

III. ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 930.85

С. Ю. Буркин

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ В СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Разбираются некоторые аспекты библейской эсхатологии в свете их интерпретации в различные исторические периоды. Затрагиваются проблемы канонического статуса Откровения Иоанна Богослова в свете его исторической интерпретации, а также некоторые эсхатологические фрагменты других книг Библии в их функциональной роли в той или иной политической обстановке вокруг и внутри христианской церкви. Обосновывается зависимость христианской эсхатологической концепции от социально-исторических факторов.

Ключевые слова: *Апокалипсис, эсхатология, катехон, история христианства.*

Откровение Иоанна, будучи хронологически первым [1. С. 331] из дошедших до нас канонических текстов христианства, зарождающегося в среде антиримского сопротивления, ярче остальных книг демонстрирует нам воинственное напряжение нового учения. Апокалипсис не содержит морального наставления, какое мы находим в четырех евангелиях, в Апокалипсисе мы не находим духа смирения и всепрощения, каким буквально пропитаны другие книги Нового Завета, вероятно, появившиеся годы спустя в другой обстановке – более стабильной для первохристианской общины.

«И когда Он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели. И возопили они громким голосом, говоря: доколе, Владыка Святой и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (Откр.6:9–10). В этих отрывках из Откровения слышится некоторый диссонанс с полностью сформировавшимися идеалами христианской святости, такими как всепрощение, молитва за обидчиков, любовь к врагам.

В контексте Маккавейского движения и языка поздних пророков становится очевидным, что Апокалипсис – это «историческая» книга о насущной религиозной и политической потребности еврейского народа и нового учения в рамках иудаизма. Апокалипсис – эта переходная книга между пророками Ветхого Завета и авторами Нового Завета. В современном для первых христиан иудейском понимании автор Апокалипсиса был не столько предсказателем, сколько диссидентом и обличителем, говорящим на особенном языке образов, символизирующих текущую и будущую историю.

Однако позднее, когда эсхатологическое учение о спасении уступило место нравственному

учению о спасении, когда суть спасения стала заключаться не в напряженном ожидании и призыве скорейшего конца света «гряди, Господи» (Откр. 22:20), а в исполнении заповедей Христа, Апокалипсис оказался в неопределенном и даже маргинальном положении среди других жанров христианства. С этим связаны многовековые проблемы каноничности Откровения Иоанна Богослова и отсутствие чтений из книги в греческих литургических книгах [2].

С этим же связано непризнание Апокалипсиса канонической книгой такими Отцами Церкви, как Кирилл Иерусалимский. Григорий Богослов в своем послании «О том, какие подобает читать книги Ветхого и Нового Завета» также вовсе не упоминает Апокалипсиса. Римский пресвитер Кай в III в. утверждал, что Апокалипсис был написан еретиком Керинфом [3. С. 68].

Однозначность Откровения в антиримском смысле, его экстремистский характер на языке иудейской поздней пророческой традиции и отсутствие альтернативного мистического толкования, какое позднее возникло в средневековой церкви, делали книгу неблагонадежной для имперского христианства после Миланского эдикта Константина и Лициния 313 г.

В западной традиции отношение к Откровению было спокойнее. Уже в V в. литургические чтения из Апокалипсиса присутствуют во всех годовых лекционариях западного литургического канона и читаются наравне с Деяниями и апостольскими посланиями Нового Завета. До сих пор мы можем наблюдать рецидивы древнего отношения к этой книге на примере литургических практик православных автокефалий в сравнении с католическим богослужением. В Православной церкви Апокалипсис в виде исключения читается

лишь во время Великого поста на всенощных бдениях (глава 2 действующего Типикона – книги по богослужебному уставу). То есть Апокалипсис читается здесь не во время литургии, а в составе второстепенного богослужения. В Католической церкви эта книга читается именно на «Литургии слова», т.е. непосредственно на главном богослужении суточного круга (в пасхальный период литургического года) и входит в состав «Литургии часов» круглый год.

