 Кор 15:41). В благоговейном созерцании звезд человек некогда зрел "небесное воинство" - духовные иерархии в их священном порядке. Если смотреть на звездные миры с позиций материализма, угасшим духовным оком, то "солнце померкнет, и луна не даст света, и звезды спадут с неба". Однако на место праоткровения, принесенного из прошлого, от самого сотворения, для разбожествленного человечества теперь является совершенно новый подход к Богу. Как раз когда "во многих охладает любовь" (Мф. 24:12), т. е. сила любви, которой человек прежде обладал по природе, начинает звучать страстный призыв к "человечности", слово "человечность" от скудости обретает звучность. Тем самым подготавливается новая восприимчивость к тайне "человека", каковая была воплощена во Христе Иисусе. В главе "Мудрость о человеке" мы уже коснулись того факта, что христианство до сих пор еще по-настоящему не осознало, как глубоко "humanum", "человеческое", связано с сущностью Христа. Именно поэтому наименование, которое Христос Иисус чаще всего применяет к самому себе - Сын Человеческий, - в богословских учениях христианской церкви вообще не рассматривалось. Можно понять это наименование буквально: идущий из мира божественного входит в человечество, вплоть до человеческой смерти, из которой Он восстает в новом облике, как новый Бог, несущий на себе крестные раны и прежде на небе не существовавший, а одновременно как истинный богоподобный человек, обретший новый масштаб воскресающего и возносящегося на небеса существа. Апостол Петр говорит о расторжении уз смерти, о возрождении Христа из смерти (Деян. 2:24). То, что здесь вновь родилось из смерти, могло возникнуть

только в результате полного вхождения в существо земного человека - это в истинном смысле слова Сын Человеческий. Это грядущий человек, который превыше всего донныне существовавшего, - "высокое <...> обновление"* (Новалис. Гимны к ночи, V. Перевод В. Микушевича. - прим. перев.)

В опустевших небесах является "знамение", "тайный знак" Сына Человеческого как новый грядущий идеал. За этой ступенью, до известной ступени еще абстрактной, следует подлинное конкретное созерцание, сам Христос предстает вновь отверзающимся духовным очам человечества. "И увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою (dynamis) и славою (doxa) великою". С ним приходят ангелы. Человек приобщается ко Христу, и его сознание пробуждается к созерцанию царств духовных иерархий. Ангелы "с трубою громогласною" "соберут избранных Его от четырех ветров..." (Мф. 24:31). Ангельское водительство будет становиться для людей все более ощутимым именно в том, как люди встречаются друг с другом "по велению судьбы". Находящиеся в духовном родстве узнают друг друга, с каких бы концов света они ни явились и невзирая на все существовавшие издревле преграды.

То, что "сосредоточено" в евангельских образах, "расцветет" событием, далеко протяженным как в пространстве, так и во времени. Представление о повторных земных жизнях не только не противоречит этим образам, но в конкретности исторического осуществления как раз придает смысл этой цельной картине.

Сжатие длинных цепочек событий в один-единственный образ дает ключ и к апокалипсису от Павла (1 Фес. 4:13- 17). Павел исходит из вопроса об умерших и их соотносительности с вторым пришествием Христа. Бог их "приведет с Ним". Усопшие, покинувшие во сне земное тело, обладают полным жизни бытием, поскольку Бог дает им возможность странствовать в ином мире в соединенности с Христом, в чьем духовном преображении они участвуют как "сопутники", "ведомые с Иисусом". Умершие во Христе будут участвовать и во втором пришествии Христа, при том прежде живущих на земле, так же как в "Фаусте" Гёте горные вершины "прежде всех узрели <...> [вечный. - Ред.] свет"* (И.В. Гёте. Фауст, ч. II, д. I. Перевод Н. Холодковского - прим. перев.), который лишь позже озарит долины. Павел начинает со слова "keleusma" (1 Фес. 4:16) - "возвещение", точнее "приказ", "повеление", что-то вроде звучащего в духовных мирах "настала пора". Слышится "глас Архангела", наверно Архангела Михаила. В антропософском духовном созерцании Михаил играет важную роль. Его задача - в первую очередь спиритуализация сил мышления и воления, ныне решающе важных, но до ужаса скованных материализмом. Архангел должен подвести разум человека к божественному и подготовить для Христа поистине "совершеннолетнее", зрелое человечество.

К "гласу Архангела" присоединяется "труба Божия". Она упомянута и в апокалипсисе горы Елеонской: "И пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною" (Мф. 24:31). В Откровении Иоанна этот мотив раскрывается в образе Ангела, трубящего семь раз. В звуках трубы люди переживали властный пробуждающий призыв духовного мира- призыв, пронизывающий все существо человека. Метафизически "в" этих трех событиях - в "возвещении", "гласе Архангела" и "трубе Божией" - "Христос сойдет с неба".

Выше мы уже отмечали (см. с. 34), что слово "parousia" означает не столько "пришествие", сколько "присутствие". Воскресший Христос, Который сказал: "Я с вами во все дни", присутствует в настоящем. Его "пришествие" совершается в поле человеческого сознания, пробуждающегося к осмыслению этого, благодаря чему Христос впервые истинно "достигает" человека. Однако это принципиальное положение нужно все-таки дополнить еще одним аспектом: при этом пробуждении человека Христос, хотя уже присутствует в настоящем, со своей стороны тоже развивает некоторую активность. В гл. 28 Евангелия от Матфея, например, сообщается, что Воскресший пребывает с учениками на горе, но не все из учеников "доросли" сознанием до этого переживания. "И, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились" (Мф. 28:17). Тогда явившийся им Христос, идя навстречу их недостаточной способности восприятия, предпринимает некоторые дополнительные шаги. "И приблизившись Иисус сказал им" (Мф. 28:18) - лишь теперь он может говорить, обращаясь к ним. Сходным образом воскресший Христос, явившись ученикам на берегу Тивериадского озера, совершает "движение навстречу" им. Рассказ Иоанна позволяет увидеть, что существуют степени просветленности сверхчувственного сознания. Ученики видят фигуру на берегу, но "не узнали, что это Иисус" (Ин. 21:4). Первым узнает Иисуса любимый ученик. "Это Господь", - говорит он (Ин. 21:7). Выйдя на берег, они обедают с Воскресшим. "Из учеников же никто не смел спросить Его: кто Ты?, зная, что это Господь" (Ин. 21:12). Здесь имеет место странное "промежуточное" состояние, парение между незнанием и знанием. Фр. Риттельмайер заметил однажды, что эта удивительная сцена обладает "запахом сновидения". Иисус "приходит" и "берет хлеб..." (Ин. 21:13). Как же Он "приходит", если уже сидит с учениками на берегу, у костра, и ест вместе с ними? В этом "приходит" мы опять-таки должны предположить аналогичное движение со стороны сверхчувственного к недостаточному земному сознанию. Итак, и при втором пришествии Христос тоже будет активно действовать - совершит движение к людям. Тем самым восполнится более пассивный аспект, заключающийся, согласно ст. 17:30 Евангелия от Луки, в том, что в день своего второго пришествия Сын Человеческий "apokalyptetai" - будет "открыт". И для этого "открытия" Он кое-что сделает Сам, по Своей собственной воле, что у Павла выражено словами "сойдет с неба" (1 Фес. 4:16).

Однако это "нисхождение" не приводит Его снова в низшую область "плоти", "sarx". Он не вступает вторично на материальную почву, его нисхождение есть полное любви движение навстречу людям в пределах сверхчувственного мира, дифференцированного внутри самого себя. Апостол Павел, исходя из своего собственного эмпирически духовного опыта, различает первое, второе и третье небо (2 Кор. 12:2). В буддийском рассказе о кончине Будды как нечто само собой разумеющееся конкретно описывается движение вверх и вниз между различными уровнями высшего мира. Но подобные истины знакомы и Новому Завету. Послание к Евреям говорит о Христе как о Первосвященнике великом, прошедшем небеса (Евр. 4:14). Таким образом, при возвращении Христос двигается навстречу человеку "до нижнего предела" сверхчувственного мира, а вследствие этого люди отныне в свою очередь могут подняться ввысь для встречи с Ним в сверхчувственном мире. Нисходя по духовным сферам, Христос проходит и область, где пребывают умершие в Господе - "И мертвые во Христе воскреснут

прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем" (1 Фес. 4:17). Это великое движение берет начало в области умерших, так же как пасхальным событиям предшествует со-І бытие Страстной субботы. Но и мир умерших тоже проходит через метаморфозы. У Павла сжатие во времени указывает на грядущую фазу в отношениях между живыми и мертвыми, когда разделяющая людей земная смерть уже не препятствует более совместной жизни высшего порядка. "Мы <...> вместе с ними". Указание "на облаках" перекидывает мостик к вознесению Христа. Тогда "оставшиеся" на земле потеряли восходящего на небо Иисуса из поля своего духовного зрения, Он исчез в облаках. Теперь же они не только увидят Его "открывающимся" из облаков, но сами поднимутся к высшему бытию и уже не останутся на земле, а будут вместе с умершими. Земные люди будут восхищены "на воздухе" - "воздух" есть образ истины о беспредельности нового способа бытия, одолевшего земное тяготение, символ движения, противоположного "падению" Адама. Слово "harpazein", обозначающее такое "восхищение" в воздушное царство, указывает, что это событие произойдет не без драматизма, не гладко. Души людей, вросшие "цепкими органами" в материальное бытие, "вырвутся" из смертных оков материи через спасительную силу Христа.

