

**БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
“ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ ”**

Москва, г/к “Даниловский” 14-17 ноября 2005 г.

*Проф. А.А. Алексеев,
СПбГУ, СПбДА*

**МЕССИАНСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ В МЕЖДУЗАВЕТНЫЙ ПЕРИОД
И В НОВОМ ЗАВЕТЕ**

1. Введение. Ранний иудаизм

Предметом нашего рассмотрения является мессианская идея в раннем иудаизме в ее связи с эсхатологическими ожиданиями и ее завершающая реализация в Новом Завете. Материал, подлежащий рассмотрению, датируется эпохой Второго храма, т.е. периодом между 515 до Р.Х.-70 г. по Р.Х.; безусловно, в некоторых случаях приходится выходить за установленные пределы. Вторжение в предшествующий период Вавилонского плена необходимо в силу того, что именно тогда были заложены основы мессианской идеи; обращение ко времени после разрушения Второго храма вызвано тем, что некоторые источники эпохи раннего иудаизма датируются после 70 г., в их числе, в частности, 3Енох, писания Иосифа Флавия и др. В их числе находятся и новозаветные писания. Мы не стремимся противопоставлять корпус ветхозаветных писаний новозаветным, но оцениваем их как непрерывность, континуум, принимая во внимание широкий круг произведений, находящихся между ними и создающих эту непрерывность.¹ Универсальная (вселенская) значимость мессианской идеи была определена в эпоху раннего иудаизма почти во всей своей полноте, но получила свое разрешение в лице Господа нашего и Мессии Иисуса из Назарета.

От предшествующей эпохи и от религии древнего Израиля ранний иудаизм унаследовал одну важную конструктивную черту, которую лишь отчасти передал современному иудаизму, а именно соединение и сочетание разнообразных подходов к оценке и истолкованию одного и того же явления. Эта черта исторически легко объяснима, среди ее причин можно назвать (а) временную продолжительность религиозной традиции, которая в разные эпохи сталкивалась с необходимостью переосмыслить старые идеи в новом свете, вместе с этим не забывая и не отказываясь полностью от прежней трактовки; (б) разделение еврейского народа на центр и периферию, т. е. диаспору, самая удаленность которой от Храма выдвигала особые религиозные и национальные задачи; (в) влияние и воздействие со стороны окружающих народов, соседство которых всегда оказывалось вызовом и препятствовало развитию изоляционизма и партикуляризма. При отсутствии такого социального центра, который мог бы целенаправленно вести работу по стабилизации и унификации религиозной идеологии, такое разнообразие подходов обуславливало продуктивность раннеиудейской традиции, придавало ей жизненность, экзистенциальную значимость, оно делало иудаизм эффективным орудием осмысления меняющихся условий существования большого и пестрого по своим географическим, социальным и этническим характеристикам народа. Лишь один подход отторгнут был в конце концов в эту историческую эпоху, и это — “иисусоцентрическая концепция” Мессии. Это событие знаменовало собою конец раннего иудаизма, изменение его природы, победу изоляционизма и партикуляризма, о чем нам позже еще придется говорить.

¹ Вследствие этого в согласии с современным научным пониманием вопроса, обусловленным результатами кумранистики, первое поколение христианских деятелей и мыслителей иногда рассматривают в рамках раннего иудаизма в качестве “иисусоцентрического иудаизма”. См., например: J. A. Overman and W. S. Green. Judaism (Greco-Roman Period) // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 3. 1992. P. 1045-1046. Действительно, Св. Писанием христиан были еще лишь Тора и Пророки, Храм полностью сохранял для них свою священную значимость. В богословском смысле, однако, термин не является удовлетворительным. Пришествие Мессии породило вовсе не “иисусоцентрический иудаизм”, а совершенно новую ситуацию, чреватую эсхатологией. Новый Завет не есть лишь корпус 27-ми известных книг, а Новый Мир, возникший в момент Боговоплощения.

2. Введение. Происхождение концепции Мессии

До определенной поры религии Израиля было чуждо стремление к сакрализации царской власти; это явление было столь характерно для соседних языческих народов, что религиозное благочестие призывало к неусыпной бдительности. Уступая всенародной просьбе о царе, Господь говорит Самуилу: “Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовал над ними” (1Цар 8.7). Господь отвергает первого царя, Саула (жалею, что поставил Я Саула царем, ибо он отвратился от Меня, 1Цар 15.11), однако благоволит преемникам Саула, Давиду и Соломону, которые стремились вновь соединить верховную светскую власть с пророческим и жреческим даром, как это было прежде в эпоху Судей.² Помазание освященным маслом царя приобретает значимость религиозного ритуала (1Цар 10.1, 2Цар 2.4, 5.3, 3Цар 1.39). При первых серьезных внешних угрозах, испытанных Израилем в VIII в. перед лицом Ассирии, Давидова династия начинает служить воплощением положительных социальных идеалов. Ср.: Младенец родится нам, Сын дан нам; владычество на раменах его, и нарекут имя Ему, Чудный, Советник, Бог Крепкий, Отец Вечности, Князь Мира. Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его (Ис 9.6-7); Произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его. И почиет на Нем дух Господень (Ис 11.1-2); И утвердится престол милостью, и воссядет на нем в истине, в шатре Давидовом, Судия, ищущий правды (Ис 16.5); Ты, Вифлеем-Ефрафа, <...> из тебя произойдет Мне Тот, кто должен быть владыкою в Израиле и кого происхождение из начала, от дней вечных (Мих 5.2); Обратятся сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего (Ос 3.5). В после пленный период, когда в Израиле развилась теократия, помазанием ставили священников (ср. Исх 29.7). Жреческие функции и регалии, принадлежавшие некогда царям, как на это указывает фигура Мелхиседека (Быт 14.18, Пс 109.4), с падением царской власти частично перешли к первосвященнику, ср. Зах 6.9-14. Помазание пророка также является перенесением на него царского ритуала (3Цар 19.16, Ис 61.1).