Единого мнения по поводу этого перекося в отношении Апокалипсиса еще в дораскольный период нет. Есть две точки зрения. Первая говорит о том, что в Восточной церкви литургическая практика сформировалась раньше, чем Откровение окончательно вошло в канон Нового Завета (что сомнительно в свете Афанасия Великого и соборов Ипсонского и Карфагенского 383 и 419 гг., соответственно признававших Откровение каноническим).

Вторая точка зрения на этот вопрос коренится в политической ситуации на востоке и на западе. Папа римский обладал высокоавторитетной властью, поэтому настроенность Апокалипсиса никак не бросает тень на власть папы, стоящего над светской властью. Иная ситуация на востоке, где решения генерируются в рамках многих школ, где ведется активная полемика между богословами, где готовятся соборы для решения самых острых вопросов о природе божества, но где в реальности нельзя принять ни одного канонического решения в обход светской императорской власти. Это вело к тому, что если в Апокалипсисе есть хоть какой-то намек на сравнение императорской власти с властью Антихриста, то эта книга не будет читаться в храмах Византии. По крайней мере, церковь на Востоке, видимо, опасалась такой конфронтации и добровольно избегала уравнивания Откровения с другими книгами Нового Завета. Это легко понять в свете того, что «императоры считали себя в праве созывать Соборы, присутствовать на них лично или через своих уполномоченных, руководить ими, утверждать или отвергать их постановления на основании своей верховной власти, как призванные пещись о благе подданных. Позже византийские канонисты участие императоров на Соборах (и вообще вмешательство их в дела церковные) обосновывали «помазанием», которое получали императоры, при своем вступлении на престол» [4].

На фоне такого неоднозначного отношения к книге Откровения выглядит удивительным тот факт, что из пяти с половиной тысяч известных на сегодняшний день греческих манускриптов, со-

держащих те или иные новозаветные тексты, к Откровению имеют отношение только триста.

В I в. иудаизм был разветвлен на множество традиций и лишь две из них сохранились – фарисейство и христианство. Но у истоков христианство еще настолько близко к фарисейству, что главный новозаветный автор апостол Павел называет себя фарисеем из фарисеев (Деян.23:6), не видя причин для окончательного и принципиального разделения этих двух религиозных движений. Изначально христианство не вносит никаких поправок в иудаизм. Евангельский Христос говорит цитатами из иудейских книг, называет иудеев детьми, а иноверцев сравнивает с псами, как в истории с Хананейкой (Мф.15:26). Но уже первое поколение адептов этого нового течения в иудаизме трансформирует его в религию универсального протеста против существующего римского порядка даже для тех, кто не был обрезан и никогда ранее не читал Пятикнижия.

Доведенная до космического предела иудейская мессианская идея, сливаясь с самой радикальной, как бы сейчас сказали экстремистской, идеей абсолютного переустройства мирового порядка и рождает первую эсхатологическую модель новой религии. Из первых христианских текстов, к которым, безусловно, относится канонический Апокалипсис, мы видим, как идея еврейского царя-спасителя в предельно напряженной среде становится безграничной, абсолютной вплоть до космических масштабов, ставится в самое основание мироздания. Именно в эту безграничную фигуру превращается мессианская идея в лице Иисуса Христа из обыкновенной религиозно-династической идеи о царе-спасителе. В ветхозаветной традиции таковая идея подразумевала вовсе не единого спасителя мира или Израиля, а некий типаж религиозного деятеля, как царя-помазанника. В Ветхом Завете машиахом (буквально «помазанником»), а по-гречески «христом») называют как царей Израиля (1Цар.12:3,5; 1Цар.16:6; Пс.17:51; Пс.19:7), так и священников (Лев.4:3; Лев.5:16) и библейских патриархов (Пс.104:10–15), и даже персидского царя Кира II (Ис.45:1).