Если исходить из существующего текста Первого послания к Фессалоникийцам, то, пожалуй, можно не сомневаться, что апостол Павел, по крайней мере когда писал сие Послание, считал возможным, что эти эсхатологические события произойдут еще при его жизни. Переживание, дарованное ему на пути в Дамаск, как бы осияло его и обвеяло дыханием грядущего мира - мира последнего Судного дня, потому он и поддался чарам "скорого ожидания" второго пришествия. Однако это не означает, что апокалипсис Первого послания к Фессалоникийцам тем самым утратил силу. Созерцаемые апостолом Павлом образы сами по себе верны, нужно только перевести их из сферы "имагинации" на понятный ныне язык мысли. "Имагинация" в антропософском понимании осуществляется вовсе не так, что сначала возникает некая абстрактная мысль, которая затем из "педагогических" соображений облекается в некий образ, и не в силу неких грез или ни к чему не обязывающих фантазий. Гёте нашупывал суть истинной имагинации, когда говорил о "точной фантазии". Имагинативное сознание ничего не изобретает, оно обнаруживает свои созерцательные образы как спонтанные явления. Их нельзя соотносить с материальным планом - результатом будет абсурдная фантастика. Но сквозь них, как сквозь окно, можно заглянуть в сверхчувственную реальность, желающую открыть себя. При переводе в будничное сознание могут возникнуть заблуждения, как у апостола Павла, который ожидал скорого осуществления своих созерцательных образов. С той поры ход мировой истории откорректировал "короткие замыкания", которые, понятно, могли возникнуть в эпоху первохристиан. Тем не менее грандиозная панорама апокалипсиса из Послания к Фессалоникийцам остается вполне правомерной, равно как и то, что сказано о грядущем сообществе умерших и "оставшихся", об упразднении в будущем той разделенности живых и умерших, которая знакома земным людям, "оставшимся".

Мировоззренчески необходимое для нас ныне различие тех огромных содержаний, что в языке эсхатологических образов как бы сосредоточены в зародышах, включает в себя и различие "пришествия" и "Страшного суда". В

апокалипсисе Павла этого различия нет, в апокалипсисе горы Елеонской собственно "воскресение" на упомянуто. В апокалипсисе же Иоанна явление Христа на облаке приведено уже в гл. 14 (Откр. 14:14), тогда как последняя победа над смертью созерцается значительно позже - лишь в гл. 20 (Откр. 20:14). Между ними в гл. 19 Христос является как "всадник на белом коне".

Евангелие от Луки содержит одно важное указание. Мы обязаны Луке не только тем, что он сохранил фразу о "временах [kaigoi] язычников" и таким образом обозначил временной диапазон апокалипсиса горы Елеонской, - Лука к тому же единственный из новозаветных авторов донес до нас слова Христа о днях "Сына Человеческого": "Придут дни, когда пожелаете видеть хотя один из дней Сына Человеческого" (Лк. 17:22). В иных пассажах и у Луки "день" Сына Человеческого есть устойчивое выражение, обозначающее время возвращения Христа, как, например, уже цитированный отрывок: "<...>в тот день, когда Сын Человеческий явится (apokalyptetai)". И несмотря на это, ст. 17:22 гласит: "один из дней Сына Человеческого". Не имеется ли в виду, что пришествий будет несколько?

При первом своем пришествии Христос вступил на почву "saгx", "плоти". Он должен был принять материальное тело, чтобы "достичь лица" (как говорил Рильке) земных людей, которые более не заглядывают в духовные миры. В этом зримом теле Он прошел через смерть на Голгофе. С вознесением Он принял форму бытия, которая земному человеку пока недоступна. То, что "Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо", знаменует шаг вперед в сознании людей. Возвратившийся Христос не вступит вновь на земную почву, но будет зрим в своем сверхчувственном облике. Как некогда Павел на пути в Дамаск, человечество обретет непосредственный, собственный опыт, что Христос присутствует при нем духовно, конкретно и лично. Состоится вторая "встреча" людей с Христом, но теперь на более высоком уровне. Возможность "встречи" в сверхчувственном уже есть результат воздействия Его спасительного деяния при первом пришествии во плоти. Слово "встреча", "сретение" мы находим в притче о десяти девах (Мф. 25:6) и в апокалипсисе от Павла в Первом послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 4:17). Поскольку Христос, по словам Павла, "нисходит", возвращаясь к людям, но при этом не касается земли, напрашивается мысль, что Христос, как мы говорили, идет навстречу человеку до нижнего предела духовного мира и что это пришествие имеет место не в вышнем, а в самом нижнем из небес. Это - "один из дней" Сына Человеческого. Антропософия говорит о пришествии Христа "в эфирном теле". Область жизненных и формообразующих сил есть низшая ступень сверхчувственного мира, который подступает к нам здесь ближе всего. Человечеству назначено мало-помалу "пробудиться" для этого сверхчувственного мира и в нем лицом к лицу встретиться с живым Христом. И тогда в далеком будущем, в соответствии со все возрастающими сверхчувственными возможностями людей, обозначится встреча на еще более высоком уровне, в духовной сфере, где обитает душевное, "астральное" начало. И, наконец, в еще более отдаленном будущем произойдет встреча полностью "пробудившегося" истинного человеческого "я" с "Я" Христа, опять-таки еще ступенью выше. Так могло бы наполниться конкретной жизнью одиноко стоящее слово Луки о многих днях Сына Человеческого. Как бы там ни было, это слово Луки дает важное

указание на куда большую временную емкость эсхатологического образа в Новом Завете, чем можно предположить, неправильно, "буквально" истолковывая видения Павла.

При таком расширении картины мира становится яснее и идея перевоплощения, дающего людям возможность самим пройти долгие фазы становления и участвовать во все более осознанных и задушевных встречах с Христом.

Наиболее детальная эсхатология содержится в Откровении Иоанна.

Этапы развития человечества в Откровении Иоанна

Попробуем теперь рассмотреть Откровение Иоанна исходя из того, что он излагает постепенное развитие христианского человечества. Происходит это развитие при непрерывной смене места действия - земли и неба. Христианство, с одной стороны - воплощенное на Земле, а с другой - вне плоти, в вышнем мире, развивается и делается все более значимым фактором эсхатологической драмы. В итоге вышний и нижний миры проникнут друг в друга. "Новая земля", обновленная благодаря импульсам свыше, пребудет вместе с "новым небом", которое в свою очередь обновится, помолодеет благодаря событиям на христианской земле. Из этого обоюдного проникновения возникнет новый Иерусалим, который есть и небо, и земля. Мистерия Христа, соединяющая небо и землю, охватывает созревающее христианское человечество. Апокалипсис Иоанна показывает это созревание в последовательности своих видений. Рассмотрев Откровение, мы затем еще раз вернемся к идее перевоплощения.

Воскресший Христос, явившись Иоанну на Патмосе, диктует ему послания для семи церквей. В этих семи церквях представлен спектр живущего на земле христианства, с различными оттенками переживаний и стремлений, несостоятельности и успеха соответственно различию стоящих перед церквями целей. Великие цели мирового свершения проступают уже в обетованиях, простирающихся вплоть до вознесения с восседанием на престоле.

Эти заключительные слова о престоле: "Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцем Моим на престоле его" (Откр. 3:21) - зачин великого видения гл. 4 и 5, в центре которого стоит божественный престол. Иоанн восхищен в вышний мир. Он слышит голос: "Взойди сюда" (Откр. 4:1) - и становится свидетелем извечного Трисвятого "свят, свят, свят", что звучит там, и свидетелем новизны, приходящей в этот мир вечности через событие Голгофы. Жертвенный "Агнец" приносит это деяние к престолу Отца, что эхом отзывается в, "новой песни", которую заводят высшие существа самого внутреннего круга в дополнение с извечному "свят, свят, свят". Существа эти - херувимские четыре "животных" и двадцать четыре "старца" - как благоговейное эхо познания поют "новую песнь", которая затем распространяется по кругу в восхвалениях, возносимых воинствами Ангелов и существами тварного мира. В "новой песни", которая берет начало у самого престола, содержится элемент, идущий от земного человечества, среди коего и была принесена жертва Агнца; этот земной элемент "суть молитвы, святых" (Откр. 5:8). Земные люди, предавшиеся Христу, сами еще не в состоянии присоединиться к этому хору, но их душевные порывы восходят ввысь и могут быть восприняты в вышнем мире и стать зрими как фимиам, курящийся в золотых чашах "старцев" вместе с "новой песнью".

"Молитвы святых" возносятся от христиан, обитающих на земле. После того как началось "снятие печатей", принявшие мученическую смерть христиане сами являются в вышнем мире. Иоанн видит их под небесным жертвенником (Откр. 6:9). Знаменательно, что для них используется слово "psychai", "души", которые после смерти, в бестелесном состоянии, имеют самостоятельное осознанное бытие. Здесь Иоанн впервые видит души христиан по ту сторону земной жизни.

По сравнению с тем, что будет сказано в дальнейшем, это первое их явление еще в известной степени окрашено робостью и сдержанностью и оставляет впечатление чего-то "первоначального". Души еще не вполне умиротворены, успокоены в своей новой форме бытия, они живут с мучительным вопросом: "доколе?" Их вопрос Иоанн передает словами, звучащими ветхозаветно. В его Откровении вообще нередко можно наблюдать, что он с известным пиететом блюдет связь с прежними апокалиптическими "школами" и при случае пользуется издревле освященными, устойчивыми выражениями, вливая в них, однако, новое христианское содержание. "Доколе, Владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?" Слово "мстить" передается здесь греческим "ek-dikein", в смысле справедливых последствий, которые должны наступить по закону судьбы - закону посева и жатвы. Закон посева и жатвы, поступка и следствия, имеет силу и в случае смерти Христа. Но по своим особым предпосылкам Его смерть имеет спасительные последствия. Христианские мученики находятся на пути к тому, чтобы возродить в своей жертвенной смерти толику силы, проистекающей от смерти Христа. То, что в ветхозаветной формулировке звучит как призыв к мести, в христианском понимании есть вопрос о свершении смысла, о плоде жертвы. Земные страдания мучеников как будто бы растворяются в мире - а где же воздаяние?

