

УДК 1:[316:291.23]

## ПОРОЖДЕНИЕ И КОНЦЕНТРАЦИЯ СМЫСЛА ИСТОРИИ В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОМ МИРОВОСПРИЯТИИ

*Е.С. Маслов*

### Аннотация

Несмотря на различия в моделях исторического времени, существуют черты, инвариантные для эсхатологии всех развитых религий. Они порождают схожие типы осмысления места человека в мировой истории. Если конец истории ожидается как нечто близкое, человек получает возможность почувствовать себя участником событий, имеющих решающую значимость для всего мира; в этих случаях эсхатология способна создавать базу для интенсивного эмоционального переживания своей причастности к смыслу истории, который «концентрируется» в точке «здесь и сейчас». Кроме того, эсхатологические концепции содержат механизмы, смягчающие катастрофизм, который является неотъемлемой частью эсхатологии.

### 1. Эсхатология в религиях с линейным и циклическим пониманием мировой истории

Эсхатология (от греч. *εσχατος* – «крайний, последний, самый отдалённый») – религиозное учение о грядущих глобальных изменениях мира: о «конце света», о страшном суде, о наступлении божественного порядка на земле. Многие исследователи разделяют коллективную (общую) и индивидуальную эсхатологию, понимая под последней религиозные учения о посмертной судьбе человеческой души; в настоящей работе рассматривается только коллективная эсхатология. Термин «эсхатология» первоначально обозначал элемент религиозной традиции христианства; применительно к ней, а также к иудаизму, который является непосредственным предшественником и во многом источником христианской эсхатологии, этот термин чаще всего употребляется и сейчас. Однако так как идея грядущего сверхъестественного преображения мира присутствует и в других религиозных и мифологических системах, термин уже давно используется при описании самых различных культур. Ярко выраженный эсхатологический элемент содержат в том или ином виде все наиболее развитые религии: христианство, ислам, иудаизм, буддизм, индуизм, зороастризм, даосизм, а также религиозно-мифологические традиции скандинавов и индейцев Америки.

Исследователи отмечают принципиальные различия, позволяющие противопоставить эсхатологические концепции так называемых авраамических религий (иудаизма, христианства и мусульманства) в совокупности с зороастризмом, с одной стороны, и эсхатологию дальневосточных религий – буддизма, индуизма, даосизма – с другой стороны. Различия эти касаются моделей восприятия истории и времени вообще. История, согласно «западным» религиям,

есть неповторимый однократный процесс, имеющий начало (сотворение мира) и конец (страшный суд, «конец света»). В религиях Индии и Дальнего Востока существование мира предстаёт как бесконечная череда повторяющихся циклов, каждый из которых включает фазы упадка и расцвета, возникновения мира и его уничтожения. «Конец света» присутствует и здесь, но лишь как элемент повторяющегося цикла, а не как финал истории мира и человечества: после завершения старого цикла начинается новый, со своим началом, расцветом и упадком, и так до бесконечности. Основываясь на этом противопоставлении, В.Н. Нечипуренко выделяет две разновидности эсхатологии: историческую («западные» религии) и космологическую («восточные» религии) [1, с. 10].

В пределах каждой из этих двух основных ветвей развития религиозных представлений о мире эсхатологические концепции обладают рядом инвариантных элементов, общих для всех религий данной группы. Это нетрудно объяснить историческим родством и/или тесным влиянием данных религий друг на друга. Так, общеизвестно, что эсхатология христианства в значительной степени базируется на иудаистской эсхатологии, а эсхатология ислама – на учениях иудаизма и христианства; в свою очередь, эсхатология иудаизма, по мнению многих учёных, испытала сильное влияние сформировавшейся несколько ранее эсхатологии зороастризма; высказываются предположения и о возможном влиянии мусульманской эсхатологии на зороастрийскую (см., например, [2, с. 15–17; 3, с. 9; 4, с. 192–194; 5, с. 91–93; 6, с. 147; 7, с. 18–19]). Так же обстоит дело и с буддизмом, унаследовавшим многое из ведической традиции, в культурном контексте которой он возник.

Для «западных» эсхатологий общим является представление о грядущем глобальном преображении мира, имеющем черты фантастического по масштабам всемирного катаклизма и вызванном прямым вмешательством божественной воли (Авеста: Яшт 19:94; Библия: Иер. 23:5–6; Ис. 65:17; Мф. 24:30; Коран: 69:15–17 и др.). Смысловой доминантой пророчеств о «конце света» во всех случаях является идея страшного суда над душами всех людей, когда-либо живших на земле (мотив воскресения мёртвых), включая поколение, которое будет жить в саму эпоху «конца света». В Судный день души праведников и грешников будут разделены, и дальнейшая судьба их будет различной. Праведники получают вечную жизнь в обновлённом мире, а грешники обрекаются на вечное страдание (Авеста: Ясна 48:4; Библия: Дан. 12:2; Ин. 5:28–29; Откр. 21:8; Коран: 3:28/30; 101:4/3–11/8 и др.). Преображение мира последует за решающей битвой божественных и демонических сил (библейский «Армагеддон»), в результате которой силы зла потерпят полное поражение, так что в обновлённом мире зла уже не будет (Авеста: Яшт 19:92–93, 96; Библия: Откр. 20:10 и др.). После преобразования мир переходит в идеальное состояние и праведники обретают в нём вечную жизнь, лишённую невзгод (Авеста: Яшт 19:11; Библия: Дан. 7:17–18; Откр. 21:4; Коран: 76:5, 7, 11–12 и др.).

