

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Рассмотрены проблемы библейской эсхатологии в контексте ее влияния на современное понимание исторического времени. Цель данной статьи – продемонстрировать фундаментальную взаимосвязь современного понимания времени с теми концепциями, которые существовали в рамках библейской религиозной традиции. Для автора было важно обратить внимание историков на традиции создания и толкования апокалипсических текстов как на стратегии, предшествующие совокупности приёмов современного исторического описания и осмысления истории.

Ключевые слова: эсхатология; историческое время; историописание.

Время знания, отделенного от религии, – это ничтожная доля в истории наблюдения фактов и их объяснения в общей теории мироздания. К тому моменту, когда ученые заговорили о времени как единице в физике, увидели его единство с пространством, теория о движении человечества во времени уже давно отделилась от религии.

Объясняя природу своими собственными качествами, человек наделил образ Творца Вселенной личностью, подобной своей. Как думается, в истории культуры это могло случиться тогда, когда человек перестал воспринимать своего собственного отца и своего сына, как личное прошлое и личное будущее. Древние евреи ещё продолжали видеть свою награду в потомстве, в череде возродившихся, в цепи вечно рождающегося, умирающего и вновь возрождающегося рода, подобно наблюдаемым космическим циклам. Но одиночество личности, осознание того, что мир нельзя увидеть глазами внуков, поставило человека перед фактом начала и конца бытия. Этими качествами человек не мог наделить творца, который «естъ дух и безначальная вечность». Поэтому начало и конец были дарованы «телу» Вселенной, т.е. тому, что, говоря языком Библии, «начало быть». Этот первообраз (архетип) мышления можно условно назвать «архетипом Конца Времени». Следы этого архетипа, латентно или явно, присутствуют в современном историческом сознании и историческом познании. Внося в разбор текстов дух критики, утверждая систему на основании эмпирических данных, историки даже в рамках позитивизма пользовались теорией времени, зародившейся в религиозной эсхатологии, т.е. учении о конце земного времени, времени отдельного человека и времени всего человечества.

Если в основе циклической модели времени лежит наблюдение за внешним миром – космосом, природой, родом, то в основе линейной модели времени может лежать только мысль о себе самом, предельно отделенном от внешнего мира, об одинокой душе в её одиноком мире. Таким образом, личная эсхатология (мысль о смерти) породила всеобщую эсхатологию (мысль о конечности Вселенной). Религиозное учение о последних днях и конце мира есть не что иное, как религиозная концепция истории в рамках религиозного сознания. В то же время именно религиозное учение о судьбах мира перенесло некоторые фундаментальные вопросы из области теологии в область науки. Следует сразу оговориться, что в отличие от науки, принявшей на себя некоторые черты, сформированные в рамках

развития эсхатологических учений, эсхатология никогда не задавалась исследовательскими задачами, установлением подлинности, истинности событий, до поры исполняя исключительно религиозные функции духовного поиска.

Каким образом эсхатология, не выходя за рамки религии, генерировала в себе подход, легший впоследствии в основание современного исторического познания? Очевидно, что взаимосвязь между эсхатологией и исторической наукой подобна взаимосвязи между астрологией и астрономией, алхимией и химией. Преследуя совершенно ненаучные цели, эти древние практики вырабатывали прикладной метод, включавший в себя наблюдение и систематизацию накопленных данных. Если в алхимии это были реакции веществ, в астрологии – циклы небесных светил, то в эсхатологии – чередование событий и их причины, точно так же подчиняющиеся логической и методологической схематизации, как вещества и звезды, и точно так же приводящие к некоему глобальному выводу, который сближал эти практики с наукой.

В то же время влияние эсхатологии на науку как таковую носит скорее разовый характер именно в своем зачаточном методологическом корне, где дисциплина о времени и судьбах человечества растет как бы в обратную сторону, вверх ногами, как и полагается всякому корню. Напряженно копаясь не в будущем, а в прошлом, историческая наука раз и навсегда отделилась от эсхатологии, сохранив лишь самую общую связь со своим корнем в виде желания разгадать покрытые мраком тайны о человеке и человеческом обществе во времени и пространстве, предугадать будущее на основании открытых закономерностей.