Ответ Бога на вопрос "доколе?" указывает, что еще не пришла пора: "и сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число". Дабы принести зрелый плод, единственное в своем роде деяние Голгофы требует ответа со стороны человечества. В мудрости своей божественное Провидение устроило так, что спасительное деяние, которое могло быть совершено не самим земным человечеством, а только лишь милостью божественного существа, не обрекает тем не менее спасаемых на одну лишь пассивность. В экономической политике существует понятие "конструктивная помощь" (constructive aid); такая помощь предусматривает, что того, кому помогают, нельзя вводить в соблазн ничегонеделания, напротив, именно вследствие способа оказываемой ему помощи он начинает развивать собственную активность. Спасительное деяние Христа - "конструктивная помощь" в высочайшем смысле. Павел дерзнул сказать: "<...> и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его" (Кол. 1:24). Человек, внутренне принимающий Спасение, может только активно включиться в его свершение, чтобы жертва Христа сущностно по-новому ожила в нем, - иного ему не дано. Вопрошающим мученикам указывают, что такой активный ответ человечества на событие Голгофы еще не осуществлен в той степени, какую Провидение сочтет достаточной. Божественная "экономика" предполагает, что (человечество должно еще больше страдать, лишь тогда жертва Христа станет вполне плодотворной. Таким образом души мучеников находят свое место в более

широких божественных смысловых соотношениях. Пока они должны успокоиться "еще на малое время". Им дозволено покуда избыть земное страдание и глубоко вздохнуть в мире божественного покоя. То, что на их вопрос дан такой ответ, связано с дальнейшим развитием их посмертного бытия, является результатом их мученической смерти. "И даны были каждому из них одежды белые" (Откр. 6:11). Вместо не существующего уже земного тела лишившимся плоти душам, пока они, пребывая в покое вышних миров, отходят от ужаса пережитого и пока разрешается мука, с которой они вопрошали Бога, - лишившимся плоти душам предоставляется в качестве нового "органа" сверхчувственный покров, в который они могут "облечься" (2 Кор. 5:4). Лишениям в нижнем мире соответствует приобретение в вышнем - души становятся более сознательными и способными к действию гражданами высшего мира, когда с ними срастается тончайший, сотканный из света организм, еще не тождественный, однако, телу воскресения.

В промежутке между снятием шестой и седьмой печатей "запечатлеваются" сто сорок четыре тысячи. Мы вновь находимся в области земного. Названное число, конечно, не является суммой, полученной механическим сложением. Оно "услышано" (Откр. 7:4) в духе как божественно устрояющий звук. Лишь полнота всех звездных нюансов возможного человеческого бытия составляет великое "Человечество Людей", симфонию рода человеческого. На место организованного в двенадцать колен - по числу созвездий зодиака - ветхозаветного народа является богоизбранный народ христианства. Он живет на земле в чудовищных апокалиптических бурях, которые начались со снятием печатей. Но "запечатление" ста сорока четырех тысяч происходит в тот миг, когда "не дул ветер <...> на землю". Провидение находит возможность мгновений глубочайшей божественной тишины среди бушующих несчастий. В этом успокоении ветра Иоанн видит "Ангела, восходящего от востока солнца", - это как бы Ангел Пасхи, который кладет печать Бога живого на челах ста сорока четырех тысяч. Христианство на земле уже развилось настолько, что сущность Христа может быть запечатлена в людях вплоть до телесности, как "character indelebilis", "неизгладимый отпечаток".

"Запечатление" знаменует этап развития на пути к телу воскресения. В речи о "хлебе жизни" в гл. 6 Евангелия от Иоанна Христос применяет образ запечатления к Самому Себе. Не пищу тленную даст Он, но пищу вечную, "ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог" (Ин. 6:27). насыщение пищею вечности относится здесь к будущему - "которую даст вам Сын Человеческий", - после свершения мистерии Голгофы, которая пророчески озаряет Пасху у моря Галилейского. Но уже через год Христос преодолет смерть и сможет дать людям пищу, созидающую тело воскресения, ибо Он несет духовную печать, проникающую Его телесность. Пророческое видение Иоанна показывает, каким образом начинает действовать запечатление как подготовка к воскресению на Страшном суде людей, предавшихся Христу.

После запечатления живущих на земле христиан идет видение, которое вновь являет христиан по ту сторону земного бытия, "великое множество людей, которого никто не мог перечислить, из всех племен и колен, и народов и языков" (Откр. 7:9). Хотя это видение непосредственно примыкает к предыдущему, тайновидец все же понимает, что эти картины разделены во времени. Стих начинается словами "После сего взглянул я" (Откр. 7:9). "После сего" - "meta tauta"

- по-гречески слово "сего" стоит во множественном числе. В начале гл. 7 тоже стоят слова "после сего", но здесь в греческом употреблено единственное число ("meta touto"). Формулировка "meta tauta" характеризует большие отрезки времени¹⁹. Значит, между событиями двух видений, вероятно, произошло еще многое, относящееся к "великой скорби" (Откр. 7:14). Запечатленные в земной жизни христиане могли тем временем скончаться и пережить переход в мир иной. Выражение "никто не мог перечесть" еще раз явственно показывает, что число сто сорок четыре тысячи не подразумевает статистического количества.

По сравнению с первым видением мучеников отчетливо заметна перемена. "Белые одежды" даруются теперь мученикам уже не в ходе посмертных переживаний; нынешние мученики еще в христианской жизни на земле благодаря интенсивному общению со Христом "омыли" свою тонкую природную оболочку "и убелили (leukaínein) одежды свои Кровию Агнца" (Откр. 7:14). Они еще на земле очистили "излучение своей ауры" и силою крови Христовой образовали тончайший световой организм, который теперь, после физической смерти, является в вышнем мире. Они стоят "с пальмовыми ветвями в руках своих" и вместо мучительного вопроса "доколе?" возглашают великий праздничный гимн: "Спасение ("soteria" - великое избавление) Богу нашему <.,> и Агнцу!" (Откр. 7:10). Здесь очень важен дательный падеж - "Богу нашему". Спасение мира началось от Бога. Посылая в мир Христа, Бог-Отец говорил соответственно: "Спасение человекам!" Теперь же "soteria", великое спасение, обрело почву на земле, "подшло" к людям. Теперь оно сияет из пронизанного Христом человека как благодарность, возвращаясь снизу вверх, в божественный мир. Умершие христиане приносят с собой в вышний мир нечто имеющее значение там, наверху. Человеческое прославление подхватывают Ангелы (Откр. 7:11-12), которые через земных людей соприкасаются со спасительным деянием, свершившимся не на небе, но на земле (ср.: 1 Петр. 1:12).

Умершим дозволено действовать в вышнем мире. Они служат Богу во храме. Этот аспект дополнен образом опять-таки иного рода: в вышнем мире они ходят путями, какими Агнец водит их "на живые источники вод". Как в античном мире посмертным проводником душ (psychopompos) был Гермес, так теперь душам в их развитии сопутствует Христос, благодаря чему они как бы восходят к первоистокам жизни. "Водить" по-гречески "hodegein", т. е. "прокладывать путь". Теперь может состояться внутреннее примирение с пережитыми на земле ужасами - это выражено удивительно простым и задушевым образом: "отрет Бог всякую слезу с очей их".

Сразу после этого нам вновь напоминают о находящихся на земле христианах. Вновь на небе слышны возносящиеся "молитвы святых". Ангелы заботятся об этих достигших вышнего мира благочестивых порывах, им дано "множество фимиама", с помощью которого Ангелы как бы сообщают молитвам добавочную субстанциальность. То, что возносится ввысь, эхом откликается сверху вниз: "и взял Ангел кадильницу, и наполнил ее огнем с жертвенника, и поверг на землю" (Откр. 8:5).

Грянувшие с трубным гласом катастрофы все больше разрушают земной мир, что все сильнее отражается и на судьбах людей. Прежде чем звучит седьмая труба, Иоанн слышит: "Встань и измерь храм Божий и жертвенник, и поклоняющихся в нем" (Откр. 11:1). Внешний двор храма отдан язычникам, попирающим святой

город. Мы вновь на земле. Здесь имеется в виду не небесный храм, не небесный жертвенник, но "и не просто город Иерусалим, хотя слова "будут попира́ть святы́й город" могут заключать в себе и картину разрушения Иерусалима.

Закон "настанет время и настало уже" действует и здесь. В заключительной главе Апокалипсиса святой город как небесный Иерусалим сойдет с неба, казалось бы, без всякого предшествовавшего развития. И все же такое развитие в Апокалипсисе как раз присутствует. "Святой город" Древнего мира безвозвратно отдан на поругание. Однако посреди разрушения издревле существовавших ценностей благодаря деянию Христа в области, где живут земные люди, прорастает новый, приобщающийся святости мир. Средневековый искатель Грааля искал в конечном счете не географически локализованную твердыню, но тот самый прорастающий, пасхальный, незримый земной мир. Так и Иоанн среди всеобщего уничтожения видит "храм с жертвенником". И совершенно ясно, что речь идет не о чем-то внешнем, ибо Иоанн должен данной ему для измерения "трьостью" - хотя это еще не "золотая трость", которой ему предстоит затем измерить небесный Иерусалим (Откр. 21:15), - измерить и самих "поклоняющихся в нем". Иными словами, на пути к конечной цели подводится "промежуточный итог": осознание того, насколько развилось прорастающее будущее.