«Восточный» вариант эсхатологии, наиболее развитые формы которого можно найти в буддизме и индуизме, не является эсхатологией в буквальном смысле слова, то есть «учением о последних днях»: в бесконечно сменяющихся друг друга повторяющихся стадиях нет и не может быть ничего «последнего», только смена одного периода другим. В научной литературе даже высказывает-

ся мнение, что термин «эсхатология» по данной причине не вполне корректно применять к религиозным системам с циклическим восприятием истории [10, с. 295.]. Однако ряд фундаментальных черт сближает «циклическую» эсхатологию с «линейной» и позволяет видеть в этих явлениях разные варианты одного и того же феномена религиозного сознания.

Общий принцип, лежащий в основе концепций мировой истории в индийских религиях, – это череда повторяющихся гигантских циклов, каждый из которых состоит из совокупности более коротких циклов, опять-таки повторяющихся. Внутри малого цикла периоды сменяют друг друга по принципу, напоминающему идею Золотого, Серебряного, Медного и Железного веков древнегреческих мифов, изложенных Гесиодом [11, с. 144–147]: практически идеальное состояние общества, а также физического и нравственного облика человека в начале цикла вследствие длительной постепенной деградации сменяется полным упадком человека и общества, причём современный период истории неизменно соотносится в буддизме и индуизме с завершающей фазой деградации цикла. Предельную деградацию должен сменить грядущий золотой век – начало нового малого цикла. Здесь – первый уровень эсхатологии восточных религий. Второй уровень связан с тем, что по прошествии большого количества малых циклов весь мир будет уничтожен или погружен в «непроявленное» состояние, после длительного пребывания в котором вновь возникнет – и опять начнутся «малые» циклы с их чередованием процветания и упадка (см., например, [12, с. 620–621; 13, с. 331–332; 14, с. 259–260, 266–269; 15, с. 94–100; 16, с. 28–29; 17, с. 147; 4, с. 179–180; 18, с. 102; 19, с. 7–25]). В целом по мере исторического развития древнеиндийской религии наблюдается тенденция усложнения структуры космических циклов. В архаичном варианте, как предполагают некоторые исследователи, имело место представление всего лишь об одном повторяющемся цикле возникновения, существования и разрушения вселенной [19, с. 10–15, 26; 4, с. 176–177].

Принципиальное различие между первым и вторым уровнями эсхатологии в индийских религиях очевидно. В одном случае в новое, идеальное состояние мира вступает, фактически, ныне живущее общество, пусть лишь в числе избранных праведников и после катастрофического очищения мира. Во втором случае грядущий, пусть и золотой, век отделён от ныне существующего человечества непреодолимой преградой небытия и наслаждаться будущей эпохой счастья суждено новому роду людей, который неизвестно где, когда и как должен появиться; нынешний же обречён на полное уничтожение вместе со всей вселенной. Эти два варианта восточной эсхатологии условно можно назвать «оптимистическим» и «пессимистическим»; представляется очевидным гораздо большее сходство с западной моделью эсхатологии первого из них.

Примечательно, что именно этот вариант в известном смысле «побеждает» в буддизме и индуизме, по крайней мере в их поздних формах. Имеется в виду тот факт, что «оптимистический» вариант представлен в данных религиях как непосредственная перспектива для ныне живущего человечества (степень отдалённости этой перспективы – вопрос, заслуживающий отдельного рассмотрения); полное же разрушение вселенной предстоит лишь по истечении многих и многих более мелких периодов, и, следовательно, до его наступления челове-

чество ещё успеет (и, по-видимому, не один раз) вкусить радостей «золотого века». Кроме того, если в богословских трактатах буддизма первый уровень эсхатологии может «затеряться» на фоне рассуждений о фантастических по своей длительности и количеству космических циклах с их сложной структурой (см., например, [15, с. 93–100]), то народное сознание предпочитает акцентировать именно ближайшую перспективу судеб человечества, что приводит к существенному упрощению структуры мировой истории. Так, по свидетельству Е.Б. Поршневой, в средневековом Китае периодизация мировой истории, распространённая в широких народных массах, сильно отличалась от той сложной трактовки, которую история получала в классических буддийских трактатах: «Согласно китайскому сектантскому учению, наиболее полно оформившемуся в XVII веке, весь период мировой истории делится на три этапа или эры – кальпы (санскр.) (*цзе*). Переход к каждой следующей – «поворот кальпы» (*юньцзе*) – сопровождается невероятными апокалиптическими бедствиями, а поворот к грядущей третьей кальпе должен ознаменоваться пришествием Спасителя – будды Майтрейи» [20, с. 8].