В эпоху плена тема династии Давида приобретает еще большее значение, как об этом свидетельствуют пророки Иеремия и Иезекииль: Восставлю Давиду отрасль праведную и воцарится Царь, и будет поступать мудро и будет производить суд и правду на земле (Иер 23.5); Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них (Иез 34.24, 37.25).

Новую остроту вопрос о значении царской власти получает в эпоху восстановления Храма, когда возникает представление о том, что при отсутствии государственной самостоятельности новый Храм не обладает полной легитимностью.³ Захария вслед за Ис 11.1 пророчествует об отрасли Давида и отождествляет Мессию с царем Израиля в лице Зоровавеля, потомка Давида (3.8-10). Далее Иисус Седеков и Зоровавель представлены как два помазанника (Зах 4.1-14).

После пленная историография книг Паралипоменон мечтает о восстановлении монархии, неразрывно связанной с родом Давида, тогда как царство Израиля начинает рассматриваться как царство Божие: сел Соломон на престоле Господнем (1 Пар 29.23, ср. также 2Пар 9.8). И еще более выразительно в речи иудейского царя Авии, обращенной к израильскому царю Иеровоаму: Вы думаете устоять против царства Господня в руке сынов Давидовых (2Пар 13.8). Так прокладывался путь мессианистической интерпретации истории монархии. Фигуры Давида и Соломона в совокупности прообразуют Мессию, с чем согласуется употребляемая терминология отцовства и сыновства при характеристике отношений между Богом и помазанником Его. Так, обращаясь к Давиду через пророка Нафана, Господь говорит о Соломоне: Я буду ему отцом, а он Мне Сыном, и милости Моей не отниму от него (2Цар 7.14, ср. 1Пар 17.13, 28.6). Тщательную разработку эта концепция получает в царских Псалмах 2.7, 44.17, 71.1, 88.27, 109.3 (LXX). В согласии с этими представлениями иудейские цари Хасмонейской династии стали принимать на себя посвящение первосвященника, но это не встретило сочувствия фарисеев и широких масс, о чем свидетельствует Иосиф Флавий в “Древностях иудейских” XIII, 13.5, 14.1-2.

3. Введение. Происхождение эсхатологической концепции

Эсхатология или “учение о конце” является непосредственным выводом из линейной концепции истории, которая всегда была господствующим хронологическим представлением в Израиле в отличие от циклической в греческом мире. Эсхатология является ожиданием того, что в будущем проявится особое действие Бога. Эсхатологические ожидания порождаются представлением о существовании причинно-следственных отношений между прошлым, настоящим и будущим. В

² Саул понимает значение этого и также пытается пророчествовать. См.: 1Цар 19.23-24.

³ Подобным образом сегодня определенные круги верующих иудеев не считают современное государство Израиль легитимным, поскольку оно не освящено участием Мессии.

допленную эпоху эсхатология выражалась через идею реализации Синайского завета, в пленную и послепленную — через реализацию Сионской концепции, связанной с династией Давида. То, что Бог создал Израиля, служит залогом будущего спасения, которое нередко рисуется как новый Исход (Ис 40.3-5, 9-11; 52.11-12). Если допленная эсхатология, говоря о “дне Яхве”, думает о конце истории, апокалиптическая литература раннего иудаизма уделяет внимание тому, что будет после конца, и размышляет о новом веке. Как модель Суда (дня Яхве) выступает история Потопа, за которой следует новое начало, его знаками являются *новое небо* и *новая земля*, заново созданные Богом (Ис 65.17, 66.22), *новый Иерусалим* (Ис 65.18-25), и, вероятно, рядом с ними и *новый завет* (Иер 31.31).

Представление о параллельном существовании этого мира и того мира было чуждо религии Израиля. В своем развитии она преодолевала остатки язычества в виде культа предков (этим, в частности, вызваны запреты священнику участвовать в похоронах, см. Лев 21.1, 11). В Библии старый языческий культ находит неясное отражение в сцене Аэндорской волшебницы (1Цар 27.7-25) и в термине “шеол”, с которым не могут быть связаны никакие отчетливые представления. Загробное существование, как и представление о посмертном бытии души полностью отвергается. Трансцендентный (потусторонний) мир существует не рядом с этим миром, а после него, т.е. в конце истории. Начало потустороннего мира совпадает с концом этого мира. Поэтому закономерно в еврейской традиции имеются термины для того и другого “этот мир” и “мир грядущий” (*олам хазе* и *олам хаба*). Ср. концепцию двух веков в 3Ездры 7.50.