Здесь появляются еще "два свидетеля", в которых отчетливо узнаваемы Моисей и Илия в их земном перевоплощении. Они "облечены во вретисце" (Откр. 11:3). Эти два Божиих свидетеля среди катастрофических событий внешне неприметны, однако действуют они с исключительной духовной силой, пока не погибнут от "зверя, выходящего из бездны". Зверь этот, как здесь недвусмысленно сказано, "победит их" (Откр. 11:7). Развитие в истинном своем облике не есть непрерывное, неуклонное движение вперед, как представляется наивному оптимизму. Это - движение, которое то и дело наталкивается на препятствия, терпит неудачи, отступает назад, но все же постепенно ведет к цели. Во всяком духовном развитии как раз такие негативные моменты способствуют углублению. Слово "победить" - одно из ключевых в Апокалипсисе. Каждое из семи посланий заканчивается обетованием "побеждающему". Человек может достичь своей цели, только если он сознательно преодолеет негативную возможность формирования своего существа; и, по-видимому, это связано с тайной свободы. Внутренний путь к такой "победе" ведет и через опыт "поражения", благодаря которому человек как раз и созревает для окончательного преодоления, окончательной победы. Зверь победит двух свидетелей Божиих, убьет их и оставит трупы их "на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят" (Откр. 11:8). Подобно тому как небесный Иерусалим имеет предварительные ступени, имеет их и подпадающий бездне "Вавилон" - символ всего земного человечества, утратившего связь с вышним миром и не стремящегося ее восстановить. В этом великом городе оставленной Богом и Духом, чисто материалистической цивилизации распятие Христа происходит как бы постоянно. Однако за смертью двух свидетелей следует событие, созвучное Пасхе и вознесению Христа. Происходит воскресение во плоти, и свидетели восходят "на небо на облаке" (Откр. 11:11-12). Все это, как однозначно сказано, видят люди, настроенные к ним враждебно: "и смотрели на них враги их". Воскресение и вознесение Христа были событиями объективными, но созерцали их лишь те, кто обладал для этого

внутренними предпосылками. Каиафа и Пилат не созерцали ничего. Гл. 11 Откровения Иоанна указывает в грядущее, где реальность сверхчувственного все сильнее стучится во врата сознания людей и становится зрима даже для тех, кто не желает о ней знать. В рассказе о воскресении и вознесении свидетелей речь идет не о грубо материальных процессах - недаром в Апокалипсисе для понятия "смотреть" использованы два разных слова. Люди "смотрят" на трупы двух свидетелей - здесь стоит слово "blesein" (Откр. 11:9). Это обычное зрение. Когда же речь идет о воскресении (Откр. 11:11) и далее о вознесении (Откр. 11:12), то для обозначения, что люди "смотрели" на эти события, в обоих случаях употребляется слово "theogen", имеющее ярко выраженный духовный оттенок. Как в Пасхальное утро, так и здесь происходит "великое землетрясение". Пресуществление земного тела, связанного с землей, заставляет содрогнуться и самое землю. Как говорит Новалис, "все смертное сотрясается в своих устоях".

Здесь дело идет не только об активизации умерших душ в вышнем мире, но и о чем-то находящемся на пути между пасхальным воскресением и Страшным судом; говоря осторожно, о чем-то связанном с воскресением и вознесением. Здесь тоже есть предварительные ступени. Как событие такого рода в древнейшем прошлом человечества, до Голгофы, когда действовали еще первородные, райские силы, можно истолковать загадочный пассаж из книги Бытия, где о Енохе, седьмом патриархе после Адама, скупно сообщено: "И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его" (Быт. 5:24). В этом насыщенном предчувствиями сумеречном свете, возможно, станет понятным и таинственное место в Евангелии от Матфея, что в связи со Страстной пятницей и Пасхой "многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим" (Мф. 27:52-53). Обретение тела воскресения, даже если оно, по Павлу, вступает в бытие в не имеющем временной протяженности мгновении Страшного суда (1 Кор. 15:52), опять-таки есть всего лишь конечный пункт долгой линии развития. Уже в седой древности дохристианские "святые" начали потихоньку преобразовывать не только свою тонкую природу, но и - через духовную первооснову - земное тело, стараясь одухотворить его. Этой преобразовательной работе, начатой еще до Христа, без Христова деяния было бы суждено остаться незавершенной. Но благодаря Христову деянию первоначальный "воскрешающий" элемент как бы утверждается и укрепляется. Вступление этих возрожденных святых "в святой город" - так Иерусалим в Евангелиях назван еще только в одном месте (Мф. 4:5) - позволяет вдобавок угадывать еще и скрытый смысл, а именно что всякое одухотворение земной телесности уже означает вхождение в силовое поле небесного Иерусалима.

Длительное отлучение христианской теологической мысли от конкретного духовного "реализма" привело к тому, что она оперирует слишком застывшими понятиями и слишком поспешно склоняется к выводам типа "или-или". Если телу воскресения земного человека дано в полной мере явиться лишь на Страшном суде, это никоим образом не должно исключать, что прежде могут произойти события, еще не тождественные последнему и окончательному, но лежащие на пути к нему.

После того как вострубил седьмой Ангел, ровно на середине Откровения звучит имя Михаил (Откр. 12:7). "Война на небе" между Михаилом и его Ангелами, с одной стороны, и драконом и ангелами, с другой, заканчивается низвержением

дракона на землю. "Война" эта происходит в сверхчувственных сферах. Человек, во плоти или без оной, в этом образном описании не упомянут вообще. Лишь в великом победном гимне, которому Иоанн внимает затем как мощной инспирации (Откр. 12:10), открывается тайна, что и при этом небесном событии человек был действующим лицом и даже играл очень важную роль. Гимн начинается словами: "Ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть (exousia) Христа Его". Таким образом, здесь вновь подхватывается гимн умерших христиан: "Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!" (Откр. 7:10) Слово "спасение" ("soteria", "великое избавление") больше нигде в Откровении не встречается, лишь в гл. 19 оно будет приведено в третий и последний раз (Откр. 19:1). Если рассматривать Апокалипсис в целом - а для понимания это просто необходимо, - то бросается в глаза, что три пассажа, где присутствует слово "soteria", образуют вместе некую композицию. В ст. 7:10 мы отметили знаменательное употребление дательного падежа - "Богу нашему <...> и Агнцу": это означает, что, приняв спасение ("soteria"), люди теперь в свою очередь струят его ввысь, как великое благодарение Богу, как приношение. В ст. 12:10 стоит уже не дательный, а родительный падеж - "спасение <...> Бога нашего". Приношение человека "подступило" к вышнему миру и отныне принято им. Полагать, что человек ничего Богу дать не может, ибо все и так принадлежит Богу, а потому сама идея человеческой жертвы есть примитивное заблуждение, - значит впасть в упрощенчество. Разумеется, все изначально принадлежит Богу. Однако для того, чтобы человек был сотворен воистину по образу и подобию Божию в назначенной ему свободе, Бог предоставил человеку "пространство свободы", как гласит псалом: "Небо - небо Господу, а землю Он дал сынам человеческим" (Пс. 114:24). Набожный мог услышать и другую речь Бога: *Сын мой! отдай сердце твое мне" (Притч. 23:26). Но человек может отказать в своем сердце даже Богу. В своей земной независимости он обладает возможностью отчуждать собственность от Бога. Принося жертву, он осознает положение вещей и старается добровольно вернуть Богу Его отчужденную собственность. Когда говорят, что человек должен что-то дать Богу, это вовсе не проявление безбожной гордыни. Господу было угодно именно так все устроить - из любви к нашей возрастающей свободе. После жертвы Христа, которая оживает в людях, христианство осуществляет свое жертвенное служение. Слово "soteria", трижды произнесенное в Откровении, знаменует три стадии: в ст. 7:10 - приношение человека (дательный падеж!); в ст. 12:10 - принятие этого приношения в великий момент мировой истории ("ныне", "arti"); в ст. 19:1 о спасении Бога говорится не как в ст. 12:10, что оно "настало" ("egeneto"), но что оно уже есть и пребывает в покойной непреложности. Сопоставим эти три пассажа:

7:10. Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!

12:10. Ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его.

19:1. Аллилуйя! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему!

Первый пассаж предшествует снятию седьмой (последней) печати. Второй следует после того, как прозвучала седьмая (последняя) труба. Третий - после того, как вылита седьмая (последняя) чаша гнева Божия. Три важнейших момента в

апокалиптическом постепенном восхождении (семь печатей, семь труб, семь чаш гнева Божия) отмечены этими тремя пассажами.

То, что спасение и сила стали "Божиими", связано с христианским становлением земных людей. Хвала Богу звучит уже после седьмой трубы: "Благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, Который еси и был и грядешь, что ты приял силу Твою великую и воцарился" (Откр. 11:17). Однако же это предполагает период по меньшей мере ущемленного божественного всесия - вплоть до бессилия Бога на земле, результатом чего являются страсти Христовы. Слова апостола Павла "Бог все во всем" (1 Кор. 15:28)- это не описание тогдашнего состояния, но перспектива грядущего совершенства, когда благодаря идущей от земли жертве Бог снова вступит в свою истинную силу. Уже во многих псалмах мотив "Господь царствует" (Пс. 93, 97, 99, а также 47) предвосхищает это событие. Да и можно ли было бы в молитве "Отче наш" говорить: "да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя на земли..." - если бы все это уже непреложно свершилось.

Слово "ныне" (arti), которым начинается гимн в той главе, где речь идет об Архангеле Михаиле, в Новом Завете встречается редко, но в важнейших местах²⁰.

То, что борьба Архангела Михаила с драконом приходит к победе не без участия человека, обнаруживается в словах: "Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти" (Откр. 12:11). Это классический пример тому, что созерцаемые Иоанном видения нередко содержат лишь один аспект и могут быть дополнены. Судя по этим видениям, победу одержал Архангел Михаил со своими Ангелами. Гимн в свою очередь тоже односторонне описывает ситуацию словами: "Они победили его". "Они" именуется в гимне еще и "братия наши", а следовательно, "громкий голос", воспевающий гимн, который слышит Иоанн, это голос душ христиан, живущих по ту сторону бытия. Правомерны оба аспекта: и Михаил со своими Ангелами, но и человек, который может стать мечом Михаила на земле - "кровию Агнца".