Таким образом, в массовом сознании не находилось места для того, что М. Элиаде назвал «оргией цифр» [4, с. 179], имея в виду индуистское и буддистское исчисление продолжительности мировых периодов (миллионы, миллиарды и даже триллионы лет). Кроме того, мессия, который должен прийти и начать золотой век, оказывается не очередным в бесконечной цепочке, а как бы последним; во всяком случае, народ мало интересуется дальнейшими посланцами небес и не уделяет им никакого внимания. Н.В. Ребрикова в этой связи делает смелый вывод о различии между базовыми моделями времени в народных и официальных религиозных представлениях, в частности, в странах Индокитая, где в средние века «формируется "народный буддизм", оппозиционный каноническому буддизму». Последний допускал лишь представление о цикличности времени, а «"народный буддизм" исходил из представлений о конечности времени, что и служило основой для народных пророчеств и мессианских ожиданий наступления "века счастья и процветания", который начнётся с прихода пятого по счёту и последнего Будды – Арья Майтрейи» [21, с. 89]. В подобном осмыслении циклическая эсхатологическая модель истории восточных религий приближается к западной, одноактной модели. Следует отметить, впрочем, что данная любопытная трансформация связана в первую очередь с феноменом актуальной эсхатологии, о которой речь пойдёт чуть ниже.

Таким образом, несмотря на существенные различия в эсхатологии «восточных» и «западных» религий, можно выделить некоторые черты, инвариантные для эсхатологии всех развитых религий. Это представления о носящем характер катастрофы (битвы, всемирного потрясения и т. п.) грядущем очищении мира от зла, которое будет осуществлено прямым вмешательством божественных сил и за которым последует вечное или очень продолжительное идеальное состояние мира и человеческого сообщества. Во всех основных религиях грядущее преображение мира связывается с приходом совершающей это преображение (или, по крайней мере, играющей в нём важную роль) личности, статус которой колеблется в разных религиях от человека до непосредственного воплощения Бога: Саошьянт (другое имя – Астват-Эрэта) в зороастризме, Мессия

в иудаизме, Христос в христианстве, Махди в мусульманстве, Калки-аватара в индуизме, Майтрейя в буддизме.

## **2. Механизмы преодоления катастрофизма в эсхатологическом мировосприятии**

Говоря об эсхатологии как о форме ожидания осуществления социально-космического идеала, нельзя забывать и о другой составляющей эсхатологического преобразования мира: о катастрофизме. В сочетании этих полярных тенденций – ожидания «конца света» как катастрофы и как начала нового, идеального мира – можно усмотреть проявление общечеловеческой амбивалентности страха и надежды в осмыслении будущего, хотя вместе с тем корни такого сочетания заслуживают отдельного рассмотрения и представляют собой, безусловно, один из интереснейших вопросов религиоведения. Так, М. Мосс пишет о сосуществовании в библейских текстах «эсхатологии спасения и добра» и «эсхатологии несчастья и разрушения» и предполагает вслед за рядом других исследователей различное происхождение этих двух начал в иудейской эсхатологической традиции [22, с. 397–398].

Катастрофический элемент эсхатологии присущ всем крупнейшим религиозным системам. Можно с уверенностью сказать, что этот элемент был силён не только на философско-богословском уровне осмысления истории, но и в массовом сознании разных эпох и народов. Одним из свидетельств тому являются случаи массовых панических умонастроений, связанных с приближением очередной высчитанной кем-то датой конца света (см., например, [23, с. 12; 24, с. 72; 25, с. 20–36]).

Катастрофический элемент эсхатологии и идея грядущего идеала, совмещаясь в пределах одной картины мира, не противоречили друг другу по существу и обычно составляли единое целое – в частности, катастрофы выполняли функцию очищения мира от скверны и знака приближающегося идеального мира. При этом в эсхатологических концепциях можно обнаружить целый ряд механизмов, ослабляющих мотив катастрофического будущего и способствующих более оптимистическому взгляду на эсхатологический финал истории. Прежде всего это идея того, что временные бедствия сменяются вечным (или очень продолжительным) идеальным состоянием мира: таким образом, катастрофы относительно, царство идеала абсолютно, именно оно в итоге побеждает.