В полном соответствии с этим представлением о грядущем мире находится ответ Иисуса на вопрос саддукеев относительно левирата: кому достанется в новом мире жена, бывшая замужем за семью братьями. Когда из мертвых воскреснут, — сказал Он, — не будут жениться или замуж выходить, а будут как ангелы на небесах (Мк 12.25, ср. Мф 22.30, Лк 20.35-36). Это единственная положительная характеристика грядущего мира, данная в учении Иисуса, во всех других случаях он описывается через уподобления и называется “царством небесным”. Царство это оказывается подобно человеку, посеявшему пшеницу (Мф 13.24-30), зерну горчичному (13.31-32), закваске (13.33), зарытому сокровищу (13.44), жемчужине (13.45-46), неводу (13.47-49). Это своего рода апофатическое богословие отказывается давать описание миру, который не может быть описан человеческим языком.

Однако, в Ев. от Луки (16.19-31) в уста Иисуса вложена притча о богаче и Лазаре, в которой потусторонний мир представлен как существующий параллельно этому миру: праведный Лазарь прохлаждается на лоне Авраама в то время, как богач мучается в пламени, а его братья еще продолжают свою земную жизнь. Эта картина не совместима с ожидаемым приходом Мессии. Несомненно, Иисус использует для этого рассказа представления, имевшие хождения в это время и заимствованные из постороннего иудаизма источника. Сходные представления отражены в сценах потустороннего мира “Книги падших ангелов” (1Енох, гл. 1-36). Здесь описана долина, где души мертвых ожидают страшного суда (22.3, 7-13; 27.2), и праведных, как кажется, ждет воскресение (25.6).⁴ О обиталищах душ в преисподней читаем и в 3Ездры 4.41. Долина мертвых кажется заимствованием из греческой мифологии. Фарисейское учение о загробном существовании душ поддерживало приятие такого рода концепций.

4. Мессия в эсхатологической ситуации

Разнообразие подходов к ключевым религиозным понятиям, на которое было обращено внимание, обуславливает метод рассмотрения материала, выбранный в данном случае. Едва ли можно дать последовательное описание мессиянской идеи как устойчивой, гладкой, внутренне непротиворечивой концепции. Такая попытка, если бы удалась, принесла бы лишь недостоверные результаты. Лишь одно ясно, что Мессия является персонифицированным воплощением сотериологической идеи. Исходным ее зерном служит образ властителя, возведенного на престол власти через специальный обряд помазания священным маслом. Как царь защищает своих подданных, так Мессия вводит их в эпоху вечного благополучия.

Новое понимание эсхатологии, получившее последовательное развитие в эпоху раннего иудаизма, тесно связано с новым пониманием Мессии. Неразрывная взаимосвязь этих концепций, их взаимообусловленность выражает самые существенные черты религиозного сознания эпохи и в конце концов выводит совершенно новую формулу спасения. Постараемся показать это через призму следующих далее шести оппозиций.

⁴ Как и в Апокалипсисе здесь рассказано о древе жизни, которое стало вновь доступно праведникам (25.5). Датируется первой половиной III в. до Р.Х.

(а) Мессия-победитель vs. Мессия-искупительная жертва

Традиция младших пророков рассматривает Мессию как национального царя, несущего политическую и социальную независимость всему народу, таков же его образ в Хрониках (Паралипоменон). Это образ торжествующего героя и победителя. Однако Второиисаия, написанный в эпоху Плена, дает трагический образ страдальца. Ср.: Я предал хребет Мой биющим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания (Ис 50.6); Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст своих, как овца веден был на заклание и как агнец пред стригущими его безгласен (53.7). Если даже эта картина относилась первоначально к собирательному образу пленного Израиля, позже она была осмыслена как пророческий портрет Мессии. Такое развитие было обусловлено тем, что идея искупления, выкупа, заместительной жертвы, ставшая чуждой для социально-политической реальности, не теряла своей актуальности в сфере религиозного культа. Тема искупления громко звучит у Второиисаии, ср.: Не бойся, ибо Я искупил тебя, назвал тебя по имени Моему, ты Мой <...> В выкуп за тебя отдал Египет, Эфиопию и Савею за тебя (Ис 43.1, 3); Так говорит Господь, Искупитель ваш, святой Израилев: ради вас Я послал в Вавилон и сокрушил все запоры (43.14), и т. д.