С низвержением дракона взгляд тайновидца вновь обращается к земле. Небесная жена как космическая душа человечества, облеченная в солнце, луну и звезды, влачит теперь свое существование в "пустыне", а с "прочими от семени ее" - таким многозначительным мистическим словосочетанием обозначаются здесь христиане - дракон сражается на земле (Откр. 12:17).

Это один из явных парадоксов Апокалипсиса: на небесах торжествуют победу, а на земле - словно никакого ликования и не было - царствует антихрист. "Наверху" одержана решающая победа, но требуется еще какое-то время, прежде чем она скажется "внизу". Перед нами своего рода "сдвиг по фазе". В ст. 11:7 "зверь, выходящий из бездны", побеждает обоих свидетелей, и теперь это событие повторяется. "Дано было ему [зверю. - Р.Ф.] вести войну со святыми и победить их" (Откр. 13:7). Это было "дано" зверю

так же, как Пилату "было дано <.:> свыше" властвовать над жизнью и смертью Иисуса (Ин. 19:11). Переживание "безнадежности" тоже неотъемлемый этап "созревания" христианина. Только "терпение" (hupomone) и "смирение" позволяют "святым" выдержать на земле режим антихриста, ужесточающийся до отвратительной системы насилия ("никому нельзя будет ни покупать, ни продавать", кроме тех, кто принял "начертание на правую руку их или на чело их").

"Терпение святых" (Откр. 13:10) и несокрушимая их "вера" стоят как незыблемая скала посреди мира, в котором властвует антихрист.

"Святые" с их терпением и верой одновременно осознают свою принадлежность вышнему уровню бытия. Иоанн созерцает в "великом городе" храм и молящихся в нем как своего рода "область Грааля", за пределами географии, на "незримой земле", - так же и христиане, живущие в царстве антихриста, духовно объединяются в более высокой сфере, где они превыше злодеяний "зверя", - это "гора Сион", которая тоже принадлежит "прорастающему" небесному Иерусалиму. На этой святой горе Иоанн созерцает Христа в облике Агнца и с ним сто сорок четыре тысячи. Послание к Евреям опять-таки говорит о "горе Сион" как о месте духовного сбора христиан. "Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго" (Евр. 12:22).

Этим собравшимся вокруг Христа теперь, когда антихрист творит свои бесчинства, сообщается новая, более высокая способность/В голосе неба, который слышен сначала "как шум от множества вод и звук сильного грома", узнается "голос как бы гуслистов, играющих на гусях своих" ²¹ (Откр. 14:2). "Гуслисты" поют "новую песнь" (Откр. 14:3). Как мы помним, вначале эту "новую песнь" пели избранные существа ближнего к престолу круга - четыре херувимских животных и двадцать четыре старца, у которых в руках тоже были гусли. Человек тогда участвовал в этом событии только восходящими к небу с фимиамом "молитвами святых". Теперь ситуация иная. Новая песнь, начавшаяся в кругу приближенных к престолу Бога, расходится вширь. На сей раз гуслисты и певцы не вышние существа внутреннего круга, но другие, поющие теперь "пред" этими избранными. Кто эти "другие", подхватившие новую песнь, прямо не сказано. Они дают этой песни достичь слуха ста сорока четырех тысяч запечатленных, единственных на земле людей, вообще способных услышать небесную музыку. И не только услышать, но и "научиться" новой песни. Меж тем как в царстве антихриста всякому глубокому чувству людей грозит истребление, в душах "святых" под воздействием жертвы Христа прорастает совершенно новый мир чувств. В древних культурах звучали отголоски "старой песни" времен творения, изначального откровения. Древняя культура разрушается, и это знаменуют слова "повержен будет Вавилон, великий город, и уже не будет его". Вместе с "Вавилоном" погибнет и все, что относится к "искусствам его". "И голоса играющих на гусях, и поющих, и играющих на свирелях, и трубящих трубами в тебе уже не слышно будет; не будет уже в тебе никакого художника, никакого художества" (Откр. 18:22). "Новая песнь" - это расцветающая благодаря приближению человека ко Христу новая "музыка", новый мир чувствования, новая культура. Однако она уже не падет в души, как "старая песнь", словно в сновидении, здесь необходимо напряжение внутренних сил, святое "обучение". Обучение это включает свободное, самостоятельное стремление человека сознательно работать над расширением собственного внутреннего мира. "Придите ко Мне все", - говорит Спаситель, - "научитесь от меня". Сто сорок четыре тысячи запечатленных "девственны" в своем душевном начале и "незапятнанны", их духовное начало не несет на себе трупных пятен "лжи". Эти сто сорок четыре тысячи в силу "запечатления", которое еще прежде выпало на их долю (Откр. 7:3), оказались способны уберечься от начертания зверя, от "charagma" (семь раз упоминается "charagma" "зверя": в ст.

13:16-17; 14:9, 11; 16:2; 19:20; 20:4). Печать на челе избранных превращается теперь в имя Агнца и Отца Его (Откр. 14:1). В первом предчувствии далекой цели, в шестом послании к Филадельфийской церкви дается обетование: "и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое" (Откр. 3:12).

Эта троица имен превращается в двоицу в ст. 14:1, чтобы наконец в свершении небесного Иерусалима соединить воедино имя Отца и Агнца (Откр. 22:4). "И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их". Это процесс, в котором троица сначала разделяется, а затем вновь соединяется в гармонию. В ст. 14:1 во главе угла стоит аспект жертвы.

В ст. 14:12 в седьмой и в последний раз говорится о "терпении святых", которое отныне близко к воздаянию.

После того как ряд семикратно повторяющихся слов о "терпении" закончен (в ст. 1:9; 2:2,3, 19; 3:10; 12:10; 14:12), начинается еще более мощный апокалиптический ряд из семи повторов другого мотива - обетования блаженства (в ст. 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14), которые с этого момента следуют друг за другом все более плотно. В ст. 14:13 звучит: "отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе". Как и в гимне Архангела Михаила (Откр. 12:10), здесь тоже присутствует знаменательное слово "отныне" (*arti*). Здесь как бы чувствуется вопрос, загадка. Разве в гл. 7 Откровения не воспевалось уже блаженство мучеников и можно ли это превзойти? Почему же теперь говорится - "отныне"? Опять же не стоит слишком напрямую, средствами привычной нам дискурсивной логики подходить к такой проблеме. В апокалиптическом сознании временные соотношения переживаются по-иному. Предыдущий раз слово *arti* ("ныне") встречалось в начале гимна Архангела Михаила в ст. 12:10 и, как видно из продолжения главы об антихристе (13), было "предвосхищением" - в высшем мире победа уже одержана. Второе "*arti*" (в форме "отныне" в ст. 14:13) по сравнению с первым есть "послесловие", обращение к свершившемуся. Нечто уже осуществленное только теперь высвечивается в окончательной победоносной осознанности. Так и мученики, о которых прежде шла речь, "умерли в Господе". Но когда прозвучала седьмая труба, всё уже вступившее в силу опять предстает в совершенно новом свете, по аналогии с процессом познания, когда нечто давно известное вдруг как бы поворачивается новой стороной.

Как и при первом явлении мучеников в ст. 6:11, в ст. 14:13 слово "успокоятся" ("Они успокоятся от трудов Своих") означает не кладбищенский покой, но некий глубокий вздох духа. Апокалипсис вновь и вновь показывает, что умершие не пребывают в праздности. "Успокаиваются" они от "трудов", от мучений, сопутствующих любому земному деянию. Адам и Ева после грехопадения не были "осуждены к трудам" - ведь они прежде возделывали и охраняли райский сад. Как проклятие ощущаются труды, связанные с "волчцами и терниями". Вот от этого негативного элемента земной деятельности и освобождаются святые, дабы совершать деяния, которые могут происходить в спокойной гармонии. "Покой" их не нарушается - нет больше ни долгов, ни земных грехов. Труды, которые совершены человеком на земле, не ограничены тем, что есть, так сказать, "тело их поступка". Проистекая от человека, труды его определенным образом одушевлены сообразно его чувствам и несут в себе определенную духовную "интенцию".

"Доброе дело", совершенное с эгоистической целью, не является "добрым", ибо "тело поступка", которое со стороны, возможно, и выглядит вполне благопристойно, оскверняется корыстной оглядкой на цель. Человеческие поступки суть конкретные сверхчувственные существа; следуя по пятам за совершившим их человеком, они становятся после смерти реально ощутимы. Деяния же тех, о ком в ст. 14:13 Откровения говорится как об отныне блаженных, не нарушают их покой в посмертном бытии, но, напротив, способствуют тому, что умершие праведники могут пережить в духовном покое вздох облегчения - ибо "дела их идут вслед за ними". Обетование блаженства умершим подводит к пришествию Сына Человеческого на белом облаке, и это пришествие, как уже отмечено, не совпадает в Апокалипсисе с концом мира.

Несколько видоизмененный мотив "новой песни" встречается в третий и последний раз в гл. 15, где подготавливается излияние чаш гнева Божия, которое с необходимостью предшествует последнему свершению. И снова здесь замечен шаг вперед. Впервые, в ст. 5:8, эту песнь пели вышние существа ближайшего к Богу круга. В ст. 14:2 "новую песнь" уже подхватывают более отдаленные круги, так что она достигает ста сорока четырех тысяч избранных, которые вознесены на гору Сион и учатся этой песни. Здесь под гуслистами и певцами однозначно подразумеваются христиане, "победившие зверя" (15:2) и тем вызволившие себя из области, где властвует "зверь", из области насилия, совершаемого начертанием имени его. Они стоят на "стеклянном море", чей первоначально чистый кристальный мир явлен теперь смешанным "с огнем" - вышнее единство яснейшей чистоты и жаркого огня любви, к которому теперь продвинулось мировое бытие от своего изначально сотворенного облика. Ведь пророк впервые созерцал "море стеклянное, подобное кристаллу", в начале, в великом видении престола в гл. 4 (4:6). "Победившие зверя" играют на "гуслиях Божиих". Некогда Давид своей игрой на гуслиях заставлял злого духа отступить от Саула. На этот раз "новая песнь" получает другое именование - "песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца" (Откр. 15:3). Образцом эсхатологического события является в апокалиптической традиции великий переход через Черное море после исхода из обреченного казням Египта. Исход из Египта совершался под знаком жертвы пасхального агнца. Исход из погружающегося в бездну, запечатленного "зверем" мира становится возможен благодаря жертве истинного пасхального Агнца.