Вплоть до конца XIX в. история представлялась европейцам результатом линейного развития некоего божественного плана, что бесспорно являлось наследием христианской эсхатологии, заложенной в западное историческое сознание еще блаженным Августином, родоначальником христианской философии истории. Когда христианский неоплатонизм Августина в XIII в. уступает христианскому аристотелизму Фомы Аквинского, изменяются лишь диалектический подход и схоластический метод, в то время как история остается столь же проникнутой духом эсхатологии. В XIX в. Гегель все еще следует тому же эсхатологизму, впрочем, уже в светском варианте веры в предопределенность. Через Гегеля идея необратимости в линейном историческом прогрессе попала в марксизм, где вскоре вернулась

к своеобразной схоластической эсхатологии с ее грозными предсказаниями и светлыми неизбежностями.

Для того чтобы рассматривать христианскую эсхатологию как объект методологического исследования исторического сознания, не стоит увлекаться исключительно рудиментами эсхатологии в современной исторической науке, следует также углубиться в зачатки самой христианской эсхатологии. Иначе невозможно правильно понять содержание и причины преемственности и одновременно различий религиозного и научного историзма.

В христианстве эсхатологическое учение было, по-видимому, собственно первоначальным учением о спасении. Родившись из позднего пророческого движения в так называемый «междузаветный период» [1. С. 187], характеризующийся ростом мессианских чаяний, распространением апокалиптической литературы, усилением противоречий между иудейскими сектами, новое религиозное течение, находясь еще в рамках иудаизма, едва ли испытывало потребность генерировать свою собственную морально-нравственную базу на замену морально-нравственному учению Танаха.

Впоследствии авторы Нового Завета, которые, кроме ближневосточного происхождения, могли также воспользоваться и своей античной составляющей, действительно генерировали свое собственное морально-нравственное учение, в основу которого, помимо заповедей и постановлений Пятикнижия, пророков, и учений раввинов того времени, лёг также максимализм греческих киников.

Кроме кинического смещения центра тяжести на самоуничужение в ущерб ветхозаветному акценту на этническое самоутверждение, мы не находим никаких добавлений в морально-нравственном учении христианства относительно иудаизма. Новое учение является как бы кинической эссенцией из цитат Торы и Талмуда. Даже известный всем эпизод из Тайной вечери, где Иисус Христос говорит: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин.13:34), в буквальном понимании звучит довольно странно (эта заповедь встречается не единожды в Ветхом Завете), если не знать, что на языке библейского богословия «новый» часто следует понимать в смысле «последний» (например, Иер. 31:31). Поэтому евангельский Христос, говорящий на языке писаний, в этом фрагменте всего лишь подчеркивает самую всеобъемлющую «последнюю» заповедь всего закона. Именно факт «ветхозаветности» христианской морали и историческая близость позднего еврейского пророческого движения с раннехристианской эсхатологией наводит на мысль о том, что христианство зародилось именно как эсхатологическое учение о спасении в рамках иудаизма, необратимо эллинизирующегося при всей своей борьбе с эллинизацией.

Долгое время было загадкой для исследователей Нового Завета, почему Иисус, согласно Евангелию, празднует Пасху не в шаббат, а ровно на день раньше. Ответ на это дали только кумранские раскопки в середине XX в. Оказывается, что некоторые аскетические общины в иудаизме в рамках ессеяского движения действительно отмечали Песах на один день раньше [2]. Поэтому можно предположить, что, зародившись в недрах иудейского сектантства (ессеев, зелотов и т.д.) в

эпоху национально-освободительной борьбы еврейского народа от римского владычества, новое эсхатологическое учение иудеохристиан стало адаптацией иудаизма к нееврейскому населению империи. Эсхатологическое настроение христианства, одновременно с нравоучительной эссенцией иудаизма, несло в себе заряд энергии, жаждущей разрушения существующего порядка. Возможно, именно этот революционный пафос нового «внеэтнического» и общечеловеческого иудаизма, каким видится раннее христианство, и явился причиной формирования учения о скором разрушении всего мира.