В литературе раннего иудаизма появляется новая черта — оценка в героическом ключе добровольной смерти за религиозные идеалы. Так было в истории почитателей субботы, которые отказывались в святой день сражаться с сирийскими войсками (1 Мак 2.37), в подвиге Елеазара (1Макк 6.44), в самоубийстве Разиса (2Макк 14.37-46), в истории самопожертвования, проявленном иудеями в апокрифическом Завете Моисея (9.7), созданном в I в. Страдание может пониматься как залог награды в потустороннем мире, именно эта тема звучит в истории Елеазара и семи братьев (2Макк 6-7, см. особо 7.36, развернутое изложение этих эпизодов дано в 4Макк).

Наконец, в Новом Завете появляется страдающий Мессия (Мк 8.31, 1Кор 1.23); Исаия дает этому пророческую мотивировку (Деян 8.32-35). Оказывается, что для явления эсхатологии недостаточно прихода Мессии, его присутствия, но лишь страдания его открывают другой мир. Поэтому нельзя считать далекой от истины литературную оценку Евангелия от Марка как отчета о Страстной неделе с развернутым введением к нему.⁵ Тема страдающего Мессии получает далее новое развитие: если для Исаии искупителем является Господь, то тут Мессия не только искупительная жертва, но и осуществляет искупление. Ср.: Христос искупил нас от клятвы Закона, сделавшись за нас клятвою (Гал 3.13); Ты был заклан и кровью Своею искупил нас Богу (Откр 5.9).

(b) Избранничество vs. По предопределению

Тема избрания и избранничества восходит к расцветшему жезлу Аарона: “кого Я выберу, того жезл расцветет” (Числ 17.5). Избранничество Израиля является лейтмотивом Писания и входит в Синайское законодательство, ср.: Ты народ святой у Господа, Бога твоего, тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным его народом из всех народов, которые на земле (Втор 7.6). Поскольку с избранием и избранничеством связаны положительные коннотации, концепция Мессии также начинает рассматриваться сквозь призму избранничества. Уже Второиисаия дает четкие формулировки такого рода. Ср.: Вот отрок Мой, которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя (42.1); раб Мой, которого Я избрал (43.10). Когда при восстановлении Храма мессианистические ожидания переносятся на Зоровавеля, Аггей пророчествует: В тот день, говорит Господь Саваоф, Я возьму тебя, Зоровавель, раб Мой, и буду держать тебя как печать, ибо Я избрал тебя (2.23). Затем в “Книге притчей (подобий)” (1Енох, гл. 37-71⁶) в трех апокалиптических видениях представлена картина эсхатологического суда. Его вершит Сын Человеческий, восседая на троне; он также именуется Избранным и, реже, Праведным и Помазанником; создается впечатление, что с этим персонажем отождествляется Енох.

Однако в этой же сцене книги Еноха мы узнаем, что имя избранному дано до начала времен и творения мира: В тот час, когда Сыну Человеческому дано было имя, в присутствии Господа Духов, предвечного, даже прежде творения солнца и луны, прежде творения звезд, получил он имя в присутствии Господа Духов; <...> он был скрыт в присутствии Господа Духов прежде творения мира и вечности (48.2-3, 6). Понятно, что предмирное и предвечное бытие открывает другую альтернативу, чем избранничество, а именно предопределенности. Тема предвечного бытия с полной определенностью связывается в Библии с Премудростью Божией. Ср.: Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий своих, искони. От века я помазана, от начала, прежде бытия земли (Притч 8.22-23 и далее до 8.31); Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь во веки

⁵ Achtemeier P. J. The Gospel of Mark // The Anchor Bible Dictionary. 1992. Vol. 4, 542-543.

⁶ Датируется первой половиной I в. до Р.Х. и первой третью I в. по Р.Х.

(Сир 24.10). В библейской учительной литературе образ Божественной мудрости может выступать заместителем образа Мессии.⁷

К Иисусу в НЗ эпитет *избранный* применен лишь один раз, при этом он вложен в уста его противников. Ср.: Насмехались <стоя у распятия> и начальники, говоря: Других спасал, пусть спасет Себя Самого, если Он Помазанник, избранный Божий (Лк 23.35). Напротив, мотив Его предвечного назначения, восходящий к литературе Премудрости, звучит здесь с полной определенностью прежде всего в прологе Евангелия от Иоанна, концептуально связанном с Сир 24. В своей речи в Ареопаге ап. Павел также касается этой темы: <Бог> назначил день, в который будет праведно судить вселенную посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых (Деян 17.31). Понимание Иисуса как “сына Божия”, отраженное во всех новозаветных книгах,⁸ должно как будто бы исключать мысль об избрании. Возможно, поэтому евангелисты опускают эту тему. Однако ап. Павлу такая потеря казалась неприемлема, потому он устанавливает диалектическую связь между избранием и предопределением: Любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу. Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего <...> А кого Он предопределил, тех и призвал (Рим 8.28-30).