Другой механизм преодоления эсхатологического пессимизма заключается в том, что ожидаемые катастрофы видятся опасными и губительными прежде всего для «неверных» и грешников, представители же истинной веры, «избранного народа» и т.п. оказываются, согласно большинству религиозных концепций, в той или иной мере защищёнными от эсхатологических катастроф. Эта мысль находила живой отклик в массовом сознании разных культур и позволяла представителям той или иной религиозной общины не столько со страхом, сколько с воодушевлением смотреть в лицо эсхатологическому будущему. Среди многочисленных примеров можно вспомнить и ожидание древними иудеями кар, которые Господь обрушит на головы врагов Израиля, и представления североамериканских индейцев о том, что белых колонистов поглотит земля, не принеся вреда аборигенам Америки [26, с. 138–139]. Согласно сектант-

ским эсхатологическим учениям средневекового Китая, «...причастность к сектантской религии могла гарантировать и безопасность во время бедствий (первый, посюсторонний уровень спасения), и полное освобождение от чреды земных страданий...» [27, с. 66]. Похожие умонастроения царили во время волнений в чешском городе Таборе в XVI веке: «Пришло тысячелетнее царство Христа, – возвещали проповедники радикально-демократических сект; Прагу, как Содом, пожрёт огонь, ниспосланный с неба; но в целом ряде других городов праведные найдут защиту и блаженство» [28, с. 247]. Эсхатологический катастрофизм, таким образом, воспринимался представителями религиозной общины ещё и как возмездие угнетателям, идеологическим противникам, иноземным врагам, вообще враждебным социальным, идеологическим и политическим силам.

Катастрофизм эсхатологии играл и ещё одну важную роль в осмыслении истории массами. Дело в том, что во многие эпохи нарастание социальных и природных катаклизмов воспринималось народом как знак приближающегося конца света (в России это имело место, в частности, в эпохи нашествия половцев, монголо-татар, религиозного раскола XVII века, реформ Петра I, революции 1917 года и т. д. [25, с. 21–38]). Как пишет М. Элиаде, «эту тенденцию к девалоризации текущего момента не следует трактовать как пессимизм. Напротив, в ней выражается скорее излишний оптимизм, ибо в ухудшении современного положения вещей по крайней мере некоторые люди видели приметы неизбежного грядущего обновления. Начиная с эпохи Исаии, многие живут в тревожном ожидании военных катастроф и политических потрясений, которые служат неоспоримым признаком мессианского *illud tempus*, которое должно обновить мир» [4, с. 203].

Таким образом, эсхатология часто выполняла, помимо прочего, функцию если не оправдания, то объяснения существующих несправедливостей и бедствий: «...страдание, – пишет М. Элиаде, – становится понятным и, как следствие, переносимым» [4, с. 153]. В данном случае эффект «оправдания страдания» тем сильнее, чем больше масштаб бедствий: эсхатологическая модель истории позволяет трактовать их как признак приближающегося идеального мира, то есть трактовать негативное как знак приближающегося позитивного.

Непосредственное отношение к механизмам противостояния пессимистическому элементу эсхатологии имеет и хилиазм. Словом «хилиазм», происходящим от греческого χίλιοι – «тысяча» (другое наименование того же явления – «миллениаризм» – образовано от латинского *mille* – «тысяча» и *annus* – «год»), обозначается христианское учение о тысячелетнем царстве Бога и праведников, которое должно наступить ещё до «конца света». Хилиазм опирается на двадцатую главу Откровения Иоанна Богослова, в которой предрекается воскресение всех праведников и их тысячелетнее царствование со Христом ещё до окончательного ниспровержения зла, суда над душами всех умерших и эсхатологического преображения мира. Христианские философы осмысливали хилиазм по-разному; отношение к нему со стороны официальной церковной идеологии с самого начала было противоречивым. На самой ранней стадии существования христианства однозначной официальной оценки не было (см., например, [29, с. 4]), позже победила линия негативного отношения к буквально-

му пониманию хилиастических пророчеств. Согласно концепции Августина, обычно поддерживаемой церковью, предвещаемое в Апокалипсисе тысячелетнее царство праведных началось уже с первым пришествием Христа и продлится до его второго пришествия; выражается же оно в существовании христианской церкви. Впрочем, окончательно и полностью такая трактовка в богословской мысли никогда не побеждала. Что же касается уровня народного сознания, то здесь популярность хилиазма именно в буквальном его понимании на протяжении практически всего существования христианства была необычайно высокой, хотя и испытывала сильные колебания усиления и затухания.

Первые века христианства – период расцвета хилиазма, как и эсхатологических ожиданий в целом. Новый подъём хилиастических умонастроений приходится на развитие средневековья Европы, проявившись в деятельности множества сект (бегарды, вальденцы, «апостольские братья» и многие другие; подобные секты были и в России) и достигнув апогея в восстаниях таборитов (XV век) и анабаптистов (XVI век). Эти периоды явили наивысший накал хилиастических ожиданий в массовом сознании, однако в той или иной мере проявления хилиазма можно найти практически на всём протяжении христианской истории. По свидетельству В.Н. Нечипуренко, исследование источников исторического материала привело его к выводу, что «...всякая народная эсхатология является миллениаристской» [1, с. 12].