Эсхатологические чаяния изначально влияли на ход истории. Идеология восстания Маккавеев, Иудейских войн пронизана миссианизмом – идеей исключительно эсхатологической в контексте иудаизма. Культуры средиземноморья также не были лишены эсхатологии ещё до массового рассеяния евреев второй половины I – начала II в. В Римской империи происходит синхронное развитие сразу нескольких эсхатологических концепций и одновременно – процесс их универсализации. Гностицизм вбирает в себя целый ряд позднеантичных религиозных течений, использовавших мотивы Ветхого Завета, восточной мифологии и ряда раннехристианских учений, некоторые из которых даже упомянуты в Откровении (николаиты. Откр. 2:6,15). Все эти гностические секты представляют собой как бы адаптированный вариант иудаизма для язычников, особенно тех, для кого Пятикнижие не было принесено через проповедь христианства. Однако важнейшая из нееврейских концепций, повлиявших на будущую европейскую эсхатологию, – это собственно римская эсхатология, которой была проникнута римская космогония. В представлении древних римлян Вечный город не был вечным городом. Книги Сивилл предсказывали всему античному миру всемирный пожар, в горниле которого надлежало погибнуть и Риму. По свидетельству Прокония Кесарийского именно к этим предсказаниям сивилл обращались римские патриции во время осады города готами [3]. Конец Рима был предсказан в легендах о Ромуле в его видении двенадцати орлов, соответствующих эпохам Рима, после которых городу придет конец. Остроту этого эсхатологического ожидания не следует недооценивать, учитывая, что оно пережило всю эпоху империи, провозглашавшей себя «вечным миром» [4].

Вполне возможно, что отголоски римской народной эсхатологии нашли свое отражение и в Откровении Иоанна, также предсказывающего падение вавилонской блудницы, при этом не обходится и без призыва помочь ей в этом: «Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями» (Откр.17:18). «И услышал я иной голос с неба говорящий: выйди от нее, народ Мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее; Ибо грехи ее дошли до неба, и Бог вспомнил неправды ее. Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое воздайте ей по делам ее; чаша, в которой она приготавливала вам вино, приготовьте ей вдвое. Сколько славилась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей. Ибо она говорит в сердце своем: “симу царицею, я не вдова и не увижу горести!” За то в один день придут на

нее казни, смерть, и плач, и голод, и будет сожжена огнем, потому что силен Господь Бог, судящий ее» (Откр.18:1–8). Если считать доминирующее толкование о блуднице вавилонской верным, то именно такой конец Рима предсказывает автор Откровения. Но предсказание ли это? Скорее призыв, передающий общее настроение первых волн «новой генерации» внешнего иудейского сектанства. На этом фоне не такими уж невероятными выглядят предположение о том, что Рим, возможно, сожгли антиримские экстремисты, идеологической платформой для большей части которых были различные вариации христианства, конечно же, еще не отредактированного Отцами Церкви и Вселенскими соборами, христианства, питающегося по большей части текстами, которые в будущем станут апокрифами и еретическими творениями всевозможных толков. Такое раннее христианство во многом еще подпитывается острыми ближневосточными проблемами в Римской империи.

Любопытно столкновение эсхатологии Рима с имперской идеологией Августов, обожествленных, правящих вечно «в бесконечной империи» («*imperium sine fine dedi*»), как мы находим в «Энеиде» (Aeneid I, 275). Имперская идеология запрещала и преследовала предание о конце Рима. Уже во времена поздней Республики книги Сивилл были своего рода засекречены, доступ к ним был только по разрешению сената. И все же конец Рима и «всемирный пожар» не были диковинкой для античного мира ко времени его культурного столкновения с библейской эсхатологией в виде христианства. Вполне возможно, что именно через грозные пророчества о судьбе Рима в Апокалипсисе античный мир смог быстрее воспринять иудейскую эсхатологическую модель истории и синтезировать на ее основе свою собственную эсхатологию, в которой даже во времена Отцов Церкви конец мира и второе пришествие нераздельно связывались с римской государственностью, как с катехоном – фактором, сдерживающим конец света [5].

Таким образом, оторвавшись от геополитического уровня иудейской мессианской эсхатологии и выйдя на аполитичный трансцендентный уровень в первохристианской общине (Лк. 17:20, 21, Рим. 14:17 – фрагменты, подчеркивающие надисторичность эсхатологического процесса), эсхатология быстро возвращается в этнополитическое русло, сближающее ее с историей, но уже не на израильской, а на римской почве.