Словами о "победивших зверя и образ его", о вышедших из заколдованного круга, из области "зверя", и в "песни Моисея" возвещается предстоящий теперь великий "исход", "exodus", прологом которого являются все случившиеся прежде события исхода. В притче о пшенице и плевелах тому и другому дано прорасти друг друга, пока не наступит время жатвы, когда одно отделяется от другого. Живущие на земле христиане в терпении сносят режим "зверя". Люди же, уклоняющиеся от Бога, продолжают ожесточаться (Откр. 16:9,11,21). "Великая блудница" - "Вавилон" - "упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых" (Откр. 17:6). В земном мире, которого не коснулось христианство, который явлен как "великий город Содом и Египет" и изображен в виде поверженного в конце концов в бездну "Вавилона", противоположного образу небесного Иерусалима, - в этом нехристианском мире "найден кровь пророков и святых и всех убитых на земле" (Откр. 18:24). Звучащий с неба призыв: "Выйди от нее [т. е. от блудницы, из

Вавилона. - Р.Ф.], народ (loas) Мой" (Откр. 18:4) - знаменует последний "exodus", последний исход. Засим следует катастрофа "великого города", которая, согласно ст. 16:19, предваряется рядом стадий падения.

За гл. 18 следует видение "всадника на белом коне" и его воинства. Здесь Христос именуется своим высочайшим именем - "Слово Божие" (Откр. 19:13). "Я воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый" (Откр. 19:14). Кто же это, что это за воинство следует Слову Божию? Совершенно отчетливо сказано об этом в одном из предшествующих пассажей Апокалипсиса. После того как уже в ст. 16:16 месту решающей битвы провидчески дано имя Армагеддон, в ст. 17:14 дается предвидение самой этой битвы. Вражьи силы "будут вести брань с Агнцем, и Агнец победит их; ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей, и те, которые с Ним, суть званые и избранные и верные". Здесь появляется тот же эпитет, что и в ст. 19:16: "Царь царей и Господь господствующих". Этот титул вполне под стать великим царям Востока - вновь, как уже часто бывало, Апокалипсис прибегает к устоявшимся оборотам, наполняя их совершенно новым смыслом. Здесь царский титул обозначает не обладателя сверхвласти. Его нужно понимать вполне буквально: "Господь господствующих". Христос может открыть свою истинную, действующую в человеке суть, только когда Он повелевает не рабами и не попутчиками, но когда за ним добровольно идут зрелые, сознающие свое "я" люди, которые сами внутренне властвуют собою, "царствуют" в своем "я". Пролог Евангелия от Иоанна гласит, что Христос пришел "к своим" (idioi), которым именно благодаря пробудившейся в них силе "я" должно было бы стать "Его", но они, искалечив свое "я" в эгоизме, не приняли Его: "пришел к своим, и свои Его не приняли" (Ин. 1:11), - однако это отвержение Христа не было всеобщим: "А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими" (Ин. 1:12). Принявшие Христа в свое собственное бытие как великое "самоотверженное "Я"" суть поистине "Его". Они не те, кого называют "правителями", "господами", но они поставили внутреннюю властную силу "я" на службу Христу, который, говоря словами Новалиса, есть ""Я" из всех "я"". При упоминании "всадника на белом коне" порядок слов изменен, здесь начинается с "царя": "Царь царей, Господь господствующих" (Откр. 19:16). Воинство Христа в ст. 17:14 характеризуется тройко: званые - избранные - верные. Слова "званые и избранные" приводят на мысль финал притчи о брачном пире: "ибо много званых, а мало избранных" (Мф. 22:14). Как и у Матфея, в Откровении эти слова приведены в связи с "браком". Стихам о сидящем "на белом коне" предшествует возглас: "Ибо наступил брак Агнца!" (Откр. 19:7) Небесный жених сочетается браком с земным человечеством. Их соединение знаменуют образы брака и пира. "Блаженны званые на брачную вечерю Агнца" (Откр. 19:9). Одевание жены Агнца описано как "виссон чистый и светлый (lampsos)" (Откр. 19:8); по сравнению с упомянутым ранее "белым" (leukos) одеянием это как бы выше ступенью. Прилагательное "lampsos", "сияюще - светлый", употребляется затем при описании светлой, как кристалл, реки жизни в небесном Иерусалиме (Откр. 22:1) и при описании утренней звезды - "звезда светлая и утренняя" (Откр. 22:16) и ранее при описании семи Ангелов с чашами гнева Божия, которые "вышли из храма <...> облеченные в чистую и светлую льняную одежду" (Откр. 15:6). В такой же "виссон белый и чистый" облечено воинство Христа (Откр. 19:14). Слово "виссон"

(byssinos), которое стоит здесь вместо "льняных одежд", до этого пассажа в Откровении не употреблялось для описания белых одеяний блаженных душ. Этим словом обозначен особенно тонкий лен, а значит, перед нами опять-таки новая ступень на пути к совершенству. Точно так же незадолго до того охарактеризовано брачное одеяние жены Агнца (Откр. 19:8).

Согласно пророческому видению в ст. 17:14, воинство это не Ангелы, а люди, христиане. Они тоже причастны к возникновению белых льняных одежд, о чем опять-таки сообщает один из разъясняющих стихов: "И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых" (Откр. 19:8). "Праведность святых" в оригинале буквально передается словом "dikaïomata", "признанное законным". Лука говорит о Захарии и Елисавете, что они были "dikaïomata", "праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно" (Лк. 1:6). Это "dikaïomata" святых есть материал, из которого сделано "одеяние невесты", равно как и одежды воинства Христа.

И снова указано на тот важный вклад, который должен прийти от людей для того, чтобы спасительное деяние Агнца стало действительным благом. Созвучие ст. 17:14; 19:8 и 19:14 позволяет угадывать между строк Апокалипсиса продолжающееся развитие. В потустороннем бытии христиан мы вновь усматриваем более высокую ступень. Они трудом создали брачную одежду; как раз "виссон" приводит на ум долгую многотрудную работу, необходимую для его изготовления. И каждый из них "на белом коне". В образном языке мифов и сказок этот конь соотносится с интеллектом, с силой разума. При снятии первых четырех печатей чистая светоносная сила мысли является сначала как белый конь, затем привнесенные эмоции омрачают эту мысль - является рыжий конь, затем мысль попадает в плен к силам земной тяжести и обнаруживается лишь в "весомом" - является конь вороной, и наконец мысль, ставшая материалистической, подпадает под власть самой смерти - является конь бледный". Приятие Христа должно проникнуть силы чувствования человека - это "новая песнь", - но не должно останавливаться и перед силами мышления и воления. Разум, которому все более грозит опасность стать добычей мертвой механической мысли, тоже будет освобожден через одухотворение. Для будущего земного человечества это чрезвычайно важно. Если человечество не устремит способности Познания к сверхчувственному, то при всей интеллектуальной рафинированности впадет в варварство. В видении Иоанна "белый всадник" указывает на то, что новое пришествие Христа произойдет силою одухотворенного интеллекта. Орудие духовного познания, т. е. познания Святого Духа, - меч Логоса, Слова Божия. Подобно тому как существует "вечная женственность", существует и "вечная мужественность", То и другое должно служить Христу.

В следующей главе мы видим бесплотные души в их последнем восхождении. Начинает сбываться заключительное обетование посланий: "Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем" (Откр.. 3:21). Как и в великом видении престола в гл. 4, тайновидец позволяет нам шаг за шагом проследить становление созерцательного образа: сначала "престолы", затем являются образы сидящих на них, и наконец можно распознать, кто же они,- это души мучеников за свидетельство Христово. Очень важно, что здесь опять, как в начале всего ряда видений о бесплотных, употребляется слово "psychai", "души" (Откр. 6:9 и 20:4).

Этот ряд образов начинают "души убиенных" "под жертвенником", затем являются те, что в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках, затем - гуслисты и певцы "новой песни", далее - воинство на белых конях. И теперь, в заключение, еще раз подчеркнуто стоит слово "души". Воскресение тела на Страшном суде здесь еще не состоялось. Лишившиеся плоти получают здесь обетование блаженства как причастные к "первому воскресению": "Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом" (Откр. 20:6). Однако это еще предварительная ступень - жизнь, даже если человек "и умрет", преодоление "второй смерти", стремящейся по смерти тела омрачить душу. "Первая смерть" (прямо она так не названа, однако это название выводится по смыслу из выражения "смерть вторая"), смерть тела, может быть преодолена только через "второе воскресение" (оно тоже так впрямую не называется, однако и это название выводится из выражения "первое воскресение"), стремящееся к конечной цели. В начале гл. 20 смерть как последний враг еще не упразднена, однако "первое воскресение" внутри бытия души, как следствие мистерии Страстной субботы, когда Христос принес свет в царство умерших, - это "первое воскресение" уже сообщает душам святых активное, осознающее свое "я" бытие по ту сторону земного существования: "они ожили и царствовали со Христом" (Откр. 20:4) долгое время. Им дано служить священниками Христа (Откр. 20:6). Христианство в представлении о "бедных душах" и "святых" предощутило, что лишившиеся телесности души могут проходить через различные промежуточные состояния. "Бедные души" - это умершие, для которых утрата тела не компенсируется обогащением свыше. "Святые" - это умершие, которые живут в духовном свете и в своем блаженном бытии могут излучать помощь земным людям. Апокалипсис позволяет угадывать будущее, в котором деятельность умерших во Христе будет становиться все более мощным фактором бытия.