Что же вносит хилиазм в эсхатологическую модель истории? По существу, в нём грядущее идеальное состояние мира осуществляется в виде тысячелетнего (то есть очень длительного) царства праведных ещё до финального преобразования мира. Будучи, согласно Библии, лишь ступенью эсхатологического процесса, это тысячелетнее царство фактически становится в массовом сознании итогом и целью истории, вытесняя образ идеального постэсхатологического состояния мира и делая его ненужным. Социальный идеал хилиазма разрешает все проблемы существующего общества, благодаря своему сверхъестественному характеру он, в принципе, не столь уж и сильно отличается от финального эсхатологического идеала. Согласно Откровению Иоанна Богослова, идеальное состояние тысячелетнего царства праведников не будет разрушено (то есть не сменится новым ущербным состоянием мира), а лишь будет логически продолжено окончательным устранением зла и «пересотворением» мира. Понятно, что в народных ожиданиях эти две стадии эсхатологического акта не противопоставлялись, а скорее сливались в одну.

Хилиазм есть, по определению, явление сугубо христианское. Однако неоднократно в философской и научной литературе этот термин трактовался расширительно: в основном имелось в виду ожидание сверхъестественного (по сути, эсхатологического) осуществления материально понятого идеала социальной жизни. При таком подходе хилиазм оказывается присущим и культурам восточным: так, исследователи А.С. Мартынов [30, с. 52], Е.Б. Поршнева [27, с. 66], как и некоторые западные учёные (см. [27, с. 76]), употребляют термин «миллениаризм» применительно к идеологии китайских средневековых движений эсхатологической направленности.

За пределами христианства можно, однако, найти явления, очень напоминающие сущность христианского хилиазма не только в аспекте материальности

ожидаемого идеала, но и в трактовке структуры эсхатологического процесса. Имеется в виду ожидание осуществления социального идеала, которое должно воплотиться ещё до финального эсхатологического акта. Например, в средневековом Индокитае было распространено верование, согласно которому «...появлению Арья Майтреи должно предшествовать царствование справедливого правителя – Чакравартина, правление которого идентифицировалось с концепцией совершенного общества: в идее Чакравартина был скрыт смысл апокрифических писаний о господстве "наделённого благодатью" – пхумибун. На последнем и концентрировались народные мессианские ожидания» [21, с. 89]. Именно ожидания предшествующего Майтрейе совершенного правителя Шакаватти (бирманское имя – Сеткия Мин) вдохновляли антианглийские выступления бирманских крестьян в XIX и в начале XX веков [31, с. 50]. Нечто похожее на хилиазм содержит в себе и мусульманская концепция Махди – грядущего Мессии, который не совершает сам, подобно христианскому Мессии, эсхатологическое преобразование мира, но своим появлением лишь предшествует «концу света»; Махди, однако, должен создать совершенный социальный порядок – опять-таки до финального эсхатологического акта. Фигура ожидаемого Махди всегда была очень популярна в массовом сознании мусульманских обществ; под знаменем Махди проходили многие народные волнения и восстания на мусульманском Востоке начиная со времён раннего ислама и до XX века включительно [31, с. 53].

### **3. Индивид в коллективной эсхатологии: связь индивидуального смысла жизни и смысла истории**

Историческое бытие, в котором пребывает каждый человек, наполнено всевозможными диссонансами, неразрешенными болезненными противоречиями. Данное положение сохраняет силу практически при любом мировоззренческом подходе, хотя для каждой системы ценностей на первый план будет выходить что-то своё. Поскольку человек ощущает свою неразрывную связь с историей (будь то история отдельной этнической или религиозной группы или же всего человечества), постольку он жаждет разрешения этих противоречий. Эсхатологические концепции сулят полное «исцеление» изнемогающего под грузом проблем человечества, поэтому привлекают уже хотя бы этой своей абсолютностью. Однако судьбы общества, если речь идет об очень отдалённом, неопределённо отдалённом грядущем, всё же относительно мало беспокоят большинство людей, так как значимость той или иной проблемы для конкретного человека воспринимается им обычно в прямой зависимости от её актуальности для этого человека.

Можно выделить несколько основных факторов, благодаря которым эсхатологическая тематика способна захватить внимание широких народных масс и играть заметную роль не только в интеллектуально-элитарном, но и в массовом религиозном сознании. Все эти факторы связывают эсхатологию с вопросами о судьбе отдельного человека. Во-первых, эсхатология тесно связана с учениями о посмертном существовании: особенно это касается идеи воскресения из мёртвых и страшного суда в авраамических религиях. Следовательно, эсхатологические концепции есть часть ответа религий на вопрос о том, что ожидает че-



ловека после смерти, а этот вопрос никак нельзя не признать важным для любого верующего человека.

Другой путь, которому эсхатологические идеи могут быть обязаны своей массовой популярностью, также связан с наличием у коллективной эсхатологии индивидуального «измерения». Конец света, ожидающий мир неизвестно когда, интересен разве что для богословов; другое дело, если есть основания полагать, что «последние дни» ожидаются со дня на день. Исследователи говорят в таких случаях об «актуальной» и «неактуальной» эсхатологии (см., например, [32, с. 16]): в первом случае имеется в виду, что «конец света» мыслится очень близким и должен наступить ещё при жизни ныне живущего поколения, во втором случае эсхатологическая перспектива отодвигается в неопределённо отдалённое будущее. В те периоды, когда в силу ряда обстоятельств – экономических, политических, культурных и т. д. – идеи о близости эсхатологической «развязки» приобретают массовую распространённость, они способны становиться мощным фактором, определяющим поведение народных масс, вплоть до крупных массовых волнений, восстаний и религиозно-освободительных войн.