Итак, христианская эсхатологическая модель зародилась внутри фарисейской доктрины иудаизма. Косвенно это подтверждается некоторыми прерогативами иудаизма в вопросах Танаха или Ветхого Завета. Так, до сего дня христианство признает первенство за современным ортодоксальным иудаизмом в разрешении некоторых принципиальных вопросов древних писаний. Например, в вопросе о канонических и неканонических книгах. Неканонические книги Ветхого За-

та признаются с оговорками различными христианами, книги современной еврейской Библии признаются всеми христианами безоговорочно. Такковы отголоски законодательной легитимности фарисейства в современном христианстве, не говоря уже о том, что сам Новый Завет является полемической книгой об иудаизме, где одно иудейское течение полемизирует с другими течениями – фарисейством, саддукейством, самаритянским вариантом иудаизма.

Таким образом, первичную христианскую эсхатологию вообще некорректно рассматривать в отрыве от иудейской эсхатологии того времени, так как она является ее вариантом и продуктом. Первой отличительной чертой собственной христианской концепции от иудейской эсхатологии можно назвать персонифицированную идею Антихриста, лишь прообразом которого называют «наглого царя» из 8-й главы Даниила (8:23–25), истолковываемого как селевкидский царь Антиох Епифан [5. С. 312]. И вряд ли стоит искать истоки христианской эсхатологии особенно выходящие за рамки иудаизма. Даже центральные понятия библейской эсхатологии не находили терминологической базы в античной религиозной мысли. У греков попросту не было слов, способных передать смыслы, связанные с линейной ветхозаветной историей. Именно поэтому эсхатология Библии входила в античный мир в виде череды бесконечных новых терминов, часто созданных с помощью наполнения старых слов новым смыслом. Например, второе пришествие Христа стало обозначаться в греческом мире как *παρουσία* (парусия) – словом, ранее обозначавшим обстоятельства, присутствие или подходящий момент, а в латинском языке тем же смыслом наполнилось слово *adventus*, ранее используемое как визит высшего лица. Окружающие иудейский мир древние культуры не знают линейной эсхатологии и видят историю как череду неповторимостей из индивидуальных жизней, помещенных в контекст астрологических циклов. Однако истоки эсхатологического мышления можно найти и в древних цивилизациях Двуречья. Ассириолог А.Л. Оппенгейм в 5-й главе своей книги «Древняя Месопотамия. Портрет мёртвой цивилизации» (1964) отмечает, что в некоторых клинописных текстах, описывающих царство мертвых, упоминается писарь правителя умерших, который заранее составляет списки тех, кому предназначено умереть в каждый данный день. По мнению Оппенгейма, это упоминание о «божественной бухгалтерии» можно сопоставить с известной фразой Псалма 138 о Божьей книге, куда вносятся все дни людей еще до того, как они ими

прожиты. В позднейшей эсхатологии образ божества, мудрого «администратора», пекущегося о своих клиентах и подданных, был заменен представлением о причинной обусловленности человеческой воли и таинственной его судьбе, предначертанной божеством [6].

Впрочем, было бы ошибочным полагать, что умы древности, не соприкасавшиеся с еврейскими текстами, находились вне исторического сознания в нашем понимании этого слова. В любой цивилизации были заложены основы для развития исторических представлений о судьбах и временах, однако именно в иудейско-христианской эсхатологии мы находим максимально приближенную совокупность приёмов описания движения общества во времени к современному историописанию. Монотеистическая эсхатология противопоставляет бесконечно повторяющейся истории народов (концепции Гесиода) исключительную историю избранного общества, суть существования которого – это возвращение в статическое состояние, которое «принадлежит истории, но в то же время простирается за ее пределы» [7. С. 472].