(с) Апофеоз vs. Теофания

Вопрос о том, какой природой обладает Мессия — божественной, человеческой или какой-либо иной — приобрел свою полную значимость лишь для христианства, но разные возможности его решения были заложены уже в эпоху раннего иудаизма. Наиболее важным свидетельством Библии по этому вопросу является описанное в книге Даниила видение Сына Человеческого. Он приходит на смену четырем зверям — льву, медведю, барсу и буйволу, — которые символизируют четыре царства — Ассирию, Вавилон, Персию и эллинизированную Сирию. В уже упоминавшемся “Апокалипсисе животных”, образующем часть книги 1 Еноха и составленном в ту же эпоху, когда появилась книга Даниила (середина II в. до РХ), большинство персонажей священной истории изображено в виде животных. Так, патриархи выступают как тельцы, Иаков и его потомство как овцы, Иуда Маккавей как баран. Что касается ангелов, то падшие выступают в виде звезд, праведные — в виде людей. Моисей носит человеческий облик, т. е. является ангелом. Создается впечатление, что та картина, какая дана в Дан 7.13, “вот с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий”, служит изображению апофеоза, т. е. обожествления человеческого существа, знаком чего являются облака, по которым он передвигается. Образ Моисея из “Апокалипсиса животных” может служить объяснению того, каким путем выражение, обозначающее человека, начинает значить существо иной природы. В другой части 1 Еноха, “Книге притчей”, составленной на переломе веков, именно Сын Человеческий вершит эсхатологический суд. НЗ активно использует этот образ; в Мф 24.30 говорится, что при конце мира “явится знамение Сына Человеческого на небе”, в Откр 14.14 он также появляется на облаке. Вероятно, в обоих этих случаях также имеется в виду апофеоз. В отличие от выражения *Сын Божий* выражение *Сын Человеческий* имеет в НЗ подчеркнутое мессиянско-эсхатологическое значение.

Гораздо меньше определенности демонстрирует сцена Преображения в синоптических Евангелиях (Мк 9.2-8, Мф 17.1-8, Лк 9.28-36). Внешне она воспроизводит модель теофании из Исх 24.15-18. Бог, являющий себя на вершине горы, носит в еврейской традиции особое имя El Shadday “Бог, который на горе”.⁹ Непременным атрибутом сцены служат штормовые явления — тучи, молнии, гром. Участниками сцены Преображения являются Моисей и Илия, которые сами в свою очередь на горах видели Бога (Исх 24 и 3 Царств 19.8-18). Во всех названных эпизодах присутствует также небесный голос (bath qol “дочь голоса”), произносящий “Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте”, и это обстоятельство не позволяет считать евангельскую сцену Преображения теофанией в подлинном смысле. Это подтверждается и тем, что в Ин 12.28 bath qol звучит посреди Иерусалима в момент “прославления”, т. е. явления, эпифании. Характерно, что именно праздник Эпифании, посвященный крещению Иисуса в Иордане, называется в восточнохристианской традиции Теофанией или Богоявлением.

Фраза, которую произносит при этом в Евангелиях голос с небес, очень похожа на фразу из Преображения: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение (Мк 1.11, Мф 3.17, Лк 3.22). В Мф 17.5 при описании Преображения фраза объединяет оба варианта и ставит рядом

⁷ Этому вопросу Н.-J. Farbu посвятил свой доклад Die Messianologie der Weisheitliteratur in der Sepuaginta на летнем коллоквиуме по Септуагинте (Louvan, 2004). См.: Knibb M. A. The Septuagint and Messianism. Colloquium Biblicum Lovaniense LIII // Ephemerides theologicae lovanienses. Vol. 80/4 (2004). P. 560-561.

⁸ Подробное рассмотрение концепции Сына Божия см.: Mowinkel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Translated by G. W. Anderson. Grand Rapids, 2005 (первое издание 1956).

⁹ Обычно переводится “παντοκράτωρ, вседержитель”, но возводится к ассир. šadu “гора”.

благоволение и слушайте. Повеление слушать объясняется двумя фигурами, между которыми находится в момент Преображения Иисус, — Моисеем и Илией. Бог предлагает слушать Иисуса так, как прежде слушали двух других. У синоптиков сцена помещается после предсказания Иисуса о предстоящих ему крестных муках, у Иоанна — накануне их, и таким образом указывает на то, что страдания неотъемлемо принадлежат природе и подвигу Мессии.

Между тем, оппозиция теофании и апофеоза снимается в НЗ сценой Вознесения, как она выведена в Ев. от Луки (24.51) и Деяниях (1.9). Вознесение во плоти на небо означает приобретение бессмертия, как это было уже с некоторыми ветхозаветными персонажами — Мелхиседеком, Енохом и Илией. Это личное бессмертие становится, однако, в дальнейшем основанием соответствующего служения, почему все три названные лица возвращаются в религиозный мир Израиля накануне явления Мессии: Еноху посвящена громадная композиция, сохраненная в 1Енох и 2Енох, Мелхиседек занял значимое место в сочинении, найденном лишь недавно в Кумране (11QMelch), Илия перешел от Малахии (4.5-6) в НЗ. Вознесение как телесное бессмертие представлено ап. Павлом (1 Фесс 4.17, ср. Откр 11.12).

(d) Завет vs. Юридически необусловленные отношения.