Ясно, что только актуальная эсхатология способна инспирировать массовые движения. Ясно также, что актуальная эсхатология набирает значительную силу в массовом сознании лишь в отдельные периоды истории, которые и ознаменовываются массовыми волнениями эсхатологической направленности. Сила актуальной эсхатологии как фактора общественного поведения связана прежде всего с тем, что в ней судьбы мира пересекаются с судьбой индивида, индивид получает возможность сам участвовать в финальном преображении мира. В некоторых вариантах эсхатологического мировидения это участие лишь пассивное, но и тогда мысль о близости финальной точки истории способна порой, к примеру, обесценить ценности обычной жизни – и вот члены некоторых раннехристианских общин в ожидании конца света перестают заботиться о хозяйстве и уходят в горы, чтобы встретить приближающегося Мессию [33, с. 135, 172]. Однако, вопреки «логике» эсхатологии, где причиной финального преобразования мира, казалось бы, могут выступать лишь действия высших сил, во многих случаях эсхатологические умонастроения были элементом массовых волнений и восстаний, в социальном аспекте носивших преимущественно эгалитарную направленность. В трактовке идеологов и участников этих восстаний близость эсхатологической перспективы обязывает истинно верующего к определённого типа активным действиям, в том числе к насильственному преобразению существующего социально-политического порядка, – в помощь надвигающемуся эсхатологическому преобразению, а также в целях засвидетельствования принятия этого преобразования. Такое восприятие эсхатологии мы встречаем, например, в миллениаристских восстаниях Европы XV – XVI веков; в религиозных народных движениях средневекового Китая, где на протяжении многих веков вожди крестьянских восстаний неоднократно объявляли себя воплощениями Майтрейи, либо же скорый приход Майтрейи ими провозглашался [31, с. 46–47; 34, с. 74, 76–77; 20, с. 105–108]; в массовых движениях Кореи, Бирмы и других стран Юго-Восточной Азии [31, с. 48–50; 34, с. 77–80]; через всю историю мусульманских обществ проходит линия крестьян-

янских восстаний, идеология которых была связана с ожиданием Махди – мусульманского мессии [31, с. 53]. Заметим, что в приведённых примерах схожие образцы массового поведения дают христианство, мусульманство, буддизм и китайские синкретичные даосско-буддистские учения.

Вооружённые восстания, призванные расчистить место божественным посланникам новой эпохи, являются не единственным типом действий, поощряемым в эсхатологически настроенных массовых движениях. В тех же средневековых движениях Китая сектанты уделяли важную роль внутренней работе человека над своим сознанием и выполнению определённых ритуалов – опять-таки в помощь эсхатологическому преобразению и/или с целью собственной подготовки к этому преобразению [20, с. 12–13]. Аналогичным образом движение «Пляски духов» североамериканских индейцев конца XIX – начала XX века получило своё название от ритуалов, выполнение которых, по мнению индейцев, приближало вмешательство божественных сил, которые должны были избавить индейцев от европейских колонизаторов [26, с. 138–139].

Таковыми путями единичный, причём совершенно не выдающийся, обычный человек получает в ситуациях массовых эсхатологических ожиданий удивительную возможность приобщиться к ходу мировой истории в роли участника её ключевого события. Смысл истории словно «стягивается» в точку эсхатологического преобразования, вся предшествующая история – лишь подготовительный этап для того, самого важного, что происходит здесь и сейчас. Всё это создаёт предпосылки для формирования сильнейших по накалу эмоциональных переживаний и душевных устремлений. Нельзя не согласиться с К. Мангеймом, который считает, что хилиазм позднего средневековья корректнее рассматривать не столько в контексте истории идей, сколько в качестве явлений жизни души, сферы эмоций [35, с. 130–133, 139]. Тот же автор при характеристике эмоционального накала масс в периоды активизации эсхатологических и революционных умонастроений применяет такие определения, как «экстатический», «оргастический» [35, с. 128, 130] (для сравнения: Е.Б. Поршнева пишет о средневековых китайских эсхатологических волнениях, что «...в официальных текстах о сектантах в качестве постоянной характеристики их деятельности фигурирует "возбуждение"» [20, с. 7]).