Интересно здесь то, что в рамках библейской эсхатологии история человека вне рая (от Эдема до Нового Иерусалима) – это наказание Божье за грех первых людей, а вовсе не дар Божий. То есть та самая нецикличность и линейность рассматриваются в Библии как проблема, в то время как суть человеческой истории – как решение этой проблемы и окончательное разрушение этого «недопонимания» между Всевышним и человечеством. И именно эта направленность, эскалирующая конец, и есть идея линейного времени: «Хотя Бог открывает Себя в истории, смысл бытия лежит за ее пределами, там, где исторический процесс завершается осуществлением высшей цели Творца» [7. С. 471]. В светской интерпретации истории понимается аналогично как конец развития.

Предсказание будущего, ясновиденье, гадание, ворожба есть грех, карающийся по закону смертью (Втор.18:10–14, Исх.22:18), т.е. библейские пророки не ясновидцы. Пророки – это учителя и обличители, говорящие об очевидных следствиях неисполнения воли Божьей. Пророки вглядываются в будущее с надеждой и страхом перед необратимостями. «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1Кор.13:12). Тот же отрывок в современном переводе Нового Завета Российского Библейского общества более близок к древнегреческому: «Теперь мы видим только смутное отражение в зеркале» [8. С. 391]. В каком таком зеркале? – возникает вопрос. Можно предположить, что в зеркале

истории и действительности. И может быть, именно этим объясняется то, что ветхозаветное пророчество относится сразу к нескольким событиям. Даже для древних экзегетов в ветхозаветных пророчествах часто соединены две, а то и три перспективы толкований, не отрицающие одна другую, актуализирующие и реинтерпретирующие старые истины о грядущем или свершившемся. Например: «из Египта вызвал сына моего» (Ос.11:1) очевиднейшим образом для израильтян говорится об исходе евреев, а евангелист свободно относит эти слова к самому Иисусу «да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «из Египта воззвал я сына моего»» (Мф.2:15). Так что, как видим, во времена зарождения христианства пророчества не имели прорицательной силы. Они несли скорее знаковую силу, сверхъестественную в своем универсальном проникновении в смыслы бытия. Вовсе не волшебства или фокуса с налетом магии, какими предстают перед нами пророки средневековой Европы, такие как Петр Кринит, Ришар Русса, Иоахим Флорский, Савонарола, Нострадамус, которые действительно утверждали, что видят будущее на основе своих мистических дарований и астрологии. Они часто описывали события прошлого в надежде, что таковые снова произойдут в будущем, ибо согласно астрологии события мировой истории циклически повторяются, так же как повторяются планетные конфигурации и происходят одинаковые небесные знамения. То есть средневековые предсказатели, по сути, возвращались к дохристианской циклической модели исторического времени.

Особенную роль в формировании средневековой эсхатологии сыграл гностицизм, с которым боролись ранние Отцы Церкви, вроде Ириней Лионского, Тертуллиана, Ипполита и Епифания. Окончательно побежденный с помощью государственного террора к концу V в. гностицизм странным образом продолжил в средневековом христианстве. Характерное для гностицизма выстраивание ступеней или сфер мира и раздача в них владений демоническим властителям переходят в христианскую схоластическую концепцию о, якобы, полностью расписанной в Библии «истории будущего». Как и в гностицизме, в средневековой схоластике появилась четкая умозрительная модель истории всего мироздания.

Впрочем, сохраняются и неясности. Эти неясности часто эксплуатируются в живом эсхатологическом творчестве. Согласно концепции катехона (от греческого *κατέχων*, т.е. удерживающий) в мире существует нечто, что препятствует завершению истории. Во втором послании к Фессало-

нийцам Павел говорит о невозможности наступления конца света, пока «не взят от среды удерживающий теперь» (2Фес.2:7). Как полагает большинство экзегетов, автор Апокалипсиса борется с Римом и говорит о его падении. Через триста лет Иоанн Златоуст видит в Риме силу, удерживающую мир от краха: «Одни говорят, что это благодать Святого Духа, а другие – римское государство; с этими последними я больше согласен» [9]. Приравниваемый к Отцам Церкви писатель XII в. Феофилакт Болгарский также понимал под катехоном римскую государственность, препятствующую злу и распространению беззакония: «Когда будет взято от среды римское государство, тогда он придет» [10]. Таким образом, мы видим, что эсхатологические понятия могут быть применены для различных политических целей.