Если в иудаизме главные эсхатологические точки – это творение мира и его конец (или грехопадение и суд Божий), то в христианской эсхатологии главные точки – это первое и второе пришествие Христа. Мир до и после остается как бы в тени этих двух событий (до и после нашей эры), настоящий момент между которыми никогда не мыслится как равноудаленный от будущего и прошлого. Наставительная суть христианской эсхатологии в том, что будущее всегда близко – «ей, гряди скоро! Аминь» (Откр. 22:20), хотя и неизвестно – «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян.1:7). Поэтому понимание времени в рамках христианской эсхатологии – это не ожидание расцвета истории, как в иудаизме: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена

во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (Ис. 2:2), а наоборот: «Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне, и не будет. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни»; «Так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях» (Мф. 24:21, 22, 33).

Для христианства не существует долгосрочной перспективы будущего. Эсхатология – это не просто модель времени, это не прогноз, это не всегда данный момент, трепещущий в череде знаковых событий прошлого и пунктире будущего. Так, сужение эсхатологических рамок, нагнетание религиозного напряжения отсечением всякого «расцвета истории», провозглашение наступления «полноты времен» сближает христианскую эсхатологию с секуляризованной моделью исторического времени. История воспринимается как чтение Библии от начала до конца и история, словно эта символическая «книга жизни» должна была быть прочитана от начала и до конца каждым христианином.

Поэтому религиозные тексты христианства, кроме своей учительской функции, всегда озадачивались и обобщенной исторической моделью «начала конца», тем самым детально разрабатывая средневековую эсхатологическую модель времени. Чувство, что мир стоит на грани апокалиптической пропасти, со временем трансформируется в чувство разгоняющегося динамизма бытия, очень близкого к будущим теориям прогресса. Если для автора Апокалипсиса эсхатология – это «печальная действительность + поэтическая конспирация + светлые надежды», то для средневекового читателя Апокалипсис – это программа ближайшего и фатального будущего, данная самим Богом, как некогда глас Сивиллы, о котором говорил Гераклит: «...и голос простирается на тысячу лет чрез бога» (Heraclitus, 92, пер. А.В. Лебедева).

Пройдя сквозь «золотой век» патристики, из религиозно-политической «агитки» Апокалипсис превращается в космологическую программу, данную «самим Богом», боговдохновенный текст, в котором поэтический образ предельно материализуется, каждое слово истинно, а значит, необратимо к исполнению. Однако со временем в борьбе с миллениаризмом в эсхатологической концепции появляется некий примат непредсказуемости истории и даже возможность ее коррекции в рамках «воли Бога» и его «промысла», понятий не тождественных и укладывающихся в некий коридор (воля Бога нарушена Адамом, но промысел Божий непреложен и ведет мир к главной цели). Впоследствии эта эсхатологическая свобода будет использована многими: от деятелей народной реформации в Германии до богостроителей в русском марксизме первого десятилетия XX в.

К концу эпохи Вселенских соборов Откровение Иоанна становится своего рода венцом Писания и затмевает собой обширные эсхатологические фрагменты Ветхого Завета, из которых Апокалипсис преимущественно и состоит. «Он с головой ушел в Ветхий Завет» – пишет об авторе Откровения Уильям Баркли. – Он цитирует его или намекает на соответствующие места 245 раз; цитаты взяты почти из двадцати книг Ветхого Завета» [6]. Ветхозаветные апокалипсисы отныне воспринимаются как «прочитанные» или

менее актуальные, как бы уже в большей степени исполненные пророчества и в основном используются в христианской апологетике как мессианские фрагменты на службе у событий Нового Завета. Если представить Библию как проект истории от начала до конца, то во все времена существования Апокалипсис виделся религиозному читателю в самом разгаре. «Эти эсхатологические настроения продолжаются, конечно, и теперь, когда русский народ действительно находится под лапой зверя, хулящего Бога и всякую святыню» [7. С. 250], – писал Сергей Булгаков о