Эти души, действующие как цари-священники, являются тайновидцу сидящими на престолах и судящими. Здесь в апокалиптическом изображении событий кое-кто усматривает шероховатость: то, что эти души "судят", якобы противоречит следующей вскоре сцене Страшного суда, где Судией является лишь Господь Бог. И опять-таки мы не вправе сопоставлять эти видения по законам "прагматической" логики. Оба видения Иоанна имеют свою особую правомерность и не противоречат друг другу. Когда души "святых" воссели на престолы и им "дано было судить", это означает, что они просто благодаря своей сути становятся для других душ мерилom самоосуждения. Ввиду их высшей человечности творится суд над самим собой. В свою очередь этот суд над собой, происходящий через созерцание "совершенных праведников", есть опять-таки ступень, предваряющая Страшный суд. Имагинация "престолов" со святыми претерпевает метаморфозу, превращаясь в могучий образ "великого белого престола": "И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места" (Откр. 20:11).

Однако в промежутке лежит еще одно видение, которое в последний раз приводит нас на землю. Какая-то часть христианского мира еще живет "внизу", в земном воплощении. Вражьи силы вновь поднимаются в последнем усилии: выступает воинство "Гога и Магога", "число их как песок морской" - это стоящие вне христианства массы человечества. Их полчища будто явились из подземного мира, страшное зрелище в лучах солнца. "И вышли на широту земли, и окружают стан

святых и город возлюбленный" (Откр. 20:9). Святые на земле не цепляются за материальное бытие, не стремятся к оседлости и обладанию собственностью, они не имеют "здесь постоянного града" и живут как воины на биваке. Загадочные слова "город возлюбленный" опять указывают на приуготовляющийся, поэтапно возвещающий о себе небесный Иерусалим, догадкой витающий образ которого нисколько не противоречит образу подвижного "стана святых". Однако наступление вражьих сил на этот раз как будто бы отражается в легкостью. Здесь, видимо, своею силой помогают свыше - умершие. "И ниспал огонь с неба", который решил исход битвы и покончил с хаосом Гога и Магога. На этой заключительной стадии сила добра вызрела до "белой магии". Время торжества вражьих сил миновало - после долгого развития, после многих отступлений.

Теперь следует образ "великого белого престола". Сидящий на престоле, подобно "мастеру стула", творит великую белую магию, взглядом очей своих он дематериализует мир: "от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места" (Откр. 20:11). Пространство исчезает. Остаются одни только люди. И они должны стоять перед лицом Сидящего на престоле. При снятии шестой печати происходит сцена, являющая собой первое предощущение этого. Живущие на земле скрываются в пещерах и в ущельях и говорят горам и камням: "падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца..." (Откр. 6:16) Таково самое первое впечатление о том, что переживает человек, чувствуя на себе пронизывающий взор очей Божьего Лица. Стремление скрыться в ущельях гор и в пещерах и быть погребенными под камнями и скалами - разве же это не бегство вниз, в материальное бытие, чтобы заглушить нарождающееся предчувствие близящегося Суда. Рудольф Штайнер однажды назвал материализм "феноменом страха". После того как вещественный мир растаял, возможности скрыться от очей Божиих больше нет. Материальные вещи исчезли, но дела людей, совершенные в брэнном мире, не исчезли вместе с миром. Они вписались в тонкую субстанциальность, "и книги раскрыты были <...> и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими".

Только теперь окончательно побеждается смерть. Смерть и ад, как при снятии четвертой печати, выступают в облике духовных существ, которые вызывают смерть тела и посмертное помрачение души. Воскресший мир является затем в образе небесного Иерусалима, где бракосочетаются "новое небо" и "новая земля".

Образный ряд Откровения Иоанна наглядно показывает развитие человечества, открывающегося Христу - "Развитие" бросается в глаза, если сравнить ст. 6:9 и 20:4, где в начале и в заключение мощного поступательного преобразования употребляется слово "psychai" - "души". Это развитие прослеживается не в непрерывности, но обнаруживает себя всякий раз в отрывочных, эпизодических картинах. Однако же "за кулисами" отдельных картин кое-что происходит. От картины к картине, в постоянной смене места действия (то на земле, то на небе), высвечивается восхождение связанного с Христом человечества. Весь ряд картин сопрягается воедино, когда отдельный христианин через перевоплощение полностью вовлекается в этот калейдоскоп сцен и связанное с ним вплоть до Страшного суда взаимодействие земного (во плоти) И небесного (вне плоти) существования. Временное пространство для перевоплощения выявлено в Апокалипсисе, где эпохи отделены друг от друга куда отчетливее, чем в сжатых,

спрессованных в одно-единственное видение, эсхатологических перспективах, о которых мы говорили в предыдущей главе.

Здесь можно было бы возразить: после описания блаженных небесных состояний, как они, к примеру, даны уже в гл. 7, где "один из старцев" отвечает тайновидцу на собственный свой вопрос: "Сии облеченные в белые одежды кто <...>?" - мыслимо ли после таких вершин повторное нисхождение в земное бытие? Мы уже упоминали, что в этом удивительном изложении образ: "за это они пребывают ныне перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его" (Откр. 7:15), - казалось бы говорящий о чем-то абсолютно окончательном и непревзойденном, все же не исключает другого образа, а именно что "Агнец <...> будет пасти их {блаженных. - Р.Ф.} и водить их на живые источники вод" (Откр. 7:17). Определенные образные детали, содержащиеся в гимне блаженству, еще раз встречаются в конце, при описании небесного Иерусалима. "Сидящий на престоле будет в них" - гласит ст. 7:15. В главе о небесном Иерусалиме (21) говорится о скинии (skene - жилой шатер, как в ветхозаветной пустыне; для иудейского уха созвучно "shekhina", что значит "место пребывания Бога"): "Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними" (Откр. 21:3). В гл. 7 люди, лишившиеся плоти, являются в мире Бога, в "храме Его". У небесного Иерусалима храма нет (Откр. 21:22). То, что ко времени "старого неба" и "старой земли" было, с одной стороны - храмом небесным, а с другой стороны - храмом земным, теперь в новом Иерусалиме стало единым - и небесным, и земным - Храмом. Небесный храм соединился с миром человека, с "городом" человека. Следует обратить внимание на одну тонкость в тексте, на различие предлогов: в ст. 7:15 употребляется слово "epi" ("skenosei ep'autous"). Бог обитает "в них". Когда же речь идет о новом Иерусалиме, вместе "epi" стоит "meta" - "с, при". Божественное переживается как находящееся в непосредственной близости. Таким образом, изображенное в гл. 7, по тайновидцу, еще открыто дальнейшим развитием. Повторяется и другой, необычайно проникновенный образ: "и отрет Бог всякую слезу с очей их" (Откр. 7:17 и 21:4). Явно это не просто повторение "того же самого". Если в новом Иерусалиме это переживание примирения со всею земною скорбью и возобновляется, то все же определено на более высоком уровне. Здесь также справедливо: "настанет время и настало уже". Иные переживания регулярно повторяются, однако на все более высокой ступени. Так и "блаженство" может пройти разные ступени.

Мгновения глубокого блаженства могут наступить в религиозной жизни уже во время земного бытия. Они дают предвкушение грядущего, которое еще очень далеко. Преходящность таких мгновений не довод против истинности и жизненности их содержания. Однако до поры до времени они должны дать место также и другим, менее блаженным состояниям, через которые человек тоже должен пройти на пути к зрелости. Подобное справедливо, наверное, и для потустороннего существования, когда оно созерцается in concrete. Освобождение от большого, приносящего мучения тела способно привести к истинному переживанию блаженства с предвкушением существования вне границ телесности, но, несмотря на это, в дальнейшем "развитии" после смерти, при ретроспективе прожитой жизни и обратном проживании ее от конца к началу могут с необходимостью возникнуть и очень болезненные периоды, за которыми могут опять-таки следовать более светлые эпохи. Изображенные в Апокалипсисе блаженства христиан,

пребывающих по ту сторону земной жизни, не исключают их нового вступления на путь земного воплощения. Мы уже говорили о том, что человек не теряет себя в повторных земных жизнях, но в соответствии с интенсивностью своей душевной работы делается все более подобен самому себе, все ярче проступая сквозь все природные оболочки,- в этом смысле и открытость Христу не пропадет втуне, а от одной земной жизни к другой будет свершаться все богаче и конкретнее. Самые дальние уголки человеческого существа, задуманного столь широкомасштабно и всеобъемлюще, смогут тогда один за другим открываться Христу. А очередная эпоха по ту сторону земной жизни послужит вызреванию в духовном мире плодов нового, недавнего земного опыта и созданию новых форм "блаженства". То, что молодой Гёте сформулировал так гениально - стремление "к далекому таинственному блаженству в этом мире"²², - вероятно, справедливо и для развития в мире потустороннем.

В своей книге "Перевоплощение" Фр. Риттельмайер приводит антропософское представление о происходящем после смерти: "Каждая душа неотъемлемо несет в себе духовную "силу подъема", поскольку она сама в глубочайшей своей сути приходит свыше. Однако от ее прошедших земных жизней зависит, как высоко, как скоро и как осознанно она сможет вступить в вышние и высшие миры, которые все ей открыты" (S. 30). "По силам притяжения, живущим в нашей душе, становится ясно, принадлежит ли она нижним или вышним областям мира. Ей не выносятся некий краткий внешний приговор, но постепенно, одна за другой, меняются ее сущностные характеристики, пока она не "очистится", т. е. пока в ней не отомрет все, что более не может жить в вышних сферах. Таким образом, душа поднимается все выше и выше, к тому "небу", куда она сама определила себя своей земной жизнью" (S. 29-30). Такое переживание "неба", каким бы высокодуховным и блаженным оно ни было, все еще относительно и протекает в известных границах, смотря по предшествующей земной жизни. Оно еще не абсолютно и не окончательно. Каждый раз это некое "настало уже" как предвкушение грядущего окончательного "настанет время". Чтобы оказаться на высоте этого последнего и окончательного события, понадобятся новые, ведущие вперед импульсы, каковые могут быть пережиты только на земле человеком воплощенным.