Интересными являются наблюдения К. Мангейма о преобразованиях, которые претерпевает экстатическое хилиастическое мироощущение при своем «остывании»: оно «сублимируется» в идею, исчезает или переходит на уровень религиозно-мистического напряжения, не вмешивающегося в мирские дела [35, с. 149]. Схожие мысли высказывает и Э. Дюркгейм. Он пишет о «творческих», или «новаторских», периодах в истории цивилизаций, когда устремления к идеалу овладевают умами масс: «...в такие моменты эта более высокая жизнь проживается с такой интенсивностью и настолько необычно, что она занимает почти все место в сознаниях, более или менее основательно вытесняя из них эгоистические и повседневные заботы. Идеальное тогда стремится слиться в одно целое с реальным; вот почему у людей возникают впечатления, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой земле. Но иллюзия не бывает продолжительной, потому что сама экзальтация не может длиться долго: она слишком утомитель-

на». После, по Э. Дюркгейму, наступает длительный период «остывания», когда «...индивиды вновь возвращаются к уровню своей обыденной жизни» и когда предмет экстатических переживаний – грядущий идеал – отступает в сознании на второй план, продолжая, однако, играть в мировоззрении людей определенную роль [36, с. 112].

Эмоциональный накал актуальной эсхатологии связан не только с максимальной, всемирной масштабностью ожидаемого мирового преобразования в совокупности с возможностью для каждого индивида оказаться участником этого грандиозного акта. Финальная точка истории, хотя и грозная своим катастрофизмом (об этом смотри выше), должна, по мнению верующих, разрешить все социальные и вообще человеческие противоречия и даровать праведникам, прошедшим испытание, жизнь в избавленной от дисгармонии вселенной. В этом – ещё один аспект индивидуального «измерения» коллективной эсхатологии: в ней находят ответ буквально все актуальные, наболевшие, злободневные, обыденные вопросы и нужды любого человека. Энергия, уделяемая данным вопросам и нуждам, может, в случае «накала» эсхатологических умонастроений, обратиться (по крайней мере частично) на этот абсолютный способ их разрешения.

Из всего сказанного выше можно сделать некоторые выводы. Эсхатологическая модель восприятия истории утверждает грядущее катастрофическое преобразование мира, ведущее к идеальному его состоянию. Идея такого преобразования впечатляюща; однако ввиду неопределённой отдалённости этого события во времени значительного влияния на мироощущение обычного человека эсхатология, как правило, не оказывает. Ситуация меняется в том случае, когда финальное преобразование истории видится человеку достоянием завтрашнего или даже сегодняшнего дня. В этом случае эсхатологическая модель восприятия истории превращается в мощный механизм, генерирующий и концентрирующий смысл истории во временной точке настоящего, причём отдельный человек получает возможность оказаться одним из «избранных», на чьих глазах (а иногда, как уже было сказано выше, и с чьим участием) вековечное несправедливое и диссонансное мироустройство разрешится финальным аккордом истории в полную гармонию. В одну точку, точку настоящего, стягивается смысл истории; но здесь же открывается возможность и для стягивания в одну точку смысла индивидуальной жизни. Её основные проблемы, противоречия, чаяния обретают шанс получить единый универсальный ответ заодно со всей преобразующейся вселенной. Попытки выстраивания своего, индивидуального смысла жизни, нахождения в ней чего-то главного, борьбы за обретение этого чего-то главного и т.д. получают, таким образом, неожиданную помощь извне в виде готового канала смыслообразования. Данный аспект эсхатологического мировоззрения проливает дополнительный свет на сказанное выше о его эмоциональной составляющей.

В завершение статьи затронем вопрос о том, насколько вообще может иметь смысл история с позиций западных и восточных религий. Некоторые авторы, среди которых Й. Лукач [18, с. 76–79] и П. Тиллих [37, с. 311], настаивают на том, что историко-космологические схемы индуизма и буддизма с их бесконечно повторяющимися циклами возникновения и уничтожения мира в

принципе не могут нести в себе тот потенциал осмысленности исторического процесса, который содержат в себе авраамические религии (прежде всего христианство). Соглашаясь в целом с таким подходом, можно отметить, тем не менее, что смысл и цель истории появляются и в восточной модели эсхатологии – в тех случаях, когда она, как это было описано нами выше, во-первых, становится актуальной эсхатологией, а во-вторых, приобретает тенденцию (прежде всего это имеет место в народном сознании, а не в богословских трактатах) трактовать историю по упрощённой схеме, без многоярусных космических циклов, а главное – с выделением ожидаемого вскоре золотого века как финального разрешения всех противоречий жизни человека и общества. Дело в том, что в этом случае история обретает конечность, пусть и относительную. Наличие у истории смысла, возможно, даже и в этих случаях не становится столь же выраженным, как, например, в христианстве. Однако экзистенциально-эмоциональная сторона восприятия человеком самого себя, свершающейся истории и своего соотношения с нею может быть весьма схожей для христианина и буддиста. Именно актуальная эсхатология оказывается тем началом, которое способно, по крайней мере иногда, творить смысл истории для восточного человека, даже если в большинстве случаев восприятие времени на Востоке сильно отличается от западного.

### Summary

*E.S. Maslov.* Generation and concentration of sense of the history in eschatological attitude.

Despite of distinctions in models of historical time, eschatology in all advanced religions has some invariant features. They generate similar types of judgement of a place of the person in a world history. If the end of a history is expected as something close, the person receives an opportunity to feel himself as a participant of the events deciding for all the world; in this case eschatology is capable to create base for intensive emotional experience of participation in sense of a history which «concentrates» in a point «here and now». Also eschatological concepts contain the mechanisms softening catastrophism which is an integral part of eschatology.