настроениях православных верующих в белой эмиграции. Утопизм или прогрессизм присущи почти всем европейским историкам, если они, конечно, задавались вопросами глобальной оценки истории. И тот и другой подходы принадлежат к одной парадигме, впрочем, вовсе не присущей историческому подходу, если искать таковой у самых истоков цивилизаций. Благодаря эсхатологическим истокам, объединяющим все доминирующие сегодня исторические подходы, историческое развитие в нашем историописании никогда не пойдет вспять.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Мень А.* Междуветный период // Библиологический словарь : в 3 т. М. : Фонд им. Александра Меня, 2002. Т. 2.
2. *Почему* Иешуа праздновал Песах на день раньше? // Мессианское служение Исход-2. URL: http://tikvaisrael.com/art_lama.html
3. *Прокопий Кесарийский.* Готская война I 24. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Prokop/framegot12.htm>
4. *Пиков Г.Г.* Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. СПб. : Алетейя, 2006.
5. *Иоанн Златоуст.* Толкование на 2-е послание к Фессалоникийцам. Беседа 4.
6. *Баркли У.* Введение к Откровению Иоанна. Автор Откровения. URL: http://krotov.info/library/02_b/ar/clay_apokal_1.htm
7. *Булгаков С.* Православие. М., 2001.

Статья представлена научной редакцией «История» 4 ноября 2013 г.

Burkin Stanislav Yu. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). DOI: 10.17223/15617793/378/18

ESCHATOLOGICAL THINKING AS A SOURCE OF FORMATION OF MODERN HISTORICAL UNDERSTANDING OF TIME.

Key words: eschatology; historical time; history of Christianity.

The paper sheds light on the problems of Biblical eschatology in the context of its influence on the contemporary understanding of historical time. The purpose of the paper is to demonstrate a fundamental connection of the contemporary understanding of time with the conceptions, which existed within the scope of the Biblical religious tradition. It was important for the author to draw attention to the history of translation and interpretation of apocalyptic texts as strategies preceding a number of techniques of contemporary description and comprehension of history. With this purpose there are given examples of means ancient exegetes used in their aspiring to actualise the value of eschatological legacy despite the loss of keys to prophetic symbology of these texts. Moreover, the characteristic traits of religious perception of time which can be traced in secular consciousness, including contemporary historical science, are considered in the paper. On the basis of a number of historical examples of the interaction of history and eschatology and the demonstration of exegetic experience of identification of apocalyptic prophecies with the historical reality the necessity is sustained in the paper of research of the eschatological problematic by historians for the exposition of the principles of contemporary understanding of historical time. Besides there are discussed some aspects of Biblical eschatology in the light of their interpretation in different historical periods. The paper rises the problem of the canonical status of the Revelation of John the Evangelist in the light of its historical interpretation, and also some eschatological fragments of other Biblical books in their functional role in different political situations around the Christian church. In the paper, the connection is grounded of the Christian eschatological conception and the social-historical factors. Therefore, some arguments to the alternative reason of not using the Revelation of St. John in Orthodox liturgy are given. The eschatological thinking and religious conceptions are considered in the paper as a source of the contemporary understanding of time. There are demonstrated the possibilities of the use of historical-anthropological aspects of religious studies of this problem, which consist in a complex system of interpolations of uncanonical, canonical, exegetical and analytical spheres of literature. In the paper, there are not raised the sacral senses of Biblical Apocalyptic, but an attempt is made to single out systems of logical moves in the eschatological literature with the purpose of their comparison with the dominant historical approaches.

REFERENCES

1. *Men' A.* Mezhdzavetnyy period // Bibliologicheskii slovar' : v 3 t. M. : Fond im. Aleksandra Menya, 2002. T. 2.
2. *Pochemu* Ieshua prazdnoval Pesakh na den' ran'she? // Messianskoe sluzhenie Iskhod-2. URL: http://tikvaisrael.com/art_lama.html
3. *Prokopiyy Kesariyskiy.* Gotskaya vojna I 24. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Prokop/framegot12.htm>
4. *Pikov G.G.* Eskhatologiya i khristianskaya istoriosofiya // Eskhatologicheskii sbornik. SPb. : Aleteyya, 2006.
5. *Ioann Zlatoust.* Tolkovanie na 2-e poslanie k Fessalonikiytsam. Beseda 4.
6. *Barкли U.* Vvedenie k Otkroveniyyu Ioanna. Avtor Otkroveniyya. URL: http://krotov.info/library/02_b/ar/clay_apokal_1.htm
7. *Bulgakov S.* Pravoslavie. M., 2001.