Рассмотрим теперь, в каких местах великой драмы Апокалипсиса обнаруживаются созерцательные видения, говорящие о дальнейшем развитии уже лишившегося плоти христианина, о развитии "psychai", "душ", пребывающих в вышнем мире. Оказывается, эти видения образуют три группы, вплетаясь при этом в главные семеричные ритмы апокалиптических событий.

Подобно тому как книга Бытия излагает сотворение мира в рамках семидневной недели, так и Апокалипсис разделяет ход времен вплоть до конца на три семичастные эпохи, как бы музыкальные октавы. За прелюдией семи посланий к церквам Азии следует эпоха снятия семи печатей, затем одна за другой трубят семь труб, и, наконец, изливаются семь чаш гнева Божия.

Христиане, находящиеся по ту сторону бытия, впервые являются провидческому взору Иоанна при снятии пятой печати (6:9), как бы в некоторой "первоначальной" стадии посмертного существования {"под жертвенником души убиенных"}, однако затем в мощной сверхчувственной форме бытия - в грандиозной картине гл. 7 ("в белых одеждах"), между шестой и седьмой печатью. После того как вострубили

трубы, взор снова обращается к земле и остается направлен туда до тех пор, пока не прозвучит седьмая труба. В ее отзвуках опять становятся зримы и слышимы христиане, живущие по ту сторону земного бытия. Они, "победившие зверя и образ его" (Откр. 15:2) и научившиеся "новой песни", стоят ныне на стеклянном море как певцы эсхатологической песни Спасения, одаренные властью и способностью играть на "гуслих Божиих". Это возрастание сверхчувственной мощи - результат выстраданного и свершенного на земле в эпоху звучания труб.

Далее следует переход к излиянию чаш гнева, которое изображается прежде всего как ряд ужасных катастроф, еще более масштабных и разрушительных, чем события эпохи труб. По завершении этой последней семерницы потусторонние христиане являются в их высшем облике - как воинство Христа на белых конях, как цари-священники, "господствующие", сидящие на престолах.

Очевидно, что потусторонние христиане всякий раз по завершении упомянутых трех событийных рядов обнаруживают прирост сверхчувственной способности к действию.

Если не принимать в расчет перевоплощение, то получается, что изображенные в гл. 7 мученики уже достигли своей ступени становления во Христе. В потустороннем блаженстве, обретенном в результате пережитого в эпоху снятия печатей, они должны бы на этом остановиться и ждать теперь только Страшного суда. Однако в таком случае они бы со своими достижениями остановились вне того, что выпало христианам более позднего земного времени - в эпоху трубного гласа - как приращение духовной мощи. Изображенное в гл. 13 "царство зверя" (еще в период седьмой трубы), без сомнения, представляет собой зло более могучее, нежели то, что действовало на земле в эпоху снятия печатей. То зло, жертвами которого стали раннехристианские мученики, не достигло еще зрелой интеллектуальной рафинированности, которая позволила так превосходно организовать царство антихриста с его силами принуждения ("никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его"). Зло не достигло еще и той зрелости, чтобы с помощью черной магии "творить великие знамения". Однако это означает также, что в страдании и преодолении теперь могут быть созданы и большие силы добра, благодаря чему охватность человеческого существа, того, что есть "humanum", расширяется в сторону духовного. Если бы мученикам эпохи семи печатей должно было остаться на достигнутой ими ступени развития, то они уже не смогли бы участвовать в этом расширении и восхождении.

То же было бы справедливо и для потусторонних христиан эпохи семи труб, если сопоставить их с теми, кто в дальнейшем развитии мира должен был пройти через испытания эпохи чаш гнева. Ни духовного воинства, ни царственного служения, восседания на престолах не могло бы быть без противостояния уничтожительным мировым катастрофам эпохи излияния чаш.

Совершенно иная картина возникает с учетом перевоплощения. В таком случае христианское человечество в целом пройдет через все эти эпохи, участвуя и во всех испытаниях, и во всех возможных достижениях. Тогда каждому христианину не будет нужды останавливаться на итогах своей единственной земной жизни и в некоем "промежуточном состоянии" ожидать Страшного суда. Он пойдет дальше вместе со всем человечеством. Без "промежуточного состояния" (ведь независимо

от того, проходит ли оно во сне или в ожидании, причем даже исполненном блаженства, здесь присутствует какая-то неудовлетворенность) истинное становление христианина, приближение ко Христу, начавшееся еще на земле, будет развиваться дальше, проходя через новый земной опыт и пребывания на небе, в насыщенной, полной жизни, с постепенным "превращением в Его образ, от одной просветленности к другой".

Примечания

1. Flatejarbok. II B: Olafs Saga S. 134 f. Cp.: Bock, Emil. Wiederholte Erden-leben. Stuttgart 1952, S. 16. - Здесь и далее примечания автора помечены цифрой, примечания переводчика - знаком *

2. Helgakvíða Hundingsbana II, 51 Cp.: Bock, E. Wiederholte Erdenteben. S. 15..

3. Bock, Emil. Wiederholte Erdenleben - die Wiederverkörperungslehre in der deutschen Geistesgeschichte. 1. Auflage. Stuttgart 1932; Rittelmeyer, Friedrich. Wiederverkörperung. Stuttgart 1931.

4. Holl, Adolf. Jesus in schlechter Gesellschaft. Stuttgart 1971, S. 41.

5. Цит. по: Zahrt H. Es begann mit Jesus von Nazareth. Gutersloh 1969, S. 66.

6. Cp.: Frieling, R. Aus der Welt der Psalmen, Stuttgart 1958, S. 177 ff..

7. Cp.: Frieling R., Die Verklarung auf dem Berge. Stuttgart 1969.

8. Следует обратить внимание на слова Христа, произнесенные, согласно Луке, вскоре после преобразования. Они звучат так, словно в них живет опыт преобразования - знание о приуготовляющейся для него высшей телесности. "Если же тело твое все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как бы светильник освещал (photizein) тебя сиянием" (Лк. 11:36).

9. Cp. мотив облаков в кн.: Benesch, Friedrich. Das Ereignis der HimrtH&ehrt Christi. Stuttgart 1974.

10. Слово "Я" и в греческом тексте дано с большой буквы, Ego, что подчеркивает его отделение от вербальной формы.

11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения к четвертой книге, гл. 48. - Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. И. М., "Наука", 1993. - Перевод М.И. Левиной.

12. Reitzerstein, Richard. Werden und Wesen der Humanitat im Altertum. StraBburg 1907.

13. Virchow R. Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin Frankfurt a.M. 1856. Cp.: Gerhard Hiltner. Rudolf Virchow, Stuttgart 1970.

14. Cp.: Scholem, Gershom G. Major Trends in Jewish Mysticism. New York 1945, pp. 281-285.

15. Rittelmeyer, ft. Wiederverkörperung, S. 69.

16. Марк и Лука приводят эту формулу только в конце притчи о сеятеле и затем еще соответственно по разу. Марк после слов "Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным" (Мк. 4:22); Лука - после слов о соли, которая может потерять силу (Лк. 14:35). Всем упомянутым пассажам присущ некий апокалиптический оттенок. Кроме Евангелий, эта формула характерна лишь для Откровения Иоанна, где она встречается семь раз: "имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам" - в конце семи соответствующих посланий (гл. 2 и 3), а затем еще раз в ст. 13:9 при явлении зверя, выходящего из моря: "Кто имеет ухо, да слышит".

17. Ср.: с. 72.

18. Ср.: Frieling, R. Bibelstudien, Stuttgart 1963: Der Bau der Stiftshutte und der Weltenbau, S. 41

19. Rau, Christoph. Struktur und Rhythmus im Johannesevangelium. Stuttgart 1972, S. 47. На с. 44-47 автор излагает, сколь важную роль в Евангелии от Иоанна играют словосочетания "meta tauta" и "meta touto".

20. В Евангелии от Матфея, где, как и в Евангелии от Иоанна, присутствует тайная символика чисел, "art!" повторяется семь раз (3:15; 9:18; 11:12; 23:39; 26:29; 53:64). Трижды мы находим "ap'arti" ("отныне") - слово, которым отмечен решающий для мира миг жертвы Христа, когда меняется все. Оно стоит в заключение общественного служения Христа в начале Страстной недели (Мф. 23:39), на Тайной вечере (26:29) и на допросе перед синедрионом (26:64). Не менее знаменательно это слово и в Евангелии от Иоанна, где его появление в тексте определяется священным порядком числа: семь раз "art!" употребляется, чтобы подчеркнуть настоящий момент при исцелении слепого (Ин. 9:19- 25) и омовении ног (13:7, 33, 37), а также в прощальной речи Христа (16:12, 31). Трижды употребляется слово "доныне"/"доселе": "Ты хорошее вино сбе- рег доселе" (2:10), "Отец Мой доныне делает" (5:17), "Доныне вы ничего не просили во имя Мое" (16:24). Трижды - "отныне": "отныне будете видеть небо отверстым" (1:51), "Теперь (Так в православном каноне. - Ред.] сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили..." (13:19). "Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его..." (14:7) Это слово помогает ощутить неповторимость деяния Христа и приложимо также и к тем моментам в дальнейшем развитии христианства, где это основополагающее "ныне", "теперь" вспыхивает вновь. Так оно звучит и в главе Откровения от Иоанна как первое слово Михайлова гимна, звучит во всей своей апокалиптичности.

21. Ср.: Vock, Emil. Apokalypse. Stuttgart 1951: Posaunen und Harfen, S. 167.

22. И.В. Гёте. Стихотворения польского еврея. Перевод С. Герье.- Собр. соч. в XIII тт., т. X.