В силу Завета, заключенного сперва с Авраамом в Харране и Ханаане, затем с Моисеем на Синае, отношения между Богом и Израилем строятся на основе юридической процедуры. Неспособность избранного народа выполнять принятые им на себя обязательства приводит к конфликтам, которые до поры разрешаются возобновлением Завета. Вместе с тем, у наиболее прозорливых представителей религиозной мысли складывается мнение, что Израиль никогда не мог и не сможет впредь держаться условий Завета. Стоит лишь вспомнить горестные сентенции на этот счет в молитвах слепого периода, которые звучат в Дан 9.4-19, Ездра 9.6-15, Неем 9.6-37, Варух 1.15-3.8. Произведенная в слепого периода канонизация Пятикнижия исходит из новой оценки Синайского завета. Именно тогда книга Иисуса Навина, неразрывно связанная своим содержанием с Моисеевыми книгами, поскольку в ней убедительно реализуется обетование о земле, данное Аврааму и подтвержденное много раз после, была отнесена в раздел старших пророков, т. е. представлена как комментарий к Торе. В слепого периода Синайский договор потерял свою легитимную основу и стал всего лишь обетованием надежды.

Крайне показательным, что Мессия никогда не включается в отношения договорных обязательств, которые несмотря на все оговорки остаются главной религиозной моделью для описания отношений между Богом и избранным народом в ветхозаветный период. В кумранском апокрифе о Мелхиседеке (11QMelch)¹⁰ говорится, что в последние дни (*aharit ha'ayamim*), в десятый юбилей,¹¹ сыны света будут причислены к жребию Мелхиседека и прощены, и что Мелхиседек будет судить как святых Божиих, так Велиала и злых духов его жребия. Мелхиседек сопровождает Мессия (*hmšyh*), который не принимает участия в вершении суда. Так и в Мф 7.21-23 собственная эсхатологическая роль Иисуса ограничивается его ходатайством за грешников в день Суда. Не обусловленные ни законом, ни обязательствами отношения между Мессией и избранным народом могут строиться, следовательно, только на любви. Этот радикально новый путь открыл в эпоху Плена пророк Иеремия, когда писал: Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, на такой завет, какой заключил с отцами их. <...> Тот завет они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними <...> Вложу Закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его <...> И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня (31.31-34). Какой закон может быть вписан в сердце? Закон любви. Таким образом эта оппозиция снимается тем, что любовь становится альтернативой всякой другой обусловленной формы отношений. К этой же мысли об отказе от договора и всепрощении приходит несколько иным путем Второисаия: Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого и грехов твоих не помяну (Ис 43.25). Когда, наконец, дихотомия Закона и Благодати получает детальную разработку у апостола Павла в Послании к галатам, она воспроизводит модель сменяющих друг друга исторического и трансцендентного миров (ср. выше раздел 3 и ниже раздел 4е).

¹⁰ Датируется второй половиной I в. до Р.Х. или первой половиной I в. Р.Х. Мидраш фрагментарной сохранности, содержит стихи Пс 81.1-2, а также Ис 11.8, 52.7, 61.1, Лев 25.10-13, Втор 15.2, относящиеся к отпущению долгов и освобождению рабов в юбилейный год. Русский перевод и комментарии см.: Амосин И. Д. Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971. С. 287-303. Ср. также: Юревич Д. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб., 2004. С. 245-246.

¹¹ Это время называется также в “Апокалипсисе недель”, т. е. в 1Енох 91.12-17 и 93.1-10, ср. также 10.12, где суд творит Михаил; ср. также Иуд 6 и 9.

(е) История vs. Трансценденция (или Этот мир vs. Потусторонний мир)

В какой среде осуществляется спасительное деяние Мессии? В этом мире или в ином? Безусловно, старая традиция, связанная с переосмыслением образа царя, помещает Мессию в реальное историческое пространство. Это понятно, когда речь идет о тех политических и социальных задачах, которые национальное сознание возлагает на помазанного народного царя. Точно так же и Мессия междузаветной эпохи появляется в истории, но появление его служит ясным знаком конца истории. В «Апокалипсисе животных» (1Енох, гл. 83-90) дается апокалиптическое изображение мировой истории и большинство действующих лиц представлено в ней в виде животных. В конце истории появляется рогатый баран, в котором угадывается Иуда Маккавей. При замене ветхого Иерусалима новым Бог поселяется в нем, хотя храма нет.¹² Исторический круг завершается рождением белого буйвола (90.37), вероятно, Мессии, и все превращаются в белых буйволов.

Поскольку не все смертные оказываются в числе живущих на земле в момент прихода Мессии, этот приход вызывает воскресение мертвых, что в свою очередь служит доказательством прихода Мессии. Именно таков смысл воскрешения Лазаря (Ин 11) и воскресения святых при Распятии (Мф 27.52-53). О неизбежном воскресении мертвых собратий при приходе Мессии пишет фессалоникийцам ап. Павел: Не хочу я, братья, оставить вас в неведении о умерших, дабы вы не скорбели как другие, кто не имеет надежды. Ведь если мы верим, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с ним. Ведь мы говорим вам это в согласии с Господом, что мы, кто живет, кто останется до пришествия Господа, не опередим умерших, потому что сам Господь <...> сойдет с неба, сначала восстанут мертвые во Христе, потом и мы, оставшиеся в живых, вместе с ними подняты будем на облаках навстречу Господу в воздух и останемся с ним навсегда (1Фесс 4.13-17).