### Литература

1. *Нечипуренко В.Н.* Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: (Опыт социально-философского анализа): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д, 1997. – 17 с.
2. *Гопченко П.Г.* Критика религиозных концепций о «конце мира»: Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. – Киев–Одесса: Вища шк., 1979. – 191 с.
3. *Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата / Пер. с авестийского, предисл., примеч. и словарь И.М. Стеблина-Каменского.* – М.: Дружба народов; КРАМДС – Ахмед Ясови, 1992. – 207 с.
4. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость. – СПб.: Алетейя, 1998. – 249 с.
5. *Тератиано Ю.* Маздеизм. – М.: Сфера, 1992. – 112 с.

6. *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 414 с.
7. *Соколов С.Н.* Зороастризм // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред. И.В. Рака. – СПб.: «Журнал "Нева», «Летний сад», 1998. – С. 7–21.
8. Библия. – Казань, 1991. – 1376 с.
9. Коран. – М.: СП ИКПА, 1990. – 512 с.
10. *Петров Ф.Н.* Сущность и смысл учений о грядущей гибели мира // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – Вып. 6. – С. 284–300.
11. *Гесиод.* Работы и дни // Эллинские поэты. – М.: Госполитиздат, 1963. – С. 141–168.
12. Махабхарата. Кн. I. Адипарва / Перевод с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 738 с.
13. Махабхарата. – Вып. II. Бхагавадгита / Буквальный и литературный перевод, введение и примечания Б.Л. Смирнова. – Ашхабад: Изд-во АН Туркменской ССР, 1960. – 402 с.
14. Махабхарата. – Вып. V. Мокшадхарма. Часть I / Пер. Б.Л. Смирнова. – Ашхабад: Изд-во АН Туркменской ССР, 1961 – 749 с.
15. *Ринчендуб Б.* История буддизма. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.
16. *Корнев В.И.* Буддизм в общественной жизни стран Азии. – М.: Наука, 1983. – 248 с.
17. *Кочетов А.Н.* Буддизм. – М.: Наука, 1983. – 177 с.
18. *Лукач Й.* Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. – М.: Политиздат, 1984. – 284 с.
19. *Бестужев-Лада И.В.* Эсхатология индуизма: (Футурологический аспект) // Индуизм: Традиции и современность / Отв. ред. А.Д. Литман, Р.Б. Рыбаков. – М.: Наука, 1985. – С. 5–27.
20. *Поршинева Е.Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая: Проблемы идеологии. – М.: Наука, 1991. – 220 с.
21. *Ребрикова Н.В.* Социальные движения в обществах Центрального Индокитая в раннее и развитое средневековье (V – XVI вв.) // Общественные движения и их идеология в добуржуазных обществах Азии. – М.: Наука, 1988. – С. 79–91.
22. *Мосс М.* Избранные произведения. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
23. *Герье В.* Философия истории от Августина до Гегеля. – М., 1915. – 268 с.
24. *Хачатурян В.М.* Отражение народных представлений в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. – 1982. – № 5. – С. 71–77.
25. *Громов Д.В.* Образ «эсхатологического нашествия» в восточнославянских поверьях в древности и современности // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 5. – С. 20–42.
26. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – 576 с.
27. *Поршинева Е.Б.* Народные религиозные движения в средневековом Китае // Общественные движения и их идеология в добуржуазных обществах Азии. – М.: Наука, 1988. – С. 64–58.
28. Общественные движения в средние века и в эпоху Реформации / Под ред. В. Базарова, И. Степанова. – СПб., 1901. – 557 с.
29. *Алфионов Я.* Хилязм первых трех веков христианства. Исторический очерк. – Казань, 1875. – 68 с.

30. *Мартынов А.С.* Официальная идеология и народные движения в императорском Китае // *Общественные движения и их идеология в добуржуазных обществах Азии.* – М.: Наука, 1988. – С. 52–63.
31. *Шэно Ж.* Эгалитарные и утопические традиции на Востоке // *Народы Азии и Африки.* – 1968. – № 5. – С. 44–56.
32. *Баранец А.А.* О социальных истоках и содержании христианской эсхатологии // *Актуальные проблемы научного атеизма.* – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – Вып. 4. – С. 10–17.
33. *Ранович А.Б.* О раннем христианстве. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 523 с.
34. *Ушков А.М.* Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 184 с.
35. *Мангейм К.* Идеология и утопия // *Утопия и утопическое мышление /* Сост., предисл. и общ. ред. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 113–169.
36. *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // *Социологические исследования.* – 1991. – № 2. – С. 106–114.
37. *Тиллих П.* Систематическая теология: в 3 т. – М.–СПб.: Университетская книга, 2000. – Т. 3. – 414 с.

Поступила в редакцию  
21.09.07

---

**Маслов Евгений Сергеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета Казанского государственного университета.  
E-mail: [eumas@rambler.ru](mailto:eumas@rambler.ru)