Впрочем, в святоотеческой традиции этот загадочный «удерживающий» толковался по-разному. Например, представитель Антиохийской школы Феодорит Кирский понимал под «катехоном» непреодоленную тьму язычества как нечто, что свидетельствует о неисполнении слов Иисуса о том, что «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф.24:14) и что «во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк.13:10) [11].

Таким образом, мы можем видеть, что эсхатологическое наследие – это всего лишь апокалипсический инструментарий, используемый религиозным сознанием и религиозным сообществом в любом необходимом направлении. Там, где эсхатологический текст кажется политически некорректным, он попросту игнорируется, как это случилось с Откровением Иоанна в Византии. Можно предположить, что в исторически ничтожный период (одного или двух поколений), когда из гипотетических источников только формировались известные нам книги Нового Завета, некоторые образы Откровения могли менять свой смысл согласно актуальной ситуации вокруг общины верующих. Если первичный текст (или устное предание) Откровения был сектантской компиляцией ветхозаветных апокалипсисов и, прежде всего, в духе пророков обличал самих иудеев и грозил пожаром Иерусалиму как «блуднице вавилонской», то поздние редакторы могли снабдить предание чисто антиримским смыслом, который более отчетливо и несет дошедшее до нас Откровение Иоанна.

Откровение не является книгой независимой от апокалипсической традиции Ветхого Завета.

Скорее, наоборот, эта книга преимущественно состоит из ветхозаветных цитат и посылки [12]. Но заметна и значительная переориентация смысловой нагрузки в древних образах. Скорее всего, ветхозаветные апокалипсисы, вроде текстов Иезекииля, Даниила, Иеремии, – это проповеднический инструмент для автора новозаветного Откровения. Как и вышеописанный новозаветный «катехон» использовался Отцами Церкви согласно актуальной ситуации, так и символы иудейской эсхатологии могли использоваться автором Откровения и его редакторами согласно трансформирующемуся видению исторической ситуации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Христианство* / под ред. В.П. Андроновой, А.В. Белова. М., 1994.
2. *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. Глава «Помощь читателю в новозаветных рукописях» в пункте «Количество и классификация новозаветных греческих рукописей» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://khasazar.skeptik.net/books/metzger1.htm>, свободный.
3. *Архиепископ Аверкий (Таушев).* Апокалипсис, или Откровение св. Иоанна Богослова. М., 1991.
4. *Поснов М.Э.* История христианской церкви. Часть II: Период вселенских соборов. Глава III. Церковная организация. Церковное Законодательство. Каноническая (юридическая) сторона в деятельности Соборов Поместных и Вселенских. Сайт: Православие и современность. Электронная библиотека [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/posnov/history3/123.html>, свободный.
5. *Мень А.* Даниила пророка книга // Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд им. Александра Меня. 2002. Т. 1.
6. *Оппенгейм Л.А.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации: 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1990.
7. *Мень А.* Эсхатология // Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд им. Александра Меня. 2002. Т. 3.
8. *Радостная Весть*, Новый Завет в переводе с древнегреческого. М., 2003.
9. *Иоанн Златоуст.* Толкование на 2-е послание к Фессалоникийцам. Беседа 4 [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z11_2/Z11_2_15.htm, свободный.
10. *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. Глава вторая. Сайт: Азбука веры. Библиотека Святых Отцов и Учителей Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://azbyka.ru/?otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolk_71=2, свободный.
11. *Блаженный Феодорит Кирский.* Толкование на видения пророка Даниила. Глава 7 стих 26. Сайт: Русская идея. Книжное обозрение [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://apocalypse.orthodoxy.ru/review/0450.htm>, свободный.
12. *Баркли У.* Введение к Откровению Иоанна. Автор Откровения [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/ar/clay_apokal_1.htm, свободный.