Но при приходе Мессии воскресают даже те, кому все же суждена смерть, что не может не казаться странным. Так, в 4-й Сивилииной книге говорится о том, что для последнего суда Бог дает телесное воскресение (стр. 181-182),¹³ но только праведники продолжают жизнь (стр. 187-192). В Апокалипсисе грешники воскресают только для того, чтобы принять смерть, которая даже названа второй (Откр 20.12-15). Внешне Откровение следует за пророком Даниилом, который говорит о том, что для суда князя Михаила «многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (12.2). Здесь, однако, судьба нечестивых не так ясна, возможно, вместо небытия их ждет вечная мука, как это совершенно недвусмысленно отражено в 3Ездры 7.67, 80. Складывается впечатление, что в чисто религиозном плане концепция Мессии не находит полного примирения с традиционным для раннего иудаизма отрицанием загробной жизни.

Таким образом, трансцендентный мир имеет началом своего существования приход Мессии, без Мессии его явление невозможно. Мессия вводит за собою новый мир. Этот мир описан в Апокалипсисе выражениями, заимствованными из Исаии: *новое небо, новая земля* (21.1), *новый Иерусалим* (21.2, который выступает как невеста Мессии-Агнца в 21.9-10), *все новое* (21.5), там нет ни Храма, ни солнца, ни луны, все это заменяет Слава Божия (21.23), нет ночи (21.25), среди его растет древо жизни (22.2), т. е. это вновь обретенный рай. В Ис 60.19-20, 65.17 некоторые из этих выражений служат поэтическому изображению ожидаемого после пленного благополучия. По всей вероятности, частью этого же эсхатологического мира является и *новый завет*, впервые упомянутый в Иер 31.31, 33.

Во многих случаях Иисус говорит о Царстве Божием как о будущем, но иногда он явно дает понять, что оно уже наступило. Ср.: Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царство Божие (Мф 12.28, Лк 11.20); ныне исполнилось писание сие (о пришествии Мессии, Лк 4.21); Царствие Божие внутри вас есть (Лк 17.21); другие подобные суждения см. в Мф 11.5-6 и Лк 7.22, Мф 12.41-42 и Лк 11.31-32, Мф 13.16-17 и Лк 10.23-24. Это парадоксальное соединение исторической реальности с эсхатологией, т. е. потусторонней реальностью, когда оба эти мира сосуществуют, было названо «реализованной эсхатологией».¹⁴ В этой ситуации история, историческая реальность становится проводником вечности.

¹² Как и в Откр 21.22. Эта часть книги 1Еноха датируется серединой II в. до Р.Х.

¹³ Рассказ Иез 37.1-10 о воскресении сухих костей представляет собою метафорическое описание возвращения Израиля из плена и лишь в поздней традиции стал осмысляться как пророчество о телесном воскресении. Это переосмысление отражено также в еврейском апокрифическом сочинении «Жития пророков». В нем даны краткие жизнеописания 4 больших, 12 малых и 7 других, упоминаемых в книгах Царств (Натан, Ахия, Иоад [3Царств 13, без имени], Илия, Елисей, Захария [2Пар 24.20-22, Мф 23.35]). Составлено в Палестине на семитском или греческом в I в. Воскресение мертвых упоминается в связи с Иез 37 (2.15, 3.12).

¹⁴ Dodd C. H. The Parables of the Kingdom. London, 1950. P. 46-51. Первое издание этой работы вышло в 1935 г. В русском переводе другой книги этого автора есть слабое отражение вопроса. См.: Додд Ч. Г. Основатель христианства. М., 1997. С. 51-53, 96.

f) Универсализм vs.

Партикуляризм (или: Вселенское vs. Национальное, Общинное)

Эта оппозиция также проходит через все Св. Писание. Партикуляризм выражается в концепции избранного народа, но ему противостоит вселенский идеал, представленный в книгах Амоса, Исаии, Ионы и других. В послевоенный период императив Синайского завета утратил свою непреложность, перестал быть двигателем национальной истории и перешел в область идеалов и мечтаний. Открывалось две перспективы дальнейшего существования: универсальный Ноев завет вел еврейское общество по пути реформированного иудаизма, какой через много столетий был предложен вновь Мендельсоном, а затем сионизмом.¹⁵ Движение по этому “пути всей земли” было уже фактически начато эллинизированными евреями, прежде всего в египетской общине, если судить по грекоязычной литературе писателей-евреев от Аристовула, Деметрия, Артапана, Эвполема и других вплоть до Филона и Иосифа Флавия. Другой путь вел в сторону сектанства через экзальтированное ожидание Мессии, от которого теперь уже ожидалась помощь в деле восстановления прежней действительности Синайского договора. Прежде Мессия выступал в виде реальных исторических фигур Иисуса Седекова и Зоровавеля (Зах 4.1-14, см. выше), его задачей было восстановление Храма, культа, государственности. Теперь он сохранился как отражение некогда исторического идеала в лице двух кумранских Мессий, которые символизировали Израиль и Аарона, но чем дальше, тем больше оказывались вершителями эсхатологического суда и открывали своим приходом Царство Божие, Небесное Царство, — короче, тот другой, эсхатологический мир, который приходит на смену этому миру. Однако ожиданиям узких религиозных групп не было дано осуществиться.

5. Заключение

Как видно из представленного материала, по мере усиления связи Мессии с эсхатологией он теряет свою связь с национальными задачами и приобретает все более отчетливо выраженный универсальный, общечеловеческий, вселенский характер. Именно таким выступил на историческую сцену Иисус из Назарета, который, когда узнал, что люди хотят взять его и сделать царем, снова ушел на гору один (Ин 6.15), а Пилату прямо заявил: “Царство Мое не от мира сего” (Ин 18.36). Новый Завет последовательно снимает старые религиозные оппозиции, через призму которых рассматривалась фигура Мессии в раннем иудаизме.

Так возникло в русле иудаизма то течение, которого последний не смог в себя вместить. Вселенский Мессия значил для иудеев не только потерю удела богоизбранничества, но и потерю национальной самобытности. Ср.: Я сделаю тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли (Ис 49.6, 1-я песнь Отрока); дом Мой назовется домом молитвы для всех народов (Ис 56.7).

Универсализм обозначил переход от концепции коллективного спасения к индивидуальному. Недостаточно одной только принадлежности к известной группе, нужна еще личная ответственность. Иисус как Мессия предлагает путь индивидуального спасения. В Новом Завете еще можно встретить расхожие представления о коллективном спасении, например, в молитве пророка Захарии (Лк 1.67-79), в речи Клеопы (Лк 24.21), вопросе учеников (Деян 1.6). Иисус всякий раз недоволен тем, как ученики его понимают его дело (Лк 24.25-27, Деян 1.7-8). Об индивидуальном спасении говорят все сцены с участием Иисуса, ср. совет богатому раздать все нищим, чтобы спастись (Мк 10.21-22), о спасении верою (Мк 10.52, Мф 9.22, Лк 7.50, 8.48), требование индивидуального перерождения (Ин 3.3-6), историю ап. Павла. Когда в Евангелии от Матфея Иисус говорит, что “не всякий, говорящий

¹⁵ Ноев завет в отличие от Синайского, является вселенским, общечеловеческим. Он включает в себя следующие семь заповедей: 1) соблюдать справедливость, 2) не идолопоклонствовать, 3) не хулить имени Божьего, 4) не убивать, 5) не нарушать супружеской верности и половых отношений в пределах кровной близости, 6) не грабить и не красть, 7) не употреблять мяса с кровью. Евреи полагали, что язычникам эти заповеди также предписаны, хотя они не соблюдают их. В эпоху иудаизма эта тема находит себе воплощение в литературе “Дерех эрец” (мирской путь, обычай). Так называется один из малых трактатов Талмуда, содержащий правила благопристойного поведения. В его 11 главах затронуты следующие вопросы: запрещенный браки; категории хороших и плохих людей (каждая включает 12 разрядов); грехи, которые влекут за собою солнечные и лунные затмения (здесь же о 390 небесах); о судьбе; правила поведения ученых людей; правила поведения за столом; поведение при омовениях; перечень опасностей для жизни и души. Как особый тип универсалистской литературы направление “Дерех эрец” выделено раввином Кляйном (Klein G. Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur. Berlin, 1909). Ноев завет лежит в основе решения Апостольского собора 49 г. (Деян 15.20, 29).

Мне ‘Господи!’, войдет в царство небесное” (Мф 7.21-23), Он вступает в прямую полемику с ветхозаветным утверждением о том, что “всякий, кто призовет имя Господне, спасется” (Иоиль 2.32).

Это не значит, что спасение становится исключительно индивидуальным делом, как в учении Платона или Будды. Встреча с эсхатологической реальностью осуществляется для каждого в смерти и воскресении Христа, а затем в церкви Христовой как Его Тела. Другой эсхатологии нет. Впоследствии само богослужение рассматривается церковью как реализованная эсхатология (согласно Максиму Исповеднику). В этих условиях теряет свою значимость учение о конце света, ибо путь в эсхатологический мир Царства Божия теперь, после прихода Мессии, открыт для всех вместе и тем самым для каждого в отдельности.

Ясности понимания этой новой ситуации препятствует концепция второго пришествия, на которое есть несколько прямых указаний в НЗ (Мф 24.3, 14, 27, Лк 17.30, 18.8, Иак 5.7, 1Ин 2.28, 1Кор 15.23, 1Фесс 4.15, 2 Фесс 1.7, 2.8). В 2Петр 3.3-10 предлагается также объяснение наблюдаемой задержке этого события. Однако независимо от того, как трактовать эту задержку, события описанного в Евангелиях пришествия уже дали полную и законченную сотериологию.